

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



**İBRAHİM EN-NEHAÎ VE EBÛ HANÎFE’NİN FIKHÎ
GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESELİ ANALİZİ**

Doktora Tezi

Eyüp ERTAN

Danışman
Doç. Dr. Ayhan AK

SAMSUN

2021

TEZ KABUL VE ONAYI

Eyüp ERTAN tarafından, Doç. Dr. Ayhan AK danışmanlığında hazırlanan “İbrahim en-Nehâî ve Ebû Hanîfe’nin Fıkhî Görüşlerinin Mukayeseli Analizi” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 24/05/2021 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı	Üniversitesi	Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Osman ŞAHİN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul
		Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/> Ret
(Danışman)	Doç. Dr. Ayhan AK	Ondokuz Mayıs Üniversitesi		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul
		Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/> Ret
Üye	Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK	Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul
		Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/> Ret
Üye	Doç. Dr. Kenan AYAR	Ondokuz Mayıs Üniversitesi		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul
		İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/> Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet UĞUR	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul
		Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/> Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynaklarda gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

22/04/2021

Eyüp ERTAN

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

**Tez Başlığı: İbrahim en-Nehâî ve Ebû Hanîfe'nin Fıkhî Görüşlerinin
Mukayeseli Analizi**

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 22.04.2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 21

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

22/04/2021

Doç. Dr. Ayhan AK

ÖZET

İBRAHİM EN-NEHAÎ VE EBÛ HANİFE’NİN FIKHÎ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESELİ ANALİZİ

Eyüp ERTAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora, Haziran/2021

Danışman: Doç. Dr. Ayhan AK

Bu çalışma İslam hukukunun teşekkül döneminde yaşayan Ebû Hanîfe’nin İbrahim en-Nehaî’den hocası Hammad aracılığı ile aldığı bilgi birikimi ve bu birikime yaptığı katkıları araştırılması amaçlamıştır.

Çalışma bir giriş, beş bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin amacı, metodu ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Nehaî ve Ebû Hanîfe’nin kısaca hayatları, ilmi kişilikleri ve yetiştikleri çevre araştırılmıştır. İkinci bölümde iki müctehidin fikhını oluştururken takip ettikleri metodoloji mukayeseli olarak incelenmiştir. Tezin üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümleri ise tezin asıl ve ağırlıklı kısmını oluşturmaktadır. Üçüncü bölümde İbadetler alanına giren; temizlik, namaz, oruç, zekât, hac, kurban, yeminlerle ilgili iki müctehidin ortaya koyduğu farklı görüşleri mukayese edilmiştir. Dördüncü bölümde ise İslam Hukuku’nun özel hukuk alanına ait; kişiler, aile, miras, borçlar ve eşya hukukuyla ilgili iki müctehidin görüşleri mukayeseli olarak ele alınmıştır. Tezin son bölümünde kamu hukuku alanına giren; ceza ve yargılama hukukuyla ilgili iki müctehidin görüşleri mukayese edilip analiz edilmiştir. Bunu yaparken mümkün olduğunca aslı kaynaklara ulaşmaya gayret edilmiştir. Ayrıca üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerin başlıkları oluşturulurken birbirine yakın konular aynı yerde işleyerek klasik fıkıh kitaplarından biraz daha farklı bir yöntem takip edilmiştir. Sonuç kısmında ise tezde elde edilen genel yargılar ifade etmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Nehaî, Ebû Hanîfe, Mukayeseli Analiz, Hammad, Kûfe.

ABSTRACT

THE COMPERATIVE ANALYSIS OF THE VIEWS OF IBRAHİM EN-NAHAÎ AND ABU HANİFA

Eyüp ERTAN

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Ph. D., July/2021

Supervisor: Assoc. Prof Dr. Ayhan AK

Hanifa, who lived during the formative period of Islamic law, gained from Nehaî through his master Hammad and Abu Hanifa's contribution to this knowledge.

Study consists of an introduction, five chapters and conclusion parts. In the introduction, we gave information about the purpose, method and sources of the thesis. In the first part, we briefly researched the lives of Ibrahim en-Nehaî and Abu Hanifa, their scientific persnalities and the environment in which they grew up. In the second part, we comparatively examined the methodology that the two mujtahids followed while forming fiqh. The third, fourth and fifth chapters of our thesis constitute the main and predominant part of our thesis In the third part, different views of two mujtahids on the field of worship, cleaning, praying, fasting, alms, hajj and naths were companed. In the fourth part, particular views of two mujdahits on the special laws of islamic laws, persons, family, heritage, loans, the law of items were comparetively reported. In the last part of our thesis, we compared and analyzed the views of two mujtahids about criminal jutice law which is in the field of public law. While doing this, we tried to utilize as much primary sources as possible. In addition, while creating the titles of the third, fourth and fifth chapters, we followed a different method than the classical fiqh books by covering similar subjects in same sections. In the conclusion part, we present the main findings of our thesis.

Keywords: Nehaî, Abu Hanifa, Comparative Analysis, Hammad b. Abi Suleiman, Kufa.

ÖNSÖZ


İslam Hukuku'nun oluşum döneminin fakihlerinden İbrahim en-Nehaî ve Ebû Hanîfe aynı bölgede (Kûfe) yaşamışlardır. Her ne kadar Nehaî'nin görüşleri çeşitli sebeplerden dolayı mezhepleşme sürecini tamamlayamasa da Ebû Hanîfe'nin görüşleri Hanefî mezhebine dönüşüp, sistemli bir ictihad faaliyeti olarak günümüze kadar devam etmiştir. Mezheplerin oluşumuna etki eden ve fikri alt yapılarının üzerine inşa edildiği şahsiyetlerin varlığı tarihi gerçektir. Bir mezhebin teşekkül sürecini, usul ve fîrû yapısını etkileyen sosyo-kültürel etmenler vardır. Bunlardan birisi mezhebin ortaya çıktığı bölgede yaşamış ve mezhebe bu anlamda etki etmiş kişilerdir. Hanefî mezhebinin esas kurucularının Abdullah b. Mes'ûd ile başlayan ilim halkası olduğu yönünde bir kanaat de mevcut olmakla birlikte, Nehaî, Ebû Hanîfe'nin ilmi ve fikri yapısının oluşmasında etki eden en önemli şahsiyetlerden bir tanesidir. Sınırlı olmakla birlikte Abdullah b. Mesut'un, Alkame b. Kays'ın Hanefî Mezhebine etkileri hakkında çalışmalar yapılmış, ancak İbrahim en-Nehaî ile Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin mukayese edildiği, analizlerin yapıldığı bir araştırma mevcut değildir. Hem bu alandaki boşluğu bir nebze olsun doldurmak, hem de İbrahim en-Nehaî'nin görüşlerinin ortaya çıkmasını sağlamak ve karşılaşılan meselelerde onun ortaya koyduğu çözümlerden istifade edebilmek için bu çalışma yapılmıştır. Ayrıca Hanefî mezhebinin Nehaî'den alan, onun görüşlerinden oluşan bir mezhep olduğu iddiasına cevap aranmaya çalışılmıştır.

Araştırmada ilgili klasik kaynaklardan imkânlar ölçüsünde yararlanarak Nehaî ile Ebû Hanîfe'nin görüşlerini araştırıp mukayeseli analizler yapmaya çalışılmıştır. Daha geniş ve detaylı çalışmaları gerektiren usul ve fîrû konularını kapsayan bu konu ile ilgili elden gelen çaba ve gayret gösterilmiştir. Çalışmanın hedeflenen amaçlara katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Tez, bir giriş, beş bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin amacı, metodu ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin kısaca hayatları, ilmi kişilikleri ve yetiştikleri çevreyi araştırılmıştır. İkinci bölümde iki müctehidin fikhını oluştururken takip ettikleri metodoloji mukayeseli olarak incelenmiştir. Tezin üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümleri ise tezin asıl ve ağırlıklı kısmını oluşturmakta olup bu bölümler içerisinde Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin ibadetler, muamelat ve ukûbatla ilgili görüşleri mukayese yapılarak yer verilmiştir. Bunu yaparken mümkün olduğunca aslî kaynaklara ulaşmaya

gayret edilmiştir. Ayrıca üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerin başlıklarını oluştururken birbirine yakın konular aynı yerde işleyerek klasik fıkıh kitaplarından farklı bir yöntem/yani modern tertip kullanılmıştır. Sonuç kısmında ise tezde elde edilen genel yargıları ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu araştırma, ileride yapılması muhtemel böyle çalışmalara zemin hazırlar veya katkı sağlarsa önemli bir fonksiyon icra etmiş olacaktır.

Araştırma, yazım ve gözden geçirme süresince her türlü yardım, teşvik ve desteklerinden dolayı başta tez danışmanım Doç. Dr. Ayhan AK'a, tez izleme süreçlerinde sundukları katkılardan dolayı Prof. Dr. Osman Şahin ve Doç. Dr. Kenan AYAR'a ayrıca sabırlarından ötürü kıymetli eşime, çocuklarıma şükranlarımı sunarım.



Eyüp ERTAN
Samsun, 2021

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI	2
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	2
IV. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	3
V. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI	4
1. BÖLÜM: İBRAHİM EN-NEHAÎ VE EBÛ HANÎFE’NİN HAYATLARI VE İLMÎ KİŞİLİKLERİ	6
1.1. Kûfe’de Sosyal, Kültürel ve İlmî Durum	6
1.2. Nehaî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği	9
1.2.1. Nehaî’nin Hayatı	9
1.2.1.1. Nesebi ve Künyesi	9
1.2.1.2. Sahâbe ile Görüşmesi	10
1.2.1.3. Eğitimi ve İlmî Seyahatleri	10
1.2.1.4. Yöneticilerle Münasebeti	13
1.2.1.5. Kişilik ve Karakteristik Özellikleri	17
1.2.1.6. Vefatı	18
1.2.2. İlmî Kişiliği	20
1.2.2.1. Arapçayı Kullanma Becerisi	22
1.2.2.2. Kelam ve Akaid İlmindeki Yeri	23
1.2.2.3. Tefsir ve Kıraat İlmindeki Yeri	24
1.2.2.4. Hadis İlmindeki Yeri ve Hadisçiliği Konusundaki İddialar	26
1.2.2.5. Fıkıh İlmindeki Yeri	30
1.2.3. Nehaî’nin Hocaları	32
1.2.3.1. Alkame b. Kays (ö. 62/682)	32
1.2.3.2. Mesrûk b. Ecda’ (ö. 63/683 [?])	35
1.2.3.3. Ubeyde es-Selmânî (ö. 72/69 [?])	36
1.2.3.4. Esved b. Yezîd (ö. 75/694)	37
1.2.3.5. Şureyh b. el-Hâris (ö. 80/699 [?])	38
1.2.4. Nehaî’nin Öğrencileri	41
1.2.4.1. Talha b. Musarrif el-Hemedânî (ö. 112/730)	42

1.2.4.2. Amr b. Mürre (ö. 116/734 [?])	43
1.2.4.3. Habîb b. Ebî Sâbit (ö. 119/736)	44
1.2.4.4. Ebû Ma'ser Ziyâd b. Kuleyb (ö. 120/737)	44
1.2.4.5. Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738).....	45
1.2.4.6. Zübeyde b. Hâris el-Yâmî (ö. 122/730)	47
1.2.4.7. Ebû İshak eş-Şeybânî (ö. 129/746)	48
1.2.4.8. Mansûr b. Mu'temir es-Sülemî (ö. 132/750)	48
1.2.4.9. İbn Şübrûme (ö. 144/761).....	49
1.2.4.10. Süleyman b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765)	51
1.2.4.11. Abdullah b. Avn (ö. 151/768)	52
1.3. Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	53
1.3.1. Ebû Hanîfe'nin Hayatı	53
1.3.1.1. Nesebi ve Künyesi	54
1.3.1.2. Eğitimi ve İlmî Seyahatleri	55
1.3.1.3. Fetva Vermeye Başlaması.....	58
1.3.1.4. Resmi Görevleri Kabul Etmemesi	60
1.3.1.5. Kişilik Özellikleri.....	62
1.3.1.6. Vefatı.....	63
1.3.1.7. Sahâbe ile Görüşmesi.....	64
1.3.1.8. Mürcie'den Olduğuna Dair İddia	65
1.3.2. Ebû Hanîfe'nin Eserleri	66
1.3.3. Ebû Hanîfe'nin Hocaları	67
1.3.4. Ebû Hanîfe'nin Öğrencileri.....	68
1.3.4.1. Ebû Yûsuf (ö. 182/798).....	68
1.3.4.2. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805).....	69
1.3.4.3. Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775)	70
1.4. Ebû Hanîfe'nin Mezhebini Nehaî'den İktibas Ettiği İddiası	71
2. BÖLÜM: USUL GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ	75
2.1. Aslî Delillere Dair Görüşlerinin Mukayesesi	76
2.1.1. Kitab: Şaz Kıraatler.....	77
2.1.2. Sünnet	79
2.1.2.1. Sünnetin Kaynak Değeri	79
2.1.2.2. Mürsel Hadislerle Amel	81
2.1.2.3. Âhad Haberle Amel	82
2.1.2.3.1. Revişinin İnkâr Ettiği Âhad Haberle Amel	83
2.1.2.3.2. Umûmü'l-Belvâya Aykırı Olan Âhad Haberle Amel	83

2.1.2.3.3. Genel Kurallara Aykırı Âhad Haberle Amel	84
2.1.2.3.4. Âhad Haberinin Kıyastan Öncelikli Olması.....	86
2.1.2.3.5. Fakih Olmayan Râvinin Rivayetiyle Amel	88
2.1.2.3.6. Râvinin Rivayetinde Aykırı Davrandığı Âhad Haberle Amel	89
2.1.2.3.7. Sahâbenin İleri Gelenlerinin Muhalif Kaldığı Âhad Haberle Amel.....	90
2.1.3. İcmâ.....	91
2.1.4. Kıyas	92
2.2. Fer'î Delillere Dair Görüşlerinin Mukayesesi	94
2.2.1. İstihsân	94
2.2.1.1. Kitâb Sebebiyle İstihsân.....	97
2.2.1.2. Sünnet Sebebiyle İstihsân	98
2.2.1.3. İstihsân Yaklaşımlarının Mukayesesi	99
2.2.2. Örf.....	100
2.2.3. Sahâbe Kavli	102
2.2.3.1. Akılla İdrak Edilemeyecek Konularda Sahâbe Kavli	103
2.2.3.2. Akılla İdrak Edilebilecek Konularda Sahâbe Kavli	105
2.3. Hüküm Çıkarma Metotlarına Dair Görüşlerinin Mukayesesi.....	106
2.3.1. Konulduğu Mana Bakımından Lafızlar	106
2.3.1.1. Hâss.....	106
2.3.1.1.1. Mutlakın Mukayyede Hamli	106
2.3.1.1.2. Nehyin Delaleti	108
2.3.1.1.2.1. Nehyin Tahrim İfade Etmesi	108
2.3.1.1.2.2. Nehyin Kerâhet İfade Etmesi	109
2.3.1.2. Âmm Lafzın Tahsisi.....	109
2.3.2. Nassın Te'vîli.....	111
2.3.3. Usulde İhtilaf Sebepleri	112
2.3.3.1. Delil Anlayışından Kaynaklanan İhtilaflar	112
2.3.3.2. Kullanılan Yöntemlerden Kaynaklanan İhtilaflar	113
2.3.3.3. Coğrafi Bölge ve İctimâî Çevreden Kaynaklanan İhtilaflar.....	113
2.3.3.4. Dilden Kaynaklanan İhtilaflar.....	114
2.3.3.5. Şartların Değişmesinden Kaynaklanan İhtilaflar	115
2.3.3.6. Farazi Fıkıh Anlayışı.....	116
2.3.4. Usullerinin Benzer Yönleri	117
2.3.4.1. Kur'an ve Sünneti Merkeze Almaları	117
2.3.4.2. Ehl-i Sünnet Usulünü Esas Almaları.....	118
2.3.4.3. Cumhura Muhalefetten Geri Durmamaları	118

2.3.4.4. İctihadın Devamlılığı İlkesini Esas Almaları	119
2.3.4.5. Fetvalarında Keskin Dil Kullanmamaları	119
2.3.4.6. Fetvalarında Kolaylık Prensibini Esas Almaları	120
3. BÖLÜM: İBADETLERLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ	121
3.1. Temizlik	121
3.1.1. Sular	121
3.1.2. Abdest	123
3.1.2.1. Abdestin Alınışı	123
3.1.2.1.1. Abdeste Mazmaza ve İstinşak	123
3.1.2.1.2. Baş ve Kulakları Mesh Etmek	125
3.1.2.1.3. Çorap Üzerine Mesh Etmek	126
3.1.2.2. Abdesti Bozan Durumlar	126
3.1.2.2.1. Dokunma ve Öpme	126
3.1.2.2.2. Makattan Kurt Çıkması	128
3.1.2.2.3. Uyuma	128
3.1.3. Teyemmüm	128
3.1.4. Kadınların Özel Halleri	129
3.1.4.1. Hayız	129
3.1.4.1.1. Hayız Kanının Rengi	129
3.1.4.1.2. Hayız ve Lohusalık Müddeti	130
3.1.4.1.3. Hayız Sonrası Eşiyle Cinsel İlişki	131
3.1.4.1.4. Hayızlı Kadının Namazının Kazası	132
3.1.4.2. İstihâze	133
3.1.5. Hakîkî Kirlilik ve Temizlenme	134
3.2. Namaz	135
3.2.1. Namazın Şartları (Vakit)	136
3.2.2. Namazın Rükünleri	137
3.2.3. Namaz Çeşitleri	140
3.2.3.1. Cuma Namazı	140
3.2.3.2. Bayram Namazı	146
3.2.3.3. Vitr Namazı	149
3.2.3.4. Cenaze Namazı ve Defin	150
3.2.3.4.1. Cenaze İlanı	150
3.2.3.4.2. Cenaze'nin Yıkınması	151
3.2.3.4.3. Cenazeyi Yıkayanın Gusül Alması	152
3.2.3.4.4. Cenaze Namazını Kıldırarak Kişiler	153

3.2.3.4.5. Cenaze Namazında İmamın Duracağı Yer.....	154
3.2.3.4.6. Kabirlere Doğru Cenaze Namazı Kılmanın Hükümü	154
3.2.3.4.7. Cenazenin Taşınma Şekli.....	155
3.2.3.4.8. Şehidin Cenazesi	156
3.2.3.5. Nafile Namazlar	157
3.2.4. Cemaatle Namaz	162
3.2.5. Namazın Mekruhları	166
3.2.6. Namazı Bozan Durumlar	167
3.2.6.1. İnlemek	168
3.3. Oruç	171
3.3.1. Orucu Bozan Durumlar	171
3.3.2. Oruç Kefâreti	176
3.4. Zekât	179
3.4.1. Alacakların Zekâtı.....	180
3.4.2. Gümüşün Zekâtı.....	180
3.4.3. Hayvanların Zekâtı.....	181
3.4.4. Nisap Miktarına Ulaşmayan Farklı Cinsteki Malların Zekâtı	183
3.4.5. Zekâtın Toplandığı Yerde Dağıtılması.....	185
3.4.6. Sadaka	185
3.5. Hac	186
3.6. Kurban	189
3.7. Yeminler	190
4. BÖLÜM: ÖZEL HUKUKLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ	194
4.1. Kişiler Hukuku	194
4.1.1. Maraz-ı Mevt	194
4.1.2. Hacir.....	196
4.1.3. İflas	196
4.2. Aile Hukuku	197
4.2.1. Evlenme Engelleri.....	197
4.2.2. Nikâh Akdinin Şartları	200
4.2.3. Sıhhat Şartları.....	201
4.2.3.1. Bâliğ Kızın veya Zifaf Olmamış Kadının Evlendirilmesi.....	201
4.2.3.2. Yetim Kızın Evlendirilmesi	202
4.2.3.3. Kadının Velisinin İzni Olmadan Evlenmesi	203
4.2.3.4. Zevac-ı Tahlil.....	207
4.2.3.5. Lüzum Şartları (Cinsel Kusurların Evliliğe Etkisi).....	208

4.2.4. Nikâh Akdinin Sonuçları	209
4.2.4.1. Mehir.....	209
4.2.4.2. Nafaka.....	211
4.2.4.3. Nesebin Sübutu	214
4.2.4.4. Mahremiyetin Oluşması.....	214
4.2.5. Evliliğin Sona Ermesi	215
4.2.5.1. Boşanma Öncesi Süreç.....	215
4.2.5.2. Talak	215
4.2.5.2.1. Şartlı Talak.....	215
4.2.5.2.2. Süreye Bağlı Boşama.....	216
4.2.5.2.3. Cinsel İlişkiden Önce Talak.....	217
4.2.5.2.4. Matuhun ve Çocuğun Talakı.....	218
4.2.5.2.5. Evliliği Sona Erdirme İradesinin Yazılı Beyanı.....	219
4.2.5.2.6. Hamile Kadının İddeti.....	219
4.2.5.2.7. Talakta Kullanılan Lafızlar	220
4.2.5.3. Tefviz-i Talak.....	221
4.2.5.4. Muhâlea/Hul'	223
4.2.5.5. Tefrik.....	224
4.2.5.5.1. Zihâr.....	224
4.2.5.5.2. Îlâ	225
4.2.5.5.3. Liân	225
4.2.5.5.4. İrtidat.....	228
4.2.5.5.5. Hürmet-i Müsahere Sebebiyle Ayrılık.....	228
4.2.5.6. Boşanma Sonrası Süreç.....	229
4.3. Miras Hukuku.....	230
4.3.1. Miras	230
4.3.2. Vasiyet	233
4.4. Borçlar Hukuku	235
4.4.1. Akitler	235
4.4.1.1. Bey' Akdi.....	235
4.4.1.2. Selem Akdi.....	239
4.4.1.3. Hibe Akdi.....	241
4.4.1.4. Rehin Akdi	242
4.4.1.5. Şirket Akdi	243
4.4.1.6. Sulh Akdi	244
4.4.2. Haksız Fiiller.....	245

4.4.3. İfayı Te'min Yolları: Borçlunun Hapsedilmesi	246
4.5. Eşya Hukuku.....	246
4.5.1. Mülkiyetin Kazanılması: Avcılık.....	246
4.5.2. Mülkiyet Hakkının Sınırlandırılması	247
5. BÖLÜM: KAMU HUKUKUYLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ	251
5.1. İslam Ceza Hukuku	251
5.1.1. Had Suçları ve Cezaları.....	251
5.1.1.1. İçki İçme Suçu ve Cezası	251
5.1.1.2. Kazif Suçu ve Cezası	252
5.1.1.3. Zina Suçu ve Cezası	253
5.1.1.4. Hırsızlık Suçu ve Cezası (Nebbaş).....	256
5.1.1.5. Eşkiyalık (Hirâbe) Suçu ve Cezası.....	258
5.1.1.6. Dinden Dönme (İrtidat) Suçu ve Cezası	259
5.1.1.7. Had Cezalarında Tedâhul.....	261
5.1.2. Kısas Suçları ve Cezaları	262
5.1.2.1. Suç Aletinin Cezaya Etkisi	262
5.1.2.2. Organlara Verilen Zararlarda Kısas Uygulanması	263
5.1.2.3. Ezilmelere Verilecek Ceza.....	265
5.1.2.4. İştirak Hali Bulunan Suçlarda Kısas	265
5.1.2.5. Kısasta Kadın ve Erkeğin Denklığı.....	265
5.1.2.6. Eşlerin Kısas İsteme ve Affetme Yetkisi	266
5.1.2.7. Suçlunun İnfazı Sırasında Ölmesi.....	267
5.1.3. Diyet Suçları ve Cezaları	268
5.2. İslam Yargılama Hukuku.....	270
5.2.1. Şahitlik	270
5.2.1.1. Tezkiye.....	270
5.2.1.2. Şahitlik Üzerine Şahitlik	271
5.2.1.3. Âmânın Şahitliği	271
5.2.1.4. Çocukların Şahitliği	272
5.2.1.5. Ehl-i Kitâbın Şahitliği	272
5.2.2. Yemin.....	274
SONUÇ	275
KAYNAKÇA.....	278

KISALTMALAR

a.s.	: aleyhi's-Selâm
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: bin, ibn
bkz.	: bakınız
Bs.	: basım Yeri Yok
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi:
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
Hz.	: Hazreti
m.	: madde
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Mv. F.	: el-Mevsûatü'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye
OMÜSBE	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: ölüm tarihi
ra	: radiyallâhü anh
s.	: Sayfa
S.	: sayı
sav	: sallallâhu Aleyhi ve Sellem
ss.	: sayfadan sayfaya
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik
ts.	: tarih yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
y.	: yayınları
,	: ayn ve hemze

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Araştırmamız Nehaî'nin yaşadığı (ö. 96/714 hicri birinci asır ile Hanefî mezhebinin temellerini atan Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) yaşadığı, birinci asrın sonları ve ikinci asrın ortalarına kadar zaman dilimini, yaklaşık yüz yıllık bir dönemi kapsamaktadır.

İslam hukukunun teşekkül döneminde yaşayan müctehitler her ne kadar ekol kurma iddiasında olmasalar da bazı müctehitlerin görüşleri ekolleşme sürecini tamamlamış, bazılarının görüşleri ise kaynaklarda serpiştirilmiş vaziyette kalmıştır. Bu manada Nehaî'nin görüşleri çeşitli sebeplerle mezhep haline gelemese de Hanefî mezhebinin ve diğer mezheplerin oluşmasına etki etmiştir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde Nehaî ile Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yer aldığı birkaç yüksek lisans tezi dışında çalışma yapılmadığı bununla birlikte Nehaî'nin görüşlerinin çeşitli kanunlaştırma hareketlerinde dikkate alındığı müşahede edilmiştir. Bu manada çalışmamızın konusu, Nehaî'nin görüşlerinin ortaya konması ve Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle mukayese edilmesi ve Ebû Hanîfe'den farklı yaklaşımlarının ortaya çıkarılmasıdır. Bunun yanında çalışmamızda Nehaî'nin fûrû görüşlerinden hareket edilerek usul görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle mukayeseli olarak ortaya konulmasına gayret edilmiştir.

Ebû Hanîfe ictihad usulünü ortaya koyarken, Nehaî gibi alimleri taklit etmeyeceğini, öncelikle Kitab'a ve sünnete bakacağını, çözümü bunlarda bulamazsa sahabe ittifaklarını esas alacağını, onların ihtilaf ettikleri durumlarda ise dilediğini tercih edeceğini belirtmiş, Nehaî ise Şa'bî (ö. 104/722), İn Sîrîn (ö. 110/729), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) vb. döneminin müctehitleri gibi ictihad edebileceğini söylemiştir.

Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin mukayeseli analizi daha önce çalışılmamıştır. Çalışmamız özellikle Nehaî'nin görüşlerinin Ebû Hanife ve Hanefîliğe etkisinin fikhî usulü ve fûrû kaynaklı olarak ortaya koyması bakımından büyük bir öneme haizdir. Yani tezimiz, Nehaî ve Ebû Hanîfe arasında fikhî usulü ve fûrû dair farklı görüşler ve bu farklılıkların tespit edilmesine dayanan analizler üzerinde yoğunlaşmaktadır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu tezde İslam hukukunun teşekkül döneminde yer alan Ebû Hanîfe'nin Nehaî'den hocası Hammad aracılığı ile aldığı bilgi birikimi ve bu birikime yaptığı katkıların araştırılması amaçlanmıştır. Ebû Hanîfe'nin Nehaî'den farklı düşünmesine ve ona muhalefet ederek fetva vermesine iten sebepler ve iki müctehidin farklı düşüncelerinin sebep ve sonuçları tezimizde analiz edilip sonuçlar çıkarılmaya çalışılmıştır. Nehaî'nin öğrencilerinden olan Hammad (ö. 120/738) hocasından aldığı görüşleri öğrencisi Ebû Hanîfe'ye aktarmıştır. Ebû Hanîfe kendisine aktarılan görüşlerin ne kadarını alıp ne kadarına muhalefet ettiği merak konusudur. Araştırmamız bu etkinin ne oranda olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bunu da en iyi ortaya koyacak husus aralarındaki ihtilaf noktalarını tespit etmektir.

Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) de dahil olduğu bazı alimler Hanefî Mezhebinin özgün bir mezhep olmadığını, daha çok Nehaî'nin görüşlerinden oluştuğunu iddia etmişlerdir.¹ Çalışmamızda bu iddiaların doğruluk derecesi araştırılmıştır.

Bu noktada çalışmamızda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- 1- Nehaî ve Ebû Hanîfe hakkındaki yanlış bilgiler var mıdır?
- 2- Nehaî ve Ebû Hanîfe usul ve fûrû yönünden farkları nelerdir?
- 3- Nehaî ve Ebû Hanîfe daha çok hangi alanda farklılaşmaktadır?
- 4- Ebû Hanîfe, kurucusu olarak kabul edilen Hanefî mezhebini Nehaî'den iktibas mı etmiştir?
- 5- Nehaî'nin fikhî görüşleri sadece ibadetler alanıyla mı sınırlıdır?

Özet olarak bu çalışmayla amacımız, İslam hukukunun birincil kaynaklarından araştırılarak, Hanefî Mezhebi'nin ortaya çıktığı Kûfe bölgesinde yaşayan Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini mukayese etmektir.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızda birçok kaynakta yer alması itibariyle özet olarak Ebû Hanîfe'nin hayatına ve nispeten ayrıntılı bir şekilde Nehaî'nin hayatına yer verildikten sonra, çeşitli kaynaklarda Nehaî'ye nispet edilen görüşler çıkarılmış, bu görüşlerden Ebû

¹ Bkz. Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârukî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, es-Seyyid Sâbîg (thk.), C. I, Dârü'l-cil, Beyrut 2005, s. 251; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yu'tâli'u'l-Câmi'a's-şagîr*, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, Karaçi 1990, s. 13; Muhammed Ravvâs Kal'acı, *Mevsûatü fikhî İbrahim en-Nehaî*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Mısır 1979, ss. 134-135.

Hanîfe'nin görüşleri ile aynı olanlar elenerek farklı olanlar incelenmiştir. Ulaşılan farklı görüşlerin güvenilirliğini sağlamak için görüşleri muhtelif kaynaklardan teyit etme yoluna gidilmiştir. Ulaşılan farklı görüşler mukayese edilmiş, farklılığın altında yatan sebepler irdelenmiş, görüşler hakkında analizler yapıp zaman zaman da farklı görüşler arasında tercih yapma yoluna gidilmiştir.

Tez sistematigi olarak şöyle bir yol izlenmiştir: Nehaî'nin hayatı ele alınırken hakkında yapılan araştırma ve inceleme kısıtlı olması sebebiyle Ebû Hanîfe'ye nazaran daha ayrıntılı incelenip, genişlemesine ele alınmıştır. Ebû Hanîfe'nin hayatı hakkında yapılan araştırma ve incelemelerin çokluğu sebebiyle tekrardan kaçınmak için ayrıntıya girilmeden ana hatlarıyla incelenip ele alınmıştır. İki müctehidin fikhî görüşleri incelenirken, önce Nehaî'ye atfedilen görüşler incelenmiş, onun delilleri aktarılmış, sonra Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili yaklaşımları delilleriyle incelenmiştir. Nehaî'nin bir konuda kendisinden rivayet edilen birden çok görüşü varsa bu durumda ilk dönem kaynaklarda geçen görüşleri, yapılan mukayeselerde esas alınmaya gayret edilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin hocasının hocası olan Nehaî'nin görüşlerinin mukayeseli analizlerini içeren araştırmamız, fıkıh usulü ve fûrû meseleleri özelinde olup, fûrû veya usulün herhangi bir konusuyla sınırlandırılmamıştır.

IV. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Ebû Hanîfe'nin Nehaî'den farklı olarak ortaya koyduğu usul ve fûrû alanlarındaki görüşlerine ulaşabilmek için çok geniş yelpazede fıkıh usulünde ve özellikle fûrû alanlarından daha çok örnek bulabilmek için önemli gördüğümüz bazı temel usul ve fûrû eserlerini taradık. Tezimiz boyunca başvurulmuş aslı kaynaklar şu şekilde sıralanabilir:

Ebû Yusuf'un (ö. 182/798), *Kitâbü'l-Âsâr, el-Harâc, İhtilâfu Ebi Hanîfe ve İbni Ebî Leylâ'sı*, Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805), *el-Asl, el-Hüccce alâ ehli'l-Medîne* ve *el-Âsâr*'ı, Şâfiî'nin (ö. 204/820), *er-Risâle* ve *el-Ümm*'ü, Abdurrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/827), *el-Musannef'i*, İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/850), *el-Musannef'i*, İbn S'ad'ın (ö. 277/890), *Tabakâtü'l-Kübrâ'sı*, Vekî' ed-Dabbî'nin (ö. 306/918), *Ahbârü'l-Kudât*'ı.

Bunların yanı sıra faydalandığımız diğer kaynaklar şöyledir: Taberî'nin (ö. 310/923), *Târîhu't-Taberî'si*, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-Usûl* ve *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı, Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ'sı*,

Debûsî'nin (ö. 430/1039), *Te'sîsü'n-Nazar ve Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*'ı, Saymerî'nin (ö. 436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih'i*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1063), *el-Muhallâ ve el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*'ı, İbn Abdüллер en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-Ashâb, et-Temhîd limâ. fî'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd ve Câmi'u beyâni'l-ilm* adlı eserleri, Serahsî'nin (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsîsi ve el-Mebsût'u*, Semekandî'nin (ö. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ'sı*, Mergînânî'nin (ö. 587/1191), *el-Hidâye'si*, Kâsânî'nin (ö. 587/1191), *Bedâiu-s-sanâi fî tertîbiş-şerâi'si*, Zehebî'nin (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ er-Risâle, Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm (Târîhu'l-İslâm Beşşâr)*, *Tezkiratü'l-Hüffâz* adlı eserleri, Bâbertî'nin (ö. 786/1384), *el-İnâye şerhu'l-Hidâye'si*, İbn Melek'in, (ö. 821/1418), *Şerhu Menâri'l-envâr'ı*, Aynî'nin (ö. 855/1451), *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi Mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-âsâr ve el-Binâye şerhi'l-Hidâye'si*, İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr'ı*, Ebû Zehre'nin (ö. 1394/1974), *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhü ârâuhü ve fikhuhü'su*, Kal'acî'nin (ö. 1435/2014), *Mevsûatü fıkhi Nehâi'si*.

Yukarıda başlıcaları sayılan kaynakların yanında konumuz ile doğrudan ya da dolaylı irtibatı olan birçok yüksek lisans ve doktora tezi, sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri, görsel-işitsel materyaller ve makaleler taranmıştır. Bunların dışında diğer kaynaklara da yer yer başvurulmuştur. Çalışmamızda ilahiyat sahasındaki çalışmalarda belli bir standardın oluşmasına katkı sağlamak maksadıyla isimlerin eser, müellif, şehir, kavram vb. yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) yazım kriterleri dikkate alınmıştır. Çalışmamızda adı geçen kişilerin vefat tarihleri ilk geçtikleri yerde verilmeye gayret edilmiştir.

V. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Nehâi'nin ve Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin mukayeseli analizi ile ilgili müstakil çalışmalar bulunmamakla birlikte, her iki müctehidin hayatı ve görüşleri hakkında kısmi ve genel bir değerlendirme yapan eserler bulunmaktadır.² Nehâi'nin görüşleri mezhepleşemediği için Hanefî kaynaklarında dağınık vaziyette yer almaktadır. Bu çalışmaların başında Nehâi hakkında araştırması bulunan Muhammed

² Konumuzla alakalı, sayılan eserlerin dışında çeşitli kaynaklarda isimleri geçen ancak ulaşamadığımız eserler şunlardır: “*ed-Devri'l-İbdâiyyü li İbrahim en-Nehâi fî Tatviri'l-fikh*”. “*İbrahim en-Nehâi ve hadis ilmindeki yeri*” adlı tezde Mustafa Çuhadar tarafından İbrahim en-Nehâi'nin hayatı adlı bir yüksek lisans çalışması yapıldığı bilgisi yer almaktadır. Ancak biz böyle bir teze ulaşamadık.

Ravvâs Kal'acî'nin "*Mevsûatü Fıkhi Nehaî*" adlı eseri bulunmaktadır. Bu eserde Nehaî'nin ibadetlerle ilgili görüşleri ve hayatı ansiklopedik tarzda aktarılmaya çalışılmıştır. Nehaî'nin muamelât alanındaki görüşleri Muhammed Ravvâs Kal'acî'nin eserinde yer almamakta, İsim benzerliğinden dolayı kaynaklarda yer almayan birtakım görüşlerin Nehaî'ye atfedildiği görülmektedir.

Nehaî ile ilgili olarak, Zekeriya Erkut'un "*İbrahim en-Nehaî'nin İbadetlerle İlgili Fıkhi Görüşleri*", Sema Özbakış'ın "*İbrahim en-Nehaî'nin Aile Hukuku Alanındaki Fıkhi Görüşleri*", Muhammet Salih Aslan'ın "*İbrahim en-Nehaî'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Hanefî Mezhebine Etkisi*", adlı yüksek lisans tezleri de bulunmaktadır. Bu çalışmalarda Nehaî'nin kısa hayatı, ibadetler, aile hukuku alanındaki görüşleri ve Hanefî kaynaklarında Nehaî'ye atfedilen görüşlerin oranı ele alınmıştır. Nehaî ile ilgili diğer bir yüksek lisans çalışması olan "*İbrahim en-Nehaî ve Hadis İlmindeki Yeri*" adlı çalışmada, Nehaî'nin kısa hayatı ve hadiscilik yönü araştırılmıştır. "İbrahim en-Nehaî ve hadis ilmindeki yeri" adlı tezde Mustafa Çuhadar tarafından Nehaî'nin Hayatı adlı bir yüksek lisans çalışması yapıldığı bilgisi yer almakla birlikte, böyle bir teze ulaşılamamıştır.

Yapılan tezler genellikle Ravvâs Kal'acî'nin eseri "*Mevsûatü fıkhi İbrahim en-Nehaî*" adlı eseri esas alınarak çalışılmıştır.

Nehaî her ne kadar kendine ait yazılı bir eser bırakmamış olsa da onun Kur'an ayetlerini yorumlarken ortaya koyduğu görüşleri Arap dünyasında yapılan yüksek lisans çalışmalarıyla da ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalar; Birinci çalışma *Ârâu İbrahim en-Nehaî fi't-tefsîr cem'an ve dirâseten min sûreti'n-Nisâ ilâ âhiri'l-Kur'ân*, ikinci çalışma ise; *İbrahim en-Nehaî ve Âsâruhu'l-Vâridetü fi't-tefsîri sûreti'l-Fâtiha ve'l-Bakara ve Âli İmrân*'dır.

Yukarıda zikredilen eserlerde Nehaî'nin ve Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşleri her ne kadar kısmi olarak yer alsın da mukayese yapılmamıştır. Bu araştırmayı yukarıdaki çalışmalardan ayıran temel özellik ise geniş eser taramasının yapılması ve Nehaî ile Ebû Hanîfe'nin usul ve fûrû açısından ayrıldıkları noktaların tespit edilip karşılaştırılmasıdır.

1. BÖLÜM: İBRAHİM EN-NEHAÎ VE EBÛ HANÎFE’NİN HAYATLARI VE İLMÎ KİŞİLİKLERİ

Bu bölümde Nehaî ve Ebû Hanîfe’nin yaşadıkları dönemin sosyal ve siyasal yapısı ele alınacak, sonra da iki alimin ilmi durumu ayrı ayrı değerlendirilecektir.

1.1. Kûfe’de Sosyal, Kültürel ve İlmî Durum

Kûfe kelimesi, kum tepesi, kumsal, kırmızı çakıl taşlı olan yer anlamlarına gelmektedir. Arapçada ise Tekevvefe toplanmak anlamına gelmektedir. Kaynaklarda S’ad b. Ebî Vakkas şehri kurarken insanlara “tekevvefû: toplanınız” demesi sebebiyle buranın Kûfe olarak isimlendirildiği aktarılmaktadır.³

Kûfe şehrini yakından tanımak istersek; Hz. Ömer döneminde yapılan Kâdisiye Savaşı’nın ardından fethedilen Medâin şehrine geçici olarak yerleştirilen Arapların sağlığı, bölgenin rutubetli iklimi ve sivrisineklerin çokluğu sebebiyle bozulmuş, deve ve koyunlar zarar görmüştü. S’ad b. Ebî Vakkas’ın mektup yazarak durumu Hz. Ömer’e bildirmesi üzerine, Hz. Ömer ordugâh-şehir için Medine ile arasında nehir engeli olmayan, Araplar için daha uygun bir yer belirlemesini istedi. Uygun bir arazi bulundu. O zamanki adı Sûrestân bugünkü adı Kûfe olan şehir kuruldu.⁴ Nehaî’nin yaşadığı dönemde Kûfe, Emeviler’in kontrolü altındaydı. Kûfe; Babil harabelerinin güneyinde Fırat’ın batı kenarında, Necef ile Kerbelâ arasında ve Hire’nin 5 km kuzeyindedir. Bağdat’a uzaklığı 170 kilometredir.⁵

Günümüzde Kûfe, Necef şehrine bağlı bir ilçe merkezidir. Başlangıçta Necef ile aralarında 10 km kadar bir uzaklık bulunurken bugün iki şehir âdeta birbiriyle bitişmiş durumdadır. Kûfe’nin 1965’te 30.000 olan nüfusu 2002’de 115.000’e ulaşmıştır.⁶

Nehaî ve Ebû Hanîfe’nin doğduğu Kûfe şehri adeta okul gibiydi, âlimlerin ve ilim öğrencilerinin çokça bulunduğu bir şehirdi. İlk altı Müslüman arasında yer alan ve uzun süre Hz. Peygamber’in hizmetinde bulunan, aynı zamanda Kur’an’ı ezberleyip, anlamına vakıf olan İbn Mesut’un yanı sıra birçok fakih ve muhaddis bu şehirde bulunmuştur.

³ Cemaluddin Ebu’l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. IX, Dâru’s-Sadr, Beyrut 1993, s. 311.

⁴ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Futûhu’l-Buldân*, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 1988, s. 271.

⁵ Casim Avcı, “Kûfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 339.

⁶ Avcı, “Kûfe” *DİA*, C. 26, s. 342.

Nehaî'nin doğduğu ve yaşadığı Kûfe şehri ilmî yönden oldukça zengin birikime sahipti. Arap olmayan Müslümanlar (Mevâlî)⁷ bölgede ticaret ve üretimle birlikte ilimle de uğraşıyorlardı. Kûfe ve çevresinde yetişen âlimlerin pek çoğu mevâlîdendi. Milliyetçi duyguları ağır basan Abbasi emirlerinden Îsâ b. Musa'nın (ö. 167/783), İn-i Ebî Leylâ'ya (ö. 148/765) serzenişte bulunduğu şu diyalogda ilim adamlarının mevâlî olmasından duyduğu rahatsızlık açıkça görülmektedir:

În Ebî Leylâ diyor ki, Îsâ b. Musa çok kavmiyet gayreti güderdi. İn Ebî Leylâ'ya bir gün Irak'ta bulunan fakihlerin milliyetini sormuştur. İn Ebî Leylâ Irak bölgesinde yetişen fakihler arasında Hasan İbn Ebî Hasan, Muhammed b. Sîrin'i, Mekke ve Medine'de bulunanlar arasında Atâ b. Ebî Rebâh, Mücâhid, Said b. Zübeyir ve Süleyman b. Yesar'ı, Medine'nin fakihleri arasında ise Zeyd b. Eslem, Muhammed b. Münkedir, Nâfi b. Ebî Nuceyh'i saymıştır. Îsâ b. Musa bu yerlerin dışında birçok bölgede bulunan fakihleri sormuş bu fakihlerin tamamının Mevâlî kişiler olduğunu öğrenince öfkelenmiştir. En son Kûfe'nin fakihlerini sayarken İbn Ebî Leylâ Mevâlî'den olan Hakem b. Utbe ve Hammad'ın ismini söylemeden Arap olan Nehaî ve Şa'bî'nin isimlerini söyleyince "Allahu ekber." demiş ve sakinleşmiştir.⁸

Başka bir rivayette Zührî, Abdümelik b. Mervân'ın huzurunda, yaşadığı dönemde bulunan fakihleri söylerken belirttiği kişilerin mevâlî, Nehaî'nin ise Arap olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine Abdümelik b. Mervan sevinmiş, kendisini rahatlattığını, zira mevâlînin Araplara hâkim olduğunu camilerde görevlerin onlar tarafından yapıldığını, Arapların onları dinlediğini söylemiştir. Zührî bunun üzerine "Ey Mü'minlerin emiri, bu konu Allah'ın dini konusundaki takdiridir. Kim Allah'ın dinine sarılırsa üstün olur, kim de Allah'ın dinini terk ederse zelil olur." demiştir.⁹

⁷ Mevâlî; İslâmî fetihlerinin ardından kendi arzularıyla İslam'ı kabul eden genellikle İranlılar ve Türkler gibi Arapların dışındaki müslümanlar için kullanılan bir terimdir. Geniş bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrut 1969, s. 152; İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. IXXX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 424.

⁸ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Abdürabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelusî, *el-İkdu'l-ferîd*, C. V, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 364; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, Şuayb el-Arnâvûtî (thk.), C. III, Müessesetü'r-Risâle, Kahire 1985, s. 85; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Asâruhü Arâuhü ve Fıkhuhü*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1991, ss. 154-155; Menna' el-Kattân el-Halîl, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2001, ss. 325-328.

⁹ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şafî İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, Amr b. Ğarâme el-Amrî (thk.), C. LVI, Dâru'l-Fikr, Mısır 1995, s. 305; Kattân, *Târîhu't-Teşrî'l-İslâmî*, s. 328.

Kûfe’de Arap olmayan unsurlar ilmi sahada Araplardan önde gidiyorlardı. Bunun sebepleri arasında İslam’a yeni girmenin verdiği heyecan, ilmin toplum nezdinde itibar kazanmanın bir yolu gibi nedenler sayılabilir. Ayrıca mevâlî unsurunun eski medeniyetlerin, özellikle Fars medeniyetinin birikimini taşımaları onların ilimde Arapları geçmelerinde etkili olan diğer bir amil olarak sayılabilir.¹⁰

Irak bölgesinde Medine’ye nispetle Hz. Peygamber’in hadisleri azdı. Bunun yanında Irak bölgesinin beslendiği üstatlar da farklıydı. Özellikle Kûfe şehri Medine’ye göre daha kozmopolit bir sosyal hayata sahipti, Hind-İran kültür ve medeniyetiyle Yunan felsefesinin yaygın olduğu ve medeniyetiyle Yunan felsefesinin ve Hristiyan grupların bir arada bulunduğu bir sosyal yapıya sahipti. Ayrıca bölgede Şîa, Mürcie ve Havâric vb. birçok itikâdî fırka mensupları da bulunuyordu. Bu vb. sebeplerin etkisi serbest düşünmeyi esas alan, akli ön plana çıkaran re’y ekolünün doğmasına sebep olmuştur.¹¹ Özellikle Abbasilerin Kûfe’yi hilafet merkezi olarak seçmelerinden sonra devletin sağladığı imkânlarla fıkıh daha da gelişti. Bu gelişmede Abbasi Halifelerinin devleti İslam Şeriatı üzerine dayandırmak için fukahaya yakın durmasının da etkisi vardır. Bir bakıma Irak, Re’y ekolünün merkezi haline gelmiştir. Bütün bu olgular ve Irak bölgesindeki ilmî birikim Ebû Hanîfe’nin fikrî yapısını etkilemiştir.¹² Nehaî’nin hayatı anlatılırken de ifade edildiği gibi bu dönemde yetişen fakihler çeşitli sebeplerin etkisiyle mevâlî arasından çıkıyordu.

İslâm hukukunun teşekkül döneminde İslâm Dünyası’nın farklı bölgelerinde Nehaî, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Ebî Leylâ, Evzâî (ö. 157/774) gibi birçok fakîh çıkmış, fikirlerini ve görüşlerini ortaya koymuşlardır. Kûfe’de de bu dönemde görüşlerini açıklayan fakîhler ortaya çıkmış, bu fakîhlerden bazıları ilim halkaları kurmuş, bunların görüşleri yayılıp taraftar bulmuş, bir ekole dönüşmüş ve sonraki dönemlerde çeşitli adlar altında devam etmiştir. Bazı fakîhlerin ise çeşitli sebeplerle müntesibi kalmamış, müntesibi kalmasa da görüşleri fikhî kaynaklarda aktarılmış, etkileri sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

¹⁰ Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, s. 153.

¹¹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 20.

¹² Kattân, *Târîhu’t-Teşrî’l-İslâmî*, ss. 325-326.

1.2. Nehaî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

1.2.1. Nehaî'nin Hayatı

Sahâbîler çeşitli İslam memleketlerine yerleşerek, kendilerinden sonra ilim öğretecek ve fetva verecek tâbiîn dönemi âlimlerini yetiştirmişlerdir. Medine, Mekke, Basra, Şam gibi bir İslam diyarı olan Kûfe, çok sayıda alimin yetiştiği şehirlerden biridir. Kûfe'de yetişen âlimler arasında Nehaî, Şa'bî, Kâdî Şüreyh (ö. 80/699 [?]) sayılmaktadır.¹³ Bu âlimlerden ön plana çıkan şahsiyet Nehaî'ydî.

İslâmî literatürde İbrâhim veya Nehaî şeklinde mutlak olarak zikredilen Tâbiîn Dönemi âlimi¹⁴ olan Nehaî, İslam hukukunun teşekkül döneminde yaşamış, kişiliği ve takvasıyla ön plana çıkmıştır.

1.2.1.1. Nesebi ve Künyesi

Nehaî 46/668 yılında Kûfe'de doğmuştur.¹⁵ Künyesi Ebû İmrân¹⁶ ve Ebû Ammâr olup, tam adı İbrahîm b. Yezîd b. Kays b. el-Esved Amr b. Rebhâ b. Hârîse b. Sa'd b. Mâlik b. en-Nehaî el-Kûfî'dir.¹⁷ Nehaî'nin babası Yezid b. el-Esved hadis râvisidir. Annesi Müleyke, Zeyd b. Kays en-Nehaî'nin kızı, Alkame b. Kays'ın kız kardeşidir.¹⁸ Dayısı Alkame b. Kays¹⁹ ise fakihdir.²⁰

Soyu Yemen'de büyük bir kabile olan Neha' kabilesinin Mezhic koluna dayanır.²¹ Nehaî isminin dayandığı kişi Cesr b. Amr b. İlle'dir. Aile bu kişiden

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad es-Şeybânî, *el-Asl*, el-Afgânî (thk.), C. I, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012, s. 204.

¹⁴ Şükrü Özen, "Nehaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 537.

¹⁵ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 279; Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris Ziriklî, *el-A'lâm*, C. I, Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, Beyrut 2002, s. 80; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ el Hadîs*, C. V, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006, s. 511.

¹⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. I, s. 346; C. VI, s. 279; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Ma'ârif*, Surût Ukkâşe (thk.), el-Heyetü'l-Mısıriyye el-Âliye li'l-Küttâb, Kahire 1992, s. 463.

¹⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 279; Ebû'l-Abbas Şemsüddîn b. Hallikân el-Bermekî el-Erbilî, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, İhsân Abbâs (thk.), C. I, Dâru's-Sâdir, Beyrut 1994, s. 25; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalâni, *Tehzibu't-Tehzib*, C. I, Matbatü Dâir Maârifî'n-Nizâmiyye, Hindistan 1908, s. 177.

¹⁸ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî Ebû Hâtem ed-Dârimî el-Bustî, *es-Sikât*, C. IV, Vezâretü'l-Maârif li'l-Hukûmeti'l-Âliye el-Hindiyye, Haydarabâd 1973, ss. 8-9; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. II, s. 39; Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi Mebâni'l-ahbâr fi şerhi Meâni'l-âsâr*, C. I, s. 24; Kattân, *Târîhu't-Teşriü'l-İslâmî*, s. 318.

¹⁹ Bazı kaynaklarda annesinin amcası Alkame b. Kays, dayıları dayıları Esved b. Yezîd ve Abdurrahman b. Yezîd olduğu ifade edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Özen, "Nehaî", *DİA*, C. XXXII, s. 537.

²⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, C. XIII, s. 65; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm (Târîhu'l-İslâm Beşşâr)*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf (thk.), C. V, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1993, s.190.

²¹ Kattân, *Târîhu't-Teşriü'l-İslâmî*, s. 318.

çoğaldığı için Nehaî nispetiyle adlandırılmıştır.²² Neha' ailesinden İslamî ilimlerde eserler veren birçok âlim yetişmiş ve bunların hayatları ayrıntılı bir şekilde rical ve tabakat kitaplarında ele alınmıştır.²³

Neha' kabilesi Hz. Peygamber'in hayır duasını almıştır. Hz. Peygamber, Neha' için "Allah'ım Neha' ailesine bereket ver." diye dua etmiştir.²⁴

Nehaî'nin mensup olduğu Nehaoğullarının, önemli kollarından olan Âl-i Mukafâ kolu başta olmak üzere, günümüzde Yemen Cumhuriyetinde yaşayanlar bulunmaktadır.²⁵

1.2.1.2. Sahâbe ile Görüşmesi

Nehaî bulûğ çağına girmeden önce dayısı Alkame b. Kays ve Esved b. Yezid ile birlikte hac yapmış, hac sırasında Hz. Âişe'nin yanına götürülmüş, onunla görüşmüştür.²⁶ Alkame b. Kays ve Esved b. Yezid'in Hz. Âişe ile daha önceden tanıştığı nakledilmektedir.²⁷ Nehaî'nin kendilerinden hadis rivayetinde bulunmasa da sahâbilerden bazıları ile karşılaştığı rivayet edilmektedir. Karşılaştığı sahâbiler arasında; Ebû Cuheyfe, Zeyd b. Erkam (ö. 68/688), İbn Ebî Evfâ²⁸ gibi isimler sayılmakta olup bu sebeple kendisi tâbiîn neslinden kabul edilmektedir.²⁹

1.2.1.3. Eğitimi ve İlmi Seyahatleri

Nehaî ilmi hayatına küçük yaşlarda ailesinin yanında başlamış, Kûfe'de bulunan ilim adamlarının yanında devam etmiştir. Kaynaklarda ilim öğrenmek amacıyla Kûfe'den başka yerlere gittiğine dair bilgi yer almamaktadır. Hz. Ömer, Hz. Muaz b. Cebel, Hz. Ebû Musa el-Eşâri gibi sahâbîlerin bilgi birikimlerinin yanında, İbn

²² Ebû Sa'd Abdü'l-Kerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Abdurrahmân b. Yahyâ (thk.), C. III, Dairatü'l-Maârif el-Osmâniyye, Haydarabât 1963, s. 277.

²³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, C. III, s. 304.

²⁴ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. I, s. 346.

²⁵ İbrahim Sarıçam, "Neha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 535.

²⁶ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 524.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn S'ad b. Menî el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Kübrâ İlmiyye*, Muhammed Abdulkâdir Atâ (thk.), C. VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, ss. 280-290.

²⁸ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musâ b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabü'l-eşkâr fi tenkîhi Mebâni'l-ahbâr fi şerhi Meâni'l-âsâr*, Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (thk.), C. I, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 2008, s. 24.

²⁹ Kattân, *Târîhu't-Teşrii'l-İslâmî*, s. 318.

Mes'ûd, Alkame b. Kays, Kadı Şüreyh gibi tanınmış alimlerin ilmi birikimlerinin olduğu³⁰ bir ortamda ilim tahsil etmiştir.

Nehaî'nin babası Yezîd b. el-Esved hadis râvisidir.³¹ Bu konuda Şa'bî, Nehaî fıkıh ehlinin bulunduğu ailede yetiştiğini, katıldığı ilim halkalarından aldığı hadis bilgisiyle evden aldığı fıkıh birikimini birleştirdiğini ifade etmektedir.³² On sekiz yaşında iken ders okutmaya³³ otuz üç yaşında fetva vermeye başlayan³⁴ Nehaî'nin ilim öğrenmedeki gayreti ve azmi Şa'bî'nin dikkatin çekmiş, çevresinde bulunan insanlara bu durumu şöyle: “Şu, a'vere (tek gözü görmeyen) hayranım geceleri yanıma geliyor, çeşitli konularla ilgili sorular soruyor ve gündüz de insanların sorduğu soruları cevaplayıp fetvalar veriyor.”³⁵ ifade etmişlerdir. Hadisler konusunda uzman olmuş, devrinin önde gelen alimlerinden A'meş (ö.148/765) “hadis sarrafı” diyerek ona olan hayranlığını dile getirmiştir.³⁶

Nehaî'nin tek gözü görmediği halde ilim tahsiline devam etmiş, gençlik çağlarında Kûfe'nin Tabî'n neslinin ünlü fakih ve muhaddisi Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683[?]) ve Alkame b. Kays (ö. 62/682)'tan ders almıştır. Onlardan ilim alırken çevresindekilerin dikkatini çekmiştir. Muhammed b. Sîrîn: onun hakkında “Mesrûk b. Ecda' veya Alkame b. Kays'ın yanında bizimle beraber otururdu. Bizimle değil sanki başka âlemlerdeydi”³⁷ demiştir.

Nehaî ilim öğrenmek için özellikle Alkame b. Kays ile beraber olmuş,³⁸ ondan ilim tahsil etmiştir. Nehaî, hocasının yaptığı dersleri çok dikkatli dinlemiş ve anlatılanları ezberlemiştir.³⁹ Kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında temayüz etmiştir. Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd kıraatlerini birlikte öğrenmiştir.⁴⁰ Nehaî birçok ilimde temayüz etmesine rağmen fikhî yönü daha üstündü. Fikhî birikimini ifade etmesi

³⁰ Abdü'l-Vehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh ve hulâsatü târihi't-teşri'il-İslâmî*, Matbaatü'l-Medenî, Kahire ts., s. 245.

³¹ Sem'ânî, *el-Ensâb* C. III, s. 246.

³² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 220; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1976, s. 82.

³³ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 463.

³⁴ Özen, “Nehaî”, *DİA*, C. XXXII, s. 537.

³⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri Ve'l-A'lâm*, C. III, s. 70; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. en-İbn Abdülber en-Nemeri, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, Ebû'l-Eş'âs ez-Züheyri (thk.), C. II, Dâru İbni'l-cevzî, Riyad 1994, s. 1098.

³⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 219; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lugât*, C. I, s. 104.

³⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 270-279.

³⁸ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 60.

³⁹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 270-281.

⁴⁰ Özen, “Nehaî”, *DİA*, C. XXXII, s. 537.

açısından şu anlatılan rivayet önemlidir. Mescitte Nehaî, Şa'bî, Ebü'd-Duhâ Müslim b. Sabîh el-Hemdânî ilmi müzakerelerde bulunurken kendilerine, hakkında rivayet bulunmayan bir fetva sorulduğunda mecliste bulunanlar bakışlarını Nehaî'ye yöneltirler, o konuyu açıklar ve fetva verirdi.⁴¹

İlimle uğraşır, heva ehliyle boş vakit geçirilmemesini tavsiye ederdi.⁴² Öğrencilerini ilim öğrenmeye teşvik eder, onların ilim yolunda ilerlemelerini ister, öğrencilerin arasına oturarak, öğrencileri ile aynı seviyede göz teması kurarak ders yapardı. Sütuna yaslanarak ders anlatması istendiğinde kabul etmezdi.⁴³ Öğrencileriyle fikhî konuları ele alırken, müzakere metodunu takip ederdi.⁴⁴ Az konuşmakla birlikte kendisine yöneltilen soruları cevapsız bırakmaz, soran kişi cevabını alarak yanından ayrılırdı.⁴⁵ Herkesin bilebileceği basit soruların kendisine sorulmasından hoşlanmaz; “Bu türlü soruları benden başka soracak birisini bulamadın mı?”⁴⁶ diyerek tepkisini ortaya koyardı.

Diğer öğrencilerin de etkilenmemesi için Mürcie'nin görüşlerini savunanlardan, derslerine gelmemelerini isterdi.⁴⁷

Nehaî yaşadığı dönemin zorluklarını hissetmiş, bununla birlikte zamanın kötülüğüne sığınarak bir kenara çekilip uzlet hayatı yaşamamış, halkın arasına karışıp, ders halkaları oluşturup, Kûfe'de bulunan camide her kesimden insana ders vermeye, sorulara cevap vermeye devam etmiştir.⁴⁸ Halka açık olan bu derslere her sınıftan insan katılmış, bu dersleri dinleyen çok olduğundan, ders halkasından uzakta kalıp Nehaî'nin sesini duyamayanlar birbirlerine hocanın ne söylediğini sormak durumunda kalmışlardır.⁴⁹

Nehaî halka açık derslerin yanında, konuların derinlemesine ele alındığı, dört veya beş kişinin katıldığı özel ders halkalarında akademik manada dersler de verirdi.

⁴¹ Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-vliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 221.

⁴² Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, ss. 219-222.

⁴³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 282.

⁴⁴ Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 224.

⁴⁵ Ebü Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, C. II, Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1952, s. 145.

⁴⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 281; Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 226.

⁴⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 282.

⁴⁸ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 281.

⁴⁹ Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayfî es-Süyûfî eş-Şâfî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî (thk.), C. I, Dâru Tıbbiyye, Riyad ts., s. 444.

Konuştığı zaman alçak sesle konuşur, meramını kısa ve özlü bir şekilde ifade ederdi.⁵⁰ Nehaî derinlemesine bilinmesi gereken, daha çok uzmanları ilgilendiren sorular sorulduğunda, alan bilgisi gerektiren bu türlü konuları özel ders halkalarında işler, sorunun delillerini ortaya koyarak geniş bir şekilde cevap verirdi.⁵¹

Halka ders anlatırken hikaye anlatmayı sevmez, arkadaşlarının ve öğrencilerinin hikaye anlatmak için ders halkalarına oturmalarını hoş karşılamazdı. Kişinin anlattıklarını yaşaması, sözü ile özünün uyumlu olması gerektiğini ve o kişinin konuşmaktan çok hali ile insanlara örnek olması gerektiğini düşünmesinden dolayı, hikaye ile vaaz ve ders yapılmasına karşı çıkardı.⁵² Bunun sebebi olarak üç ayeti delil getirirdi.⁵³

Nehaî, tarihte birçok âlimin de maruz kaldığı gibi baskı, yıldırma ve engellemelerle karşılaşmıştır. Ancak bunlar, onun azmini, ihlâsını, ilmi gayretini kıramamış, hayatının son zamanlarına kadar ilmi faaliyetlerine devam etmiş, baskı ve takibin dayanılmaz boyuta ulaşmasıyla birlikte gizlenerek yaşamak zorunda kalmıştır.

1.2.1.4. Yöneticilerle Münasebeti

Nehaî'nin yaşadığı bölge olan Kûfe, tarihi ve sosyal yönden birçok acı olayın yaşandığı bir yerdi. Özellikle Ali b. Ebî Tâlip'in şehit edilip Kûfe sokaklarında kesik başının dolaştırılması⁵⁴ ve aile fertlerine yapılan muamelelerin etkisi tüm İslam dünyasında olduğu gibi Kûfe'de de hissedilmekteydi.

⁵⁰ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 281-286.

⁵¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 226; İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 279.

⁵² Kal'acî, *Mevsûatü'fıkhî İbrahim en-Nehaî*, ss. 144-145; Nehaî'nin arkadaşı İbrahim b. Yezid et-Teymî insanlara hikaye anlatarak sohbet yapıyordu. Rüyasında da kendisinin insanlara reyhan dağıttığını gördü. Bu rüyadan sonra hikaye anlatma konusunda daha da cesaretlendi. İbrahim b. Yezid et-Teym'in durumu Nehaî'ye ulaştınca arkadaşının yaptığı davranışın yanlış olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: "Reyhan'ın kokusu güzeldir ancak tadı acıdır. O hikaye anlatarak Allah'ın rızasını amaçlıyor olabilir. Ancak ben onun kurtuluşunu istiyorum, onun lehinde veya aleyhinde değilim." diyerek din anlatılırken ilmi gerçeklerin anlatılması gerektiğini, doğruluğu tartışmalı olan hikaye anlatarak insanların dini konularda teşvik edilmesini doğru bulmadığını ortaya koymuştur. Geniş bilgi için bkz. *İbn S'ad, Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 292; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 212.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an (Tefsîru'l-Kurtubî)*, Ahmed el-Berdülî-İbrahim Atfîş (thk.), C. I, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964, s. 367, Bakara, 2/44 "Kitabı okuyup durduğunuz halde kendinizi unuttur da başkalarına mı iyilikle emredersiniz? Düşünmez misiniz?", Saff, 61/2, Ey İnananlar! Yapmayacağımız şeyi niçin söylersiniz?, Hüd, 11/88. "Ey Milletim! Rabbinden benim bir belgem olduğu ve bana güzel bir rızık da verdiği halde, Ona karşı gelebilir miyim? Söylesenize! Size yasak ettiğim şeylerde, aykırı hareket etmek istemem, gücümün yettiği kadar ıslah etmekten başka bir dileğim yoktur. Başarım ancak Allah'tandır, Ona güvendim; Ona yöneliyorum."

⁵⁴ Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Dâru't-Turâs, C. V, Beyrut 1967, s. 447; C. XI, s. 652.

Nehaî, kimseye düşmanlık beslemediğini ifade etmiş⁵⁵ ancak Emevilerin, Hz. Ali ve çocuklarına yaptıkları muamelelerin etkisiyle olsa gerek Hz. Ali taraftarlığı yapmıştır. Emevi yöneticilerle anlaşamamış, onlara lanet okumaktan geri durmamış, insanların da zalim lakaplı Hacca b. Yûsuf es-Sakafi'ye lanet okumalarını tavsiye etmiştir. Bu konuda kendisine yöneltilen bir soru karşısında; "...Biliniz ki, Allah'ın lâneti zalimler üzerinedir."⁵⁶ ayetini okumuş, Hicaz'ın bu ayet kapsamına giren zalimlerden birisi olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷

Hicaz'ın zulmüne karşı İbnü'l-Eşâs önderliğinde ortaya çıkan ayaklanmaya Saîd b. Cübeyr, Amr b. Şürâhbil, eş-Şa'bî ve Abdurrahmân b. Ebî Leylâ ile birlikte destek vermiştir. Ayaklanmanın sonucunda İbnü'l-Eşâs ordusu yenilmiş, ayaklanmaya katılanlar çeşitli yerlere kaçmışlar, Nehaî ise Kûfe'ye gelip saklanmıştır.⁵⁸ Nehaî Emevi Devletine olan muhalefeti yöneticiler tarafından da bilindiği için öğrencilerinin evinde gizlenerek yaşamıştır. Nehaî, Hicaz'ın yaptığı zulümleri görmemenin insana körlük olarak yeteceğini ifade etmekle birlikte⁵⁹ kendisine Haccâc'a karşı savaşın hükmünü soran kişiye bunu onaylamadığını söylemiştir.⁶⁰ Hicaz'ın ölümü üzerine sevinçten secdeye kapanarak Emevi iktidarının uygulamalarını onaylamadığını açıkça ortaya koymuştur.⁶¹

Hacca hayattayken zulmün yaygınlaşması ve adaletin ortadan kalkmasından dolayı Haccâc'dan âdeta kaçarak yaşamış, Hacca ölünce ortaya çıkmış, kendisine nerede olduğu sorulduğunda şairin şu sözleriyle cevap vermiştir:

“عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت إنسان فكدت أظير” (Kurt uludu, uluduğunda onu yadırgamadım. (Ulumasına alışkındım.) İnsan sesiyle (Hicaz'ın ölüm haberiyle) neredeyse kuş gibi uçuyordum.)⁶²

Nehaî Kûfe'yi ele geçiren Muhtâr es-Sakafi'nin kendisine teklif ettiği görevi kabul etmemiştir. Bu görevi kabul etmemesi, kendisini bu görevi yapabilecek

⁵⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VI, s. 509; İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 281.

⁵⁶ Hûd, 11/18.

⁵⁷ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Abdürabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelusî, *el-İkdu'l-ferîd*, C. V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 308.

⁵⁸ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmaân b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, Halil Şehâde (thk.), C. III, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, ss. 65-66.

⁵⁹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 279-286.

⁶⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VI, s. 508.

⁶¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 287.

⁶² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. II, s. 39.

kabiliyette görmemesinden ziyade, devlet yönetiminin haksız uygulamalarına karşı pasif direniş göstermek ve onları protesto etmeyi amaçlamasındandır. Ancak Irak Valisi Hacca b. Yûsuf es-Sekafi'nin kumandanı Mühelleb b. Sufre'nin Ezârîka ile yaptığı savaşa katılmaya mecbur edilmiştir.⁶³

Öğrencilerinin evinde gizlenerek yaşamış,⁶⁴ bayram ve cuma namazlarında korkarak bulunmuştur.⁶⁵ Onu evinde ziyaret edenlere “kendisinin nerede olduğunu sorarlarsa nerede olduğunu ve nereden çıkıp geldiğini bilmediklerini söylemelerini” istemiştir.⁶⁶

Bazı kaynaklarda onun Şia'dan olduğu iddia edilmiştir, Bu durum onun şu sözlerinden kaynaklanmaktadır: “Ali bana Osman'dan daha sevimlidir. Osman'a gelince, benim gökten yere atılmam, onu kötülükle anmamdan daha iyidir.”⁶⁷ Nehaî'de Hz. Ali sevgisinin ağır bastığı ve ön plana çıktığı bir gerçektir. Yaptığımız araştırmalarda Hz. Osman'ın aleyhinde bir sözüne ulaşamadık. Dolayısıyla bu sevginin temelinde Ehl-i Beyt sevgisinin bulunduğu söylenebilir.

Nehaî'nin Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün tutmamakla birlikte Hz. Ali'nin kendisine daha sevimli geldiğini söyleyip, Hz. Osman'ın aleyhinde konuşmamasına rağmen, Emevilere karşı aldığı tavırdan dolayı İbn Kuteybe (ö.276/889) onu Şia'dan saymıştır.⁶⁸ İbn Kuteybe'nin onu Şia'dan saymasında Nehaî'ye Esved b. Yezid'i mi yoksa Alkame b. Kays'ı mı üstün tutarsın diye sorulduğunda Sıffin Savaşında Hz. Ali saflarında savaşa giren Alkame b. Kays'ı tercih etmesi⁶⁹ de etkili olmuştur.

Nehaî'den nakledilen rivayetlerde mest üzerine mesh etmeyi kabul etmeyen kişinin Hz. Peygamber'in sünnetinden yüz çevirmiş olacağını söylediği aktarılmaktadır. Ayrıca kaynaklarda kendisinin de abdest alırken tuvaletten çıktığında

⁶³ Özen, “Nehaî”, *DİA*, C. XXXII, s. 536.

⁶⁴ Nehaî'nin öğrencilerinin evinde gizlenmesinin sayılan sebeplerin yanında asıl sebebin; Nehaî'nin İbn Mes'ûd kıraatiyle Kur'an okuduğu için İbn Mes'ûd kıraatiyle Kur'an okuyanları öldürten Haccâc'ın askerlerine yakalanma endişesi olduğu bu yüzden evinde saklanırken vefat ettiği ifade edilmektedir. Bkz. Muhammed b. Ahmed Temîm et-Temîmî Ebû'l-Arab, *Kitâbü'l-mihan*, Ömer Süleymân el-Ukeylî (thk.), Dâru'l-Ulûm, Riyâd 1984, s. 412.

⁶⁵ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 279-286.

⁶⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-El-Mebsût*, C. XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, s. 214; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. I, s. 25.

⁶⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 279; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 224.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 624.

⁶⁹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 151.

ayakları hariç diğer organlarını yıkayıp ayaklarını mesh ettiği bildirilmektedir.⁷⁰ Mesh konusundaki görüşü Şia'ya aykırıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere Hz. Ali soyuna yapılan kötü muamelelerin etkisiyle onu daha çok sevmesi Nehaî'nin Şia'dan olduğunu iddia etmek için yeterli sebep değildir. Nehaî Irak halkının Hz. Hüseyin'e sahip çıkmadıklarını belirtmiş, bu durumu adeta ağzıyla ateşi söndüren kişinin kendisini yakmasına benzetmiş ve "Hz. Hüseyin ile birlikte savaşıp bu hayattan ayrıldıktan sonra Cennet'e girsem bile, Hz. Peygamber'in yüzüne bakmaktan hicap duyardım"⁷¹ diyerek Hz. Hüseyin'e yapılan muameleyi onaylamadığını ve ona sahip çıkmadıkları için Kûfe halkının da suçlu olduğunu ifade etmiştir.

Bir kişi "Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan üstün olduğunu söyleyince, Nehaî o kişiden bir daha kendi yanında oturmamasını istemiştir.⁷²

Başka bir kişi huzurunda Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'den kendisine daha sevimli olduğunu söylemiş, Nehaî o kişiye ve yanında bulunanlara: "Eğer bu sözünü Hz. Ali duysaydı sırtına vururdu. Sizler de bunun görüşündeyseniz, bizimle oturmayınız."⁷³ demiştir.

Nehaî, kısa süren mübaşirlik görevi dışında Ebû Hanîfe'nin yaptığı gibi Emevi Devletinde resmi görev almamış, Emevi yönetiminin İslam Hukukuna aykırı uygulamalarını zaman zaman eleştirmekten de geri durmamıştır. Devletin fey arazilerinin mülk edinilip halka satılması uygulamasından dönmesi gerektiğini, bu arazilerin Müslümanların hakkı olduğunu ve onlara dağıtılması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁴

Hayatının son dönemlerinde Emevi baskısı iyice artmış, devlet görevlileri tarafından takibe uğramış, yakalanmamak için tedbir almıştır.⁷⁵ Derslerine gelen öğrencilerine kendisinin yeri sorulduğunda "yerini bilmediklerini ifade etmelerini, bu konuda Allah adına yemin edebileceklerini, nerede hangi vaziyette, ayakta durduğunu, uyuduğunu bilmediklerini kastederek yemin etmelerini, bunun doğru bir yemin

⁷⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, ss. 164, 182.

⁷¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. II, s. 355.

⁷² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 223.

⁷³ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. VIII, s. 253; İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 283.

⁷⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, C. V, s. 447, C. III, 589.

⁷⁵ Nehaî'yi bir defasında valinin yanına çağırılmışlar, o, gitmemek (kendini hasta göstermek) için yüzüne pekmez sürüp, ilaç içmiş bunun üzerine görevliler onu bırakmışlardır. Geniş bilgi için bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 220.

olacağını” ifade etmiştir.⁷⁶ Nehâî bu süreçte, daha sonraki dönemde hiyel ya da hîle-i şeriyye⁷⁷ olarak adlandırılacak olan ictihad yöntemine başvurmak zorunda kalmıştır.

Onu yakalayıp hapse atmak için aramalar başlatılmıştır. Bir defasında Hacca b. Yûsuf es-Sakafi'nin emrini uygulayan görevli, Nehâî'yi yakalamak amacıyla eve girmiş “Ben İbrahim'i arıyorum.” dediğinde orada bulunan İbrâhîm et-Teymî (ö. 92/710-11), Nehâî'nin yerini söylemeyi uygun bulmadığından, “İbrahim benim.” demiş, bunun üzerine İbrâhîm et-Teymî, Vâsıt'taki soğuk ve rutubetten koruyacak bir korunağı olmayan Dîmâs Hapishanesi'ne iki kişiyle beraber atılmış, işkence sonucu hapiste ölmüştür.⁷⁸ Bazı kaynaklarda İbrâhîm et-Teymî'nin hapisten çıktıktan sonra öldüğü ifade edilmektedir.⁷⁹

1.2.1.5. Kişilik ve Karakteristik Özellikleri

Nehâî küçük yaşlarda geçirdiği hastalık yüzünden bir gözünü kaybetmişti. Zayıf yapılı bir kişiydi. Fakir olduğu halde giyim kuşamına oldukça özen gösterirdi. Kendisini görenler onu emir zannederek saygı gösterip, ondan çekinirlerdi.⁸⁰

Nehâî devlet tarafından bütün Müslümanlara geçimlerini sağlamaları için verilen yardımları alır, idarecilerin verdiği hediyeleri kabul ederdi. Devletin verdiği maaşı vardı ve beytü'l-malda herkesin hakkı olduğunu düşündüğünden maaşı verilmediğinde gidip isterdi. Ancak yaşadığı dönemde Emevi yönetimine karşı yapılan ayaklanmalarda muhalefeti desteklediği için⁸¹ aldığı maaş kesilmiştir.

Nehâî ihtiyacı olmasına rağmen sadaka ve zekât kabul etmemiştir. Bir defasında zengin bir kişi tarafından kendisine dört yüz dirhem zekât verilmek istenmiş, kabul etmeyip o kişi ile birlikte zekâtı fakirlere dağıtmıştır.⁸² İnsanlardan yardım almadan, el emeğiyle geçimini sağlamaya çalışmıştır. Arazi kiralayıp tarım yaparak ihtiyaçlarını

⁷⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdîmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu İbn Battâl alâ Sahî'l-Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, C. IX, Riyad 2003, s. 358; Serahsî, *El-Mebsût*, C. XXX, s. 214; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, Muhammed Abdu's-Selâm İbrahim (thk.), C. V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, s. 119.

⁷⁷ Nehâî'den nakledilen birçok hîle-i şeriyye uygulaması kaynaklarda yer almaktadır. Bir adam yanına girmek için izin istemiş, o izin vermek istemediği için yontma bir ata biner, cariyesine “şeyh bindi gitti demesini”, bazen de ona ayağını yere vurmasını ve “şeyh burada değil” demesini bununla ayağının altında olmadığını kastetmesini isterdi. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *El-Mebsût*, C. XXX, ss. 214, 215.

⁷⁸ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 291.

⁷⁹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ*, C. V, s. 62.

⁸⁰ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 271.

⁸¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 279-284.

⁸² Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbü'l-Âsâr*, Ebu'l-Vefâ (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 91.

gidermiştir.⁸³ Kiraladığı yerlerden elde ettiği ürünleri satarak ihtiyaçlarını karşılamaya çalışması, zekât ve sadaka kabul etmemesi, ilim adamının saygınlığını korumaya yönelik tavırlar olarak değerlendirilebilir.

Nefis terbiyesine önem verirdi. Eşi Hüneyde onun, bir gün oruç tutup, bir gün iftar eden, az konuşup çok susan,⁸⁴ farz ibadetlerin yanında nafileleri ihmal etmeyen bir insan olduğunu söyler. Hatta nafile kılmaktan dolayı yorgunluktan, insanların onu hasta zannettikleri ifade etmektedir.⁸⁵ Bununla birlikte şakacı bir kişiliğe sahip olduğu insanların hatalarını şaka yollu ifade etmektedir.⁸⁶

Nehaî son derece takvalı, şüpheli kazançtan kaçınan bir kişiydi. Bu konuya kaynaklarda nakledilen şu örnek manidardır: Kendisine bir adam, şöyle sormuş: “Altı dirhem borcum vardı ancak yanımda o kadar para olmadığını fark ettim. Dicle nehri kenarında gezerken tam altı dirhem buldum, ne yapmam gerekir?” Bu kişiye “Bulduğu parayı kendisinin alamayacağını, dağıtması gerektiğini” ifade etmiştir.⁸⁷

1.2.1.6. Vefatı

Nehaî hastalanmış, hastalığı artmış, dost, akraba ve öğrencileri kendisini ziyaret etmişlerdir. Bir defasında ziyaretine gelenlerin yanında ağlamış, niye ağladığı sorulduğunda: “Ölüm meleğini bekliyorum, beni Cennetle mi müjdeleyecek yoksa Cehennemlik mi olduğumu bildirecek, bilmediğim için ağlıyorum.” demiştir.⁸⁸

Başka bir rivayette ise: “Ben dünya için ağlamıyorum ancak şu iki kızım için endişeleniyorum.”⁸⁹ demiştir.

Nehaî hastalığı devam ederken yanına Ebû Heysem’i çağırılmış ve ona, yanında ilk eşinin kendisine hibe ettiği bir miktar malı olduğunu bunun ölen eşinin vârislerine dağıtılmasını vasiyet etmiştir. Ebû Heysem, ertesi gün ziyaretine gittiğinde, o gece

⁸³ Abdurrezzâk b. Hemmân b.Nâfi el-Humeyrî el-Yemânî es-San’ânî, *el-Musannef*, Habîbü’r-Rahmân el-A’zamî (thk.), C. VIII, el-Meclisü’l-A’lâ, Hindistan 1983, s. 94.

⁸⁴ İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. VI, ss. 275-283; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, C. IV, s. 224; Zehebî, *Tezkiratü’l-Hüffâz*, C. I, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 59.

⁸⁵ İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. VI, s. 281.

⁸⁶ Bu şakalarına örnek olarak şunu verebiliriz; A’meş’in (ö.148/765) hastalığı sırasında evinde ziyaret etmiş, kendisi mütevazı bir hayat yaşamasından olsa gerek evine bakmış ve “”Senin evini gören bir kişi iki kentin (Mekke-Tâif) büyük bir adamı olmadığını anlar.” demiştir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, C. V, s. 50; İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, s. 463.

⁸⁷ İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. VI, s. 281.

⁸⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, C. IV, s. 224.

⁸⁹ İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. VI, s. 290.

ölmüş olduğunu, karısı Hüneyde'nin cenazeyi evin çardağına çıkardığını ifade etmiştir.⁹⁰

Onun, mezarında Hristiyanların yaptığı gibi kerpiç ve arzûmî kireci kullanılmamasını, lahit açılmasını, cahiliye adetlerinde olduğu gibi cenazesinin ateşle takip edilmemesini vasiyet ettiği ifade edilmiştir. Ayrıca cenazesine dört kişi katılması halinde ölüm haberinin duyurulmamasını vasiyet ettiği de ifade edilmiştir.⁹¹

Nehaî'nin ölüm tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda Hicrî 96 ve 95 olmak üzere iki görüş yer almaktadır.⁹² Bu görüşlerden birincisine göre Velîd b. Abdulmelik döneminde (ö. 96/714) tarihinde ellili⁹³ yaşların başında, kırk dokuz ya da kırk sekiz yaşında Kûfe'de vefat etmiştir.⁹⁴ Öldüğünde elli sekiz yaşında olduğunu belirten kaynak da mevcuttur.⁹⁵ Bazı kaynaklarda ise ölüm tarihini zikretmek yerine öldüğünde yaşının elli civarında olduğu ifade edilmektedir.⁹⁶

Kaynaklarda yer alan birinci görüşü savunanlara göre, Nehaî'nin kızının oğluna dedesinin ölüm tarihi sorulduğunda, zalim lakabıyla meşhur olan Hacca b. Yûsuf es-Sakafî'nin ölümünden dört veya beş ay sonra öldüğünü ifade ettiği bildirilmiştir. Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1039) onun vefat tarihinin Hicrî 96/714 yılının ilk ayları olduğunu nakletmiştir.⁹⁷

Bu görüşü destekleyen başka bir rivayet de; öğrencisi Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738) Nehaî'ye Hacca b. Yûsuf es-Sakafî'nin ölüm haberinin müjdesini verdiği sırada secdeye kapandığını,⁹⁸ bir insanın sevinçten ağladığını ilk defa onda gördüğünü belirtmiştir.⁹⁹

Hacca b. Yûsuf es-Sakafî'nin ölümü tarihi hicri 95 (Haziran-Temmuz 714) aylarıdır. Nehaî'nin Hicaz'ın ölümünden 4-5 ay sonra Hicri 96 yılı başlarında (Eylül-

⁹⁰ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 290.

⁹¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 290; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 472.

⁹² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. I, s. 25.

⁹³ Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Sıfatü's-safve*, Ahmed b. Ali (thk.), C. II, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2000, s. 51.

⁹⁴ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 291; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lugât*, C. I, s. 105; Kattân, *Târîhu't-Teşrî'l-İslâmî*, s. 318; Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 59; Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besûnî (thk.), C. I, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts. s. 63.

⁹⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lugât*, C. I, s. 105; Muhammed el-Hacvî es-Saâlebî el-Ca'ferî el-Mâlikî, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, C. I, s. 358.

⁹⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 291.

⁹⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 291.

⁹⁸ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 287; Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 59.

⁹⁹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 287.

Ekim 714) vefat ettiğine dair bilgi daha doğru görünmektedir.¹⁰⁰ Cenazesinin korkularak gece defnedildiğinden hareketle onun Hacca zamanında öldüğünü iddia etmek doğru değildir. Hicaz'ın ölmesiyle birlikte Nehaî'ye uygulanan baskının hemen bitmediği açıktır. İnsanlar baskı ortamının etkisiyle de cenazesini gece defnetmiş olabilirler.

Nehaî'nin cenazesine yedi kişi katılmış, cenaze namazını Abdurrahman b. Esved b. Yezid (ö. 99/717) kıldırmıştır.¹⁰¹ Dostları cenaze namazını gündüz kılmaya cesaret edememişler, gece kılmışlardır.¹⁰²

Tezimizde görüşlerini aktaracağımız doğum tarihi hicri seksen olduğu hakkında ittifak edilen Ebû Hanîfe, Nehaî vefat ettiğinde yaklaşık olarak on beş yaşındaydı. Ebû Hanîfe ve Nehaî aynı şehirde yaşamaktaydılar. Ebû Hanîfe ile Nehaî hayattayken karşılaşmışlar¹⁰³ ancak Ebû Hanîfe'nin gençlik yıllarının başlarında olması ve henüz ilmi tedrisata başlamamasından dolayı Nehaî'nin fikhî birikimini, kendisine hocası Hammad'ın aktardığı rivayetler şeklinde ulaştırmıştır.¹⁰⁴

Hayattayken hak ettiği ilgiyi göremeyen Nehaî'nin değerini, Muğîre b. Şu'be "Onun ölüsü dirisinden daha Fakih oldu."¹⁰⁵ diyerek ölmesine rağmen görüşlerinden faydalanılmaya devam edilen, değerli bir ilim adamı olduğunu ifade etmiştir.

1.2.2. İlmî Kişiliği

Nehaî'nin İslami ilimlerde, özellikle İslam fıkhdaki yerini incelemeden önce, onun bir ilim adamı olarak şahsiyetine, ilme ve ilim taliplerine bakışını kısaca incelemek uygun olacaktır. Nehaî, kişinin niyetinin Allah rızası olması halinde Allah'ın ona yetecek kadar ilim bahşedeceğini¹⁰⁶ kişinin elbiselerinde bulunan mürekkep lekesinin fazilet ve ilimle iştilig göstergesi olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷ İlim taliplerine izlemeleri gereken yolu veciz bir şekilde belirtmiştir. Şık ve güzel

¹⁰⁰ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 291; Özen, "Nehaî", *DİA*, C. XXXII, s. 536.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 464.

¹⁰² İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. 2, s. 407; İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 290.

¹⁰³ Ahmed b. İsmâil b. Muhammed Teymûr, *Nazra Târihiyye fî hudûsi'l-mezâhibi'l-fikhiyye el-erbaa*, Dârü'l-Kâdirî, Beyrut 1990, s. 25.

¹⁰⁴ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 86.

¹⁰⁵ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 292.

¹⁰⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 228; Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, s. 59.

¹⁰⁷ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, Ali Hüseyin Ali (thk.), *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elifîyyeti'l-Hadîs lil-İrâkî*, C. III, Mektebü's-sünne, Mısır 2003, s. 97.

giyindiği,¹⁰⁸ bazen kırmızı bazen de sarı elbise giydiği rivayet edilmektedir.¹⁰⁹ Başına da tilki derisinden yapılmış şapka giymekteydi.¹¹⁰

İlim adamının alçak gönüllü olması gerektiğini ve her canlının Allah'ın yaratması yönünden eşit olduğunu düşündüğünden kendisine bunu sık sık hatırlatması için üzerinde “Sinekler Allah'ındır. Bizler de Allah'a aidiz.”¹¹¹ yazan bir yüzük takardı. Emevi yönetimi ile arasının bozulması ve muhalefet etmeye başlaması üzerine “Allah İbrahim'in dostu ve yardımcısıdır.” yazan yüzük takarak dolaşırdı.¹¹² Bulduğu ortamlarda fıkıh ve hadis konularında görüşlerine itibar edilen, talebelerin yegâne başvuru kaynağıydı. Kendisi âdeti parmakla gösterilen, heybetli ilmi vakara sahip bir kişi olmuştur.

Her zaman ilim öğrenmeye istekli olmuş, kendisine soru yöneltildiğinde cevabını bilmiyorsa bunu ifade etmiş, soran kişinin cevabı öğrendiğinde kendisine de bildirmesini istemiştir.¹¹³

İslam dünyasında asırlardır çoğunluk tarafından resmi mezhep olarak kabul edilen Hanefiliğin ilim silsilesinde yer alan Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'a hocalık yapmıştır. Nehaî, İslam medeniyet tarihinin oluşup gelişmesinde büyük katkı sunmuş, ortaya koyduğu görüşlerle tanınmış, fıkıh, tefsir, hadis gibi İslami ilimler alanlarında görüşler ortaya koymuş bir alimdir.

Kûfe Rey Ekolü'nün oluşmasında etkili olan en önemli şahsiyetlerden birisi Nehaî'dir. Eserlerde yaygın olan “Fıkıhı Abdullah b. Mes'ud ekti; Alkame suladı, Nehaî ekini biçti (bilgileri bir araya topladı), Hammâd b. Ebî Süleyman harmanı kaldırdı, Ebû Hanîfe öğüttü (bilgileri kısımlara ayırdı), Ebû Yûsuf yoğurdu, Muhammed eş-Şeytani ekmeğe yaptı ve insanlar o ekmeği yemeye devam ediyorlar.”¹¹⁴ sözü, mezhep silsilesindeki müctehidlerin tanınması, özellikle Nehaî'nin ilim silsilesindeki rolünü belirtmesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim insanlar, Nehaî vefat ettiğinde, ilmi birikimine güvendikleri Hammâd b. Ebî Süleyman'a başvurmuşlar, onun ilminden faydalanmışlar, Hammâd b. Ebî Süleyman vefat edince

¹⁰⁸ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 287.

¹⁰⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 221.

¹¹⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 231.

¹¹¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 290.

¹¹² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 231.

¹¹³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 262.

¹¹⁴ Muhammed Emîn b. Ömer Abdilazîz İbn. Âbidîn ed-Dîmeşkî el-Hanefî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, C. I, Dârü'l-fikir, Beyrut 1992, ss. 49-50.

de bilgisinden faydalanmak için önce Ebû Hanîfe sonra Ebû Yusuf'un etrafında toplanmışlardır.¹¹⁵

Nehaî, ders müzakereleri sırasında, sorulmadıkça konuşmaz, meydana gelmemiş, farazi meseleler ortaya koyup çözümler üretmez, sorulara kısa ve öz cevaplar verir. ¹¹⁶ Nehaî ve Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) gibi fakihler farazi meseleler üretilip çözümler üretilmezdi. Nehaî'nin yaşadığı dönemde reel meselelere cevaplar verilir, cevaplar yazılmaz ezberlenirdi. ¹¹⁷

Kendisi mutlak müctehit olmakla birlikte, daha sonra gelen dört mezhep imamı gibi görüşlerinin yazıldığı düzenli ders halkaları oluşturamamıştır. Kendisinin fıkıh, tefsir, hadis vb. alanlarda sayısız görüşleri bulunmakta, birçok kaynakta kendisine atıflar yapılmakta ise de kendisine ait müstakil bir eser bulunmamaktadır.

Nehaî yaşadığı ortamın, etkisiyle hayattayken hak ettiği üne kavuşamamış, ancak öldükten sonra görüşleri öğrencileri tarafından nakledilmek suretiyle ünlü bir fakih olarak İslami ilimlerdeki yerini almıştır.

1.2.2.1. Arapçayı Kullanma Becerisi

Nehaî'nin Kûfe'nin Arap asıllı alimlerinden birisidir. ¹¹⁸ Arap olmasına rağmen Zehebi (ö.748/ 1348) onun Arapçayı düzgün kullanmadığını ve rivayetlerinde hatalar yaptığını iddia etmektedir. ¹¹⁹ Nehaî tabînin büyüklerinden olan Alkame b. Kays'ın himayesinde büyümüştür. Alkame Arapçayı düzgün konuşan birisi olarak bilinmektedir. ¹²⁰ Kendisinden nakledilen fetvalarda ve nakillerde de hatalı Arapça kullanımına rastlamıyoruz. Onun hakkında konuşanlar da görüşlerini ispatlamak için bir örnek bile ortaya koyamamışlardır.

Nehaî'nin Arapçaya hâkim olmadığı, gramere uygun konuşmadığı ve kıraat konusunda iyi olmadığı ifade edilmiştir. ¹²¹ Kal'acî'ye göre Nehaî'nin Arapçayı düzgün kullanmadığı ile ilgili eleştirinin sebebi; onun yaşadığı bölge civarında konuşulan çeşitli Arap lehçelerini bilmesi ve o lehçelere göre konuşup yazması

¹¹⁵ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Âlimü'l-kütüb, Beyrut 1985, s. 21.

¹¹⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, ss. 219-226.

¹¹⁷ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, C. I, s. 384.

¹¹⁸ İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, C. III, s. 364; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fikhuhü*, ss. 18, 19; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, ss. 154-155.

¹¹⁹ Zehebi, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Alî Muhammed Becâvî (thk.), C. VI, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 283.

¹²⁰ Kal'acî, *Mevsûatü fikhi İbrahim en-Nehaî*, s. 115.

¹²¹ Özen, "Nehaî", *DİA*, C. XXXII, s. 537.

olabilir.¹²² Onun hakkındaki Arapçayı iyi kullanamıyor, hatalar yapıyor iddiası delilsiz, dayanaksız bir iddiadan ibarettir. Tarihte bu türlü ithamlar sadece Nehaî ile sınırlı değildir. Mesela Arap dili ve tefsir âlimi Ferrâ (ö. 207/822) da farklı lehçelerde eser verdiği için aynı ithamlara maruz kalmıştır.¹²³

Nehaî'nin Arapçanın düzgün kullanılması konusunda hassas olduğuna, huzurunda dil kullanımı ile ilgili yapılan hatalara dikkat çektiğine dair örneklerle rastladık. Örneğin bir adam onun evine gelmiş Arapçayı yanlış kullanarak iki defa izin istemiş, ona cevap vermemiş, ancak üçüncü defada doğru ifadeyi kullanırsa adamın içeriye girebileceğini söylemiştir.¹²⁴

Nehaî tefsir yaparken veya fikhî meseleleri incelerken sözcüklerin lügat anlamları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur, konuyla ilgili bir nass yoksa, o kelimelerin Arap dilindeki temel manasını da dikkate alarak yorumlar yapardı. Nisâ suresindeki “Mesîh”¹²⁵ kelimesinin “فعيل” vezninde olması sebebiyle “günahlardan temizlenmiş” manasına geldiği, aynı kelimeye “siddîk” manasının verilebileceği yönündeki değerlendirmeleri onun lafzî tahlil örneklerindedir.¹²⁶ Nehaî bazen de ayette geçen kelimenin anlamını örfü dikkate alarak açıklamıştır. Oruç kefaretiyle ilgili ayetteki “evsat” kelimesinin, yaşadığı dönemde normal bir ailenin geçimi için yeterli olan miktardan hareketle yarım “sa” olduğunu ifade etmiştir.¹²⁷ Nitekim çalışmanın sonraki bölümlerinde Nehaî'nin Arap dili kurallarına dayanarak birçok şer'î hüküm verdiği görülecektir.

1.2.2.2. Kelam ve Akaid İlmindeki Yeri

Nehaî'nin kelam ve akaide dair eseri bulunmadığından, bu konulardaki görüşleri ayrıntılı olarak bilinmemekle birlikte onun hüsün ve kubuh konusuyla ilgili görüşleri kaynaklarda yer almaktadır. O, Allah tarafından şer'i hükümlerin insanların

¹²² Kal'acî, *Mevsûatü fikhi İbrahim en-Nehaî*, s. 116.

¹²³ Kal'acî, *Mevsûatü fikhi İbrahim en-Nehaî*, s. 117.

¹²⁴ (أَنَّ رَجُلًا أَتَى مَنْزِلَ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ: أَهَاهُنَا أَبَا عِمْرَانَ؟ فَسَكَتَ إِبْرَاهِيمُ، فَقَالَ: أَهَاهُنَا أَبِي عِمْرَانَ؟ فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: قُلِ الثَّالِثَةَ وَادْخُلْ) Bu ifadede adam “أب” kelimesini yanlış kullanmıştır. Esmâ'ul Hamse'nin raf halinde zamme yerine “و” getirilip cümlede “أب” kelimesinin “ابو” şeklinde söylenmesi gerekirdi. Geniş bilgi için bkz. Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, Muhammed Accâc el-Hatîb (thk.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, s. 528.

¹²⁵ Nisâ, 4/157.

¹²⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Amülî et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C. VI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, s. 414.

¹²⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C. VIII, s, 629.

maslahatları göz önünde bulundurularak konulduğunu ve aklın iyi ile kötüyü birbirinden ayırabilecek güçte olduğu kanaatindedir.¹²⁸

Yaşadıkları dönemde uzunca bir süre gündemi işgal eden halku'l-Kur'an konusunda Nehaî Kur'an'ın mahluk olmadığını söylemiştir.¹²⁹

İrcâ anlayışını benimsememiştir. İrcânın batıl olduğunu savunmuş, bu görüşü benimseyenleri yanından uzaklaştırmıştır.¹³⁰ Kendisi, Mürcie'nin Ehli Kitap'tan ve Hâricîlerin bir kolu olan Ezârika'dan daha tehlikeli olduğunu, kendisinin Mürcie'den olmadığını söylemiştir.¹³¹ Bu türlü insanların Kur'an ve sünnette olmayan bir din uydurduklarını söylemiş, dine muhalif olan görüşlerinin batıl olduğunu, bu kişilerin dinden çıktığını, bu kişilere karşı dikkatli olunması gerektiğini, ortaya koydukları görüşlerin hardal tanesi kadar değeri olmadığını ifade etmiştir.¹³²

Haşebiye diye isimlendirilen Şîi grubun tehlikesine dikkat çekmiş ve onlara yönelik yaklaşımını "Eğer Müslüman olmakla birlikte kanları helal olacak varsa onlar Haşebîlerdir."¹³³ diyerek ortaya koymuştur.

Emevi yönetimine muhalefeti ve Hz. Ali ve soyu hakkındaki sözlerinden hareketle, Şîi olduğu hakkında ortaya atılan iddialar gerçeği yansıtmamaktadır.

Nehaî'nin sapkın fırkalarla yaptığı mücadeleleri ve onlar hakkındaki görüşlerini göz önüne aldığımızda, onun Ehl-i Sünnet görüşüne sahip bir âlim olduğu ortaya çıkar.

1.2.2.3. Tefsir ve Kıraat İlmindeki Yeri

Hz. Peygamber'in kendisinden Kur'an öğrenilmesini tavsiye ettiği dört kişiden biri olan Abdullah b. Mes'ûd,¹³⁴ Kur'an kıraatını Kûfe'ye taşımıştır. Tefsirlerde ifade edildiği üzere Nehaî, İbn Mes'ûd kıraatini Alkame'den öğrenmiş ve nakletmiştir.¹³⁵

Kur'an-ı Kerim okuma ve ezberlenmeyi kolaylaştırmak için bölümlere ayrılmış, surelerin başına ve sonuna çeşitli işaretler konulmuştu, Nehaî bu tür işaretlerin Kur'an'da bulunmasını hoş karşılamamış, İbn Mes'ûd'dan nakledilen; "Kur'an'dan

¹²⁸ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, C. I, s. 385.

¹²⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. IV, s. 160.

¹³⁰ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 282.

¹³¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 282, 283.

¹³² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, ss. 222-223.

¹³³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 286.

¹³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (thk.), Dâru Tûğu'n-Necât, Beyrut 2002, "FezâliAshâbi'n-Nebiyi", 27.

¹³⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C. XII, s. 617; C. XXII, s. 45.

olmayan şeyleri Kur'an'a karıştırmayın"¹³⁶ rivayetiyle bu türlü davranışların yanlış olduğunu ortaya koymuştur.

Kıraatını arz yolu (bizzat hocaya okuma) ile Alkame b. Kays'ta tamamlamıştır.¹³⁷ Hafız olan Nehaî Kur'an'ı sesini güzelleştirmeden ve titretmeden okuduğu rivayet edilmektedir.¹³⁸

Nehaî eski milletlerin Allah'a karşı uydurdukları iftiraldan bahseden kısımların kısık sesle okunması gerektiğini ifade etmiş ve kendisi de Kur'an okurken gerektiği yerde sesini kısarak gerektiği yerde de yükselterek Kur'an okumuştur.¹³⁹ Kaynaklarda "Yahudiler, وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ", "Allah'ın eli sığıdır dediler..."¹⁴⁰ ve "وَقَالَتِ الْيَهُودُ غَيْرِ ابْنِ اللَّهِ", "Üzeyr Allah'ın oğludur dediler."¹⁴¹ gibi ayetler okunurken sesin kısılarak okunması gerektiği kanaatindedir.

Nehaî bazı ayetleri okurken ayette emredilen hususun yapılması gerektiğini söylemiş, "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" (Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salavât getirirler. Ey müminler! Siz de ona salavât getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin.)¹⁴² şeklindeki ayeti okuduktan sonra Hz. Peygambere salavât getirmiş ve bu şekilde yapmanın güzel bir davranış olduğunu ifade etmiştir.¹⁴³

Nehaî'nin tefsir ve kıraat alanında yazdığı eseri bulunmamakla birlikte kıraate ilişkin görüşlerinin toplandığı çalışmalar yapılmıştır.¹⁴⁴

Tefsir kaynaklarından edinilen bilgiye göre Nehaî ayetleri tefsir ederken onları önce ayetlerle, sonra Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle açıklamış, yeri geldiğinde de dil ve edebiyat açısından değerlendirmelerde bulunmakla birlikte, sahâbe sözlerini dikkate almış, Arapça dil kurallarını açıklayarak, nâsih-mensûhu göz önünde bulundurarak tefsir yapmıştır.¹⁴⁵

¹³⁶ İbn Kesîr, *Fezâ'ili'l-Kur'ân*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1995, s. 149.

¹³⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri Ve'l-A'lâm*, C. VI, s. 283.

¹³⁸ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 285.

¹³⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, Muhammed el-Hacâr (thk.), Dâru İbn Hazm, Lübnan 1994, s. 120;

¹⁴⁰ Mâide, 5/64.

¹⁴¹ Tevbe, 9/30.

¹⁴² Ahzâb, 33/56.

¹⁴³ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, C. II, s. Beyrut ts, 168.

¹⁴⁴ İlk çalışma; Ârâu Nehaî fi't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten Min Sûreti'n-Nisâ İlâ Âhiri'l-Kur'ân. İkinci çalışma ise; Nehaî ve Âsâruhu'l-Vâridetü fi Tefsîri Sûretü'l-Fâtiha ve'l-Bakara ve Âli İmrân'dır.

¹⁴⁵ Abdurrahmân Ahmed Abdurrahmân el-Harîsî, *Ârâu İbrahim en-Nehaî fi't-Tefsîr cem'an ve dirâseten min sûreti'n-Nisâ ilâ âhiri'l-Kur'ân* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *el-*

Nehaî'nin ayetlerin tefsiriyle ilgili görüşlerini genellikle öğrencisi Mûğîre b. Mukassem ed-Dabbî ve Mansûr b. Mu'temir (ö.132/749) nakletmiştir.¹⁴⁶

Nehaî çocuklara Kur'an-ı Kerim öğretimine temyiz çağından önce başlanmasını hoş görmemiş, çocukların zorlanmadan gayret, meziyet ve zihin kapasitelerine göre yavaş yavaş öğretilmesi gerektiğini belirterek,¹⁴⁷ eğitimin bir süreç olduğunu ortaya koymuştur.

1.2.2.4. Hadis İlmindeki Yeri ve Hadisçiliği Konusundaki İddialar

Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetih hareketleriyle birlikte İslam ülkesi genişlemiş ve birçok millettten insan İslam'a girmişti. Sahâbîler de İslam'ı tebliğ etmek için muallim, savaşçı, tacir vb. niteliklerle hafızalarındaki Kur'an ve Sünnet bilgisiyle farklı bölgelere dağılmışlar, tâbiûn da, sahâbîlerden Kur'an ve Sünnet bilgilerini almışlardı.

Nehaî'nin yaşadığı birinci asır tedvîn, tasnif ve tenkît (cerh-ta'dîl) faaliyetlerinin henüz başlamadığı, hadislerin sözlü olarak nakledildiği, birkaç istisna dışında yazılı kaynakların henüz oluşturulmadığı bir dönemdi. İstisna niteliğindeki yazılı hadis kaynaklarına Abdullah b. Amr İbni'l-As'ın Sahîfe-i sâdika'sı,¹⁴⁸ Beşîr b. Nahîk'in yazıp Hz. Ebû Hureyre'ye okuduğu, hadis kitabı örnek olarak verilebilir.¹⁴⁹ Sahâbe devrinde Hz. Ömer hadisleri toplamayı düşünmüş ancak Kur'an'la karışır ve Kur'an'ı terk ederler diye endişe ederek hadislerin toplanmasında vazgeçmiş,¹⁵⁰ bu iş daha sonra Ömer b. Abdülazîz döneminde gerçekleştirilmiştir.¹⁵¹

Nehaî yaşadığı bölge siyasi ve sosyal karışıklıkların yaşandığı Şîf, Mürcie ve Hâricilerin yoğunlukta oldukları bir yerdi. Gruplar kendilerini destekleyen hadis varsa alıp kullanıyorlar ya da hadisleri te'vil edip görüşlerini destekliyorlardı. Eğer kendilerini destekleyen hadis bulamazlarsa, kendi grup ve taraftarlarını desteklemek için çok rahat bir şekilde hadis uydurabiliyorlardı. Görüşlerini ispatlama yolunun hak

Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye Câmîatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'd-Da've Usûlü'd-Dîn Kısım'l-Kitâb ve's-Sünne, Mekke 1990, s. 591.

¹⁴⁶ Harîsî, *Ârâu İbrahim en-Nehaî fi't-Tefsîr cem'an ve dirâseten min sûreti'n-Nisâ ilâ âhiri'l-Kur'ân*, s. 590.

¹⁴⁷ İbn Kesîr, *Fezâ'ili'l-Kur'ân*, s. 226.

¹⁴⁸ Buhârî, "İlim", 40.

¹⁴⁹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VII, s. 166.

¹⁵⁰ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, C. I, s. 274.

¹⁵¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, s. 373.

ya da batıl olması önemli değildi.¹⁵² Hadis rivayeti hususunda Râşit halifeler dönemindeki hassasiyetin yitirilmesinden dolayı, Nehaî hadis rivayeti ve hadisle amel konusunda seçici davranmıştır.¹⁵³

Nehaî'nin hadis bilgisinin az olduğu ve hadisleri inkâr ettiği, hatta bu konuda Kûfe'deki insanların önde geleni olduğu iddia edilmekte¹⁵⁴ ise de senesinde yer aldığı rivayetler incelendiğinde bunun doğru olmadığı açıkça görülecektir.¹⁵⁵

Nehaî genellikle Esved b. Yezid, Abdurrahmân b. Yezid, Mesrû b. Ecdâ, Alkame b. Kays, Kadı Şüreyh ve öğrencilerinden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden hadis rivayet eden râviler arasında A'meş, Mansûr, Hammâd b. Ebî Süleyman gibi kişiler yer almaktadır.¹⁵⁶

Kaynaklarda kendisinden bahsedilirken hadislerin sahihi ile zayıfını ayırma konusunda uzman kişi anlamına gelen "hadis sarrafi" tabiri kullanılan¹⁵⁷ Nehaî hadislerin yazılmasını istememiş, ezberlenerek muhafaza edilmesi gerektiğini savunmuştur. Daha sonra insanlar hadis ezberleme konusunda gevşek davranınca Kur'an'ın da başlangıçta ezberlenerek korunduğunu, sonradan yazıldığını ifade ederek hadislerin yazılarak korunmasına tavsiye etmiştir.¹⁵⁸

Nehaî hadis hafızı olduğu için¹⁵⁹ insanlar bir hadis duyduklarında o hadisi teyit için kendisine sorarlardı.¹⁶⁰

¹⁵² Muhammed Muhammed Ebû Zehû, *el Hadîs ve'l-muhaddisûn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1959, s. 96.

¹⁵³ Nitekim İbn Abbas da bu duruma "Ne zaman ki insanlar hadis uydurup düzmece rivayetler yaptılar, biz de ancak güvenilir ve bizce tanınmış kişilerden rivayet ettik" diyerek işaret etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, C. I, Darü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1973, s. 80.

¹⁵⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, C. IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960, s. 39.

¹⁵⁵ Ebû Hanîfe'nin müsnedinde beş yüz yirmi iki hadis rivayeti yer almaktadır. Bunların seksen yedi tanesi merfu hadistir. Aynı şekilde İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Müsned* adlı ve Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826-27) *el-Musannef* adlı eserlerine bakıldığında Nehaî'nin naklettiği hadislerle dolu olduğu görülecektir. Geniş bilgi için bkz. Kal'acî, *Mevsûatü fikhi İbrahim en-Nehaî*, ss. 144-144.

¹⁵⁶ Kattân, *Târîhu't-Teşrî'l-İslâmî*, s. 318.

¹⁵⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, C. II, s. 17; Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi Mebâni'l-ahbâr fi şerhi Meâni'l-âsâr*, C. II, s. 872; Ebû Zehû, *el Hadîs ve'l-muhaddisûn*, s. 197.

¹⁵⁸ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi Usûli'l-Fıkıh*, Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 193.

¹⁵⁹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 529.

¹⁶⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 219.

Nehaî hadisleri senedinden çok metin yönünden tenkide tâbi tutar,¹⁶¹ sorulara delilleriyle cevap verir,¹⁶² sünnete aykırı davrananlara tepki gösterir, ashabın uygulamalarının kendisi için bağlayıcı ve yeterli görürdü.¹⁶³

İmam Malik gibi bazı âlimler Iraklı râvilerin hadisleri konusunda ihtiyatlı davrandıklarını ifade etseler de,¹⁶⁴ cerh ve tadil âlimlerinden Yahya b. Maîn (ö. 233/848), İbn Mes'ûd, Alkame b. Kays, Nehaî ve A'meş (ö.148/765) senedinin en güvenilir senet olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁵

Kaynaklarda Nehaî'nin Hz. Peygamber'e yalan hadis isnat etme endişesiyle, hadisleri mevkuf ve maktu senetlerle rivayet ettiği nakledilmektedir.¹⁶⁶

Nehaî'nin Arapçaya vukûfiyeti ve anlamı esas alması sebebiyle hadisleri mana ile rivayet etmesi, kendisi hakkında eleştiri konusu olmuştur. Önde gelen talebelerinden İbn Avn da onun hadisleri mana ile rivayet ettiğini ifade etmiştir.¹⁶⁷

Hadislerde asıl anlatılmak istenen mana terk edilmediği sürece mana ile rivayeti Nehaî'nin yanında Şa'bî, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi birçok alim¹⁶⁸ kabul etmektedir.¹⁶⁹ En çok hadis rivayet edenlerden olan Câbir b. Abdullah¹⁷⁰ da kendilerinin bazen hadislerde yer alan kelimeleri takdim ve te'hir ettiklerini mana ile hadis rivayetinin sahâbe döneminde de meydana geldiğini ifade etmiştir.¹⁷¹ Nitekim hadis kaynaklarında aynı manayı farklı lafızlarla ifade eden sayısız hadis mevcuttur.

Nehaî'ye hadisçiliği konusunda yöneltilen diğer bir eleştiri de hadis rivayetinde irsâl¹⁷² yapmasıdır. Kendisine “Sana Hz. Peygamber'den hiç hadis ulaşmadı mı, bize

¹⁶¹ el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, Ekrem Ziya Amrî (thk.), C. II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, s. 607; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 225; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhü-ârâuhü ve fikhuhü*, s. 257.

¹⁶² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 222.

¹⁶³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 282.

¹⁶⁴ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, C. I, s. 232.

¹⁶⁵ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 60; Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâki, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*, C. I, Darü't-Türâsi'l-Arabî Fikr, Lübnan ts., s. 21.

¹⁶⁶ Serahsî, *el-El-Mebsût*, C. I, s. 23.

¹⁶⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 280.

¹⁶⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. I, s. 355; Osmân b. Abdirrahmân Ebû Amr Takiyyuddîn İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*, Abdüllatîf el-Hemîm-Mâhir Yasîn el-Fahl (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 323.

¹⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-Rivâye*, Ebû Abdullah es-Sûrakî-İbrahim Hamdî el-Medenî (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 186.

¹⁷⁰ M. Yaşar Kandemir, “Câbir b. Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 530-532.

¹⁷¹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, C. I, s. 535.

¹⁷² Mürsel: Tâbiünden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbinin ismini atlayarak naklettiği hadistir. Ya da senedinin her hangibir yerinde bir veya birden çok râvisi düşen hadis. Bkz.

rivayet etmeyecek misin?” diye soran kişiye “Ömer dedi.” “Abdullah dedi.”, “Alkame dedi.” “Esved dedi.” şeklindeki rivayet şeklini hafif bulduğunu söyleyerek¹⁷³ hadis rivayetinde gösterdiği titizliği ve hocalarına olan güveni ortaya koymuştur.

Şâfî, Nehaî'nin güvenilir kişilerden mürsel hadis rivayetinde bulunduğunu, hadis âlimlerinin de bu görüşte olduğunu ifade etmiş,¹⁷⁴ Beyhakî de Nehaî'nin mürsellerini genellikle Abdullah b. Mes'ud'dan¹⁷⁵ yaptığını¹⁷⁶ bizzat Abdullah b. Mes'ud'dan duyduğu hadisler için “حدثني فلان”, Abdullah b. Mes'ud'un öğrencilerinden duyduğu hadisler için ise “قال ابن مسعود” ifadesini kullandığını ifade etmiştir.¹⁷⁷ Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071) Nehaî'yi mürsel hadisleri kabul edilen kişileri arasında saymış,¹⁷⁸ Yahya b. Maîn, ikisi hariç¹⁷⁹ Nehaî'nin naklettiği mürsel hadislerinin sahih olduğunu Nehaî'nin mürsellerinin Şa'bî, Sâlim b. Abdillâh (ö. 106/725) ve Saîd b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) mürsellerinden daha iyi olduğunu belirtilmiş,¹⁸⁰ Ahmet b. Hanbel de Nehaî'nin mürselleri için “la be'se” (zararı yok) tabirini kullanmıştır.¹⁸¹ Hadisler konusundaki bu titiz tutumu kendisinden sonra gelen birçok âlimi özellikle Ebû Hanîfe'yi etkilemiştir.

Kaynaklarda Nehaî'nin hadisçiliği konusunda yöneltlen diğer bir eleştiri ise Ebû Hureyre hakkında söylemiş olduğu “Ebû Hureyre fakih değildir.”¹⁸² sözüdür. Hz. Peygamber'den pek çok hadis rivayet eden sahâbîlerden biri olan Ebû Huriye'yi tarih boyunca eleştirenler olmuştur. Bu eleştiriye ileri boyutlara getirip Ebû Hureyre'nin Hz.

Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, C. I, s. 30; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 133; Selahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 354-357.

¹⁷³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 280-281..

¹⁷⁴ İbn. Abdülberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ. fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkerîm el-Bekrî (thk.), C. I, Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Tunus 1968, s. 39.

¹⁷⁵ Kendisine Abdulah b. Mes'ud'dan naklettiği hadislerinin senedi sorulmuştur. Bu durumu şöyle açıklamıştır: “عن رجل عن عبد الله” (Abdullah'tan bir kişiden) şeklinde hadis rivayet ettiğinde, bu hadisleri işittiğinin, özellikle “قال عبد الله” ‘Abdullah şöyle dedi’ şeklinde rivayet ettiğinde ise bu hadisi birkaç sahabiden daha duyduğunun anlaşılması gerekir. Geniş bilgi için bkz. İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 280; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, C. I, s. 231; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhü-ârâuhü ve fikhuhü*, s. 257.

¹⁷⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. I, s. 179.

¹⁷⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Şuayb el-Arnaûtî (thk.), C. IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, s. 226.

¹⁷⁸ Abdî'l-Berr, *et-Temhîd limâ. fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, C. I, s. 30.

¹⁷⁹ (Bu iki mürsel hadis: Tâcirü'l-Bahreyn ve Kahkaha hadisidir.) bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. IV, s. 85.

¹⁸⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, C. I, s. 231.

¹⁸¹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî* C. I, s. 231.

¹⁸² Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, C. I, s. 75.

Peygamber’le kaldığı süreyle, rivayet ettiği hadisleri kıyaslayıp onun hadisleri uydurduğunu söyleyenlere de rastlamaktayız. Ancak Nehaî’nin yukarıda ifade edilen “Ebû Hureyre fakih değildir.” sözünden maksat Ebû Hureyre’nin hadisleri uydurduğu değildir. Daha sonraki Hanefî âlimlerinin de ifade ettikleri bu hususu; eğer râvi fakih olmazsa cevami’l-kelim (az sözle çok şey ifade eden) olan Hz. Peygamberden duyduğu sözü kendi sözleriyle yani mana ile rivayet ettiğinde Hz. Peygamber’in kastetmediği bir muhtevada nakledebilir. Bu da İslam ahkâmının yanlış esaslar üzerine bina edilmesine sebep olabilir,¹⁸³ şeklinde anlamak daha doğrudur.¹⁸⁴

Nehaî’nin çocukları arasında hadis uyduranların bulunduğu yönündeki tenkitler gerçeği yansıtmamaktadır.¹⁸⁵

1.2.2.5. Fıkıh İlmindeki Yeri

Temelleri Hz. Peygamber döneminde atılan ehl-i rey ve ehl-i hadis yaklaşımları tâbiîn döneminde henüz teşekkül edip bir müctehid etrafında toplanmamıştı. Bu dönem, insanların karşılaştıkları sorunları istedikleri âlime rahatça sorabildikleri bir dönemdi. Kûfe’de oluşmaya başlayan ehl-i rey ekolünün kurucularından olması dolayısıyla yaşadığı dönemde Nehaî’ye “Kûfe halkının fakihî” denilmiş,¹⁸⁶ ondan sonra Irak Re’y ekolü “Irak fikhî” (Irak ekolü) olarak anılmaya başlanmıştır.¹⁸⁷

¹⁸³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Darü’l-Ma’rife, C. I, Beyrut ts., s. 341.

¹⁸⁴ Nehaî, fıkıh ilminde derinleşmiş ve fetvalarıyla meşhur olan diğer sahabilere nazaran Ebû Hureyre’nin fetvalarından daha az yararlanmıştı. Nehaî’yi, Ebû Hureyre’nin fıkhi bilgisinin yüzeysel olduğu kanaatine götüren husus; Ebû Hureyre’nin birkaç fetvada nassların zahirine göre fetva vermesi ve diğer sahabilerce eleştirilmesidir. Verdiği fetvalarda yanıldığını bu yüzden istinbatının sağlam olmadığını, nassların zahirine göre fetvaları onun fakih olmadığını söylemesi muhtemeldir. Nehaî’yi bu kanaate götüren etmenlerden bazılarını şöylece sıralayabiliriz: Ebû Hureyre’nin hadis bilgisi hakkında sahabilerden bazılarının olumsuz sözleri, Hz. Aişe’nin Ebû Hureyre’nin yaptığı ictihadların bazılarını düzeltmesi, sahabilerin Ebû Hureyre hadisleriyle amel ederken başkalarına sorarak kabul etmeleri, bazılarını alıp, bazılarını almamaları etkili olmuştur. Ebû Hureyre’nin çok hadis rivayet etmesinin sebepleri arasında onun naklettiği ilmi gizlemenin caiz olmadığını ifade eden hadis ve Hz. Peygamber’in ezberlediği hadisleri unutmaması ve onları nakletmesini tavsiye etmesine bağlamak mümkündür. Diğer taraftan Ebû Hureyre kendisinin hadis ezberlemeyip nakletmekten başka meşgale ve gayesi olmadığını da dile getirmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. II, s. 276.

¹⁸⁵ Nehaî hakkında araştırması bulunan Muhammed Ravvâs Kal’acî’nin *Mevsûatü Fıkhi Nehaî* adlı kitabında: Gıyas’ın Nehaî’nin oğlu olduğu, Halife Mehdî Billâh huzurlarına girdiğinde onun güvercinle oynadığını görünce, “Resulullah güvercin uçururdu” diyerek, hadis uydurduğu, bu durumun bir benzerinin Harun er-Reşid huzurunda meydana geldiği ifade edilmektedir. Gıyas’ın nesebi Hafs b. Gıyâs b. Talk b. Muâviye en-Nehaî’dir. Bu kişinin Nehaî’nin amcanın oğlu olduğu ifade edilmektedir. Nehaî’nin nesebi ise daha önce ifade edildiği gibi, İbrahim b. Yezîd b. Kays b. el-Esved Amr b. Rebîâ b. Hârise b. Sa’d b. Mâlik b. en-Nehaî el-Küfî’dir. Dolayısıyla Nehaî’nin çocukları arasında hadis uyduran bir kişi yoktur. Geniş bilgi için bkz. Kal’acî, *Mevsûatü fıkhi İbrahim en-Nehaî*, s. 24; Abdülfettâh Ebû Gudde, *Mevzu Hadisler*, Rıdvan Kuyumcu (çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 73.

¹⁸⁶ İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. VI, ss. 290-291.

¹⁸⁷ Hacvî, *el-Fikrî’s-sâmî fi târihi’l-fıkhi’l-İslâmî*, C. I, s. 383.

Nehaî'nin fıkhi görüşleri incelendiğinde, hocası Alkame b. Kays ile paralellik arz ettiği, birçok konuda hocası ile benzer olduğu söylenebilir. Bunun sebebi bilgilerinin kaynağının İbn Mes'ud, Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye dayanması olabilir. Nehaî'nin gözde talebesi Hammad hocasından aldığı ilmi birikimi öğrencisi Ebû Hanîfe'ye aktarmış, böylece Ebû Hanîfe, Nehaî'nin fıkına muttali olmuştur. Her ne kadar Nehaî, mezhep üzerinde etkili olmuşsa da önde gelen Hanefî müctehitleri birçok konuda Nehaî'ye muhalif görüşler ortaya koymuşlardır.¹⁸⁸

Kendisi fıkın sadece teorik yönüyle ilgilenmemiş, kısa bir süre mübaşir olarak Kadî Şureyh'in yanında görev yaparak hukuk pratiğini geliştirmiş, Şureyh'in ictihadlarının sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol oynamıştır.¹⁸⁹

Nehaî ehl-i rey'in dirâyet ve rivayeti birleştiren, önde gelen fakihlerindedir. Rivâyetsiz rey, reysiz de rivayetin müstakim olamayacağı görüşünü savunmuş,¹⁹⁰ fetva verirken her meselede mutlaka bir delilinin olduğunu ifade etmiştir.¹⁹¹

Aktarılan görüşlerini incelediğimizde Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, maslahat ve örf, Nehaî'nin fıkının temel delilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmamızla olan ilgisi sebebiyle onun sünnet anlayışı, hadislere yaklaşımı ve benzeri konulardaki görüşleri ilgili yerlerde derinlemesine değerlendirilecektir. Bu konudaki geniş bilgiyi ilgili bölümlere bırakıyoruz.

Nehaî'nin büyük ve önemli bir fakih olduğu yaşadığı dönemdeki diğer fakihlerce de kabul edilmiştir. Nehaî'nin öldüğü gün defnedilmesinden sonra Şa'bî, "Nehaî'nin Hasan Basri'den daha fakih olduğunu, Kûfe, Basra ve Şam'ın hatta Mekke ve Medine'nin en fakih kişisini toprağa verdiklerini, onun geride kendisi gibi alim ve fakih bırakmadığını,¹⁹² ölse de görüşleri sayesinde yaşayacağını, fikhî konularda yol göstermeye devam edeceğini" ifade ederek üzüntüsünü dile getirmiştir.¹⁹³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) "Nehaî'nin zeki, hafız ve sünnet bilgisine sahip bir kişi olduğunu" belirtmiştir.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C. I, s. 204.

¹⁸⁹ Özen, "Nehaî", *DİA*, C. XXXII, s. 537.

¹⁹⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 225.

¹⁹¹ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, C. II, s. 872.

¹⁹² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lugât*, C. I, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., s. 104; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Arâuhü ve Fıkhuhü*, s. 258.

¹⁹³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 284-290; Ebû Nu'aym Ahmed b. İshâk b. Mihrân el-Esbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, Dâru's-Saâde, Beyrut 1974, s. 220.

¹⁹⁴ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, s. 529.

Nehaî'nin sadece Kûfe halkı tarafından değil, diğer bölgelerde yaşayan insanlar tarafından da bilindiği anlaşılmaktadır. Nitekim Rey şehrinde yaşayan bir kadın "Kendisinin zengin olduğunu ancak hacca gitmek için yanında eşinin veya mahrem bir kişinin olmadığını" ifade eden mektup yazmış, Nehaî de onun bu durumda hacca gidemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁹⁵

Devrinin âlimleri tarafından fıkhıta otorite kabul edilen Nehaî hakkında, Saîd b. Cübeyr (ö. 99/713[?]) "Aranızda Nehaî varken benden ne fetvası istiyorsunuz?" demiş soruların ona sorulmasını tavsiye etmiştir.¹⁹⁶ Kûfe'de yaşayan bazı fakihler kendilerinden fetva isteyen kişilere, Nehaî'ye gitmelerini ve aldıkları cevapları kendilerine haber vermelerini söylemişlerdir.¹⁹⁷ Nehaî'nin mutlak müctehitliği kabul edilmiş, görüşleri günümüze kadar birçok fikhi konuda açılım sağlamış ve halen de görüşlerinden istifade edilmeye devam edilmektedir.

1.2.3. Nehaî'nin Hocaları

Nehaî yaşı itibariyle sahâbeye yetişmiş, ancak onlarla karşılaşmış onlardan hadis rivayet edememiştir. Daha önce ifade edildiği gibi Hz. Âişe ile küçük yaşta hac sırasında karşılaşmıştır. Nehaî'nin ders aldığı hocalar arasında sahâbeden kimse yer almamaktadır. İlmî seyahatlere çıktığına dair bilgiye rastlamasak da Kûfe ve civarında bulunan neredeyse bütün büyük âlimlerle görüşmüş, özellikle kendi ailesine mensup âlimlerden farklı ilim dallarında bilgiler almıştır. Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683[?]), Ubeyde es-Selmânî (ö. 72/69), Esved b. Yezid (ö. 75/694), Şureyh b. el-Hâris, Zirr b. Hubeyş (ö.82/701), Abdurrahmân b. Yezîd en-Nehaî (ö. 82/701) Nehaî'nin ders aldığı ve etkilendiği hocalarından bazılarıdır.¹⁹⁸

1.2.3.1. Alkame b. Kays (ö. 62/682)

Fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerinde tanınmış olan Ebû Şibl Alkame b. Kays b. Abdullah,¹⁹⁹ Hz. Peygamber hayattayken doğmuş, aynı zamanda Cahiliye dönemini görmüş tâbiînin büyüklerindedir.²⁰⁰ Hz. Peygamber'i göremediği için

¹⁹⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâsetî el-Abbâsî Ebî İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, Kemâl Yûsûf el-Hût (thk.), C. III, Mektebetü'r-Rüşt, Riyad 1989, s. 385.

¹⁹⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 279; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 221.

¹⁹⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 281.

¹⁹⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 233.

¹⁹⁹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 146; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 53.

²⁰⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdu'l-Hâdî es-Sâlihî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadîs*, Ekrem el-Büşî-İbrâhîm ez-Zebîk (thk.), C. I, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, s. 100; Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 39.

“muhadramûn’dan” sayılmaktadır.²⁰¹ Künyesi Ebû Abdullâh’tır.²⁰² Sıffin savaşına katılmış,²⁰³ kendisine aslan yavrusunun babası anlamına gelen “Ebû Şibl” künyesi de verilmiştir.²⁰⁴ Çocuğu olmamış²⁰⁵ çocuk hasretini küçüklüğünden itibaren dayısı olduđu²⁰⁶ Nehaî’ye hasrederek onunla ilgilenmiş onun yetişmesi için gayret etmiştir.

Kûfedeki fakihleri sayan Zehebi şöyle bir sıra takip etmektedir: Kûfedeki insanların en fakihi sahâbeden Hz. Ali ve Hz. Abdullah b. Mes’ûd onlardan sonra sırayla Alkame b. Kays, Nehaî, Hammâd b. Ebî Süleyman ve Ebû Hanîfe’dır.²⁰⁷

Kur’an eğitimini İbn Mes’ud’dan alan, Hadis bilgisi çok güvenilir bir kişi olan Alkame b. Kays, Ashâb-ı kirâmın büyüklerinden Hz. Ebû Bekr’i, Hz. Ömer’i, Hz. Osman’ı, Hz. Ali’yi, Hz. Âişe’yi, Abdullah b. Mesûd’u, Huzeyfetü’l-Yemânî’yi, Selmân-ı Fârisî’yi, Hâlid b. Velîd’i, Ebu’d-Derdâ’yı, Habbâb b. Eret’i görmüş, onlardan ilim almış, bunların yanında bazı tabiîn âlimlerinden de ders almış ve hadîs rivayetinde bulunmuştur.²⁰⁸ Fakat o özellikle İbn Mes’ud’un ilmi birikimini daha sonraki nesillere aktaran en önemli kişi olması itibariyle dikkat çekmiştir.²⁰⁹ İbn Mes’ud’un yolunu takip etmiş, fikhî birikimini geliştirmiş, sahâbenin dahi kendisine soru sorduđu²¹⁰ bir alim olmuştur.²¹¹ İbn Mes’ud, hayır yapmayı seven, vera sahibi ve güzel sesli bir kişi olan Alkame’ye “Anam babam sana feda olsun! Çok güzel okuyor, sesinle Kur’an’ı süslüyorsun, Rasûlullah senin sesini duysaydı sevinirdi.”²¹² diyerek takdirini ifade etmiştir.²¹³ Nitekim çok Kur’an okuduğu için de kendisine “deyyân” denilmektedir.²¹⁴

²⁰¹ Zehebî, *Siyerü A’lami’n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 53.

²⁰² İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. VI, s. 146.

²⁰³ Şîrâzî, *Tabakâtü’l-fukahâ*, s. 79.

²⁰⁴ İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. III, s. 122.

²⁰⁵ İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. VI, s. 147; İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, s. 431; Zehebî, *Siyerü A’lami’n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 55.

²⁰⁶ Kattân, *Târîhu’t-Teşri’l-İslâmî*, s. 318.

²⁰⁷ İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. VI, s. 88, 89; Zehebî, *Siyerü A’lami’n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, s. 531.

²⁰⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, C. VII, s. 276.

²⁰⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, C. V, s. 46; Zehebî, *Siyerü A’lami’n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 54.

²¹⁰ Sahâbiler hayatta iken herkesin gidip dinî konuları Alkame b. Kays en-Nehaî’ye danıştığını gören gençler, babalarına “Neden Resûlullah’ın (sav) ashabını bırakıp Alkame’ye soruyorsunuz?” diye sorunca, baba “Oğulcuğum, Peygamber’in (s.a.s) ashâbı da ona soruyorlardı” cevabını vermiştir. Geniş bilgi için bkz. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil beyne’r-râvî ve’l-vâ’i*, s. 238.

²¹¹ Zehebî, *Tezkiratü’l-Hüffâz*, C. I, s. 39; Zehebî, *Siyerü A’lami’n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 59; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi’s-Sahâbe*, Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (thk.), C. V, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 106.

²¹² Şemseddîn Ebu’l-Hayr İbnü’l-Cezerî Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf, *Gâyetü’l-Nihâye fî Tabakâti’l-Kurrâ*, C. I, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts., s. 516.

²¹³ İbn S’ad, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. VI, s. 146; Zehebî, *Siyerü A’lami’n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 59.

²¹⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, C. II, s. 99.

İbn Mes'ud'dan yapılan rivayetler Alkame'nin fikhî melekesinin gelişmiş, derin anlayış sahibi bir kişi olduğunu göstermektedir.

Nitekim Alkame'nin yavaş hareket eden biri olmakla birlikte hızlı kavrayan bir hafızaya sahip olduğu nakledilmektedir.²¹⁵

Alkame ilim öğrenmeye önem vermiş, insanları ilme teşvik etmiş,²¹⁶ hocası İbn Mes'ud'la birlikte Kinde Mescidinin kapısında insanları iki gruba ayırarak Kur'an okutmuş, haccın şartlarını, helal ve haram konularını müzakere ederek dersler yapmıştır.²¹⁷ Çok fazla ön planda olmak ve tanınmak istemeyen Alkame,²¹⁸ ilmin sadece ders halkasında değil her yerde öğrenilebileceğini söylemiş, yürürken dahi fikhî müzakereler yapmayı tercih etmiştir.²¹⁹

Nehaî'den aktarıldığına göre hal tavır ve görünüş bakımından Hz. Peygamber'e en çok benzeyen kişi İbn Mes'ud; İbn Mes'ud'a en çok benzeyen kişi ise Alkame idi.²²⁰

Alkame öldüğünde Nehaî'nin on altı yaşında olması sebebiyle aralarında hoca-öğrenci ilişkisinin mümkün olmadığı iddia edilmekte²²¹ ise de Nehaî'nin zeki ve derin anlayış sahibi bir kişi olması ve on sekiz yaşından itibaren ders vermeye başlaması²²² dikkate alındığında bu iddiaların geçersizliği ortaya çıkmaktadır.

Nehaî, hayatta olduğu sürece Alkame'den ayrılmamış, onun ilmi birikimini ve uygulamalarını almış ve sonraki nesillere nakletmiştir.

Hadîs senetlerini ezbere bilen, cerh ve ta'dil alimleri tarafından sika olarak nitelendirilen,²²³ yer aldığı senetler en güzel zincir olarak ifade edilen²²⁴ Alkame, Kûfe'de daha sonra gelecek ilim ehli için verimli bir zemin oluşturmuştur.

Vasiyetinde teşhiz, tedfinde İslamî usullere azami özen gösterilmesini ve cahiliye uygulamalarından uzak durulmasını ifade eden²²⁵ Alkame, Yezîd b.

²¹⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. II, s. 103.

²¹⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 150.

²¹⁷ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 55.

²¹⁸ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 58.

²¹⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. II, s. 99.

²²⁰ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. III, s. 114; Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 39; Zehebî, *Siyerü Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. I, s. 485.

²²¹ Kal'acî, *Mevsûatü fikhi İbrahim en-Nehaî*, s. 463.

²²² İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 463.

²²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. VII, s. 276.

²²⁴ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 60.

²²⁵ Cahiliye döneminde cenaze ilanı: Cahiliye döneminde ileri gelenlerden biri öldüğü zaman kabilelere haberciler gönderilip "Filan öldü, Araplar mahvoldu" gibi ifadelerle ölüm haberini vermek, yaka paça yırtarak ağlamak adet haline gelmişti. Hz. Peygamber bu tür ölüm ilanlarını yasaklamıştır. (Tirmizî, Cenâiz, 12"); Geniş bilgi için bkz. İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 151; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. II, s. 101; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI,

Muâviye'nin (ö. 64/683) hilafeti döneminde 62/681 yılında²²⁶ doksan yaşında iken Kûfe'de vefat etmiştir.²²⁷

1.2.3.2. Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683 [?])

Ebû Âişe (Ebû Ümeyye) Mesrûk b. el-Ecda' b. Malik el-Hemânî el-Vadiî el-Kûfî, babası İranlı olup Yemen'de doğmuştur.²²⁸ Kendisi Tabiîn neslinden olup Yemen'den Kûfe'ye gelmiş bu yüzden Kûfeli kabul edilmektedir.²²⁹ Hz. Âişe'nin kendisini evladı gibi sevmesi dolayısıyla Mesrûk kızına Âişe adını koymuş,²³⁰ bu sebeple de Ebû Âişe künyesiyle anılmıştır.²³¹

Aynı zamanda şair olan Mesrûk b. el-Ecda', Hz. Ömer'in Hilâfeti zamanında bir heyetle birlikte onun yanına geldiğinde, Hz. Ömer kim olduğunu sormuş, O da; "Mesrûk b. el-Ecda' olduğunu" söylemiştir. Hz. Ömer Rasûl-i Ekrem'in "Ecdâ şeytandır."²³² dediğini nakletmiş, "Senin adın Abdurrahmân olsun." diyerek adını değiştirmiştir.²³³ Bazı kaynaklarda adı Mesrûk b. Abdurrahmân şeklinde de geçmektedir.²³⁴

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile görüşmüş, Abdullah b. Mes'ud ve Hz. Âişe'den hadis rivayet etmiştir.²³⁵ Mesrûk'tan da Şa'bî, Nehaî, Ebu'd-Duhâ, Ebû İshâk hadis rivayet etmişlerdir.²³⁶ Hadis rivayetinde sika (güvenilir kişi) kabul edilmektedir.²³⁷ Kendisinin rivayet ettiği çok sayıda sahih hadis mevcuttur.²³⁸

Abdullah b. Mes'ud'dan Kur'an eğitimi alıp kendisini yetiştiren ve fetva veren altı kişi, (Alkame, Esved, Ubeyde, Ebû Meysere (ö. 63/683), Hâris b. Kays, Mesrûk b. Ecda'), içerisinde yer almaktadır.²³⁹ Kûfe kadısı Kâdî Şureyh fikhî konularda Mesrûk

s. 60; Mehmet Şener, "Cenaze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 354.

²²⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 152; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. VII, s. 278.

²²⁷ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 60.

²²⁸ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 138; Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 40.

²²⁹ Ebû'l-Hasen Ahmed Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Târihu's-sikât*, Abdü'l-Mu'tî Kal'acî (thk.), Dâru'l-Bâz, Medine 1984, s. 426.

²³⁰ Emin Âşıkutlu, "İclî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 417.

²³¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 139.

²³² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (thk.), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ts., "Edeb", 69.

²³³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. X, s. 110.

²³⁴ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 139.

²³⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. V, s. 456.

²³⁶ Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 40.

²³⁷ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 426; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, Muhammed Avvâme (thk.), Dâru'r-reşîd, Şam 1908, s. 508.

²³⁸ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 145.

²³⁹ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 6.

b. Ecda' ile istişare ederdi.²⁴⁰ Daha sonra kendisi Kûfe'de kadılık yapmış ve bu görevden dolayı hiçbir ücret almamıştır.²⁴¹ Sıffın Savaşında iki grubun arasına girip Kur'an'dan bazı ayetler okuyarak savaşı önlemeye çalışmıştır.²⁴²

Kişiye ilim olarak Allah korkusunun, cehalet olarak da yaptığını beğenmesinin yeteceğini ifade etmiştir.²⁴³ Âbid ve zâhid bir kişi olup, ayakları şişinceye kadar namaz kılan Mesrûk²⁴⁴ Kadisiye savaşına katılmış, savaşta yaralanmış, bir eli sakat kalmıştır.²⁴⁵

Devrin meşhur fakihlerinden olan Mesrûk b. Ecda' Nehaî'nin daha çok fikhî yönüne etki eden hocalarındandır. Mesrûk b. Ecda' 63/683 tarihinde vefat etmiştir.²⁴⁶

1.2.3.3. Ubeyde es-Selmânî (ö. 72/69 [?])

Kûfe'nin önde gelen fakihlerinden Ubeyde b. Amr es-Selmânî'dir. Kendisine Ebû Amr denilmektedir. Hz. Peygamber vefat etmeden önce Mekke'nin fethedildiği yıl Yemen'de Müslüman olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'i hayattayken görememiştir. Bu yüzden Sahâbî sayılmamaktadır.²⁴⁷ Kendisinin fikhî yönü ön plana çıkan bir kişi olduğu, Kâdî Şüreyh kendisinin çözemediği bir mesele olduğunda Ubeyde b. Amr es-Selmânî'ye meseleyi yazıp fikrini sorduğu ve aldığı cevapla kendi görüşünün paralellik arz ettiğini gördüğü, rivayet edilmektedir.²⁴⁸ Fikhî bilgisinin Kâdî Şüreyh ile eşit olduğu ifade edilmektedir.²⁴⁹

Ubeyde b. Amr es-Selmânî İbn Mes'ud'dan ders alırken, aynı zamanda insanların sorularını cevaplamış, bir gözünün görmemesine rağmen ilim öğrenmeye ve öğretmeye devam etmiştir.²⁵⁰

Hz. Ömer'in Kâdî Şeyh'i Kûfe'ye kadı olarak atamasından önce Ubeyde b. Amr es-Selmânî, kadılık görevinde bulunmuştur.²⁵¹

²⁴⁰ Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 40.

²⁴¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 144.

²⁴² İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 140.

²⁴³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 142.

²⁴⁴ İclî, *Târîhu's-sikât*, s. 426; Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 40.

²⁴⁵ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 138-139.

²⁴⁶ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şafîî İbn Asâkîr, C. XXIII, s. 9, 12 İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 145; Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 40.

²⁴⁷ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Ali Muhammed el-Beccâvî (thk.), C. III, Dâru'l-cil, Beyrut 1992, s. 1023; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 40.

²⁴⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (türâs), Ali Şîrî, C. VIII, Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan 1988, s. 362.

²⁴⁹ Ebü Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' ed-Dabbî, *Ahbârü'l-Kudât*, Abdülazîz Mustafâ el-Merâğî (thk.), C. II, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1947, s. 401.

²⁵⁰ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 41.

²⁵¹ İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, C. XXIII, s. 27.

Hz. Ali, İbn Mes'ud ve İbn Zübeyir'den hadis rivayet etmiş, kendisinden de başta Nehaî olmak üzere birçok tâbiîn rivayette bulunmuştur.²⁵²

Ubeyde b. Amr es-Selmânî, cenaze namazını Esved b. Yezid'in kıldırmasını vasiyet etmiştir. Diğer bir rivayete göre cenaze namazının güneş batmadan ve Muhtar es-SEK afi gelmeden acele edilerek kılınmasını vasiyet etmiş, vasiyeti doğrultusunda hareket edilmiştir. Kaynaklarda yetmiş iki yılında vefat ettiği rivayetinin yanı sıra farklı tarihler de yer almaktadır.²⁵³

1.2.3.4. Esved b. Yezîd (ö. 75/694)

Tam adı Ebû Abdürrahman el-Esved b. Yezid b. Kays en-Nehaî el-Kûfi,²⁵⁴ künyesi "Ebû Amr" bazı kaynaklarda ise Ebe Abdürrahman olarak da ifade edilmektedir. Tabiînin ileri gelenlerindedir. Alkame b. Kays'ın kardeşinin oğludur.²⁵⁵ Hz. Peygamber hayattayken Yemen'de Müslüman olmuş ancak onu görememiştir.²⁵⁶ Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Muaz b. Cebel'den (ö. 17/638) hadis rivayetinde bulunmuştur. Esved b. Yezid Kûfe'ye göç etmeden önce Hz. Peygamber'in Hz. Muaz'ı Yemen'e gönderdiği zaman orada Muaz ile görüşmüş ve ondan ilim öğrenmiştir.²⁵⁷

Cerh ve ta'dil âlimlerinin değerlendirmeleri onun hadis rivayeti konusunda sika olduğu yönündedir.²⁵⁸ Esved b. Yezid Kur'an eğitimini İbn Mes'ud'dan arz yoluyla yapmıştır. Hadis rivayetini dört halife'den, Muaz b. Cebel, Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641), Hz. Âişe (ö. 58/678) ve bir grup sahâbîden yapmıştır. İbn Mes'ud'un önde gelen öğrencilerinden biriydi. İbadetlerine düşküdü. Hemen hemen her yıl hacca giderdi.²⁵⁹ Kaynaklarda ilim öğrenmek amacıyla yolculuğa çıktığına dair bilgi bulunmamaktadır. Bunun sebebi yaşadığı bölge olan Kûfe'de Abdullah b. Mes'ud'dan ve diğer sahâbîlerden ilim alma imkânı bulması, ayrıca her yıl hacca gidip, Mekke ve Medine'de sahâbîlerden öğrendiği hadisleri yeterli görmesidir. Alkame b. Kays, İbn Mes'ud'un görüşlerini benimseyip ondan ayrılmamıştır. Esved b. Yezid de Hz. Ömer'in görüşlerini benimseyip onun yolunu takip etmiş, birbirlerine uyum

²⁵² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (türâs), C. VIII, s. 362.

²⁵³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 154.

²⁵⁴ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 431.

²⁵⁵ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 134; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 432.

²⁵⁶ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 432.

²⁵⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 134.

²⁵⁸ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdürrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (thk.), C. III, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980, s. 234.

²⁵⁹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 26.

sağlamışlar, aralarında ihtilaf çıkmamıştır.²⁶⁰ Bu uyum Irak rey ekolünün dayandığı en önemli kişilerin Hz. Ömer ve İbn Mes'ud olmasından kaynaklanabilir.

Hz. Âişe ile Esved b. Yezîd arasında kardeşliğe dayalı sevgi vardı. Hz. Âişe onun değerini takdir ederek, Irak'ta bulunan insanların en değerlisinin Esved b. Yezîd olduğunu ifade etmiştir.²⁶¹ Kendisinin rivayet ettiği birçok sahih hadis²⁶² vardır.²⁶³

Kaynaklarda Esved b. Yezid'in ibadet hayatıyla ilgili mübalağalı²⁶⁴ ifadeler yer almaktadır. Bu bilgilerden, onun ibadetler konusunda ciddi ve çokça ibadet yapmaya çalışan bir anlayışa sahip olduğunu anlıyoruz. Özellikle oruç konusunda aşırılığa kaçtığına Alkame kendisine acımış, devam ettiğini görünce onu uyarmış, vücuduna eziyet etmemesi gerektiğini söylediğinde Esved b. Yezîd durumun ciddi, (ahiretteki azabın şiddetli) olduğunu ifade ederek uyarıları dikkate almamıştır.²⁶⁵

Esved b. Yezîd, Kûfe halkının hazine sorumlusu idi. Ölmeden önce Alkame ve Nehaî'nin vasiyetine benzer vasiyette bulunmuştur.²⁶⁶ Kûfe'de 75/694) tarihinde vefat etmiştir.²⁶⁷

Esved b. Yezîd'in hayatını ve ilmi kişiliğini incelediğimizde bazı yönleri ile Nehaî'yi etkilediğini görüyoruz:

a-İlmi yönden etkilemiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere ikisinin de beslendikleri kaynak ve mensup oldukları fikhî ekol aynıdır.

b-İbadetler konusunda düşkünlükleri, (namaz, oruç, hac, Kur'an hatmi vb.) birbirine yakındır.

c-Ölmeden önce çevrelerindeki insanlara söyledikleri sözler ve bıraktıkları vasiyetler birbirine benzemektedir.

1.2.3.5. Şureyh b. el-Hâris (ö. 80/699 [?])

Cahiliye Döneminde doğmuş, Hz. Peygamber hayattayken Müslüman olmuş, ancak onu görememiştir. Bazıları onun Hz. Peygamberle karşılaştığını söylemekte ise de bu doğru değildir. Tâbiîn'in büyüklerinden sayılmaktadır. Hz. Ebû Bekir

²⁶⁰ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 136.

²⁶¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 137.

²⁶² Sâlih-sahih hadis: Sahih veya hasen olup dinî meselelerde delil sayılabilecek nitelikteki hadisleri ifade etmek ve bir râvinin güvenilirliğini belirtmek üzere kullanılan hadis terimi, geniş bilgi için bkz., Mehmet Efendioğlu, "Sâlih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 32.

²⁶³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 138.

²⁶⁴ Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 63.

²⁶⁵ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 135.

²⁶⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 138.

²⁶⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 138.

zamanında Yemen'den Medine'ye gelmiştir. Babası Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına giderek Müslüman olmuştur. Ailesinden birçok kişinin Yemen'de olduğunu söyleyince Hz. Peygamber Sureyh'in babasına onları Medine'ye getirmesini istemiş, ailesiyle birlikte Medine'ye geldiklerinde Hz. Peygamber vefat ettiğini öğrenmişlerdir.²⁶⁸

Şüreyh b. el-Hâris hayatının büyük bölümünü Kûfe'de geçirmemesine rağmen, kendisine nereli olduğu sorulduğunda, Müslüman olduğunu, Yemen'de doğduğunu ve Kinde kabilesine mensup olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁹

Hz. Ömer bir olayda kendi aleyhine karar verse de, Kâdî Şüreyh'in fikhî zekâsını görüp onu Kûfe'ye kadı olarak atamıştır. Şöyle ki Hz. Ömer pazardan satın almış atla dolaşırken at sakatlanmıştır. Hz. Ömer atın sahibinden atı geri almasını istemiştir. Atın sahibi kabul etmemiş, bunun üzerine Hz. Ömer satıcıdan aralarında bir hakem tayin etmelerini istemiştir. Satıcı kabul edip hakemin Şüreyh b. el-Hâris olmasını önermiş, Hz. Ömer, Şüreyh b. el-Hâris'in kim olduğunu sorduğunda satıcı onun Iraklı Şüreyh olduğunu söylemiştir. İkisi Şüreyh b. el-Hâris'in yanına gitmişler, konuyu ona anlatmışlar, Şüreyh b. el-Hâris "Ey Mü'minlerin emiri satın aldığını kabul et veya atı nasıl teslim aldıysan öylece iade et." demiştir. Hz. Ömer "hüküm sadece böyle mi?" diyerek hükmü beğenmiş, Şüreyh b. el-Hâris'i o gün tanımış ve Kûfe'ye kadı olarak atayıp göndermiştir. Şüreyh b. el-Hâris Medine toplumunda pek tanınmayan birisiydi. Bu olayın meydana geldiği günden sonra tanınmaya başlamıştır.²⁷⁰ Hz. Ömer kadılık görevi için ona yüz dirhem maaş bağlamıştır.²⁷¹

Hz. Ömer Şüreyh'i Kûfe'ye kadı olarak gönderirken ona önce Kur'an'a bakmasını onda bir şey bulamazsa sünnete bakmasını, onda da bir şey bulamazsa ictehad ederek hüküm vermesini ya da meselenin hükmünü kendisine sormasını istemiştir.²⁷²

²⁶⁸ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, C. II, s. 701; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, C. XXIII, s. 7; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 100.

²⁶⁹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 182; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 100; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, C. XXIII, s. 9, 12; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. IV, s. 326.

²⁷⁰ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 183; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfîyâ*, C. IV, s. 137; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, C. XXIII, s. 18; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s.102; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye (fîkr)*, C. IX, Dâru'l-Fîkr, Beyrut 1986, s. 25.

²⁷¹ İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, C. XXIII, s. 18; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 102.

²⁷² Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C. II, s. 189; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, C. XXIII, s. 20.

Şüreyh, (685-705) tarihleri arasında Emevilerin son halifesi olarak görev yapan Abdülmelik b. Mervan dönemine kadar altmış yıl Kûfe'de,²⁷³ bir yıl da Basra'da kadılık görevinde bulunmuştur.²⁷⁴ Kadılık görevinden İbn Zübeyir döneminde uzaklaştırılmış, ancak Hacca göreve geldiğinde onu tekrar kadı olarak atamıştır.²⁷⁵

Şüreyh hüküm verirken kişinin niyetini öğrenmeye çalışmış, delillere göre hüküm vermiştir. Kişinin gerçek niyetini öğrenmek için gizli soruşturma yaparak adil kararlar vermeye çalışmıştır. Ancak lehinde hüküm verip kanaati zıt yönde ise hükümden sonra diyaneten kişinin vebalinin olduğunu, elinden başka bir şey gelmediğini de davalılara hatırlatmaktan geri durmamıştır. Bu uygulamasını eleştiren kişilere, “İnsanlar yeni şeyler icat ettiler ben de yeni şeyler icat ettim.” diyerek cevap vermiştir. Hüküm verirken delille beraber davalıya yemin de ettirerek hüküm vermiş,²⁷⁶ davalının sadece şahidi olması durumunda delil olmadan sadece şahitliği kabul etmemiştir.²⁷⁷

Adil olmayı kendisine prensip edinmiş, akrabaları dahi olsa adaletten ayrılmamıştır. Bir defasında oğlunu suçlu bulmuş, onu hapse attırmıştır.²⁷⁸ Karşısındaki kişinin makam ve mevkisine bakmadan deliller ve şahitleri dikkate alarak hükümler vermiştir. Bir davada Hz. Ali ile bir Yahudi'yi yargılamış, ancak deliller ve şahitleri olduğu için Yahudi'yi haklı bulmuş, bu adil tutumu sayesinde Yahudi, Müslüman olmuş, yapılan savaşlarda Hz. Ali ile birlikte düşmana karşı savaşmıştır.²⁷⁹

Hz. Ali, Kûfe'de bulunduğu bir sırada, âlimlerle yapılan toplantıda, Kadı Şüreyh hariç diğerleri soruları cevaplandıramayıp belli süre sonra dağılmışlar, Kadı Şüreyh soruların hepsine cevap vermiş, bu durumu gören Hz. Ali onun Arapların en fakihi olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁰ Ulaştığı bilgi seviyesini nasıl elde ettiği sorulduğunda, âlimlerle bilgi alışverişi yaptığını bildiklerini de onlara aktardığını ifade etmiştir.²⁸¹

²⁷³ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, C. II, s. 701; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 101.

²⁷⁴ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 101.

²⁷⁵ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 103.

²⁷⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 183-184.

²⁷⁷ Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C.II, s. 232.

²⁷⁸ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 185.

²⁷⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 140; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, C. XXIII, s. 24.

²⁸⁰ Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C. II, s. 198; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 134; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, C. XXIII, s. 22; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (türâs), C. IX, s. 29,30; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. IV, s. 326.

²⁸¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye (fikr)*, C. IX, s. 23.

Uzun bir hayat yaşamış, zamanının kıymetini bilmiştir. Boş vakit geçirmek için oyun oynayan insanları uyararak vakitlerinin kıymetini bilmelerini istemiştir.²⁸²

Senetsiz rivayette bulunmayı şiddetle eleştiren Şüreyh, rivayet edilen hadisin şahidini yani râvisini sorar, kendisi hadis rivayet ederken de şahitli senetli hadis rivayet etmeye özen gösterirdi.²⁸³ Hadis uydurmacılığının başlamasından önceki hadisleri almaya önem verirdi.²⁸⁴ Rivayet ettiği hadisler konusunda kendisinin sika bir râvi olduğu değerlendirmesi yapılmıştır.²⁸⁵ Nehaî ve birçok kişi, Şüreyh'ten hadis rivayetinde bulunmuştur.²⁸⁶ Nehaî, Şüreyh'in fikhî yönünden de faydalanmış, Şüreyh'in mahkemede hüküm verirken İbn Mes'ud'un fetvalarını dikkate alarak hükümler verdiğini ifade etmiştir.²⁸⁷

Kûfe şehrinin siyasi açıdan en karışık dönemlerinde görev yapan Şüreyh, ayaklanmalar sebebiyle birçok defa iktidar değişimi olmasına rağmen uzun süre görevde kalmasını, tecrübesi ve mesleki dirayeti yanında devrin siyasi olaylarına kayıtsız kalmasına da borçludur. İktidar değişimleri sırasında görevden alınmışsa da her defasında yeniden göreve getirilmiştir.²⁸⁸ Kadılık yönüyle tanınan Şüreyh, aynı zamanda güzel şiirler yazan bir şairdir.²⁸⁹

Yüz yaşındayken vefat etmiştir.²⁹⁰ Vefat etmeden bir yıl önce kadılık görevinden istifa etmiştir.²⁹¹ Bazı kaynaklarda yüz yirmi yaşındayken vefat ettiği bilgisi de yer almaktadır.²⁹² Ölüm tarihi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır.²⁹³

1.2.4. Nehaî'nin Öğrencileri

Yaşadığı dönemde ilim çevrelerinin takdirini ve güvenini kazanmış bir âlim olması sebebiyle Nehaî'den ilim tahsil etmek isteyen birçok kişi olmuştur. Derslerini

²⁸² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye (fıkr)*, C. IX, s. 23.

²⁸³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 184.

²⁸⁴ Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C.II, ss. 202-203.

²⁸⁵ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 101; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. IV, s. 326.

²⁸⁶ Vekî' ed-Dabbî, *Ahbârü'l-Kudât*, C.II, s. 278.

²⁸⁷ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 103.

²⁸⁸ Özen, "Kâdî Şüreyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar, İstanbul 2012, s. 120.

²⁸⁹ Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C. II, s. 204.

²⁹⁰ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, C. II, s. 702.

²⁹¹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 106.

²⁹² Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C.II, s. 199.

²⁹³ Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C.II, s. 189; İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, C. XXIII, s. 59; Ebü's-Safâ (Ebü Saîd) Salahuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât* Ahmed Arnâût ve Türkî Mustafâ (thk.), C. XVI, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 2000, s. 82; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 101; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. IV, s. 326.

ders halkaları oluşturarak yapmıştır. Ders halkaları dört beş kişiyi aşmayan dar çerçeveli olmuştur.²⁹⁴

Oluşturduğu ders halkalarında ders verdiği, yetişmeleri için gayret ettiği öğrencileri vardı. Tabakât kitaplarında Nehaî'den ders alan birçok öğrenci olduğundan bahsedilmektedir. Öğrencileri onun fikhî görüşlerinin ve ilmi birikiminin yayılmasında etkili olmuşlardır. Bu yüzden Şa'bî onun ölümünden sonra da öğrencileri tarafından görüşlerinin yayıldığını ve öğrencilerin çokluğunu ifade etmek için hakkında “Sen hayattayken ben senden daha fakihtim ancak sen öldükten sonra benden daha fakih oldun.”²⁹⁵ demiştir.

Bu bölümde Nehaî'nin oluşturduğu özel ders halkasına devam eden onun ilgilendiği, üzerlerinde etki ettiği ve onun yolunu takip eden, kendilerinden sonraki dönemlerde iz bırakan özel öğrencilerinden bahsedeceğiz.

1.2.4.1. Talha b. Musarrif el-Hemedânî (ö. 112/730)

Tâbiîn neslinden, Kûfe'nin en iyi Kur'an okuyanı ve insanların da kendisinin Kurra olduğunu kabul ettikleri kişidir.²⁹⁶ Ancak kendisi için Kur'an'ı en iyi okuyanlara layık görülen Kurra sıfatını tevazu gösterip kabul etmemiş, A'meş'e Kur'an dersi almaya giderek bu sıfata layık olmadığını göstermek istemiştir.²⁹⁷ Yaşadığı dönemde insanların takdirini kazanmış, onun hakkında Zübeyde b. el-Hâris'e: “Zamanının en çok beğendiğin kişisi kimdir?” diye sorulduğunda, “Talha'dan daha çok beğendiğim bir başka kişiye rastlamadım.” demiştir.²⁹⁸

Nehaî'den hadis rivayetinde bulunmuştur.²⁹⁹ Rivayet ettiği hadislerin güvenilirliği hakkında kendisinin sika olduğu ifade edilmiştir.³⁰⁰

Talha b. Musarrif'in cenazesine katılanlar onun çok değerli bir kişi olduğunu ve arkasından yerini dolduracak bir kişi bırakmadığını ifade etmişlerdir. Talha b. Musarrif (ö. 112/730) yılının sonunda vefat etmiştir.³⁰¹

²⁹⁴ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 281.

²⁹⁵ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 291; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C. XI, s. 108.

²⁹⁶ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, s. 191.

²⁹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. V, s. 26.

²⁹⁸ Ebü'l-Ferec, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 56.

²⁹⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. VIII, s. 505.

³⁰⁰ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 235.

³⁰¹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, ss. 192-193.

1.2.4.2. Amr b. Mürre (ö. 116/734 [?])

Ebû Abdullah Amr b. Mürre b. Abdullah el-Murâdî el-Cemelî, yaşadığı dönemde Kûfe'nin önde gelen âlimlerindendi. Kûfe'de rivayetleri şüpheyile karşılanmayan dört büyük hadis âliminden birisi olarak kabul edilmektedir.³⁰² Künyesi Ebû Abdurrahmân'dır.³⁰³ Müzhiç kabilesine mensuptur.³⁰⁴ Gözleri âmâ idi.³⁰⁵

Nehaî'den hadis rivayetinde bulunmuştur.³⁰⁶ Ünlü Hadis münekkidi İn Maîn ve diğerleri onun rivayet ettiği hadislerin güvenilirliği konusunda sika bir râvi olduğu kanaatine varmışlardır.³⁰⁷ Amr b. Mürre'nin hadis rivayetinde tedlîs³⁰⁸ yapmayan nadir kişilerden olduğu hadis tenkitçileri tarafından ifade edilmiştir.³⁰⁹

Amr b. Mürre'nin Mürcie olduğu bilgisi birçok kaynakta yer almaktadır. Onun görüşlerini incelediğini ifade eden Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) onun ifade ettiği manadaki "Mürcie'nin" en iyi Müslümanı tarif ettiğini, eğer o bu manada mürcie ise kendisinin de mürcie olduğunu belirtir.³¹⁰ Amr b. Mürre'nin mürcielîği, daha sonra gelen mürcie'nin benimsediği büyük günahın imana zarar vermeyeceği fikrini benimsemediği, bölgede yaşanan elim olaylar karşısında selef âlimlerinin takındığı tavır gibi, büyük günah işleyenlerin Allah'a havale edilmesi gerektiği şeklindeki ircâ fikri olduğu anlaşılmaktadır.

Abdü'l-Melik b. Meysere onun öldüğü gün üzüntüsünü şu sözleriyle dile getirmiştir: "Onun yeryüzündeki insanların en hayırlısı olduğunu düşünüyorum."³¹¹

Hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye rastlayamadığımız Amr b. Mürre'nin, 112 (734) veya 116 (736) tarihinde vefat ettiğini ifade eden iki rivayet mevcuttur.³¹²

³⁰² Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ el Hadîs*, C. V, ss. 502-504.

³⁰³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. V, s. 183.

³⁰⁴ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 312-313.

³⁰⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzîb*, C. VIII, s. 102.

³⁰⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. I, s. 361.

³⁰⁷ Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, C. III, s. 288; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzîb*, C. VIII, s. 103.

³⁰⁸ Tedlîs: Râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunması demektir. Geniş bilgi için bkz., Bünyamin Erul, "Tedlîs" *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. XL, 2012, ss. 262-264.

³⁰⁹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ el Hadîs*, C. V, s. 503; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, C. III, s. 288; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzîb*, C. VIII, s. 103.

³¹⁰ İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîsi ve mine'd-duafâ ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, Abdü'l-Alîm Abdü'l-Azîm el-Büstevî (thk.), C. II, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1985, s. 185.

³¹¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 313; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ el Hadîs*, C. V, s. 503.

³¹² İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 312; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ el Hadîs*, C. V, s. 504.

1.2.4.3. Habîb b. Ebî Sâbit (ö. 119/736)

Habîb b. Ebî Sâbit Ebî Yahyâ'nın künyesi, Ebe Yahyâ idi. İlim öğrenmek için niyet etmiş, Allah o niyetine göre ona rızık vermiştir.³¹³ Habîb b. Ebî Sâbit'in yaşadığı dönemde Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. 193/809), "Kûfe'de önde gelen üç fakih (Habîb b. Ebî Sâbit, Hakem b. Uteybe, Hammâd b. Ebî Süleyman) arasında sayılıyordu. Bu üç fakihten başka bir dördüncüsü yoktu."³¹⁴ diyerek onun değerini ortaya koymuştur. Habîb b. Ebî Sâbit'in, Kûfe'de Hammad'dan önce fetva veren kişi olduğu ifade edilirken,³¹⁵ bazı kaynaklarda ise Hammad ile birlikte fetva verdikleri, fikhî bilgisinin ondan üstün olduğu ifade edilmiştir.³¹⁶ İnsanların takdirini ve sevgisini kazanmıştır. Âlimler Peygamberlerin varisleri olmaları hasebiyle, onu karşılayanlar bir Peygamber karşılamış gibi sevgi ve muhabbetle karşılarıdır.³¹⁷

İbn Abbâs ve İbn Ömer başta olmak üzere birçok Tâbiîn'den hadis rivayet etmiştir.³¹⁸ Rivayet ettiği hadisler konusunda başta ünlü hadis münekkidi Yahyâ b. Maîn olmak üzere birçok kişi kendisinin sika bir râvi olduğunu kabul etmiştir.³¹⁹ Hakkında söylenen tek şey İbn Avn'ın ifade ettiği onun âmâ olduğudur. Onun âmâ olması sika râvi olmasına zarar verecek bir durum değildir.³²⁰ Kendisi aynı zamanda hadis hafızıdır.³²¹

Habîb b. Ebî Sâbit (ö. 119/736) tarihinde ya da 120³²² veya 117 yılında vefat ettiği bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.³²³ Buharî ve birçok âlim onun 119 tarihinde vefat ettiğini belirtmişlerdir.³²⁴

1.2.4.4. Ebû Ma'ser Ziyâd b. Kuleyb (ö. 120/737)

Kûfe'de yaşamıştır. Nehâf'ye uzun süre öğrencilik yapmış, fıkıh ve hadis ilimlerini ondan öğrenmiştir.³²⁵ Ebû Ma'ser Ziyâd b. Kuleyb et-Temîmî el-Hanzalî el-Kûfî, Nehâf³²⁶ ve Sâid b. Cübeyr'den hadis rivayetinde bulunmuş, Nesâî ve diğer

³¹³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 316.

³¹⁴ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 316; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 83.

³¹⁵ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 105.

³¹⁶ Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 115.

³¹⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, C. V, s. 361.

³¹⁸ Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 115.

³¹⁹ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, C. III, s. 85; Ebû Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, C. III, s. 108.

³²⁰ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, C. I, s. 451.

³²¹ Sâlihî, *Tabkâtü Ulemâi'l-Hadîs*, C. I, s. 187.

³²² Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 115.

³²³ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 83.

³²⁴ Sâlihî, *Tabkâtü Ulemâi'l-Hadîs*, C. I, s. 188.

³²⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. III, s. 382.

³²⁶ Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl, C. XXXIV, s. 307.

hadisçiler tarafından rivayet ettiği hadisler konusunda sika bir râvi olarak kabul edilmiştir.³²⁷ Hadis zaptı konusunda sağlam olmadığı ancak bu konuda Hammâd b. Ebî Süleyman'dan daha iyi olduğu ifade edilmiştir.³²⁸ Az sayıda hadis rivayet etmiştir.³²⁹ Hadislerden fikhî hükümler çıkarma konusunda yetenekli olduğu belirtilmiştir.³³⁰

Kaynaklarda Ebû Ma'şer Ziyâd b. Kuleyb'in, Emevilerin Irak valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'nin (ö. 127/744) valiliği döneminde³³¹ (119/737) ya da 120 tarihinde vefat ettiğine ilişkin iki tarih yer almaktadır.³³²

1.2.4.5. Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738)

Adı Ebû İsmâil Hammâd b. Ebî Süleyman Müslim b. Yezîd el-İsfahânî el-Kûfî'el-Fakîh'dir.³³³ Ebû Mûsâ el-Eş'ârî ile aralarında bir nevi himaye ve hükmî akrabalık anlaşması demek olan "velâ bağı" kurulduğu için Eş'ari nisbesiyle de anılır. Künyesi Ebû Hâlittir.³³⁴ Kûfe'nin önde gelen fakihlerinden olan Hammâd, Ebû Hanîfe'nin hocası olup aslen İsfahan'lıdır.³³⁵

Hammad'ın yaşadığı dönemde Kûfe'de günümüzde olduğu gibi devlet tarafından açılmış resmi okullar yoktu. Bu yüzden eğitim meşitlerde yapılıyordu. Babası tarafından sadece ilimle uğraşsın diye Nehaî'nin oluşturduğu Kûfe Mescidindeki özel ders halkasına katılmıştır. Hammad'ın yetişmesinde şüphesiz ki en büyük pay, Emeviler döneminde Irak bölgesinde fikhî düşüncenin ve re'y hareketinin gelişmesine öncülük eden ve Irak medresesinin imamı olarak anılan Nehaî'ye aittir. Hammad, Nehaî'nin en önde gelen öğrencisiydi.³³⁶

Hadis öğrendiği birçok kişi olmakla birlikte, hadis rivayet ettiği kişiler arasında; ashaptan Enes b. Mâlik (93/711-712), tâbiünden, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Ebû Vâil Şakik b. Seleme el-Esedi (ö. 82/701), Hasan-ı

³²⁷ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 426; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, C. VII, s. 365.

³²⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, C. IX, s. 506.

³²⁹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 323.

³³⁰ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîsi ve mine'd-duafâ ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, C. I, s. 374.

³³¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 323; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 504.

³³² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, C. IX, s. 506; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, C. VII, s. 365; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. III, s. 382.

³³³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 183-184.

³³⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. VI, s. 40; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C. XIII, s. 85.

³³⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C. XIII, s. 85; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, s. 231.

³³⁶ M. Özgü Aras, "Hammad b. Ebû Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 484.

Basrî, Hz. Ömer'in mevlâsı Abdurrahman b. Sa'd vardır.³³⁷ Hammâd'dan hadis rivayet edenler arasında; öğrencisi Ebû Hanîfe, oğlu İsmâîl b. Hammâd, Hakem b. Uteybe, A'meş, Zeyd b. Ebî Üneyse, Muğîre, Hişâm ed-Destüvânî, Muhammed b. Ebân el-Ca'ferî, Hamza ez-Zeyyâd, Mi'sar Kidâm, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, Hammâd b. Ebî Seleme, Ebû Bekr en-Nehşelî yer almaktadır.³³⁸ Hadis yazmaya önem verir, elinde hadislerin rivayet zincirlerinin yer aldığı etrâf adı verilen kitaplarla dolaşır.³³⁹ Hadisleri râvileriyle birlikte söylemeye dikkat ederdi.³⁴⁰

Hammad fıkıh ilmini, yaşadığı dönemin kıyası en iyi kullanan, yaşayışı düzgün, ileri görüşlü ve tartışmalarda galip gelen kişisi olarak gördüğü, Nehaî'den almıştır.³⁴¹ Hammad, Nehaî daha hayattayken fetva vermeye başlamıştır. İnsanlar bu durumu garipseyip Nehaî'den onun fetva vermesine engel olmasını istediklerinde, Nehaî onun zekâsını ve öğrenme merakını takdir etmiştir.³⁴² Muğîre, diğer rivayette İbn İdrîs, Nehaî'ye "Sen, kendinden sonra kimi bırakıyorsun, sorularımızı kime soracağız? dediğinde o, "Hammad'ı" demiştir.³⁴³ Nehaî Emevilerin baskıları sonucu hayatının son dönemlerini gizlenerek yaşamak zorunda kalmış, bu dönemde yerine Hammad'ı işaret ederek sorularının ona sorabileceklerini ifade etmiştir.³⁴⁴ Nehaî vefat ettiğinde, onun ortaya koyduğu birikimin ve ilmin yok olmasından endişe etmişler, Hammad'ın Nehaî'nin vefat etmesiyle birlikte ilim halkasının başına geçip ders vermeye başlamasını istemişlerdir.³⁴⁵ Nehaî, Hammâd b. Ebî Süleyman'ın hadis ve fıkıh bilgisinin yeterli olduğunu kabul etmiş ve kendisinden sonra insanların ona başvurup bilgi alabileceklerine inanmıştır. Hammâd b. Ebî Süleyman hocası Nehaî'nin (ö. 96/714) tarihinde vefat etmesiyle Kûfe mescidindeki ders halkasının başına geçmiştir. Bu halkada yirmi dört sene fıkıh okutmuştur. Bu sürenin on sekiz veya on beş yılı Ebû Hanîfe ile beraber geçmiştir.³⁴⁶

Hammâd, re'y ve ictihad anlayışı ile fikhî tefekkür ve metot bakımından hocası Nehaî'den etkilenip adeta onun yolunu takip etmekle birlikte, dirayetli bir müctehid

³³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. III, s. 16.

³³⁸ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IV, s. 60.

³³⁹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, s. 232.

³⁴⁰ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, s. 236.

³⁴¹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, s. 231.

³⁴² İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. III, s. 16.

³⁴³ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 325; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri Ve'l-A'lâm*, C. III, s. 225; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ el-Hadis*, C. V, s. 528.

³⁴⁴ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, s. 232.

³⁴⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 21.

³⁴⁶ Aras, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fikhî Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, ss. 83-84.

olması sebebiyle hocasından devraldığı fikhî birikimi diğer bölgelerden elde ettiği bilgilerle bir araya getirmiş ve neticede onu geliştirip zenginleştirerek bir sonraki nesle aktarmıştır.³⁴⁷ Bunun yanı sıra Kûfe bölgesinde İbn Mes'ud'la başlayan, birinci ve ikinci nesil tabiîn alimlerinin katkılarıyla gelişip zenginleşen ilmî mirasın, aralarında Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu Tebeu't-Tabiîn nesline aktarılmasında âdeta bir köprü görevi de üstlenmiştir. Bundan dolayı Nehaî ve öğrencisi Hammad, daha sonraları Hanefî mezhebi adıyla anılacak olan Irak fikhının ve re'y ekolünün doğuşuna zemin hazırlayan, hatta etkili olan iki önemli şahsiyet olarak anılmaktadırlar. Kûfe'de hocası Nehaî'nin izinden yürüyen Hammad, re'y ile ictihada, hükümlerin illetlerini ve Şariin maksadını, araştırmaya, ayet ve hadisleri bu yönüyle yorumlamaya önem vermiş ve bu konuda öncülük etmiştir.³⁴⁸

Rivayet ettiği hadisler Sünenlerde, Buhari ve Müslim'in kitaplarında yer almaktadır.³⁴⁹

Hammâd b. Ebî Süleyman hakkında bilgi veren kaynaklarda onun Mürcie olduğu ifade edilmektedir.³⁵⁰ Onun bu şekilde itham edilmesine sebep; bulunduğu bölgenin sosyal ve siyasal birçok olaya sahne olması ve bu olaylar karşısında benimsediği tutumdan ileri gelmektedir. O dönemde Hz. Ali ailesine yapılan muamelelere karşı isyan taraftarı olmaması onun Mürcie'den kabul edilmesine sebep olmuştur. Kendisi batıla öncülük etmektense hakka uymayı tercih edeceğini belirtmiştir.³⁵¹ Hicrî 120'de vefat etmiştir.³⁵²

1.2.4.6. Zübeyde b. Hâris el-Yâmî (ö. 122/730)

Nehaî'nin öğrencilerinden olup Kûfe'nin önde gelen âlimlerindedir.³⁵³ Künyesinin Ebû Abillâh³⁵⁴ ya da Ebû Abdürrahman olduğu ifade edilmiştir.³⁵⁵ Rivayet ettiği hadislerin güvenilirliği açısından kendisi sika kabul edilmiştir.³⁵⁶ İbn Ömer, Enes

³⁴⁷ Aras, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *DİA*, ss. 484-486.

³⁴⁸ Aras, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *DİA*, s. 485.

³⁴⁹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, s. 234.

³⁵⁰ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, C. II, s. 1098.

³⁵¹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. I, s. 136.

³⁵² Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât Kısım Terâcim ve't-Tabakât*, C. XIII, s. 85.

³⁵³ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, s. 296.

³⁵⁴ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 309; Sem'ânî, *el-Ensâb*, C. I, s. 399.

³⁵⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. VI, s. 342; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. V, s. 297.

³⁵⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 309; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri Ve'l-A'lâm*, C. VIII, s. 97.

b. Mâlik ve diğer sahâbîlerden merfu senetlerle naklettiği hadisleri vardır.³⁵⁷ Nehaî'nin de içerisinde yer aldığı Tâbiîn'den hadis rivayetinde bulunmuş,³⁵⁸ hadis rivayeti az olan bir kişidir.³⁵⁹

Çevresinde örnek bir kişi olarak temayüz etmiştir. İnsanlar kendisini örnek almışlar, Nuaym b. Meysar “Allah beni bir şahsa benzeme konusunda muhayyer bıraksaydı ben Zübeyde b. Hâris el-Yâmî'yi seçerdim.” diyerek ona hayranlığını ifade etmiştir.³⁶⁰ Şu'be' de “Kûfe'de Zübeyde b. Hâris el-Yâmî'den daha âlim birisini görmedim” demiştir.³⁶¹

Zübeyde b. Hâris el-Yâmî (122/739) tarihinde vefat etmiştir.³⁶²

1.2.4.7. Ebû İshak eş-Şeybânî (ö. 129/746)

Ebû İshak eş-Şeybânî tâbiîn neslinden hadis rivayetinde bulunmuş, sika Arap dili hususunda derin bilgi sahibi bir kişidir.³⁶³

Ebû İshak eş-Şeybânî Kûfe'de yaşarken iki yıllığına Hıyel'e gitmiştir. Hocası Nehaî, Hıyel'e gitmeden önce meşhur değilken, iki yıl sonra döndüğünde meşhur olmuş, fetva makamına geçmiş, sonra vefat etmiştir. “Onunla ilgili bilgileri bir adamdan yazdığını, yazdığı şeylerin hadis bile olsa eksik olduğunu” ifade etmiştir.³⁶⁴

Ebû İshak eş-Şeybânî (ö. 129/746)³⁶⁵ 130 tarihinde³⁶⁶ Kûfe'de vefat etmiştir.³⁶⁷

1.2.4.8. Mansûr b. Mu'temir es-Sülemî (ö. 132/750)

Tâbiînün büyüklerinden olan Ebû Attâb es-Sülemi el-Kûfi, devrinin meşhur, hafız ve hadis âlimidir.³⁶⁸ Kendisi çok hadis rivayetinde bulunmuş, meşhur muhaddislerden olup, hadis rivayetinde güvenilirlik açısından sika bir râvidir.³⁶⁹

³⁵⁷ Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, Muhammed Berekât vd. (thk.), C. XI, Dârü'r-risâle, Şam 2013, s. 157.

³⁵⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, C. I, s. 399.

³⁵⁹ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 163.

³⁶⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri Ve'l-A'lâm*, C. VIII, s. 97.

³⁶¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 309.

³⁶² İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 309; Sem'ânî, *el-Ensâb*, C. I, s. 399.

³⁶³ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 451; İclî, *Târihu's-sikât*, s. 202; Sıbt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, C. XI, s. 404.

³⁶⁴ İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîsi ve mine'd-duafâ ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, C. I, s. 429.

³⁶⁵ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 334; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 451; Sıbt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, C. XI, s. 404.

³⁶⁶ Sıbt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, C. XI, s. 404.

³⁶⁷ Taberî, *Târihu't-Taberî*, C. V, s. 447, C. XI, 647.

³⁶⁸ Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 160.

³⁶⁹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 328.

Süfyân, Mansûr b. Mu'temir es-Sülemî, Nehâî, Alkame b. Kays, İbn Mes'ud'un yer aldığı rivayet zinciri olan genel manada (esahhu'l-esânîd) senetlerin en sahihi olduğu ifade edilmiştir.³⁷⁰ Enes b. Mailik'ten hadis rivayetinde bulunmuştur.³⁷¹ Hadisleri yazma yoluna gitmemiş, hadisleri ezberleyerek muhafaza etmiştir. Yaşadığı dönemde Kûfe'nin en çok hadis bilen hafızı olduğu ifade edilmiştir.³⁷²

Bazı kaynaklarda iki ay süreyle kadılık yaptığı³⁷³ bu görevi yaparken, huzurunda görülen bir davadaki tutumundan dolayı görevden alındığı nakledilmektedir. Bazı kaynaklarda ise Kûfe'ye kadı yapılmak istendiği ancak onun bu görevi kabul etmediği belirtilmektedir.³⁷⁴

Mansûr b. Mu'temir es-Sülemî 132/750 tarihinde vefat etmiştir.³⁷⁵

1.2.4.9. İbn Şübrüme (ö. 144/761)

Adı Ebû Şübrüme Abdullâh b. Şübrüme b. et-Tufeyl ed-Dabbî'dir. Künyesi Ebû Şübrüme'dir.³⁷⁶ Hicri 72 (691-92) yılında dünyaya gelmiştir.³⁷⁷ Kûfe'de kadılık görevinde bulunmuştur.³⁷⁸ İyi bir hatip aynı zamanda şairlik yönü olan bir kişidir.³⁷⁹ İyi derecede fıkıh melekesine sahip olduğu, sorulara çok hızlı cevap veren bir kişi olduğu söylenmiştir.³⁸⁰ Kendisinin fûrû meselelerle ilgili görüşleri vardır.³⁸¹ İbn Şübrüme, Nehâî, Hammâd b. Ebî Süleyman ve Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî gibi Kûfe'nin önde gelen âlimlerinden fıkıh tahsilinde bulunmuş, Ca'fer es-Sâdık'ın meclisinde ders almış, Ebû Hanîfe ve Rebîâtü'r-re'y'den de faydalanmıştır.³⁸² Karşılaştığı meseleleri Muğîre, Ka'ka' b. Yezîd (ö. 130/747-48) gibi âlimlerden oluşan istişare heyetinde tartışıp çözümler üretmiş, bazen fikhî istişarelerin sabah ezanına kadar devam ettiği nakledilmiştir. Bazen de Hâris b. Yezîd el-Aklî ile görüş alışverişinde bulunduğunu eğer ikisi bir meselede ittifak etmişlerse diğer insanların farklı düşüncelerini dikkate almadıkları, karşılaşılan meselelerde ictihad ederek meselelerin çözümünü ortaya

³⁷⁰ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ el Hadîs*, C. VI, s. 128.

³⁷¹ Ebü'l-Ferec, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 66.

³⁷² Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 136.

³⁷³ Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 136.

³⁷⁴ Ebü'l-Ferec, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 65.

³⁷⁵ Ebü'l-Ferec, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 66.

³⁷⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 337.

³⁷⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. V, s. 251.

³⁷⁸ Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 152.

³⁷⁹ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 470.

³⁸⁰ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ el Hadîs*, C. VI, s. 348.

³⁸¹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 347.

³⁸² Özen, "İbn Şübrüme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 379.

koyduğu belirtilmiştir.³⁸³ Yürüttüğü kadılık ve diğer görevler sebebiyle meselelerin çözümlerinin tartışıp, görüşlerini ortaya koyabileceği ders halkaları oluşturma imkânı bulamamıştır. İbn Şübrüme, fikirlerine ihtilâfî'l-fukahâ türü eserlerde yer verilen sayılı müctehitlerden biri olmakla birlikte görüşleri etrafında müstakil bir mezhep meydana gelmemiştir.³⁸⁴ Kendisinin fikhî yönü diğer âlimlerin de dikkatini çekmiş, ona olan hayranlıklarını dile getirmişlerdir. Hammad b. Zeyd (179/795) onun Kufe'nin ileri gelen fakihlerinden birisi olduğunu söylemiştir.³⁸⁵

İbn Şübrüme, yaşadığı bölge olan Kûfe'de yaygın olarak bulunan ehl-i re'y ekolünün karakteristik özelliklerini taşır. Fetva verirken kıyas yöntemini kullanırken “ارابت” (eraeyte) ifadesini kullanır, ³⁸⁶ bu yüzden kıyasın meydana gelen olayların çözümünde kullanılabilmesi görüşünü benimsemiştir.³⁸⁷

Kendisi elli hadis rivayet ettiği için az hadis rivayet edenlerden kabul edilmiştir. Rivayet ettiği hadisler, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce tarafından yazılan hadis kitaplarında yer almıştır.³⁸⁸ Hadis rivayetinde sika kabul edilmektedir.³⁸⁹ Enes b. Mâlik ve Tâbiîn râvilerinden hadis rivayetinde bulunmuştur.³⁹⁰

İbn Şübrüme, Emeviler ve Abbasiler döneminde devlette önemli görevler almıştır. Hişam b. Abdülmelik'in Irak valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından 120 (738) yılında Kûfe Kadılığı görevine getirilmiş, 122 (740) tarihinde görevinden azledilip beytül mal görevlisi olarak Sicistan'a gönderilmiştir.³⁹¹ Bazı kaynaklarda Yemen'e vali olarak görevlendirildiği ifade edilirken,³⁹² bazı kaynaklarda Yemen'e tayin edilen bir âmilin veziri olarak görevlendirildiği, yaptığı görevleri önemseydiği, adaletten ayrılmadan dürüst bir şekilde görevlerini yerine getirmeye çalıştığı ifade edilir.³⁹³ Çağdaşı olan Ebû Hanîfe'nin aksine özellikle kadılık görevini gönül rızasıyla kabul etmek gerektiği görüşünü benimsemiştir.³⁹⁴ Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772) onu taşıdığı vasıfları dikkate alarak Kâdî Şüreyh'e benzetmiştir.³⁹⁵ Hukuk alanında yeni

³⁸³ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 348.

³⁸⁴ Özen, “İbn Şübrüme”, *DİA*, C. XX, s. 380.

³⁸⁵ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, C. II, s. 610.

³⁸⁶ Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C. III, ss. 71-83.

³⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, C. IV, Vüzâratü'l-Evkâf, Kuveyt 1994, s. 67.

³⁸⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C. XVII, s. 109.

³⁸⁹ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 130; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ el Hadîs*, C. VI, s. 193.

³⁹⁰ Zehebî, *el-İberu fi Haberi Men Gabera*, C. I, s. 152.

³⁹¹ Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C. III, s. 36, 37; Özen, “İbn Şübrüme”, *DİA*, C. XX, s. 380.

³⁹² İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 337.

³⁹³ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, C. II, s. 612.

³⁹⁴ Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C. I, s. 24.

³⁹⁵ Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, C. III, s. 37.

uygulamaları olmuş, şahitlerin durumlarını araştırarak çeşitli sebeplerle yalan şahitlik yapmalarının önüne geçmeye çalışmıştır.³⁹⁶

İbn Şübrüme, Halife Ebû Ca'fer el Mansur'un halifelik iddiasında bulunan amcası Abdullah b. Ali'ye yardım etmiş onun bu durumu halife tarafından öğrenilmiş ve onu öldüreceğine yemin etmiştir. Bunun üzerine İbn Şübrüme saklanmış, sonrasında, veliaht İsa b. Mûsâ tarafından gönderildiği Horasan'da ³⁹⁷144/761 tarihinde vefat etmiştir.³⁹⁸

1.2.4.10. Süleyman b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765)

Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-Kûfi, 61 (681) tarihinde Taberistan'da doğmuştur.³⁹⁹ Hadis ve Kur'an bilgisi yönünden Kûfe'nin önde gelen kişisi olarak tanınmıştır. Kur'an eğitimini Nehaî'den almış, kendi döneminde Kûfe âlimleri arasında Kur'an-ı Kerim'i kaidelerine en uygun şekilde okuyan, Hz. Peygamber'in hadislerini en iyi bilen ve kendisine yöneltilen sorulara en isabetli cevaplar veren kişi olarak tanınmıştır.⁴⁰⁰ Yaklaşık bin üç yüz hadisi ezbere bildiği, döneminin en çok hadis ezberleyen kişisi olduğu nakledilmektedir.⁴⁰¹ Devrinin büyük âlimlerinden Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), A'meş'i "Allâmetü'l-İslâm" olarak nitelendirmiştir.⁴⁰² İsa b. Yûnus "onun gibisini görmedim, o ne kadar fakir ve ihtiyaç sahibi olsa da zenginlere iltifat etmezdi. Zenginler onun huzurunda kendilerinin değersiz olduklarını hissederlerdi."⁴⁰³ diyerek onun insanların gözünde ne kadar değerli olduğunu ifade etmiştir.

Onun, yaşadığı dönemde âlimler arasında büyüklüğünü anlatan olay oldukça dikkat çekicidir.⁴⁰⁴

³⁹⁶ İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîsi ve mine'd-duafâ ve zikru mezâhibihim ve ahabârihim*, C. II, s. 34.

³⁹⁷ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 6; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 349.

³⁹⁸ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 337; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzîb*, C. V, s. 250; İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. VI, s. 337.

³⁹⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât Kısım Terâcim ve't-Tabakât*, C. XV, s. 262.

⁴⁰⁰ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 228; Mücteba Uğur, "A'meş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. III, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 54.

⁴⁰¹ Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 160.

⁴⁰² Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 228.

⁴⁰³ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ el Hadîs*, C. VI, s. 350; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzîb*, C. IV, s. 224.

⁴⁰⁴ Bir adam Şüreyk'e şöyle demiştir: "A'meş ne büyük insandı. Ben A'meş'i elinde et taşırken gördüm. Süfyen es-Sevrî sağ yanında Şüreyk sol yanında onun elindeki eti taşımak için aralarında tartışıyorlardı. O zaman sen onun ne soylu insan olduğunu anlarsın. Geniş bilgi için bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfîyâ*, C. V, s. 48.

Devrinin tanınmış âlimlerinden ders alıp onlardan rivayette bulunmuş, birçok tanınmış âlime hocalık yapmış, Sünnî ekole mensup münekkitlerce hakkında Şîî olduğu şeklinde bilgiye rastlayamadığımız, ayrıca hafızlık mertebesine çıkmış bir muhaddis hakkında ortaya atılan Şîilik yaftası gerçekte bağdaşmamaktadır.

Nehaî vefat etmeden önce Süleyman b. Mihrân el-A'meş'i işaret etmiş bunun üzerine insanlar karşılaştıkları problemlere çözüm bulacak, sorularına cevap verebilecek bir kişi olarak Süleyman b. Mihrân el-A'meş'e başvurmuşlar, ancak miras konularını çok iyi bildiğini bununla birlikte fikhî konularda yeterli olmadığını görmüşlerdir.⁴⁰⁵

İnsanlar Kur'an öğrenmek için Süleyman b. Mihrân el-A'meş'e yaşlılık dönemine kadar gelmişler, o da onları dinlemiş, onlarla ilgilenmiş, hatalarını düzelterek düzgün bir şekilde Kur'an okumaları için gayret göstermiştir.⁴⁰⁶

Süleyman b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765) tarihinde seksen sekiz yaşında vefat etmiştir.⁴⁰⁷

1.2.4.11. Abdullah b. Avn (ö. 151/768)

Ebû Avn Abdullâh b. Avn b. Ertabân el-Müzenî el-Basrî, Basra halkının tanınmış büyük âlimi⁴⁰⁸ olup sika bir râvi olarak kabul edilmektedir.⁴⁰⁹

Enes b. Mâlik ile aynı dönemde yaşamıştır. Onunla görüşmekle birlikte ondan hadis rivayetinde bulunduğu sabit değildir.⁴¹⁰ Yaşadığı dönemde Irak'ın hadis bilgisi yönünden en üstün kişisi olduğu ifade edilmiştir.⁴¹¹

Abdullah İbn Avn, Nehaî'den fıkıh dersleri almış bunun yanında Irak bölgesinin en iyi sünnet bilgisine sahip alimi ve güzel Kur'an okuyanların seyyidi kabul edilmekle⁴¹² birlikte fikhî konuları da en iyi bilen kişiler arasında ismi geçmektedir.⁴¹³

⁴⁰⁵ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 324; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ el Hadis*, C. V, s. 24; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, C. IV, s. 223.

⁴⁰⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 331.

⁴⁰⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, s. 333.

⁴⁰⁸ Sibt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, C. XII, s. 232; Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 165.

⁴⁰⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, C. XV, s. 404.

⁴¹⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, C. XV, s. 394; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 364.

⁴¹¹ Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 165.

⁴¹² İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VII, s. 193; Sibt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, C. XII, s. 232; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 365.

⁴¹³ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, ss. 364-367.

Varlıklı bir kişi olması yanında ibadet, züht ve takvasıyla tanınan, Hz. Peygamber'in sünnetine son derece bağlı, bid'at ehli ile mücadelede kararlı bir kişi olan Abdullah İbn Avn (151/768) tarihinde vefat etmiştir.⁴¹⁴

1.3. Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Bu bölümde Ebû Hanîfe'nin hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencileri hakkında bilgi verilecektir.

1.3.1. Ebû Hanîfe'nin Hayatı

Ebû Hanîfe'nin asıl adı Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh olup, hicri 81 ve 91 yılında doğduğunu ifade eden kaynaklar olmakla birlikte⁴¹⁵ tercih edilen görüşe göre hicri 80/699 yılında Kûfe'de dünyaya gelmiştir. Babasının adı Nu'mân b. Sâbit'tir.⁴¹⁶

Kendisinin aslen Fars asıllı olduğu rivayet edilmektedir.⁴¹⁷ Yaşadıkları yer fethedilince Ebû Hanîfe'nin mensup olduğu kabileye eman verilmiş, esir muamelesi yapılmamıştır. Arap olmadıkları için Bekir b. Vaîl oğullarının kabilesinin aşireti olan Teymullah b. Sa'lebe oğullarının himayesine verilmişlerdir. Diğer bir rivayette Ebû Hanîfe'nin dedesi Zûta, köle olarak İran'dan getirilmiş, sonra efendisi tarafından âzat edildiği ifade edilmektedir.⁴¹⁸ Dedesi Zûta'nın doğum yeri hakkında Kabil, Babil gibi değişik yerler zikredilmektedir.⁴¹⁹ Babası Sâbit ise köle olmayıp hür ve Müslüman olarak doğmuştur. Ebû Hanîfe'nin dedesi, Sâbit'in küçüklüğünde Hz. Ali'yi ziyaret etmiş ve ona fâlûzec⁴²⁰ hediye etmiştir. Hz. Ali bunun sebebini sorduğunda, dedesi bugünün Nevruz bayramı olduğunu söylemiş, Hz. Ali de onların Nevruz bayramını tebrik etmiştir. O sırada çocuk yaşta olan Sâbit'e gerek kendisi, gerekse soyu için Hz. Ali dua etmiştir.⁴²¹ Dolayısıyla Sâbit tâbiîndendir. Bazı kaynaklarda ise Ebû Hanîfe'nin babası Nu'man b. Sâbit'in Kadisiye savaşının olduğu gün doğduğu, babası Zûta tarafından Hz. Ali'ye götürüldüğü ve Hz. Ali'nin Nu'man b. Sâbit ve soyu için dua ettiği ifade edilmektedir.⁴²² Ebû Hanîfe'nin büyük bir fakih olması ve çok büyük

⁴¹⁴ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 90.

⁴¹⁵ Sibt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, C. XII, s. 212.

⁴¹⁶ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî İbn Şâhin, *Târihu esmâ'i's-sikât*, Subhî es-Sâmerâî (thk.), ed-Dârü es-Selefiyye, Kuveyt 1984, s. 241; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Âlimü'l-kütüb, s. 17.

⁴¹⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhü-ârâuhü ve fikuhû*, s. 15.

⁴¹⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 15.

⁴¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. V, s. 405.

⁴²⁰ Fâlûzec: Badem yağından yapılan şekerli lokum/muhallebi.

⁴²¹ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 426; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 16; Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, C. XV, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2002. s. 444; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. V, ss. 405-406.

⁴²² Sibt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, C. XII, s. 211.

hizmetler yapması bazıları tarafından, Hz. Ali'nin yaptığı bu duanın bereketine bağlanmıştır. Ebû Hanîfe'nin nesebinin Türk asıllı olduğu rivayet edilmekte ancak Fârisoğullarına mensup “Merzuban” beyliğine dayandığı şeklindeki rivayet daha kuvvetli kabul olduğu ifade edilmektedir.⁴²³

Ebû Hanîfe'nin hayatının ilk dönemlerine ait bize ulaşan bilgiler ticaretle uğraşan varlıklı bir ailenin çocuğu olduğu yönündedir. Hayatını kazanmak için kumaş imalat ve ticaretiyle uğraştığı,⁴²⁴ kendisine ait iş yeri ve çalışanları olduğu belirtilmektedir.⁴²⁵

1.3.1.1. Nesebi ve Künyesi

Ailesinin Arap olmadığı hemen hemen kesin olan Ebû Hanîfe'nin dedelerinin nesebi hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Kendisinin aslen Fars asıllı olduğu rivayet edilmektedir.⁴²⁶ Künyesi Ebû İsmâîl olan⁴²⁷ Ebû Hanîfe'nin asıl adı Numan olup; “İmam Azam” “en büyük imam” lâkabıyla bilinir.⁴²⁸ Kûfe Fakihî olarak kabul edilir.⁴²⁹ Ebû Hanîfe ismiyle şöhret bulmasının üç farklı sebebi bilinmektedir: Birinci sebebi; “Hanîfe” kelimesi Irak lehçesinde içerisine mürekkep konulan divit ya da yazı hokkası anlamına gelmektedir. Ebû Hanîfe divit ve yazı hokkasını devamlı yanında taşıdığı için bu isim ona verilmiştir. İkinci sebebi; “Hanîf” dinine bağlı, putlara tapmayan, istikametten ayrılmayan, tevhit ehli, dini yaşamaya meyilli kişi manasına geldiği için verilmiştir. Üçüncü sebebi ise; İmâm-ı Âzam'ın Hanîfe adında kızı olduğu için Hanîfe'nin babası anlamında Ebû Hanîfe denildiği ifade edilse de, aslında onun Hammad adında bir erkek çocuğundan başka çocuğu bilinmediğinden bu bilgi doğru kabul edilmemiştir. Tarihçiler Hammad adında tek çocuğu olduğunu söylemektedirler.⁴³⁰ Ebû Hanîfe hem ismiyle hem de künyesiyle meşhur olmuştur.⁴³¹

⁴²³ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. X, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 131.

⁴²⁴ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 495.

⁴²⁵ Zehebî, *el-İberu fî Haberi Men Gabera*, C. I, s. 164; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, C. IXXX, s. 422.

⁴²⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhü-ârâuhü ve fikhuhü*, s. 15.

⁴²⁷ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 495.

⁴²⁸ Bu lakabı veren sadece Hanefî mezhebine müntesipleri değildir. Örneğin Şâfiî mezhebinden Hâfız Zehebî, İmam Ebû Hanîfe'yi kitabında bu lakapla anmıştır. Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 126.

⁴²⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, C. IXXX, s. 418.

⁴³⁰ Ebû Hanîfe'nin nesebi ile ilgil olarak geniş bilgi için bkz., Şihâbu'd-dîn Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfeti'n-Nu'man*, Matbaat'ü-Saade, Kahire ts., s. 60.

⁴³¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, C. XXXIII, s. 267.

Irak fıkıh ekolü Ebû Hanîfe'nin çabalarıyla gelişmiş, daha sonra ona verilen "Ebû Hanîfe" künyesine nispetle "Hanefî mezhebi" şeklinde meşhur olmuştur. Çağdaşı olan fakihler arasında mümtaz bir yere sahip olması sebebiyle ona "İmam-ı Azam" sıfatı verilmiştir. Ebû Hanîfe'nin etrafında pek çok fakih toplanmıştır.⁴³²

1.3.1.2. Eğitimi ve İlmi Seyahatleri

Ebû Hanîfe ilim öğrenmeye başlamadan önce Kûfe'de Amr b. Hureys bölgesinde bir dükkanı vardı.⁴³³ İlme yönelmesinden sonra ticaret hayatını bitirmemiş, geçimini sağlamak için ticareti⁴³⁴ ortaklık yoluyla devam ettirmiş,⁴³⁵ böylece hayatında maddi sıkıntı yaşamamıştır.⁴³⁶

Parlak bir zekaya sahip olan Ebû Hanîfe gençlik yıllarını ticaretle iştigal ederek geçirdikten sonra ilim öğrenmeye yönelmiştir.⁴³⁷ Ebû Amr eş-Şa'bi'nin kendisini çağırıp "Seni zeki, kabiliyetli ve hareketli bir genç olarak görüyorum. İlme devam et. Âlimlerin meclislerine katılmayı ihmal etme!" demiş, bu konuşmanın etkisiyle kendisi ilme yönelmiştir.⁴³⁸

Ebû Hanîfe ilim öğrenmeye, bulunduğu bölge olan Kûfe'de çeşitli fırkalara cevaplar verip, İslam'ı itikadi yönden savunabilmek için kelim öğrenmekle başlamış, daha sonra yirmi iki yaşlarında Hammad'ın derslerine devam etmeye başlamış,⁴³⁹ ondan on sekiz yıl fıkıh dersleri almıştır. Ebû Hanîfe'nin ilim öğrenme silsilesini ifade edecek olursak; kendisi Kur'an ezberlemeyi, hadis hafızı olmayı, dil bilimci olmayı, kelim ilmi öğrenmeyi istemiş, bütün bu ilimleri öğrendiğinde elde edeceği kazanımları düşündükten sonra fıkıh ilmine yönelmiş, fıkıh ilminden daha faydalı bir ilim olmadığını söylemiştir. İnsanların sorularına cevaplar vermek ve karşılaştıkları problemlere çözümler bulmak için fıkıh öğrenmeye devam ettiğini belirtmiştir."⁴⁴⁰

⁴³² Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. X, s. 131.

⁴³³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s.16; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkühü*, s. 20.

⁴³⁴ *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* "Ebû Hanîfe", C. I, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1983, s. 336.

⁴³⁵ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınevi, İstanbul 1989, s. 185.

⁴³⁶ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. X, s. 131.

⁴³⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkühü*, s. 23.

⁴³⁸ Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, s. 26; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. X, s. 131.

⁴³⁹ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. X, s. 132.

⁴⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd Beşşâr*, C. XV, s. 444; Sıbt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, C. XII, s. 212; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, C. IXXX, s. 424, 425; Zehebî, *Siyerü A'lamî'n-Nübelâ el Hadîs*, C. VI, s. 397.

Kûfe’de o dönemde üç çeşit ilim halkasının bulunduğu kaynaklarda kaydedilmektedir.⁴⁴¹

1-Akaid halkaları: Bu derslere çeşitli gruplardan insanlar katılmış, akaitle ilgili konular derinlemesine müzakere edilmiştir.

2-Hadis halkaları: Bu derslerde Hadisler ve senetleri müzakere edilmiştir.

3-Fıkıh halkaları; Bu meclislerde, Kitap ve Sünnet’ten hüküm çıkarma metotları tartışılmıştır.

Ebû Hanîfe itikadi konularda karşılaşılan sorunlar ve çözüm yollarıyla ilgilenmiş, ilerleyen dönemlerde bölgedeki sapkın fırka mensuplarıyla tartışmıştır. Bize ulaşan kaynaklarda, Ebû Hanîfe’nin cedel ve mantık ilmine vakıf olduğu bildirilmektedir.⁴⁴²

Ebû Hanîfe sahâbe ve tabiîn âlimlerinin kelam ve cedel ilimlerine vakıf oldukları halde bu ilimlerle iştiğal etmediklerini düşünerek fıkıh ilmine yönelmiştir. Bu konudaki rivayetlerden biri; Ebû Hanîfe’nin Hammad’ın ders halkasının yakınında otururken bir kadının “sünnete uygun bir şekilde erkeğin eşini nasıl boşayabileceği” sorusunu cevaplayamaması, kadına, ders yapan Hammad’a başvurmasını, alacağı cevabı kendisine de bildirmesini istemesidir. Kadın, hayızdan temizlenip cinsel ilişkiye girmeden eşi tarafından bir defa boşanması gerektiği, sonra eşi onu iki hayız geçene kadar terk eder, temizlendikten sonra kadının başkasıyla evlenmesinin helal olacağı şeklindeki Hammad’ın cevabını ona aktarmıştır.⁴⁴³ Ebû Hanîfe oturduğu yerden kalkmış ve Hammad’ın yanına gitmiş, fıkıh öğrenmek istediğini ifade etmiş, Hammad da kendisine; “her gün üç fikhî konuyu öğrenmesi gerektiğini, bunu ilmi yönden belirli bir seviyeye gelinceye kadar yapmasının gerekli olacağını” söylemiştir.⁴⁴⁴ Bu olay meydana geldikten sonra Hammad’ın ders halkasının yakınında oturup konuları dinlemiş, yarına kadar ezberlemiş, Hammad’ın öğrencileri ise ezberleyememişlerdir. Bu durumu fark eden Hammâd ders halkasının başına Ebû

⁴⁴¹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 21.

⁴⁴² Ebû Hanîfe’nin cedel ve mantık ilmini ne kadar iyi bildiğini göstermesi açısından şu nakil oldukça önemlidir; İmam Şâfiî, Mâlik b. Enes’e Ebû Hanîfe’yi gördün mü? diye sormuş, Mâlik b. Enes de gördüğünü söylemiş ve şunu ilave etmiştir. Eğer Ebû Hanîfe şu sütun hakkında altındır diye konuşsa onu delilleriyle ispat edebileceğini söylemiştir. geniş bilgi için bkz. Beyhakî; *el-Medhal ilâ ilmi’s-Sünen*, C. II, Dâru’l-Yusr li’n-Neşr ve’t-Tevzî, Beyrut 2017, s. 592.

⁴⁴³ Ebû Hanîfe’nin fıkha yönelmesiyle ilgili rivayetler ve yorumları için bkz. Zehebî, *Siyerü A’lami’n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 397; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, ss. 22-24.

⁴⁴⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe ve ashâbih*, s. 20.

Hanîfe'nin oturmasını istemiş, başkasının oturmasını yasaklamıştır. Ebû Hanîfe on yıl diğer bir rivayete göre on sekiz yıl⁴⁴⁵ kadar bu derslere devam ettikten sonra ilmi yönden yeterli olduğunu düşünerek kendisine ait yeni bir ders halkası kurması gerektiğini düşünürken, hocası Hammad'ın bir akrabası Basra'da ölmüş oraya gitmişti. Giderken ders vermek üzere yerine Ebû Hanîfe'yi bırakmış, Ebû Hanîfe iki ay süreyle ders vermiş, hocası yokken kendisine daha önce duymadığı meseleler sorulmuş, Ebû Hanîfe bu meselelere verdiği cevapları yazmış, iki ay sonra döndüğünde verdiği cevapları hocasına arz etmiş, hocası sunduğu altmış cevaptan kırkının cevaplarının doğru, yirmisinin yanlış olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴⁶ Bu olayın gerçekleşme şekli şu şekilde olduğu da rivayet edilmektedir. Ebû Hanîfe kendisini ilmi yönden yeterli görünce ders halkasından ayrılıp Basra'ya gittiğini oraya giderken insanların her sorduğu soruya cevap verebileceği zannına kapıldığını ancak oraya varınca insanların daha önce hiç duymadığı meseleleri sorduklarını, bunun üzerine kendi kendine Hammad ölünceye kadar ayrılmayıp ondan faydalanmaya karar verdiğini ifade etmiştir.⁴⁴⁷ Her ne kadar bu rivayetlerin sıhhati kaynaklarda tartışılrsa da tartışılmayan gerçek şudur ki Ebû Hanîfe ticaretle uğraştıktan sonra Hammad'ın derslerine devam etmiş, fıkıh alanında kendisini yetiştirmiş ve insanların parmaklarıyla gösterdikleri büyük bir âlim olmuştur.

Çocukluk ve gençlik yıllarını Kûfe'de geçiren Ebû Hanîfe, zaman zaman başta Hicaz olmak üzere çeşitli yerlere seyahatler yaparak ilmini artırmaya çalışmıştır.⁴⁴⁸ Yaptığı seyahatler vesilesiyle devrinin tanınmış birçok âlimiyle görüşme imkânı bulmuştur. Ebû Hanîfe, Emevi Devleti'nin otoritesinin sarsıldığı dönemde Mekke ve Medine'de bir süre bulunmuş, hadis ve fıkıh meclislerine katılmıştır. Hilâfet Abbasîler'e geçip ortam sakinleşinceye kadar Mekke'de kalan Ebû Hanîfe Mekke'de İbn Abbâs'ın talebeleriyle buluşmuş, onlarla bilgi alışverişinde bulunmuştur. Mekke'de yaklaşık olarak altı yıl kaldıktan sonra tekrar Kûfe'ye dönmüştür.⁴⁴⁹ Bütün bu temaslar Ebû Hanîfe'nin bilgi birikimini artırmış, fikhî meselelere bakışına etki etmiştir.

⁴⁴⁵ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 132; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd Beşşâr*, C. XV, s. 444; Zehebî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, s. 19.

⁴⁴⁶ Kattân, *Târihu't-Teşri'l-İslâmî*, s. 329.

⁴⁴⁷ İclî, *Târihu's-sikât*, s. 6; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, C. IXXX, s. 427; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 397.

⁴⁴⁸ Sibt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, C. XII, s. 212.

⁴⁴⁹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkühü*, s. 40.

Ebu Hanîfe uzun süre Kûfe re'y ekolünün temsilcisi olarak kabul edilen Hammâd'dan ders almıştır.⁴⁵⁰ Hammad'ın vefatından sonra arkadaşlarının ve öğrencilerin ısrarıyla hocasının yerine geçerek ders okutmaya başlamıştır. Bu esnada yaklaşık kırk yaşındadır. Sürekli olmamakla birlikte ölümüne kadar yaklaşık otuz sene ders okutmaya devam etmiştir.⁴⁵¹

Ebû Hanîfe ilmî tedrisatı boyunca Nehaî'nin öğrencilerinden ilim almış,⁴⁵² dolaylı olarak Nehaî'nin öğrencisi olmuştur. Ebû Hanîfe, her ne kadar Nehaî'den doğrudan ders almamış olsa da Nehaî'nin görüşlerini iyi bildiği ve onun görüşlerine bağlı olduğu bir gerçektir. Bu durum zaman zaman Ebû Hanîfe'nin eleştirilmesine de yol açmıştır.⁴⁵³

1.3.1.3. Fetva Vermeye Başlaması

Hammad b. Ebî Süleyman'ın vefatından sonra onun yerine ders halkasının başına Ebû Hanîfe geçmiştir. Hocasını hayatı boyunca unutmamış ve her namaz kılışında onu rahmetle andığını⁴⁵⁴ anne babasından önce hocası Hammad'a dua ettiğini söylemiştir.⁴⁵⁵

Ebû Hanîfe bulunduğu bölgede kendisine muhalif olan İbn Ebî Leylâ gibi alimlerin yanında, İbn Şübrüme, Şüreyk, Süfyân es-Sevrî vb. birçok âlim olmasına rağmen insanların ricası üzerine ders halkasının başına geçip dersler vermiş ve öğrencileriyle birlikte insanların karşılaştıkları problemlere çözümler aramıştır.⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd Beşşâr*, C. XIII, s. 334; Kattân, *Târîhu't-Teşrî'l-İslâmî*, s. 329.

⁴⁵¹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsârühü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 26; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", C. X, *DİA*, s. 132.

⁴⁵² Beyhakî; *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Süneni'l-kübrâ*, Muhamed Ziyâü'-r-Rahmân (thk.), Dârü'l-Hülefâi lilkitâbi'l-İslâmiyyi, Kuveyt 1984, s. 169.

⁴⁵³ Ebû Hanîfe'nin yaşadığı şu olay son derece manidardır. Ebû İsmail şöyle nakleder: "Biz Vakî'in huzurunda idik. Bir adam Hac'da kesilecek hayvanların işaretlenmesinin (iş'âr) hükmünü ona sormuştu. Vakî adama "Hz. Peygamber'in Hacca götüreceği hayvanları işaretlemesine rağmen Ebû Hanîfe'nin hayvanları işaretlemenin hayvanlara eziyet olduğunu mu söylüyor?" dedi. Adam da Ebû Hanîfe'nin Hacca götürülecek hayvanları damgalamanın hayvanlara eziyet etmek olduğunu Nehaî'den naklettiğini söyledi. Ebû İsmail: Vakî'in çok sinirlendiğini ve adama şöyle dediğini nakleder: "Ben sana Hz. Peygamber şöyle dedi" diyorum sen ise "Nehaî şöyle dedi." diyorsun der ve şunu ilave eder. "Seni hapse atmak ve bu şekilde konuşmayıncaya kadar hapisten çıkarmamak gerekir." Geniş bilgi için bkz. Ebû. İsâ Muhammed b. İsâ Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî Beşşâr*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (thk.), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, Beyrut 1998, "Hac", 67; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Ebû Abdîrahmân Âdil b. Yûsuf el-Gazzâlî (thk.), C. I, Dârü İbni'l-cevzî, Riyad 2003, s. 385.

⁴⁵⁴ Sibt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, C. XI, s. 117.

⁴⁵⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 21.

⁴⁵⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 22.

Özellikle yaşadığı dönemde Kûfe kadılığı yapan İbn Ebî Leylâ'nın hâkim sıfatıyla verdiği hükümleri ders halkasında tartışmış, yaptığı yanlışları dile getirmiş, zaman zaman da bizzat İbn Ebî Leylâ ile tartışmıştır. İbn Ebî Leylâ'nın zina iftirasında bulunan kadına had cezasına hükmetmiş Ebû Hanîfe onun verdiği hükmü eleştirmiştir. İbn Ebî Leylâ bu eleştiriden rahatsız olmuş, yanlışını telafî etmeyi tercih etmemiş, Ebû Hanîfe'yi Kûfe Kadısı İbn Hubeyre'ye şikâyet etmiş, yaşanan bu olay üzerine Ebû Hanîfe'nin bir müddet fetva vermesi yasaklanmıştır.⁴⁵⁷ Ebû Hanîfe'nin ders halkasında eleştirdiği konu çeşitli Menâkıb kitaplarında zikredilmektedir. Bu eleştiriler Ebû Hanîfe'nin fetva vermesinin engellenmesinde ve halife ile arasının bozulmasında etkili olmuştur. Olayı şu şekilde cereyan ettiği rivayet edilmektedir:

Akıl hastası olan bir kadın bir kişiye:

—“Sen, zina edenlerin oğlusun.” dediği için, adam akıl hastası kadını Kûfe kadısı olan İbn Ebî Leylâ şikâyet etmiş, davaya bakan İbn Ebî Leylâ kadının aleyhine hüküm vermiş ve kadına birisi anasına birisi de babasına iftira attığı için mescitte ayaktaiken iki defa, had uygulatmıştır.

Ebû Hanîfe bunu duyunca:

—“Bizim kadı efendi bu meselede tam altı⁴⁵⁸ yerde hata etmiştir.” demiştir.

1-Mescitte had cezası uygulanmıştır. Halbuki mescitte had cezası uygulanmaz.

2-Ceza, kadın ayakta iken infaz edilmiş. Halbuki kadınların cezaları oturur vaziyetteyken uygulanır.

3-Babası ve anası için birer had cezası uygulanmıştır. Halbuki bir adam kalabalık bir cemaate iftira atsa, ona yalnız bir had cezası uygulanır, kazif olunanların sayısınca uygulanmaz.

4-İki had vurmaya bir arada toplamıştır. Halbuki iki had birden uygulanmaz.

5-Akıl hastası kadına had vurdurmuştur. Aslında akıl hastasına had uygulanmaz çünkü o mükellef değildir.

⁴⁵⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 52.

⁴⁵⁸ Bu olay Kûfe'de “Kadı'nın yedi yerde hata yaptığı mesele” diye meşhur olmuştur. Serahsî, İbn Ebî Leylâ'nın fetva verirken hata ettiği hususlara yedinci olarak “Had kadının velisinin huzurunda uygulanmamıştır. Halbuki kadına had ancak velisinin huzurunda uygulanır. Zira vücudunda bir yer açılırsa velisi onu örter.” Maddesini ilave etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, s. 165.

6-İftira atılan anası ve babası için had uygulamıştır, ancak onlar olay anında orada bulunmadıkları için, mahkemeye gelip dâva da etmemişlerdir.⁴⁵⁹

İbn Ebî Leylâ bu eleştirilerin kendisine ulaşması üzerine Ebû Hanîfe'yi halifeye şikâyet etmiş, böylece Ebû Hanîfe'nin fetva vermesi yasaklanmıştır. Daha sonra Halife'nin çeşitli konuları sormak üzere elçi göndermesi üzerine Ebû Hanîfe kendisinin fetva vermeyeceğini, fetva vermesinin yasaklandığını bildirmiştir. Bunun üzerine halife elçiye; “Ebû Hanîfe'nin fetva yasağının tarafından kaldırıldığını” söylemiştir.⁴⁶⁰ Bununla birlikte İbn Ebî Leylâ'nın Ebû Hanîfe'yi çeşitli konularla ilgili olarak şikâyet etmesi, Halife'nin Ebû Hanîfe'ye cephe almasına ve hapse atılmasına kadar götürecek sürecin başlamasına sebep olmuştur.

Ebû Hanîfe fetva verirken çevresinde bulunan bazı alimlerin itirazı ile karşılaşmıştır. Bu manada A'meş ile aralarında geçen şu diyalog önemlidir: Ebû Hanîfe'ye verdiği bir fetvanın hükmünü soran A'meş'e, senin rivayet ettiğin şu, hadislere dayanıyorum diyerek hadisleri sıralamıştır. Ebû Hanîfe ey fukaha sizler tabip, bizlerse eczacıyız.⁴⁶¹ diyerek bir fakihin hadisçiden farkına dikkat çekmiştir.

1.3.1.4. Resmi Görevleri Kabul Etmemesi

Ebû Hanîfe kendisine teklif edilen çeşitli görevleri kabul etmemiştir. Onun bu görevleri kabul etmemesinin bazı kaynaklarda bu görevi yapma konusunda kendine güvenmediğinden kaynaklandığı ifade edilse de⁴⁶² gerçek sebep; devlet yönetimini gasp edip, hilafeti saltanata çeviren Emevi yönetimine karşı pasif direniş gösterip, onları protesto etmek istemesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.⁴⁶³ Kûfe mescidinin kapılarını saymak gibi (zararsız ve basit bir görev) teklif edilse onu bile kabul etmeyeceğini, O (halife) idam fermanımı imzalayacak sonra ben de onu onaylayacağım öyle mi? Allah'a ant olsun ki böyle bir sorumluluğa asla katlanmam⁴⁶⁴ diyerek görev almama sebebini açıklamaktadır.

⁴⁵⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 164-168; Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, C. XV, s. 473; Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, ss. 164-165; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr*, C. V, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., s. 340; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, C. IV, s. 51.

⁴⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, C. XV, s. 473.

⁴⁶¹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, ss. 26-27.

⁴⁶² Ebû Muhammed Zekiyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb el-Ammâre*, C. I, Mektebetü'l-Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1968, s. 13.

⁴⁶³ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 192.

⁴⁶⁴ Ahmet Yaman, “Siyaset Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, C. VI, S. 1-2, Ankara 2002, ss. 273-279.

Ebû Hanîfe Emevi Saltanatı'nın yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan kargaşadan istifade ederek, hapisten kaçıp Mekke'ye gitmiştir. Mekke'de yaklaşık olarak altı yıl kalmış, sonra tekrar Kûfe'ye dönmüştür.⁴⁶⁵ Emevi saltanatının uygulamalarından bunalmış, bu yüzden kendisinin destek verip, umut bağladığı Abbasi yönetiminin iktidarı ele geçirmesini memnuniyetle karşılamıştır. Kûfe'ye döndükten sonra Abbasi halifesi Ebu'l-Abbas es-Seffâh'a (ö. 136/754) biat etmiş, biatı sırasında "Hakkı Hz. Peygamber'in soyuna teslim eden, zalimlerin zulmünü bizden kaldıran ve hakikati söyleme imkânı veren Allah'a hamd olsun. Allah'ın emri üzerine sana biat ettik. Kıyamete kadar da verdiğimiz bu sözden dönmeyeceğiz. Allah bir daha Halifelik makamını Hz. Peygamber'in soyundan geri almasın." demiştir.⁴⁶⁶ Ebû Hanîfe bu sözyle bir taraftan memnuniyetini, diğer yandan da Abbasi yönetiminden beklentilerini ortaya koymuştur.

Ebû Hanîfe Abbasi Halifelerine verecekleri kararlar hususunda uyarılarda bulunmaktan çekinmemiştir. Bölgede bulunan âlimler çeşitli endişelerle doğruları dile getirememişler, Ebû Hanîfe ise Halife'nin huzurunda doğru bildiği konuları açıkça dile getirmekten geri durmamıştır.⁴⁶⁷

Bazı kaynakların ifade ettiği gibi devlette resmi görev almama sebebi; bu görevin kendisini ilimden uzaklaştıracağı, ilimden uzaklaşınca ilmin yok olması ve Allah'ın rızasını kaybetme kaygısından kaynaklanmış da olabilir.⁴⁶⁸ Ebû Hanîfe'nin bu tutumunun mensubu bulunduğu Irak rey ekolünün genel karakteristiği olduğunu söylemek de mümkündür. Alkame b. Kays, Nehâî ve hocası Hammad da daha önce ifade edildiği gibi yöneticilerin yanlış uygulamalarını eleştirmişler ve resmi görev almaktan geri durmuşlardır. Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan bazı âlimler yönetim tarafından teklif edilen görevleri istemeyerek de olsa kabul etmek zorunda kalmışlardır.⁴⁶⁹

Ebû Hanîfe yönetimin Hz. Ali soyundan âlim bir kişi olan Zeyd b. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e yaptığı muameleleri tasvip etmemiş, Zeyd b. Ali'nin Emevi Hükümdarı

⁴⁶⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 40.

⁴⁶⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 41.

⁴⁶⁷ İzzu'd-Dîn İbni'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, C. V, thk. Ömer Abdu's-Selâm Tedmîrî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1997, ss. 155-156.

⁴⁶⁸ Sıbt İbn Cevzî, *Mir'âtü 'z-zamân fi târihi 'l-a'yân*, C. XII, s. 223

⁴⁶⁹ Abdullah Aydınlı, "İbn Ebû Leylâ Abdurrahmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. IXX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 436; Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013, s. 25; M. Esat Kılıçer "Ashâbü't-Tahric", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 470.

Hişâm b. Abdilmelik'e karşı 121/739 yılında isyanı sırasında hem isyan sürecinde hem de isyandan sonra Zeyd'e bağlılığını sürdürmüştür.⁴⁷⁰ Bu yüzden idare tarafından cezalandırılan âlimlerin başında Ebû Hanîfe gelmektedir. Nitekim onun fiilen destekleyemediği Zeyd b. Ali'ye yardım amacıyla 10 veya 30 bin dirhem gönderdiği zikredilmektedir.⁴⁷¹

Ebû Hanîfe Halife Mansur tarafından Kûfe kadılığı⁴⁷² veya beytü'l-mâl emniyeti görevi verilmek istenmiş, uygulanan baskıya rağmen bu görevleri kabul etmemiş, bu sebeple hapse atılmış, hatta dövülmüştür.⁴⁷³ Halife Mansur tarafından Ebû Hanîfe Kûfe'den Bağdat'a getirilmiş, kendisine kadılık görevi teklif edilmiştir.⁴⁷⁴ Mansur, Ebû Hanîfe'ye kadılık görevini kabul ettireceğine dair yemin etmiş, Ebû Hanîfe de görevi kabul etmeyeceğine yemin etmiş, bu durum kendisine sorulunca, Mansur'un yemin kefareti vermeye daha kadir olduğunu ifade etmiş, Mansur onu hapse attırıştır. Mansur bu konuda fazla ısrarcı olunca Ebû Hanîfe kendisinin layık olmadığını ifade ederek bu görevi istemediğini ifade etmiştir.⁴⁷⁵

Ebû Hanîfe'nin Emevi yönetimle ilişkileri ilk zamanlarda normal seyrederken yukarıda ifade edilen durumlar neticesinde ve özellikle yönetimin Ehl-i beyt üzerine baskıyı artırmasıyla birlikte bu ilişki bozulmuştur.⁴⁷⁶ Bu sebeple Ebû Hanîfe, II. Mervan'ın Kûfe kadılığı veya Beytülmâl emriyeti teklifini kabul etmemiş, her türlü baskı ve işkenceye rağmen görevi kabul etmeyince Bağdat'ta hapse atılmıştır.⁴⁷⁷ Hapis cezası sırasında, kırbaçla işkence yapılmıştır. Yetmiş yıllık ömrünün elli iki yılı Emevîler döneminde, on sekiz yılı ise Abbasîler döneminde geçen Ebû Hanîfe, bir rivayete göre zehirlenerek öldürülmüştür.⁴⁷⁸

1.3.1.5. Kişilik Özellikleri

Ebû Hanîfe ile Nehaî'nin kişilik özellikleri benzerlik arz etmektedir. Ebû Hanîfe, orta boylu, güzel sakallı, yakışıklı bir görünüşe sahipti. Kendisinin varlıklı bir kişi

⁴⁷⁰ Köse, *İslam hukukuna giriş*, s. 172.

⁴⁷¹ Mustafa Özkan "Emevî İktidarının Siyasî İcraatları Karşısında Ulemânın Tavrı", *www.istem.org*, S. 6, Ankara 2008, s. 109.

⁴⁷² Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 401.

⁴⁷³ Kattân, *Târîhu't-Teşriü'l-İslâmî*, s. 330; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fikhuhü*, s. 47.

⁴⁷⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. V, s. 406; Kattân, *Târîhu't-Teşriü'l-İslâmî*, s. 329.

⁴⁷⁵ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 495. Kattân, *Târîhu't-Teşriü'l-İslâmî*, s. 330.

⁴⁷⁶ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", C. X, *DİA*, ss. 132-133.

⁴⁷⁷ Köse, *İslam hukukuna giriş*, s. 172.

⁴⁷⁸ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", C. X, *DİA*, s. 133.

olduğu giyim kuşamından belli oluyordu. Güzel, temiz ve şık elbise ve ayakkabılar giyer, güzel kokular kullanırdı.⁴⁷⁹ Mescitte fetva verirken başında insanların dikkatini çeken kalensüve adı verilen uzunca bir başlık takardı.⁴⁸⁰ İnsanlar kendisine sultanlara duydukları gibi saygı duyarlardı.⁴⁸¹

Ebû Hanîfe'nin devletten maaş aldığına dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Kendisinin maddi durumu iyiydi. Kazancının bir kısmını ihtiyaç sahiplerine infak eder, yöneticilerin verdiği hediyeleri kabul etmezdi. Az konuşan kendini ilgilendirmeyen konularla meşgul olmayan ve ibadetlerine düşkün bir kişiydi.⁴⁸² Nehâf gibi uzun süre sükût edip tefekkür eder, insanlar soru sormadıkça konuşmazdı. Zaman zaman pahalı elbiseler giyer, öğrencilerine de şık giyinmeleri yönünde telkinlerde bulunurdu.⁴⁸³

1.3.1.6. Vefatı

Ebû Hanîfe Emevilerin en parlak dönemi olan Abdülmelik b. Mervân iktidarda iken doğmuştur. Hayatında çok çetin baskıların yaşandığı Zalim Haccâc lakabıyla tanınan Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi'nin baskılarına maruz kalmakla birlikte, Emevilerin adaletiyle meşhur Halifesi Ömer b. Abdülazîz döneminin rahatlığını da yaşamıştır. Yaşadığı dönemde İslam ülkesinin sınırları Atlas Okyanusundan Avrupa'ya, oradan da Çin'e kadar uzanmıştı. Fethedilen bu yerlerle birlikte İslam milleti çeşitlenmiş Rumlar, Türkler, İranlılar, Mısırlılar ve Hintliler başta olmak üzere birçok millet İslam'ı kabul edip Müslüman olmuştu. Emevilerin saltanatından sonra gelen kendisinin de umutla beklediği Abbasi Hükümlerliği dönemini görmüş, Mansur döneminde vefat etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin hicretin 150. yılında yetmiş yaşında, (Eylül 767) yılının, Recep⁴⁸⁴ veya Şaban⁴⁸⁵ ya da Şevval ayında⁴⁸⁶ Bağdat'ta vefat etmiştir.⁴⁸⁷ Recep ayında öldüğü bilgisinin daha doğru olduğu ifade edilmiştir. Ancak hapiste Halife Mansur

⁴⁷⁹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, ss. 16-17;

⁴⁷⁹ Sıbt İbn Cevzî, *Mir'âtü 'z-zamân fi târihi 'l-a'yân*, C. XII, s. 222.

⁴⁸⁰ Zehebî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, s. 16.

⁴⁸¹ Hacvî, *el-Fikrû 's-sâmî fi târihi 'l-fikhi 'l-İslâmî*, C. I, s. 358.

⁴⁸² Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm ve vefeyâtu 'l-meşâhîr ve 'l-a'lâm*, C. III, s. 990.

⁴⁸³ Zehebî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, ss. 16-17.

⁴⁸⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi 'z-Zemân*, C. IV, s. 308; Fesevî, *el-Ma'rife ve 't-târîh*, C. I, s. 135; Taberî, *Târîhu 't-Taberî*, C. XI, s. 653.

⁴⁸⁵ İbn S'ad, *Tabakâtü 'l-Kübrâ*, C. VI, s. 348; İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. IX, s. 31. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 94.

⁴⁸⁶ Sıbt İbn Cevzî, *Mir'âtü 'z-zamân fi târihi 'l-a'yân*, C. XII, s. 225.

⁴⁸⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü 'l-Kübrâ*, C. VI, s. 348.

tarafından ⁴⁸⁸ ya da hapisten çıktıktan sonra zehirlenerek öldürüldüğü konusunda değişik rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin hapistede öldüğü⁴⁸⁹ insanların onun cenaze namazını kılmak için toplandığı, çoğaldıklarında, ikinci namazından sonra Halife Ebû Ca'fer Mansûr'un cenaze namazını kıldırıldığı rivayet edilmiştir.⁴⁹⁰ Vasiyeti üzerine Hayzürân Kabristanı'nın doğu tarafına defnedilmiştir. Cenaze namazına yetişemeyenlerin yirmi veya kırk gün süreyle gelip gruplar halinde mezarının önünde cenaze namazı kıldıkları bilgisi yer almaktadır.⁴⁹¹ Bazı kaynaklarda Halife Ebû Ca'fer Mansûr'un cenaze namazını kıldırıldığı bilgisi geçmektedir. Bu bilginin ışığında, Ebû Hanîfe'nin hapistede ölmediği, hapisten çıktıktan ve fetva vermesi yasaklandıktan sonra öldüğü görüşü kuvvet kazanmaktadır.⁴⁹²

Ebû Hanîfe'nin mezarı Bağdat'ta kendi adıyla anılan A'zamiyye mahallesinde yer almaktadır.⁴⁹³

1.2.1.7. Sahâbe ile Görüşmesi

Ebû Hanîfe'nin Ashap'tan dört kişiyle görüşüp görüşmediği dolayısıyla kendisinin tâbiinden sayılıp sayılmayacağı konusu tartışmalıdır. Özellikle Hanefî kaynaklarında onun uzun yaşayan sahâbîlerden bazılarını gördüğü iddia edilmektedir. Bu sahâbîler Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Âmir b. Tufeyl (ö.102/720), Abdullah b. Haber ez-Zebîdî ve Medineli Süheyl b. Sa'd dır.⁴⁹⁴ Özellikle Enes b. Mâlik Kûfe'ye geldiği zaman Ebû Hanîfe'nin onu birkaç defa gördüğü nakledilmekte⁴⁹⁵ bazı kaynaklar bu konuda tarih vermektedir. Enes b. Mâlik ile Hicrî 95 tarihinde görüştüğü ifade edilmektedir.⁴⁹⁶ Enes b. Mâlik'in ve diğer sahâbîlerin ölüm tarihleri dikkate alındığında bu sahâbîlerle Ebû Hanîfe'nin küçük yaşta görüşmüş olma ihtimali kuvvetlidir. Ancak onlardan doğrudan hadis rivayetinde bulunmamıştır.⁴⁹⁷

⁴⁸⁸ Zehebî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, s. 48.

⁴⁸⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, C. III, s. 990.

⁴⁹⁰ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 93.

⁴⁹¹ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VII, s. 233; Sibt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, C. XII, s. 225.

⁴⁹² Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. X, 133.

⁴⁹³ Mustafa b. Hüsnî es-Sebâî, *es-Sünnetü*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1982, s. 401.

⁴⁹⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s.18; Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 3; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. V, s. 406.

⁴⁹⁵ Hafız Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, M. Zâhid Kevserî- Ebû'l Vefâi'l-Efgânî (thk.), İhyaü'l-Maârifî'-Numâniyye, Haydarâbat 1999, s. 14; Zehebî, *Tezkiratü'l-Hüffâz*, C. I, s. 126.

⁴⁹⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 18.

⁴⁹⁷ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 391.

Bazı kaynaklarda ise ismi geçen sahâbîlerin dışında başka sahâbîlerle görüştüğü ifade edilmektedir. Ebû Hanîfe'nin doksan altı yılında, on altı yaşındayken babasıyla hacca gittiği sırada Abdullâh b. el-Hâris'i gördüğü, ondan hadis dinlediği bilgisi yer almaktadır.⁴⁹⁸ Abdullâh b. el-Hâris'in ölüm tarihi (ö. 84/703) olduğu dikkate alınırsa bu bilgi doğru değildir. Ebû Hanîfe'nin sahâbe neslinin yaşadığı döneme yetişemediği, hatta sahâbeleri göremediği fikrini ileri sürenler de olmuştur.⁴⁹⁹ Ebû Hanîfe uzun yaşayan sahâbîlerin döneme yetiştiği⁵⁰⁰ daha önce ifade edildiği gibi küçük yaşta iken Kûfe'ye gelen Enes b. Mâlik ile görüştüğünü iddia eden kaynaklar da mevcuttur. Buradan hareketle onun tâbîinden olduğu da iddia edilmektedir. Bu iddia sahipleri tâbîinden sayılmak için sahâbeden birini sadece görmeyi yeterli görenlerdir. Bu görüş dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin Tâbîinden olduğunu ileri sürenler olmakla birlikte⁵⁰¹ Ebû Hanîfe'nin ashaptan dört kişiyle görüştüğünü iddia edenlerin Hanefî âlimler⁵⁰² olması, bu iddianın birkaç kaynağının bulunması ve bu konuda kesin bilginin mevcut olmaması dikkate alındığında, onun tebeu't-tâbîinden (etbaü't-tâbîinden) sayılması daha doğrudur.

1.3.1.8. Mürcie'den Olduğuna Dair İddia

Hocası Hammâd b. Ebî Süleyman hakkında Mürcielik iddiası atıldığı gibi Ebû Hanîfe hakkında bilgi veren kaynaklarda da Mürcie olduğu ifade edilmektedir. Bunun sebebi Ebû Hanîfe'nin savunduğu bazı görüşlerin⁵⁰³ yanlış anlaşılması veya mürcieliği benimseyen kişilerin kendi görüşlerini ona isnat etmelerinden ileri gelmektedir.⁵⁰⁴

Özellikle Mu'tezile alimleri büyük günah işleyen kişilerin Cehennem'de ebedî kalmayacağını, günahı miktarı azap göreceğini, belki Allah'ın onu affedebileceğini savunanları⁵⁰⁵ Mürcie olarak ifade ediyorlardı. Ebû Hanîfe ve arkadaşları İmam Ebû Yûsuf ile Muhammed eş-Şeybânî de bu görüşte oldukları için onlara da mürcie

⁴⁹⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s.18.

⁴⁹⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd (Beşşâr)*, C. V, s. 338.

⁵⁰⁰ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 86.

⁵⁰¹ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. X, 132.

⁵⁰² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. V, s. 406.

⁵⁰³ Ebû Hanîfe'nin iman kalple tasdik olarak kabul edip imanın artıp eksilmeyeceğini savunması. Geniş bilgi için bkz. Galip Türcan, "İrcâ ve Ebu Hanîfe'nin İrcâ İle İlişkilendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, S. 9, s. 113.

⁵⁰⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, ss. 154-155.

⁵⁰⁵ Ebu Hanîfe, eserlerinde Mürcie'yi bir mezhep olarak reddettiği halde ırcayı reddetmemektedir. Hatta ırca, Ebu Hanîfe tarafından sahiplenilmekte ve savunulmaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe'nin benimsediği ırcâ; günahkar müminin cennetlik ya da cehennemlik olduğu konusundaki kararın ahirete bırakılmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Galip Türcan, "İrcâ ve Ebu Hanîfe'nin İrcâ İle İlişkilendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, s. 118.

denilmiştir.⁵⁰⁶ Büyük günah işleyenlerin dinden çıkmayacağı ve ebedi Cehennem’de kalmayacağını savunan Nehaî ve Ebû Hanîfe’nin dışında birçok kişi mürcielik ithamıyla karşı karşıya kalmıştır.⁵⁰⁷

1.3.2. Ebû Hanîfe’nin Eserleri

Ebû Hanîfe’nin kendisinin yazdığı eser bulunmamakla birlikte onun fıkıh alanındaki görüşleri öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed Şeybanî tarafından yazılan ve hocalarına nispet edilen eserlerde bulunmaktadır. Bu eserler şunlardır:

1-el-Müsned: Ebû Hanîfe’nin hüküm çıkarırken bazı fetvalarında delil olarak kullandığı hadisleri içeren bir eserdir. Kitapta yer alan hadisler öğrencileri tarafından kayıt altına alınarak nakledilmiştir.⁵⁰⁸

2-el-Fıkhu’l-Ekber: Akaid ilmi ile ilgili bir eserdir. Ehl-i sünnetin görüşleri özetlenmiştir. Başta I. Goldziher olmak üzere bazı şarkiyatçılar bu eserin Ebû Hanîfe’ye nispetini sahih görmezlerse de kitabın ona ait olduğunda İslam alimleri görüş birliği içindedir.⁵⁰⁹

3-el-Fıkhu’l-Ebsat: Bu eser Oğlu Hammâd ve öğrencileri Ebû Yûsuf ve Ebû Mûtfî el-Belhî tarafından nakledilmiş, akaid ilmi ile ilgilidir.⁵¹⁰

4-el-Âlim ve’l-müte’allim: Ehl-i sünnetin görüşlerini savunma ve açıklama gayesiyle hazırlanmış, soru-cevap tarzında akaid konularını içeren bir risaledir.⁵¹¹ Kitap, Kaderiyye’ye reddiye ve iman amel ilişkisini ihtiva eden konuları içermektedir.⁵¹²

5-er-Risale: Ebû Hanîfe bu eserinde akaid konularında kendisine yöneltilmiş bazı iddia ve ithamlara cevaplar vermiştir. Eseri Basra kadısı Osman el-Bettî’ye hitaben yazmıştır.⁵¹³

6-el-Vasiyye: Akaid ilmi ile ilgili meseleleri özetle ele alan bir risaledir.⁵¹⁴

⁵⁰⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 154.

⁵⁰⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 155.

⁵⁰⁸ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, ss. 213-214.

⁵⁰⁹ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA, DİA*, C. X, s. 134.

⁵¹⁰ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA, DİA*, C. X, s. 134.

⁵¹¹ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, C. X, s. 134.

⁵¹² Ebu’l-Ferec Muhammed b.İshâk b. Muhammed el-Verâk el-Bağdâdî İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, İbrahim Ramazan (thk.), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1997, s. 251.

⁵¹³ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, C. X, s. 134.

⁵¹⁴ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, C. X, s. 134.

7-el-Kasidetü'n Numâniyye: Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber için yazmış olduğu naattır.⁵¹⁵

Bu eserlerin dışında Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler de vardır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşleri, Muhammed eş-Şeybânî'nin kaleme aldığı Zâhirü'r-rivaye ve Nâdirü'r-rivaye eserleri de mevcuttur. Zira Ebû Hanîfe, fikhî konuları bir nevi ictihad şûrası sayılan ders halkalarında istişare ederek tartışmalar sonucu ortaya çıkan çözümleri öğrencilerine yazdırmıştır.⁵¹⁶

1.3.3. Ebû Hanîfe'nin Hocaları

Ebû Hanîfe'nin ilmi birikiminde, vefatına kadar Hammâd b. Ebî Süleyman'ın ders halkasına katılmasının büyük katkısı bulunmaktadır. Hammâd aracılığıyla Nehaî (ö. 96/714), Ebû Amr eş-Şa'bi (ö. 103/721), Mesrûk b. Ecda (ö. 63/682), Kadî Şüreyh (ö. 78/697), Esved b. Yezid (ö. 75/694) ve Alkame b. Kays (ö. 62/681) bunların ilimleri de sahâbenin önde gelen âlimlerinden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd⁵¹⁷ ve Abdullah b. Abbas'tan gelmektedir.⁵¹⁸ Ebû Hanîfe bir gün Halife Mansur'un huzuruna girdiğinde, Halife'nin yanında bulunan Îsâ b. Mûsâ (ö. 167/783) vardı. Îsâ b. Mûsâ, Ebû Hanîfe'nin büyük bir âlim olduğunu ifade etmiş, bunun üzerine Halife Mansur Ebû Hanîfe'ye ilminin kaynağını sormuş o da ilminin kaynağının Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd'a ve İbn Abbas'a dayandığını söylemiştir. Halife de onun ilmini sağlam kaynaklardan aldığını söyleyerek onu tebrik etmiştir.⁵¹⁹

Ebû Hanîfe devrinin tanınmış âlimlerinden Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (198/813), İmam Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Abdullah b. Hasan b. Hasan (ö. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) ile görüşmüş, ilimlerinden istifade etmiştir.⁵²⁰

Ebû Hanîfe Mekke'de bulunduğu dönemlerde hadis bilgisi konusunda kendisinden daha bilgili bir kişi görmediğini belirttiği Atâ b. Ebî Rebâh'tan (ö. 114/732) hadis öğrenmiştir. Atâ b. Ebî Rebâh'ın dışında hadis öğrendiği diğer alimler şunlardır: Atiyye el-Kûfî, Abdürrahman b. Hürümze el-A'rac, İkrime, Nâfi, Adıyy b. Sâbit, Amr b. Dînâr, Seleme b. Kuheyl, Katâde b. Daâme, Ebu'z-Zübeyr, Mansûr, Ebû

⁵¹⁵ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. X, s. 134.

⁵¹⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 211.

⁵¹⁷ Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi Mebâni'l-ahbâr fi şerhi Meâni'l-âsâr*, C. III, s. 139.

⁵¹⁸ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. X, s. 132; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 27; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 183.

⁵¹⁹ Kattân, *Târîhu't-Teşrii'l-İslâmî*, s. 329.

⁵²⁰ Kattân, *Târîhu't-Teşrii'l-İslâmî*, s. 329; Köse, *İslam hukukuna giriş*, s. 172.

Ca'fer, Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn. bunun yanında Tâbiîn neslinden birçok alim mevcuttur.⁵²¹

1.3.4. Ebû Hanîfe'nin Öğrencileri

Ebû Hanîfe, on sekiz yıl derslerine devam ettiği hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'ın hicri 120 yılında vefatından sonra onun yerine geçip ders vermeye başlamıştır. Çeşitli sebeplerle kesintiye uğramış da olsa dersleri ölünceye kadar devam etmiştir. Ebû Hanîfe'nin ders tedrisatı esnasında pek çok öğrencisi olmuştur.⁵²² Bunlardan bir kısmı, değişik bölgelerden gelip bir süre onun derslerine devam etmiştir. Bazıları da onun ders halkasından ayrılmamış ve oluşturduğu meclisin önemli kişileri olmuştur. Ders vermeye kırk yaşlarında başlayan ve zaman zaman kesintiye uğrasa da yaklaşık otuz yıl devam eden hocalık döneminde yetişen talebelerinin sayısının dört bini aştığı ve bunların kırk kadarının ictihad derecesine vardıkları nakledilmektedir.⁵²³ Biz tezimizde Ebû Hanîfe'nin tanınmış üç öğrencisini kısaca tanıtacağız. Bunlar Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl'dir.

1.3.4.1. Ebû Yûsuf (ö. 182/798)

Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden olan Ebû Yûsuf'un tam ismi Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi'dir. 113 (731) yılında Kûfe'de doğmuştur.⁵²⁴ Ancak daha çok künyesi olan Ebû Yûsuf ile meşhur olmuştur. Ebû Yûsuf'un kendisinden sonra kadılık görevini üstlenen Yûsuf adında bir oğlu vardır. Bu yüzden Ebû Yûsuf diye anılmaktadır.⁵²⁵

Ebû Yûsuf'un bağımsız (mutlak) bir müctehid mi yoksa mezhepte müctehid mi olduğu hususu tartışılmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kemal ve İbn Âbidîn gibi bazı âlimler Ebû Yûsuf'un mutlak müctehid olmayıp, mezhepte müctehid olduğunu belirtmişler, Serahsî, İbn Hazm, Şehâbeddin el-Mercânî, son dönemde yetişen âlimlerden Ali el-Hafîf, Muhammed Ebû Zehre, M. Zâhid Kevserî ve müsteşriklerden J. Schacht (ö. 1902-1969) ise onun mutlak müctehid olduğu görüşünü savunmuşlardır.⁵²⁶ Ebû Yûsuf'un ictihad yöntemini ortaya koyduğu bir usul eseri bulunmamaktadır. İctihat yöntemini, verdiği fetvalarından çıkarmak mümkündür.

⁵²¹ Zehebî, *Menâkübü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, s. 19.

⁵²² Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 211.

⁵²³ İbrahi Kafi Dönmez, *İlmihal*, C. I, DİB, Ankara 2006, s. 35.

⁵²⁴ Zehebî, *Şiyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VIII, s. 536.

⁵²⁵ Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. X, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 260.

⁵²⁶ Ögüt, "Ebû Yûsuf", *DİA*, C. X, s. 262.

Hayatının sonuna doğru yaptığı bir dua onun icthad yöntemi hakkında ipuçları vermektedir. “Allah’ım! Sen biliyorsun ki önüme çıkan her hadisenin hükmü için önce senin kitabına baktım ve orada bir çıkış yolu bulduysam aldım. Eğer bulamadıysam Peygamber’in sünnetine baktım. Orada da bir çıkış yolu bulamadıysam ashabin sözlerine baktım.” Kerhî de bu tespiti destekleyerek Ebû Yûsuf’un icthad yönteminde sahâbe kavlini kıyasa tercih ettiğine işaret etmektedir. Kerhî bazı durumlarda sahâbe kavli sebebiyle kıyası terk ettiğini de belirtir.⁵²⁷

Bişr b. Velîd’in naklettiğine göre Ebû Yûsuf, 182 yılında miladi olarak 798 yılında Rebûlevvel ayının beşi olan perşembe günü elli sekiz yaşında vefat etmiştir.⁵²⁸ Cenaze namazını bizzat Harûnurreşid kıldırmıştır. Harûnurreşid, namazdan sonra cenazenin önünde yürümüş ve onu kendi aile kabristanına defnettirmiştir. Kabri, Bağdat’ın Kâzimiye bölgesinde, Kâzimeyn Türbesine bitişik olan ve kendi adıyla anılan caminin yanındadır.⁵²⁹

1.3.4.2. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805)

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânîdir. Ebû Hanîfe’nin Ebû Yûsuf’la beraber en önde gelen talebelerindendir.⁵³⁰ Muhammed eş-Şeybânî’nin babası Hasan b. Ferkad, Şam’da yer alan Heresta köyündendir.⁵³¹ Muhammed eş-Şeybânî’nin babası Emeviler zamanında Şam ordusunda askerdi. Babası Vâsıt şehrine gelmiştir. Muhammed eş-Şeybânî, babasının Irak’a gelmesinden sonra 132 (749-750) yılında Vâsıt’ta dünyaya gelmiştir.⁵³²

Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Hanîfe öldüğünde yaklaşık on sekiz yaşındaydı.⁵³³ Ebû Hanîfe vefat etmeden önce onun ilim meclisinde iki yıl bulunmuştu, hocasının vefatından sonra onun fikhî görüşlerini ve sistemini başta Ebû Yûsuf olmak üzere talebelerinden öğrenmeye devam etmiş ve birçok kitap⁵³⁴ yazmıştır.⁵³⁵ Sadece Ebû

⁵²⁷ Öğüt, “Ebû Yusuf”, *DİA*, C. X, s. 263.

⁵²⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 21; Zehebî, *Siyerü A’lami’n-Nübelâ er-Risâle*, C. VIII, s. 538.

⁵²⁹ Öğüt, “Ebû Yusuf”, *DİA*, C. X, s. 261.

⁵³⁰ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, s. 232.

⁵³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd (Beşşâr)*, C. II, s. 561.

⁵³² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd (Beşşâr)*, C. II, s. 561.

⁵³³ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, s. 232.

⁵³⁴ Başlıca eserleri: 1-*el Asl (Mebcut)*, 2-*el-Câmiu’s-Sağîr*, 3-*el-Câmiu’l-Kebîr*, 4-*es-Siyeru’s-Sağîr*; 5-*es-Siyeru’l-Kebîr*, 6-*el-Mehâric*, 7-*ez-Ziyâdât*, 8-*el-hücce alâ ehli’l Medîne*, 9-*el-Âsâr*, 10-*Muvattaü’l-İmâm Mâlik vb.* Geniş bilgi için bkz. *Ziriklî, el-A’lâm*, C. VIII, ss. 36-37; Aydın Taş, “Şeybânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, ss. 40-41.

⁵³⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, ss. 211-212.

Hanîfe ve talebelerinden ders almakla yetinmeyip Kûfe'deki hadisçilerin ve diğer âlimlerin ders halkalarına katılmış ve onlardan ilim tahsil etmiştir.⁵³⁶

Muhammed eş-Şeybânî, 189 yılında Harûnürreşid'in refakatinde gittiği Rey şehrinde elli sekiz yaşında vefat etti ve oraya defnedildi.⁵³⁷ Meşhur nahiv üstadı el-Kisâî (ö. 189/805)'ninde aynı gün veya iki gün sonra vefat ettiği rivayet edilmektedir. Harûnürreşid, bu iki âlimin defnedilmesinden sonra bugün Rey'de, fıkıh ve Arapçayı defnettirmiş diyerek üzüntüsünü dile getirmiştir.⁵³⁸

1.3.4.3. Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775)

Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden olan Ebu'l-Hüzeyl Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî, Adnanîlerin Temîm kabilesinin bir kolunu teşkil eden el-Anber b. Amr kabilesine mensuptur.⁵³⁹

Züfer 110 (728) yılında⁵⁴⁰ babasının İsfahan'da valilik yaptığı esnada bu şehirde doğdu. Babası, Temîm kabilesinin Anberoğulları kolundan Basra'ya yerleşmiş önde gelen bir aileye mensuptur. Annesi İranlı bir köledir. Aynı zamanda akrabası olan Basra kadısı Haccâc b. Ertât'ın belirttiğine göre Züfer'in dili Arapça idi, ancak siması Acem'e benzemektedir.⁵⁴¹

Daha önce hayatları kısaca anlatılan Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisinin aksine mezhebin esas haline gelen istihsana karşı kıyası daha çok kullanan bir kişi olduğu rivayet edilmektedir. Kendisi bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:⁵⁴² “Biz eser (nass) olduğu sürece re'y'e göre hüküm vermeyiz. Eser (nass) bize ulaştığında re'y'i terk ederiz.”⁵⁴³

Züfer, 158 yılında Basra'da Şaban ayında vefat etmiştir.⁵⁴⁴

Ebû Hanîfe'nin aktardığımız öğrencilerinin dışında daha birçok öğrencisinin olduğu kaynaklarda rivayet edilmektedir. Bu öğrencilerin bazılarının isimleri

⁵³⁶ Taş, “Şeybânî”, *DİA*, C. XXXIX, s. 38.

⁵³⁷ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VII, s. 242; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd (Beşşâr)*, C. II, s. 561; Ebû Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, C. VII, s. 227.

⁵³⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. IV, s. 185.

⁵³⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. II, ss. 317-318.

⁵⁴⁰ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 135.

⁵⁴¹ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. IX, s. 144.

⁵⁴² İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. VI, s. 339; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, C. II, s. 476.

⁵⁴³ Ziriklî, *el-A'lâm*, C. III, s. 45.

⁵⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, C. II, s. 319; Ziriklî, *el-A'lâm*, C. III, s. 45.

şunlardır: İsa b. Ebân, Muhammed b. Semâa, Hilâl b. Yahyâ, Ahmed b. Ömer b. Mehîr el-Hassâf, Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ebû Cafer et-Tahavî vb. dir.⁵⁴⁵

1.4. Ebû Hanîfe'nin Mezhebini Nehaî'den İktibas Ettiği İddiası

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini inceleyen Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin de dahil olduğu bazı alimler Hanefî mezhebi'nin özgün bir mezhep olmadığını, daha çok Nehaî'nin görüşlerinden oluştuğunu iddia etmişlerdir. Hanefî mezhebi'nin iktibas olduğunu ispatlamak için şu kitaplara bakılabileceğini ileri sürmüşlerdir: Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Âsâr* adlı eseri, Abdurrezzak es-Sanânî'nin *el-Musannef* adlı eseri, İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef* adlı eseri. Ebû Hanîfe'nin bu sayılan eserlerden Nehaî'nin görüşlerini alıp, kendi fıkhi görüşlerini açıklarken kullandığını iddia etmişlerdir. Bu sayılan eserlerde Nehaî'nin görüşleri alınıp Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle karşılaştırıldığında aralarında çok az istisnalar hariç farkın olmadığını söylemişlerdir. Ebû Hanîfe'nin Nehaî'den farklı görüş ortaya koyduğu konularda ise bunların Kûfe fukahasının görüşlerinden ibaret olduğu⁵⁴⁶ Ebû Hanîfe'nin yaptığı işin Nehaî'yi taklit etmek ve tahrîc⁵⁴⁷ yapmaktan ileri gitmediğini iddia edenler de olmuştur.⁵⁴⁸

Konuya bu şekilde yaklaşmak Ebû Hanîfe'yi mutlak müctehid kabul etmeyip başka bir müctehidin mezhebine bağlı bir mukallit mertebesine indirmek demektir.⁵⁴⁹ Dihlevî, Ebû Hanîfe'nin öğrencileri ile ihtilâflarının sebeplerini açıklarken, Ebû Hanîfe'nin mutlak bir müctehid olmadığını ima etmektedir. Öğrencileri de kendisinden sonra, aldıkları eğitimlerin de etkisiyle hocalarından bağımsız görüşler ortaya koyduklarını ifade etmektedir.⁵⁵⁰

Ebû Hanîfe bizzat kendisinin mukallit olmadığını, adeta kendisinden sonra hakkında ortaya atılabilecek ithamları yalanlarcasına şu sözleri sarf etmiştir:

⁵⁴⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, ss. 246-248.

⁵⁴⁶ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, C. I, s. 251; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, C. I, s. 424.

⁵⁴⁷ Sözlükte “çıkarmak” anlamına gelen tahrîc, bir fıkıh terimi olarak, hakkında hüküm bulunmayan yeni meselelerin hükmünü, mezhep imamının metot ve görüşlerinden ve mezhepte yerleşik kaidelerden çıkarma ameliyesi için kullanılır. Geniş bilgi için bkz. Kılıçer “Ashâbü't-Tahrîc”, *DİA*, C. III, s. 470.

⁵⁴⁸ Abdü'l-Mecîd Mahmûd Abû'l-Mecîd, *el-İtticâhât el-Fikhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1979, s. 89.

⁵⁴⁹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, s. 254.

⁵⁵⁰ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, C. I, s. 251.

“Nehaî'nin icthad ettiği gibi ben de icthad ederim.” Bu sözleri sarf eden bir kişiyi mukallitlikle itham etmek doğru değildir.⁵⁵¹

Ebû Hanîfe'nin hocası olan Hammâd b. Ebî Süleyman'dan uzun süre ders alıp onun ilim halkasında bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu birlikteliğin doğal sonucu olarak Ebû Hanîfe'nin hocalarından etkilenmesi ve ders aldığı kişilerin izlerinin üzerinde bulunması yadırganmayacak bir durumdur. Ebû Hanîfe hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'ın ölümünden sonra onun bıraktığı ders halkasının başına çevrenin de teveccühü ile geçmiştir. Hocasının ölümünden sonra yaklaşık olarak otuz yıl ders vermeye devam etmiş, ilimle meşgul olurken aynı zamanda ticari faaliyetlerine de devam etmiştir. Hac münasebetiyle çeşitli sebeplerle Mekke ve Medine'ye yolculuklar yapmıştır. Hac seyahatlerinde tâbiîn âlimlerinin ileri gelenleriyle görüşmüş, ilmî sohbetlerde bulunmuş, onlardan hadis dinlemiştir. Atâ b. Ebî Rebâh, Atiyye el-Avfi, Abdurrahman b. Hüzmü el-A'rec, İkrime, Nâfi, Katâde bunlardan bazılarıdır.⁵⁵² Bunların yanında Ebû Hanîfe, Şia'nın önde gelen âlimlerinden Zeyd b. Ali ve İmam Caf' fer es-Sâdik'tan da ilim almıştır.⁵⁵³

Ebû Hanîfe'ye hocası Hammad'dan Nehaî'nin görüşlerinin ulaştığını görmekteyiz. Ebû Hanîfe hocasının ölümünden sonra yaklaşık olarak otuz sene daha yaşamıştır. Bu süreçte Kûfe re'y ekolü ile Medine Hadis ekolü birbirlerini tanıma ve görüş alışverişinde bulunma imkânı bulmuştur. İki ekol birbirine yaklaşmış, fikhî miras paylaşmış ve mezcedilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin görüşlerini aynen aldığını iddia edenler şu örneği vermektedir: Ebû Yûsuf'un bir nevi Ebû Hanîfe müsnedi sayılan *Kitabu'l-Asar* adlı eserinde zikrettiği 1068 hadisin 650'si Ebû Hanîfe-Hammad-İbrahim senet zinciriyle isnadına sahiptir. Bunların 436'sı doğrudan Nehaî'nin fetvasıdır.⁵⁵⁴ Dihlevî'nin kendisine delil olarak aldığı Ebû Yûsuf'un *Âsar* kitabının ihtiva ettiği meseleler, zahir rivayet kitaplarının ihtiva ettiği bütün meselelerin tamamı demek değildir. Hatta mezhep meselelerinin dörtte birini bile teşkil etmemektedir. Sadece bu kitaplara göre hüküm vermek ne kadar doğrudur? Hattâ bizzat *Âsar* kitaplarında yani Muhammed eş-Şeybânî'nin *Âsar* kitabıyla Ebû Yûsuf'un *Âsar* kitabında Nehaî senet zincirinde

⁵⁵¹ Zehebî, *Menâkibü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, ss. 20-21

⁵⁵² Zehebî, *Menâkibü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, ss. 19-20.

⁵⁵³ Kattân, *Târîhu't-Teşri'ü'l-İslâmî*, s. 329.

⁵⁵⁴ Fatih Bayram, *Ebû Yûsuf'un Kitabu'l-âsar'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, ss. 18-24.

olmayan birçok hadîs vardır. Bunların bazıısı Atâ ve İbn Abbas yoluyladır. Ebû Hanîfe başkalarından da hadis almış ve rivayet etmiştir.⁵⁵⁵

Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin görüşlerini aynen almadığını, onun mutlak müctehid olduğunu hatta insanların nezdinde Nehaî'den daha üstün olduğunu göstermesi açısından şu diyalog önemlidir:

Cerîr b. Abdullah, Muğîre b. Şu'be'ye şöyle demiştir: “Ebû Hanîfe'nin önüne diz çök otur ondan fıkıh öğren, Nehaî eğer bugün yaşasaydı, Ebû Hanîfe'nin önüne oturup ilim öğrenirdi.”⁵⁵⁶

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin döneminde yaşayan onun fikhî melekесinin ve fikhî birikiminin farkına varan ve ondan hayranlıkla bahseden birçok alimin sözlerine rastlamak mümkündür.⁵⁵⁷

Şunu unutmamak gerekir ki; fikhî birikimin oluşması zaman alan, birbirine bağlı süreçleri ihtiva eder. Her nesil bir önceki nesilden aldığı fikhî bilgi birikimini hayatında uygular, yaptıkları araştırmaları ve çalışmaları sonucunda elde ettiği sonuçları da birikime ilave ederek bir sonraki nesle aktarır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu öğretileri, sadece kendisinin ortaya koyduğu görüşleri kendisinin bağlı olduğu Irak Re'y ekolünün gelişme halkasının bir ürünü olarak kabul etmek gerekir. Rey'i ön plana çıkaran fikhî bir gelenekten gelen Ebû Hanîfe'nin, bu zincirin doğal bir üyesi olan Nehaî'nin görüşlerine paralellik arz etmesinde şaşılacak bir durum yoktur. Nehaî döneminde yer alan müctehitlere re'y'e meyilli olmalarından dolayı Iraklı “İrâkiyyûn: Iraklılar” denilirken Ebû Hanîfe'den sonra ise Iraklı müctehitlere Ebû Hanîfe'yi takip edenler anlamında “Hanefîyye” denilmeye başlanmıştır.⁵⁵⁸

Tarihte bir müctehidin kendisinden öncekileri taklit ettiği ithamı sadece Ebû Hanîfe ile sınırlı değildir. Kendisinden sonra yaşayan İmam Malik'e de benzer ithamlarda bulunulmuştur. İmam Malik'in kendisinden önce Medine'de yaşayan Sahâbe ve Tâbiîn fakihlerini taklit ettiği ifade edilmiştir. Bu konuda kendisinin söylediği şu sözden hareketle bu sonuca varılmıştır: “Eğer benim kitabımda Hz.

⁵⁵⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhü-ârâuhü ve fikhuhü*, s. 254.

⁵⁵⁶ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 403.

⁵⁵⁷ Bkz. Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 403; *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, s. 14

⁵⁵⁸ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmi fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, C. I, s. 383.

Peygamber'in hadisi, sahâbîlerin ve tabiinin görüşü varsa bu konuda Medine halkının icması var demektir. Ben bunu kabul ederim, bunun dışına çıkmam.”⁵⁵⁹

Ebû Hanîfe'nin yaptığı işin, İbn Mes'ud'dan öğrencileri aracılığıyla Nehâî'ye ulaşan fikhî taklit edip ve tahrir yapmaktan ileri gitmediği iddialarını değerlendirecek olursak; hakkında hüküm bulunmayan konularda mezhep imamının usul kaidelerine göre fetva verme işi sadece Hanefî mezhebine has bir durum değildir. Ancak tahrir ehlî çeşitli adlarla (Hanefî, Şafî gibi) anılıyorlardı. Ebû Hanîfe tahrir ehlinden sayılmaz çünkü çağdaşı olan Müctehidler tarafından “Ehl-i Re'y” kabul ediliyordu.⁵⁶⁰

Sonuç olarak Ebû Hanîfe'nin gerek usul gerekse fûrû açısından Nehâî'den etkilendiği bir gerçektir. Ancak Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin ve onun gibi düşünen kişilerin yaklaşımının yüzeysel ve yetersiz bir değerlendirme olduğu açıktır. Ebû Hanîfe, Nehâî'nin fetva vermediği sayılmayacak kadar meselede ictihad etmiş, görüşlerini ortaya koymuş mutlak müctehittir.

⁵⁵⁹ Abdülmecîd, *el-İtticâhât el-Fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî* ss. 57-88.

⁵⁶⁰ Abdülmecîd, *el-İtticâhât el-Fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, s. 89.

2. BÖLÜM: USUL GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

Fıkıh Usulü, müctehidin şer'î-ameli hükümleri tafsili delillerden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütünü olarak tanımlanır.⁵⁶¹

Fıkıh usulü kaynaklarına bakıldığında bütün müctehitlerin hüküm verirken dayandıkları kaynakların benzer olduğu görülür. Müctehitlerin ihtilaf ettikleri konular incelendiğinde ihtilafların temelinde usuldeki yaklaşım farklılığı yanında delile ulaşım-ulaşamama, ulaşılan deliller arasında tercihler, coğrafi-ictimai çevrenin farklı olması, Arap dilini bilme-kullanmada seviye farkının olması gibi sebepler yatmaktadır.⁵⁶² Hükümlerin temel dayanağı Kur'an ve sünnettir. İctihat ise nasslardan şer'î ameli hükümler çıkarma yoludur.

İlk dönemde yazılan usul eserlerinin karakteristik özelliği, mezhep imamlarının fûrû meselelerde dayandığı delilleri açıklayıp iç tutarlılığı ortaya koyma amacı taşımaktadır. Ortaya çıkarılan bu kurallar mezheplerin usulü haline gelmiş ve mezhepler böylece sistemleştirilmiştir.⁵⁶³

Yazılan ilk usul eseri İmam Şafî'nin *er-Risale* adlı eseri kabul edilmekle birlikte, İmam Şafî'den önce de âlimler fikhî meseleler hakkında konuşmuşlar, hatta bazı usul meseleleri ile ilgili küçük çapta eserler de telif etmişlerdir.⁵⁶⁴ Ancak İmam Şafî'ye kadar usul kaidelerini tek bir eserde toplayıp, şer-i delilleri değerlendiren, tercih usul kaidelerini bir araya getiren bir fakih yoktur. İmam Şafî *Risâlesinde* sünnet konusunda, özellikle haber-i vâhidin hüccet olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bunun yanında icmâ ve kıyas hakkında ayrıntılı bilgiler ve istihsanın geçersizliği gibi belli başlı usul konularını da ele almıştır. Bu eser Fıkıh usulü konularını bir araya getirip toplayan ilk müstakil eser olması ve İmam Şafî'nin bizzat kendisi tarafından kaleme alınması yönüyle önemlidir.

İslam Hukuku'nun ekolleşme döneminde yaşayan Nehâî ve Ebû Hanîfe, Fıkıh usulüne ve fûrû fıkha dair görüşleri olmakla birlikte, müstakil eserleri bulunmamaktadır. Nehâî'nin Kûfe'de kıyasa ve akılcı yöntemlere önem veren ve bu

⁵⁶¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1983, s. 28; Zekiyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, İbrahim Kâfi Dönmez (çev.), DİB, Ankara 1990, s. 24; Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, s. 21; Köse, *İslam hukukuna giriş*, s. 25.

⁵⁶² Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, s. 72.

⁵⁶³ İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 202.

⁵⁶⁴ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanmbeli Mezhebi*, Ankara okulu y., Ankara 2002, s. 122.

konuda öncülük yapan kişi olmasından hareketle ona göre bilgi edinmenin kaynakları; -ileride sunulacak görüşler ve delillerinden hareketle- Kur'an, sünnet, sahâbe kavli, duyular, akıl diyebiliriz.

Nehaî ve Ebû Hanîfe Irak fıkıh ekolünün önde gelen temsilcileri arasında sayıldığından, kendilerinden sonra gelen fakihlerin kendilerini takip ettikleri de dikkate alındığında icihadlarında benimsedikleri müstakil bir usullerinin olması tabiidir. Bu sebeple biz, bu iki büyük imamın usulünü ve fıkıh kaidelerini kitaplardaki fikhî görüşlerinden, hükümleri tahlil ederken başvurdukları yöntemlerinden, fikhî tartışma ve tercihlerinden çıkarmaya çalışacağız. Ebû Hanîfe'nin her ne kadar kendisine ait fıkıh usulüne dair bir eseri olmasa da daha sonra Hanefî mezhebine müntesip âlimlerce onun usulü çıkarılmış ve müstakil eserler kaleme alınmıştır. Özellikle Muhammed eş-Şeybânî'nin, hocası Ebû Hanîfe'ye ait meseleleri içeren kitaplarına baktığımızda onun binlerce mesele hakkında icihadının bulunduğu, bu icihadlarının son derece muhkem bir şekilde birbirine bağlı ve belli usul ve kaidelere dayalı olduğu görülecektir. Müteahhirun Hanefî müctehitlerince çıkarılan bu usul ve kaideler Hanefî mezhebinin icihad usul ve kaidelerini meydana getirmiştir.⁵⁶⁵

Nehaî yaşadığı yer olan Kûfe'de önde gelen fakihlerden birisi olsa da görüşleri mezhep formunu alamamış, çeşitli kitaplarda dağınık vaziyette yer almaya devam etmiştir. Biz özellikle Nehaî'nin görüşlerinin yer aldığı kitaplardaki söz ve icihadlarından yararlanarak onun usulünü ve yöntemlerini Ebû Hanîfe ile mukayese ederek ortaya koymaya çalışacağız.

Nehaî'nin gerek tefsirle ilgili görüşlerinin aktarıldığı kaynakları, gerekse görüşlerinin yer aldığı fıkıh kitapları incelendiğinde, onun sık sık kitap, sünnet, icmâ ve kıyas kelimelerini kullandığını görür. Buradan hareketle onun bu görüşlerini bir usule göre serdettiği söylenebilir. Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin bakış açılarını örnekler vererek sunmaya çalışacağız.

2.1. Aslı Delillere Dair Görüşlerinin Mukayesesi

Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde oluşan fıkıhın gelişmesi esnasında naklî ve aklî birçok kaynak ortaya çıkmıştır. Bunlar Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas gibi aslı delillerin yanında örf, maslahat, istishâb fer'î delillerdir. Şu bir gerçektir ki bu kaynaklar sağlamlık ve güvenilirlik açısından farklı derecededirler.

⁵⁶⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkühü*, s. 262.

2.1.1. Kitab: Şaz Kıraatler

Tüm İslami eserlerde Kitab denildiğinde anlaşılan Kur'an-ı Kerim'dir. Nehaî'nin hüküm verirken başvurduğu ilk kaynak şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Hükümleri önce Kur'an'da aramış orada yoksa sünnete başvurmuştur. Verdiği fetvaları incelediğimizde bu konuda örnek çoktur. Konuya bir örnek verecek olursak; Nehaî Mâide Suresi 45.ve Bakara Suresi 178 ayetlerde geçen “الْقِصَاصُ” (el-kısâs) ve “أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ”, “enne'n-nefse bin-nefsi” kelimelerini, bu ayetlerde emredilen kasten öldürmelerde kısasın uygulanmasında, katil ile maktul arasında denklik aranmayacağını, bu ayetin bütün cinayetleri kapsadığını belirtmiştir. Şöyle ki; Nehaî maktul köle ya da başka dinden olup İslam ülkesinde yaşayan gayr-i müslimi öldüren bir kişi veya Müslümanın Müslümanı öldürerek işlediği cinayet karşılığında kısas olacağını belirtmiş, aynı şekilde katilin ya da maktulün köle olup olmaması arasında bir ayrıma gitmemiş, cezanın kısas olacağı sonucuna varmıştır. Bu ayetin kapsamından kanun koyucunun (Şâri) istisna tuttuğu katilin öldürdüğü kişiler karşılığında kısas edilmeyeceğini, babanın çocuğunu öldürmesi durumunda kısas uygulanmayacağını kabul etmiştir. Nehaî kısasla ilgili hüküm verirken kendisine başka bir sahih nass ulaşmadığı için iki ayeti yeterli görmüştür.⁵⁶⁶

Nehaî'nin kendisine başka nass ulaşmadığı için ayeti yeterli görüp ona göre hüküm vermesine başka bir örnek, eşler arasında gerçekleşen liân sonucunda bâin talakın meydana geleceğini kabul etmesi verilebilir. Nehaî bu hükmün Kur'an ayetleri ile sabit olduğunu, ayette ifade edilen boşanmanın ebedi bir boşanma sayılamayacağı, ebedi bir ayrılık kabul edilmesi durumunda bunun nasslara⁵⁶⁷ ziyade veya ayeti neshetmek anlamını taşıyacağını bunun da doğru olmayacağını ifade eder.⁵⁶⁸

Ebû Hanîfe de Kitab'ı hükmün birinci kaynağı olarak almaktadır. Örneğin bir kimse bir erkeğin veya kadının elini veya kolunu yarısından kesse Ebû Hanîfe kısas

⁵⁶⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, C. X, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., s. 221.

⁵⁶⁷ Bkz. Nûr 24/6-9, 6-7 Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi; beşinci olarak da, “eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lânetine uğramasını” söylemesidir.

8-İftiraya uğrayan kadının dört kere, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna Allah'ı tanık göstermesi kendisini ceza görmekten kurtarır.

9-Kadının beşinci tanıklık ifadesi, “eğer kocası doğru söyleyenlerden ise kendisinin Allah'ın gazabına uğramayı dilemesi” olacaktır.

⁵⁶⁸ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. V, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s. 573.

uygulanmayacağını, ancak kişi bu yaralanmanın sonunda ölürse suçluya kısas cezasının verileceğini kabul eder.⁵⁶⁹

Her iki müctehit kısas konusunda önce ilk kaynak olan Kur'an-ı Kerim'e başvurmuştur. Ebû Hanîfe bu konuda ikinci başvuru kaynağı olan sünnete başvurarak ayette ifade edilen kısas hükmünü tahsis etmiş ve Nehaî'den farklı bir hükme varmıştır. Bu konuda Ebû Hanîfe görüşüne Hz. Peygamber'in sırtı Kâbe'ye dayanmış haldeyken, hutbesinde ifade ettiği: "Müslümanların kanları eşittir." hadisini delil almıştır.⁵⁷⁰ Bu hadis muhtemelen Nehaî'ye ulaşmamış ya da hadis kabul kriterlerine uymadığından görüşüne esas almamıştır. Ebû Hanîfe, ayette ve hadiste geçen Müslüman kelimesini genel kabul etmiş, hür/köle, müslim/gayri müslim, efendi/köle arasında kısasta bir ayrıma gitmemiştir ancak yaralanma ve müessir fiiller konusunda farklılıklar bildirmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre, bir kimsenin bir erkeğin (veya kadının) elinin (veya kolunun) yarısını kesmesi durumunda kısas uygulanmaz. Ancak o kişinin bu kesmenin sonucunda ölmesi durumunda kesene de kısas uygulanacağı ve öldürüleceği hükmünü vermiştir.⁵⁷¹

Ebû Hanîfe, "İctihat ederken Kur'an'ın hükmünü alırım, orada bir şey bulamazsam Hz. Peygamber'in güvenilir ravilerce nakledilen sünnete müracaat ederim, onu alırım. Kur'an ve sünnette de bulamazsam sahâbenin ittifaklarını alırım, ihtilaflarında ise sahâbeden dilediğim kimsenin görüşünü alırım, "Nehaî, Şa'bî, İbn. Sîrîn, Hasan-ı Basrî, gibi tâbiîn alimlerine gelince onlar gibi ictihadta bulunurum." demiştir.⁵⁷²

Ebû Hanîfe'nin şaz kıraatleri delil aldığına ilişkin kendisinden herhangi bir nakil bulunmamakla birlikte fetvaları incelendiğinde şaz kıraatleri fetvalarında kullandığı görülmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe dönemine kadar Kur'an-ı Kerim'de yer alan "فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" ayetinin sonunda "مُنْتَابِعَةً" ifadesini ilave ederek okuma şeklindeki şaz kıraat meşhurdu. Süleyman b. Ahmet'in (ö. 148/765) bir hatmi, İbn. Mes'ut'un kıraatine göre, bir hatmini de Hz. Osman'ın mushafına göre yaptığı rivayet edilmektedir. Ebû Hanîfe de kazaya bırakılan oruçların ara vermeksizin peş peşe tutulması gerektiği hükmünü İbn Mes'ut'tan nakledilen şaz kıraat nedeniyle vermiştir.⁵⁷³ İbn Mesut'un

⁵⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, 148; Ahmet b.Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Sâdık el-Kamhâvi (thk.), C. I, Dâru't-Turâsu'l-Arabî, Beyrut 1985, s. 171.

⁵⁷⁰ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, C. V, s. 459.

⁵⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 148; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. I, s. 171.

⁵⁷² Zehebî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sāhibeyhi*, ss. 20-21.

⁵⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 75.

mushafına “مُتَّابِعَةً” ibaresini yazmasının Hz. Peygamberden duyup nakledilme ihtimalini güçlendirdiği ifade edilmiştir.⁵⁷⁴

Nehaî'nin şaz kıraatleri delil aldığına ilişkin kendisinden herhangi bir nakil mevcut değildir.

2.1.2. Sünnet

Sünnetin terim olarak farklı ilim dallarına göre çeşitli tanımları yapılmıştır. Biz Nehaî'nin ve Ebû Hanîfe'nin sünnete bakışlarını ve yaklaşımlarını verdikleri fetvalardan ve sözlerinden yola çıkarak izah etmeye çalışacağız.

Sünnet kelimesi S-n-n (سنن) kökünden türemiş olup, bir şeyin kolayca, düzenli bir şekilde akması manalarına gelmektedir. Bu kelimeyle alakalı olan sünnete sîret manası verilmiştir. Sünnet-i resûl ifadesi de sîret-i resûl anlamına gelir. Sünnet kelimesinin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi; onun “akıp gitme” anlamını içermesinden dolayıdır.⁵⁷⁵

Sünnet sözlükte, iyi ya da kötü, ister övülmeye layık olsun, ister kötülenmeyi hak etsin, tarik (yol) ve sîre müstemirre, (devamlı gidiş), yaş, diş, manasına gelen bir kelimedir. Dinî literatürde ise Hz. Peygamber'in yapılmasını veya yapılmamasını emrettiği şeyler ya da Kur'an'da bildirilmeyen şeyleri sözleriyle, fiilleriyle veya takrirleriyle ortaya koymasını ifade etmektedir. Sünnet, İslami teşrîde ikinci kaynaktır. Sahihi ile amel vacip olup Kur'an'ın muradını anlamada en temel kaynaktır⁵⁷⁶

2.1.2.1. Sünnetin Kaynak Değeri

Rey ehlinin önde gelen kişisi olan Nehaî'nin fıkıh usulü anlayışında ikinci kaynak sünnettir. Re'y ve rivayeti cem etmiş, bu durumu “re'y rivayet (hadis) olmadan, rivayet de rey olmadan yeterli değildir.”⁵⁷⁷ sözüyle dile getirmiştir. Bazı alimler tarafından Nehaî'nin bu sözünün, onun, rey ile hadisi en güzel şekilde bir araya getirip uyguladığının göstergesi olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷⁸ Görüşlerini incelediğimizde Nehaî'nin de diğer fakihler gibi, fetva verirken önce Kur'an'a

⁵⁷⁴ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, C. I, s. 281.

⁵⁷⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, Muhammed Hârûn (thk.), C. III, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, ss. 60-61.

⁵⁷⁶ Sünnet kelimesinin kökü ve anlamı ve kullanım şekilleri hakkında geniş bilgi için bkz., Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed el-Cezerî Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (thk.), C. II, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, s. 409; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C. XIII, ss. 225-226; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, DİB, Ankara, 2008, s. 3.

⁵⁷⁷ Zeylaî, *Nasbü'r-Râye, Menziletü'l-Kûfe min ulûmi'l-ictihâd*.

⁵⁷⁸ Zeylaî, *Nasbü'r-Râye, Menziletü'l-Kûfe min ulûmi'l-ictihâd*.

baktığını eğer Kur'an'da bulamazsa bu durumda ikinci kaynak olarak Hz. Peygamber'in sünnetine başvurduğunu açıkça görürüz. Nehaî'nin sünneti Kur'an-ı Kerim'in birinci derecede açıklayıcısı olarak kabul ettiğini, sahih ve sarih sünnetin bulunduğu yerde ictihad etmeyip, sünnetle amel ettiğini görüyoruz.

Nehaî hadisleri esas alarak birçok fetva vermiş örneğin; namaz kılarken sağ eli sol elin üzerine göbeğin altında bağlanacağını söylemesi konuya örnek verilebilir. Bu konudaki rivayet "Ebû Meş'ar'den; O sağ elini sol elin üzerine göbeğin altında koyardı."⁵⁷⁹ şeklindedir. Bu konudaki görüşünü de Hz. Peygamber'in fiili sünnetine dayandırır: "İbn Mes'ut şöyle dedi: Namaz kılarken Hz. Peygamber, sol elimi sağ elimin üzerine koyduğumu görünce, sağ elimi tutup sol elimin üzerine koydu."⁵⁸⁰

Konuya başka bir örnek verecek olursak, Nehaî artıcı mallardaki zekâtın nisap miktarını belirlerken sünnetteki miktarları dikkate alarak görüşünü ortaya koymuştur. Bu konudaki rivayetler şöyledir: "Yirmi miskalin altında olan altına zekât gerekmez. Yirmi miskale ulaşırsa, yarım miskal zekât vermek gerekir. Miktar artarsa hesap buna göre yapılır."⁵⁸¹ Bu konuda ise Hz. Peygamber'in kavli sünnetini delil olarak kullanmıştır. O, gümüşün zekât miktarı⁵⁸² ve namaz kılarken kıyam halindeyken sağ elin sol elin üzerine göğüs hizasının altına konulmasını sünnete dayanarak söylemiştir. Nehaî'nin Kur'an'da açıklanmayan meseleleri Hz. Peygamber'in söz ve fillerine dayanarak verdiği fetvaları çoktur.

Ebû Hanîfe'nin bir fakih olarak hadislerden müstağni kalması mümkün değildi, çünkü fikhî meselelerin çözümlerinin büyük çoğunluğunu hadis ve sünnet teşkil ediyordu. Ebû Hanîfe'nin hadislere göre verdiği hükümler sayılamayacak kadar çoktur. Örnek verecek olursak, cenaze ilanının caiz olduğunu ifade ederken görüşünü, şu iki uygulamaya dayandırmıştır; Hz. Peygamber'e haber verilmeden gece gömülen cenaze için "Keşke beni de çağırıydınız, benim onun namazında bulunmam onun için rahmettir." ifadesi⁵⁸³ ve Hz. Peygamber'in Habeş hükümdarı Necaşi öldüğünde cenazesini ilan ettirip onun gıyabi cenaze namazını kıldırmasıdır.

⁵⁷⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (thk.), C. I, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 322.

⁵⁸⁰ Ebû Dâvûd, "Ebvâbü Tefrii İstiftâhi's-Salât", 5.

⁵⁸¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 88.

⁵⁸² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 89.

⁵⁸³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Muğni*, C. II, Mektebetü'l-Kâhire, Kâhire 1968, s. 425.

2.1.2.2. Mürsel Hadislerle Amel

Mürsel hadis; Tâbiünden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadistir. Usûl-i fıkıh alimleri ise mürsel hadisi tanımlarken; tâbiünden veya sonraki nesilden birinin “Hz. Peygamber şöyle dedi.” diyerek rivayet ettiği hadistir, şeklinde tanımlarlar.⁵⁸⁴ Ya da senedinin herhangi bir yerinde bir veya birden çok râvisi düşürülerek nakledilen hadis olarak tanımlanmakta,⁵⁸⁵ bununla birlikte çeşitli ilim dallarına göre farklı tanımları da yapılabilmektedir. Nehaî'nin mürsel hadislere yaklaşımı “hadisçiliği konusunda yöneltilen eleştiriler” başlığı altında genişçe açıklandığı üzere, Nehaî kolay geldiği için hadisleri mürsel olarak rivayet ettiğini ifade etmiş,⁵⁸⁶ bununla birlikte rivayet ettiği mürsel hadisleri çoğu zaman verdiği fetvalarında kullandığı görülmektedir.

İslam hukukunun teşekkül döneminde mürsel hadisle amel etmek yaygın olup, Nehaî ile de sınırlı değildi. Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Evzâî, mürsel hadis rivayet eden ve mürselle amel eden kişilerdendi. Nehaî'nin mürsellerinin Şa'bî'nin, Sâlim b. Abdullah'ın (ö. 106/725) ve Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713)'in mürsellerinden daha makbul olduğu belirtilmiştir.⁵⁸⁷

Ebû Hanîfe mürsel hadislerle amel konusunda Nehaî'nin etkilenmiştir. Ebû Hanîfe kendisini ictihad edebilecek seviyede gördüğünden Nehaî'nin görüşlerinin bir kısmına muvafakat ettiği, bazen de muhalefet etmekte, bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin, Nehaî'ye güvendiği görülmektedir. Ebû Hanîfe zayıf rivayetleri almaz, âhad haber ile mürsel hadisleri güvenilirlik açısından denk görürdü.⁵⁸⁸

Bu dönemden itibaren hadisleri mürsel olarak nakledip, onlarla amel etmek, Şafîî'ye gelinceye kadar devam etti. Ancak Şafîî ve onun ardından Ahmed b. Hanbel ve diğer alimler mürsel hadisi ve onunla amel etmeyi tenkit ettiler.⁵⁸⁹ Nehaî'nin mürsellerine çok sayıda örnek verebiliriz. Namazda şeytandan vesvese geldiğinde namaza devam edilmesi⁵⁹⁰ teşşehüdde okunan tahiyyat duası,⁵⁹¹ cenaze namazının

⁵⁸⁴ Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyûtî, *Tedribü'r-Râvi fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Ferîyâbî (thk.), C. I, Dâru Tayyibe, Mekke: ts., s. 221.

⁵⁸⁵ Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, C. 1, s. 30; Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, s. 133; Polat, “Mürsel”, *DİA*, C. VII, ss. 354-357.

⁵⁸⁶ İbn S'ad, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VI, ss. 280-281.

⁵⁸⁷ Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, C. I, s. 231.

⁵⁸⁸ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Asâruhü Arâuhü ve Fikhuhü*, ss. 338-339.

⁵⁸⁹ Ebû Dâvud Süleymân b. Eşâs b. İshâk es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke ve gayrihim fi vasfi sünenih*, Muhammed es-Sabbâğ (thk.), Dâru'l-Arabiyye, Beyrut ts., s. 24.

⁵⁹⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 38.

⁵⁹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 53.

kılınış şekli,⁵⁹² namazın sonunda selamın verilmiş şekli ve namazda secdenin nasıl yapılacağı⁵⁹³ bu konuda verebileceğimiz örneklerden bazılarıdır.

Ebû Hanîfe'nin Hammad, Nehâî, Alkame kanalıyla İbn Mes'ud'dan nakledilen mürsel hadisleri fetvalarında kullandığı görülmektedir. Yolcu ve mukim için mest süresi,⁵⁹⁴ farz namazların kılınış şekli,⁵⁹⁵ bakirenin zina etmesi durumunda verilecek ceza,⁵⁹⁶ şeytanın insana abdestin bozulduğuna dair vesvese verdiği⁵⁹⁷ namazın sonunda selamın verilmiş şekli⁵⁹⁸ Ebû Hanîfe'nin mürsellere dayanarak verdiği fetvalara örnek olarak verilebilir.

Ebû Hanîfe'nin tâbîinden yaptığı mürsel nakilleri çoğu zaman fetvalarında kullanırken, bazen de bunlara muhalefet ettiği görülmektedir.

2.1.2.3. Âhad Haberle Amel

Âhâd, lügatte “bir” manasına gelen ve bir şeyin sayısına delâlet eden ahad veya vâhid'in çoğuludur.⁵⁹⁹ Genelde Haberü'l-âhâd veya ahbârü'l-âhâd şeklinde kullanıldığında “birden fazla kişinin rivayet ettiği haber” anlamına gelmektedir.⁶⁰⁰

Nehâî'nin âhad haberle amel konusunda aşağıda açıklayacağımız birtakım kriterleri olmakla birlikte Ebû Hanîfe, mütevatir olmayan hadisleri meşhur ve ahad olarak ikiye ayırmakta ve hadislerle olabildiğince sıkı kıstaslar çerçevesinde yaklaşmaktadır. Ebû Hanîfe'nin âhad haberle amel konusunda ileri sürdüğü şartların sayısı muhtelifdir.⁶⁰¹ İki müctehidin ahad haberle amel ederken genel olarak göz önünde bulundurdıkları hususlar örnekler verilerek açıklanacaktır.

⁵⁹² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 293.

⁵⁹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 58.

⁵⁹⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 23.

⁵⁹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 58.

⁵⁹⁶ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 311.

⁵⁹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 38.

⁵⁹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 56.

⁵⁹⁹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 21.

⁶⁰⁰ Yücel, *Hadis Usûlü*, s. 150.

⁶⁰¹ Bu şartlar: 1-Eğer âhad haber, şeriatın kaynaklarından elde edilmiş usullere aykırı ise âhad haberi şâz kabul ederek daha kuvvetli delili tercih ederdi. 2-Âhad haber Kur'an'ın umum ve zahirine aykırı ise Kur'an'a uygun olanı alarak muhalif haberi terk ederdi. 3-Âhad haber, kavli veya fiilî meşhur bir sünnete muhalifse onunla amel etmezdi. 4-Âhad haber kendi değerinde başka bir haberle çelişirse ravinin fikhî gibi bazı unsurları göz önünde bulundurarak tercihte bulunurdu. 5-Ravinin, rivayet ettiği habere aykırı davranması halinde o rivayeti terk ederdi. 6-Metninde veya senedinde noksanlık olan haberi, ihtiyaten, fazlalık olana tercih ederdi. 7-Umûmü'l-belvâ olan konularda âhad haberi reddederdi. 8-Sahabe arasında ihtilafı hükümlerle ilgili hadisi, ihtilaf edenlerden birinin delil almayarak terk etmesi halinde, o da terk ederdi. 9-Seleften birinin, bir konudaki âhad habere itirazda bulunması halinde o rivayeti terk ederdi. 10-İhtiyatlı davranarak, hadler ve cezalar hakkında gelen muhalif haberlerin en hafifini tercih ederdi. 11-Ravinin haberi duyduğu andan rivayet ettiği ana kadar hiç değiştirmeden hafızasında tutmasını şart koşardı. 12-Ravinin rivayet ettiği haberi

2.1.2.3.1. Revişinin İnkâr Ettiği Âhad Haberle Amel

Nehaî genellikle âhad haberlerin ravisinin rivayetini inkâr edip etmemesini dikkate almadan fetvalarında kullanmıştır. Nehaî ravisinin rivayet edip sonra inkâr ettiği “Velisiz nikâh olmaz.”⁶⁰² hadisiyle amel etmiştir.

Ebû Hanîfe ravisi rivayetini inkâr etmiyor, söylediğinin aksi davranmıyor ve fetva vermiyorsa âhad haberi kabul etmiştir.⁶⁰³ Örneğin Ebû Hanîfe “Velisiz nikâh olmaz.”⁶⁰⁴ hadisi ile amel etmemiştir. Çünkü hadis Süleyman b. Musa, Zührî, Urve ve Hz. Aişe yoluyla nakledilmiş, hadisi rivayet eden ravilerden biri olan Zührî’ye bu hadis İn Cübeyr tarafından sorulduğunda o hadisi bilmediğini ifade etmiştir. Bu sebeple ravisinin inkâr ettiği bu türlü âhad haberlerle Ebû Hanîfe amel etmemiştir.⁶⁰⁵

2.1.2.3.2. Umûmü’l-Belvâya Aykırı Olan Âhad Haberle Amel

Nehaî, umûmü’l-belvâya⁶⁰⁶ aykırı olan âhad haberleri fetvalarında kullanmamıştır. Örneğin rükûa varırken ve rükûdan doğrulup secdeye giderken tekbirle beraber ellerin omuz hizasına kaldırılacağını ifade eden âhad haberi umûmü’l-belvâya aykırılığından dolayı terk etmiş, fetvasına esas almamıştır.⁶⁰⁷

Ebû Hanîfe de umûmü’l-belvâya aykırı olan haberlerle amel etmemiştir. Hanefî alimleri, Ebû Hanîfe’nin bu türlü haberlerle amel etmemesini, haberlerin yaygınlık kazanmamasından ya da daha güçlü pek çok rivayetin olmasından kaynaklanmış olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁰⁸

Ebû Hanîfe cinsel organa dokunmakla abdestin bozulmayacağını ifade eden âhad haberle amel etmemiştir. Hanefî usulcileri Ebû Hanîfe’nin bu konudaki yaklaşımını şu şekilde açıklamışlardır: “Hz. Peygamber sahâbîlerin ileri gelenlerinin

hatırlamadığı takdirde yazıya güvenmesini yeterli görmezdi. 13-İhtilafı meselede iki taraftan hangisi için haber çoksa onu tercih ederdi.14-Haberin, hangi memleketten olursa olsun, sahabe ve tabiîn arasında tevatüren uygulana gelen amele muhalif olmamasına dikkat ederdi. Geniş bilgi için bkz. İsmail Hakî Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB, Ankara 1994, ss. 135-172.

⁶⁰² İbn Mâce, “Nikâh”, 15; Ebû Davûd, “Nikâh”, 12; Tirmizî, “Nikâh”, 14; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, C. XI, s. 340; Beyhakî, C. VII, s. 177.

⁶⁰³ Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, C. II, ss. 3-7.

⁶⁰⁴ İbn Mâce, “Nikâh”, 15; Ebû Davûd, “Nikâh”, 12; Tirmizî, “Nikâh”, 14; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, C. XI, s. 340; Beyhakî, C. VII, s. 177.

⁶⁰⁵ Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, C. II, s. 3.

⁶⁰⁶ Umûmül-Belvâ: Kaçınılması büyük güçlüğü yol açan yahut yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylardır. bkz. Mustafa Baktır, “Umûmü’l-Belvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 155.

⁶⁰⁷ Alaüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, C. I, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 207; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. I, s. 358.

⁶⁰⁸ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr şerhu Usûli’l-Pezdevî*, C. III, Dâru’l-Kütübi’l-İslâmî, Beyrut ts., s. 18.

huzurunda cinsel organa dokunmakla abdestin bozulacağını ifade etmemiş, bir kadın olan Bûsre (hadisin ravisi) önünde mi söylemiş! Halbuki Hz. Peygamber, örtüsü içindeki bakire bir kızıdan daha hayalî idi.⁶⁰⁹ Âhad yolla nakledilen hadis abdest gibi her Müslümanın mutlaka bilmesi gereken bir hususta (umûmü'l-belvâya) varid olmuştur. Dolayısıyla bu konuyla ilgili hükmün âhad haberle gelmemesi gerekir. Üstelik bu haberin aksine konuyla ilgili birçok rivayetin de mevcut olduğu ifade edilmiştir.⁶¹⁰ Ebû Hanîfe'nin umûmü'l-belvâya aykırı bularak amel etmediği hadislerden biri de istiska (yağmur duası)'da Hz. Peygamber'in namaz kıldığına dair hadistir. Ona göre bu hadis şazdır. Zira yağmur duası toplum tarafından yapılmaya devam edilen bir ameldir ve Hz. Peygamber yağmur duasında, sadece dua edip hutbe okumuştur.⁶¹¹

Ebû Hanîfe namazda rükû ve secdeye giderken tekbirle beraber ellerin kaldırılmayacağı, sadece namaza başlarken ellerin kaldırılacağı görüşündendir.⁶¹² Ebû Hanîfe umûmü'l-belvâya gereğince verdiği diğer bir fetvasında namazda Fatiha'dan önce bismelenin gizli okunması gerektiğini kabul eder. Namazda bismelenin açıktan okunması gerektiğini ifade eden Ebû Hüreyre'nin naklettiği "Hz. Peygamber namazlarda besmeleyi açıktan okurdu."⁶¹³ rivayetiyle amel etmeyip, bismelenin namazda gizli okunması görüşünü, Enes b. Malik'in rivayetine dayandırmıştır:

"Enes b. Malik (ra) hem Hz. Peygamber'in hem de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in arkalarında namaz kıldığını, onların namazda besmeleyi açıktan okuduklarını duymadığını ifade etmiştir.⁶¹⁴ Ebû Hanîfe, Hülefa-i Râşidîn ve birçok sahâbînin uygulamasının bismelenin gizli okunması yönünde olduğunu, eğer besmele açıktan okunması gerekseydi mutlaka Hülefa-i Râşidîn ve birçok sahâbînin uyguladıklarına dair rivayetlerin olması gerektiğini düşünmüş olmalıdır.

2.1.2.3.3. Genel Kurallara Aykırı Âhad Haberle Amel

Nehâî İslam Hukuku'nun genel prensiplerine aykırı olan âhad haberle⁶¹⁵ karşılaşınca tevil yoluna gidip, bu türlü hadislerle amel etmemiş, fetvalarında

⁶⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 66.

⁶¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 66.

⁶¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 76.

⁶¹² Aynî, *Nuhâbü'l-efkâr fî tenkîhi Mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-âsâr*, C. IV, s. 154.

⁶¹³ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, C. II, s. 75.

⁶¹⁴ Nesai, "İftitah", 22.

⁶¹⁵ Haberu'l-Âhâd: Genelde Haberu'l-Âhâd şeklinde kullanılır. Hadis literatüründe haber-i vâhid ya da âhâd haber, mütevâtir veya müstefiz sünnetin dışında kalan ve Rasûlulâh'dan itibaren adâlet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki kişinin rivayet ettiği yahut tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda

kullanmamıştır. Örneğin Câbir b. Abdillâh'ın Hz. Peygamber'den naklettiği: “Anne karnındaki yavrunun kesilmesi annesinin kesilmesiyle gerçekleşir.”⁶¹⁶ hadisiyle amel etmemiştir. Nehaî tek bir hayvanı kesmenin iki hayvanı kesmek gibi olmayacağını ileri sürerek bu hadisin hükmünü uygulamamıştır.⁶¹⁷ Aynı şekilde, hadis kaynaklarında musarrât⁶¹⁸ hadisi olarak ifade edilen Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği “Her kim, sütü sağılmayıp memesinde hapsedilmiş bir koyun satın alırsa, onu sağdığında, beğenirse hayvanı tutar, beğenmezse sütüne karşılık bir sâ hurma karşılığında sahibine iade eder.”⁶¹⁹ âhad hadisiyle de Nehaî amel etmemiştir. Bu hadise benzer başka bir hadis şöyledir: Hz. Peygamber: “Sütü göğsünde birikmiş bir koyun satın alan kişinin üç gün muhayyer olduğunu, dilerse alışverişe razı olabileceğini, dilerse de koyunun beraberinde bir sâ hurma ile beraber koyunu (buğdayı değil) geri verebileceğini”⁶²⁰ bildirmiştir. Nehaî'ye göre bu hadisin İslam Hukuku genel kaidelerine aykırı yönleri vardır. Tazminat mümkünse misliyle verilir. Süte karşılık hurmanın verilmesi genel kurallara aykırıdır. Diğer taraftan musarrât hayvan müşterinin sorumluluğundadır, mala zarar geldiğinde tazminat yükümlülüğü vardır. Malın menfaati de müşterinindir, dolayısıyla hayvandan istifade edip menfaatini geri çeviremez. Ayrıca hadiste sütün miktarına bakılmaksızın aynı bedel ödenmesi istenmektedir. Halbuki sütün miktarına göre ödenecek miktarın da değişmesi gerekir. Nehaî sağılmayıp memede biriktirilen sütün müşteriye ait olduğunu kabul eder, çünkü kâr zararla beraberdir. Müşteri satın aldığı hayvanı iade etsin veya etmesin hayvandan elde ettiği süt ona aittir. Bundan dolayı bir sâ hurmanın verilmesini şart koşturmak İslam Hukukunun genel tazminat kurallarına aykırıdır.⁶²¹ Ebû Hanîfe'ye göre ise sütü göğsünde birikmiş bir koyun satın alan kişi aldatıldığını düşündüğünde, hayvanı geri vere bilebileceğini belirtmiş, yapılan satışın fâsit olduğunu, müşterinin muhayyerlik süresinin üç günden fazla

sahâbenin, daha sonra tâbiînin ve tebeu't-tâbiînin rivayet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı gâlib ile (râcih) sabit olan haber olarak tanımlanmaktadır. Geniş bilgi için bkz.: Mustafa Ertürk “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 349; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s.24; Accâc el-Hatib, s.302; Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, İFAV, İstanbul 2015, s. 203.

⁶¹⁶ Ebû Dâvud, “Dahâyâ”, 18.

⁶¹⁷ Ebû Abdillâh Malik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, Abdülvehhâb Abdüllatîf (thk.), Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts., “Zekâtü cenîn zekâtü ümmih”, 222.

⁶¹⁸ Musarrât: Alıcıyı aldatmak amacıyla satışa çıkarılmadan önce bir müddet sütü sağılmamış hayvan. (bkz. Şükrü Özen, “Musarrât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 240; Buhârî, “Büyü” 66.

⁶¹⁹ Buhârî, “Büyü”, 65.

⁶²⁰ Müslim, “Mevedu's-Salât”, 54; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Muhammed Abdulkâdir Atâ (thk.), C. II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 286, Müslim, “Büyü”, 7.

⁶²¹ Kal'acî, *Mevsûatü fikhi İbrahim en-Nehaî*, ss. 771-772.

olamayacağını kabul etmiştir.⁶²² Bu konuda şu hadisi delil almıştır: “Sütü göğsünde birikmiş bir koyun satın alan kişi üç gün muhayyerdur. İsterse satışa razı olur. Ya da koyunun beraberinde bir sa’ hurma ile birlikte koyunu iade eder. Buğday değil.”⁶²³ Ebû Hanîfe buna benzer alışverişlerde Peygamberimizin hadisinden dolayı en fazla üç gün muhayyer olunabileceği kanaatindedir.

Ebû Hanîfe’ye göre kişi oruçluken unutarak bir şey yiyip içer veya cinsel ilişkide bulunur ve bu davranışları sebebiyle orucunun bozulduğunu zannederek yemeye devam ederse, kişiye bozduğu orucunun kazası gerekir, kefaret gerekmez. Ebû Hanîfe, kişinin unutarak yiyip, içtiğinde orucunun bozulmayacağına dair hadis/âhad haber ulaştığı halde yemeye, içmeye vb. davranışlarına devam etse kişiye sadece kaza gerekeceğini söyler. Çünkü Ebû Hanîfe’ye göre âhad haber yakîn bilgi ifade etmez. Dolayısıyla âhad haberin bu konudaki şüpheliyi de ortadan kaldırmadığı kanaatindedir.⁶²⁴

Ebû Hanîfe aynı şekilde liân sonucunda gerçekleşen boşanmanın, eşler arasında ebedi haramlık meydana getirmeyeceğini, ayrılan eşlerin daha sonra evlenebileceğini, liân sırasında erkek yalan söylediğini itiraf ederse, bu durumda kendisine iftira cezası uygulanacağını ve kocanın adalet vasfını kaybedeceğini, ancak bu liândan sonra tekrar eşlerin evlenebileceğini belirtmiştir.⁶²⁵ Bu konuda âhad haberle “Liân yapan iki kişi, ebediyen bir araya gelemez.”⁶²⁶ amel etmemiş, gerekçe olarak âhad haberin genel hükümler içeren konuyla ilgili ayetlere aykırı olmasını gerekçe göstermiştir.⁶²⁷

Genel kurallara aykırı olan âhad haberle amel konusu, Ebû Hanîfe’nin Sünneti anlamada devreye soktuğu istihsan metoduyla doğrudan ilgilidir. Buna göre Kur’an ve Sünnet bütünlüğünden oluşan İslam’ın genel prensiplerine/kıyasa aykırı olan âhad haber bırakılır ve bu genel kuralla amel edilir. Ebû Hanîfe’nin fetvalarında bunun pek çok örneği mevcuttur.

2.1.2.3.4. Âhad Haberinin Kıyastan Öncelikli Olması

Nehaî’nin âhad haberler kıyasa muhalif olduğunda nasıl davrandığına dair kaynaklarda kendisinden nakledilen açık bir bilgi olmamakla birlikte genel

⁶²² Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 16.

⁶²³ Müslim “Büyü”, 7.

⁶²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, ss. 79-80.

⁶²⁵ Aynî, *el-Binâye şerhi’l-Hidâye*, C. V, s. 573.

⁶²⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 19; Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî*, C. IV, s. 416.

⁶²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VII, s. 44.

yaklaşımına bakarak âhad haberleri tercih ettiği söylenebilir. Nehâî, farz namaz için alınan abdestten dolayı boğaza su kaçması durumunda orucun bozulmayacağını ifade etmiştir.⁶²⁸ Nehâî bu konuda Ebû Hüreyre'nin naklettiği “Kişi unutarak yer veya içerse orucunu tamamlasın, Allah onu yedirmiş veya içirmiştir.” şeklindeki âhad haberiyle amel ederek farz namaz kılmak için abdest alırken boğazına su kaçan kişinin orucunun bozulmayacağına hükmetmiştir.⁶²⁹

Ebû Hanîfe'nin kıyası âhad haberlere öncelediği yargısı yanlış bir algıyı yansıtmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin âhad haberleri kendi reylerine ve kıyasa takdim ettikleri kendilerinden nakledilmiştir.⁶³⁰ Konuya bir örnek verecek olursak, Ebû Hanîfe unutarak yiyip içmenin orucu bozmayacağına hükmederken âhad haberle amel etmiş, kıyasa muhalefet ederek hareket etmiştir. Zira konuyla ilgili Ebû Hüreyre'den “Oruçlunun unutarak yemesi ve içmesinin orucunu bozmayacağına dair”⁶³¹ nakil vardır. Ebû Hanîfe “rivayet olmasaydı kıyasa göre unutarak yiyen içenin orucunun bozulacağına hükmedeceğini söylemiştir.⁶³² Ebû Hanîfe'nin Ebû Hüreyre gibi sahabîlerden gelen bazı rivâyetleri kabul ettiği, haberin kıyasa takdim edilebilmesi için râvinin fakihliğinin şart koşmadığı ifade edilmiştir.⁶³³

Ebû Hanîfe'nin daima âhad haberleri kıyasa öncelediğini iddia etmek de doğru değildir. Hadis kabul şartlarının diğer imamlara nazaran daha katı olması az sayıda hadisle amel etmesine yol açmıştır. Bu da eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur.⁶³⁴

Ebû Hanîfe “Allah ve Resulünden gelen baş göz üstünedir.” dediğine göre ravinin fakih olması, sonradan ortaya çıkmış bir şarttır. Ebû Hanîfe her adil, zabt sahibi

⁶²⁸ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. IV, s. 37.

⁶²⁹ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. IV, s. 37.

⁶³⁰ Kıyas yapısı gereği müsbet değil de muzhır bir delil olduğu göz önüne alınırsa ve kıyasın kuvvet derecesinin her zaman için aynı olmadığı düşünülürse iki müctehidin haber-i vahid karşısındaki konumunun da değişken olacağı ortaya çıkacaktır. Kıyas yapılış yönünde dört bölümde ayrılmaktadır: 1-Kıyasta illet mansus (nas ile sabit) veya mansus gibi kesin, asl da kat'î bir nass olursa, bütün usulcülere göre haber-i vahid'e takdim edilmesi gerekir. 2-İllet istinbat yoluyla elde edilmiş ve kıyas zannî bir asla dayanmışsa haber-i vahid kıyasa takdim edilir. 3-İllet de asıl da zannî bir nass ile sabit olmuşsa kıyas ile haber-i vahid arasında muâraza söz konusu olur. 4-İllet müstenbata, asıl da Kur'an'dan veya mütevatir sünnetten kat'î bir nass olursa, kıyasın mı haber-i vahid'in mi takdim edileceği konusunda usul bilginleri arasında tartışma vardır. Geniş bilg için bkz. Chamntı Tsılığkır, “Hanefilere göre haberin kıyasa aykırı olması durumunda râvinin Fakih olma şartı” Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. VI, S. 21, Sakarya 2010/1, ss. 69-83.

⁶³¹ Ebû Dâvûd, “Sıyâm” 39.

⁶³² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, C. II, s. 383.

⁶³³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, C. II, s. 383.

⁶³⁴ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd Beşşâr*, C. XV, ss. 543-544,

ravinin Kitap, meşhur veya mütevatir sünnete muhalif olmayan haberleri genellikle kıyasa öncelediği söylenebilir.⁶³⁵

2.1.2.3.5. Fakih Olmayan Râvinin Rivayetiyle Amel

Nehaî âhad haberleri bazen terk etmiştir. Râvinin fakih olup olmamasına bakmaksızın takip ettiği usule aykırı hadislerle amel etmemiş, benimsediği prensipler çerçevesinde hareket ederek fetvalar vermiştir.

Ebû Hanîfe ise genel olarak hadis râvisinin haberinin kabul edilebilmesi için fakih olması gerektiğini şart koşmasa da, râvisi fakih olan hadisle râvisi fakih olmayan iki hadis kendisine ulaştığında, râvisi fakih olan hadisi tercih etmiştir.⁶³⁶ Ebû Hanîfe ile Evzâî arasında geçtiği bildirilen münazara bu hususu teyit etmektedir.⁶³⁷

Ebû Hanîfe Hz. Peygamber'in ihramlı iken Hz. Meymûne ile evlendiğini rivâyet eden İbn Abbâs'ın rivâyetini fakih olduğu için, Râfi' b. Hadîc'in rivâyetine tercih etmiştir.⁶³⁸

Ebû Hanîfe ictihad ederken fakih olmayan⁶³⁹ sahâbîlerin hadisleriyle amel etmekle birlikte, aynı konuda iki rivayet bulunduğunda fakih olanın⁶⁴⁰ rivayetini tercih etmiştir. Nitekim böyle tercihler yapan kişiler ashap arasında da (Hz. Aişe, İbn Abbas

⁶³⁵ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 193.

⁶³⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsârühü Ârâuhü ve Fıkhuhu*, s. 314.

⁶³⁷ "Süfyan b. Uyeyne rivayet ediyor: Ebû Hanîfe ve Evzâî, Mekke'de buğdaycılar çarşısında buluştular, Evzâî Ebû Hanîfe'ye hitaben:

-Siz rükûya giderken ve rükûdan kalkarken niçin ellerinizi kaldırmıyorsunuz? diye sordu. Ebû Hanîfe şöyle cevap verdi.

-Çünkü Resulullah'tan gelen sahih bir şey yok.

-Evzâî "nasıl sahih bir şey olmaz. Zühri, Sâlim'den o babasından o da Resulullah'tan rivayet etti ki, Hz. Peygamber "namaza başlarken, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırırdı." deyince, Ebû Hanîfe şöyle karşılık verdi:

-Hammad, Nehaî'den, o Alkame ve Esved'den onlar da İbn Mes'ud'dan rivayet ettiler ki, "Hz. Peygamber sadece namaza başlarken ellerini kaldırırdı ve bundan fazla bir şey yapmazdı." Evzâî dedi ki:

Ben Zühri'den Salim ve babası yoluyla gelen bir hadis rivayet ediyorum sen, "bize Hammad, Nehaî'den rivayet etti" diyorsun. Ebû Hanîfe şöyle cevap verdi:

-"Hammad, Zühri'den, Nehaî'de Salim'den daha fakih idiler. Alkame fıkhta İbn Ömer'den geri kalmazdı. İbn Ömer'in sahabilik fazileti varsa, Esved'in birçok fazileti var. Abdullah b. Mes'ud'a gelince o, Abdullah'dır." dedi ve bunun üzerine Evzâî sustu. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 14; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, C. I, s. 311.]

⁶³⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 36; *el-Hüccce*, C. I, ss. 222-225.

⁶³⁹ Adaleti, zabtı ve hıfzı sabit olmakla beraber fikhî ile meşhur olamamış sahabilere örnek olarak Ebu Hureyre (ö. 57/676) ve Enes b. Malik (ö. 90/709) gibi sahabeler zikredilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, ss. 338-340.

⁶⁴⁰ Sahabe arasında fikhî bilgisi ve ictihadlarıyla tanınmış sahabilere örnek olarak, Hulafâ-i Râşidîn, Abâdile, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Muaz b. Cebel (ö. 18/639), Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 44/664), Hz. Aişe gibi isimler zikredilir. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, ss. 338-340.

gibi) görülmüştür.⁶⁴¹ Ebû Hanîfe'nin ictihad ederken başvurduğu üçüncü kaynak olarak sahâbe kavlini hüccet kabul ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla sahâbe kavlini kıyasa takdim eden bir kişinin âhad haberlerin kabulü için râvînin fakih olmasını şart koştüğünü ileri sürmek, bir bakıma Ebû Hanîfe'nin usul anlayışında çelişki olduğunu kabul etmek demektir.

2.1.2.3.6. Râvînin Rivayetinde Aykırı Davrandığı Âhad Haberle Amel

Nehaî'nin râvî, rivayetinde aykırı davrandığında onun hadisiyle amel edip etmediğini gösteren bir sözü kaynaklarda mevcut değildir. Nehaî'nin râvînin rivayet ettiği hadisin hilafına davranması dolayısıyla amel etmediği hadise şu örnek verilebilir. Hz. Aişe'nin velisinden izinsiz olarak yeğenini evlendirdiğini ifade eden hadisiyle amel etmemiş, kadınların kendi başına nikâhlarını kıymaya yetkilerinin olmadığını, veli izni alınmadan, bir kadının evlenmesinin caiz olmadığını söylemiş,⁶⁴² Nehaî'ye ait diğer bir rivayette; velisinin izni olmadan evlenen kadın dengi (küfüv) olan bir erkekle evlenmişse, bu durumda velinin eşleri birbirinden ayırıp nikâhı feshetme yetkisinin olmadığını belirtmiştir.⁶⁴³ Nehaî bu konuda “Velisiz nikâh olmaz.”⁶⁴⁴ şeklindeki hadisi delil almıştır.

Hanefî usulünde rivayetin kabul şartları sayılırken, râvînin rivayet ettiği hadise aykırı hareket etmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Şayet kendi rivayetinde aykırı davranmış veya fetva vermişse, o zaman bu davranışı ya da fetvasının dikkate alınıp, rivâyetinin dikkate alınmayacağı belirtilmiştir.⁶⁴⁵ Konuya bir örnek verecek olursak, Ebû Hanîfe Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği “Birinizin kabından köpek yer veya içerse o kabı yedi defa yıkasın.”⁶⁴⁶ Hadisiyle amel etmemiştir. Zira Ebû Hureyre rivâyet ettiği bu hadisle kendisi amel etmemiş, köpeğin yaladığı böyle bir kabı üç defa yıkamakla yetinmiştir. Ebû Hanîfe bu durumun hadisin rivâyet yönünü zayıflatacağını, hatta hadisin Ebû Hureyre'ye nispetinin dahi şüpheli hale geleceğini kabul etmektedir. Hanefî alimlerinden bazıları da köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasıyla ilgili

⁶⁴¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, C. II, s. 382.

⁶⁴² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 200; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 454.

⁶⁴³ Şeybânî, *el-Asl*, C. X, s. 260.

⁶⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Muhammed Fuad Abdu'l-Bâkî (thk.), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire ty, “Nikâh”, 15; Ebû Davûd, “Nikâh”, 12; Tirmizî, “Nikâh”, 14; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr el-Hamrî eş-Şâmî Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, Hamdî b. Abdu'l-Mecîd es-Selefi (thk.), C. XI, Mektbetü İbn Teymiyye, Kahire 1994, s. 340; Beyhakî, C. VII, s. 177.

⁶⁴⁵ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 75.

⁶⁴⁶ Buhârî, “Vüdû”, 33.

hadisin mensuh olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁷ Ebû Hanîfe velisinin izni olmadan evlenen kadının evliliğinin batıl olduğunu bildiren hadisle⁶⁴⁸ de râvinin rivayetinin hilafına davranması sebebiyle amel etmemiştir. Bu hadisle Hz. Aişe de amel etmemiş, kadının kendisini ve başkasını temsilen nikâhlayabileceğine dair hüküm vermiştir. Zira hadisin râvisi olan Hz. Aişe, kardeşi Şam'da bulunduğu sırada onun kızını evlendirmiştir. Abdurrahman bu duruma kızmış, “Benim gibi bir kişinin kızı bana danışılmadan karar verilip evlendirilir mi?” demiş, ancak izni olmadan kıyılan bu nikâhı iptal ettiğine dair herhangi bir haber nakledilmemiştir.⁶⁴⁹

2.1.2.3.7. Sahâbenin İleri Gelenlerinin Muhalif Kaldığı Âhad Haberle Amel

Nehaî kendisine ulaşan haberleri fetvalarında delil olarak kullanmış, sahâbîlerin haberlere muhalefetlerini genellikle dikkate almamıştır. Ebû Hanîfe ise sahâbîlerin önde gelenlerinin muhalefet ettiği umûmü'l-belvâ kabilinden âhad haberlerle amel etmemiştir. Örneğin Nehaî “Bakire kişi zina ederse bir sene sürgün edilir.⁶⁵⁰ şeklindeki rivayeti esas alarak zina eden bakireye değnek ve sürgün cezasının verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁵¹

Ebû Hanîfe ise zina eden bekâr kişiye uygulanacak cezanın ayetle⁶⁵² bildirilen yüz değnek cezası olması gerektiğini, ayrıca sürgün cezası uygulanmasının fitneye sebep olabileceğini ifade etmiştir.

Ebû Hanîfe, Hz. Ali'nin zina edene sürgün cezası verilmeyeceği yönündeki görüşüyle amel etmiştir.⁶⁵³ Ayrıca Hz. Ali'nin zina eden bakireler hakkında şöyle dediği nakledilir: “Zina eden bakire kişilere sürgün cezasının verilmesi, o kişilerin fitneye düşmeleri için yeterlidir.”⁶⁵⁴

Ebû Hanîfe, bekarın zina etmesi durumunda sürgün cezası verileceğini ifade eden âhad haberin sahâbîlerin önde gelenlerinin muhalefeti dolayısıyla delil olmaktan çıktığını, böyle hadislerin onlara gizli kalmasının mümkün olmayacağını düşünerek

⁶⁴⁷ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. I, s. 474.

⁶⁴⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdussamed ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Hüseyin Selîm Sâdü'd-Darânî (thk.), Dârü'l-Muğnî Riyad 2000, “Nikâh”, 11.

⁶⁴⁹ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 75.

⁶⁵⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 541.

⁶⁵¹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, ss. 311-313; Zeylaî, *Nasbü'r-Râye*, C. III, s. 330; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 102.

⁶⁵² Nur, 24/2, “الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدٍ”, (Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun.)

⁶⁵³ Beyhakî, C. VIII, s. 424.

⁶⁵⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, ss. 314-315.

bu tür hadislerle amel etmemiştir. Hanefî usulcüler Ebû Hanîfe'nin tavrından hareketle âhad haberle Kur'an'ın ortaya koyduğu hükümlere ilave yapmanın Kur'an'ın hükmünü değiştirmek anlamına geleceğini, bunun da nesh olacağını ifade etmişler, bunu da “Zannı galip ifade eden âhad haberler Kur'an hükümlerini neshedemez”⁶⁵⁵ kaidesiyle ortaya koymuşlardır.

2.1.3. İcmâ

İcmâ; müctehitlerin Hz. Peygamber'in vefatından sonra herhangi bir dönemde, şer'î bir hüküm hakkında görüş birliğine varmalarıdır.⁶⁵⁶ Her iki müctehit İslam hukukunun teşekkül döneminde yaşadıkları için fakihlerin iması tam olarak ortaya konulmamış olsa da iki müctehidin kendi dönemlerine kadar icmâ edilen konuları dikkate alarak fetva verdikleri açıktır. Özellikle daha sonraki dönemlerde sükûti icmâ⁶⁵⁷ diye ifade edilen icmâ çeşidini Nehaî'nin muteber kabul etmediği nakledilmektedir.⁶⁵⁸ Ebû Hanîfe'nin sükûti icmâ konusundaki görüşünü tespit etme imkânımız bulunmamakla birlikte Hanefî usullülerin bazıları bunun Ebu Hanîfe tarafından kabul edilen bir delil olduğunu belirtmektedirler.⁶⁵⁹

Ebû Hanîfe'nin icmâ ile ilgili olarak hükümler verdiği bilinmektedir. Ebû Hanîfe, Nehaî'nin sahâbe dönemine yetişmesi dolayısıyla onun görüşleri ile mutabık olmadığı durumda sahâbe imasının gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir.⁶⁶⁰ Ebû Hanîfe'ye göre icmanın oluşması için Nehaî'nin de aynı görüşü paylaşması gerektiği, aykırı görüş beyan ettiğinde imanın oluşamayacağı ve bu durumda icmaya göre hüküm vermeyi kabul etmediği söylenebilir.

Ebû Hanîfe kendi dönemine kadar hakkında icmâ olduğu halde Nehaî'ye uyarak onun aykırı görüşü bulunması sebebiyle icma oluşmadığını düşünerek hacca götürülecek hayvanları damgalamanın hayvanlara eziyet etmek olduğunu kabul etmiş ve bu uygulamayı mekruh saymıştır.⁶⁶¹

⁶⁵⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 82.

⁶⁵⁶ Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, s. 72; Ayhan Ak, *İslam Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği*, Üniversite Yayınevi, Samsun 2020, s. 18.

⁶⁵⁷ Sükûti icmâ; bir asırda yaşayan bazı İslam müctehitlerinin ortaya koydukları görüş karşısında diğer müctehitlerin bu görüşe karşı çıkmaksızın sessiz kalmaları şeklinde ortaya çıkan icmâ çeşididir. Geniş bilgi için bkz. Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, ss. 74-75.

⁶⁵⁸ Kal'acî, *Mevsûatü fıkhi İbrahim en-Nehaî*, ss. 781-782.

⁶⁵⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. I, s. 296; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, C. I, ss. 230-231.

⁶⁶⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. I, ss. 364-365.

⁶⁶¹ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, “Hac”, 67; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, C. I, s. 385.

2.1.4. Kıyas

Nehaî Allah tarafından şer’i hükümlerin insanların maslahatları göz önünde bulundurularak konulduğunu, hükümlerin konuluş gaye ve hikmetlerinin olduğunu, insan aklının da iyiyi ve güzeli kavrayabilecek güçte olduğunu kabul ettiğinden⁶⁶² hükümlerin illetlerini açıklamak için kıyası çokça kullanmıştır.

Nehaî’nin fıkıh anlayışında kıyasın özel bir yeri olup, fetvalarında en çok kıyası kullanmıştır. Onun kıyas konusundaki yeteneği çevresinin dikkatini çekmiş, karşılaştığı meseleleri kıyas yoluyla çözmedeki mahareti ifade edilmiştir.⁶⁶³ Kıyası kullanım şekliyle ilgili yapılan bir rivayette; insanların fetva sordukları her konuda bir şey duyup duymadığı sorulunca, “hayır” cevabını verdikten sonra, “Hakkında bilgi sahibi olmadığım konuları bilgi sahibi olduğum konulara kıyas ederek çözerim.” demiştir.⁶⁶⁴ Nehaî’nin öğrencisi olan Hammad “Nehaî’den daha hızlı kıyas yapan görmedim.”⁶⁶⁵ demiştir. Nehaî’nin kıyası çokça kullandığını bu konuda herhangi bir kaygı duymadığını göstermesi açısından şu sözleri önemlidir: “Bize sorulan her şeyi ezberlemiş değiliz. Ancak biz, bir şeyi başka bir şey ile yani bir şeyi başka bir şeye kıyas ederek bilmekteyiz.” ve “Ben bir hadis işittim ve onun üzerine yüz şey kıyas ederim.”⁶⁶⁶ Ayrıca Nehaî, kendisine yöneltilen “Fetva verdiğin her şeyi işittin mi?” sorusuna “Hayır, ancak bir kısmını işittim ve işitmediklerimi, işittiklerime kıyas ettim.” şeklinde cevap vermiştir.⁶⁶⁷ Ebû Hanîfe’nin daha sonra ders halkalarında kullandığı müzakere metodunu Nehaî de kullanmıştır. Kûfe mescidinde öğrencileri ile ilmi müzakerelerde bulunurken kendilerine, hakkında rivayet bulunmayan bir fetva sorulduğunda mecliste bulunanların bakışlarını Nehaî’ye yönelttikleri, onun konuyu açıklayarak fetva verdiği nakledilir.⁶⁶⁸ Rivayetlerden, kıyas yapma ve ta’lil etme konusunda kendisinin son derece mahir olduğu anlaşılmaktadır.

Nehaî’nin görüşlerinin aktarıldığı yerlere baktığımızda hakkında nass bulunmayan ya da sonradan ortaya çıkan konularda onun kıyas yaparak çözümler getirdiğini görmekteyiz. “Öğrenebildiğim kadar öğrendim.” dediği bilgilerin kitap, sünnet/haber, icmâ olduğunu ve bunlara atfen kıyaslar yaptığını görmekteyiz. Yaşadığı

⁶⁶² Hacvî, *el-Fikrû’s-sâmî fî târîhi’l-fikhi’l-İslâmî*, C. I, s. 385.

⁶⁶³ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, C. II, s. 872.

⁶⁶⁴ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, C. II, s. 872.

⁶⁶⁵ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, C. II, s. 854.

⁶⁶⁶ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, C. II, s. 872.

⁶⁶⁷ Fesevî, *el-Ma’rifê ve’t-târîh*, C. II, s. 609.

⁶⁶⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfîyâ*, C. IV, s. 221.

dönemde sünnetin tedvin edilmemesi ve yaşadığı bölgenin özel durumundan dolayı, Nehaî, sorulara birikimine göre çözümler üretmeye çalışmıştır. Nitekim o, hakkında nass bilmediği bir konuda soru sorulduğunda bildiği nasslara kıyas yaptığını ifade etmektedir.⁶⁶⁹ Bu konuya bir örnek vermek gerekirse, ramazan ayında oruç tutan bir Müslüman bilerek orucunu bozarsa, bu kişi Nehaî'ye göre bozduğu orucu kaza eder ve Allah'tan bağışlanma diler.⁶⁷⁰ Nehaî bu sonuca varırken orucu namaza kıyas etmiştir. Ona göre nasıl ki namazı bozan kişi kefâretle cezalandırılmıyorsa orucu bozan kişi hakkında da kefâretle hüküm verilmez, çünkü namaz da oruç gibi bedenle yapılan bir ibadettir. Bu, kıyasla verilmiş bir hüküm olup, bilerek oruç bozan kişinin oruç kefâretini yerine getirmesini ifade eden hadis muhtemelen kendisine ulaşmamıştır.⁶⁷¹

Ebû Hanîfe, Irak re'y ekolünün lideri kabul edilen Nehaî'nin de kullandığı kıyas yöntemini fûrû meselelere sık sık uygulamıştır.⁶⁷² Ebû Hanîfe, fikhî meselelerin çözümünde kıyas yöntemini şekillendirerek sistemleştirmiş, henüz meydana gelmemiş meselelere de uygulamıştır.⁶⁷³ Nehaî ise kıyası vukuu bulmuş meselelerde uygulamış farazi meselelerde genellikle kıyası uygulamamıştır.

Ebû Hanîfe'nin kıyasa dayanarak verdiği fetvalar çoktur. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için birkaç örnek verecek olursak: Ebû Hanîfe mesbukun namazın sonunda imamla beraber sehiv secdesi yapması gerektiğini savunur. O bu konuda istihsan'ı yapmamış, kıyasa göre hüküm vermiştir. Mesbuk, imama uyduğu için imamla beraber hareket etmek zorunda, imam sehiv secdesi yaptığında mesbuk da yapmak zorundadır. Mesbuk'un yaptığı sehiv secdesi imama uyduğu sırada üzerine vacip olmuştur. Bu durumda imamdan ayrı hareket edemez. Mesbuk diğer durumlarda olduğu gibi sehiv secdesinde de imama uymalıdır.⁶⁷⁴

Ebû Hanîfe'nin kıyasa dayanarak verdiği fetvalara diğer bir örnek ise ramazan ayında bir kişinin farz namaz için abdest alırken oruçlu olduğu aklında olduğu halde boğazına su kaçarsa orucunun bozulacağı ve kaza etmesi gerekeceği yönündeki ichtihâdır. Ebu Hanîfe, kişinin abdest alırken unutarak boğazına su kaçırması

⁶⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, C. I, s. 498; Zeylaî, *Nasbü'r-Râye*, Muhammed Avvâme (thk.), Müessesetü'r-Reyyân, C. II, Beyrut 1997, *Mukaddime (Menzletü'l-Kûfe min Ulûmü'l-İctihâd)*

⁶⁷⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV s. 197.

⁶⁷¹ Kal'acî, *Mevsûatü fikhi İbrahim en-Nehaî*, s. 749.

⁶⁷² Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, C. I, s. 358.

⁶⁷³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s.128; Ziriklî, *el-A'lâm*, C. VIII, s. 36.

⁶⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 168.

durumunda orucunun bozulmayacağını ve orucun kazasının gerekmediğini kabul etmiştir.⁶⁷⁵ Ebû Hanîfe bu hükmü verirken, oruçlunun abdest alırken unutarak boğazına su kaçmasını, unutarak yemek yemesine kıyas etmiştir. Ebû Hanîfe ibadetler alanında sıkça başvurduğu kıyas yöntemini hadlerde ve kefâretlerin belirlenmesinde uygulamamıştır.

Nehaî lûtîlik fiilinin cezasının zina yapan kişiye verilen ceza ile aynı olduğunu kabul etmekte⁶⁷⁶ Ebû Hanîfe ise kıyası fıkıhın birçok alanında kullanırken hadlerin kıyas ile sabit olmayacağını savunmaktadır. Bu yüzden Ebu Hanîfe livâtaya had cezasının gerekmeyeceğini, hâkimin belirleyeceği ta'zir cezasının uygulanacağını söyler.⁶⁷⁷ Nehaî lûtîlik fiilini yapan kişiye muhsan ise recm, bekar ise değnek cezasının uygulanacağını belirtmektedir.⁶⁷⁸

Ebû Hanîfe'nin bu tutumu "Hanefî mezhebinde fıkıh usulüne göre kıyas ile hadler ve kefaretlar sabit olmaz." şeklindeki kuralla ortaya konmuş, buna gerekçe olarak da kıyasın şüphe içerdiği ifade edilmiştir.⁶⁷⁹ Hz. Peygamber'in hadisinde belirtildiği üzere⁶⁸⁰ şüphe durumunda hadler düşer.

2.2. Fer'î Delillere Dair Görüşlerinin Mukayesesi

2.2.1. İstihsân

İstihsân, müctehidin karşılaşılan bir meselede ayrılmayı gerektiren (icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi) daha kuvvetli bir sebepten dolayı, o meselenin benzerlerine verdiği hükmün dışında bir hüküm vermesidir.⁶⁸¹

Ebû Hanîfe'den kıyasla ulaşılan neticeyi uygun bulmaması halinde istihsan yaptığı, arkadaşlarıyla tartıştığında şayet "istihsan yapıyorum (استحسن)" derse ona kimsenin yetişemediği şeklinde bahsedilmesi, onun istihsanı etkili ve yerinde

⁶⁷⁵ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, Matbaatu'l-Vefâ, Hindistan ts., s. 135.

⁶⁷⁶ Şeybânî, *el-Asl*, C. VII, s. 189; Ebû'l-Hasen (Hüseyn) Rüknu'l-İslâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, Selâhüddîn en-Nâhî (thk.), C. I, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, s. 269.

⁶⁷⁷ Şeybânî, *el-Asl*, C. VII, s. 189; Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, C. I, s. 269; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyar li ta'lîli'l-muhtâr*, C. IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1991, s. 90.

⁶⁷⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 497.

⁶⁷⁹ İbn Kudâme, *Ravziatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, C. II, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2002, ss. 298-299.

⁶⁸⁰ Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 511; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Muhammed Abdulkâdir Atâ (thk.), C. VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 57.

⁶⁸¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, C. IV, s. 3.

kullandığını göstermektedir.⁶⁸² Temellerini Kur'an'dan⁶⁸³ ve Hz. Peygamber'in⁶⁸⁴ sünnetinden alan istihsanın kavram olarak fıkıh terminolojisine II. (VIII.) yüzyılda Ebû Hanîfe önderliğindeki Irak hukuk ekolü aracılığıyla girdiği söylenebilir. Ebû Hanîfe karşılaştığı meselelerin çözümünde kıyasın katılığını ve her zaman hakkaniyete uygun sonuç vermemesini göz önünde bulundurarak istihsan metoduna sıkça başvurmuştur.⁶⁸⁵ Kaynakları incelediğimizde istihsanın iki farklı anlamda kullanıldığını görürüz.

a. İstihsan, şeriatın müctehidin takdirine bırakmış olduğu hususu belirleme noktasında icthad ve baskın gelen re'ye (gâlibü'r-rey) göre amel etmektir.⁶⁸⁶

Şâriin miktarlarını müctehitlere bıraktığı istihsana Ebû Hanîfe'nin galip re'yle verdiği mehir belirlenmeden nikâh kıyılıp, mehri sonradan belirlenen kadın, mehre razı olduktan sonra cinsel ilişki meydana gelmeden boşanma gerçekleşmişse, bu durumda kadına mut'a (hediye, evlilik tazminatı) verileceği,⁶⁸⁷ şeklindeki icthadı ile hac sırasında yapılan yasak ava karşılık kesilecek hayvanın⁶⁸⁸ ve süt emziren kadına çocuğun babası tarafından ödenecek nafaka⁶⁸⁹ bedelinin belirlenmesine dair icthadları örnek olarak verilebilir.

⁶⁸² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 25.

⁶⁸³ Bir kadına zina ithamında bulunup da dört görgü şahidiyle ispat edemeyen kişiye seksen celde kazif cezası uygulanacağı belirtilmiştir.(Nur, 24/4) Ancak kadına zina iftirasında bulunan kişi kadının kocası ise durum değişir. İddiasını kendisi dışında üç şahitle ispat edemeyecek şahsa ispat edemeyeceksen sus denilebilir. Ancak kocaya aynı şeyi söylemek haksızlık olur. Yapısı itibariyle farklılık arz eden bu durum için özel bir hüküm getirilmiştir. Kadın kocasının ithamını reddeder, koca da bu ithamda ısrar ederse nikâhları hâkim kararı ile feshedilir. (Nur, 24/6), Bu durum her ne kadar tahsis olarak ifade edilse de aslında istihsâna Kur'an'da yer alan bir örnektir.Geniş bilgi için bkz. Abdullah Çolak, "*Hukuki Tutarlılık Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İstihsân Anlayışı*" IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdîlik) C. II, Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu 2017, s. 571; Osman Şahin, "İstihsan Yönteminin Aklî Gereççeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. VIII, 2008, S. 4, ss. 42,43.

⁶⁸⁴ Ma'dûmun satışını yasaklayan genel kuraldan istisna olarak selem akdinin Hz. Peygamber'in hadislerinde izin verilmesi konuya en güzel örnektir. Geniş bilgi için bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, C. V, s. 3.

⁶⁸⁵ Mehmet Dirik, "Ebû Hanîfe'nin İctihad Metodunda İstihsân", *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi (pauîfd)*, S. 10, C. V, 2018, ss. 187-198.

⁶⁸⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 200.

⁶⁸⁷ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 439.

⁶⁸⁸ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ...". "Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder..." "Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisi için doğurulanın (babanın) borcudur..."

⁶⁸⁹ "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ..."

Nehaî'nin istihsana benzer bir metotla ortaya koyduğu ictihadına göre mehri önceden belirlenmemiş kadın, cinsel ilişkiden önce kocası tarafından boşanırsa mehri mislin yarısını alır.⁶⁹⁰

b. İstihsân, müctehidin bir meselede benzerlerine kıyasla verdiği hükümden, bu hükmün delilinden daha kuvvetli bir delil sebebiyle vazgeçip bunun hilâfına hüküm vermesidir.⁶⁹¹

Ebû Hanîfe erkeğin bir kadının cinsel organına baktığında,⁶⁹² öptüğünde, kadına dokunduğunda o kadının annesiyle ve kızlarıyla aralarında haramlık meydana geleceğini ifade eder.⁶⁹³

Ebû Hanîfe, yukarıda verdiği fetvada şu hadisi delil olarak alır: Hz. Peygamber; Kim bir kadının fercine bakarsa o kadının annesi ve kızı kendisine haram olacağını⁶⁹⁴ belirtmiştir. Ebû Hanîfe bakma ve öpmeye haramlığın meydana gelmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte, konuyla ilgili nass olduğu için kıyası terk edip istihsanla amel etmiştir.⁶⁹⁵ İstihsânın yapılış yönünden pek çok çeşidi⁶⁹⁶ olmakla beraber biz burada iki müctehidin yaşadıkları dönemde daha yaygın olan nass ile istihsana bakışlarını örnekler vererek inceleyeceğiz.

Nehaî daha önce de ifade edildiği gibi kıyas konusunda uzman bir müctehit olarak ifade edilmektedir. Kıyasla çözemediği meseleleri kıyasa benzer gizli kıyas (hafî) olarak ifade edebileceğimiz yöntemi devreye sokarak çözmüştür. Ebû Hanîfe ise istihsan delilini geliştirip sistemleştirmiş ve fetvalarında sıkça kullanmış, bu konuda çok ağır eleştiriler de almıştır.

⁶⁹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 440.

⁶⁹¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 200.

⁶⁹² Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 172-174; Şâfiî, *el-Ümm*, Rıfat Fevzi Abdulluttalib (thk.), C. VII, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1990, s. 164.

⁶⁹³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 172; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 289; C. IX, s. 148.

⁶⁹⁴ Beyhakî, C. VII, s. 275.

⁶⁹⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 172; Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 208.

⁶⁹⁶ İstihsânın dört şekilde yapılmaktadır: 1. Nass ile istihsân, 2. İcmâ ile istihsân, 3. Zarûret ile istihsân, 4. Kıyas-ı hafî ile istihsân, Geniş bilgi için bkz. Abdullatif İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1893, s. 285.

2.2.1.1. Kitâb Sebebiyle İstihsân

Nass ile istihsan üç farklı şekilden biriyle yapılmaktadır. Bunlar Kitâb (Kur'an) sebebiyle istihsan (istihsânü'n-nass/istihsân bi'n-nass), Sünnet sebebiyle istihsan ve eser (sahâbe kavli ve fiili) sebebiyle yapılan istihsandır.⁶⁹⁷

Nehâî ve Ebû Hanîfe'nin kıyasın ortaya çıkaracağı katı sonuçlara engel olmak için zaman zaman Kur'an, sünnet ve eser sebebiyle kıyası terk ettikleri durumlar mevcuttur. Konuyla ilgili çeşitli kaynaklardan örnekler verilecektir.

Nehâî ve Ebû Hanîfe'nin fetvalarında kullandıkları "Kitâb" tabiriyle kastedilen sübutu kat'î olan Kur'an-ı Kerim'dir. Sübûtunun kat'î olmasının anlamı, Allah'tan indirildiği şekliyle kıyamete kadar korunacak olmasıdır. Bu yüzden deliller hiyerarşisinde Kur'an, sünnet ve eserin önünde yer almaktadır. Gerek sünnet gerekse eser delilleri Kur'an delilinin aksine sübut bakımından tamamıyla kat'î değildir

Nehâî iki yaşına kadar çocuk annesinden başka bir kadını emdiği takdirde aralarında süt hısımlığının meydana geleceğini, iki yıldan sonra ise kadınla arasında süt akrabalığının cereyan etmeyeceğini kabul eder.⁶⁹⁸ İki yaşını doldurduktan sonra emen çocukla anne arasında süt akrabalığının meydana gelmediği görüşüne varırken Nehâî "Emzirmeyi tamamlamak isteyen analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler."⁶⁹⁹ ayetini görüşüne delil almış ve bu konuda kıyası terk ederek hüküm vermiştir. Nehâî hemen akla geliveren fakat tesirini zayıf bulduğu açık kıyası bırakmış, tesiri daha kuvvetli olan ve derin düşünme yoluyla ulaştığı gizli kıyası tercih ederek hüküm vermiştir.⁷⁰⁰ Kıyas gereği iki yıldan fazla emen çocukla anne arasında süt hısımlığı meydana gelmesi gerekirdi. Ancak ayette süt emzirmenin süresi iki yıl olarak ifade edildiği için Nehâî iki yıldan fazla emen çocukla annesi arasında süt hısımlığının meydana gelmeyeceğini kabul etmiştir. Süt akrabalığının iki yıl içerisinde meydana geleceğini savunan Nehâî, çocuğu süttten ayırmanın iki yıl olduğunu ifade eden nassın⁷⁰¹ zâhir anlamı ile amel etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin Kur'an sebebiyle yaptığı istihsana dair birçok örnek bulunmaktadır.⁷⁰² Örneğin süt emzirmek üzere tutulan kadın süt emzirme bedeli olarak

⁶⁹⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 200.

⁶⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. X, s. 204.

⁶⁹⁹ Bakara, 2/233.

⁷⁰⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 200.

⁷⁰¹ Bakara, 2/233.

⁷⁰² Selem âdeten, satıcının elinde bulunmayan mallarda yapılır. Akit, malın teslim vaktinden önce olduğu için, selem veya selef denilmiştir. Kıyasa göre selem câiz olmaması gerekir. Çünkü bu,

her yıl züttiyye (bir çeşit kumaş) elbisesi ve buna ilave olarak süttten ayrılma zamanında belirli miktar para, kadife ve yün yatak verilmesini şart koşsa, Ebû Hanîfe bunun kıyasa göre caiz olmayacağını kabul etmektedir. Bunun sebebi olarak süt emzirme anlaşmasının icare akti olduğunu ve diğer icare akitlerinde olduğu gibi ücretin tam olarak belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Giyeceğin ücret olarak tayin edilmesi durumunda bunun cins, miktar ve nitelik bakımından belirlenmesi gerektiğini söylemektedir. Ücretin miktar ve cins olarak belirlenmemesi durumunda bunun nizaya sebep olacağını, ancak emzirme akdinin ayet sebebiyle yukarıda ifade edilen ücret belirlenmese de caiz olacağını kabul etmektedir.⁷⁰³ Burada kendisiyle kıyası terk edip istihsan için delil olarak aldığı ayet şudur: “(Çocuklarını emziren) anaların, örfе uygun olarak rızıklarının ve giyimlerinin temini (çocuk kendisi için doğrulan) kocaya aittir.”⁷⁰⁴

Ebû Hanîfe bir ayetin hükmü, kıyasa muhalif olduğunda kıyası terk edip ayette ifade edilen hükmü kabul etmiş, ayeti kıyasa göre yorumlamamıştır.

2.2.1.2. Sünnet Sebebiyle İstihsân

Ebû Hanîfe'nin sünnet sebebiyle kıyası terk ederek istihsan yaptığı fetvaları mevcuttur. Ancak Nehaî'nin bu tarz bir istihsan yaptığını ifade etmese de icihadlarında sünnet sebebiyle istihsan olarak nitelendirilebilecek örnekler vardır.

Örneğin, Nehaî, nebbaşın işlediği suçun hırsızlığa kıyas edildiğinde tam olarak hırsızlık şartlarını taşımadığını, ancak caydırıcılık açısından bu türlü fiillerin hırsızlık kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Nehaî ve onun gibi düşünen ve nebbaşın elinin kesileceğini iddia edenler şu hadisi delil alırlar: “Kim mezar soyuculuğu yaparsa hırsızlık cezası veririz.”⁷⁰⁵ Burada Nehaî kıyası terk etmiş sünnet sebebiyle istihsanı andıran bir hükme varmıştır.

Ebû Hanîfe'nin sünnet sebebiyle kıyası terk edip istihsan yaptığına dair birçok örnek bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse hamile kadının karnına vursa ve

olmayan bir şeyin (ma'dûmun) satışıdır. Var olmakla birlikte, satıcının mülkiyetinde olmayan bir şeyi satmak geçersizdir. Hiç olmayan bir şeyin satılması öncelikli olarak geçersiz olur. Ebû Hanîfe'nin Kitap ve Sünnete dayanarak kıyası terk etmiş, selemin caiz olduğunu belirtmiştir. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, C. XV, s. 119, Selemin caiz olduğunu ifade eden ayet “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın...” (Bakara, 2/282.)

⁷⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XV, s. 119.

⁷⁰⁴ Bakara, 2/233.

⁷⁰⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Abdulmutî Emîn Kal'acî (thk.), C. XII, Dârü'l-va'yi, Şam 1991, s. 409; Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, s. 159.

bu sebeple kadın çocuğunu düşürse, düşen cenin için normal diyetin yirmide birine karşılık gelen beş yüz dirhem değerinde köle yahut cariye cinsinden “ğurre” (yahut bunların değeri) takdir edilir. Bu hüküm “Erkek ve kız ceninde (bunların düşürülmesinde), beş yüz dirhem değerinde köle veya cârîye ğurre gerekir.”⁷⁰⁶ hadis sebebiyle istihsanla verilmiştir.⁷⁰⁷ Çocuğun ölümüne sebep olan kişinin ölen çocuğa mirasçı olamayacağını söylemiş, çocuk için ödenecek tazminatın çocuğun ölümüne sebep olan vâris hariç mirasçılarına verileceğini ifade etmiştir.⁷⁰⁸ Ebû Hanîfe gurre konusunda kıyasla ulaşılması muhtemel sonuçları (cenin ölü kabul edilip hiçbir şey gerekmemesi ya da ceninin canlı kabul edilip tam diyet verilmesi) hadis sebebiyle kıyası terk edip istihsanla hüküm vermiştir.⁷⁰⁹

2.2.1.3. İstihsân Yaklaşımlarının Mukayesesi

Ebû Hanîfe, fetva verirken birçok konuda istihsan yaparak meselelere çözümler üretmiştir. Nehaî karşılaştığı meselelere çözümler üretirken istihsan yapmasa da diğer yöntemlerle çözemediği meseleleri istihsan benzeri gizli kıyas olarak ifade edebileceğimiz yöntemi devreye sokarak çözmüştür. Bu yönüyle Nehaî, Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî müctehitlerinin etkili bir şekilde istihsan delilini kullanmalarına öncülük etmiştir denebilir.

Ebû Hanîfe'nin ictehadlarına bakıldığında, kıyasla ulaştığı sonucun dinin genel kaidelerine ters düştüğü ya da gayeleriyle uyuşmadığı durumlarda istihsana başvurduğu görülmektedir. Bu durum yüzeysel bakıldığında anlaşılamayacak ancak düşünmekle ulaşılabilecek durumlarda geçerlidir. İstihsânla ulaşılan sonucun kıyasla elde edilecek sonuca göre hakkaniyete daha uygun olacağı düşünülmektedir. İstihsânla varılan sonuç, şer'i delillerle desteklenmektedir.⁷¹⁰ Nehaî her ne kadar istihsan terimini fetvalarında kullanmasa da hukuk açısından telafisi zor sonuçlara yol açtığı durumlarda kıyası terk ettiği bir gerçektir.

⁷⁰⁶ Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Diyât”, 21; Tirmizî, “Diyât”, 15

⁷⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 87.

⁷⁰⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 240.

⁷⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 87.

⁷¹⁰ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, C. X, s. 136.

2.2.2. Örf

İslam hukukunda örfün şer’i bir delile veya İslam hukukunun temel ilkelerinden birisine aykırı olmaması halinde ⁷¹¹ delil olarak kullanılabilmesi kabul edilen bir husustur.

Nehaî’nin hakkında nass bulunmayan konularda örfü delil olarak kullandığı görülür. Örneğin kendi döneminde ekmeğin sayı ile borçlanması insanlar arasında cari bir örf olduğundan ve bu konuda herhangi bir niza yaşanmadığından, ekmeği sayı ile borçlanmanın caiz olduğunu kabul eder. Bu türlü borçlanmanın insanların örf ve adetlerinde yaygın olduğunu söyler. Bu konuda sorulan bir soruda insanların ekmek borçlandıkları, ancak somunların standart olmadığı, küçük ya da büyük olabildiği söylenmiş, bunun üzerine Nehaî bu türlü borçlanmalarda herhangi bir sakınca olmadığını ifade etmiştir.⁷¹² Nehaî’nin örfü göre verdiği bir mesele de lohusalık süresidir. Nehaî doğum yapan lohusa kadınlarda lohusalık süresi belli değilse bu kadınların çevrelerindeki kadınlarda yaygın olan süreyi uygulaması gerektiğini kabul eder.⁷¹³

Ebû Hanîfe’ye göre nass, örften kuvvetlidir. Kuvvetli olan zayıf olan ile terk edilmez, bununla birlikte hakkında nass bulunmayan konularda örf esastır.⁷¹⁴

Ebû Hanîfe’nin kuvvetli olan kıyası tercih edip örfü terk etmesiyle ilgili örnek verecek olursak, bir kimse, binmek için bir hayvan kiralasa fakat kiraladığı hayvanı döverek öldürse bunu tazmin etmek zorundadır. Zira söz konusu fiil için mücirden izin almamıştır. Eğer izni olsaydı tazmin etmek zorunda kalmayacaktı. Ebû Hanîfe’nin bu görüşü kıyasa uygundur. Şu kadar var ki müste’cir, müste’ceri kiralama sebebine uygun olarak kullanmak zorundadır. Kiralanan mala yönelik tasarruf sınırlarını aşma sayılacak bir uygulamadan doğan zararı da karşılaması gerekecektir. Çünkü söz konusu fiil için mücirden izin almamıştır. Her ne kadar örfte hayvanı yürütmek için vurulması normal olsa bile Ebû Hanîfe dayak vurmada sesle veya ayakla dokunarak da hayvanın yürütülebileceğini belirterek,⁷¹⁵ örfteki bu uygulamayı dikkate almamış kıyasa göre hüküm vermiştir.

⁷¹¹ Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 134.

⁷¹² Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertibi’s-şerâi’*, C. VII, s. 395.

⁷¹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Âsâr*, s. 72; Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 95.

⁷¹⁴ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, C. V, s. 15.

⁷¹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr*, C. II, s. 53.

Konuya dair başka bir örnek; Ebû Hanîfe'ye göre selem akdinin caiz olması için bir kişinin selem akdi yapıp, bedelin (re'sü'l-mal) bir kısmını selem yaptıktan sonra verip, müslümün fihin bir kısmını alması gerekmektedir. Alışverişin bütününde veya bir kısmında anlaşarak parayı geri almak (ikale yapmak) caizdir.⁷¹⁶ Ebû Hanîfe geri verilmeyen para için fesih hükümlerinin uygulanmaması gerektiğini, selem akdinin geçerli olacağını kabul eder. Ebû Hanîfe'nin delil aldığı rivayet şudur: İbn Abbas'ın bir mal hakkında selem yaptığında re'sü'l-malın bir kısmını teslim edip, müslümün fihin bir kısmını teslim aldığı takdirde "Böyle yapman doğrudur." dediği rivayet edilmektedir.⁷¹⁷

Ebû Hanîfe'nin delil aldığı diğer bir rivayette: "İbn Ömer Hz. Peygamber'in "Bir şey hakkında selem akdi yaptığınızda ya re'sü'l-malı (peşin bedel) alın ya da müslümün fihi (mebi) alın", dediğini nakletmiştir."⁷¹⁸

Hanefî âlimleri zikredilen hadisi şöyle yorumlamışlardır: Zanaatkârlara siparişle/istisnâ iş yaptırmanın, ortada olmayan bir şeyin satışı olduğu için kıyasa göre yasaklandığını, bununla birlikte Hz. Peygamber devrinden itibaren teamül bulunduğundan, kıyası terk ettiklerini (istisnâ vb. akitleri) örf delilini kullanarak caiz gördüklerini belirtmişlerdir.⁷¹⁹

Ebû Hanîfe nassı yorumlarken örfü dikkate alarak bazı uygulamaların caiz olmadığını ifade etmiştir. Örneğin et selemine kabul etmeyişinin sebebi olarak insanlar arasında böyle bir örfün yaygın olmayışını dikkate almıştır. Bir adamın diğerine selemle et satması konusunda Ebû Hanîfe "Bunda hayır yoktur. Çünkü bilinen bir şey değildir."⁷²⁰ demiştir.

Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin örf delilini aynı konuda hüküm vermek için kullanmalarına karşılık dönem farkından dolayı örf ve âdetler de değişebildiği için farklı sonuçlara ulaştıkları da olmuştur. Örneğin Nehaî eşkıyalık (hirâbe) tanımını yaparken suçun işlendiği yeri dikkate almaksızın, şehir içinde, şehir dışında, köylerde

⁷¹⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 33; Şafî, *el-Ümm*, C. VII, s. 114.

⁷¹⁷ Beyhakî, C. VI, s. 45.

⁷¹⁸ Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. VIII, s. 14.

⁷¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XII, s. 138.

⁷²⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 34.

ya da köy dışındaki yerlerde insanlara silahlı saldırıda bulunan, yollarda korku salan kişileri eşkıya olarak tarif etmiştir.⁷²¹

Ebû Hanîfe ise şartların değişmesini de dikkate alarak eşkıyalık suçunun kapsamına şehirlerde işlenen suçların dahil edilemeyeceğini, sadece şehir dışında işlenen suçların eşkıyalık suçu kapsamına girmesi gerektiğini ifade eder. Buna gerekçe olarak şehirlerde insanlar yardım istediklerinde yakınlarında yardım edebilecek insanların olduğunu, şehir dışında ise tehlike anında yardım edebilecek insanların uzakta olduklarını, bu kişilere yardımın mümkün olmadığını belirtir.⁷²²

2.2.3. Sahâbe Kavli

Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş, vahyin inişine tanıklık etmiş ashabın görüşleri, meselelere yaklaşım tarzları, buldukları çözümler, sonraki dönemdeki fakihlerin fetvalarına ışık tutmuştur. Hakkında nass veya icmâ olmayan şer'î bir konuda herhangi bir sahâbeden nakledilen fetva veya hüküm ile sahâbe kavli kastedilmektedir.⁷²³ Nehâî ve Ebû Hanîfe karşılaştıkları meseleleri çözerken veya icthad ederken sahâbe kavillerinden faydalanmışlardır. Nehâî fetvalarında “كَأَنَّا” “يَكْرَهُونَ” “كَأَنَّا يَقُولُونَ” (Onlar mekruh görürdü, onlar şöyle söylerdi.) diyerek sahâbeyi kastederdi.

Nehâî fetvalarında birçok sahâbe kavlini ayırım yapmaksızın kullanırdı. Ancak bir meselede Hz. Ömer ile İbn Mes'ud aynı görüşü paylaşıyorsa bu görüşün dışına çıkmaz, onlar bir konuda farklı görüş ortaya koymuşlarsa bu durumda Nehâî, İbn Mes'ud'un görüşünü tercih ederdi. Nitekim kendisi İbn Mes'ud'un görüşlerini tercih ettiğini ifade etmiştir.⁷²⁴ Bununla birlikte Nehâî sahâbe kavlini fetvalarında kullanırken, “Hz. Ebubekir'in, Hz. Ömer'in sünneti” şeklindeki ifadeleri doğru bulmazdı.⁷²⁵

Ebû Hanîfe ise icthadlarında Kur'an ve sünnete öncelikle başvurmakta, eğer bu iki kaynakta delil bulamazsa sahâbenin ittifak ettikleri görüşleri öncelikle

⁷²¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm (selâme)*, Sâmi b. Muhammed *Selâme* (thk.), C. III, Riyad: Dâru Tıybe 1999, s. 90.

⁷²² Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, s. 201.

⁷²³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 108; H. Yunus Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXV Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 502.

⁷²⁴ Kattân, *Târîhu't-teşrî'u'l-İslâmî*, Mektbetü Vehbe, Riyad 2001, s. 290.

⁷²⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir (thk.), C. X, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts., s. 221.

almaktaydı.⁷²⁶ Ebû Hanîfe'nin Kitap ve Sünnet'ten sonra hüküm istinbatında kullandığı üçüncü kaynak sahâbe kavlidir. Ebû Hanîfe sahâbe kavlini "Sahâbenin icma ettiği görüşler." ve "Sahâbenin ihtilaf ettiği görüşler." olarak iki kategoride ele almaktadır. Eğer sahâbeden nakledilen bir görüş üzerinde ihtilaf yoksa kıyasa aykırı bile olsa sahâbe kavlini tercih eder, eğer sahâbe ihtilaf etmiş, onların görüşlerinden fert ve toplum için en faydalı gördüğünü esas almış üçüncü bir görüş ileri sürmekten kaçınmıştır.⁷²⁷ Sahâbe kavliyle ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin şöyle dediği nakledilmiştir: "Sahâbe bir konu üzerinde icmâ ettiği zaman onların bu icmâmını kabul ederiz. Tâbiîn icmâ ettiği zaman onlarla yarışırız."⁷²⁸

Sahâbe kavlini tercih etmek konusunda Ebû Hanîfe'nin tutumunun ifade edildiği şekilde olduğu nakledilmekle birlikte, bazı konularda sahâbe kavline aykırı hükümler verdiği de görülmektedir. Hz. Ali'nin ortak işçilerin verdikleri zararları halkın menfaatlerini korumak için tazmin ettirdiği rivayet edilmektedir. Ebû Hanîfe bu konuda Hz. Ali'nin görüşünü kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle terk etmiştir.⁷²⁹ Ebû Hanîfe'nin sahâbe kavline aykırı verdiği diğer bir hüküm ise üç talak meselesiyle ilgilidir. Nitekim İbn Mes'ud ve Cabir b. Abdillâh'tan nakledilen bir habere göre hamilenin üç talakla boşanması caiz olmamasına rağmen, Ebû Hanîfe buna cevaz vermiştir.⁷³⁰

2.2.3.1. Akılla İdrak Edilemeyecek Konularda Sahâbe Kavli

Nehâî akılla idrak edilemeyecek konularda sahâbe uygulamasıyla amel etmiştir. Konuya dair örnek verecek olursak, Nehâî, üç kişi cemaatle namaz kılarken içlerinden bir tanesi imam olup diğerleri imamın sağına ve soluna, imam olan kişinin de ikisinin ortasına durması gerektiğini savunmuştur. O, İbn Mes'ud'un üç kişi olduğunda namazın bu şekilde kılınması gerektiğini söylediğini nakletmiştir.⁷³¹ Cemaatle namaz kılarken üç kişi olduğunda cemaatin ve imamın yerini belirleme konusunda, Nehâî sahâbe kavlini esas alarak İbn Mes'ud'un görüşünü uygulamıştır.

⁷²⁶ Zehebî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, s. 20-21; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsârühü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 244.

⁷²⁷ Ali Duman, "Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usulü'ndeki Rolü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 13, C. VI, 2009, s. 92.

⁷²⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, C. III, s. 361.

⁷²⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 106; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsârühü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 245.

⁷³⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 106.

⁷³¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 211.

Ebû Hanîfe ise fetvalarında Kur'an ve sünnete öncelikle başvurmuş, eğer bu iki kaynakta bir şey bulamazsa sahâbenin ittifak ettikleri görüşleri öncelikle almış,⁷³² nakil ile bilinebilecek hayız süresinin en az üç, en çok on gün olması gibi konularda sahâbilerin sözlerine (sahâbe kavli) uymanın vacip olduğunu kabul etmiş, onlara muhalefet etmemiştir. Hayzın müddetinin en az üç, en fazla on gün olduğunu söylemiş, bunu Enes b. Malik ve Osman b. Ebi'l-Âs es-Sakafi'den rivayet etmiştir.⁷³³ Ebû Hanîfe'nin çeşitli konularda verdiği fetvaları kendisi, sahâbe kavline uyarak değiştirdiği ya da çeşitli konularda doğrudan sahâbe kavline göre amel ettiği görülmektedir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için örnek verecek olursak: Ebû Hanîfe bir erkeğin dört aydan az bir süre eşiyile birlikte olmayacağına yemin ettiğinde, îlâ gerçekleşeceğini eşinin bain talakla boşanmış olacağı görüşünü benimserken, İbn Abbas'ın ictihadı kendisine ulaşınca, görüşünü bırakmış, dört aydan az bir süre için yapılan îlayı yemin saymış, îlânın dört aydan daha az süre için gerçekleşmeyeceğini belirtmiştir.⁷³⁴

Ebû Hanîfe cemaatle namaz kılarken üç kişinin saf tutma şekli konusunda İbn Mes'ud'un uygulamasını terk etmiş, üç kişi cemaatle namaz kılacağı zaman imam olacak kişinin öne geçmesi gerektiğini, diğer iki kişinin de imamın arkasında saf oluşturarak namazı kılmaları gerektiğini ifade etmiştir.⁷³⁵ Ebû Hanîfe cemaatin üç kişi olması ve aralarında bir kişinin imam olması durumunda imam ve cemaatin duruş şekli ile ilgili olarak sahâbe kavli Hz. Ömer'in uygulamasını esas almıştır.⁷³⁶

Ebû Hanîfe'nin sahâbe kavli kendisine ulaştığında reyî terk ettiği örneklerle sabittir. Konuya bir örnekle açıklık getirecek olursak: Ebû Hanîfe önceleri kölenin verdiği emanı kabul etmiyordu. Çünkü onun döneminde Müslümanlarla gayr-i müslimler arasında savaşlar devam etmekteydi. Bir gayr-i müslim esir düşüp, sonra Müslüman olup, harp esiri bir köle olduğu halde düşmana eman verebilirdi. Bu görüşü savunurken, kendisine Hz. Ömer'in kölenin verdiği emanın geçerli olacağına dair hükmü⁷³⁷ ulaşınca kıyası terk edip Hz. Ömer'in fetvasını kabul etmiştir.⁷³⁸

⁷³² Zehebî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, ss. 20-21; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 244.

⁷³³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, C. III, s. 364.

⁷³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VII, s. 22; Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. V, s. 493.

⁷³⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 211.

⁷³⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 211.

⁷³⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. V, s. 222; Serahsî, *el-Mebsût*, C. X, s. 70.

⁷³⁸ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhü-ârâuhü ve fıkhuhü*, ss. 346-347.

Ebû Hanîfe'nin re'y ile kavranamayacak konular ve şer'î ölçülerde sahâbenin re'y ile görüş beyan etme imkânları olmadığından, bu konularda onların zan ve tahminle görüş beyan ettiklerinin düşünülmemeyeceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe onların bu bilgileri Hz. Peygamber'den işitmiş olabileceklerini kabul etmiştir. Ebû Hanîfe kıyasa uymayan konularda sahâbe kavlini nass gibi hüccet kabul edip, kıyasa takdim etmiştir.⁷³⁹

2.2.3.2. Akılla İdrak Edilebilecek Konularda Sahâbe Kavli

Akılla ile idrak edilebilecek konularda Nehaî ile Ebû Hanîfe'nin metotları farklıdır. Nehaî bu durumda bazen kıyas bazen sahâbe kavliyle amel etmiştir. Nehaî daha önce de ifade edildiği gibi sahâbîlerden İbn Mes'ud'a daha yakındı. Bununla birlikte Hz. Ömer'in görüşlerini de fetvalarında esas almış, ihtilaf ettiklerinde İbn Mes'ud'un görüşlerini tercih etmiştir.

Ebû Hanîfe nakil ile bilinebilecek konularda sahâbe kavline uymanın vacip olduğunu kabul etmiş, onlara muhalefet etmemiştir.⁷⁴⁰ Ancak kıyasa müsait olan konularda sahâbe kavline aykırı fetva verdiği de olmuştur. Eğer bir konuda sahâbîlerin birden çok icthadı varsa içlerinden tercihte bulunmuş,⁷⁴¹ kendi icthadıyla uyuşan sahâbe kavlini almış, uyuşmayan sahâbe kavlini ise terk etmiştir.

Hiz. Ali ortak işçilerin (ecir-i müşterek) verdikleri zararları halkın menfaatlerini korumak için tazmin ettirmektedir.⁷⁴² Ebû Hanîfe bu konuda Hiz. Ali'nin görüşünü (sahâbe kavli) kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle terk etmiştir.⁷⁴³ Şöyle ki kumaş terzinin elinde zarar görürse, müşteri ile terzi arasında kusurla ilgili uyuşmazlık yoksa ortak işçilerin tazminat yükümlülüğü yoktur. Ebû Hanîfe'ye göre aynı durum çamaşırcı ve boyacı için de geçerli olup, ortak işçilerin yaptıkları işlerde kusurları (taaddî) olmadığı sürece tazminat sorumluluğu yoktur.⁷⁴⁴

Bazı araştırmacılar bu hususta Ebû Hanîfe'nin Hiz. Ali'nin fetvasını bilip bilmediği konusunun şüpheli olduğunu belirtmektedirler.⁷⁴⁵

⁷³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 10.

⁷⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VII, s. 22; Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. V, s. 493.

⁷⁴¹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, ss. 244-246.

⁷⁴² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, C. IV, s. 211.

⁷⁴³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 106; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, s. 245.

⁷⁴⁴ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 10; Âsâr, s. 231; Şeybânî, *el-Asl*, C. III, s. 430; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VII, s. 30.

⁷⁴⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü-Ârâuhü ve Fıkhuhü*, ss. 346-347.

Ebû Hanîfe'nin sahâbe uygulamasını esas alarak verdiği diğer bir fetvada bir kişi kör değilken bir olaya şahit olsa veya olay meydana geldikten sonra kör olsa, şahitliğinin geçersiz olacağını kabul ettiği kaynaklarda nakledilmektedir.⁷⁴⁶ Bu konuda, Esved b. Kays el-Anzî Hz. Ali'nin hırsızlıkla ilgili bir meselede kör bir kişinin yaptığı şahitliği geçersiz saydığı ve orada bulunanların da bunu işittiklerini nakletmiş,⁷⁴⁷ Ebû Hanîfe de bunu görüşüne esas almıştır.

Tezimizin üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerinde Nehâî ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin fikhî analizleri yapılırken, iki müctehidin fetvalarında sahâbe kavillerinde zaman zaman tercihler yaptıkları açıkça görülecektir.

2.3. Hüküm Çıkarma Metotlarına Dair Görüşlerinin Mukayesesi

Bu kısımda konulduğu mana bakımından lafızlar, manaya delâletin açıklığı bakımından lafızlar (nassın te'vili), nesih, usulde ihtilaf sebepleri, usullerinin benzer yönleri gibi konularla ilgili Nehâî ve Ebû Hanîfe'nin görüşleri örnekler verilerek izah edilecektir.

2.3.1. Konulduğu Mana Bakımından Lafızlar

2.3.1.1. Hâss

Hâss tek vaz ile tek manayı ifade etmek üzere konulmuş ve bir tek ferde (sınırlı sayıda) delâlet eden lafız demektir.⁷⁴⁸ Nehâî ve Ebû Hanîfe'nin hâss lafızları dikkate alarak verdikleri fetvaları incelendiğinde, hâss lafızların anlamının değiştiğini gösteren bir karine bulunmadıkça kesinlik (kat'iyet) ifade ettiği yaklaşımıyla hareket ettikleri görülecektir.⁷⁴⁹

2.3.1.1.1. Mutlakın Mukayyede Hamli

Hamli bir lafzın anlamını veya kullanımını başka bir lafza taşımak ve ona göre anlamak demektir.⁷⁵⁰ Nehâî mutlak ile mukayyed birlikte bulunduğu, bir karine yoksa mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğini kabul etmiş, mutlak olarak cereyan edeceğini kabul etmiş, dolayısıyla mutlakın yorumlanması yoluna gitmemiş, mutlakın hükmü hangi konuyla ilgiliyse o konuya hasretmiştir.⁷⁵¹

⁷⁴⁶ Muhammed b. Ahmed. b. Ebî Ahmed Ebû Bekir Alâuddîn es-Semekandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, C. III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 362.

⁷⁴⁷ Beyhakî, C. X, s. 266.

⁷⁴⁸ Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 265; Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, s. 271.

⁷⁴⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 226.

⁷⁵⁰ Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, s. 282.

⁷⁵¹ Kal'acî, *Mevsûatü fikhî İbrahim en-Nehâî*, s. 766.

Nehaî'nin eğer bir karine yoksa mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği ilkesine dayanarak verdiği fetvaları çoktur. Örneğin yemin kefâretinde tutulması emredilen “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” (üç gün oruç tutmalıdır.)⁷⁵² ayetinde yer alan “صِيَامٌ” (oruç) kelimesi mutlak bir ifadedir. Kişi yeminini bozduğunda bir köle azat edebilir (mü'min-kâfir), isterse on fakiri giydirebileceği gibi bu sayılan iki şeyi yapabilecek maddi gücü yoksa üç gün orucu dilerse peş peşe dilerse de farklı günlerde tutabilir.⁷⁵³ Bu konuda İbn Mes'ud'un naklettiği kıraatte “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ”, ”peş peşe üç gün oruç tutulması” kaydı yer almaktadır.⁷⁵⁴ Nehaî bu rivayetle mutlak olan “صِيَامٌ” (oruç) ifadesini takyit etmemiş, dolayısıyla ayette geçtiği şekliyle amel etmiş, orucun fasıllı tutulabileceğini kabul etmiştir. Nehaî mutlakın mukayyede hamledilmesini gerektiren bir delil olduğunda mutlakı mukayyede hamletmiştir. Buna “فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” (ellerini kesin)⁷⁵⁵ ayetini “فَأَقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا” iki sağını kesin şeklinde kendisine ulaşan kıraate dayanarak ayetin mutlak ifadesini mukayyede hamletmiş, sadece sağ el ve sağ ayak kesilmesi şeklinde anlamış, sol el ve sol ayağın kesilemeyeceği görüşünü benimsemiştir.⁷⁵⁶

Nehaî mukayyede hamletmemiştir. Ebû Hanîfe ise Nehaî'den farklı düşünmüş mutlakın mukayyede hamledilebileceğini kabul etmiştir. Onun bu tutumu Hanefîleri, mütevatir olmayan kıraatleri (şaz), sünnet kabilinden kabul etmelerine sevk etmiştir. Ebû Hanîfe dolayısıyla mütevatir olmayan sünnetin de kaynak değeri taşıdığını kabul ederek, mutlakı mukayyede hamlederek⁷⁵⁷ ictihad etmiştir.⁷⁵⁸ Hanefîlerin benimsemiş oldukları “Bir şeyi koşula bağlamak, o koşul bulunmadığında hükmün de bulunmamasını gerektirmez.”⁷⁵⁹ kuralına göre yemin konusunda mutlak hüküm mukayyed hale gelmiştir. O hüküm kefâret olarak tutulacak olan oruçtur. Tek bir hükümde orucun peş peşe olması ile ayrı zamanlarda olması arasında zıtlık vardır. İbn Mes'ud'un okuyuşu ile orucun peş peşe olması gereğinin zorunlu bir sonucu olarak,

⁷⁵² Mâide, 5/89.

⁷⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VIII, s. 144.

⁷⁵⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 513.

⁷⁵⁵ Mâide, 5/38.

⁷⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, s. 167.

⁷⁵⁷ Ebû Hanîfe ayetleri beyan edip sınırlayan haberlerle amel etmiş ve bunlara vucup ve nedb gibi şer'î hükümler bina etmiştir. Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların yenilmesi umumî bir ifadeyle En'âm suresi 121. Ayetinde nehyedilmiştir Ebû Hanîfe'ye göre ayette ifade edilen “Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin...” emrini hadislerden hareketle bu ayetin, bilerek besmeleyi terk edilerek, yere vurulara ölen kayvanlarla ilgili olduğu görüşünü savunmuştur. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. I, ss. 133-134.

⁷⁵⁸ Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, s. 286.

⁷⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VIII, s. 144.

ayetin mutlak olarak kalmaması gerektiğini ifade ederler.⁷⁶⁰ Bu usul kaidesi gereği Hanefîler yemin kefâretinde tutulan orucun fasılasız tutulacağını kabul etmişlerdir.

2.3.1.1.2. Nehyin Delaleti

Nehiy, otorite sahibinin bir fiilin yapılmamasını kesin olarak istemesi için konulmuş lafızdır.⁷⁶¹ Bu kısımda nehyin tahrîm, kerâhet ifade edip-etmeyeceği konularıyla ilgili iki müctehidin görüşleri örnekler verilerek ele alınıp analizler yapılacaktır.

2.3.1.1.2.1. Nehyin Tahrîm İfade Etmesi

Nehâî herhangi bir konudaki mutlak nehyin tahrîme (haramlık) delalet ettiğini kabul etmektedir.⁷⁶² Nehâî'nin nehyi mutlak olarak yer aldığında haramlık ifade ettiğine ilişkin görüşüne şu örneği verebiliriz: Nehâî, hacda kesilmesi gereken (hedy) kurban kesilmeden önce kişi tıraş olup ihramdan çıkarsa bu durumda ceza olarak kurban kesmesinin gerektiğini belirtir. Dolayısıyla o, hedy kurbanı kesilmeden önce tıraş olup ihramdan çıkmanın yasak olduğu sonucuna varmıştır.⁷⁶³

Ebû Hanîfe'ye göre nehyin delili kat'î olursa tahrîme, zannî olursa kerâhete delâlet eder.⁷⁶⁴ Delaleti kat'î olan delil sebebiyle tahrîm hükmü vermesine örnek verecek olursak; Ebû Hanîfe hadiste "Kim bir kadının fercine bakarsa o kadının annesi ve kızı kendisine haram olacağını"⁷⁶⁵ söylemiş, bakmakla öpmekle haramlık meydana gelmesi gerektiğini kabul etmiştir.⁷⁶⁶

"نَسَأْتِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ", (Kendileriyle zifafa girdiğiniz kadınlar...)⁷⁶⁷ şeklindeki ayette ifade edilen zifafî zevk almak olarak kabul edenler bakmakla, zifafî cima olarak anlayanlar ise ancak cinsel ilişki ile haramlığın meydana geleceğini savunur.⁷⁶⁸ Ebû Hanîfe zifafın zevk almakla gerçekleşeceğini kabul eden müctehitlerdendir. Örneklerden hareketle Nehâî mutlak nehyin kerahet ifade ettiği görüşünü benimsemiş, Ebû Hanîfe ise nehyi konusunu ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Onun bu tavrı Hanefî

⁷⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VIII, s. 144.

⁷⁶¹ Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, s. 301.

⁷⁶² Ebû Bekr Takiyyuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbn Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu Kevkebi'l-Münîr*, Muhaammed Zuheyli-Neziyh Hammâd (thk.), 4 Cilt, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1997, C. III, s. 83

⁷⁶³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 363.

⁷⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, C. II, s. 382.

⁷⁶⁵ Beyhakî, VII, 275.

⁷⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 208.

⁷⁶⁷ Nisâ, 4/23.

⁷⁶⁸ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, C. III, s. 58.

mezhebinde hükümlerde delil kat'î ise tahrim, zannî ise kerâhet ifade edeceği şekli makes bulmuştur.

2.3.1.1.2.2. Nehyin Kerâhet İfade Etmesi

Nehaî'ye göre nehiy sigası karine (delil) bulunduğunda kerâhet ifade eder. Örneğin Nehaî ezanın fecr vaktinde okunması gerektiğini ancak fecir vaktinden önce okunduğunda ezanın tekrarının gerekmediğini söylemiş,⁷⁶⁹ Hz. Peygamber'in fecrin ortaya çıkmasından önce okunan ezanı tekrar okutmasını görüşüne esas almıştır.⁷⁷⁰ Ancak fecir vaktinden önce ezan okunmasının haram olmadığını mekruh olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷¹ Nehaî'yi fecirden önce ezan okumanın haram olmayıp, mekruh olduğu görüşüne sevk eden karine Hz. Peygamber'in fecirden önce ezan okumanın caiz olmadığını ifade eden hadisleridir.⁷⁷²

Ebû Hanîfe de mekruh kavramını ictehadlarında kullanmıştır. Daha sonra Hanefî alimleri mekruhu tahrimî ve tenzîhi olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.⁷⁷³ Ebû Hanîfe mezarlıkta ve mezara doğru namaz kılınmasını hoş karşılamaz, buralarda kılınan namazın hükmünü tahrimen mekruh olarak ifade eder.⁷⁷⁴

2.3.1.2. Âmm Lafzın Tahsisi

Âmm, tek bir manaya ve sınırsız sayıda varlığa delâlet eden lafızdır. Diğer bir ifadeyle âmm, kendisi için uygun olan fertlerin tümünü sınırsız olarak içine alan lafızdır.⁷⁷⁵

Tek bir manaya ve sınırsız varlığa delâlet eden lafız olan âmm lafızlar⁷⁷⁶ Nehaî'nin usul anlayışında, haber-i vâhidle tahsis edilemez. Onun verdiği fetvalar incelendiğinde âmm lafızlar kesinlik ifade eder. Bu tür lafızların zannî delillerle (haber-i vâhid veya kıyas gibi) tahsis edilmeden gereğiyle amel edilmelidir. Buna göre mürtedin veya katilin harem bölgesi dışında haram olan ve ceza gerektiren fiilleri işleyip, harem bölgeye sığındığında, bu bölgeden çıkmadan öldürülmesi caiz değildir. Nehaî, bu durumu şu rivayetinde ifade etmektedir: “Kim hill bölgesinde öldürüp de harem bölgesine sığırsa, onun yanına gelinip: Ey Harem bölgesindeki suçlu! Cinayet

⁷⁶⁹ Şeybânî, *el-Hüccce*, C. I, s. 75.

⁷⁷⁰ Şeybânî, *el-Hüccce*, C. I, s. 75.

⁷⁷¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 194.

⁷⁷² Ebû Dâvud, “Salât”, 11.

⁷⁷³ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 75.

⁷⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, C. II, s. 245.

⁷⁷⁵ Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, s. 307.

⁷⁷⁶ Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, s. 307.

işledin “Allah’tan sakın ve harem bölgesinden çık.” şeklinde nasihat verileceğini, gerektiğinde korkutularak harem bölgeden çıkması sağlanacağını belirtmiştir.⁷⁷⁷ Nehaî’ye göre bu konudaki âmm haber Al-i İmran suresinin “وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا” (Kim oraya girerse, emniyette olur) ayetidir.⁷⁷⁸ Bu ayette geçen “مَنْ” (her kim) kelimesini âmm bir kelime olarak kabul etmiş, âmm olan bu ayetin, kısas uygulanması için zanni delil olan âhad haberle tahsis edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu konuda varid olan âhad haber ise Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethi sırasında yaşadığı olaydır. “Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethedildiği gün miğferi olduğu halde Mekke’ye girmiş, miğferi çıkardığı sırada bir adam yanına gelip: İbn Hatal adlı kişinin Kâbe’nin örtüsüne sarıldığını söylediğinde, Hz. Peygamber bu kişinin öldürülmesi için emir vermiştir.”⁷⁷⁹ Nehaî, bir kişi birisini yaraladığında ya da başkasının malına zarar verdiğinde kendisine kısas uygulanacağını kabul ederken; bu türlü suçlar harem bölgesinde işlendiğinde farklı hüküm vermiştir. Ona göre Kur’an ayetlerinin tamamı sübut bakımından kat’idir. Zannî delil olan haber-i vâhid ya da kıyasla tahsis edilemez.⁷⁸⁰ Bu usul kaidelerini fetvalarında uygulamıştır.

Ebû Hanîfe’ye göre âhad haberle Kur’an’da yer alan âmm lafızlar tahsis edilemez. Âhad haber İslam hukukunda genel kabul görmüş kurullarla çeliştiğinde ise Ebû Hanîfe o rivayetin Hz. Peygamber’e nispetine şüpheyile yaklaşır, o rivayeti şaz kabul etmektedir.⁷⁸¹

Ebû Hanîfe’nin kabul ettiği “âmm’ın ahâd haberle tahsis edilemeyeceği” görüşünün temelinde “âmm lafızların amel yönünden hâs-a tercih edileceği” prensibi yatmaktadır.⁷⁸² Ebû Hanîfe’nin âmm hükümlerle amel edip, hâs hükmü terk etmesine örnek olarak, yerden yetişen ürünlerde öşür verilmesi gerektiğini ifade eden “Tarım ürünlerinde zirai mahsullerden dolayı zekât vardır.”⁷⁸³ âmm hadisini “Yeşil sebzelerde

⁷⁷⁷ Abdurrezzâk es-ş, *el-Musannef*, C. IX, s. 304.

⁷⁷⁸ Âli İmrân, 3/97.

⁷⁷⁹ Buhârî, “Cezâü’s-sayd” 16.

⁷⁸⁰ Kal’acî, *Mevsûatü fikhi İbrahim en-Nehaî*, ss. 767-768.

⁷⁸¹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhü-ârâuhü ve fikhuhü*, s. 343.

⁷⁸² Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, C. I, s. 133.

⁷⁸³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Âsâr*, s. 90.

zekât yoktur.”⁷⁸⁴ ve “beş veskten⁷⁸⁵ az mahsule zekât yoktur”⁷⁸⁶ hâs hadislerine tercih etmiştir.⁷⁸⁷

Nehaî'nin kabul ettiği ve Ebû Hanîfe'nin geliştirip, kapsamlı usul kurallarından bir kural haline getirdiği kaide: kat'î olan bir delilin, zannî olan deliller ile neshedilemeyeceği, aynı şekilde âmın da tahsis edilemeyeceği, mutlakın da takyit edilemeyeceğidir. Kabul edilen bu kat'î ve zannî delil ayrımı, kendisini açık bir şekilde Hanefî mezhebindeki farz ve vâcib ayrımında göstermektedir. Farz hükmün kat'î delil ile sabit olması gerektiği kabul edilirken, vacibin ise ancak zannî delil ile sabit olabileceği kabul edilmektedir.

2.3.2. Nassın Te'vîli

Te'vîl sözlükte döndürmek ve yorumlamak anlamına gelmektedir. Terim olarak ise te'vîl lafzın ilk akla gelen manası terk edilerek, onun muhtemel manalarından birisine hamletmektir.⁷⁸⁸

Nehaî'nin nassları olduğu gibi kabul ettiği, çoğu zaman te'vil yoluna gitmediği, bu sebeple aynı konuda Ebû Hanîfe'den farklı fetva verdiği görülmektedir. Ebû Hanîfe ise birçok ictihadında nassı te'vil yoluna gitmiştir.

Konuyu bir örnekle açıklayacak olursak; Nehaî “İslam ile küfür arasında namazı terk etmek vardır.”⁷⁸⁹ hadisini te'vil etme yoluna gitmeden gerçek anlamıyla almış, namazı özürsüz olarak vakti çıkana kadar kılmayan kişinin kafir olacağını kabul etmiştir.⁷⁹⁰

Ebû Hanîfe ise hadisi kişiyi namaz kılmaya zorlamak ve kişiye baskı yapmak gerektiği şeklinde te'vil ederek, namazı bilerek terk eden Müslümanın dinden çıkmayacağını ancak dövülüp hapsedilebileceğini ifade etmiştir.⁷⁹¹ Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin lutilik ve nebbaşa verilecek cezalar gibi konulardaki tutumları te'vil

⁷⁸⁴ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, C. II, s. 477.

⁷⁸⁵ Vesk: Yaklaşık 200 kilogramlık ölçü birimi. Geniş bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ts., C. IV, s. 126.

⁷⁸⁶ Buhârî, “Zekât” 4.

⁷⁸⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. I, s. 133.

⁷⁸⁸ Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, s. 411.

⁷⁸⁹ İbn Mâce “İkâmetü's-Salavât ve's-Sünneti fihe”, 77; Ebû Dâvud, “Sünne”, 15.

⁷⁹⁰ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm Hattâb el-Hattâbî el-Bustî, *Meâlimü's-Sünen*, C. I, el-Matbatü'l-İlmiyye, Halep 1932, s. 150.

⁷⁹¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. I, s. 150.

konusundaki farklı usul benimsediklerini göstermesi açısından örnek olarak gösterilebilir.

2.3.3. Usulde İhtilaf Sebepleri

Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin usulde ihtilaf sebepleri; delil anlayışından, kullanılan yöntemlerden, coğrafi bölge ve ictimâî çevreden, dilden, şartların değişmesinden, teori-pratik merkezli hüküm vermeleri çerçevesinde ele alınacaktır.

2.3.3.1. Delil Anlayışından Kaynaklanan İhtilaflar

İki müctehit aynı konuda iki farklı sonuca ulaşabilmektedir. Bu delil alınan hadislerin farklı olmasından kaynaklanabilmektedir. Zina eden bekâr kadın ve erkeğe verilecek cezanın takdir edilmesi konusunda farklı fetva vermeleri bu konuya örnek olarak zikredilebilir.

Nehaî zina eden bakire kişilere yüz değnek cezasının yanında bir senelik sürgün cezası uygulanacağını kabul etmiş,⁷⁹² uygulanacak sürgün cezasında kişilerin ayrı yerlere gönderilmesine dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁹³

Nehaî görüşüne Hz. Peygamber'den nakledilen “Bekâr zina ederse bir sene sürgün edilir.”⁷⁹⁴ şeklindeki hadisi delil aldığı anlaşılmaktadır.⁷⁹⁵

Ebû Hanîfe'ye göre zina eden bekâra, ayette⁷⁹⁶ kaydedilen yüz değnek cezası tatbik edilince, bunun yanında bir de sürgün cezası uygulanmaz. Ebû Hanîfe görüşüne gerekçe olarak zina eden bekar kişinin sürgüne gönderilmesinin fitneye neden olacağını ifade etmiş, Hz. Ali'nin uygulamasını görüşüne esas almıştır. Nitekim Hz. Ali'nin zina eden ümmü veled⁷⁹⁷ değnek vurulacağını sürgün cezası uygulanmayacağını söylediği nakledilir.⁷⁹⁸ Ayrıca Hz. Ali'nin zina eden bekar kişiler hakkında şöyle dediği nakledilir: “Bekar kişiler zina ettiğinde sürgün cezası verilmesi, o kişilerin fitneye düşmeleri için yeterlidir.”⁷⁹⁹

Celde cezası ayetle, sürgün cezası ise sünnetle sabittir. İki müctehit görüşlerini desteklemek için farklı hadislerle amel etmişler, bu sebeple farklı sonuçlara

⁷⁹² Zeylaî, *Nasbü'r-Râye*, C. III, s. 330; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 102.

⁷⁹³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, ss. 311-313.

⁷⁹⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 541.

⁷⁹⁵ Zeylaî, *Nasbü'r-Râye*, C. III, s. 330.

⁷⁹⁶ Nur, 24/2, “الرَّائِبَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ”, (Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun.)

⁷⁹⁷ Ümmü veled: Sahibinden çocuk dünyaya getiren cariye anlamında bir fıkıh terimidir.

⁷⁹⁸ Beyhakî, C. VIII, s. 424.

⁷⁹⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, ss. 314-315.

ulaşmışlardır. Ebû Hanîfe, bekarın zina etmesi durumunda sürgün cezası verileceğini ifade eden âhad haberin sahâbîlerin önde gelenlerinin muhalefeti (Hz. Ali gibi) dolayısıyla delil olmaktan çıktığını, böyle hadislerin onlara gizli kalmasının mümkün olmayacağını düşünerek bu tür hadislerle amel etmemiş,⁸⁰⁰ bekarın yaptığı zinada yüz değnek cezasının yanında bir de sürgün cezası verilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır.

Bu konuda farklı delillerden yararlanılmasından ileri gelen ihtilaf söz konusudur.⁸⁰¹ Hadis birine ulaşan diğerine ulaşmamıştır. Bu ihtimal yaşadıkları dönemde hadislerin tam olarak tedvin edilmemiş olduğu gerçeğine dayandırılabilir. Ya da hadis her iki müctehide ulaşmasına rağmen hadis kabul kriterlerinden kaynaklanan sebeplerle birinin amel ettiği hadisle diğeri amel etmemiş veya başka delile dayanarak hüküm vermişlerdir.

2.3.3.2. Kullanılan Yöntemlerden Kaynaklanan İhtilaflar

İki müctehit aynı konuda fetva verdikleri halde, kullandıkları yöntemlerden kaynaklanmak üzere farklı sonuçlara ulaştıkları olmuştur. Örneğin: Nehaî orucun cinsel ilişki vb. yollarla bozulmasını kişinin namaz kılarken namazının ifsat olması üzerine kıyas etmiştir. Ona göre namaz ifsad olduğunda kefarete olarak bir şey gerekmediği gibi, oruç ifsad olduğunda da kefarete olarak bir şey gerekmez.⁸⁰²

Ebû Hanîfe ise oruçlunun yemesi ve içmesi halinde, cinsel ilişkiyle nasıl oruç bozuluyorsa öyle kefarete gerektiğini kabul etmiş,⁸⁰³ bu hususta kendisine ulaşan hadisi⁸⁰⁴ görüşüne delil almış doğrudan nassla amel etmiştir. Nehaî oruç kefareti gibi umûmü'l-belvâ olan bir konudaki hadisi duymamış olması muhtemeldir.

2.3.3.3. Coğrafi Bölge ve İctimâî Çevreden Kaynaklanan İhtilaflar

Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin buldukları bölge Kûfe olmakla birlikte, daha önce ifade edildiği gibi Kûfe kültürel, fikri yönden oldukça kozmopolit bir yapıya sahipti,

⁸⁰⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 82.

⁸⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, s. 189; C. IV, s. 222.

⁸⁰² Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, C. VI, s. 344.

⁸⁰³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 325.

⁸⁰⁴ “Ramazan günü bir adam orucunu bozmuştu, Hz. Peygamber’e geldi. Peygamberimiz adama ‘Köle azat edebilir misin?’ diye sordu. Adam ‘Hayır’ diye cevap verdi. Peygamberimiz ‘İki ay peş peşe oruç tutabilir misin?’ dedi. Adam ‘Hayır’ diye cevap verdi. Peygamberimiz ‘Altmış yoksulu doyurabilir misin?’ dedi. Adam ‘Hayır’ diye cevap verdi. Hz. Peygamber içerisinde on beş sa’ hurma bulunan büyük bir sepet getirerek adama yardım etti. Hz. Peygamber ‘Bu hurmaları dağıt.’ dedi. Diğer bir rivayette ‘Bunları altmış fakire yedir.’ dedi. Adam ‘Şehirde benim ailemden daha fakir aile yoktur.’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber adama; ‘Bu hurmaları al da, kendin ye ve ailene de yedir!’ dedi.” Bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 175; Buhari, “Savm”, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. XI, s. 532.

farklı kültürlerin ve medeniyetlerin kavşak noktasında bulunuyordu. Ayrıca Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde gündeme gelmeyen problemler ortaya çıkmış, bu olaylar beraberinde çözümler üretmeyi gerekli kılmıştır. Bunun yanında Hz. Ali'nin hilafet merkezini Medine'den Kûfe'ye taşıması ve Kûfe'nin hilafet merkezi olmasından sonra fıkıh ilmi daha da gelişmiştir.⁸⁰⁵

Nehaî'nin hayatı boyunca Kûfe'de kalması ve çeşitli ilim merkezlerine gidememesi, onu ilmi yönden belirli bir çevreyle yetinmek zorunda bırakmıştır. Ebû Hanîfe ise Nehaî kanalıyla gelen ilmi birikimi özellikle hac, umre için yaptığı seyahatler ve zorunlu ikamet gibi çeşitli sebeplerle gittiği Mekke ve Medine'de daha da geliştirmiştir. Bu konuda gerek kendisine isnat edilen Müsnedi gerek kendisinden hadis nakleden öğrencilerinin yazdıkları *Kitâbü'l-Asâr* gibi kitaplar incelendiğinde bu açıkça görülecektir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe gittiği ilim merkezlerinde yaptığı dersler ve ilmi münazaralarla ilmi birikimini zenginleştirme imkânı bulmuş, Nehaî ise içinde bulunduğu maddi imkân ve şartlar Kûfe ve çevresinden başka ilim merkezlerine gitmesine izin vermemiştir.

2.3.3.4. Dilden Kaynaklanan İhtilaflar

Arap dili, kelime yönünden çok zengin bir yapıya sahiptir. Ayetlerin tamamı sübut bakımından bütünüyle kat'i iken delalet bakımından ayetlerin bir kısmı kat'i bir kısmı ise zannidir.⁸⁰⁶ Bu yüzden ayetlerde geçen kelime ve ifadelerin bazen birden çok manaya gelebilecek özellikte oldukları görülmektedir. Bunların doğru bir şekilde anlaşılması Arap diline vakıf olmayı gerektirmektedir. Buna aşağıdaki ayette geçen “duhul” kelimesi misal olarak verilebilir.

“وَيَسْأَلُكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ” (Kendileriyle zifafa girdiğiniz kadınlar...)⁸⁰⁷ şeklindeki ayette ifade edilen zifafî “zevk almak olarak” anlayan Ebû Hanîfe bakmakla,⁸⁰⁸ zifafî cima olarak anlayan, Nehaî ise ancak cinsel ilişkiyle ilgili haramlığın meydana geleceğini savunmuştur.⁸⁰⁹

Konuyla ilgili diğer bir örnek kişinin karşı cinse dokunmasıyla abdestinin bozulup bozulmayacağı ilgili meseledir. Şöyle ki: Nehaî kişi kadına dokunduğunda, eşine eliyle değdiğinde veya eşini öptüğünde abdestinin bozulacağını, kişinin yeniden

⁸⁰⁵ Kattân, *Târîhu't-Teşrî'el-İslâmî*, s. 328.

⁸⁰⁶ Kattân, *Târîhu't-Teşrî'el-İslâmî*, s. 81.

⁸⁰⁷ Nisâ, 4/23.

⁸⁰⁸ Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. III, s. 88.

⁸⁰⁹ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, C. III, s. 58.

abdest alması gerektiğini kabul etmiştir.⁸¹⁰ Ona göre ayette geçen “أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ” ifadesindeki “لَامَسْتُمُ” kelimesi⁸¹¹ “dokunmak” anlamındadır.⁸¹² Yine kendisinden yapılan diğer bir rivayette kişi eşine şehvetle dokunduğunda veya eşini şehvetle öptüğünde abdestinin bozulacağını, kişinin abdest alması gerektiğini söylemiştir.⁸¹³ Ebû Hanîfe ise ayette geçen kadına dokunmaktan maksadın cinsel ilişki olduğunu, kadına dokunmakla abdestin bozulmayacağını, yani Ebû Hanîfe ayette geçen “لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ” ifadesindeki “لَامَسْتُمُ” kelimesini cinsel ilişki olarak anlamış, herhangi bir kadına veya kendi eşine dokunmasıyla abdestin bozulmayacağını ifade etmiştir.⁸¹⁴

Nasslarda geçen kelimelerin farklı yorumlanmasıyla ilgili diğer bir mesele yemin kefâretiyle ilgili konudur. Ebû Hanîfe zengin olan kişinin yemin kefâretini yolda kalan kişiye, gazilere vererek ya da yolda kalan hacıları giydirecek yerine getirebileceğini ifade etmiştir.⁸¹⁵ Nehaî yemin kefâreti konusunda nasslarda geçtiği şekliyle konuyu ele almış, yorum yapmamıştır. Kişinin yemin kefareti verirken on fakirin her birine yarım sa'⁸¹⁶ buğday veya yarım sa' kuru hurma vermesi gerektiğini kabul etmiştir.⁸¹⁷

Nehaî'nin daha çok lafızları dikkate alarak yoruma gitmeden, Ebû Hanîfe'nin ise lafızları dikkate almakla birlikte daha çok lafızlardaki derin manalara nüfuz ederek icthad yapmaya çalıştığı görülmektedir.

2.3.3.5. Şartların Değişmesinden Kaynaklanan İhtilaflar

İslam hukuku hayatın gereklerine çözümler üreten canlı bir hukuk sistemidir. Dolayısıyla şartların değişmesiyle icthada dayalı hükümler zamana ve şartlara göre değişebilmektedir. Ebû Hanîfe icthadda değişen şartların dikkate alınması gerektiğini ifade ederken şöyle demiştir: “Ebû Hanîfe'ye Hz. Peygamber'in ashabı için yeterli olan senin için de yeterli değil midir? dediklerinde “Evet ben onların durumunda olsaydım onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu. Oysa, onların şartlarıyla bizim şartlarımız aynı değildir.”⁸¹⁸

⁸¹⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. I, s. 133.

⁸¹¹ Nisâ, 4/43.

⁸¹² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 133.

⁸¹³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 133; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 230.

⁸¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 68; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 230.

⁸¹⁵ Şeybânî, *el-Asl*, C. III, s. 226.

⁸¹⁶ 1 sa':1040 dirhem: 3333 gr.

⁸¹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 64, 168; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VI, s. 341.

⁸¹⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, Zâhid el-Kevserî (thk.), 1948, s. 9.

Mecelle’de de “Ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz”⁸¹⁹ şeklinde ifade edilen, bu tür icthadlardaki hususi şartların ve zamanın değişmesiyle icthadlarda meydana gelen değişikliklerdir.

Nehaî’nin yaşadığı dönemin şartları gereği verdiği bir fetva şöyledir: İçerisine fare düşen kuyunun temizlenebilmesi için kuyudan kırk kova su çekilmelidir.⁸²⁰ Bu durumda Nehaî’den içine fare düşen kuyunun yirmi ve kırk kova su çekilerek temizlenebileceği şeklinde iki farklı görüş geldiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Nehaî kuyuya kedi düşmesi durumunda ise kırk kova suyun çekilmesinin kuyunun temiz sayılması için yeterli olacağını da belirtmiştir.⁸²¹

Ebû Hanîfe ise kuyuya düşen hayvanın bedeninin şişmesi veya dağılması durumunda o günün şartlarında Kûfe kuyularında fazla su bulunmadığı için yüz kova su çekilmesinin yeterli olacağını kabul ettiği ifade edilmektedir.⁸²²

Şartların değişmesini dikkate alarak ortaya koyduğu diğer bir icthadında Ebû Hanîfe, hurma ve kuru üzüm nebîzlerinin karıştırılıp içilmesinde bir beis olmadığını, çünkü bunların önceki dönemlerde fakirlikten dolayı kerih görüldüğünü ancak kendi döneminde Müslümanların maddi anlamda daha iyi durumda olduklarını bu sebeple nebîz kullanımında bir kerahetin bulunmadığını aynı şekilde et ve yağın da önceki dönemlerde zenginlik göstergesi olması sebebiyle kerih görüldüğünü belirtmiştir.⁸²³

Nehaî, insanlar fakir hayatı yaşıyorken, o dönemde, zenginlik ve övünme vesilesi olan hurma ve kuru üzümü karıştırıp nebîz yapılmaması gerektiğini ancak içilecekse de nebîz içerken birtakım kurallara uyulmasını tavsiye etmiştir. Ona göre Nebîz insanı güçlendirmesi ve yemeği hazmettirme vb. niyetlerle içilmeli, fasıkların toplandığı gibi topluca bir araya gelip içilmemelidir.⁸²⁴

2.3.3.6. Farazi Fıkıh Anlayışı

Nehaî’nin daha çok sosyal hayatta görülen pratik meselelere, somut olaylara odaklandığı müşahede edilmektedir. Nehaî’nin görüşleri daha çok nazari görüşler değil, bilakis kaynağını Kur’an ve Sünnet metinlerinden alan, mana ve hükümler içeren tatbiki mümkün olan amelî görüşlerdir. Nehaî’nin ifade edilen icthad

⁸¹⁹ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Ali Himmet Berki (thk.), Hikmet Yayınları, İstanbul 1982, m. 39.

⁸²⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 149.

⁸²¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 150.

⁸²² Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 59.

⁸²³ Şeybânî, *el-Âsâr*, c. II, s. 313.

⁸²⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 226.

yöntemine yönelmesinde çok konuşmayı sevmeyen ve soru sorulmadıkça konuşmamaya çalışan kişilik yapısının da etkili olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe karşılaşılan meselelere pratik çözümler üretmesinin yanı sıra farazi fıkıh kapsamında da önemli tahliller yapmıştır. Ebû Hanîfe Kûfe’de oluşturduğu, günümüzde akademi olarak adlandırılan ders halkasında vuku bulmuş olaylara çözümler üretmekle kalmayıp vukuu muhtemel olaylara öğrencilerini de katarak çözümler üretmeye çalışmış, yapılan uzun tartışmaların sonucunda ağırlık kazanan görüş Ebû Yûsuf tarafından kaydedilmiştir.

Netice itibariyle Nehaî vuku bulmuş meselelere çözümler üretmiş, farazi meselelere çözümler üretme yoluna gitmemiş, Ebû Hanîfe ise gerçekleşmiş meselelere çözümler üretmenin yanında, vukuu muhtemel meseleleri kurup, bu türlü meselelere de çözümler üretmeye çalışmıştır. Ebû Hanîfe’nin icthad ederken meseleci (kazuistik) bir metot uyguladığı görülmektedir. Ebû Hanîfe vuku bulmamış meselelerin hükümlerini araştırma sebebini, “Bela gelmeden önce ona hazırlıklı olmak, geldiğinde ise ona nasıl bir yaklaşım sergileyip, ondan nasıl çıkabileceklerini bilmek.” şeklinde izah etmektedir.⁸²⁵

2.3.4. Usullerinin Benzer Yönleri

2.3.4.1. Kur’an ve Sünneti Merkeze Almaları

Her iki müctehidin de hüküm verirken başvurdukları ilk kaynak Kur’an-ı Kerim’dir. Nehaî’nin gerek tefsirle ilgili görüşlerinin aktarıldığı kaynakları, gerekse görüşlerinin yer aldığı fıkıh kitapları incelendiğinde, onun sık sık Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas kelimelerini kullandığını görür. Buradan hareketle onun bu görüşlerini bir usule göre serdettiği söylenebilir.

Ebû Hanîfe bir sözünde konuya şöyle açıklık getirmektedir: “Allah’ın kitabında açık bir hüküm bulursam onu alırım. Onda bulamazsam Hz. Peygamber’in güvenilir âlimlerce nakledilen sünnetine başvururum, onda olanı alırım. Ancak Kur’an ve sünnette aradığımı bulamazsam sahâbenin ittifaklarını alırım, ihtilaflarında ise sahâbeden dilediğim kimsenin görüşünü alırım. Fakat söz Nehaî, Şa’bî, İn Sîrîn, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebî Rabah, gibi tâbiîn müctehitlere gelince onlar nasıl icthad yapmışlarsa ben de onlar gibi icthad ederim.”⁸²⁶ Ebû Hanîfe icthad ederken takip

⁸²⁵ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd (Beşşâr)*, C. XV, s. 473.

⁸²⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, C. IXXX, s. 443; Zehebî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, ss. 20-21; *Siyerü A'lamî'n-Nübelâ er-Risâle*, C. VI, s. 401.

ettiği yolu ifade eden bu sözünde aslında kendisinin ve Nehaî'nin fetvalarında merkeze aldıkları kaynağın Kur'an-ı Kerim olduğunu, onda açıklayıcı bilgi bulduktan sonra bu bilginin kendilerini bağladığını Kur'an-ı Kerim'de konuyu açıklayan bilgi bulamadıklarında kendi tercih ve icthadlarını ortaya koyduklarını ifade etmiş olmaktadır. Diğer bir rivayette Ebû Hanîfe şöyle demiştir: “Resulullah'tan gelen başımız gözümüz üstüne, sahâbeden geleni de tercih ederiz, bunların dışındakilere gelince, onlar ilim adamıysa biz de ilim adamıyız.”⁸²⁷ Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbatında kullandığı deliller sırasıyla Kitab (Kur'an), sünnet, sahâbenin icmaı, sahâbe kavli, kıyas, istihsan ve örfür.

2.3.4.2. Ehl-i Sünnet Usulünü Esas Almaları

Her ne kadar sistematik bir usul yazıya geçirilmese de hüküm istinbatında, iki alimin de hükme ulaşmak için kullandıkları belli usulleri bulunmakta ve bunlar özellikle Şer'i deliller bakımından büyük oranda benzerlik arz etmekteydi. Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin fikhî düşüncesi ve fıkıh usulündeki metotları genel olarak birbirine benzemektedir. Bu yol zaten ana hatlarıyla Kur'an, Sünnet, İcmâ, Kıyas kaynaklı olup; emirler, yasaklar, umûmî ve hususi lafızlar, mücmel, müfesser gibi lafızların delâletleriyle ilgili bölümleri içermektedir. Yine tüm usul kitaplarında olduğu gibi nesh, tearuz-tercih, teklifi hükümler gibi konular da iki müctehidin usulünün temelini oluşturur. Ortaya koydukları usul anlayışı daha sonra Ehl-i Sünnet⁸²⁸ olarak ifade edilen genel hatlarıyla benzerlik arz eden ve aşırılıktan uzak bir anlayıştır.

2.3.4.3. Cumhura Muhalefetten Geri Durmamaları

Nehaî ve Ebû Hanîfe sahâbe icmâsını itiraz etmemişler, ancak bazı konularda cumhura muhalif görüşler ortaya koymuşlardır. Örneğin Ebû Hanîfe hacca götürülüp kurban edilecek hayvanları (bıçak vb.) işaretlemenin hayvanlara eziyet olduğunu kabul etmektedir. Nehaî'nin de kurbanlık hayvanları işaretlemeyi mekruh kabul ettiğini nakletmektedir.⁸²⁹ Bu olaydaki iki müctehidin görüşleri görebildiğimiz kadarıyla kendilerinden önce savunulmamış kendilerine özgü görüşlerinden biridir.

⁸²⁷ Ebû's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hamîd el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, Andulhamîd Ali Ebû Zeyd (thk.), C. I, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, s. 100.

⁸²⁸ Ehl-i Sünnet kavramı ilk defa Hasan-ı Basri tarafından kullanılmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber ile ashabın dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler anlamında bir tabir olarak kavramsallaşmıştır. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. X, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 305-310.

⁸²⁹ Tirmizî, “Hac”, 67; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, C. I, s. 385.

2.3.4.4. İctihadın Devamlılığı İlkesini Esas Almaları

Nehaî sosyal hayatın her alanında İslam hukukunun hükümlerinin olması gerektiğini, hakkında nass bulunmayan konularda ictehad yapılarak çözümler üretilmesi gerektiğini belirtmiştir. Mâide suresi kırk beşinci ayette yaralanmayla ilgili durumlarda kısas uygulanacağını ifade etmiş, ancak hata ile kan akıtılmasıyla ilgili durumlarda verilecek ceza ile ilgili herhangi bir nassın bulunmadığını ifade etmiştir. Nehaî hata ile meydana gelen cinayetlerde suçlunun cezasız bırakılmaması gerektiği, bu türlü suçlara hâkimin takdir edeceği ve kendisinin hükûmet-i adl diye tabir ettiği cezanın verilmesi gerektiğini kabul etmiştir.⁸³⁰ Daha sonraki devirlerde ise bu tür durumlar için hükûmet, tazminat, ictehad tabirleri kullanılmaktadır.⁸³¹ Günümüzde mahkemelerde bilirkişi heyetleri bu türlü durumlarda devreye girmektedir. Ebû Hanîfe'nin de karşılaştığı meselelere çözümler üretmekle kalmamış vukuu muhtemel meselelerle ilgili olarak fıkıh akademisinde ortaya koydukları ictehadlarla bizlere eşsiz bir birikim bırakmıştır.

2.3.4.5. Fetvalarında Keskin Dil Kullanmamaları

Nehaî fetvalarında keskin kullanmamış, yapılmasını hoş görmediği ya da hakkında “yasaklayıcı bir hüküm bulunmadığı hallerde dinin özüyle ve ruhuyla uyuşmayan konularda “يَكْرَهُ” ifadesini kullanmıştır.⁸³² Nehaî ile başlayan gelenek devam etmiş, daha sonra Hanefî geleneğinde mekruh kavramının kullanımı yaygınlaşmıştır. Nehaî yapılmasını tavsiye ettiği iş ve davranışları tabir etmek için “أَحَبُّ إِلَيْنَا” ifadesini kullanmış,⁸³³ Nehaî zina eden cariyeye elli değnek vurulması gerektiğini ancak efendisi tarafından affedilmesinin kendisine daha sevimli geldiği ifade etmiştir.⁸³⁴ Ebû Hanîfe de usulünde Nehaî'ye benzer bir tavır sergilemiş, mekruh ve vacip gibi kavramları kullanarak ara hükümlerle çözümler üretmeye çalışmıştır.

⁸³⁰ İmam Muhammed, *el-Âsâr*, C. IV, s. 455-457; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, C. VII., s. 324; *Mv. F.*, “el-Hukûme el-İcmâliyye”, C. XX, s. 223.

⁸³¹ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. III, s. 15 (bkz. Hükûmetin adl-hükümül'adl); *Mv. F.*, “Hükûmet-i adl”, C. XXI, ss. 45-46; Şamil Dağcı, “Hükûmet-i adl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, ss. 463-464.

⁸³² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 184.

⁸³³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 178.

⁸³⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 75.

2.3.4.6. Fetvalarında Kolaylık Prensibini Esas Almaları

Her iki müctehidin de fetvalarında kolaylık prensibini esas aldıkları görülmektedir. İnsanların hayatlarını kolaylaştıracak fetvalar verdikleri tezimizin üçüncü bölümü incelendiğinde görülecektir.

Konuyu her iki müctehidin kolaylık prensibine göre verdiği fetvalarından örnekler vererek açıklayacak olursak: Nehaî evlilik akdinin gerçekleşmesi için kadın, şahitlerin huzurunda kendisini eşine hibe ettiğini söylese ve eşi de kabul etse bu durumda kadının mehr-i misil alacağını ve evliliğin gerçekleşeceğini belirtmiş,⁸³⁵ asıl amacı dikkate alarak bu türlü muameleleri geçerli saymıştır.

Ebû Hanîfe'nin kolaylık prensibini göz önünde bulundurarak yaptığı ictihad şöyledir: O, bir kadın ramazan orucunu tutarken kasten orucunu bozsa, o gün bitmeden hayızlı olsa kefaretin düşeceği kadının sadece bozduğu orucunu kaza edeceği görüşünü benimsemiştir.⁸³⁶ Ebû Hanîfe aynı şekilde bir kadının ramazanda oruçluyken eşi ile cinsel ilişkiye girse, sonra da gün içerisinde hayızlı olsa ya da kocası hastalansa bu durumda ikisine de kefaret gerekmeyeceğini belirtmiştir.⁸³⁷

⁸³⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 135.

⁸³⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebi Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 131.

⁸³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, 75; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 153.

3. BÖLÜM: İBADETLERLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

3.1. Temizlik

Bu bölümde sular, abdest, teyemmüm ve kadınların özel halleri gibi ibadetin geçerli olabilmesi için en temel şart olan temizlik konusunda iki müctehidin ortaya koydukları farklı görüşler ele alınıp bunlar arasında mukayese yapılacaktır.

3.1.1. Sular

Nehaî, kişinin sabahleyin uykudan uyandığında elini yıkamadan önce su dolu kaplara sokmaması gerektiğini kabul etmiş,⁸³⁸ bu konudaki hadisleri⁸³⁹ görüşüne esas almıştır. Ebû Hanîfe ise uykudan kalkan kişinin elini yıkamadan su dolu kaplara sokmasında sakınca olmadığını ifade etmiştir.⁸⁴⁰ Görüldüğü üzere bu konuda iki müctehit farklı sonuçlara ulaşmıştır.

Necaset bulaşmış suların temizlenmeden kullanılmaması gerektiği hususunda fukahanın hemfikir olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu tür suların nasıl temizleneceği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin Nehaî, içerisine fare düşen kuyunun temizlenebilmesi için kuyudan kırk kova su çekilmesi gerektiğini beyan etmiştir.⁸⁴¹ Başka bir kaynakta da Nehaî'nin Hz. Peygamber'in, "kuyuya fare düştüğünde yirmi kova su çekilmesi gerektiğini" belirten hadisinden dolayı, kuyuya fare düştüğünde kuyudan yirmi kova su çekilmesinin lazım geldiği görüşünü benimsediği nakledilmiştir.⁸⁴² Bu durumda Nehaî'den içine fare düşen kuyunun yirmi ve kırk kova su çekilerek temizlenebileceği şeklinde iki farklı görüş geldiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Nehaî kuyuya kedi düşmesi durumunda ise kırk kova suyun çekilmesinin kuyunun temiz sayılması için yeterli olacağını da belirtmiştir.⁸⁴³

Ebû Hanîfe ise kuyuya fare ya da kedi düştüğünde çekilen suyun kalan sudan çok olmasının yeterli olacağını ifade etmiştir.⁸⁴⁴ Hanefiler Nehaî'nin naklettiği "kuyuya fare düştüğünde yirmi kova su çekilmesi gerektiğini" ifade eden hadisin şaz

⁸³⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VI, s. 297.

⁸³⁹ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهِ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ «بَاتَتْ يَدُهُ» (Sizden birisi uyandıktan sonra kabın içine ellerini girdirmeden önce iki elini de üç kere yıkasın. Çünkü gece uyurken ellerinin nerede gecelediğini bilemez.), Buhârî, "Vüdü", 26; Müslim, "Taharet", 8.

⁸⁴⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VI, s. 297.

⁸⁴¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 149.

⁸⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 58.

⁸⁴³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 150.

⁸⁴⁴ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedit*, C. I, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut ts., s. 25; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 150.

bir rivayet olduğunu dile getirmiştir.⁸⁴⁵ Diğer bir rivâyette ise Ebû Hanîfe'nin konuyu beşli bir tasnife tâbi tutarak daha kapsamlı bir değerlendirme yaptığı görülür. Buna göre hayvan gübresi ve küçük fare düşen kuyudan on, büyük fare düşenden yirmi, güvercin düşenden otuz, tavuk düşenden kırk kova su; koyun ve insan düşenden ise bütün su boşaltılır. Bunun nedeni şöyle izah edilmiştir: Pislik sayılan şeyin üstünde kalan su pis sayılır. Ölen fare suyun yüzeyinde kalacağı için, yirmi kova su alınınca fareyi aşan kısımdaki sular boşaltılmış olur. Böylece kuyudaki diğer sular temiz kalır. Tavuk fareden daha çok dibe batacağından, onun için boşaltılacak su miktarı da bu nedenle katlanır. Koyun ve insanlar ise suyun dibine batıp boğulurlar. Ardından da suyun yüzeyine çıkarlar. Bu yüzden kuyunun bütün suyu boşaltılır.⁸⁴⁶

Ebû Hanîfe'nin kuyuya düşen hayvanın bedeninin şişmesi veya dağılması durumunda o günün şartlarında Kûfe kuyularında fazla su bulunmadığı için yüz kova su çekilmesinin yeterli olacağını kabul ettiği de ifade edilmektedir.⁸⁴⁷

Bu kapsamda ele alınan diğer bir mesele anne sütüyle beslenen çocuğun idrarıdır. Nehâî henüz yemek yiyemeyen, annesini emerek beslenen erkek süt çocuğunun idrarının elbiseye bulaşması durumunda idrarın üzerine su serpiştirmenin yeterli olduğunu,⁸⁴⁸ ancak çocuk yemek yiyorsa bu durumda idrar bulaşan yerin yıkanarak temizlenmesi gerektiği ifade etmiştir.⁸⁴⁹

Ebû Hanîfe ise süt çocuğunun idrarının bulaştığı elbisede yapılacak en güzel uygulamanın elbisenin yıkanarak temizlenmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.⁸⁵⁰

Nehâî çocuğun idrarıyla ilgili hadisleri olduğu gibi almış yorumlama yoluna gitmemiştir. Ebû Hanîfe ise hadislerde ifade edilen su dökmekten maksadın yıkamak olduğundan hareketle hadisin maksadına⁸⁵¹ uygun hareket etmiştir. Aklî açıdan da yemek yemeye başlamadan önce olsun, başladıktan sonra olsun, erkek ve kız çocuğun idrarları hüküm açısından aynıdır. Kız çocuğunun idrarı pisse erkek çocuğununki de

⁸⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 58.

⁸⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 58.

⁸⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 59.

⁸⁴⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 53; Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 272; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 114.

⁸⁴⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 114.

⁸⁵⁰ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 53.n

⁸⁵¹ Makâsidi'ş-şeria.

pistir.⁸⁵² Nehaî kız çocuğunun idrarına erkek çocuğunun idrarını kıyas yapmış iki idrarın da pis olduğuna hükmetmiştir.

İbn Hazm, yemek yemeyen çocuğun idrarının bulaştığı elbise üzerine su serpiştirmenin ve idrarı bulaşan çocuğun cinsiyetiyle ilgili bir ayırımın Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında herhangi bir delilinin bulunmadığını ifade etmiştir.⁸⁵³ Ancak Hz. Peygamber kendisine getirilen çocuğun idrarı üzerine bulaşınca bulaşan yere su serpiştirdiği⁸⁵⁴ nakledilmektedir. Nehaî de bu rivayete dayanmış olmalıdır.

Kanaatimizce su temini zor olmadığı sürece Ebû Hanîfe'nin konuya yaklaşımını benimsemek daha uygundur. Hz. Peygamber'in uygulaması belki o günkü şartları gereği idi. Bununla beraber Hz. Peygamber'in uygulaması, çocuk emziren, daha çok çocuğuyla temas etmek zorunda kalan annelere verilen bir ruhsat olarak da anlaşılabilir. Diğer taraftan Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden süt emmeyen gıda ile beslenen çocukların idrarının bulaştığı yerleri iyice yıkanarak temizlenmesi gerektiği sonucuna ulaşmak da mümkündür.

3.1.2. Abdest

Bu bölümde iki müctehidin abdest alırken dikkat edilecek hususlar ve abdesti bozan şeylerle ilgili ortaya koydukları farklı görüşler ele alınıp bunlara dair analiz yapılacaktır.

3.1.2.1. Abdestin Alınışı

3.1.2.1.1. Abdeste Mazmaza ve İstinşak

Nehaî namaz ve gusül abdestinde ağza ve buruna su vermeyi abdestin farzlarından addetmiş, bu sebeple ağzın ve burnun içini yanaklar ve alın gibi kabul etmiş, yıkanmadığında abdestin iade edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸⁵⁵ Abdest alırken yüzün, kolların dirseklere kadar ikişer defa yıkanıp, başın ikişer defa meshedilip ayakların da ikişer defa yıkanması gerektiği görüşünü savunmuştur.⁸⁵⁶

⁸⁵² İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 110.

⁸⁵³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, ss. 115-116.

⁸⁵⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. I, s. 381.

⁸⁵⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 14.

⁸⁵⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 1.

Nehaî'ye göre bir kimse mazmaza⁸⁵⁷ ve istinşakı terk ederse namaz ve gusül abdestini iade etmesi gerekir.

Nehaî'ye göre abdestte yıkanması farz olan yerlerden biri de kişinin yüzüdür. İnsanın yüzünden kastın sadece dış yüzeyi olmadığını, insanın yüzüne burun ve ağzın içinin de dahil olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla ona göre yüzün yıkanmasını emreden ayette⁸⁵⁸ aynı zamanda ağzın ve burnun içinin de yıkanması gerektiği emredilmiştir.⁸⁵⁹

Nehaî'ye göre gusül ve namaz abdestinde ağzı ve burnu yıkamanın unutarak veya kasten terk edilmesi eşittir. İki durumda da kılınan namazların yeniden kılınması gerekir.⁸⁶⁰

Ebû Hanîfe ise namaz ve gusül abdestinde ağzın ve burnun yıkanması konusunda farklı hükümler vermiştir. Abdest alırken ağzı ve burnu yıkamanın sünnet, gusül abdesti alırken ağzı ve burnu yıkamanın ise farz olduğunu söylemiştir.⁸⁶¹ Yani Ebû Hanîfe'ye göre mazmaza ve istinşakı terk eden kimsenin gusül abdestini iade etmesi gerekirken namaz abdestinin iadesi gerekmez.⁸⁶² Ebû Hanîfe'nin görüşü şu şekilde açıklanmıştır: Mazmaza ve istinşakın kıyasa göre hem abdestte hem de gusülde sünnet olması gerekirken, İbn Abbas'tan gelen: "Cünüplük dolayısıyla gusül alan bir adam mazmaza ve istinşakı unutursa, guslü iade eder." rivayetine binaen Ebû Hanîfe istihsan yapmış, mazmaza ve istinşakın abdestte sünnet, gusülde ise farz olduğuna hükmetmiştir.⁸⁶³

Nitekim Hanefî alimleri de kişi cünüplükten dolayı yıkanırken mazmaza ve istinşakı unutup namaz kılsa o namazın caiz olmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.

⁸⁵⁷ Mazmaza:Ağza su vermekve güzelce temizlemek, İstinşak: Buruna su çekerek burnun içini temizlemek.

⁸⁵⁸ Mâide, 5/6. " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" (Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp oldunuz ise boy abdesti alın. Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut da kadınlara dokunmuşsanız (cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister; umulur ki şükredersiniz.)

⁸⁵⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 179.

⁸⁶⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 179.

⁸⁶¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 13.

⁸⁶² İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 43.

⁸⁶³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, ss. 106-107.

Gusülde ağız ve burnu yıkamanın farz, namaz abdestinde ise sünnet olduğu kanaatine varmışlardır.⁸⁶⁴

Hanefiler oruçlu kişinin ağızına su aldığı anda orucunun bozulmamasında olduğu gibi ağzın içini vücudun dışı gibi kabul etmişlerdir. Cünüp iken boy abdesti almayı emreden ayette “فَاطَّهَّرُوا” (temizleyin) ifadesi sebebiyle ağzın içinin yıkanmasının farz olduğunu, cenaze yıkarken ise zaruret dolayısıyla cenazenin ağızına su verilmeyeceğini söylemişlerdir.⁸⁶⁵

Görüldüğü üzere iki müctehidin ihtilafının temelinde ağzın ve burnun içinin insanın diğer organları gibi kabul edilip edilmemesi ve ayette geçen “yüz” kelimesine yüklenen farklı anlamlar yatmaktadır.

3.1.2.1.2. Baş ve Kulakları Mesh Etmek

Nehaî kulakların ön kısmını yüze, arka kısmını ise başa dâhil etmiştir.⁸⁶⁶ Nehaî’ye kulaklar başla beraber mi mesh edilecek yoksa yüzle beraber mi yıkanacak” diye sorulmuş, o da “Yüzle beraber kulakların ön kısmı yıkanır, başla beraber kulakların arka kısmı mesh edilir.” cevabını vermiştir.⁸⁶⁷

Nehaî, abdest alan kişinin başını mesh etmeyi unutsa, namazda aklına geldiğinde, eğer sakalında ıslaklık varsa elini sakalına sürüp başına mesh ettiği takdirde bunun yeterli olacağını söylemiştir.⁸⁶⁸

Ebû Hanîfe ise “kulakların başa dâhil olduğunu, kulağın ön ve arka tarafının başın mesh edildiği gibi mesh edilmesi gerektiğini” ifade etmiş,⁸⁶⁹ bu konuda kulakların ön ve arka tarafının mesh edilmesiyle ilgili olan Hz. Peygamber’in “Kulaklar başa dâhildir.”⁸⁷⁰ hadisiyle amel etmiştir.⁸⁷¹

Ebû Hanîfe’ye göre başı mesh etmeyi unutan kişinin namazını iade etmesi gerekir.⁸⁷² Namaz esnasında sakalındaki ıslaklıkla mesh ettiğinde bu yeterli gelmez, ona göre başını mesh etmemiş sayılır.⁸⁷³

⁸⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 28.

⁸⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 62.

⁸⁶⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 4.

⁸⁶⁷ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 87.

⁸⁶⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C. I, s. 33; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 28; İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. I, s. 202.

⁸⁶⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 2.

⁸⁷⁰ İbn Mâce“Tahâre ve sünenühe”, 53; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 50.

⁸⁷¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 2.

⁸⁷² Şeybânî, *el-Asl*, C. I, s. 33.

⁸⁷³ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. I, s. 202.

Nehaî, kadınlar abdest alırken şakak kemikleri üzerindeki saçların mesh edilmesinin yeterli olmayacağını, erkeklerin mesh ettiği gibi başın mesh edilmesi gerektiğini,⁸⁷⁴ başındaki başörtüsünün çıkarılarak saçların üzerine mesh edilmesi zorunlu olduğunu, bu şekilde yapılmayan mesh geçerli olmadığını kabul etmiştir.⁸⁷⁵

Ebû Hanîfe ise kadınların, başın herhangi bir yerinden üç parmak miktarı yeri mesh etmesi durumunda meshin geçerli olacağını ancak kadınların da erkeklerin yaptığı gibi mesh yapmasının kendisine daha güzel geldiğini ifade etmiştir.⁸⁷⁶

3.1.2.1.3. Çorap Üzerine Mesh Etmek

Nehaî çorap üzerine mesh yapmanın caiz olduğunu kabul etmiş, bu konuda şu hadisi delil almıştır:⁸⁷⁷ “Rasûlullah (sav) çorapları üzerine mesh etti.”⁸⁷⁸

Ebû Hanîfe'nin ise daha önceleri çorabın altının deri ile dikildiğinde çoraplar üzerine mesh yapmanın caiz olduğunu savunurken,⁸⁷⁹ daha sonra bu görüşünden dönerek çorap mestler üzerine mesh yapılamayacağını kabul ettiği nakledilmiştir.⁸⁸⁰ Ebû Hanîfe, Nehaî'nin görüşüne delil aldığı rivayeti şöyle yorumlamıştır: Hz. Peygamber'in üzerine mesh ettiği çorabın altı veya hem altı hem de üstü deri kaplı olup, bir şeyle bağlamaksızın koncu üzerine dik durabilen kalın çoraptır.⁸⁸¹

Nehaî konuya kabaca yaklaşmış, Ebû Hanîfe ise konuyu derinlemesine inceleyerek ictihad etmiştir.

3.1.2.2. Abdesti Bozan Durumlar

3.1.2.2.1. Dokunma ve Öpme

Nehaî kişi kadına dokunduğunda, eşine eliyle değdiğinde veya eşini öptüğünde abdestinin bozulacağını, kişinin yeniden abdest alması gerektiğini kabul etmiştir.⁸⁸² Ona göre ayette geçen “أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ” ifadesindeki “لَامَسْتُمُ” kelimesi⁸⁸³ “dokunmak” anlamındadır.⁸⁸⁴ Yine kendisinden yapılan diğer bir rivayette kişi eşine şehvetle

⁸⁷⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 74.

⁸⁷⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 31.

⁸⁷⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 74.

⁸⁷⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 16; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 230.

⁸⁷⁸ İbn Mâce “Tahâret”, 88.

⁸⁷⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 24.

⁸⁸⁰ İbn Hazm, *Muhallâ*, C. I, s. 324; Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 102.

⁸⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 102.

⁸⁸² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. I, s. 133.

⁸⁸³ Nisâ, 4/43.

⁸⁸⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 133.

dokunduğunda veya eşini şehvetle öptüğünde abdestinin bozulacağını, kişinin abdest alması gerektiğini söylemiştir.⁸⁸⁵

Nehaî seferden dönen bir kimse nikâhı kendisine haram olan teyze, hala vb. kimseyi öptüğünde abdestinin bozulmayacağını, ancak nikâhı kendisine helal olan bir kadını öptüğünde bunun hades sayılacağını, dolayısıyla abdestinin bozulacağını ifade etmiştir.⁸⁸⁶ Konuyla ilgili olarak kendisinden yapılan diğer bir rivayette: Gusül abdesti aldıktan sonra eşiyile sıcaklığını hissedecek şekilde mübâşeretle bulunan Alkame b. Kays'ın durumunu anlattıktan sonra, A'meş "Böyle bir durumda onun abdest almasına gerek var mı?" diye Nehaî'ye sormuş, o da "Evet" cevabını vermiştir.⁸⁸⁷ Nehaî'den yapılan başka bir rivayete de kişinin kadını şehvetle öptüğünde veya dokunduğunda abdest alması gerektiği belirtilmiştir.⁸⁸⁸

Ebû Hanîfe ise ayette geçen kadına dokunmaktan maksadın cinsel ilişki olduğunu, kadına dokunmakla abdestin bozulmayacağını, yani Ebû Hanîfe ayette geçen "لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" ifadesindeki "لَامَسْتُمُ" kelimesini cinsel ilişkiye girmek olarak anlamış, herhangi bir kadına veya kendi eşine dokunmasıyla abdestin bozulmayacağını ifade etmiştir.⁸⁸⁹ Diğer taraftan Ebû Hanîfe kişinin başka bir kadını öpmesiyle abdestinin bozulmayacağını ancak öptüğünde mezi gelmesi durumunda abdestinin bozulacağını belirtmiştir.⁸⁹⁰ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin kadına dokunduğunda, eşine eliyle değdiğinde veya eşini öptüğünde abdestin bozulmayacağına hükmederken, Nehaî'nin görüşüne muhalefet etmiş, kendisine ulaşan Hz. Peygamber'in uygulamasını görüşüne esas almıştır.⁸⁹¹ "Hz. Peygamber ramazan ayında eşlerini öptüğü halde abdestini yinelememiştir."⁸⁹²

Netice itibariyle Nehaî ve Ebû Hanîfe ilgili ayeti farklı yorumlamışlar ve bu da hükümlerini etkilemiştir. Ebû Hanîfe görüşünü hadisle de desteklemiştir. Daha sonraki fakihler de ayette geçen "لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" ifadesine yüklenen farklı anlamlardan hareketle değişik yorumlar yapmışlardır.

⁸⁸⁵ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 133; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 230.

⁸⁸⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 6; Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 34.

⁸⁸⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. I, s. 277.

⁸⁸⁸ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 133.

⁸⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 230.

⁸⁹⁰ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 34; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 230.

⁸⁹¹ Muhammed Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî fi'l-karni's-sânî el-hicrî*, C. II, Dâru's-Selâm, Kahire 2007, s. 42.

⁸⁹² Ebû Hanîfe, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe Rivâyetü Haskefî*, Abdurrahmân Hasan Mahmûd (thk.), el-Âdâb, Mısır ts., s. "Kitâbü's-savm" 13.

3.1.2.2.2. Makattan Kurt Çıkması

Nehaî abdestli kişinin makatından kurt çıktığında abdestinin bozulmayacağını kabul eder.⁸⁹³

Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğu Hanefî âlimleri kişinin makatından çıkan kurt ya da yaradan çıkan iltihabın abdesti bozacağını, makattan çıkan kurtta az da olsa ıslaklık olacağını, abdesti bozma bakımından makattan çıkan şeylerin azı da çok gibi kabul edileceği için abdestin bozulacağını belirtmişlerdir.⁸⁹⁴ Ebû Hanîfe'nin kurt makattan çıktığında ıslaklık meydana gelmesini vücuttan çıkan şeylerin abdesti bozmasına gizli kıyas yaparak abdesti bozacağına hükmetmiştir.

3.1.2.2.3. Uyuma

Nehaî, abdestli kişi oturarak, ayakta, rükû vaziyetinde, secde ve binek üzerinde uyursa abdestinin bozulmayacağını, yeniden abdest almasına gerek olmadığını belirtmiştir.⁸⁹⁵

Ebû Hanîfe ise oturarak, ayakta, rükû vaziyetinde, secde ve binek üzerinde uyuyan kişinin abdestinin bozulmayacağını kabul etmekle birlikte, abdestlinin yan tarafına uzanarak yattığında ise abdestinin bozulacağını ifade etmiştir.⁸⁹⁶ Ayrıca kişi kalça ya da makatının üzerine dayanarak uyduğunda abdestinin bozulmayacağını, çünkü makatı yere dayandığında, makatından bir şey çıkmasından emin olacağını ifade etmiştir.⁸⁹⁷ Ebû Hanîfe diğer taraftan kişi oturarak uyurken düşse, yere ulaşmadan uyansa abdestinin bozulmayacağını, bu durumda olan kişinin uyku halinde sayılamayacağını, asıl abdesti bozan durumun yatarak uyumak olduğu söylemiştir.⁸⁹⁸

3.1.3. Teyemmüm

Nehaî teyemmüm alırken önce avuçların toprağa vurulup yüzün mesh edilmesi, akabinde ikinci kez avuçların toprağa vurulup eller silkelendikten sonra ellerden başlanarak dirseklere kadar mesh edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸⁹⁹

⁸⁹³ Şeybânî, *el-Hüccce*, C. I, s. 127; Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. I, s. 163; Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, C. I, s. 27.

⁸⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 170.

⁸⁹⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 436.

⁸⁹⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 436.

⁸⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 79.

⁸⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 79.

⁸⁹⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 17; Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 47.

Ebû Hanîfe ise teyemmüm alırken avuçlar yere vurulduğunda silkelenip önce dirseklere kadar kolların, yüzün mesh edilmesi için yere vurulduğunda önce silkelenip sonra yüzün mesh edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁰⁰

Teyemmüm alınışı konusunda Ebû Hanîfe'nin Nehaî'den farklı olarak eller mesh edilmeden önce silkelenmesi gerektiğini ve teyemmümde önce kolların sonra yüzün mesh edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Teyemmüm alan kişinin namaz abdesti alan kişilere namaz kıldırıp kıldıramayacağı ulema arasında ihtilaf konusu olmuştur. Nehaî teyemmüm alan kişinin namaz abdesti alanlara namaz kıldıramayacağını ifade etmiştir.⁹⁰¹

Ebû Hanîfe ise Nehaî'nin aksine teyemmüm alan kişinin namaz abdesti alanlara imam olup namaz kıldırmasının caiz olduğu görüşünü benimsemiştir.⁹⁰² Ebû Hanîfe bu konuda sahâbe uygulamasını görüşüne delil almıştır. Şöyle ki Hz. Peygamber bir bölgeye seriyeye göndermiş, bu seriyeye döndüğünde onlara seferin nasıl geçtiğini sorduğunda her şeyin güzel olduğunu ancak Amr b. el-As'ın kendilerine cünüp olduktan sonra teyemmümle namaz kıldırıldığını haber verince gülmüş, Amr'ı tebrik etmiştir. Onun arkasında namaz kılanların namazlarını iade etmelerini emretmemiştir. Amr, Nisâ suresinde geçen "Kendinizi öldürmeyin."⁹⁰³ ayetinden dolayı kendisinin cünüp iken yıkanmayıp teyemmüm aldığını söylemiştir.⁹⁰⁴ Ebû Hanîfe'ye ulaşan sahâbe kavli muhtemelen Nehaî'ye ulaşmamıştır.

3.1.4. Kadınların Özel Halleri

Aşağıda kadınların hayız (ay başı) istihâze (hastalık kanı) halleriyle ilgili konularda Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin verdikleri hükümler arasındaki farklılıklar analiz edilecektir.

3.1.4.1. Hayız

3.1.4.1.1. Hayız Kanının Rengi

Nehaî'ye göre hayız kanı kesildikten sonra gelen sarı akıntı hayız kanı değildir. Sarı akıntısı olan kadın, abdest alarak namazını kılar.⁹⁰⁵

⁹⁰⁰ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 47.

⁹⁰¹ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. II, s. 358.

⁹⁰² Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. II, s. 358.

⁹⁰³ Nisâ, 4/29.

⁹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 111.

⁹⁰⁵ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. I, s. 302; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 388.

Ebû Hanîfe ise sarı akıntının hayız kanı olduğunu belirtmiştir. Ona göre sarı akıntının, kanın inceldiği zaman aldığı renktir. Bu renk diş sarısı, saman sarısı veya ipek sarısına benzer, sarı kan ister âdet günlerinin başında ister sonunda görülsün bu hayız kanıdır.⁹⁰⁶ Ebû Hanîfe sarı kan gelen kadının hayızlı sayıldığından abdest alıp namaz kılamayacağını ancak normal âdet süresini aşması durumunda özürlü olarak namaz kılabileceği görüşünü benimsemiştir.⁹⁰⁷

Ebû Hanîfe sarı kanı hayız kanı gibi kabul etmiş, konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemiş, sarı kanı hayız kanı gibi kabul ederken gizli kıyas yaptığı görülmektedir. Nehaî ise sarı kanı hayız kanı kabul etmemiş vücuttan çıkan ve abdesti bozan herhangi bir akıntı olarak kabul etmiştir.

3.1.4.1.2. Hayız ve Lohusalık Müddeti

Nehaî, ergenlik dönemine girmekle birlikte âdet görmeye başlamamış olan kızın (mürâhika) hayız ve temizlik süreleri konusunda toplumda kadınlar arasında yaygın olan sürelerin esas alınması gerektiği görüşünü benimsemiştir. Ebû Hanîfe ise bu durumdaki kızın hayız müddetinin azami on gün, temizlik döneminin ise en az yirmi gün olabileceğini kabul etmiştir.⁹⁰⁸

Serahsî, Nehaî'nin görüşünün zayıf olduğunu zira kadınların yapısının farklı olduğunu, aynı yapıda olan iki kız kardeşin, anne-kızın bile bulunamayacağını, hatta bir kadının yapısının her konuda farklı olduğunu, dolayısıyla ergenlik dönemine girmekle birlikte âdet görmeye başlamamış olan kızın hayız süresini hesaplamak için toplumdaki ya da sülalesindeki kadınların durumuna bakmanın doğru olmayacağını kaydetmiştir.⁹⁰⁹

Görüldüğü üzere Nehaî ergenlik dönemine girmekle birlikte âdet görmeye başlamamış olan kızın (mürâhika) hayız ve temizlik süreleri konusunda gözlem metodunu uygulamış, Ebû Hanîfe'nin ise bu konuda sahâbe kavlini dikkate alarak icthad yaptığı söylenebilir.

Konuyla ilgili diğer mesele de lohusalık süresidir. Nehaî doğum yapan nifâşlı diğer ifadeyle lohusa kadınlarda lohusalık süresi belli değilse bu kadınların

⁹⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 150; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 388.

⁹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 150.

⁹⁰⁸ Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ülemâ*, Abdullah Nezîr Ahmed (thk.), C. I, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996, s. 172; Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, ss. 153-154.

⁹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 154.

çevrelerindeki kadınlarda yaygın olan süreyi uygulaması gerektiğini kabul eder. Ebû Hanîfe ise lohusa kadının lohusalık süresinin kırk gün olduğunu, bu sürenin bitiminde kan görmeye devam etmesi durumunda kırkıncı gün gusül abdesti alıp süre ne kadar devam ederse etsin kılacağı her namaz için namaz abdesti olarak namaz kılabileceğini ifade eder.⁹¹⁰

3.1.4.1.3. Hayız Sonrası Eşyle Cinsel İlişki

Nehaî hayız gören kadının hayız süresi içerisinde veya hayız bittikten sonra boy abdesti almadan eşyle birlikte olamayacağını kabul etmiştir.⁹¹¹

Ebû Hanîfe kadının azami süre olan on günün sonunda hayız kanı kesilmişse bu durumda boy abdesti veya namaz abdesti almadan ya da cinsel organını yıkamadan eş ile cinsel ilişkiye girebileceğini ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre kadının normal hayız görme süresinden önce hayız kanı kesilmişse boy abdesti alarak ya da bir namaz vakti kan gelmeyip temizlik devam etmişse boy abdesti almadan ve cinsel organını yıkamadan eş ile cinsel ilişkiye girebilir.⁹¹²

İki müctehidin bu konuda farklı görüş ortaya koymalarının sebebi Kur'an'da yer alan şu ayeti farklı yorumlamalarından ileri gelmektedir: "Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tövbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever."⁹¹³ Ebû Hanîfe ayette yer alan "يَطْهُرْنَ" ifadesini hayız kanının kesilmesi, temizliğin başlaması olarak kabul ederek kadının eş ile birlikte olabilmesi için hayız kanının kesilmesini yeterli görmüştür. Nehaî'nin de dahil olduğu bazı alimler ise temizlenmenin ancak boy abdesti almakla olabileceğini kabul etmişler, ayette yer alan "يَطْهُرْنَ" ifadesinin mutlak bir ifade olduğunu bu ifadenin tahsis edilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Onlara göre kadının hayız görürken ya da hayız kanı bittiğinde eş ile birlikte olabilmesi için boy abdesti alması şarttır.⁹¹⁴

Bazı Hanefiler ise ayette yer alan "يَطْهُرْنَ" kelimesinin şeddeli veya şeddesiz okunmasından ileri gelen farklı yorumlar yapmışlardır. "يَطْهُرْنَ" kelimesinin şeddeli okunduğunda kadının boy abdesti almadıkça eşyle birlikte olmayacağı, "يَطْهُرْنَ" diye

⁹¹⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 72; Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 95.

⁹¹¹ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, "Salât ve tahâret", 166; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. f 238.

⁹¹² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 238.

⁹¹³ Bakara, 2/222.

⁹¹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 238.

şeddesiz okunduğunda ise kadının hayız kanı kesilmedikçe eşiyle birlikte olamayacağı anlamına geldiğini ifade ederler. Burada farklı görüş ortaya konulmasının sebebi kıraat farkından ileri gelmektedir.⁹¹⁵

3.1.4.1.4. Hayızlı Kadının Namazının Kazası

Nehaî'ye göre eğer kadın hayız kanı kesildikten sonra, yıkanmayla uğraşırken içinde bulunduğu namaz vakti çıkıncaya kadar boy abdesti alma imkânı bulamazsa, o namazı kaza etmesine gerek yoktur. Ancak vakit çıkıncaya kadar boy abdesti alma imkânı olduğu halde vaktin namazını kılmamışsa, bu namazı kaza etmesi gerektiğini kabul etmiştir.⁹¹⁶

Nehaî'ye göre namaz vakti girip kadın namazını ertelemiş ve bu arada hayızlı olmuşsa, temizlendiğinde kılamadığı namazı kaza etmesi gerekir.⁹¹⁷ Konuyla ilgili olarak kendisinden yapılan diğer bir rivayette ise kadın namazı ertelemeyen namaz vaktinde hayızlı olursa bu durumda kılmadığı namazı temizlendikten sonra kaza etmesine gerek olmadığını ifade eder.⁹¹⁸ Bu iki rivayeti şu şekilde anlamak mümkündür: Kadın namazını ertelemeyen vaktin başında hayızlı olursa namazı kaza etmez, eğer kadın namazını erteleyip bu arada hayızlı olmuşsa kılamadığı bu namazı temizlendikten sonra kaza etmesi gerekir.⁹¹⁹

Nehaî'nin görüşünü iki rivayeti dikkate almadan şu şekilde aktaranlar da olmuştur: Namaz vaktinin sonunda veya başında kadın hayızlı olursa, namazı bu durumlarda kılamamışsa, kılamadığı bu namaz ondan düşmez, kaza etmesi gerekir.⁹²⁰ Nehaî'ye göre vaktin başında veya sonunda namaz eda edecek kadar vakit bulunduğu halde namazı kılmamış ve o vakitte adet olsa namaz borcu oluşur. Ayrıca adetli kadının gusül abdesti âdete bağlı sayılır.

Ebû Hanîfe ise kadının hayızdan çıktığı sırada içinde bulunduğu namazı vakit çıkıncaya kadar boy abdestiyle meşgul olduğu için geçirirse kaza etmesine gerek olmadığını kabul etmekle birlikte kaza etmeme çerçevesini genişletmiştir. Şöyle ki kadının hayızdan çıktığı andan itibaren boy abdesti almaya güç yetiremediği durumlarda da içinde bulunduğu kılamadığı vaktin namazını kaza etmesine gerek

⁹¹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. I, s. 50.

⁹¹⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 94.

⁹¹⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 124.

⁹¹⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 92.

⁹¹⁹ Kal'aci, *Mevsûatü fîkhi İbrahim en-Nehaî*, s. 227.

⁹²⁰ Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, C. I, el-Matbatü'l-Hayriyye, Mısır 1902, s. 32; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 394.

olmadığı görüşünü benimsemiştir.⁹²¹ Yani Ebu Hanife de guslü hayıza bağlı görmüştür. Ama fiilen yapıp yapmamayı dikkate almamıştır.

Ebû Hanîfe kadın namaz vaktinin sonunda veya başında hayızlı olursa, namazı kılamamışsa, bu namaz ondan düşeceğini ve o namazı kaza etmesine de gerek olmadığını kabul etmiştir.⁹²²

3.1.4.2. İstihâze

Hayız ve nifas halleri dışında kadınların döl yolundan kan gelmesi, istihâze kanı⁹²³ olarak ifade edilmektedir. Nehaî'ye göre âdet süresi bittiği halde çeşitli sebeplerle hastalık kanı (istihâze) gelen kadın aybaşı günlerinde namazı terk eder ve günü geçtiği zaman gusleder. Nehaî ayrıca hastalık kanı gelen kadının namazı erteleyerek son vaktinde kılıp, sonra giren vakti de aynı gusül abdesti ile sûri cem yaparak kılabileceğini kabul eder.⁹²⁴ Örneğin hastalık kanı gelen bir kadın öğlen namazını son vakte kadar erteler, gusül abdesti alır, aldığı bu gusül abdesti ile öğleni kılar, sonra vakti girince aynı gusül abdesti ile ikinci vaktinin başında ikinci namazını kılar. Bu uygulamanın aynısını akşam ve yatsı namazları için de yapar, akşam namazının vakti girinceye kadar bekler ve akşam namazı vaktinin sonunda tekrar guslederek akşamı ve yatsı vaktinin başında yatsıyı kılar.⁹²⁵ Sabah namazı için de ayrıca gusül abdesti alarak sabah namazını kılabileceğini söyler.⁹²⁶ Nehaî “Hamne b. Cahş hastalık kanı gördü, Hz. Peygamber ona her namaz için gusül abdesti almasını söyledi.”⁹²⁷ hadisini görüşüne delil alır.⁹²⁸

Ebû Hanîfe ise âdet süresi bittiği halde hastalık kanı gelmeye devam eden kadının âdet süresi bittiğinde, günde bir defa gusül abdesti almasının, hastalık kanı geldiği süre zarfında ise her namaz vakti girince namaz abdesti almasının yeterli olduğunu,⁹²⁹ ayrıca hastalık kanı gelen kadının aldığı abdestin vaktin çıkmasıyla bozulacağını ve her namaz vakti için tekrar namaz abdesti alması gerektiğini belirtir.⁹³⁰

⁹²¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 94.

⁹²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 394.

⁹²³ İstihâze kelimesi, fıkıh terimi olarak kadının rahminden hayız ve nifas halleri dışında genellikle de bir hastalık sebebiyle kan akmasını ifade eder. Geniş bilgi için bkz., İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. VII, ss. 142-143; *Mv. F.*, “İstihâze”, C. III, s. 197; Salim Ögüt, “İstihâze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.

⁹²⁴ Şeybânî, *el-Asl*, C. I, s. 33.

⁹²⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 87; Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 194.

⁹²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 194.

⁹²⁷ Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Tahâret”, 110.

⁹²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 194.

⁹²⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 89.

⁹³⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. I, s. 29.

Bu konuda nakledilen Şu hadisi görüşüne delil almıŐtı: “Ümmü Habibe Hz. Peygamber’e âdet döneminden sonra gelen hastalık kanı hakkında sorduğunda Resulullah âdet süresi bittiğinde günde bir defa gsl abdesti almasının yeterli olduğunu, hastalık kanı geldiği süre zarfında her namaz vakti girdiğinde namaz abdesti almasının yeterli olduğunu söylemiştir.”⁹³¹

Âdetten sonra gelen hastalık kanı bazen uzun süre devam edebilmektedir. Nehaî’nin görüşü uygulandığında kadının namaz kılabilmesi için günde  defa gsl abdesti alması gerekecektir. Bu da beraberinde birçok zorluk getirecektir. Eb Hanıfe’nin görüşü; uygulama kolaylığı olması ve aynı zamanda nass ile de desteklenmesi yönünden daha tutarlıdır. Aynı zamanda Hz. Peygamber’in hadislerinde ifade edilen kolaylaştırma prensibine de uygundur.

Nehaî mstehâze⁹³² olan kadın ister namaza başlamış olsun, ister vaktin bir bölümünde hayız görmüş olsun, o vaktin namazını kaza etmesi gerektiğini, hayızın namazın farz olmasına engel olduğunu, ancak farz olmuş namazı düŐürmeyeceĐini ifade eder. Ona göre vaktin bir bölümüne eriŐmekle kadına namaz farz olmuştur. Farz olan namazı kılmış olsaydı, farzı yerine getirmiş olacağını belirterek konuya açıklık getirir.⁹³³

Eb Hanıfe’nin de dâhil olduğu Hanefî âlimleri ise kadın namaz vakti girdikten sonra hayız kanı görse bu durumda kadının temizlendikten sonra o vaktin namazını kaza etmesi gerekmediğini belirtirler. Hanefiler görüşlerini Şu Şekilde açıklamışlardır: Henüz vaktin bir bölümü dururken hayız gören kadına namaz zimmetinde borç olmaz. O kadın, belirlenen vaktin içindedir. Hayız nedeniyle namazı kılmaması imkânsız hale gelmiştir. Bu durum, kazayı gerektirmez.⁹³⁴

3.1.5. Hakîkî Kirlilik ve Temizlenme

Nehaî elbisede miktarı az olan necasetin namaza engel olmadığını düşünmekle birlikte bunun miktarını belirtmemiŐ, necaset miktarı çokluğunu bir dirhemin ebat büyüklüğüyle ifade etmiştir. Necaset bir dirheme ulaştığında bunun çok olduğunu ve

⁹³¹ Eb Yûsuf, *Kitâbü’l-Âsâr*, s. 35; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 118.

⁹³² Mstehâza kelimesi, fıkıh terimi olarak kadının rahminden hayız ve nifas halleri dışında genellikle de bir hastalık sebebiyle kan akmasını ifade eder. Bu durumdaki kadına da mstehaza denir. Geniş bilgi için bkz., İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. VII, ss. 142-143; *Mv. F.*, “İstihâze”, C.III, s. 197; ÖĞüt, “İstihâze”, *DİA*, C. XXIII, ss. 334-335.

⁹³³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 14.

⁹³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 14.

namaza engel olacağını,⁹³⁵ elbisesinde bir dirhemden fazla necasetle (kan gibi) namaz kılan kişinin namazını iade etmesi gerektiğini belirtmiş, bir dirhemden az ise kişinin namazına devam etmesi gerektiğini söylemiştir.⁹³⁶

Ebû Hanîfe'ye namaza engel olan necaset miktarı sorulduğunda buna bir miktar tayin etmekten kaçınmış, insanların gördüklerinde hoşlanmadıkları ve çok kabul ettikleri necasetin çok olduğunu ve bu miktarın namaza engel olacağını belirtmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin bir rivâyette namaza engel olan necaset miktarının avuç içi kadar olduğunu söylediği de nakledilmektedir.⁹³⁷

Ebû Hanîfe'nin daha birçok fihhi meselenin çözümünde kullandığı ekseriyet prensibini, namaza engel olan necaset miktarını tayin ederken de dikkate aldığı görülmektedir.

3.2. Namaz

Namaz ibadeti bütün İslam ümmeti arasında farzîyetinde hiçbir ihtilaf bulunmayan muhkem bir ibadettir. İslam'ın beş temel esasından biridir. İslam'a göre namazı inkâr eden kafir, kılmayan ise fâsıktır. Namazını kılmayana önce nasihat ve telkinde bulunulur, kılmamaya devam ederse dövülür.⁹³⁸

İki müctehit arasında namazın farzları konusunda görüş ayrılığı olmamakla birlikte, namazın kılınış şekli ve namazda yapılan çeşitli fiillerle ilgili görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Müslüman kişinin namazı bilerek terk etmesi durumunda verilecek hüküm alimler arasında tartışma konusu olmuş, bununla ilgili farklı hükümler ortaya çıkmıştır.

Nehaî, Hz. Peygamber'den nakledilen "İslam ile küfür arasında namazı terk etmek vardır."⁹³⁹ hadisini te'vil etme yoluna gitmeden gerçek anlamıyla almış, namazı özürsüz olarak vakti çıkana kadar kılmayan kişinin kâfir olacağını belirtmiştir.⁹⁴⁰

⁹³⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, C. I. s. 80; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. I, s. 31; Şeybânî, *el-Asl*, C. I, s. 55.

⁹³⁶ Şeybânî, *el-Asl*, C. I, ss. 29.

⁹³⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, C. I. s. 80; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. I, s. 31.

⁹³⁸ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, C. I, s. 237.

⁹³⁹ İbn Mâce "İkâmetu's-Salavât ve's-Sünneti fihe", 77; Ebû Dâvud, "Sünne", 15.

⁹⁴⁰ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. I, s.150.

Ebû Hanîfe nakledilen hadisi kişiyi namaz kılmaya zorlamak ve kişiye baskı yapmak gerektiği şeklinde te'vil etmiş, bilerek terk eden müslümanın dinden çıkmayacağını ancak dövülüp hapsedebileceği görüşünü benimsemiştir.⁹⁴¹

3.2.1. Namazın Şartları (Vakit)

Nehaî namazın hangi vaktin hangi kısmında kılınacağıyla ilgili olarak şu rivayeti görüşüne delil almıştır: “Hz. Peygamber’e gelen bir kişi namazları hangi vakitte kılacağını sormuş, Hz. Peygamber ilk gün Bilâl-i Habeşi’ye ezan okutup namazları ilk vaktinde kıldırıştır, ikinci gün ise Bilâl-i Habeşi’ye ezanları bütün namazların son vakitlerinde okutup kıldırıştır. Namaz vakitlerini merak eden kişinin nerede olduğunu sormuş, bütün namazların kendisinin gösterdiği şekilde namazların son vakti ile ilk vakit arasında kılınabileceğini ifade etmiştir.”⁹⁴² Buradan anlaşılmaktadır ki Nehaî’ye göre namazlar ilk vakti ile son vakti arasında kılınabilir. Bununla birlikte Nehaî güneş kızardığı vakitte ikindi namazını kılmayı hoş karşılamamıştır. Onun bu konuda “Güneş kızardığı veya sarardığı zaman iki felslik⁹⁴³ namazım olmasını istemem”,⁹⁴⁴ ve “Ancak güneş (sarardığında) hurma ağacı kadar olunca namazımı kılarım.”⁹⁴⁵ dediği nakledilmektedir.

Ebû Hanîfe ise namazların kılınacağı vakitlerle ilgili Nehaî’nin görüşlerine katılmakla birlikte akşam ve ikindi namazlarının geciktirilmesini⁹⁴⁶ mekruh kabul etmiştir. Ancak kişinin ikindi namazı gecikmişse, ikindi namazını kılabilceğini, geciken bu namazı kılmanın mekruh olmadığını, bununla birlikte bu vakitte nafil namaz kılmanın doğru olmadığını ifade etmiştir.⁹⁴⁷ Ona göre kişi öğle namazının kazasını kılariken güneş kızarmaya başlarsa, bu kişinin aklında öğle namazına niyet olduğu için ikindi namazını kılmaya başlaması doğru değildir. Kıldığı namazı kesip ikindi namazını kılması gerekir. Zira kişinin güneşin kızılılaşmaya başladığında kıldığı

⁹⁴¹ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, C. I, s.150.

⁹⁴² Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 138.

⁹⁴³ Fels; altın ve gümüşün dışında bakır veya bronzdan basılan para demektir. Halk dilinde kırmızı renkte oldukları için bu paralara “fülüs-i ahmer” denirdi. Bu tür paraların değeri az olduğu için kesirleri tamamlamak kullanılır, ufaklık para şeklinde telakki edilirdi. Hadiste kullanılan iki fels ifadesi; güneş kızılıştıktan sonra kılınan namazın sevabının az olduğunu belirtir, bununla birlikte kılınan namazla kişinin namaz borcu düşer ancak sevabı azdır. Geniş bilgi için bkz. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’*, C. V. s. 236; *Mv. F.*, “Fels”, C. XXXII, s. 32; İbrahim Artuk, “Fels”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 309-311.

⁹⁴⁴ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 405.

⁹⁴⁵ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 426.

⁹⁴⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 109.

⁹⁴⁷ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 405.

kaza namazı nafıleye dönüşmüştür. Güneş batarken de nafıle namaz kılınmaz. Bu durumda vaktin namazı olan ikinci namazının kılınması gerekmektedir.⁹⁴⁸

Nehaî'ye göre kişi yatsı namazını gecenin son dörtte birine kadar kılınabilirken⁹⁴⁹ Ebû Hanîfe'ye göre ise yatsı namazını gecenin yarısına kadar kılabilir.⁹⁵⁰

3.2.2. Namazın Rükünleri

Namazın rükünleri ile ilgili Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin farklı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Nehaî namaza başlarken iftitâh tekbirini unutan kişinin namazının bozulacağını kabul etmiş, Ebû Hanîfe ise namazın girişinde iftitâh tekbiri almayan kişinin rükûa giderken aldığı tekbiri iftitâh tekbiri almak niyetiyle ayakta alındığında bunun yeterli olacağını belirtmiştir.⁹⁵¹

Nehaî'nin Kur'an-ı Kerim'de yer alan; "Kur'an okuyacağın vakit, o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın."⁹⁵² ayetinin gereği olarak her rek'atta istiâze yaptığı nakledilmiş, Nehaî bu ayette emredilen istiâzenin genel (umum) ifade olduğunu ve her türlü Kur'an okumayı kapsadığını belirtmiştir.⁹⁵³

Ebû Hanîfe ise namazda okunan kıraati tek kıraat gibi kabul etmiş, bu yüzden namazın birinci re'atında tek bir istiâzenin yeterli olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵⁴

Nehaî Kur'an'dan dua ayetlerinin namazın çeşitli bölümlerinde tekrar edilebileceğini kabul etmiş, bu konuda İbn Mes'ud'un namazda "رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا..."⁹⁵⁵ ayetinde yer alan duayı yanındaki kişi duyacak şekilde namazın çeşitli bölümlerinde defalarca sesli bir sesli okuduğu rivayet⁹⁵⁶ edilmiştir.

Ebû Hanîfe ise gündüz kılınan sünnet namazlarda kişinin namazın çeşitli bölümlerinde Kur'an'da yer alan dua ayetleriyle kendisi için dua etmesinde sakınca

⁹⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 88.

⁹⁴⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 315.

⁹⁵⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 315.

⁹⁵¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 131.

⁹⁵² Nahl, 16/98.

⁹⁵³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed (thk.), C. I, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 58.

⁹⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 14; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, C. I, s. 58.

⁹⁵⁵ Tâhâ, 20/114.

⁹⁵⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 138.

olmadığını ancak farz namazlarda namazın çeşitli bölümlerinde kendisi için Kur'an ayetleriyle dua edemeyeceğini ifade etmiştir.⁹⁵⁷

Görüldüğü üzere bu meselede Ebû Hanîfe, Nehaî'den farklı olarak sünnet farz ayırımına gitmiştir. Farz namazlarda özellikle rükû ve secdelerde Hz. Peygamber'den nakledilen duaları esas almış, bu duaların dışında yapılan uygulamaları kabul etmemiştir. Nehaî ise Hz. Peygamber'in uygulamalarının yanında sahâbîlerden gelen münferit davranışları da yapmakta sakınca görmemiştir.

Nehaî namazda oturamayan hasta kişinin namazını yan tarafı üzerinde yüzü kibleye gelecek şekilde kılabilceğini kabul etmiştir.⁹⁵⁸ Nehaî bu hükme Kur'an'da yer alan şu ayeti istidlâl getirerek ulaşmıştır: "Namazı bitirince de ayakta, otururken ve yanınız üzerinde yatarken (daima) Allah'ı anın, huzura kavuşunca da namazı dosdoğru kılın; çünkü namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır."⁹⁵⁹

Ebû Hanîfe ayakta duramayan hasta kişinin namazda son oturuştaki gibi oturacağını, kıyam ve rükû yapacağı zaman ister ayaklarını toplayarak ister bağdaş kurarak isterse de dizlerinin üzerine kendisini zorlamadan teşehhütteki gibi oturarak namazını kılabilceğini belirtmiştir.⁹⁶⁰

Ebû Hanîfe'nin görüşü şu şekilde açıklanmıştır: Hastalık, namazın rükûnlarını düşürdüğü gibi namazın kılınış şeklini de düşürmüştür. Kişi sadece ayakta durabiliyor, rükû ve secde yapamıyorsa bu durumda namazını oturarak îma⁹⁶¹ ile kılabilir. Bununla birlikte ayakta durabiliyorsa ayakta îma ile kılması da yeterlidir. Ancak oturarak kılması daha doğrudur. Ayakta kılması müstehap değildir.⁹⁶²

Nehaî namaz kılarken rükûda ve son oturuşta ellerin dizlerin arasına konulması gerektiğini savunur.⁹⁶³ Ebû Hanîfe ise rükûda avuçların dizler üzerine, oturuşlarda ise dizlerin üzerine parmakların dizlerin alt tarafında, aralarının açılarak konulması gerektiği kanaatindedir.⁹⁶⁴ Şeybânî'nin tespitine göre, Ebû Hanîfe ellerin dizlerin üzerine yayılarak konulması konusunda Hz. Ömer'in uygulamasını, Nehaî ise ellerin

⁹⁵⁷ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 138.

⁹⁵⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, C. I. s. 106.

⁹⁵⁹ Nisâ, 4/103.

⁹⁶⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, C. I. s. 106.

⁹⁶¹ İma: Kafa hareketleri.

⁹⁶² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, C. I. ss. 106-107.

⁹⁶³ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 211.

⁹⁶⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 211.

rükûda ve oturuşlarda konuluş şekli hakkında İbn Mes'ud'un uygulamasını esas almıştır.⁹⁶⁵

Nehaî, kadınların namazda oturuşlarda yön belirtmeksizin ayaklarını aynı yöne bakmak şartıyla kenara çıkararak oturmaları gerektiğini belirtir.⁹⁶⁶ Nehaî bir rivayette kadınların namazda oturuşlarda istediği gibi⁹⁶⁷ diğer bir rivayette ise erkekler gibi⁹⁶⁸ üçüncü bir rivayette ise sağ veya sol yanına oturabileceğini ifade etmiştir.⁹⁶⁹ Bu noktada Nehaî'den iki farklı görüşün ulaştığı söylenebilir. Birinci görüşe göre kadınların namazda ayaklarını aynı yöne doğru çıkartarak oturmaları gerekirken, ikincisine göre dizleri üzerine istedikleri gibi oturabilirler.

Ebû Hanîfe ise kadınların oturuşlarda sol kalçalarının üzerine (ayak uçlarını sağdan dışarı çıkararak) oturmalarını,⁹⁷⁰ ayaklarını erkekler gibi dikmemeleri gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁷¹

Namazın makbul olması için kişinin son oturuşta ne kadar beklemesi gerektiğine dair Nehaî'den iki farklı görüş ulaşılmıştır; İlk olarak Nehaî'ye göre kişi son oturuşta tahiyat duasını okuyacak kadar oturup imam selam vermeden önce kalkıp gitse bu durumda bekleme süresinin son oturuş için yeterli olmaz.⁹⁷² Diğer bir rivayette ise Nehaî namazın sonunda tahiyat duasını okuyacak kadar oturduktan sonra kişinin abdesti bozursa namazının geçerli olacağını ifade eder.⁹⁷³

Ebû Hanîfe ise kişi tahiyat duasını okuyacak kadar oturup⁹⁷⁴ imam selam vermeden önce kalkıp cemaatten ayrılmış olsa, bu kişinin namazının geçerli olacağı görüşünü benimser. Bununla birlikte o, kişinin imam selam vermeden önce cemaatten "kasten" ayrılmamasını şart koşar. Ona göre bilerek imam selam vermeden ayrılan kişinin namazı geçerli olmaz.⁹⁷⁵

İbn Ebû Şeybe'ye göre Ebû Hanîfe bu meselede, Hz. Ömer'in namazın teşehhüd olmaksızın geçerli olmayacağını ifade eden rivayetini esas alarak, teşehhüdün tahiyat

⁹⁶⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 215.

⁹⁶⁶ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. I, s. 480.

⁹⁶⁷ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 606.

⁹⁶⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 242.

⁹⁶⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 243.

⁹⁷⁰ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. I, s. 480.

⁹⁷¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 606.

⁹⁷² Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 475.

⁹⁷³ Şeybânî, *el-Hücce*, C. I, s. 253.

⁹⁷⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 475.

⁹⁷⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 476.

okuyarak ya da tahiyat duasını okuyacak kadar oturmakla gerçekleşeceği görüşünü kabul etmiştir.⁹⁷⁶

Namazda son oturuşla ilgili diğer bir meselede Nehaî namazda son oturuşu terk edip bir rekât daha kılan kişinin, son oturuşun ardından sehiv secdesi yapsa namazının geçerli olacağını söylemiştir.⁹⁷⁷

Ebû Hanîfe ise namazda dördüncü rekâta oturmayıp beşinci rekâta kalkan kişinin namazının bozulacağını ve namazını iade etmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte,⁹⁷⁸ beşinci rekâta kalkan kişinin kıldığı namazı altı rekât yaparak ilk dört rekâtın farz sonradan kıldığı iki rekâtın da nafîle namaz yerine rekâtın geçeceğini söylemiştir.⁹⁷⁹

3.2.3. Namaz Çeşitleri

3.2.3.1. Cuma Namazı

Bu kısımda iki müctehidin, cuma namazıyla mükellef olanlar, cuma namazında cemaat sayısı, cuma hutbesi, cumada imama uyma şekli ve cuma günü yolculuğa çıkmak gibi konularda ortaya koydukları farklı hükümler belirtilip kısa değerlendirmeler yapılacaktır.

Nehaî cuma namazına şehir çevresinde iki fersah⁹⁸⁰ mesafede yaşayanların gelmesi gerektiğini söylemiş,⁹⁸¹ Ebû Hanîfe ise Nehaî gibi herhangi bir mesafeyi şart koşmaksızın ister ezanı duysunlar isterse duymasınlar, cuma namazının şehirlerde yaşayan kişilere farz olduğunu kabul etmiştir.⁹⁸² Ebû Hanîfe cuma namazının sahih olabilmesi için cuma namazı kılınacak yerin şehir ya da şehir hükmünde olan yer

⁹⁷⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 254. Ayrıca bkz. Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 355.

⁹⁷⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 282.

⁹⁷⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 282; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III, s. 88.

⁹⁷⁹ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, İsmâüddîn es-Sebâbetî (thk.), C. III, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993, s. 145.

⁹⁸⁰ Fersah: Arap fersahı “fersah-ı tûlî, fersah-ı sathî, fersah-ı cismî” olmak üzere üçe ayrılır. Bunlardan fersah-tûlî 3 mile eşit olup (12.000 tûlî zirâ) her mil 40 Mısır el arşını kadardı. Mısırlılar'ın el arşını ise 49.875 cm. uzunluğunda olup bu da 4 şer'î arşına yani bir kulaça (bâ) karşılıktır. Dolayısıyla 3 mil 5.985 km. etmekteydi. Fersah-ı sathî ve fersah-ı cismî alan ölçüleri olarak kullanılmakta olup sathî m² cismî ise m³ cinsinden değerlendirilmektedir. Geniş bilgi için bkz., Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. IV, ss. 127-128; *Mv. F.*, “Fersah”, C. VIII, s. 80; Yusuf Halaçoğlu, “Fersah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 412; Osman Şahin, “Cuma Namazı Mükellefiyeti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 25, 2015, s. 445.

⁹⁸¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III s. 260.

⁹⁸² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III s. 260.

olması gerektiğini belirtmiş, bu konuda Hz. Ali'nin uygulamasının ve görüşünün de bu yönde olduğunu söylemiştir.⁹⁸³

Nehaî'ye göre cuma günü cuma namazı kılınmayacaksa fecir vakti ile zeval vakti arasında yolculuğa çıkmak haramdır.⁹⁸⁴ Ebû Hanîfe ise cuma günü fecir vakti ile zeval vakti arasında yolculuğa çıkmada sakınca olmadığını bu türlü yolculukların caiz olduğunu söylemiştir.⁹⁸⁵

Nehaî cuma namazında imamla beraber bir kişi bulunduğunda hutbe okunarak cuma namazının iki rekât olarak kılınabileceğini⁹⁸⁶ Ebû Hanîfe ise imam hariç cuma namazında üç, toplamda dört kişi bulunduğunda cuma namazı kılınabileceğini kabul etmiştir.⁹⁸⁷ Ebû Hanîfe bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadisle amel etmiştir: "Cuma namazı imamla beraber dört kişinin olduğu her yerleşim yerindeki kişilere farzdır." Başka rivayette ise "Cuma namazı kılınabilmesi için gerekli olan sayı üçtür."⁹⁸⁸

Nehaî kadınlara cuma namazının farz olmadığını, ancak kadınların cuma namazı kıldıklarında, kıldıkları iki rekâtlı cuma namazının öğlen namazı yerine geçeceğini ifade etmiştir.⁹⁸⁹ Ebû Hanîfe ise dört sınıf (kadınlar, köleler, yolcular ve hasta olan kişiler) cuma namazının farz olmadığını, cuma namazı kıldıkları takdirde kıldıkları namazın kerahetten geçerli olduğunu kabul etmiştir.⁹⁹⁰

Nehaî'ye göre cuma namazının kendisine farz olmadığı, diğer bir kişi ise korkmuş olan kişidir. Musa b. Müslim, Nehaî ile tâbiünden bazı kimselerin saklandıkları yerde kendilerine cuma günü hatırlatılınca, korkmuş olduklarından dolayı cuma namazı kılmayıp, öğle namazının farzını gizlendikleri yerde dört rekât olarak kıldıklarını rivayet etmiştir.⁹⁹¹

Nehaî'yi cuma namazının, korkan kimse için faraziyesinin düşmesi hakkında bu şekilde görüş ileri sürmeye iten sebeplerin başında, kendisinin, özellikle hayatının son

⁹⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 121; Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 44.

⁹⁸⁴ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, C. IV, s. 499.

⁹⁸⁵ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, C. IV, s. 499; Şahin, "Cuma Namazı Mükellefiyeti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 447.

⁹⁸⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III, s. 249; Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 42.

⁹⁸⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III, s. 249; Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 42; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübeddî*, C. I, s. 82; Mevsilî, *el-Ihtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. I, s. 83.

⁹⁸⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, C. III, 255.

⁹⁸⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 446.

⁹⁹⁰ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 526.

⁹⁹¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 466.

dönemlerinde Hacca b. Yûsuf es-Sakafi'den saklanarak yaşamak zorunda kalması etkili olmuştur. Ayrıca devrin siyasi otoritesine karşı bir bakıma pasif direniş olarak ifade edebileceğimiz muhalif tavır almasından kaynaklanmış olması da muhtemeldir. Ebû Hanîfe de Nehâî'nin karşılaştığı baskıların benzerlerine maruz kalmış ancak otorite karşısında direnişini farklı tavırlarla ortaya koymuştur.⁹⁹²

Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğu cumhur, cuma namazının belli şartları taşıyan kişilere farz olduğu konusunda ittifak etmiştir. Bir Müslümana cumanın farz olabilmesi için erkek, hür, mukim ve mazeretsiz olması gerekir. Cuma namazını düşüren mazeretler de şunlardır: Hastalık, hasta bakıcılık, kişiyi bitkin hale getiren yaşlılık, sağlığa zarar verecek derecede sıcak veya soğuk, aşırı yağmur ve çamur, mal, can emniyetinin bulunmamasıdır.⁹⁹³

Nehâî'ye göre cuma hutbesi tek hutbedir ve ayakta okunur. Kendisine cuma namazı hutbesinin nasıl yapılacağını soran kişiye “Cam’a suresini okumuyor musun?” diye cevap vermiş, o kişi okuduğunu fakat hutbenin nasıl yapılacağını o sureden çıkaramadığını söylemiştir. Bunun üzerine Nehâî Cam’a suresinde yer alan “Onlar bir ticaret ve eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona giderler ve seni ayakta bırakırlar. De ki: Allah’ın yanında bulunan, eğlenceden ve ticaretten daha yararlıdır. Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır.”⁹⁹⁴ ayetini okumuş, cuma hutbesinin tek olduğunu ve ayakta okunacağını ifade etmiştir.⁹⁹⁵

Ebû Hanîfe ise cuma hutbesinin arasında kısa oturuşun yer aldığını iki hutbeden meydana geldiğini,⁹⁹⁶ cuma hutbesinin ayakta okunmasının ve iki hutbe arasında oturmanın sünnet olduğunu kabul etmiştir.⁹⁹⁷ Medine’de Mervan, yerine Ebû Huriye’yi vekil bıraktığında, Ebû Hureyre’nin cuma hutbesi sırasında iki defa

⁹⁹² Nehâî yaşadığı dönemde devlet otoritesinin baskısına maruz kalmıştır. Bu hususta çalışmanın Nehâî'nin hayatından bahseden kısmına bakınız.

⁹⁹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr*, C. I, s. 82; Karaman, “Cuma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 86; Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, C. IV, s. 499; Şahin, “Cuma Namazı Mükellefiyeti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 427.

⁹⁹⁴ Cuma, 62/11.

⁹⁹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Âsâr*, s. 72; Şeybânî, *el-Âsâr*, C.I. s. 531; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 448.

⁹⁹⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 531.

⁹⁹⁷ Ebû İbrahim İzzüddin Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, C. I, Dâru’l-Hadîs, Kahire ts., s. 400.

oturduğu Ebû Hanîfe'ye aktarıldığında bunun yanlış olduğunu cuma hutbesinde iki hutbe okunacağını arada tek oturuş yapılması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁹⁸

Ebû Hanîfe cuma hutbesinin farz olduğunu kabul etmiş, hutbenin yapılaş şeklinde de Hz. Peygamber'in uygulamasını esas alarak iki hutbe okunması ve iki hutbe arasında tek oturuş yapılması gerektiğini kabul etmiştir.⁹⁹⁹ Ebû Hanîfe bu konuda mütevatir sünnetin Kuran'ı tefsir ettiğini düşünmüş olmalıdır.

Nehaî, Ashabın uygulamalarına dayanarak,¹⁰⁰⁰ cuma namazında hutbe okunurken selamın alınabileceğini ve aksıran kişiye dua edilebileceğini (teşmil) ifade etmiştir.¹⁰⁰¹ Başka bir rivayette ise Hacca cuma namazında hutbe okurken, Nehaî'nin yanında bulunan Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ile konuştuğu rivayet edilmiştir.¹⁰⁰² Nehaî'den nakledilen başka bir rivayette ise kendisi hutbeyi işitemediğinde, okuduğu hatimde kaldığı cüzü okuduğu,¹⁰⁰³ cuma hutbesinde Kur'an ayetleri okunan kısımlarda konuşmadığı bunun dışındaki kısımlarda yanındakilerle konuştuğu da nakledilmektedir.¹⁰⁰⁴ Hacca veya onun hatipleri tarafından okudukları hutbelerde Hz. Ali ve İbn Zübeyr'e lanet okurken Nehaî'nin konuştuğu¹⁰⁰⁵ hatip minberde Hz. Ali'ye hakaret etmeye veya lanet okumaya başlayınca bundan dolayı (lanetten dolayı) susmakla er olunmadıklarını,¹⁰⁰⁶ cumaya namaz kılmaya geldiklerini lanet dinlemeye gelmediklerini söyledikleri nakledilmektedir.¹⁰⁰⁷ Ayrıca cuma namazını kıldırarak olan Hicaz'ın namaza geç gelmesi sebebiyle Nehaî, beraberindeki bazı kişilerin öğlen namazını daha önce kıldıkları Hacca hutbe okurken de konuştukları ve onunla beraber kıldıkları cuma namazını için nafileye niyet ettikleri nakledilmektedir.¹⁰⁰⁸

Ebû Hanîfe ise Nehaî'den nakledilen rivayeti değil, Saîd b. Müseyyeb 'den (ö. 94/713) nakledilen görüşü almıştır. Saîd b. Müseyyeb, imam cuma namazında hutbe okurken birisinin aksırması diğer bir kişinin de ona termitte bulunması hakkında "O kişiye emredin bir daha böyle bir şey yapmasın." demiştir. Ebû Hanîfe cuma hutbesini

⁹⁹⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 537.

⁹⁹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III. s. 263.

¹⁰⁰⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 455.

¹⁰⁰¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 73; Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 468; Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 227; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III, ss. 69-71.

¹⁰⁰² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 226; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 459.

¹⁰⁰³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 213.

¹⁰⁰⁴ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. II, s. 21; Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. II, s. 322.

¹⁰⁰⁵ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 226; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III, s. 271.

¹⁰⁰⁶ İrâkî, *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-Takrîb*, C. III, s. 193.

¹⁰⁰⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 460.

¹⁰⁰⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 474.

namaz gibi kabul etmiş, hutbe esnasında termitte bulunulamayacağını ve selam alınıp verilemeyeceğini,¹⁰⁰⁹ imam minbere çıktığında insanların namaz kılmayı bırakmalarından hutbenin tamamlanmasına kadar geçen sürede konuşmamak gerektiğini¹⁰¹⁰ hutbe esnasında susmanın vacip olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹¹

Hanefî müçtehitlerinden Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüşüne şu şekilde açıklık getirmiştir: Kur'an okunurken susmayı emreden "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nail olasınız."¹⁰¹² ayeti hutbe okunduğu zaman susmayı ifade eder, çünkü susup dinleme eylemi hutbede ayet okunduğu için hutbeyi de kapsar, kişi hutbe dinlerken konuştuğunda hutbede yer alan nasihat ve vaazdan faydalanamaz.¹⁰¹³

İbn Abdülber en-Nemer'in hutbe okunurken konuşmayı yasaklayan hadislerin, bütün İslam hukuk ekollerinin merkezlerine ulaştığını, hutbe okunurken konuşmamak gerektiği konusunda müçtehitler arasında görüş ayrılığının olmadığını¹⁰¹⁴ bu sebeple Nehaî'nin cuma hutbesi okunurken konuşmasının sünnete aykırı olduğunu ifade etmiştir. İbn Abdüller, Nehaî'nin cuma namazı sırasında konuşmasını en iyimser ifadeyle cuma hutbesi sırasında konuşmayı yasaklayan hadislerin rivayetlerine Medineli ramilerin teferrüt ettiğini ve bu hadislerin ilk dönem Iraklı alimlere ulaşmadığının söylenebileceğini belirtmiştir.¹⁰¹⁵ Ancak İbn Abdülber en-Nemer'in konuya yaklaşımı doğru değildir. Kaynaklara bakıldığında cuma hutbesi sırasında konuşmayı yasaklayan hadislerden bazılarının bizzat Nehaî tarafından rivayet edildiği görülecektir. Örneğin "Cuma hutbesi okunurken konuşan kişinin sus işareti yapılarak uyarıldığını"¹⁰¹⁶ nakleder.

İki müctehidin görüşleri ortaya koydukları deliller çerçevesinde incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin görüşünün sünnet ve sahâbe uygulamalarıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Osman'ın da hutbe okuduğu sırada insanları susup konuşmamaları konusunda uyardığı nakledilmektedir. Cuma hutbesini duymayan

¹⁰⁰⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 469.

¹⁰¹⁰ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, C. II, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., s. 67.

¹⁰¹¹ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. II, s. 21.

¹⁰¹² A'râf, 7/204.

¹⁰¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, ss. 67-68.

¹⁰¹⁴ Irâkî, *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-Takrîb*, C. III, s. 193.

¹⁰¹⁵ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. II, s. 21.

¹⁰¹⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 452.

kişinin susması durumunda duyup dinleyen gibi sevap kazanacağı da bildirilmektedir.¹⁰¹⁷

Netice itibariye Nehaî devlet otoritesini takibi altında olduğu için mecburen cuma namazında bulunmuş, belki de yaşadığı şartlar ve ortam gereği kendisini mazeretli görerek cuma namazının farz olmadığını da düşünmüş olabilir. Bu yüzden de daha önce öğlen namazını kılıp, cuma namazını da nafîle olarak kılmış ve bundan dolayı da hutbe sırasında konuşmuş olabilir. Cuma hutbesi okunurken konuşmayı yasaklayan rivayetlerin kendisine ulaşmadığını söylemek, konuya doğru bir yaklaşım değildir. Cuma hutbesi esnasında susmayı emreden rivayet Nehaî'ye ulaşmıştır.¹⁰¹⁸ Bu rivayetlerde ifade edilen susmayı Nehaî'nin cuma hutbesi sırasında kişinin imamın minberden inip cuma namazını kılincaya kadar konuşmasının yasak olduğu şeklinde anlaması da muhtemeldir.¹⁰¹⁹ Hicaz'ın iktidarda olduğu dönemde Hicaz'ın ve hatiplerinin okuduğu hutbelerde başta Hz. Ali ve İbn Zübeyir olmak üzere sahâbenin önde gelenlerine hakaret ve lanetler edilmiş, Nehaî de buna tepki olarak hutbe okunurken konuşmuş olabilir. Ayrıca Nehaî'den başka kişilerin de cuma hutbesi sırasında konuştukları rivayet edilmektedir.¹⁰²⁰ Nehaî'nin cuma hutbesi okunurken konuşmasını siyasi ortam gereği ortaya koyduğu bir tavır, sivil itaatsizlik örneği olarak kabul etmek ya da hutbenin içeriğine göre yani eğer hutbede ayet-hadis okunuyorsa hutbeyi dinleme, eğer hutbede ashaba yergi-hakaret varsa hutbe sırasında konuşma şeklinde davrandığını düşünmek konuya daha doğru bir yaklaşımdır.

Nehaî'ye göre kişi cuma namazını kılarken arada yol olmadığı sürece, duvar olsa bile evinden, imam mescitte olduğu halde imama uyararak namaz kılmasında sakınca yoktur.¹⁰²¹ Ebû Hanîfe ise kalabalık olsa da cuma namazı için camiye gidilip, cuma namazının camide kılınması gerektiğini kabul etmiştir.¹⁰²²

Nehaî yaşadığı baskı ve takip yüzünden yukarıda ifade edilen fetvayı vermiş olabilir. Ebû Hanîfe'nin benimsediği, cuma namazı için camiye gidilmesi ve namazın topluca kılınması görüşü cuma namazının ifade ettiği anlam fonksiyon açısından önemlidir. Ancak Ebû Hanîfe'nin ifade ettiği şekliyle cami kalabalık olduğunda

¹⁰¹⁷ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. II, s. 21.

¹⁰¹⁸ Bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 72; Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. I, s. 457; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 209.

¹⁰¹⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 460.

¹⁰²⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 226.

¹⁰²¹ Şeybânî, *el-Hücce*, C. I, s. 291.

¹⁰²² Şeybânî, *el-Hücce*, C. I, s. 291.

namazın kılınış şekli namazda imama uyma ve ona tâbi olmayı tam olarak ifade etmemektedir. Cami cemaati çok kalabalık olduğunda günümüzdeki uygulamada olduğu gibi namazın dışarıda kılınması, mümkün değilse safların sıklaştırılıp, kişilerin önündeki kişinin sırtına secde etmesi uygulaması günümüzde Hanefî çevrelerde yaygın bir uygulamadır.

Nehaî konuyla ilgili diğer bir mesele olan cuma namazında imama rükûda yetişemeyen kişinin dört rekât öğle namazını kılacağı, Ebû Hanîfe ise cuma namazına selamdan önce yetişen kişinin cuma namazına yetişmiş sayılacağını dolayısıyla bu kişinin namazını iki re'at olarak tamamlaması gerektiği görüşünü benimsemiştir.¹⁰²³

3.2.3.2. Bayram Namazı

Nehaî'ye kişi bayram namazı kılmak için namazgâha gittiğinde imam bayram namazını kılıp ayrılmış ise kişinin bayram namazını tek başına kılıp kılamayacağı sorulmuştur. Nehaî kişinin bu durumda namaz kılmasına gerek olmadığını ancak isterse bayram namazını kılabileceğini ifade etmiştir. Kişinin bayram namazı kılmak için namazgâha gitmeden kendi evinde kılmasının hükmü sorulduğunda, evinde bayram namazı kılamayacağını belirtmiştir.¹⁰²⁴ Diğer bir kaynakta ise Nehaî kişinin bayram namazını kılmak için imama yetişemediğinde tek başına bayram namazı kılabilceğini, insanların bayram namazını kılıp dönerken kişi camiye ulaşırsa bu durumda mescidin alt katında imamın kıldıracağı gibi bayram namazını kılabilceğini söylediği nakledilmektedir.¹⁰²⁵

Ebû Hanîfe ise bayram namazının imamla kılınabileceğini, imamla kılmaya yetişemeyen kişinin tek başına bayram namazı kılamayacağını kabul etmiştir.¹⁰²⁶

Nehaî gibi düşünenlerin görüşlerinden hareketle Kovit-19 gibi salgın hastalıklardan dolayı sokağa çıkma kısıtlamasının olduğu dönemlerde bayram namazının evlerde kılınabileceğine dair fetvaların İslam dünyasında verildiğini görmekteyiz.¹⁰²⁷

Nehaî'ye göre teşrik tekbiri getirilmesi gereken günlerde yolcu-mukim, şehirli-köylü, kadın-erkek cemaatle veya tek başına farz namaz kılan herkesin teşrik tekbiri

¹⁰²³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. V, s. 339.

¹⁰²⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 536.

¹⁰²⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 4.

¹⁰²⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 536.

¹⁰²⁷ Hüsâmüddîn Affâne, *Hükmü salâti'l-iyd fi'l-büyût fi zilli câihati kôronâ*, <http://yasaloonak.net/2020/05/حکم-صلاة-العيد-في-البيوت-في-ظل-جا/>

getirmesi vaciptir. Ona göre bu tekbirler HA'da bulunmayanlar için hacıların getirdiği telciye yerindedir. Nehaî nasıl ki terbiyede herhangi bir şart aranmıyor, herkes getiriyorsa teşrik tekbirinde de özel şartların aranmayacağı kanaatindedir.¹⁰²⁸ Nehaî'den nakledilen diğer bir rivayette ise bayram namazını kaçıran kişinin teşrik tekbiri getirmesinin gerekmediği ifade edilmektedir.¹⁰²⁹

Ebû Hanîfe'ye göre ise kadın veya erkek yalnız namaz kıldıklarında kişinin teşrik tekbiri getirmesi gerekmez. Aynı şekilde şehir merkezinin dışında cemaatle ya da yolculukta kılınan namazlarda teşrik tekbiri getirmek gerekmediğini bildirmiştir. Ebû Hanîfe, cuma namazı kılmak için özgür olmayı şart koşmadığından dolayı teşrik tekbiri getirmek için de özgür olma şartını ileri sürmemiş,¹⁰³⁰ teşrik tekbirlerinin cemaatle kılınan farz namazlarda şehirde ikamet eden erkeklere vacip olduğunu kabul etmiştir. Bu konuda şu hadisleri delil olarak almıştır: "Cuma namazı, teşrik tekbiri, Ramazan ve Kurban Bayramı namazı ancak şehirde olur."¹⁰³¹

Hz. Ali (ra)'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber "Cuma namazı ve teşrik tekbiri ancak şehirde olur."¹⁰³² buyurmuştur.

Ebû Hanîfe bu hadislerden teşrik tekbirlerinin getirilmesi için şehrin, erkek ve mukim olma ile cemaatin şart koşulmasından hareketle teşrik tekbirlerinin cuma namazı gibi olduğu kanaatine varmıştır.¹⁰³³

Ebû Yusuf'un da dâhil olduğu fakihler Nehaî'nin görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰³⁴ Nitekim Hz. Peygamber döneminde insanlar topluca Hz. Peygamber'in arkasında cuma ve bayram namazlarını kılarlardı. İslam ülkesinin genişlemesiyle ve Hz. Peygamber'in hayattan ayrılmasıyla birlikte merkezden uzak köylerde ve kasabalarda cuma ve bayram namazlarını kılmaya devam edegelmişlerdir. Hz. Ali'den nakledilen rivayetlerde Medine'ye hicretin ilk yıllarına ait uygulamanın olması muhtemeldir. Uygulanabilirlik ve hiçbir müslümanın teşrik tekbiri getirerek elde edilecek sevaptan mahrum bırakılmaması ve İslam'ın evrenselliği yansıtması açısından Nehaî'nin görüşü takdire şayandır.

¹⁰²⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 109; Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 44.

¹⁰²⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 300.

¹⁰³⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 110; İmam Şâfiî, *el-Ümm*, C. VII, s. 148.

¹⁰³¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 439.

¹⁰³² Abdurrezzâk, *el-Musannef*, C. III, ss. 167, 168, 169, 301; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 439.

¹⁰³³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 44.

¹⁰³⁴ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 110.

Nehaî Arife gününden başlayarak Kurban Bayramı günlerinin son günü ikindi namazına kadar tekbir getirilmesi, ikindi namazında tekbir getirdikten sonra teşrik tekbirinin bırakılması gerektiğini kabul eder. Nehaî teşrik tekbirleri konusunda Ali b. Ebû Tâlib'in Arife günü sabah namazından bayramın son günü ikindi namazına kadar tekbir getirmesi uygulamasını esas almış, kendisinin bayram namazı için evden çıktuktan sonra tekbir getirdiği, bu tekbirleri getirirken de sesini yükselttiği ifade edilmiştir.¹⁰³⁵

Ebû Hanîfe'nin ise Arife günü sabah namazında teşrik tekbiri getirmeye başlayıp Kurban Bayramı birinci günü sekiz vakit tekbir getirdikten sonra ikindi namazında teşrik tekbiri getirmeyi bıraktığı, bu konuda İbn Mes'ud'un teşrik tekbiri hakkındaki uygulamasını görüşüne esas aldığı,¹⁰³⁶ teşrik tekbirlerinin Kurban Bayramında getirileceği, Ramazan Bayramında getirilmeyeceğini kabul ettiği nakledilmektedir.¹⁰³⁷ Bazı kaynaklarda ise Ebû Hanîfe'nin teşrik tekbirlerinin süresini kıyas yaparak belirlediği nakledilmektedir. Şöyle ki hac işlemleri bayramın birinci günü ikindi namazıyla birlikte sona erer. Ayrıca teşrik tekbirlerinden amaç haccın faziletini açığa vurmaktır. Bu amaç da ikindi vaktine kadar tekbirle hasıl olmuştur. Bu yüzden Ebû Hanîfe Kurban Bayramının birinci günü nasıl ki hac meniski sona eriyorsa, teşrik tekbirlerinin de sonlandırılması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰³⁸

Bu konuda Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş; Hz. Ali'den nakledilen, teşrik tekbirlerinin Arife gününden başlanarak Kurban Bayramının son günü ikindi namazına kadar farz namazlardan sonra getirilmesi görüşüdür. Muhammed eş-Şeytani de kendisine Hz. Ali'den nakledilen görüşün daha sevimli geldiğini belirtmiştir.¹⁰³⁹ Günümüzde Hanefîlerin yaygın uygulaması bu doğrultudadır.

Nehaî bayram namazı hutbesini imamın oturarak okuyacağı görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁴⁰

Ebû Hanîfe ise bayram namazı hutbesini cuma namazı hutbesi gibi, iki hutbe şeklinde okunması gerektiğini ve iki hutbe arasında kısa oturuş yapılması hutbenin

¹⁰³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, C. II. s. 277.

¹⁰³⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 558; Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. III, s. 125.

¹⁰³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, C. II. s. 277.

¹⁰³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 43.

¹⁰³⁹ Şeybânî, *el-Hüccce*, C. I, s. 310.

¹⁰⁴⁰ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 537.

yapılış şeklinde Hz. Peygamber'in uygulamasının esas alınması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁴¹

3.2.3.3. Vitr Namazı

İki müctehit vitir namazının kılınış şekliyle ilgili olarak aynı görüşleri paylaşmakla birlikte vitir namazının hükmü ve vitir namazının kazası ilgili bazı konularda farklı kanaatlere sahiptir.

Nehaî'ye "Altı yaşına girmiş çocuğa vitir namazı emredilir mi?" diye soru sorulduğunda, "yatsı namazından sonra kılınan iki rekâttan sonra" şeklinde cevap vermiştir. Vitr namazının hükmü ile ilgili şöyle demiştir: "Vitr, Kur'an ehli üzerine vazifedir."¹⁰⁴² Ebû Hanîfe ise vitir namazı kılmanın vacip olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴³

Nehaî Kuntu duasını ramazan ayında okumanın vacip olduğunu, Kuntu duasının ramazan dışında rükûdan önce okunacağını, okumadan önce tekbir alınacağını sonra tekrar tekbir alarak rükûa gidileceğini,¹⁰⁴⁴ Ebû Hanîfe ise Kuntu duasını okumadan önce ellerin namaza başlarken kaldırıldığı gibi kaldırılıp göbek üzerine bağlanıp sonra Kuntu duasının okunması gerektiğini kabul etmiştir.¹⁰⁴⁵

Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe vitir namazında kuntu duasının okunmasını Nehaî gibi ramazan ayı ile sınırlamamıştır. Nehaî'nin kuntu duasını okumayı sünneti müzekkerde olarak gördüğü de söylenebilir.

Nehaî vitir namazının kazasının kılınması ile ilgili şu şekilde açıklama yapmıştır: "Kişi vitir namazını kılmayı unutup sabah namazını kılsa, o kişi güneş doğduktan sonra, vitir namazı kılamaz."¹⁰⁴⁶ Diğer bir rivayette ise "Nehaî'nin güneş doğduktan sonra vitir namazı kılınmayacağını"¹⁰⁴⁷ söylediği aktarılmaktadır.

Ebû Hanîfe ise kerahet vakitleri¹⁰⁴⁸ hariç günün her vaktinde vitir namazını kazasının kılınabileceği kanaatindedir.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III. s. 263.

¹⁰⁴² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 5.

¹⁰⁴³ Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, C. I, s. 423.

¹⁰⁴⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 579; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 100.

¹⁰⁴⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 579.

¹⁰⁴⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 69.

¹⁰⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. II. s. 95.

¹⁰⁴⁸ Kerahet vakitleri: Güneş doğup etraf aydınlanıncaya, güneşin zeval vaktinden batıya yönelmesi, güneşin kızılığını kaybedip batarken zaman dilimleridir.

¹⁰⁴⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 338.

İki müctehidin görüşleri incelendiğinde Nehaî vitir namazını gece namazı olarak kabul etmiş ve gecenin son namazı olması gerektiğini düşünmüştür. Güneşin doğmasıyla birlikte vitir namazının vakti geçtiği için, gündüz vitir namazının kazasının olamayacağını kabul etmiştir. Ebû Hanîfe ise vitir namazını vacip kabul ettiğinden nasıl ki diğer namazlar gündüz kaza edilebiliyorsa vitir namazının da namaz kılmanın mekruh olduğu vakitler dışında kaza edilebileceği kanaatine varmıştır. Kaynaklarda gündüz namaz kılmanın mekruh olduğu belirtilen¹⁰⁵⁰ üç vakit dışında yasaklayıcı hükümler yoktur.

3.2.3.4. Cenaze Namazı ve Defin

3.2.3.4.1. Cenaze İlanı

Nehaî, Hz. Peygamber'in "Cenaze ilanını yasakladı."¹⁰⁵¹ hadisiyle amel ederek, cenazeyi taşıyacak kadar insan bulunduğu insanların "Cenazeye katılanlar ne kadar da çoktu." denilmesinden endişe ettiği için cenaze ilanının yapılmaması gerektiği görüşünü benimsemiş,¹⁰⁵² öldüğünde kendisinin cenazesinde de cahiliye adetlerinin yapılmamasını bir an önce gömülmesini vasiyet etmiştir.¹⁰⁵³

Ebû Hanîfe cenazeye insanları çağırarak için ilan edilmesinin caiz olduğunu kabul etmiş, cenaze ilanı yapıldığında insanların ölüye karşı son görevlerini yerine getirmiş olacaklarını ve ölüye hayır duada bulanacaklarını ayrıca cenazeye katılımın fazla olmasının ölünün faydasına olacağını belirtmiştir.¹⁰⁵⁴

Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alan "cenazeye katılım çok olduğunda (yüz kişi) ölünün affolunacağını"¹⁰⁵⁵ belirten hadisler de dikkate alındığında, Ebû Hanîfe'nin görüşü tercihe şayandır. Ayrıca Hz. Peygamber de Necaşi öldüğünde cenazesini ilan ettirmiş ve onun gıyabi cenaze namazını kıldırmıştır.¹⁰⁵⁶ Mescidin temizliğini yapan kadının cenazesi kendisine haber verilmeden gece gömülmesi üzerine "Keşke beni de çağırıydınız benim onun namazında bulunmam onun için rahmet olurdu." demiştir.¹⁰⁵⁷ Cenaze ilanından maksat; ölüm haberini insanlara duyurmak ve cenazeye namazına gelmelerine imkân sağlamaktır. Yoksa cahiliye

¹⁰⁵⁰ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 338; Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 425.

¹⁰⁵¹ İbn Mâce "Cenâiz", 14.

¹⁰⁵² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 390.

¹⁰⁵³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 475.

¹⁰⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, C. II, s. 127.]

¹⁰⁵⁵ Müslim, "Cenâiz", 18.

¹⁰⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. II. s. 425.

¹⁰⁵⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 475.

döneminde olduğu gibi cenaze ilan etmek için çeşitli kabilelere gidip, ortalığı velveleye verip, bağırıp çağırarak ağıt yakıp ölünün özelliklerini saymak değildir. Cenaze ilanı ile insanların ölüme hazırlanmalarına ve ölü için bağışlanma dilemelerine vesile olmak amaçlanmaktadır.¹⁰⁵⁸ Nitekim Hz. Peygamber Uhut Savaşı dönüşünde amcası Hz. Hamza için ağıt yakılmasını hoş karşılamamıştır.

3.2.3.4.2. Cenaze'nin Yıkınması

Kişi öldüğünde cenazesini hemcinsinin yıkaması esastır. Ancak cenazeyi hemcinsinden yıkayacak bir kişi bulunmadığında kimin yıkayacağı konusu müçtehitler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Nehaî, erkekler arasında kadın öldüğünde, kadının cenazesini varsa kocası, kadınlar arasında erkek öldüğünde erkeğin cenazesini karısının yıkayabileceğini kabul etmiştir.¹⁰⁵⁹ Nehaî, kadının ölen eşinin cenazesini yıkayabileceğini belirten Sevir'den gelen şu rivayete göre: "Hz. Ebû Bekir'in cenazesini eşi Esmâ, Musa el-Ensari'nin cenazesini eşi Ümmü Abdullah yıkamıştı."¹⁰⁶⁰ Nehaî kadının kocasını yıkayabileceğine hükmederken ifade edilen hadisin yanında kişi ölmesiyle birlikte mülkiyetinin sona ermemesine kıyas etmiştir.¹⁰⁶¹ Bununla birlikte kadının, yabancı erkeklerin bulunduğu yerde ya da erkeğin yabancı kadınların bulunduğu yerde ölmesi durumunda cenazenin teyemmüm aldırılarak gömüleceğini söylediği de nakledilmiştir.¹⁰⁶² Nehaî kendi dönemine kadar kocanın eşinin cenazesini yıkaması konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığı, bu konuda icmâ meydana geldiğini kabul etmiş, bu sebeple kocanın eşinin cenazesini yıkamasında bir sakınca olmadığı sonucuna ulaşmış olmalıdır.¹⁰⁶³

Ebû Hanîfe ise erkeklerin arasında kadın öldüğünde kadının cenazesini kocasının yıkamasının mekruh olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶⁴ Kocasının karısını yıkayamama sebebini şu şekilde açıklar: Eşi ölen erkeğin hiddet bekleme zorunluluğu yoktur, eşi öldüğü anda baldızı ile ve eğer eşi cinsel ilişkiye girmeden öldü ise eşinin kızı ile de evlenmesi helaldir.¹⁰⁶⁵ Ebû Hanîfe ölümle birlikte nikâh bağının koptuğu ve artık baldızı ve üvey kızı ile evlenme ihtimali olduğu için eski eşinin kendisine haram

¹⁰⁵⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Hâşiyetü's-Şelebî*, C. I, s. 240.

¹⁰⁵⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 36.

¹⁰⁶⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 409.

¹⁰⁶¹ Kal'acî, *Mevsûatü fihhi İbrahim en-Nehaî*, s. 621.

¹⁰⁶² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 17.

¹⁰⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. II, s. 390.

¹⁰⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, C. II, s. 111.]

¹⁰⁶⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 36.

olduğunu kabul ettiğinden ölen kadının eşi tarafından yıkanmasının mekruh olduğu, sonucuna ulaşmış olmalıdır.

3.2.3.4.3. Cenazeyi Yıkayanın Gusül Alması

Nehaî'ye göre cenaze yıkayan kişinin cenazeyi yıkadıktan sonra boy abdesti alması vaciptir.¹⁰⁶⁶ Nehaî başka bir rivayette cenaze yıkayan kişinin gusül abdesti alıp almayacağı sorulduğunda, eğer yıkanan cenaze necisi (maddi ve manevi yönden pis) ise cenaze yıkayanların gusül abdesti almaları gerektiğini,¹⁰⁶⁷ diğer bir rivayette ise cenazede pislik yoksa bu durumda cenaze yıkayanların namaz abdesti almalarının yeterli olacağını söylemiştir.¹⁰⁶⁸ Nehaî, Hz. Ali'nin öğrencilerinin cenaze yıkadıktan sonra boy abdesti aldıkları bilgisinin kendisine ulaştığını belirtmiştir.¹⁰⁶⁹ Bu konuda şu hadisle istidlal etmiştir: Hz. Peygamber: "Su, sudan dolaydır." demiştir.¹⁰⁷⁰

Ebû Hanîfe ise cenaze yıkayan kişinin cenaze yıkadıktan sonra boy abdesti almasına gerek olmadığını kabul etmiştir.¹⁰⁷¹ Ebû Hanîfe'nin görüşünü şu şekilde açıklamışlardır: Ölünün gözlerini kapamak, ölüyü yıkamak ve taşımaktan dolayı kişinin ne abdest ne de gusül abdesti alması gerekmez. Ancak eline ya da bedenine bir şey bulaşursa onu yıkar.¹⁰⁷² Bu konuda delilleri İbn Abbas'ın rivayet ettiği şu hadistir: "Abdest (bedenden) çıkan şeylerden dolayı gerekir."¹⁰⁷³ Hanefîler "Kim bir ölünün gözlerini kapatırsa abdest alsın. Kim bir ölüyü yıkarsa gusül abdesti alsın. Kim bir cenazeyi taşırsa abdest alsın."¹⁰⁷⁴ hadisinin zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca İbn Abbas bu hadisi reddetmiş ve "Hadisin râvisi olan Ebû Hureyre kuru ağaç dallarına dokunmaktan dolayı abdest almayı gerekli mi kılıyor?" demiştir. Hanefîler bu hadis sabit olsa bile "Kim bir ölünün gözlerini kapatırsa abdest alsın." sözünden kastedilenin abdest değil eli yıkamak olduğunu ifade etmişlerdir. Hadiste geçen "Kim bir ölüyü yıkarsa gusül abdesti alsın." sözünün anlamı ise ölüyü yıkadıktan sonra pis ve kirli sular üzerine bulaşursa bedenine bulaşan kirleri yıkasın" anlamına geldiğini, ayrıca hadiste geçen "Kim bir cenazeyi taşırsa abdest alsın." sözünün anlamını "Eğer

¹⁰⁶⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 45; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 271.

¹⁰⁶⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, ss. 469-470.

¹⁰⁶⁸ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 405; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 86.

¹⁰⁶⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 271.

¹⁰⁷⁰ Nesâî, *Tahârât*, 148.

¹⁰⁷¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 45; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 271.

¹⁰⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 82.

¹⁰⁷³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 32.

¹⁰⁷⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 47.

abdestsiz ise cenaze namazı kılabilmek için abdest alsın.” anlamlarına geldiği kanaatindedirler.¹⁰⁷⁵

Nehaî'nin görüşüne delil aldığı “Su, sudan dolayıdır” hadisinin ihtilam hakkında olduğunu Süddî belirtmiştir.¹⁰⁷⁶ Nehaî naslarda yer alan ifadelerin zahirine bakarak hükmetmiş, Ebû Hanîfe ise naslarda yer alan hükümlerden kastedilen gaye ve makâsı dikkate alarak hüküm vermiştir.

3.2.3.4.4. Cenaze Namazını Kıldırarak Kişiler

Nehaî cenaze namazını, namaz kılınan mescitlerdeki imamların kıldırması gerektiğini belirtmiş, konuyu şu şekilde açıklamıştır: “Kişiler beş vakit namaz kılarken namaz kıldıkları mescit imamlarının arkasında namaz kılmaya razı olurken nasıl olur da cenaze namazlarında mescitlerdeki imamların cenaze namazını kılmalarına razı olmazlar?”¹⁰⁷⁷

Ebû Hanîfe ise cenaze sahibinin, cenaze namazını kıldırması için mahalle mescidinin imamına teklifte bulunarak ona öncelik verilebileceğini, ancak mescit imamının cenaze namazını kıldırma zorlanamayacağını belirtmiştir.¹⁰⁷⁸ Başka bir kaynakta ise Ebû Hanîfe ölen kişinin cenaze namazını sırasıyla hazırsa devlet başkanı, kadı, valinin kıldıracağını, bunlardan bir tanesi yoksa kişinin yaşadığı mahallenin imamı, mahallede imam yoksa ölen kişinin kendisine en yakın olan kişinin cenaze namazını kıldıracağını şeklinde konuya açıklama getirmiştir.¹⁰⁷⁹ Ayrıca Ebû Hanîfe, mahalle imamına cenaze namazını kılması konusunda valinin teklifte bulunacağını ancak cenaze namazı kılma konusunda mahalle imamının zorlanamayacağını ifade etmiştir.¹⁰⁸⁰

Nehaî ölen kişinin cenaze namazını mahalle imamının kıldırması gerektiğini, onun öncelikli olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanîfe, Nehaî'nin görüşünü detaylandırmış, cenaze namazını kılacak kişiler konusunda belirli bir sıra ve düzen getirerek görüşünü açıklamıştır. Ebû Hanîfe'nin görüşü daha tutarlıdır, zira bazı durumlarda çeşitli sebeplerle mahalle imamı ölen kişinin cenaze namazını kıldırarak istemeyebilmektedir. Cenazenin de mahalle imamıyla dünyevi ve uhrevi meselelerle

¹⁰⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 82.

¹⁰⁷⁶ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. I, s. 248.

¹⁰⁷⁷ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 78.

¹⁰⁷⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 78.

¹⁰⁷⁹ Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, C.II, s. 118.

¹⁰⁸⁰ Semekandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, C. I, s. 251.

ilgili olumsuzluklar yaşama ihtimali de söz konusu da olabilmektedir. Ölen kişinin akrabalarının istedikleri kişilere cenaze namazını kıldırılmayı teklif etmeleri konuya en güzel yaklaşımdır.

3.2.3.4.5. Cenaze Namazında İmamın Duracağı Yer

Nehaî, imam cenaze namazını kıldırırken erkek cenazenin göğüs hizasına, kadın cenazenin ise omuz hizasında durması gerektiğini kabul etmiştir.¹⁰⁸¹ Ebû Hanîfe ise imamın cenaze namazı kıldırırken erkek cenazenin ortasına, kadın cenazenin ise göğsünün hizasına durması gerektiği kanaatindedir.¹⁰⁸²

Hanefiler Ebû Hanîfe'nin görüşünü şu şekilde açıklamışlardır: İmamın cenaze namazında duracağı en uygun yer, cenazenin göğüs hizasıdır. Fakat başka hizada durursa da namaz geçerli olacaktır.¹⁰⁸³

Hanefilere göre insan bedeninin en kıymetli uzvu göğüştür. Göğüs, ilim ve hikmet mekanıdır. Kadının cenazesinde erkeğin cenazesinde olduğu gibi göğüs hizasında durmak önceliklidir. İnsanda göğüs iman nurunun bulunduğu yer kabul edilmiştir.¹⁰⁸⁴ Şu ayeti görüşlerine delil göstermişlerdir: “Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, Rabbinden bir nûr üzerinde değil midir? Allah’ı anmak hususunda kalpleri katılaştırmış olanlara yazıklar olsun. İşte bunlar apaçık bir sapıklık içindedirler.”¹⁰⁸⁵ Hanefiler ayette ifade edilen iman sebebiyle cenaze namazının kılındığını, iman yerinin göğüs olduğunu, cenazenin göğüs hizasında durulması gerektiğini, göğsün aslında bedenın orta yeri olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁰⁸⁶

3.2.3.4.6. Kabirlere Doğru Cenaze Namazı Kılmanın Hükümü

Nehaî kabirlerin önünde veya kabristanda, cenaze namazı kılmayı mekruh olarak görür.¹⁰⁸⁷ Diğer bir rivayette, ölen kişinin cenaze namazı kılınmadan gömülmüşse, kabrine doğru cenaze namazı kılınmayacağı görüşünü benimsediği nakledilmektedir.¹⁰⁸⁸ Nehaî cenaze namazı mezara doğru kılınmak zorunda kalınmışsa mezar ortalanmadan kılınabileceğini belirtir.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸¹ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 468.

¹⁰⁸² Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, C. I. s. 312.

¹⁰⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 66.

¹⁰⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 66.

¹⁰⁸⁵ Zümer, 39/22.

¹⁰⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, ss. 65-66.

¹⁰⁸⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 311.

¹⁰⁸⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III, s. 364.

¹⁰⁸⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. II, s. 350.

Ebû Hanîfe ise kabristanda veya kabirlerin önünde cenaze namazı kılınması durumunda bunda bir sakınca olmadığını, kılınan namazın geçerli olacağını kabul etmiş,¹⁰⁹⁰ Ebû Hanîfe cenaze namazı kılınmadan gömülen kişinin mezarına doğru üç gün içerisinde cenaze namazı kılınabileceğini, üç günden sonra mezara doğru cenaze namazı kılınmayacağını belirtmiştir. Cenaze namazı kılınarak gömülen kişinin mezarına doğru tekrar cenaze namazı kılınmayacağı kanaatindedir.¹⁰⁹¹

3.2.3.4.7. Cenazenin Taşınma Şekli

Hammad, Nehaî'nin cenaze mezarlığına götürülürken cenazenin önünde çok uzaklaşıp görünmez olmadan yürüdüğünü gördüğünü belirtmektedir.¹⁰⁹² Ancak kendisinden yapılan bir rivayette Nehaî, cenaze mezarlığına götürülürken kişinin binekli olarak cenazenin önünden gitmesinin,¹⁰⁹³ ayrıca cenaze mezarlığına götürülürken ve mezarı üzerinde ateş yakılmasının mekruh olduğunu söylemiştir.¹⁰⁹⁴ Daha önce belirtildiği üzere kendi cenazesinde bu türlü uygulamaların yapılmamasını vasiyet etmiştir. Müslümanların, gayr-i müslim kişilerin cenazesine iştirak edebileceğini, Hârise b. Ebî Rebîa'nın Müslüman olmayan annesi vefat ettiğinde Hz. Peygamber'in bir grup sahâbî ile birlikte cenazeye katıldığını nakletmiştir.¹⁰⁹⁵

Ebû Hanîfe ise cenaze mezarlığına götürülürken cenazeye yakın olmak, cenazeden tamamen uzaklaşıp kaybolmamak şartıyla cenazenin önünde yürümede bir sakınca görmediğini, ancak cenazenin arkasında yürümenin daha faziletli olduğunu¹⁰⁹⁶ Müslüman kişilerin, gayr-i müslim cenazesine, cenazenin uzağında durmak şartıyla katılabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁹⁷

Ebû Hanîfe, Hz. Ali'nin cenazenin önünden yürüyenleri uyarıp, cenazenin arkasından yürümenin faziletli olduğunu ifade eden sözünü dikkate almıştır. Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadisi delil almıştır: “Müslüman'ın cenazesi nurdur, nurunuzu önünüze geçirin ve cenazenizin arkasından yürüyünüz. Müşriklerin cenazelerinde nur yoktur. Müşriklerin cenazelerinin önünde yürüyünüz. Cenazelerini

¹⁰⁹⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 311.

¹⁰⁹¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III, s. 364.

¹⁰⁹² Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 157.

¹⁰⁹³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 454; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 479.

¹⁰⁹⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 418; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, C. I, s. 310.

¹⁰⁹⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 178.

¹⁰⁹⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 157; *el-Hücce*, C. I, s. 366.

¹⁰⁹⁷ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 178.

arkanızda bırakarak onlara muhalefet ediniz.”¹⁰⁹⁸ Ebû Hanîfe ayrıca Hz. Ali’nin naklettiği şu hadisi de görüşüne istidlal getirmiştir: “Beni hak üzere gönderen Allah’a yemin ederim ki, cenazenin arkasında yürümenin, önünde yürümeye olan üstünlüğü, farz namazın nafîle olan namaza üstünlüğü gibidir.”¹⁰⁹⁹

Hanefîler, olaya maslahat açısından da bakarak Ebû Hanîfe’nin görüşünü şu şekilde açıklamışlardır: Cenazenin arkasında yürümek insana daha çok öğüt verir. Çünkü arkada yürüyen kişi cenazeye bakarak kendi durumunu düşünüp ibret alır. Çoğu kez de cenazenin taşınmasında yardıma ihtiyaç duyulur. Cenazenin arkasında bulunduğu zaman yardıma ihtiyaç duyulduğunda yorulanlara yardım etme imkânı bulunur. Bu şekilde davranmak daha iyidir.¹¹⁰⁰

Cenazenin arkasında yürümenin faziletini belirten hadisler Nehaî’ye ulaşmadığından ya da nakledilen hadisler onun hadis kabul kriterlerine uymadığından konuyla ilgili hadislerle amel etmemiş olabilir. Nehaî herkes cenazenin arkasında yürüdüğünde insanların zorluk çekeceğinden cenazenin önünde yürümüş de olabilir. Araçların ulaşamadığı, cenazenin omuzlarda taşınmak zorunda kaldığı yerlerde cenazenin önünde yürüyüp cenazeyi taşıyanların yalnız bırakmamaları açısından cenazenin arkasında yürüyüp cenaze taşıyanlara yardım etmek önemli bir husustur. Bütün bu maslahatlar dikkate alındığında Ebû Hanîfe’nin görüşünün önemli olduğu ve insanlara büyük kolaylık sağlayacağı aşikardır.

3.2.3.4.8. Şehidin Cenazesi

Nehaî savaş meydanında şehit edilen kişinin, gömülmeden önce ayakkabılarının, şapkasının çıkarılacağını şehit olurken üzerinde bulunan elbise ile¹¹⁰¹ yıkanmadan defnedileceğini kabul etmiştir.¹¹⁰² Nehaî şehidin kefeninin iki kat olacağını, iki kattan fazla elbise varsa çıkarılması gerektiği, ayrıca yaralandığı yerden götürüldükten sonra bir veya birkaç saat sonra ölürse, ailesi tarafından normal ölümlere yapılan muamelenin yapılması gerektiği kanaatine varmıştır.¹¹⁰³

Ebû Hanîfe ise şehidin üzerinde bulunan ayakkabı ve şapkanın çıkarılacağını aynı şekilde şehidin üzerinde bulunan bütün deri giyeceklerin ve silahının çıkarılıp,

¹⁰⁹⁸ Şeybânî, *el-Hücce*, C. I, s. 369.

¹⁰⁹⁹ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 32.

¹¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 57.

¹¹⁰¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 253.

¹¹⁰² Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 544.

¹¹⁰³ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 361, 363; *el-Hücce*, C. I, s. 360.

kefenlenmesinin de iyi olacağını, cenazenin yıkanmadan cenaze namazı kılınarak gömülmesi gerektiğini,¹¹⁰⁴ şehit kefenlendiğinde ise kefenin iki katlı olabileceğini kabul etmiştir.¹¹⁰⁵

Ebû Hanîfe, kişi savaştığı yerde şehit olursa üzerinde bulunan kemer, yüzük, deri giyecekler ve şapkasının çıkartılması gerektiğini, cenaze yıkanmadan namazının kılınması gerektiğini belirtmiştir. Ancak mücahit az miktar yaşayıp yemek yer su içerse Nehaî ile aynı görüşü paylaşmış Müslüman kişi öldüğünde yapılan işlemlerin, ona yapılması gerektiğini söylemiştir.¹¹⁰⁶

3.2.3.5. Nafile Namazlar

Nehaî'den nakledilen nafile namazlarla ilgili rivayetleri incelediğimizde, gece ve gündüz kılınan nafile namazlar arasında ayrıma gittiği görülür. Nehaî'ye göre gece kılınan nafile namazlar ikişer rekât kılınır. Gündüz kılınan nafile namazlar ise dörder rekât kılınır.¹¹⁰⁷ Nehaî bu durumu kendisinden nakledilen şu rivayette kaydetmiştir: “Gündüz namazı (bunlar nafile namazlardır) dördtür.”¹¹⁰⁸ “İki rekâta bir teşehhüd okumak yeterlidir.”¹¹⁰⁹ “Bir kimse vitir namazı kılıp sonra da gece namazına kalktığında, sabaha ulaşincaya kadar ikişer ikişer kılar.”¹¹¹⁰ Ancak nafile namazı yirmi rekâtsa tek selamla kılabilir. Nehaî'nin bu konudaki görüşü şu şekildedir: “Gece namazını yirmi rekât kılıp aralarında selam vermeden sonunda selam verirsin. Dilersen ikişer rekât kılıp ihtiyacın varsa selam verirsin.”¹¹¹¹

Ebû Hanîfe ise kişinin teheccüt namazını dört rekât kılarken, iki rekâtın sonunda oturarak kılmasında sakınca olmadığını belirtmiş,¹¹¹² bununla birlikte nafile namazları dörder rekâtlar halinde kılmak gerektiğini kabul ettiği de ifade edilmiştir.¹¹¹³

Ebû Hanîfe'nin görüşü şu hadise dayanmaktadır: Seleme b. Abirrahmân Hz. Aişe'ye, Hz. Peygamber'in ramazan ayında nasıl namaz kıldığını sormuş, Hz. Aişe “Hz. Peygamber'in ramazanda veya ramazan dışında kıldığı namaz on bir rekâttan

¹¹⁰⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 253.

¹¹⁰⁵ Şeybânî, *el-Hüccce*, C. I, s. 360.

¹¹⁰⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, ss. 361-362.

¹¹⁰⁷ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. II, s. 108.

¹¹⁰⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 75.

¹¹⁰⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 74.

¹¹¹⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 83.

¹¹¹¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 74.

¹¹¹² Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebi Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 118; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 150; İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. II, s. 108.

¹¹¹³ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübedî*, C. I, s. 67.

fazla olmazdı. Önce dört rekât kılar. Sonra bir dört daha kılardı. Uzunluğunu ve güzelliğini sorma. Sonra üç rekât kılardı. Cevabını vermiştir.¹¹¹⁴ Hanefilere göre dört rek’atta bir selam vermek, birleştirmek ve ibadette devamlılık anlamına gelir. Bu şekilde namaz daha faziletlidir. Gece kılınan yatsı namazı da bir selamla dört rekâttır. Nafîle de dört rekâttır, yani farza benzer. Hadiste geçen “Her iki rek’atta bir selam verin.” emrinin teşehhüt için emredildiği yani selam vermek olmayıp teşehhüt okumak anlamına geldiğini savunmuşlardır. Teşehhüt duasına, içinde selam bulunduğu için “selam” denildiğini, halkın katıldığı cemaatle yapılan ibadetlerde kolaylık esas olmakla birlikte, faziletli olanın bedene daha güç gelen olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹¹⁵

Nehaî ve Ebû Hanîfe’nin görüşleri ve dayandıkları delilleri tahlil edildiğinde, gece namazının iki rek’atta selam vererek kılınması gerektiğini savunanların dayandığı delillerin daha güçlü ve Hz. Peygamber’in sünnetine daha uygun olduğu görülmektedir. İbadetlerde aslanan ibadeti çabuklaştırmak değil, nasslarda anlatıldığı şekliyle güzelleştirmek, ibadetlerin hakkını vererek eda edebilmektir. Nehaî’nin gece namazlarının ikişer rekât şeklinde kılınması görüşü, bunun günümüzde özellikle teravih namazlarında uygulanması Hz. Peygamber’in uygulamalarıyla desteklenmesi yönünden takdire şayandır.

Ayrıca Nehaî akşam namazından önce iki rekât namaz kılmanın Allah’ın rızasını kazanmaya yarayacak hasletlerden bir tanesi olduğunu,¹¹¹⁶ Ebû Hanîfe ise akşam ve yatsı namazlarından sonra, sabah namazından önce iki rekât nafîle namaz kılınabileceğini kabul etmiştir.¹¹¹⁷ Dolayısıyla Ebû Hanîfe akşam namazından önce iki rekât namaz kılmanın doğru olmadığı görüşünü benimsemiştir.

Nafîle namaz olarak kabul edilen Kûsuf (güneş tutulması) namazının kılınacağını iki müçtehitte kabul etmekle birlikte husuf namazı kılınıp kılınmayacağı ve kûsuf namazının kılınış şekli ve hükümleri hakkında farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

Nafîle namazlardan kabul edilen kûsuf namazıyla ilgili olarak Nehaî bir rivayette, kûsuf namazının iki rekât olarak kılınacağını kabul ettiği ifade edilir.¹¹¹⁸ Nehaî’den nakledilen diğer bir rivayette ise güneş tutulmasıyla ilgili Hz. Peygamber’in

¹¹¹⁴ Buhari, Ahmed b. İsmâil Ebû Abdullah el-Ca’fi, *Sahihu’l-Buhârî*, I-IX, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tûgu’n-Necât, 2001, “Salatü’t-terâvih”, 1.

¹¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 159.

¹¹¹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. II s. 24.

¹¹¹⁷ Şeybânî, *el-Hücce*, C. I, s. 275.

¹¹¹⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 219.

uygulaması şöyledir: Hz. Peygamber zamanında, oğlu İbrahim'in öldüğü gün, güneş tutulmuş, ashop İbrahim'in ölümüyle güneş tutuldu demiştir. Bu durum Hz. Peygamber'e ulaşmış, bunun üzerine Hz. Peygamber hutbe okuyup, insanlara şöyle söylemiştir: “Güneş ve ay Allah'ın ayetlerinden iki ayettir. Kimsenin ölümüyle bunlar tutulmamıştır.” sonra iki rekât namaz kılıp tutulma geçinceye kadar dua etmiştir.”¹¹¹⁹

Ebû Hanîfe'nin yanında ay ve güneş tutulmalarında Hz. Peygamber'in vakit namazlarına benzer namaz kıldığı ifade edilince o, ay tutulunca topluca namaz kılınmayacağını ifade etmiştir.¹¹²⁰ Hanefilere göre ay tutulduğunda namaz cemaatle kılınmayıp tek başına kılınır. Çünkü ay tutulması gece olur. İnsanların toplanması zor olur, fitne çıkmasından korkulur.¹¹²¹ Ebû Hanîfe'nin bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen “Şüphesiz güneş ve ay Allah'ın ayetlerinden iki ayettir. Herhangi bir kimsenin ölümü veya doğumu yüzünden tutulmazlar. Siz onların tutulduğunu gördüğünüz zaman tutulma sona erinceye kadar namaz kılın.”¹¹²² hadisini görüşüne delil almıştır.¹¹²³

Ebû Hanîfe küsuf namazının cemaatle kılınabileceğini ancak cemaatle kılındığı zaman kıraatın açıktan yapılmayacağını şu rivayete dayanarak ifade eder: İbn Abbas şöyle demiştir: Ben Hz. Peygamber ile birlikte küsuf namazı kıldım, kıraatinden tek bir harf bile işitmedim.”¹¹²⁴

Güneş gündüz tutulduğundan, küsuf namazı gündüz kılınan bir namazdır. Ebû Hanîfe küsuf namazının gündüz kılınan namazların hükmüne tâbi olacağını kabul eder.¹¹²⁵ Ebû Hanîfe namaz cemaatle kılınacaksa namazın iki rekât olarak kılınacağını, birinci rekâtın ikinci rekâttan biraz uzun kılınması gerektiğini söylemiştir. Bu konuda kendilerine Hz. Peygamber'in de bu şekilde yaptığının rivayet edildiğini belirtmiştir.¹¹²⁶ Gündüz kılınan namazlar konusunda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Gündüz namazı dilsizdir.”¹¹²⁷ Nehaî'den nakledilen rivayetlerden, onun küsuf ve hüsûf namazlarının kılınabileceğini kabul ettiği, küsuf namazından

¹¹¹⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 203.

¹¹²⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 322.

¹¹²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 76.

¹¹²² İbn Mâce “ İkâmetü's-Salâti ve's-sünnetü fihê ”, 152.

¹¹²³ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, C. I, s. 87.

¹¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Şuayb el-Arnâvûtî-Adil Mürşid (thk.) C. IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, s. 413.

¹¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 77.

¹¹²⁶ Şeybânî, *el-Hüccce*, C. I, s. 319.

¹¹²⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 493; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 320.

kılınan vakit namazları gibi, iki rekâtlı bir namazı kast ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe ise küsuf ve hüsûf namazları konusunda konuyu ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir.

Nehaî ikindi namazını kılarken, kişi öğlen namazını kılmadığını hatırlamış olsa kıldığı namazın fasit olduğunu çünkü kılmadığı namazı önce, vaktin namazını sonra kılması gerektiğini ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre ise kişi ikindi namazını kıldığında güneş batıp ikindi namazının vakti geçecekse bu durumdaki kişi önce ikindi namazını ardından öğle namazını kılması gerektir.¹¹²⁸ Ebû Hanîfe, Ehl-i tertibin namazında önceliğin çeşitli sebeplerle kılınamayan vaktin namazı olduğunu sonra vakti geçip kazaya kalan namazın kılınması gerektiğini belirtmiştir.¹¹²⁹ Nehaî ise Ehl-i tertibin namaz kılarken her halukarda önceliğinin kılınmayıp kazaya kalan namazda olduğunu kanaatindedir.

Nehaî'ye göre cemaatle namaz kılmak için camiye giden kişi camiye vardığında cemaat rükûa gitmişse olduğu yerde rükûa gidip, sonra namazda yürüyerek safa ulaşması gerekir.¹¹³⁰

Ebû Hanîfe ise kişi cemaate katılmak için camiye vardığında eğer cemaat rükûa varmışsa, cemaati rahatsız etmeden sessizce cemaatin oluşturduğu safa katılıp yetiştığı yerden itibaren imama uyup, namazı tamamlayacağını ve kaçırdığı rekâtları sonra kaza etmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.¹¹³¹ Ebû Hanîfe bu konuda kendisine ulaşan şu rivayeti görüşüne esas almıştır: Cemaate yetiştğinde cemaatin rükûa vardığını gören Hz. Bekre, mescidin içinde rükûa varıp, rükûda yürüyerek cemaatin oluşturduğu safa yetişmiş, bu durum Hz. Peygamber'e aktardığında Hz. Peygamber onun namaza olan arzusunu takdir etmiş ancak bir daha böyle yapmaması gerektiğini (ya da namazı iade etmesine gerek olmadığını) söylemiştir.¹¹³² Hz. Peygamber rükûdayken, Hz. Bekre'nin acele bir şekilde koşma sesini duymuş onu uyarmıştır.¹¹³³

İki müctehidin görüşü incelendiğinde, Ebû Hanîfe'nin görüşü Hz. Peygamber'in uygulamasıyla da desteklenmekte olup uygulama açısından da daha pratik sonuçlar

¹¹²⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 416; Sıbt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, C. XI, s. 157.

¹¹²⁹ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, C. I, s. 73.

¹¹³⁰ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s., 348.

¹¹³¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 347.

¹¹³² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 282.

¹¹³³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 283.

ortaya koyacağı açıktır. Nehaî'nin görüşü de bilgi seviyesinin yüksek olduğu ibadet ahkâmının iyice yerleştiği toplumlarda uygulama imkânı bulabilmesi mümkündür.

Nehaî cemaate sonradan yetişerek imama uyan (mesbuk) bir kimsenin, geçen rekâtları kaza etmek için ayağa kalkmadan önce, imamla birlikte sehiv secdesini yapma konusunda imama tâbi olmaması gerektiğini kabul etmiştir. Ona göre sehiv secdesinin yeri selamdan sonradır. Mesbuk imama sonradan uyduğu için imama selamda tâbi değildir. Dolayısıyla selamda tâbi olmayan kişinin selamdan sonra yerine getireceği işlerde de (sehiv secdesi gibi) tâbi olmaması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹³⁴

Ebû Hanîfe ise sehiv secdesinde cemaatin imama tâbi olduğunu belirtmiştir.¹¹³⁵ Hanefîlere göre, sehiv secdesi imama uyduktan sonradan ortaya çıkan bir eksiklik sebebiyle vacip olmuştur. İmama sonradan uyan bir kimsenin de tilâvet secdesinde ona tâbi olduğu gibi sehiv secdesinde de tâbi olması gerekir. Ayrıca geçmiş rekâtların kılınması imamın namazı bitirmesinden sonradır. İmamın namazın vaciplerinden bir vaciple uğraşırken mesbuk'un yetişemediği rekâtları tamamlamak için ayağa kalkması mümkün değildir. Bundan dolayı mesbuk yanılma secdesinde de imama tâbi olmak zorundadır.¹¹³⁶

Nehaî imamın sehiv secdesi yaptığında mesbuk'un onunla beraber secde yapmaması gerektiğini savunurken bu konuda her ne kadar ifade etmese de istihsan yapmıştır. Kişi geçmiş rekâtları, imama uyarak, aldığı başlangıç tekbiri çerçevesinde kaza etmektedir. Mesbuk kişi kaza ettiği rekâtlarda yalnız başınadır. Selamda da imama tâbi olmadığı için sehiv secdesinde de imama tâbi değildir.

Ebû Hanîfe ise mesbukun namazın sonunda imamla beraber sehiv secdesi yapması gerektiğini savunurken istihsan'ı terk etmiş, kıyasa göre hüküm vermiştir. Ebû Hanîfe'ye göre mesbuk, imama uyduğu için imamla beraber hareket etmek zorunda, imam sehiv secdesi yaptığında mesbuk da yapmak zorundadır. Mesbuk'un yaptığı sehiv secdesi imama uyduğu sırada üzerine vacip olmuştur. Bu durumda imamdan ayrı hareket edemez. Mesbuk diğer durumlarda imama uyduğu gibi sehiv secdesi konusunda da imama uymalıdır.

Nehaî namaz kılan kişinin önüne koyduğu sütünün gerçekleşmesi için onun dik vaziyette konulması gerektiğini kabul etmiştir. Nehaî kamçısını ve sopasını dikmeden

¹¹³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 225.

¹¹³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 168.

¹¹³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 225.

önüne koyan bir kişiye, “onu dik vaziyete getirmesi gerektiğini” söylemiştir.¹¹³⁷ Ebû Hanîfe ise sütire olarak kişinin önüne koyduğu kamçı ve sopanın dik vaziyette konulmasının güzel olduğunu ancak dikey konulmayan sütün önünde kılınan namazın geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹¹³⁸

Ebû Hanîfe sütire ile ilgili olarak kendisine ulaşan haberlerin genel olmasından hareketle¹¹³⁹ sütün dikilmesini şart koşmamış, kendisi ile kible arasına herhangi bir şeyin konulmasını yeterli görmüştür. Sütire olmadan kişinin önünden geçmeyi yasaklayan hadisleri¹¹⁴⁰ görüşüne delil almıştır.

3.2.4. Cemaatle Namaz

Nehaî namaz cemaatle kılınırken imam kamet getirdiğinde müezzin kamet getirmedi ve ezan okumadan namaz kılınabileceğini, Ebû Hanîfe ise kişinin tek başına kıldığında ezan okumaksızın sadece kamet getirmekle namaz kılınabileceğini kabul eder. Ebû Hanîfe namaz cemaatle kılındığında ezan okunup kamet getirmenin güzel olacağını, kamet getirilip ezan terk edildiğinde ise kametin yeterli olacağını kabul eder.¹¹⁴¹

Nehaî cemaate imam olabilecek kişiler hakkında herhangi bir şart öne sürmeksizin imam olacak kişinin bedevi, köle, zina mahsulü olmasında sakınca olmadığını imam olacak kişinin Kur’an okuyabilmesinin yeterli olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴²

Ebû Hanîfe ise bedevi, köle, zina mahsulü kişinin imam olabileceğini ancak bu kişilerin fikhî bilgiye sahip ve namazla ilgili konularda bilgi sahibi olması gerektiğini belirtmiştir.¹¹⁴³

Nehaî cemaate imamlık yapan kişinin, cemaatin sağında veya solunda durabileceğini, Ebû Hanîfe ise cemaate imamlık yapan kişinin cemaatin bulunduğu yerin dışında, cemaatten ileride durmasının ve durduğu yerde secde yapmasının bir sakıncası olmadığını belirtmiştir.¹¹⁴⁴ Nehaî müezzinin namaz için ezan okumak amacıyla mescidin üzerine çıkıp oradan inmeden mescidin üzerinde namazını

¹¹³⁷ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 313.

¹¹³⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 313.

¹¹³⁹ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 12, 24; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 250.

¹¹⁴⁰ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 15; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 250.

¹¹⁴¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 355.

¹¹⁴² Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 203; Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 396.

¹¹⁴³ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 203.

¹¹⁴⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 41; Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 251.

kılabileceğini, Ebû Hanîfe ise müezzinin ezan okumak için çıktığı binanın üzerinde ayakları imamın hizasını geçmediği sürece namazını binanın üzerinde kılabileceğini ifade etmiştir.¹¹⁴⁵

Nehaî, Hz. Aişe'nin ramazan ayında kadınlara namaz kıldırmasından hareketle kadınların kadınlara cemaatin önünde ve ortalarında durarak namaz kıldırabileceğini belirtmekle birlikte,¹¹⁴⁶ diğer bir rivayette ise kadınların ramazan ayında kendilerine bir kadının, onların ortalarında durarak namaz kıldırmasında bir sakınca olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁴⁷

Ebû Hanîfe ise kadınların kendi aralarında cemaat olup bir kadının onlara imam olmasını hoş karşılamamış, ancak kadın imam kadınlara namaz kıldırıcaksa Hz. Aişe'nin yaptığı gibi ön safta, safın ortasında öne çıkmadan namaz kıldırabileceğini ifade etmiştir.¹¹⁴⁸

Nehaî kendisine ulaşan, Hz. Aişe'nin ramazan ayında kadınlara cemaatle onların önünde safın ortasında durarak namaz kıldırıldığı rivayetleri görüşüne esas almıştır.¹¹⁴⁹ Ebû Hanîfe ise kadınların kadınlara imametini hoş karşılamayan rivayetleri¹¹⁵⁰ de dikkate alarak kadınların kadınlara imametini hoş karşılamamış ancak Hz. Aişe'nin uygulamasını da göz ardı etmeksizin kadınlara imam olacaklarsa erkeklerden farklı olarak ön safta kadınların ortasında onlara imam olması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁵¹

Nehaî üç kişi cemaatle namaz kılariken içlerinden bir tanesi imam olup diğerleri imamın sağına ve soluna, imamın da iki kişinin ortasına durması gerektiğini belirtmiş, Nehaî, İbn Mes'ud'un üç kişi olduğunda namazı bu şekilde kılınması gerektiğini söylediğini nakletmiştir.¹¹⁵² Nehaî imamın öne geçmeden ortalarında kıldığında namazın tam olacağını kabul etmiştir.¹¹⁵³

Ebû Hanîfe ise bu konuda İbn Mes'ud'un uygulamasını terk etmiş, cemaatle namaz kılacak kişi üç kişi olduğunda imam olacak kişinin öne geçmesi gerektiğini

¹¹⁴⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 303.

¹¹⁴⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 603.

¹¹⁴⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 140.

¹¹⁴⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 603.

¹¹⁴⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 140; Zeylaî, *Nasbü'r-Râye*, C. II, s. 31.

¹¹⁵⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 430.

¹¹⁵¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 430.

¹¹⁵² Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 211.

¹¹⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 43.

diğer iki kişinin de imamın arkasında saf oluşturarak namazı kılmaları gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁵⁴

Ebû Hanîfe cemaatin üç kişi olması ve aralarında bir kişinin imam olması durumunda imam ve cemaatin duruş şekli ile ilgili olarak Hz. Ömer'in uygulamasını, Nehaî ise bu konuda İbn Mes'ud'un uygulamasını görüşüne esas almıştır.¹¹⁵⁵ Görüşlerine delil aldıkları rivayet farkından kaynaklanan görüş ayrılığı meydana gelmiştir.

Nehaî ve Ebû Hanîfe, bir kimsenin cemaatin oluşturduğu saftan ayrı tek başına namaz kılması hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Nehaî cemaatle namaz kılarken kişi namazın bir rekatının tamamını saftan ayrı kıldığında namazının geçersiz olduğunu kabul etmiştir.¹¹⁵⁶ Diğer bir rivayette ise Nehaî kişi camiye girdiğinde saf dolmuş girme imkânı yoksa saftan bir kişiyi çekerek safın arkasında onunla beraber namaz kılması gerektiğini, eğer kişi saftan bir kişiyi çekmeden safın arkasında namaza durursa tek başına namaz kılmış olacağını, cemaate uymuş sayılmayacağını ifade etmiştir.¹¹⁵⁷ Nehaî başka bir rivayette ise saf tamamlanmış olduğunda arkada duran kişi hakkında, bir kimseyi geri çekmeden safın arkasında kılınan namazın geçerli olmayacağını belirtmiştir.¹¹⁵⁸

Ebû Hanîfe, cemaatin oluşturduğu saftan ayrı tek başına safta namaz kılan kişinin namazının geçerli olacağını ifade etmiştir.¹¹⁵⁹ Ebû Hanîfe bu konuda kendisine ulaşan şu rivayeti görüşüne esas almıştır. Cemaate yetiştiğinde cemaatin rükûa vardığını gören Hz. Bekre, mescidin içinde rükûa varıp rükûda yürüyerek cemaatin oluşturduğu safa yetişmiş, bu durumu Hz. Peygamber'e aktardığında Hz. Peygamber onun namaza olan arzusunu takdir etmiş ancak bir daha böyle yapmaması gerektiğini (ya da namazı iade etmesine gerek olmadığını) söylemiştir.¹¹⁶⁰ Hz. Peygamber rükûdayken, Hz. Bekre'nin acele bir şekilde koşma sesini duymuş onu uyarmıştır.¹¹⁶¹ Hanefîler safın arkasında tek başına namaz kılan kişinin namazının iadesini emreden hadisi, namazın kemale ermediği şeklinde yorumlamışlar, bu konuda Ahmed b.

¹¹⁵⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 211.

¹¹⁵⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 211.

¹¹⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, C. II. s. 155.

¹¹⁵⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, ss. 58-59.

¹¹⁵⁸ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 59.

¹¹⁵⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 280.

¹¹⁶⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 282.

¹¹⁶¹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 283.

Hanbel ve Zahirilerin dışında diğer mezheplerin Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁶²

Bununla birlikte Ebû Hanîfe cemaatle namaz kılarken saflarda boşluk bırakılmaması, mutlaka ön safta boşluk varken arkaya durulmaması gerektiği üzerinde durmuştur.¹¹⁶³ Ebû Hanîfe birinci saf dolduktan sonra safa girmek için uğraşmanın, mücadele etmenin yanlış olduğunu, bu durumun dolan saftaki insanlara eziyet vereceğini, insanlara eziyet etmektense ikinci safta namaz kılmanın daha hayırlı olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶⁴

İki müctehidin görüşleri ve delilleri incelendiğinde, Hanefîler safın arkasında tek başına namaz kılmayı yasaklayan hadisleri, safta yer olduğu halde tek başına kılan kişinin namazının olmayacağı, saf dolduktan sonra sonraki safta namaz kılmanın yasak kapsamına girmediği, şeklinde anlamışlar. Bu konuda Hz. Enes rivayet ettiği şu hadiste: Hz. Peygamber beni ve yetimi arkasına, annem Ümmü Süleym'i de bizim arkamıza durdurdu.¹¹⁶⁵ Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym'in tek başına cemaatin arkasında cemaate uymasına izin verdiği, bu yüzden cemaatin arkasında tek kalan kişinin namazının geçerli olacağı ifade edilmiştir.¹¹⁶⁶ Nehaî'nin görüşü ve ileri sürdüğü deliller daha çok cemaatle namaz kılınırken öndeki safta yer varken arkada tek başına namaz kılmayı yasaklar mahiyettedir. Özellikle safta yer yokken kişinin saftan bir kişiyi çekip arkada beraber saf oluşturup namaz kılma konusu önem arz etmektedir. Toplumda eğer bu konuda hassasiyet oluşur hükümler insanlara iyice anlatılırsa dolu olan saftaki kişi geriye çekildiğinde direnç göstermeyecek ve Ebû Hanîfe'nin de hoş karşılamadığı saftan ayrı namaz kılma konusu çözüme kavuşmuş olacaktır.

Nehaî kişi tek başına namazını kıldıktan sonra cemaatle namaz kılınan yere geldiğinde akşam ve sabah namazını imama uyarak tekrar namazını kılabileceğini ifade eder.¹¹⁶⁷

¹¹⁶² M. Zâhid Keyserî, *en-Nüked*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2000, ss. 27-29.

¹¹⁶³ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 192.

¹¹⁶⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 195.

¹¹⁶⁵ Buhârî, "Salât" 20; Ebû Dâvûd, "Salât", 70.

¹¹⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 193.

¹¹⁶⁷ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. I, s. 164; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ud b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî; *Şerhu's-sünne*, Şuayb el-Arnâvûtî-Muhammed Zühreyreş-Şâviş (thk.), C. III, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 431.

Ebû Hanîfe ise sabah, ikindi, akşam namazları hariç kişinin tek başına kıldıktan sonra cemaate gelirse imama uyarak öğlen ve yatsı namazlarını imamla beraber tekrar kılabileceğini belirtmiştir.¹¹⁶⁸

Ebû Hanîfe imamla beraber iade edilerek kılınan ikinci namazın nafîle olduğunu, sabah, ikindi namazlarından sonra nafîle namaz kılınamayacağını belirtir. Akşam namazının ise imamla beraber tekrar kılınamayacağını çünkü akşam namazının farzının üç rekât olduğunu, imamla beraber kılınmasıyla birlikte altı rekât olacağını, böylece akşam namazının vitirlik özelliğinin (tek rekât olma) ortadan kalkacağını belirtmiştir.¹¹⁶⁹

3.2.5. Namazın Mekruhları

Nehâî erkeklerin namaz kılariken ağızını kapatmadığı sürece başını bir şeyle kapatmasında sakınca olmadığını, ağızının bir şeyle örtülmesinin ve kadınların da namaz kılariken peçe takarak namaz kılmalarının mekruh olduğunu kabul etmiştir.¹¹⁷⁰

Ebû Hanîfe erkeklerin ağızlarını bir şeyle örterek namaz kılmalarını mekruh olduğunu ifade etmiş, bunun yanında erkeklerin namaz kılariken burunlarını da örtmelerinin mekruh olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷¹

Ebû Hanîfe bu konuda kendisine ulaşan şu hadisleri delil almıştır: “Hz. Peygamber, namaz kılanın ağızını örtmesini yasakladı.”¹¹⁷² “Hz. Peygamber kişi namazda ağızını bir kumaşla örtmüştü, namazda bunu yapılmasını yasakladı.”¹¹⁷³ Bunu Mecusilerin ateşe taparken yaptıkları ifade edilmektedir.¹¹⁷⁴ Nehâî’ye burnun namaz kılariken örtülmesini yasaklayan hadisler ulaşmamış olması bu yüzden namazda sadece ağız kapatılmasının mekruh olduğunu ifade etmesi muhtemeldir.

Hanefîler namaz kılariken başın nasıl örtüleceğine de açıklık getirmişlerdir. Şöyle ki kişinin başını sarıp tepesini açık bıraktığı halde namaz kılmasının mekruh olduğunu ifade etmişlerdir. Şaklaban insanların yaptığı gibi sarığı başa sarıp ortasını açık bırakmaya i’ticar denildiğini bu türlü davranışın mekruh olduğunu kabul

¹¹⁶⁸ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, C. I, s. 164; Begavî, *Şerhu’s-sünne*, C. III, s. 431.

¹¹⁶⁹ Begavî, C. III, s. 431.

¹¹⁷⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, ss. 129-130.

¹¹⁷¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I, s. 415.

¹¹⁷² Ebû Dâvûd, “İkâmetü’s-Salâti ve’s-Sünnetü Fihê”, 42.

¹¹⁷³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 130.

¹¹⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 31.

etmişlerdir.¹¹⁷⁵ Hanefiler, i'ticar yapmayı Mecusilere benzemek olarak algıladıkları için namaz kılan kişinin bu türlü davranışlarda bulunmalarını hoş karşılamamışlardır.

Günümüzde olduğu gibi salgın hastalık vb. durumlarda kişinin sağlık sebebiyle erkeklerin zaruret sebebiyle namaz kılariken ağzını, burnunu kapatmasının mahzurlu olamaması gerekir. Çünkü İslam'ın korunmasını esas aldığı beş şeyden bir tanesi canı korumaktır. Ayrıca salgın dolayısıyla namaz kılan erkeklerin ağzını ve burnunu maske ile kapatırken Mecusilere benzemek gibi bir niyetin olması da söz konusu değildir.

Nehaî kişinin mezarlıkta mezarı ortalamadan mezarın sağına veya soluna durarak namaz kılınabileceğini kabul etmiş,¹¹⁷⁶ Ebû Hanîfe ise mezarlıkta ve mezara doğru namaz kılınmasını hoş karşılamaz, buralarda kılınan namazın kılmanın hükmünü mekruh olarak ifade etmiştir.¹¹⁷⁷

Nehaî kişinin namazda okuduğu ayetleri saymasında bir sakınca olmadığını,¹¹⁷⁸ Ebû Hanîfe ise namaz kılan kişinin okuduğu ayetleri saymasının mekruh olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷⁹

3.2.6. Namazı Bozan Durumlar

Nehaî namazda gülen (dihk) kişinin yeniden abdest alıp, bozulan namazı tekrar kılması gerektiğini kabul etmiş,¹¹⁸⁰ Ebû Hanîfe ise kişi namazda tebessüm etse ya da gülerken dişi görünse bu davranışın iyi olmadığını ancak namazının bozulmayacağını, kişinin bu durumda namazına devam edeceği kanaatini benimsemiştir. Ancak namazda kahkaha atarak gülen kişinin bu durumda namazının ve abdestinin bozulacağını, yeniden abdest alıp namazını baştan kılması gerektiğini belirtmiştir.¹¹⁸¹

Namazda kahkaha atarak gülen kişinin kıyasa göre abdesti bozulmamalıdır. Çünkü abdesti ancak vücuttan çıkan pis şeyler bozar. Kahkaha abdesti bozan şeylerden olsaydı diğer abdesti bozan şeylerde olduğu gibi, namazda veya namaz dışında meydana geldiğinde, hükmünün aynı olması gerekirdi. Ebû Hanîfe hadisler sebebiyle

¹¹⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 31.

¹¹⁷⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. II, s. 350.

¹¹⁷⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. II, s. 350.

¹¹⁷⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 35.

¹¹⁷⁹ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, Abdullah Nezîr Ahme (thk.), C. I, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, ss. 205-206.

¹¹⁸⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 376.

¹¹⁸¹ Şeybânî, C. I, s. 204.

istihsana gitmiş ve namazda kahkaha atmanın namazı ve abdesti bozacağına hükmetmiştir.¹¹⁸²

Ebû Hanîfe görüşüne şu hadisi istidlal getirmiştir: Hz. Peygamber ashabına namaz kıldırıyordu. Ansızın âmâ biri çıkıp geldi. Oradaki bir kuyuya veya ağzı açık bir su çukuruna düştü. Cemaatten bazıları güldüler. Hz. Peygamber namazını bitirdiğinde gülenlerin abdestlerini ve namazlarını iade etmeleri gerektiğini¹¹⁸³ diğer rivayette ise namaz kılarken kıkırdarak gülen kimsenin abdestini de namazını da iade etmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁸⁴

3.2.6.1. İnlemek

Nehâî namaz kılarken derinden nefes alıp üflendiğinde bunun konuşmak gibi olduğunu kabul etmiş,¹¹⁸⁵ kendisinden nakledilen diğer rivayette ise; namazda derin nefes alıp üflemenin mekruh olduğunu, bu hareketin kişinin yanında namaz kılan kişiye sıkıntı vereceğini belirtmiştir.¹¹⁸⁶

Ebû Hanîfe'ye göre üfürme kabilinden olan işitilmeyen şey her canlı için gerekli olan bir nefes almadır. Dolayısıyla bu durum kişinin namazını bozmaz. Şayet kişinin üfürmesi yanındaki kişilerce işitilirse namazın bozulacağını ifade eder.¹¹⁸⁷

Hanefîler bu konuda İbn Abbas'ın rivayet ettiği şu hadisi delil alırlar: “Hz. Peygamber Rabah adındaki azatlı kölesinin yanından geçti. O, secde yerindeki toprakları üfürüyordu. Hz. Peygamber “Biliyor musun? Namazda iken konuşmuş oldun.”¹¹⁸⁸ dedi.

Hanefîler, nakledilen hadiste toprağı üfürürken ses çıktığında bu ses nasıl namazı bozuyorsa üfürmenin de namazı bozacağı görüşüne ulaşmışlardır. Nehâî namazda üfürmeyi konuşmak olarak kabul etmiş, namaza etkisine açıklık getirmemiştir. Namazda üfürmeyi yasaklamayan hadisler vahyin ilk dönemlerine aittir. Hz. Peygamber'in risaletinin ilk yıllarında insanlar namazda selam alıyorlar, aksırana termitte bulunuyorlardı. Bu konularda herhangi bir yasaklama söz konusu değildi.

¹¹⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 78.

¹¹⁸³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 376.

¹¹⁸⁴ Dârekutnî, *Sünenü 'd-Dârekutnî*, C. I, s. 302.

¹¹⁸⁵ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 189.

¹¹⁸⁶ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 189.

¹¹⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 33.

¹¹⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. I, s. 33.

Nehaî kişi namaz kılan arkadaşının yanına girip selam verdiğiğinde namaz kılan arkadaşı namazda teşehhüd duasının “عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ” (Selâm bizlere ve Allah’ın sâlih kullarına olsun.) kısmını okuduğunda verilen selamı almış sayılacağını,¹¹⁸⁹ dolayısıyla kişinin namazda kendisine selam verildiğinde selamı alması, gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁹⁰ Nehaî’nin de namazda verilen selamı içinden sessizce aldığı da nakledilmiştir.¹¹⁹¹

Ebû Hanîfe namazda selam almanın ve namaz kılan kişiye selam vermenin hoşagiden bir davranış olmadığını belirtmiştir.¹¹⁹²

Nehaî, Habeşistan’a hicretten önce namazlarda verilen selam uygulamasına dayanarak, namazda verilen selamın tahiyat duasında okunan selam kısmında karşılığının bulunduğunu söyleyerek selamı önceleri almıştır. Habeşistan’dan döndükten sonra Hz. Peygamber’in “namazda selam alınıp verilmesini yasaklayan, namazda Allah’ı anmakla meşgul olunmasını” ifade eden hadisi ulaştıca görüşünden vazgeçtiği nakledilmiştir.¹¹⁹³

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber’in en son uygulamasını esas alarak namazda konuşmayı onaylamamıştır. İbn Mes’ud’un ifadesi de Ebû Hanîfe’nin görüşünü desteklemektedir. İbn Mes’ud’un kendilerinin Habeşistan’a hicret etmeden önce Hz. Peygamber’e namazda selam verdiklerinde selamlarını aldığını ancak Habeşistan dönüşü namazda selam verdiklerinde selamlarını almadığını ve ibadetle meşgul olunması gerektiğini söylediğini nakletmiştir.¹¹⁹⁴

Nehaî’ye göre namaz kılan kişinin yanında aksıran kişiye termitte bulunması (yerhamükallah demesi) namazı bozmaz. Ona göre bu durumu kişinin kardeşine dua etmesi anlamına gelir, bu hareketinden dolayı kişiye bir şey gerekmez.¹¹⁹⁵

Ebû Hanîfe ise namaz kılan kişinin termitte bulunmasının namazını bozacağını kabul eder.¹¹⁹⁶

Ebû Hanîfe namazda konuştuğundan sonra, önce kılınan rekâtlar üzerine devam etmenin caiz olmadığı görüşüne Muaviye’den nakledilen şu hadisi delil almıştır:

¹¹⁸⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 473.

¹¹⁹⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 418.

¹¹⁹¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 418.

¹¹⁹² Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 473.

¹¹⁹³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. I, s. 418.

¹¹⁹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. II, s. 316.

¹¹⁹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 121.

¹¹⁹⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, C. I, s. 221.

Muaviye der ki: Resûlullah'ın arkasında namaz kıldım. Cemaatten bazıları aksırdı. Ben de. “يَرْحَمُكَ اللَّهُ” (Allah sana merhamet etsin) dedim. Cemaat beni bakışlarıyla ayıpladı. Ben de “Anaları oğulsuz kalasicalar! Niçin bana öyle öfkeli bakıyorsunuz?” dedim. Ellerini dizlerinin üzerine vurmaya başladılar. Bunun üzerine anladım ki onlar beni susturmak istiyorlar. Hz. Peygamber namazı bitince, vallahi ondan daha iyi öğreten bir öğretmen görmedim, beni azarlamadı. Bana bağırıp beni paylamadı. Fakat şöyle dedi: “Bizim namazımızın içinde, insanlara ait bir şey söylemek uygun olmaz. Namaz sadece tesbih, tehlil (Allah'ı büyülemek) ve Kur'an okumaktır.”¹¹⁹⁷

İki müctehidin görüşünü ve dayandıkları delilleri dikkate aldığımızda Ebû Hanîfe, Nehaî'ye ulaşmayan yukarıda aktardığımız hadisle amel etmiştir. Ebû Hanîfe namaza uygun olmayan fiillerin namazı bozacağı düşüncesinden hareketle namazda teşmil yapmanın namazı bozacağını kabul etmiştir. Nehaî ise vahyin başlangıç döneminde namazda konuşma ve selam almanın serbest olduğu bilgisinden hareket etmiş olabilir. Nehaî'nin yaşadığı dönem ve ortam düşünüldüğünde insanlar çok rahat bir şekilde hadis uydurdukları için Nehaî kendisine ulaşan hadisler konusunda çok hassas davranmaktaydı. Kendisine ulaşan her hadisle amel etmemekte, verdiği fetvalarında sıhhati konusunda şüphe ettiği hadisleri bırakıp reyine göre hareket etmekteydi.

Nehaî kişi namaz kılarken cinsel organın çevresinde ıslaklık olduğunu anlarsa, bu durumda kişinin iki avucunu yere ya da taşlara koyup yüzüne ve ellerine (kol) mesh ederek, namazına devam edeceğini ifade eder. Bunu duyan Hammad “Namazda nasıl böyle bir hareket yaparsın?” demiş. Hammad bu durumda, kendisinin abdesti yeniden alıp namazı yeniden kılmanın kendisi açısından daha doğru bir davranış olacağını söylemiştir.¹¹⁹⁸

Ebû Hanîfe ise kişi eğer cinsel organda meydana gelen ıslaklığın abdest aldıktan sonra olduğunu kesin biliyorsa abdest alıp namazını iade etmesi gerektiğini, eğer bu ıslaklığın abdestten sonra olduğunu kesin bir şekilde bilmiyorsa bu durumda namaz

¹¹⁹⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 331; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Salât, 177; Müslim b. El-Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Müsned es-Sahîh el-Muhtasar*, Muhammed Fuad Abdu'l-Bâkî (thk.), Dâru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, Beyrut ts., “Salât”, 9; Ebû Dâvud, “Mesâcid”, 33; Ebû Dâvud, “Tefrîu Ebvâbi'r-Rukû ve's-Sucûd”, 22; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde (thk.), Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1986, Sehv, 20; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, C. XIII, s. 401.

¹¹⁹⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 412.

içerisinde teyemmüm almasına gerek olmadığını ve namazına devam etmesi gerektiğini, namazı iade etmesine de gerek olmadığını belirtmiştir.¹¹⁹⁹

İki müctehidin görüşlerini tetkik ettiğimizde Ebû Hanîfe'nin görüşü İslam Hukuku'nun gerek ibadet gerekse muamelat bölümlerinde sıkça başvurulan “şek ile yakîn zail olmaz; kesin olarak bilinen bir şey, şüphe ile yok sayılamaz.”¹²⁰⁰ ilkesine uygundur. Ayrıca namazda meydana gelmiş olan bu durumu vesvese gibi de düşünmüş, zannı galibe göre de hareket ederek ictihad etmiştir. Nehaî'nin görüşü uygulama açısından birçok sıkıntıyı beraberinde getirmektedir. Namaz içerisinde teyemmüm almanın ameli kesir hükmünde olacağı açıktır, dışarıdan görenlerin de kişinin namaz kılmayıp teyemmüm aldığı zannına kapılmalarına sebep olacaktır.

3.3. Oruç

Bu bölümde iki müctehidin oruçla ilgili orucu bozan durumlar, oruç kefareti seferinin orucu gibi konulardaki görüşleri incelenecek ve değerlendirmeler yapılacaktır.

3.3.1. Orucu Bozan Durumlar

Nehaî kişi oruçluyken kusarsa orucunun bozulmayacağını orucunu kaza etmesine de gerek olmadığını, ancak zorla kusarsa orucunun bozulacağını, bu durumda bozduğu orucun yerine bir gün oruç tutarak bozduğu orucu kaza etmesi gerektiğini ifade etmiş,¹²⁰¹ Nehaî bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadisi görüşüne delil almıştır: Kim oruçluyken kusarsa orucunu kaza etmez, kim ki kasten kusarsa orucunu kaza eder.¹²⁰²

Ebû Hanîfe ise kusmanın ağız dolusu olup olmaması arasında fark olduğunu, ağız dolusu olmayan kusmanın tükürmek ya da geçirmek gibi olduğunu, ağız dolusu kusmanın ise tükürük gibi kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre ağız dolusu kusmak abdesti de bozmaktadır. Kusma konusunu Ebû Hanîfe, Nehaî'ye göre daha detaylandırmış, kendiliğinden gelen kusmuğun ağız dolusu veya daha fazla olması durumunda kişi ister kasten kussun ister kusma istemsiz olsun orucun bozulacağını kabul etmiştir.¹²⁰³

¹¹⁹⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. I. s. 412.

¹²⁰⁰ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, m. 4.

¹²⁰¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 179; Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 216; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 298.

¹²⁰² Tirmizî, “Savm”, 25.

¹²⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 57.

Nehaî oruçlunun kasten kusması durumunda orucunun bozulacağını ve bozduğu orucunu kaza etmesi gerektiğini, eğer kasti olarak kusmamışsa orucunun bozulmayacağını ve orucunu kaza etmesine gerek olmadığı söylemiştir. Ebû Hanîfe ise konuyu geçirmeye kıyas ederek hüküm vermiştir.

Nehaî, oruçlu kişi yalan söylediğinde orucunun bozulacağı görüşündedir.¹²⁰⁴ Kendisinden nakledilen diğer bir rivayette ashabın, “yalan söylemenin orucu bozduğunu” söylediklerini ifade etmiştir.¹²⁰⁵ Süfyân es-Sevri ve Evzâî, İbn Hazm gibi t de yalan söylemek ve gıybet etmenin orucu bozacağını ve kaza etmeyi gerektirdiğini kabul etmektedirler.¹²⁰⁶

İçerisinde Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğu müctehitlerin çoğu orucun yalan söylemek gibi günahlardan sakınarak tutulması gerektiği ama bu türlü davranışların orucu bozmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.¹²⁰⁷

Tarafların görüşleri incelendiğinde Nehaî'nin de dahil olduğu birinci grup müctehitler, oruçlu iken sakınılması gereken davranışları zahiri yönüyle almışlar, nassları yorumlama yoluna gitmemişlerdir. Ebû Hanîfe'nin dahil olduğu çoğunluk ise nasslarda oruçlunun yapmaması gereken fiillerdeki hikmet ve faydaları dikkate alarak, oruçluken günah olan fiilleri işlemenin orucu bozmayacağı ancak orucun sevabını azaltacağı, bu yüzden bu türlü günah olan fiilleri yapmamaya dikkat edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Nehaî'nin ayrıca sahabe görüşüne uyduğu görülüyor.

Nehaî oruç tutan kişinin sürme çektiğinde, tadını boğazında hissettiğinde bunun mekruh olduğunu kabul eder.¹²⁰⁸

Ebû Hanîfe ise kişi farz veya nafîle oruç tutarken sürme çektiğinde, tadını hissetse bile bunun orucuna hâlel getirmeyeceğini, dolayısıyla oruçlunun sürme çekmesinin mekruh olmadığını kabul etmiştir.¹²⁰⁹ Hanefiler bu konuda şu rivayeti delil kabul etmiştir: “Ebû Râfi, Hz. Peygamber'in Hayber'de konakladığında oruçlu iken, kendisinden sürme kabını istediğini ve gözüne sürme çektiğini bildirmiştir.”¹²¹⁰

¹²⁰⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, C. IV, s. 227.

¹²⁰⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 272; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 307.

¹²⁰⁶ Dönmez, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 422.

¹²⁰⁷ Dönmez, “Oruç” *DİA*, C. XXXIII, s. 422.

¹²⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 67.

¹²⁰⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 131; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 153.

¹²¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 304.

Kanaatimizce Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili farklı ictihad ortaya koymaları Ebû Hanîfe'ye ulaşan hadislerin Nehaî'ye ulaşmamasından kaynaklanmış olabilir. Ya da Nehaî hadis kendisine ulaşmışsa da hadis kabul kriterlerine uygun olmamasından dolayı bu hadisle amel etmemiş olabilir. Ebû Hanîfe oruçta esas olan vücuda giren bir şeyin orucu bozacağı ilkesini Hz. Peygamber'in hadisi sebebiyle kıyası terk etmiş, istihsan yapmıştır.

Nehaî, farz ve nafilâ namaz için alınan abdest arasında ayrıma gitmiş, farz namaz kılmak için alınan abdestten dolayı boğaza su kaçması durumunda orucun bozulmayacağını, nafilâ namaz için alınan abdestte mazmaza yaparken boğaza su kaçarsa abdestin bozulacağını ifade etmiştir.¹²¹¹ Oruçlu iken abdest esnasında mazmaza yaparken boğazına su kaçan adam hakkında “Abdesti, farz olan namaz için ise kaza etmesine gerek yoktur. Nafilâ namaz için alınan abdest ise kaza etmesi gerekir.” demiştir.¹²¹²

Ebû Hanîfe ise bir kişinin ramazan ayında farz namaz için abdest alırken, boğazına su kaçtığına, oruçlu olduğu aklıdaysa orucunun bozulacağını ve orucun kazasının gerektiğini söylemiştir. Eğer kişi abdest alırken boğazına su kaçtığına oruçlu olduğunu unutmuşsa orucunun bozulmayacağını ve kaza gerekmediğini ifade etmiştir.¹²¹³ Ebû Hanîfe unutarak çeşitli şekillerde¹²¹⁴ orucun bozulması konusunda kıyası terk etmiş istihsan¹²¹⁵ yapmıştır. Şöyle ki kıyas gereği örneğin namazda unutarak bir rükün terk edilse namazın iade edilmesi gerektiği gibi unutarak bozulan orucun da kaza edilmesi gerekirdi. Ancak istihsan yapmış ve namaza kıyasla veya orucu bozan diğer fiiller kıyasla bozması gerekirken, nassa dayanarak unutmamanın bozmayacağını kabul etmiştir.

Hanefîler görüşlerini şu şekilde açıklamışlardır: “Hz. Peygamber oruçlu olma dışında istinşakta mübâlağa yap demiştir.”¹²¹⁶ Oruçlu iken istinşakta mübâlağanın

¹²¹¹ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. IV, s. 37.

¹²¹² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 174.

¹²¹³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 135.

¹²¹⁴ Kişinin oruçlu iken yiyip içmesi orucun rükününü (imsak) ihlal manasına gelir. Rükün olmadan ibadet yerine getirilemez. Bu noktada kasıt ve unutma eşittir. Şayet unutma, bir özür kabul edilecek olursa hayız ve (oruca engel olan) hastalıkta olduğu gibi orucun sonradan kaza edilmesi gerekmektedir. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 65.

¹²¹⁵ Ebû Hanîfe'yi kıyası terk edip istihsân yapmaya sevk eden sebep Hz. Peygamber'den nakledilen hadiste “Bir adam Peygamber'e: “Ben Ramazan'da oruçlu iken unutarak yedim, içtim. (Bana ne gerekir?)” diye sordu. Hz. Peygamber: “Seni Allah (c.c.) yedirmiş ve içirmiştir. Orucunu tamamla” buyurarak cevap vermesidir. Ebû Dâvûd, “Siyâm” 39; Benzer rivayetler için bkz. Tirmizî; “Savm” 26; Beyhakî, C. IV, s. 386; İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. VIII, s. 288.

¹²¹⁶ Ebû Davûd, *Siyam*, 27.

yasaklanması, onun orucu bozduğuna delildir. Kişi abdest alırken boğazına su kaçtığında orucun rüknü olan imsak, hata mazereti ile ortadan kalkmıştır. Kıyasa göre orucun bozulması gerekir. Zira imsak olmadan oruç geçerli değildir. Ebû Hanîfe sünnet¹²¹⁷ nedeniyle kıyasın hükmünü terk etmiş, istihsan yapmış, ayrıca bu gibi yanlışlıklardan sakınmasının mümkün olmamasını da dikkate almıştır.¹²¹⁸

Ebû Hanîfe unutarak oruç bozulmasıyla ilgili olarak bir konuya daha dikkat çekmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre kişi oruçluken unutarak bir şey yiyip içer veya cinsel ilişkide bulunur ve bu davranışları sebebiyle orucunun bozulduğunu zannederek yemeye devam ederse kişiye bozduğu orucunun kazası gerekir, kefaret gerekmez. Kişinin unutarak yiyip içtiğinde orucunun bozulmayacağına dair hadis/âhad haber ulaştığı halde¹²¹⁹ yemeye, içmeye vb. davranışlarına devam etse kişiye sadece kaza gerekeceğini söyler. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre âhad haber yakîn bilgi ifade etmez. Dolayısıyla âhad haberin bu konudaki şüpheyi de ortadan kaldırmadığı kanaatinde dir.¹²²⁰

Nehâî farz namaz ve nafile namaz için alınan abdest arasında ayrıma gitmiştir. Kişinin yapmakla mükellef olduğu ibadetleri yerine getirirken yaptığı hataların affedileceği, ancak yapmakla mükellef olmadığı ibadetleri yaparken yaptığı hataların affedilmeyeceğini, çünkü bu türlü durumlarda kişi kendisini zorlandığı için sorumluluğuna da katlanması gerektiğini düşünmüştür. Bu durum kendisine vacip olmadığı halde kurban kesmeye kalkan kişinin kurbanı kaybolursa, yerine bir hayvan kurban etmesi gerektiği hükmünde olduğu gibidir.

Hadisin gereği ile amel etmek, hata ile unutmada arasında ayrıma gidip oruçlunun unutarak yaptığı yanlışlıklarla hatalar arasında ayırım yapmak konuya daha doğru bir yaklaşımdır.

Bu kapsamda zikre değer bir başka konu da kaza orucunun nasıl tutulacağıdır. Nehâî kişinin çeşitli sebeplerle ya da hata ile bozduğu oruçları kaza ederken peş peşe

¹²¹⁷ İbn Mâce, Talak, 16 “ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ مَا اسْتُغْرَهُوا عَلَيْهِ ” (Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Ümmetimden hata, unutmada, zorlama ile işlenen fiillerden sorumluluk kaldırılmıştır.)

¹²¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, ss. 66-67.

¹²¹⁹ Unutarak yiyip içmenin orucu bozmayacağına hükmederken Ebû Hanîfe kıyasa muhalefet ederek hareket etmiştir, zira konuyla ilgili Ebû Hüreyre'den nakledilen oruçlunun unutarak yemesi ve içmesinin orucunu bozmayacağına dair nakil vardır. Ebû Hanîfe eğer rivayet olmasaydı kıyasa göre unutarak yiyen içenin orucunun bozulacağına hükmederdim demiştir. Geniş bilgi başka örnekler için bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, C. II, s. 383.

¹²²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, ss. 79-80.

ara vermeden tutması gerektiğini,¹²²¹ diğer bir rivayette ise kaza orucunu ara vermeden tutmanın kendisine daha sevimli geldiğini ifade etmiştir.¹²²²

Ebû Hanîfe ise kişinin tutamadığı oruçları ara vererek tutabileceğini, isterse peş peşe ara vermeden kaza edebileceğini kabul etmiştir.¹²²³ Başka bir rivayette Ebû Hanîfe dönemine kadar Kur'an-ı Kerim'de yer alan “فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” ayetinin sonunda “مُتَّابِعَةً” ifadesini ilave ederek okuma şeklindeki şaz kıraat meşhurdu. Süleyman b. Ahmet'in bir hatmi, İbn Mesud'un kıraatine göre, bir hatmini de Hz. Osman'ın mushafına göre yaptığı rivayet edilmektedir. Ebû Hanîfe de kazaya bırakılan oruçların ara vermeksizin peş peşe tutulması gerektiği hükmünü İbn Mes'ûd'dan nakledilen şaz kıraat nedeniyle vermiştir.¹²²⁴

Nehaî ramazan ayında kişi gece cünüp olduğunu bildiği halde boy abdesti almadan sabahlarsa orucunun bozulacağını, cünüp olduğunu bilmeden sabahlayan kişinin orucunun ister farz isterse nafil oruç olsun bozulmayacağını,¹²²⁵ Nehaî diğer rivayette ise nafil oruç tutan kişi cünüp olarak sabahlarsa orucunun bozulmayacağını, farz oruç tutan kişi cünüp olarak sabahlarsa orucunun bozulacağını ve o günün orucunu kaza etmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹²²⁶ Bununla birlikte Nehaî, cünüp olarak sabahlayan kişinin orucu bozulduğunda orucuna devam edeceğini, bozulan orucunu ramazandan sonra kaza edeceğini belirtmiştir.¹²²⁷

Ebû Hanîfe ise cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun bozulmayacağını söylemiş, kendisine ulaşan Hz. Peygamber'in cünüp olarak sabahladığı ancak orucuna devam ettiği o günkü orucunu bozup kaza etmediğini ifade eden hadisleri¹²²⁸ delil olarak hüküm vermiştir.¹²²⁹ Nehaî'ye Hz. Peygamber'in cünüp olarak sabahladığı ve orucuna devam ettiğini ifade eden rivayetler ulaşmamış veya hadis kabul kriterlerine uygun olmadığını düşündüğünden reyine göre hüküm vermiştir. Nehaî'nin görüşünden onun farz orucun kabul şartı olarak kişinin hükmen kirli kabul edildiği bu yüzden cünüplükten temizlenmiş olmayı gerekli gördüğü anlaşılmaktadır.

¹²²¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 294.

¹²²² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, ss. 178-179.

¹²²³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 179; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 293.

¹²²⁴ Serahs, *el-Mebsût*, C. III, s. 75.

¹²²⁵ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. III, s. 290; Irâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*, C. IV, s. 124.

¹²²⁶ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. III, s. 290.

¹²²⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 354; Irâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*, C. IV, s. 124.

¹²²⁸ Müslim, “Sıyâm”,13; Ebû Dâvud, “Savm”,36; İbn Mâce “ Sıyâm ”, 27; Nesâî, “Tehâre”, 126.

¹²²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. I, s. 133.

3.3.2. Oruç Kefâreti

Nehaî ramazan orucunu bilerek bozan kişinin bu durumda bozduğu orucun yerine bir gün kaza orucu tutması ve orucunu bilerek bozduğu için Allah'tan bağışlanma dilemesi ve ¹²³⁰ yaptığı bu hataya tövbe edip bir daha aynı hatayı yapmaması gerektiğini ifade etmiştir.¹²³¹

Ebû Hanîfe orucu kasten bozan kişinin kefâret gerektiği ve kefâret orucunun da peş peşe ve ara vermeden tutmasının şart olduğu görüşünü benimsemiştir.¹²³² Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre kişi kasten iki defa orucunu bozsa iki tane kefâret orucunu ramazan orucu gibi peş peşe tutması gerekir.¹²³³ Ebû Hanîfe kefâret orucunun ara verilmeden peş peşe tutulması ile ilgili olarak şu hadisi görüşüne delil almıştır: “Bir gün bir adam kasten orucunu bozup Hz. Peygamber'e geldi. Hz. Peygamber onun bir köle azat etmesini, buna gücü yetmiyorsa aralıksız iki ay oruç tutmasını buna da güç yetiremezse altmış fakiri doyurması gerektiğini belirtti.”¹²³⁴

Ebû Hanîfe ramazanda kasten bir şey yiyerek veya içerek oruç bozan kişiye kefarete gerektiği sonucunu oruçlunun bilerek cinsel ilişkiye giren kişinin durumuna benzeterek (kıyas yaparak) vermiştir. Kasten oruç bozan kişinin orucunun bozulmasındaki illet ictihadla tespit edilmiştir. Fıkıh usulünde “tahrîcu'l-menât,¹²³⁵” kavramıyla ifade edilen ictihad yöntemi kullanılmıştır.

İki müctehidin görüşleri tahlil edildiğinde Nehaî'nin kişi orucunu her ne surette bozarsa bozsun oruçluya kefâret gerekmediği görüşünü benimsediği görülür. Ona göre kişi orucunu bozduğunda orucunu kaza eder, Allah'tan bağışlanma diler. Nehaî orucun kasten bozulmasını namaza kıyas etmiş, nasıl ki namaz bozulduğunda kefarete gerekmiyorsa aynı şekilde oruç çeşitli şekillerde kasten bozulduğunda kefarete gerekmediğini kabul etmiştir.¹²³⁶ Kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin oruç kefaretinde esas aldığı hadisler Nehaî'ye ulaşmamıştır. Bununla birlikte o orucun kasten bozulmasını hoş karşılamamış, orucunu bilerek bozan kişinin yaptığı davranışın yanlış olduğunu ifade etmiştir.

¹²³⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 180; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 111; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, C. I, s. 27.

¹²³¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 110.

¹²³² Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 134.

¹²³³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 134; Şafî, *el-Ümm*, C. VII, s. 153.

¹²³⁴ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, C. III, s. 201; Beyhakî, C. IV, s. 382.

¹²³⁵ Tahrîcu'l-menât: İstinbât ve ictihad yoluyla hükmün illetinin tespit edilmeye çalışılmasıdır. Bkz. Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 59.

¹²³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. III, ss. 130-131.

Nehaî'ye göre kişi ramazanda oruçluyken eşiyle cinsel ilişkide bulursa bu durumda olan kimse o günkü orucunu tamamlayıp, bozduğu orucunu kaza etmesi gerektiğini kabul etmiş, bununla birlikte orucunu kasten bozduğu için Allah'a dilediği kadar hayırla yaklaşarak bağışlanma dilemesi gerektiğini söylemiştir.¹²³⁷ Nehaî bilerek yiyip içmekte olduğu gibi oruçlunun cinsel ilişkide bulunmasının da orucu bozacağını belirtmekte, ancak bu durumu kefâret sebebi olarak görmemektedir. Oruçla ilgili kefâret gerektiren durumlarda kişinin bozduğu orucun yerine oruç tutarak kaza etmesi gerektiğini kabul etmektedir.¹²³⁸ Nehaî orucun cinsel ilişki vb. yollarla bozulmasını kişinin namaz kılarken namazının ifsad olması üzerine kıyas etmiştir. Ona göre namaz ifsad olduğunda kefâret olarak bir şey gerekmediği gibi, oruç ifsad olduğunda da kefâret olarak bir şey gerekmez.¹²³⁹

Ebû Hanîfe ise oruçlunun cinsel ilişkide bulunması halinde -ister eşiyle ister gayri meşru- vücuda alınan gıdalarla oruç bozulduğunda nasıl kefarete gerekliyorsa öyle kefarete gerektirdiğini kabul etmiş,¹²⁴⁰ kendisine ulaşan şu hadisi görüşüne delil almıştır: “Ramazan günü bir adam orucunu bozmuştu, Hz. Peygamber'e geldi. Peygamberimiz adama “Köle azat edebilir misin?” diye sordu. Adam “Hayır” diye cevap verdi. Peygamberimiz ‘İki ay peş peşe oruç tutabilir misin?’ dedi. Adam ‘Hayır’ diye cevap verdi. Peygamberimiz “Altmış yoksulu doyurabilir misin?” dedi. Adam ‘Hayır’ diye cevap verdi. Hz. Peygamber içerisinde on beş sa’ hurma bulunan büyük bir sepet getirerek adama yardım etti. Hz. Peygamber “Bu hurmaları dağıt.” dedi. Diğer bir rivayette “Bunları altmış fakire yedir.” dedi. Adam “Şehirde benim ailemden daha fakir aile yoktur.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber adama; “Bu hurmaları al da, kendin ye ve ailene de yedir!” dedi.”¹²⁴¹

Ebû Hanîfe, Nehaî'nin görüşünü kabul etmekle birlikte, kendisine ulaşan hadisle amel etmiştir. Ebû Hanîfe bozulan orucun kaza edilmesinin yanında ceza olarak da iki ay kefâret orucu tutulması gerektiğini ilave etmiştir. Bu konuda Nehaî “Bilerek oruç bozan kişinin bozduğu orucun yerine oruç tutarak kaza etmesi gerektiğini bu konuda kendisinin başka bir şey bilmediğini” ifade etmiştir.¹²⁴² Nehaî orucunu bilerek bozan kişinin yaptığı işin yanlış olduğunu bunun karşılığında üç bin gün oruç tutması

¹²³⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 318.

¹²³⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 319; Dönmez, “Oruç ” *DİA*, C. XXXIII, s. 421.

¹²³⁹ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, C. VI, s. 344.

¹²⁴⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 325.

¹²⁴¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 175; Buhari, “Savm”, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. XI, s. 532.

¹²⁴² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 197.

gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁴³ Nehaî'nin ifade ettiği bozulan oruç yerine üç bin gün tutulması gerektiğini söylemesi bu bozulan orucun kefareti değildir. Orucu kasıtlı cinsel yolla vb. şekillerde bozmanın kişiye çok büyük bir sorumluluk yüklediğini ifade etmek için söylemiş olmalıdır. Yoksa bu rivayet bizlere mutlaka üç bin gün oruç tutulması gerektiğini göstermez. Kendisine oruç kefaretiyle ilgili bir hadis ulaşmadığı için net bir şey söyleyememiştir.

İki müctehidin görüşlerini ele alıp inceleyecek olursak ramazanda oruç tutan kişi cinsel ilişki yoluyla orucunu bozduğunda hükmü nass ve icmâ ile belli olmadığı için hükme uygun bir illet tespit edilmesi gerekmektedir. Bu illet belli değildir. Acaba bu illet sadece adamın ramazanda oruçlu olduğu gün orucu bozması mıdır? Normal şartlarda kişinin eşiyle cinsel ilişkiye girmesi haram değildir. Ancak Hz. Peygamber adamın bu fiili için ceza belirtmiştir. Zira adamın bu fiili ramazan orucuna karşı saygısızlık anlamı taşımaktadır. Ebû Hanîfe'nin savunduğu görüşte olduğu gibi ramazanda orucu bozan ve bilerek yapılan her davranış ramazan ayına saygısızlık taşıyacağından cinsel ilişki gibi kefarete gerektirir.¹²⁴⁴ Nehaî namazı bozmakla oruç bozmanın arasında fark olmadığını her ikisinin de insan vücudunun ortaya koyduğu normal bir davranış olduğunu, bu konuda kabul ettiği insanın bilerek işlediği her türlü günahta kefarete gerekmediğini tövbe ve istiğfar etmenin yeterli olacağı kuralını benimsemiş olmalıdır.¹²⁴⁵ Kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin görüşü delille desteklenmesi ve ibadetlerde ciddiyeti sağlaması açılarından konuya daha doğru yaklaşım olduğu aşikardır.

Nehaî, i'tikâf yapan kişinin oruçlu olmasının şart olmadığını isterse oruç tutmayabileceğini kabul etmiştir.¹²⁴⁶

Ebû Hanîfe ise i'tikâf yapan kişinin oruçlu olması gerektiğini ifade etmiş, oruç tutulmadan i'tikâf yapılamayacağı görüşünü benimsemiştir.¹²⁴⁷

Ebû Hanîfe i'tikâf yapan kişinin oruçlu olması gerektiği, görüşüne İbn Abbas, Hz. Peygamber'in i'tikâf oruç tutulmadan yapılamaz dediği¹²⁴⁸ hadisi delil almıştır.

¹²⁴³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 198; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 320.

¹²⁴⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, ss. 381-382.

¹²⁴⁵ Kal'acî, *Mevsûatü fikhi İbrahim en-Nehaî*, s. 749.

¹²⁴⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III, s. 415.

¹²⁴⁷ Şeybânî, *el-Hüccce*, C. I, s. 420; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III, s. 415.

¹²⁴⁸ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 354; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 334; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, C. VI, s. 395.

Nehaî ramazan ayında yolculuğa çıkmayı hoş karşılamamış, yolculuğa çıkmak zorunda kalan kişinin yolculuk sırasında oruç tutması gerektiğine, bunun daha hayırlı olduğuna¹²⁴⁹ şu ayetteki ifadeye dayanarak varmıştır: “...İçinizden hasta olan veya yolculukta bulunan, tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutar. Oruca dayanamayanlar, bir düşkünün doyuracak kadar fidye verir. Kim gönülden iyilik yaparsa o iyilik kendisinedir. Oruç tutmanız eğer bilerseniz sizin için hayırlıdır.”¹²⁵⁰ Ayetin ifade ettiği anlam müçtehitler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Nehaî ayetin ifade ettiği anlamı yorum yapmaksızın zahiri anlamıyla alarak seferde orucun hayırlı olduğu kanaatine varmıştır.

Ebû Hanîfe ise ayeti ve Hz. Peygamber’in uygulamasını da esas alarak yorumlama yoluna gitmiş, ramazan ayında yolculuğa çıkmak zorunda kalan kişinin oruç tutup tutmama konusunda muhayyer olduğunu¹²⁵¹ ancak orucu kendisine zarar vermeyecekse oruç tutmanın daha faziletli olacağını, oruç tutmayı iftar etmesinin de caiz olduğunu belirtmiştir.¹²⁵²

Ebû Hanîfe yolculukta kişinin oruç tutup tutmama konusundaki muhayyerliği görüşüne Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethi sırasında oruç tutanların oruçlarını bozmalarını söylediğinde, sahâbîler tereddüt etmelerini bunun üzerine bizzat kendisinin orucunu bozarak uygulama yapmasını görüşüne esas almıştır.¹²⁵³ Ayrıca yolculukta oruç tutulmayabileceğini ifade eden ayette¹²⁵⁴ kaydedilen özürü dikkate almıştır.¹²⁵⁵

3.4. Zekât

Bu bölümde alacakların, gümüşün, hayvanların, nisap miktarına ulaşmayan farklı cinsteki malların zekâtı ve mâli bir ibadet olan sadaka gibi konularda iki müctehidin görüşleri aktarılıp bunlarla ilgili kısa analizler yapılacaktır.

¹²⁴⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 390.

¹²⁵⁰ Bakara, 1/184.

¹²⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 390; Serahsî, *el-Mebsût*, C. III, s. 61.

¹²⁵² Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, C. II, s. 40.

¹²⁵³ Malik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, “Bâbü's-savm fi's-sefer”, 126.

¹²⁵⁴ Bakara, 2/185. “(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsün. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.”

¹²⁵⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, C. II, s. 96.

3.4.1. Alacakların Zekâtı

Nehaî kişi borç verdiği borcun ödeneceğinden eminse borç verdiği paranın zekâtını vermesinin gerektiğini, ancak verdiği borcun ödeneceğinden emin değilse, alacağının zekâtını, kabz etmedikçe vermeyeceğini belirtmiştir.¹²⁵⁶

Ebû Hanîfe ise borcun zekâtının borçludan çıktıktan sonra alacaklıya ulaşınca borç veren tarafından ödenmesi gerektiğini savunur.¹²⁵⁷ Ebû Hanîfe'den nakledilen diğer icthad şöyledir: Kişinin başkasında, çeşitli sebeplerle (borç verme veya yaptığı bir ticaret sebebiyle meydana gelen alacağı gibi) meydana gelen alacaklarında, kişinin bu türlü alacaklarının üzerinden bir yıl geçmiş ancak alacağını tahsil edememiş zekâta tâbi olmadığını belirtmiştir.¹²⁵⁸

Ebû Hanîfe, Nehaî'den farklı olarak, borcun zekâtı konusunu detaylı bir şekilde ele almış, kişinin alacaklarını sınıflandırmış, kuvvetli, orta ve zayıf derecede alacak olmak üç dereceye¹²⁵⁹ ayırmıştır.

İki müctehidin delillerini ve görüşlerini tahlil ettiğimizde Nehaî'nin görüşünden kişi borç verdiği borcunu tahsil edemese de zekâtın alacaklının sorumluluğunda olduğunu anlıyoruz. Ebû Hanîfe ise ortada bulunan malı zekâta tâbi tutmakta, alacakları zekât verileceği zaman zekâttan düşürmekte ancak ele geçtiğinde o malın zekâtının verilmesi gerektiğini kabul etmektedir. Ebû Hanîfe'nin konuya yaklaşımı daha doğru bir yaklaşımdır. Nehaî'nin görüşü uygulandığında ticari hayatta insanların güçlüklerle karşılaşmaları muhtemeldir. Bunun yanında ticari hayatın ve insanlar arası ilişkilerin bozulmaması açısından, alacakların sınıflandırılması ve buna göre zekâta tâbi tutulması konuya doğru bir yaklaşımdır.

3.4.2. Gümüşün Zekâtı

Nehaî nisap miktarı olan iki yüz dirhemden fazla olan gümüşe az olsun çok olsun hatta bir dirhem bile fazla olsa kırkta bir hesabıyla zekât vermek gerektiği görüşünü

¹²⁵⁶ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, ss. 99-104.

¹²⁵⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 123; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 151.

¹²⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 194.

¹²⁵⁹ Kuvvetli alacak: Kişinin mülkiyetinde kaldığında ticarete kullanacağı bir malın bedeli olan alacaklar. Kuvvetli alacak, kırk dirhem miktarında tahsil edilmedikçe zekât ödemek gerekmez. Her kırk dirhemi tahsil ettikçe bir dirhem ödenir. Orta derecede alacak: Kişinin mülkiyetinde kaldığında kendisine zekât düşmeyecek eski elbiseler, iş elbiseleri vb. gibi bir malları. Orta derece alacakta, iki yüz dirhem tahsil edilmedikçe ödemek gerekmez. İki yüz dirhem miktarı tahsil edilince beş dirhem öder. Zayıf derecede alacak: Mehir, hulu bedeli, kasten adam öldürme nedeniyle yapılan sulh bedeli gibi mal olmayan şeylerin bedeli. Zayıf alacakta, tahsil edilmedikçe ve yanında bir yıl geçmedikçe zekât gerekmeyeceğini kabul etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 195.

benimsemiştir.¹²⁶⁰ Bu görüşün aynı zamanda Hz. Ali¹²⁶¹ ve İbn Ömer'e ait olduğu nakledilmiştir.¹²⁶² Nehaî nisap miktarını aşan malın zekâtının hesaplanması konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadisle amel etmiştir: İki yüz dirhemde beş dirhem zekât vardır. İki yüz dirhemden fazla olan gümüşe bu hesaba göre (kırkta bir) zekât vardır.¹²⁶³

Ebû Hanîfe ise nisap miktarı olan iki yüz dirhemden fazla olan gümüşe her kırk dirhem için bir dirhem zekât vermek gerektiğini¹²⁶⁴ kırk dirheme ulaşmadıkça zekât vermek gerekmediğini ifade etmiştir.¹²⁶⁵ Hz. Ömer'in de aynı görüşte olduğu nakledilmiştir.¹²⁶⁶

Ebû Hanîfe Hz. Ali'nin rivâyet ettiği şu hadisi de görüşüne delil almıştır: “İki yüz dirhemde beş dirhem zekât vardır. İki yüz dirhemden fazla olan gümüşe bu hesaba göre (kırkta bir) zekât vardır. ‘Bu hesap nasıldır?’ diye sorulunca ‘Fazlalık iki yüz dirheme ulaşınca bir dirhem daha zekât verir.’ demiştir.”¹²⁶⁷

3.4.3. Hayvanların Zekâtı

Nehaî otuz sığır için bir yaşını doldurmuş dişi veya erkek buzağı, kırk sığırda iki yaşını doldurmuş dişi veya erkek sığır, elli sığırda iki yaşını geçmiş erkek veya dişi sığır, sığır sayısı altmışa ulaştığında ise bir yaşında iki erkek veya bir dişi sığır verilmesi gerektiğini kabul eder.¹²⁶⁸

Nehaî nisaplar arasındaki küsuratlarda zekât verilmeyeceğini savunurken şu hadisi görüşüne delil alır: “Hz. Peygamber'e evkaslar¹²⁶⁹ hakkında sorulduğunda, nisap küsuratları arasında zekât yoktur.”¹²⁷⁰ demiştir. Bu konuda Nehaî'nin delil aldığı diğer hadis, Peygamberimizin Muaz'a söylediği şu sözlerdir: “Hz. Peygamber beni Yemen'e gönderdi ve her kırk sığır için müsinne¹²⁷¹ almamı, her otuz sığır için, bir yaşını doldurmuş erkek veya dişi buzağı almamı emretti.”¹²⁷²

¹²⁶⁰ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. III, s. 130.

¹²⁶¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. II, s. 15.

¹²⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 189.

¹²⁶³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 89; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 5.

¹²⁶⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. I, s. 111.

¹²⁶⁵ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. II, s. 15; İbn Abdülber, *İstizkâr*, C. III, s. 130.

¹²⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 189.

¹²⁶⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. V, s. 501.

¹²⁶⁸ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. III, s. 189.

¹²⁶⁹ Vakas: İki nisap miktarı arasındaki miktarlar, küsuratlar demektir.

¹²⁷⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, C. VIII, s. 62.

¹²⁷¹ Müsinne: İki yaşına ulaşmış erkek veya dişi buzağı demektir.

¹²⁷² İbn Mâce, “Zekât”, 12.

Ebû Hanîfe'den nakledilen birinci görüşe göre büyük baş hayvanların nisaplar arasındaki evkaslar için zekât vermek gerekmez.¹²⁷³ Büyük baş hayvan sayısı otuza ulaştığında bir hayvanın, otuzdan altmışa ulaşıncaya kadar vakasların zekâta tâbi olmadığı, altmış olduğunda ise bir yaşında iki dananın zekât olarak verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁷⁴ Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen "...Küsuratlardan zekât almayı..."¹²⁷⁵ hadisini görüşüne delil almıştır.

Ebû Hanîfe diğer görüşünde kırk ile elli arasının zekâta tâbi olmadığı, sayı elli ulaştığında ise iki yaşını doldurmuş bir dişi sığır ile onun kıymetinin dörtte biri veya bir yaşını tamamlamış bir sığırın kıymetinin üçte birini zekât olarak vermesi gerektiğini kabul etmiştir.¹²⁷⁶

Nisap miktarları arasındaki küsuratlar için zekât verilmemesi görüşü Hanefilerce tercih edilen görüştür.¹²⁷⁷ Nehaî'nin görüşü uygulanabilirlik açısından beraberinde zorluklar barındırmaktadır.

Nehaî sâime¹²⁷⁸ hayvanlardan elde edilen menfaatlerin sâime hayvanlara katılarak zekâtın verilmeyeceğini, menfaatin elde edildiği günden başlayarak bir yıl sonra zekâtının verileceğini ifade etmiştir.¹²⁷⁹ Nehaî, zekâtı verilecek şey hayvan olsun mal olsun, genel olarak bütün malların elde bir yıl bulunduktan sonra zekâta tâbi olacağını ifade eden şu hadis ile amel etmiştir: "Malların üzerinden bir yıl geçmedikçe zekâtı yoktur."¹²⁸⁰ Nehaî yavru hayvanların doğduktan ya da satın alındıktan bir yıl sonra zekâta tabi olacaklarını kabul etmektedir.¹²⁸¹

Ebû Hanîfe sâime hayvanlardan elde edilen menfaatlerin sâime hayvanlara katılarak zekâtının verileceğini,¹²⁸² sâime hayvanların küçük olanları büyüklerle birlikte hesaba katılarak zekâtlarının verileceğini belirtmiştir. Örneğin kişi satın aldığı hayvanla beraber bulunan yavrusunun, ya da satın alınan annenin doğan yavrusunun da zekâta tâbi olacağını çünkü hadiste ifade edilen; "Beş deve için bir koyun zekât

¹²⁷³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 127; Begavî, *Şerhu's-sünne*, C. VI, s. 9; İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. III, s. 136; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübedî*, C. I, s. 102.

¹²⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 187.

¹²⁷⁵ Beyhakî, C. IV, s. 228.

¹²⁷⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 86; Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 187.

¹²⁷⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 127.

¹²⁷⁸ Sâime hayvan: Otlaklarda otlayan bakımı için masraf edilmeyen hayvan.

¹²⁷⁹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. II, s. 31.

¹²⁸⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 94.

¹²⁸¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. II, s. 31.

¹²⁸² Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. II, s. 31.

olarak verilir.”¹²⁸³ deve kavramının içine erkek dişi ve yavru devenin dahil olduğunu söylemiştir.¹²⁸⁴

Nehaî sâime hayvanların ancak dışısından zekât verileceği görüşünü benimsemiş, bundan dolayı artıcı özelliği olan doğurarak çoğalan dişi hayvanlardan (dişi deve, inek ve koyun gibi) zekât verilebileceğini, artıcı özelliği olmayan hayvanların ise zekâta tâbi olmadığını kabul etmiştir.¹²⁸⁵ Aynı şekilde bağda bahçede çalışan, çift sürülen öküz gibi hayvanların da zekâtının verilmeyeceğini belirtmiştir.¹²⁸⁶ Nehaî'nin çoban tarafından güdülen (bakıcısı olan) koyunlardan ve koyun yavrularından zekât vermek gerekmediğini ifade ettiği rivayet edilmektedir.¹²⁸⁷ Ayrıca sâime atlar için zekât gerekmediğini¹²⁸⁸ ifade etmiştir. Nehaî'nin sâime hayvanların ancak dışısından zekât verileceği ifade eden görüşü aşıptan hiçbir kişiden nakledilmeyen şaz bir görüş olduğu söylenmiştir.¹²⁸⁹

Ebû Hanîfe'nin savunduğu ve nassların ruhuna da uygun olan hayvanların cinsiyetine bakılmaksızın zekâtlarının verilmesi görüşü¹²⁹⁰ konunun uygulanması ve toplum yararı düşünüldüğünde daha doğru bir görüştür. Zira sadece dişi hayvanların değil erkek hayvanların da ekonomik değeri olduğu muhakkaktır. Ebû Hanîfe'nin zekât olarak alınacak hayvanlarla ilgili çerçeveyi oldukça geniş tuttuğu görülmektedir.¹²⁹¹

3.4.4. Nisap Miktarına Ulaşmayan Farklı Cinsteki Malların Zekâtı

Kişinin elinde bulunan nisap miktarına ulaşmayan farklı cinslerdeki malların zekâta tâbi olup olmayacağı fukaha arasında tartışılmıştır. Nehaî bir kişinin elinde nisap miktarına ulaşmayan on miskal altın ve bir miktar gümüşü olsa, kişi elindeki altın yirmi miskale, gümüş de iki yüz dirheme ulaşmadıkça ve mallarının üzerinden bir yıl geçmiş olsa da bu malların birbirine eklenerek zekâta tâbi olmayacağını ifade etmiştir. Nehaî bu malları farklı cins mallar olarak kabul etmiş, birbirine katılarak zekâtlarının verilemeyeceği görüşünü benimsemiştir.¹²⁹² Nehaî ayrıca değerli taşların

¹²⁸³ Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Zekât”, 4.

¹²⁸⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, C. II, s. 32.

¹²⁸⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 365; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 150.

¹²⁸⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 365.

¹²⁸⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 367.

¹²⁸⁸ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 34.

¹²⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 150; Kal'acî, *Mevsûatü fîkhi İbrahim en-Nehaî*, s. 304.

¹²⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 188.

¹²⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, ss. 187-188.

¹²⁹² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 83; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 413; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IV, s. 184.

(yakut gibi) ticaret amacıyla elde bulundurulmuyorsa zekâta tâbi olmayacağını ifade etmiştir.¹²⁹³

Ebû Hanîfe, kişinin elinde on miskal altın ile iki yüz dirhem gümüş olsa ve bu mallar kişinin elinde bir yıl bulursa, altın yirmi miskale gümüş de iki yüz dirheme ulaşmasa da bunların birbirine katılıp, nisabın tamamlanmak suretiyle zekâtının verilmesi gerektiğini kabul etmiştir.¹²⁹⁴

Serahsî Ebû Hanîfe'nin görüşünü şu şekilde açıklamıştır: Hem altın hem de gümüş nisap miktarına ulaşmadığında, nisabı tamamlamak için bunlara kişinin sahip olduğu ticaret mallarına eklenir. Altın ve gümüş her ne kadar şekil bakımından farklı cins olsalar da zekâta tâbi olmaları bakımından tek bir cins gibi değerlendirilir. Her iki cinsten zekât oranı kırkta bir olduğu için iki cins bir kabul edilip birbirlerine eklenerek zekâtını vermek farzdır. Zira zekâtın farz olması her ikisinin de taşıdıkları ekonomik değerden kaynaklanır.¹²⁹⁵

Hanefîler dinarlar, dirhemler, altın ve gümüş -ister külçe, ister süs eşyası olsun ya da kılıç, kemer süsü vb. olsun -altının miktarı yirmi miskale ya da gümüşün miktarı iki yüz dirheme ulaştığında ticarete niyet edilsin ya da edilmesin, bunların tümünde zekât verilmesi gerektiğini kabul etmişler,¹²⁹⁶ bu konuda şu ayetle amel etmişlerdir: “Ey inananlar! Hahamlar ve rahiplerin çoğu, insanların mallarını haksızlıkla yerler. Allah yolundan alıkoyarlar. Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda sarf etmeyenlere can yakıcı bir azabı müjdele.”¹²⁹⁷

Hanefîler ayette zekât verilmeksizin malların biriktirilmesinin eleştirilmesini göz önünde bulundurmuş ve eldeki malların toplanarak nisap miktarına ulaşması halinde zekâtının verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹²⁹⁸ Hanefî âlimleri ayette “وَلَا يُدْفِقُونَهَا” şeklinde gelmiş “وَلَا يُدْفِقُونَهَا” şeklinde gelmemiştir diyerek, buradaki zamirin altın ve gümüşe döndüğü ikisinin de bir cins olduğu, dolayısıyla zekât verilirken ikisinin toplanarak verilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.¹²⁹⁹

¹²⁹³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 84.

¹²⁹⁴ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 128; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 152.

¹²⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 193.

¹²⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. II, s. 191.

¹²⁹⁷ Tevbe, 9/34.

¹²⁹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. IV, s. 304.

¹²⁹⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî el-kebir fi fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şafîî Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, eş Şeyh Ali Muhammed Muavvaz ve eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, C. III, s. 268..

Ebû Hanîfe nisap miktarına ulaşmayan altın ve gümüşün birbirine katılarak zekâtının verilmesi gerektiği konusunda şu hadisle istidlal etmiştir: Rikka'da¹³⁰⁰ öşrün dörtte bir oranında zekât vardır.¹³⁰¹ Ebû Hanîfe hadiste altınla gümüş için aynı isim kullanılmasından dolayı, zekât verirken gümüş çeşitlerinin birleştirildiğinde nisap miktarına ulaşırsa zekâta tâbi olacağını¹³⁰² belirtmiştir.

Nehâî nasslarda ifade edilen ölçüleri esas almış, yoruma gitmemiştir. Ebû Hanîfe ise nasslarda yer alan hükümleri yorumlama yoluna gitmiş, zekâtın sosyal yönünü de dikkate alarak kişinin elinde bulunan mallar toplanarak nisap miktarına ulaşıyorsa zekâtının vermesi gerektiğini kabul etmiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşü dikkate alınarak malların kıymetlerinin birbirine katılarak verilmesi fikri, fakirlerin gözetilmesi ve sosyal barışın tabana yayılması açısından daha faydalı olacaktır. Buradaki görüş ayrılığı nassların farklı yorumlanması ve iki müctehidin zekât ibadetine bakışlarının farklı oluşundan ileri gelmektedir.

3.4.5. Zekâtın Toplandığı Yerde Dağıtılması

Nehâî'ye göre zekât, toplandığı yerde dağıtılır. Zekât toplanan yerde muhtaçlar olduğu halde başka yerde dağıtılırsa geçerli değildir.¹³⁰³ Diğer rivayette Nehâî, zekâtın bir şehirden başka şehre nakledilmesini mekruh kabul eder.¹³⁰⁴

Ebû Hanîfe ise zekâtın toplanan yerde dağıtılabileceği gibi yakın mesafedeki yerlerde de dağıtılabileceğini kabul eder.¹³⁰⁵

3.4.6. Sadaka

Bu başlık altında iki müctehidin sadakanın edâ şekli, zengin kişiye verilip-verilemeyeceği gibi sadaka ile ilgili görüşleri delilleriyle birlikte incelenecek, kısa değerlendirmeler yapılacaktır.

¹³⁰⁰ Rikka: Altın ve gümüşü içine alan bir isimdir.

¹³⁰¹ Buhari, "Zekât", 38.

¹³⁰² Mâverdî, , *el-Hâvî el-kebîr fi fikhü mezhebi'l-Îmâm eş-Şafî Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, C. III, s. 268.

¹³⁰³ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, C. VI, s. 221.

¹³⁰⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. II, s. 367.

¹³⁰⁵ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, C. VI, s. 221.

Nehaî sadakanın kabzedilmeden,¹³⁰⁶ miktarının bilinmesiyle geçerli olmayacağı görüşünü benimsemiş,¹³⁰⁷ Ebû Hanîfe ise hibe ve sadakanın kişiler tarafından kabzedilmesiyle gerçekleşeceğini kabul etmiştir.¹³⁰⁸

Ebû Hanîfe sadakanın gerçekleşmesi için kabzedilmeyi şart koştur. Bu konuda Ebû Hanîfe, İbn Abbas'ın "Sadaka ancak kabzedildikten sonra geçerli olur."¹³⁰⁹ rivayetini dikkate alarak icthadda bulunmuştur. Nehaî ise İbn Abbas'ın rivayeti kendisine ulaşmamış olduğundan ya da hadis kabul kriterlerine uymadığından bu hadisi dikkate almadan İslam Hukukunun genel prensipleri çerçevesinde hareket etmiştir. Ebû Hanîfe akitlerde niza meydana getirmemesi için sadakayı da hibe gibi kabul etmiş ve sadakanın da gerçekleşebilmesi için kabzedilmesi şartını gerekli görmüştür.

Nehaî zengin olan kişilere ve gücü kuvveti yerinde olan kişilere sadaka vermenin helal olmadığını kabul etmiştir.¹³¹⁰

Ebû Hanîfe ise zengin olan ve gücü kuvveti yerinde olan kişilere sadaka vermenin caiz olduğunu ifade etmiş, bu türlü sadakalara ruhsat vermiştir.¹³¹¹

3.5. Hac

Bu bölümde haccın farzları, ihrama girme zamanı, ihramlının yüzünü örtmesi, Müzdelife vakfesini yapmayan kişinin durumu, hacda kesilen kurban gibi konularda iki müctehidin ortaya koydukları farklı icthadlar aktarılıp bunlarla ilgili kısa analizler yapılacaktır.

Nehaî haccın farzlarını ihrama girmek,¹³¹² Arafat ve Müzdelife vakfesi,¹³¹³ Safa ile Merve arasında say,¹³¹⁴ ziyaret tavafı¹³¹⁵ olarak ifade eder. Nehaî'nin sa'y yapmanın farz olduğunu ifade ettiği diğer bir rivayet şöyledir: "Kim hacda olduğu halde, Safa ve Merve arasındaki sa'yı unutursa yeniden hac yapması gerekir. Kim de umre yaparken unutursa yeniden umre yapması gerekir. Hac ve umre ancak sa'yla

¹³⁰⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. II s. 393.

¹³⁰⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 163; Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 50.

¹³⁰⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 49.

¹³⁰⁹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, C. II, s. 424.

¹³¹⁰ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IV, 109; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 323.

¹³¹¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 371.

¹³¹² İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 281.

¹³¹³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 226.

¹³¹⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 281.

¹³¹⁵ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 299.

gerçekleşir.”¹³¹⁶ Ebû Hanîfe’ye göre ise haccın farzları ihrama girmek, Arafat’ta vakfe ve ziyaret tavafı¹³¹⁷ olmak üzer üçtür.

Nehaî, hacla ilgili ayetlerde geçen ifadeleri zahiri anlamıyla almış, ayetleri âhad haberlerle tahsis yoluna gitmemiştir. Örneğin Meş’ar-i Haram ifadesi geçen ayeti “Rabbinizden bir lütuf beklemenizde sizin için bir günah yoktur. Arafat’tan dalga lütuf indiğinizde Meş’ar-i Haram’da Allah’ı zikredin; Onu, size gösterdiği şekilde zikredin; kuşkusuz siz bundan önce yolunu şaşırılmışlardan idiniz...”¹³¹⁸ görüşüne delil olarak Müzdelife vakfesinin haccın farzlarından olduğunu kabul etmiştir.

Hacılar hacca Mekke’den veya Mekke dışından gelmektedirler. Hacca gelen kişi için ihrama girme zamanı alimler arasında tartışılmış, bazıları umre ile hac arasında ayrıma gitmiş, hac zamanı dışında giyilen ihramın umre ihramı sayılacağını kabul ederken, bazıları ise hac için sene içerisinde ihrama girilebileceğini ifade etmişlerdir.¹³¹⁹

Nehaî kişinin ihramı sadece haccını eda edinceye kadar giyebileceğini belirtir.¹³²⁰ Nehaî zilhicceden önce ihrama girmenin caiz olmadığını kabul eder. Ebû Hanîfe ise hac için senenin tamamında ihrama girilebileceğini ifade eder.¹³²¹

Nehaî ihrama giren kişinin yüzünü ve burnunu alınına kadar örtmesinde sakınca olmadığını kabul eder. Nehaî gibi düşünen diğer müçtehitler, ihramlının güneş, sinek, toz gibi zararlı etkenlerden korunmak için yüzünü kapatabileceğini söylemişler,¹³²² bu konuda Hz. Ebûbekir’in ihramlıyken yüzünü örtmesini delil almışlardır.¹³²³

Ebû Hanîfe ve öğrencileri ihrama giren kişinin yüzünü kapatmaması gerektiğini, yüzünü örttüğü takdirde fidye vermesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹³²⁴ Diğer bir kaynakta ise Ebû Hanîfe ihramlının hem yüzünü hem de başını örtmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹³²⁵ Bu konuda şu hadisi görüşüne delil almıştır: İbn Abbâs, Hz. Peygamber’den naklen: Bir adam, hac esnasında devesinden düşerek boynu kırılmış ve ölmüş, bunun üzerine Hz. Peygamber: “Onu su ve sedirle yıkayın da iki elbisesinin

¹³¹⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 353.

¹³¹⁷ Suğdî, *en-Nütef fi’l-fetâvâ*, C. I, s. 206.

¹³¹⁸ Bakara, 2/198.

¹³¹⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. I, s. 374.

¹³²⁰ Kurtubî, *Tefsîru’l-Kurtubî*, C. II, s. 406.

¹³²¹ Kurtubî, *Tefsîru’l-Kurtubî*, C. II, s. 406.

¹³²² Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. III, s. 284; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. V, s. 79.

¹³²³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 284.

¹³²⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. V, s. 79.

¹³²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 7.

içine kefenleyin! Ama başını örtmeyin. Çünkü Allah, kıyamet gününde onu telciye hâlinde diriltecektir.” buyurmuştur.¹³²⁶

İki görüşü ve delilleri incelediğimizde ihramlının ihtiyaç anında (aşırı sıcak, kum fırtınası vb.) yüzünü örtmesinin caiz olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Deveden düşüp ölen kişinin yüzünün örtülmemesi Hz. Peygamber tarafından emredilmiştir. Bundan dolayı da ihtiyaç olmadığı durumlarda yüzü örtmemek daha faziletlidir.

Nehaî Müzdelife vakfesini haccın farzlarından kabul etmiş, kişi hac sırasında Müzdelife vakfesini yapmadığı takdirde kişinin haccı yapmamış sayılacağı, bu durumda umre yapabileceğini söylemiştir.¹³²⁷

Ebû Hanîfe ise Müzdelife vakfesini haccın farzlarından bir tanesi olarak kabul etmemiş, haccın müekked sünnetlerinden saymıştır. Müzdelife vakfesini terk eden kişinin ceza olarak kurban kesmesi gerektiğini, bununla birlikte haccının geçerli olacağını kabul etmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe hac yapan kişi hastalık, vücut direncinin zayıf olması, küçük olması gibi sebeplerle geceyi beklemeyip Müzdelife’den ayrılırsa herhangi bir şey gerekmediğini ve haccının geçerli olacağını söylemiştir.¹³²⁸

Nehaî Müslümanların hac yaparken harem bölgede kestikleri (hedy) kurbanlarını üç parçaya ayırarak bir kısmını kendilerinin yiyebileceğini, bir kısmını fakirlere, bir kısmını da akrabalarına ve çevrelerinde bulunanlara ikram edebileceklerini söylemiştir.¹³²⁹

Ebû Hanîfe hacda kesilen kurbanın etinden tadımlık diye tabir edilen çok az bir miktar yenebileceğini geri kalan kısmının fakirlere dağıtılması gerektiğini ifade etmiştir.¹³³⁰

Nehaî hacda kesilen kurban ile hac dışında kesilen kurban arasında bir ayrıma gitmemiş, Ebû Hanîfe ise hacda kesilen kurbanla hac dışında kesilen kurban arasında ayrıma gitmiş, hac kurbanının fakirlerin hakkı olduğunu düşünmüştür. Günümüzde de Ebû Hanîfe’nin görüşü uygulanmakta hacda kesilen kurbanların etleri çeşitli şekillerde saklanarak fakir İslam ülkelerine gönderilerek değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Nehaî’nin görüşü uygulanabilirlik açısından beraberinde birçok sıkıntıyı getirecektir.

¹³²⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 303.

¹³²⁷ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. IV, s. 284.

¹³²⁸ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. IV, s. 284.

¹³²⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. V, s. 313.

¹³³⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. V, s. 313.

Şöyle ki, hacıların çoğunluğu yabancı yerlerden hacca gelmekte, bölgeyi ve insanları tanımamaktadır. Hac meniski ile uğraşırken bir de kurban taksimi ve dağıtımıyla uğraşmak oldukça meşakkatli bir iş olacaktır.

Nehaî hac yapmadan ölen kişiler için onların yerine hac yapılamayacağını kabul etmiştir.¹³³¹ Kendisinden yapılan diğer bir rivayette hac yapmadan ölen kişi ölmeden önce eğer kendisi adına hac yapılmasını vasiyet etmişse, miras olarak bıraktığı malların üçte birinden karşılanmak üzere kendisi adına hac yapılabileceğini, bunun dışında ölen kişi adına hac yapılamayacağını ifade etmiştir.¹³³²

Ebû Hanîfe ise kişi ergenlik çağına girmiş ama hac yapamadan ölmüşse ancak bu kişiler adına hac yapılabileceğini kabul etmiş,¹³³³ diğer bir rivayette ise karşı cinslerin birbirinin yerine hac yapamayacağını çünkü giyilen ihram elbiselerinin farklı olduğunu söylemiş, bunun yanında sağlıklı iken hac kendisine farz olan kişilerden kronik hastalık vb. sebeplerle bu farziyetin düşmeyeceğini ifade etmiştir.¹³³⁴

Ebû Hanîfe bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadisle istidlal etmiştir: "Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek 'Babam hac yapmadan vefat etti. Ben onun yerine hac yapabilir miyim?' diye sordu. Hz. Peygamber o adama 'Onun borcu olsaydı onu ödemez miydin?' diyerek soru sorunca 'Evet' dedi. Rasûlullah bunun üzerine 'Allah'ın borcunu ödemen daha doğru bir davranıştır.' dedi."¹³³⁵

3.6. Kurban

Nehaî hac görevi dışında şehirlerde bulunan zengin Müslümanlara kurban kesmenin vacip olduğunu kabul etmiş,¹³³⁶ yolculara ve hacca giden kişilere kurban kesme konusunda ruhsat vermiştir.¹³³⁷ Nehaî, Hz. Ömer'in hac yaparken hac 'tan dönünceye kadar kurban kesmemesini görüşüne esas almıştır.¹³³⁸ Kendisine ulaşan şu rivayetle amel etmiştir: Sahâbîlerin hacca gittiklerinde yanlarında para ve altınları olmasına rağmen kurban kesmedikleri, kurbanla uğraşırken haccın şartlarını yerine getirememekten korktukları için böyle yaptıkları nakledilmiştir.¹³³⁹

¹³³¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. II, s. 171.

¹³³² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. V, s. 44.

¹³³³ Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, "el-Haccü ani'l-Meyyiti ev an Şeyhi'l-Kebîr" 187.

¹³³⁴ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. II, s. 171.

¹³³⁵ Nesâî, *Menâsik*, 12.

¹³³⁶ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. V, s. 228.

¹³³⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 382.

¹³³⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 279.

¹³³⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 279.

Ebû Hanîfe şehir merkezlerinde mukim olan, yolcu olmayan, zengin kişilere kurban kesmenin vacip olduğunu söylemiştir.¹³⁴⁰ Ebû Hanîfe kurbanın vucubiyeti konusunda hacda olanla olmayan arasında ayrıma gitmemiş mukim ve zengin olanlara kurban kesmenin vacip olduğunu kabul etmiştir. Bu konuda şu hadisle amel etmiştir: “Kurban kesmeye imkânı olduğu halde kesmeyen mescidimize yaklaşmasın.”¹³⁴¹

Nehaî kurbanın zilhicce ayının sonuna kadar kesilebileceğini söylemiştir. Bu görüşün daha önce ortaya konulmayan garip bir görüş olduğu ifade edilmiştir.¹³⁴² Nehaî’den nakledilen diğer bir rivayette; kurbanın, Kurban Bayramının ilk üç günü kesilebileceğini belirtmiştir.¹³⁴³

Ebû Hanîfe ise kurbanın bayram namazı kılınmayan yerlerde (köyler vb.) bayram sabahı fecrin doğuşundan itibaren, bayram namazı kılınan yerlerde (şehirler gibi) ise imamın bayram namazını kıldırmasından itibaren bayramın üçüncü günü akşamına kadar kesilebileceğini kabul etmiştir.¹³⁴⁴

3.7. Yeminler

Nehaî, yemin kefâretini üç gün oruç tutmak şeklinde yerine getirmekte olan kişi, üç günü tamamlamadan ikinci günde, köle azat etme, on fakiri doyurma, giydirme ya da yedirmeye güç yetirir hâle gelirse ikinci günü tamamlamışsa üçüncü günü oruç tutarak yemin kefâretini yerine getirmiş sayılacağını söylemiştir. Ancak ikinci günü tamamlamadan orucun dışında diğer seçeneklerden hangisine güç yetirebiliyorsa o şekilde yemin kefâretini yerine getirmesi gerektiğini kabul etmiştir.¹³⁴⁵

Ebû Hanîfe’ye göre yemin kefâretini üç gün oruç tutmak şeklinde yerine getirmekte olan kişi, üç günü tamamlamadan önce köle azat etme, on fakiri doyurma, giydirme ya da yedirmeye güç yetirir hâle gelirse tuttuğu oruçlar geçersiz olacağını belirtmiş, orucun dışında diğer seçeneklerden hangisine güç yetirebiliyorsa o şekilde yemin kefâretini yerine getirmesi gerektiğini kabul etmiştir.¹³⁴⁶

¹³⁴⁰ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. V, s. 228.

¹³⁴¹ İbn Mâce “Edâhâ”, 88.

¹³⁴² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, C. V, s. 430.

¹³⁴³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 61.

¹³⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XII, s. 18; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, C. III, s. 81; Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmez b. Ali, *Dürrerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, C. I, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Berut ts., s. 268.

¹³⁴⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VI, s. 337.

¹³⁴⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VI, s. 337.

Görüldüğü üzere Nehaî kişi yemin kefâretini yerine getirirken ilk iki gün içerisinde kişinin durumunda değişme olur, oruç dışında diğer seçeneklere güç yetirebilecek hale gelmişse o şekilde yemin kefâretini yerine getirmesi gerektiğini, oruç tutma şeklinde yerine getirdiği yemin kefâretinin geçersiz olacağını söylemiştir. Ebû Hanîfe ise kişi yemin kefâretini oruç tutma şeklinde yerine getirirken, üç gün içerisinde diğer seçeneklere güç yetirecek hale gelmişse, oruç tutmak şeklinde yerine getirdiği yemin kefâretinin geçersiz olacağını seçeneklerden hangisine güç yetiriyorsa o şekilde yemin kefâretini yerine getirmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.

Nehaî yemin edip yeminini bozan kişinin istediği kefâreti ödeyebileceğini kabul eder. İsterse bir köleyi özgür kılar, isterse on yoksulu yedirir ya da on fakiri giydirir veya üç gün (isterse ara vererek) oruç tutabilir. Nehaî'ye göre “Kur'an'daki (و/veya) şeklindeki ifadelerin bulunduğu konularda seçme hakkı vardır.”¹³⁴⁷

Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğu Hanefî mezhebinde yemin kefaretiyle ilgili genel kabule göre; yeminini bozan kişinin köle azadı, on fakiri doyurma, on fakiri giydirmeye seçeneklerinden hiçbirine gücü yetmezse üç gün peş peşe oruç tutması gerekir.¹³⁴⁸

Nehaî'ye göre yemin kefâretinde tutulması emredilen “فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ” (üç gün oruç tutmalıdır.)¹³⁴⁹ ayette yer alan “صِيَامٌ” (oruç) kelimesi mutlak bir ifadedir. Kişi yeminini bozduğunda bir köle azat edebilir (mü'min-kâfir), isterse on fakiri giydirebilir, bu sayılan iki şeyi yapabilecek maddi gücü yoksa ister peş peşe isterse farklı günlerde üç gün oruç tutabilir.¹³⁵⁰ Bu konuda İbn Mesut'un naklettiği kıraatte “فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ”: (peş peşe üç gün oruç tutulması) kaydı yer almaktadır.¹³⁵¹ Nehaî bu rivayette mutlak olan “صِيَامٌ” (oruç) ifadesinin tahsis edilemeyeceğini dolayısıyla ayette geçtiği şekliyle amel edileceğini, dolayısıyla orucun fasılalı tutulabileceğini kabul etmiştir. Ebû Hanîfe ise Nehaî'den farklı düşünmüş mutlakın mukayyede hamledileceği kanaatini benimsemiştir. Hanefîler bu kanaate varırken mütevatir olmayan kıraatleri sünnet kabilinden olduğunu, mütevatir olmayan sünnetin de kaynak değeri taşıdığını düşünerek mutlakı mukayyede hamlederek fetva vermişlerdir.¹³⁵² Hanefîlerin benimsemiş oldukları “Bir şeyi koşula bağlamak, o koşul bulunmadığında

¹³⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VIII, s. 144.

¹³⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VIII, s. 144.

¹³⁴⁹ Mâide, 5/89.

¹³⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VIII, s. 144.

¹³⁵¹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 513.

¹³⁵² Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, s. 286.

hükümün de bulunmamasını gerektirmez.” kuralına göre yemin konusunda mutlak, mukayyed oluş hükümdedir. O hüküm kefâret olarak tutulacak olan oruçtur. Tek bir hükümde orucun peş peşe olması ile ayrı zamanlarda olması arasında zıtlık vardır. İn Mesut’un okuyuşu ile orucun peş peşe olması gereğinin zorunlu bir sonucu olarak, ayetin mutlak olarak kalmaması gerektiğini ifade ederler.¹³⁵³ Bu usul kaidesi gereği Hanefîler yemin kefâretinde tutulan orucun peş peşe fasılasız tutulacağını kabul etmişlerdir.

Nehaî zengin olan kişinin yemin kefâretini, ölüye kefen satın alarak, mescit yaptırarak, ölmüş kişinin borcunu ödeyerek ya da köle azadına para vererek yerine getirmesinin geçerli olmayacağını, zengin kişinin üç gün oruç tutarak yerine getirmesi gerektiğini kabul etmiştir.¹³⁵⁴

Ebû Hanîfe ise zengin olan kişinin yemin kefâretini yolda kalan kişiye, gazilere vererek ya da yolda kalan hacıları giydirek yerine getirebileceğini ifade etmiştir.¹³⁵⁵

Nehaî gibi fetva veren başka alimler de vardır. Zenginler için yemin kefâretinin üç gün oruç tutmak şeklinde uygulanmasının daha caydırıcı olacağı açıktır. Zenginlerin yemin kefâretini maddi yoldan ödemeleri onlar için zor değildir. Ancak üç gün peş peşe oruç tutmak nefse ağır gelecek, zengin olanların yeminlerini eğlence haline getirmelerinin önüne geçilecektir.

Yemin kefaretiyle ilgili diğer bir konu da yemin kefaretinin miktarıyla ilgilidir. Nehaî yemin kefareti konusunda nasslarda geçtiği şekliyle konuyu ele almış, yorum yapmamıştır. Kişinin yemin kefareti verirken on fakirin her birine yarım sa’ buğday veya yarım sa’ kuru hurma vermesi gerektiğini kabul etmiştir.¹³⁵⁶

Ebû Hanîfe ise yemin kefareti ödeme miktarı ve şekliyle ilgili olarak nasslarda geçen ifadeleri yorumlama yoluna gitmiş, yemin kefareti ödeyen kişinin kendi yaşam standardını dikkate almıştır. Kişi eğer ailesine hurma yediriorsa hurmadan, buğday ekmeği yediriorsa buğday ekmeğinden kısaca ailesine ne yediriorsa ondan vermesi gerektiğini belirtmiştir.¹³⁵⁷

¹³⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VIII, s. 144.

¹³⁵⁴ Şeybânî, *el-Asl*, C. III, s. 225.

¹³⁵⁵ Şeybânî, *el-Asl*, C. III, s. 226.

¹³⁵⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü 'l-Âsâr*, s. 64, 168; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VI, s. 341.

¹³⁵⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VI, s. 341.

Nehâî kişinin niyetine ve yemindeki maksadına bakmaksızın tekrarlanarak yapılan yeminin tek sayılacağını dolayısıyla kişi yeminini bozduğunda tek kefâret vermesi gerektiğini kabul etmiştir.¹³⁵⁸

Ebû Hanîfe ise yeminde niyeti ve amacı dikkate almış, kişi yemini tekrar etmişse bu yeminin tek sayılacağını, yapılan tekrarın yemini pekiştirme (sağlamlaştırma) olacağını, yemin iki veya daha çok mecliste yapılmışsa her yeminin ayrı yemin sayılacağını ve her biri için ayrı ayrı kefâret verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹³⁵⁹



¹³⁵⁸ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, ss. 503-504; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VI, s. 313.

¹³⁵⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VI, s. 313.

4. BÖLÜM: ÖZEL HUKUKLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

Bu bölümde kişiler, aile, miras ve borçlar hukuku gibi özel hukuku¹³⁶⁰ ilgilendiren konularla ilgili olan iki müctehidin ortaya koydukları farklı görüşler ele alınıp bunlar arasında mukayese yapılacaktır.

4.1. Kişiler Hukuku

Bu başlıkta kişiler hukukunun önemli konularından olan ehliyet arızaları kapsamında maraz-ı mevt, hacir ve iflasa yer verilecektir.

4.1.1. Maraz-ı Mevt

Sözlükte ‘ölüm hastalığı’ demek olan maraz-ı mevt (marazü’l-mevt) örfte ve fıkıh literatüründe, tıbben ve hayat tecrübelerine göre ölümcül olan ve araya sıhhat hali girmeden ölümle sonuçlanan hastalığın adıdır.¹³⁶¹

Nehaî maraz-ı mevte yakalanan kişinin varislerine bırakacağı mallarda hibe yaparak veya sadaka vererek tasarrufta bulunması durumunda, sadakanın miktarının bilinmesiyle, hibenin ise hibe edilen kişi tarafından kabzedilmemişse geçerli olmayacağı görüşünü benimsemiştir.¹³⁶² Nehaî ölüm hastası vasiyet yapmışsa yaptığı vasiyetin mirasın üçte birinden karşılanabileceğini ifade etmiştir.¹³⁶³

Ebû Hanîfe’ye göre ise kişinin maraz-ı mevte varislerine bırakacağı malların bir kısmını satarak tasarrufta bulursa ve bu hastalıktan dolayı ölse yaptığı satış geçerli değildir.¹³⁶⁴ Ebû Hanîfe kişi ölüm hastalığında iken birisine hibe yapsa hibe yapılan kişi, hibe yapan kişi hastalıktan ölüncüye kadar malı kabzetmezse, yapılan hibenin batıl olduğunu ancak ölüm hastalığındaki kişi yaptığı vasiyeti vasiyetnamesinde zikretmişse geçerli olacağını savunmuştur.¹³⁶⁵ Ebû Hanîfe şu hadisle istidlal etmiştir: Hz. Abbas “Sadaka ancak kabzedildikten (ele geçtikten) sonra geçerli olur.”¹³⁶⁶ demiştir.

¹³⁶⁰ Schacht, Nehaî’nin ibadetlerle ilgili konular hakkında doğrudan görüşler ortaya koyduğu, dolayısıyla Nehaî’nin yaşadığı dönem açısından hukukî teknik konularda bir görüş bildirmediğini iddia etmektedir. Ona atfedilen görüşlerin sonradan detaylandırıldığı görüşünü ileri sürmektedir. Geniş bilgi için bkz. Schacht, *Origins*, s. 234-237.

¹³⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 157; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertibi’s-şerâi’*, C. VII, s. 224; *Mv. F.*, “Marazü’l-Mevt”, C. XXXVI, s. 353; Ali Bakkal, “Maraz-ı Mevt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 39.

¹³⁶² Şeybânî, *el-Asl*, C. III, s. 412.

¹³⁶³ Şeybânî, *el-Asl*, C. V, s. 428.

¹³⁶⁴ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 62.

¹³⁶⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 48.

¹³⁶⁶ Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. IX, s. 122.

Kişi ölümle sonuçlanan hastalıkta yaşadığı acılar, varislerinin ilgisizliği, yaşamdanda ümit kesilmesi, sevap kazanma arzusu vb. sebeplerle varislerine istemeyerek de olsa zarar verebilecek hukuki sonuçlar doğuracak tasarruflarda bulunabilmektedir. Yapılan tasarruflarda sadece bilgiye dayanılarak ölümle sonuçlanacak hastanın yaptığı bağıştan dolayı mallarını dağıtmanın varislerine zarar vereceği açıktır. Ancak kişinin yaptığı bağış, bağış yaptığı kişi tarafından teslim alınması durumunda bağışın varislerce de bilinip razı olup-olmadıkları ortaya çıkacaktır. Bu durumda varisler yapılan bağışa razı olmazlarsa itirazlarını dile getirebileceklerdir. Nehaî'nin savunduğu sadece bilgiye dayanarak yapılan sadakayı sonuçlandırma yaklaşımı telafisi güç hukuki sonuçlar doğuracaktır. Ebû Hanîfe'nin ölüm hastalığındaki kişi yaptığı vasiyeti vasiyetnamesinde zikretmişse geçerli olacağını ileri sürdüğü görüşü hukuk mantığı ve varislerin zarar görmemeleri açısından tercihe şayandır.

Nehaî, kişinin maraz-ı mevt sırasında eşini cinsel ilişkiye girmeden boşaması durumunda, kadının mihrin yarısını alabileceğini ve hiddet beklemesine gerek olmadığını belirtmiştir.¹³⁶⁷ Evlilik hayatı yaşadığı eşini boşadığında hiddet müddeti içerisinde eşi ölse bu durumda kadının eşine mirasçı olacağını söylemiştir.¹³⁶⁸

Ebû Hanîfe ise ölüm hastalığında cinsel ilişkiye girmeden önce boşanan kadının hiddet bekleyip, mirastan pay alacağını ve mihrin tamamının kendisine verileceği görüşünü benimsemiş,¹³⁶⁹ kişi ölüm hastasıyken toplumda uygulanan benzer kadınlara verilen mehir verilerek kıydığı nikâhın da geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹³⁷⁰

Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe maraz-ı mevtte boşanma konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Erkek hastalığın etkisiyle ya da değişik duygularla eşine zarar verme yolunu seçebilmektedir. Ebû Hanîfe'nin görüşü kadının mağdur edilmeden hayatını idame ettirebilmesi için verilmiş ve aynı zamanda insan haysiyetini ön planda tutan bir ictihad olarak değerlendirilebilir.

Nehaî'ye göre kadın maraz-ı mevtte alacağı olan mehrini ibra etse (istemediğini beyan etse) bu tasarrufu geçerlidir.¹³⁷¹

¹³⁶⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 136; Şeybânî, *el-Hücce*, C. IV, s. 85; Abdurrezzak, *el-Musannef*, V, 67; Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 160.

¹³⁶⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 528; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. III, s. 218.

¹³⁶⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 67.

¹³⁷⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 155.

¹³⁷¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 409.

Ebû Hanîfe kadın ile erkek arasında ayrıma gitmeksizin, ölüm hastası olan kişinin alacaklarını kayıracak tasarruflarının geçerli olmayacağını, ancak yaptığı hibe, sadaka ve köle azat etme gibi tasarruflarının malının üçte birinde geçerli olacağını kabul etmiştir. Ebû Hanîfe kişi eğer maraz-ı mevttten ayılıp kendine gelip ifade edilen tasarruflara onay verirse malının tamamından karşılanmak üzere yaptığı hukuki tasarrufların geçerli olduğunu söyler.¹³⁷²

4.1.2. Hacir

Nehaî hukuken birtakım hakları kullanamayan kişinin (mahcur) yaptığı hukuki muamelelerden kendisine hacir işlemi uygulanmadan önce (delille sabit olan borç ikrarı hariç) alışverişinin ve borç ikrarının geçersiz olacağını kabul etmiştir.¹³⁷³

Ebû Hanîfe ise hür kişiye hacr uygulamanın (haklarını kısıtlama) geçersiz olduğunu dolayısıyla borç takası, lehinde veya aleyhinde yaptığı borç ve alacakların, borç ikrarının geçerli olacağı kanaatindedir.¹³⁷⁴

4.1.3. İflas

Nehaî'ye göre hâkim tarafından iflasına hükmedilip borcundan dolayı hapse atılan kimse bir şey satın alsa, birisine sadaka verse, borç ikrarında bulunsa ya da malını hibe etse, yaptığı bu tasarruflar geçersizdir.¹³⁷⁵ Nehaî hâkimin, kişinin iflasına hükmettiğinde, sadece iflas etmeden önce yaptığı borca karşılık borcunun ibrasının geçerli olacağını diğer hukuki tasarruflarının geçersiz olacağını belirtmiştir.¹³⁷⁶

Ebû Hanîfe'ye göre ise hâkimin, iflasına hükmettiği ve borcundan dolayı hapsettiği kişinin bütün hukuki tasarrufları geçerlidir.¹³⁷⁷ Hapisteki kişinin borcuna karşılık malından hiçbir şey satılmaz. Ebû Hanîfe kişinin iflastan sonra bütün mal varlığını kaybedebileceğini, ancak daha sonra tekrar mal sahibi olabileceğini söylemiştir.¹³⁷⁸

Ebû Hanîfe müflisin özgür kıldığı kölenin, eski efendisine çalışmasının gerekmediğini ifade eder. Çünkü kişinin iflasına hükmedilmekle ve hapsedilmekle, kölenin mülkiyeti efendisinin elinden çıkmaz. Ebû Hanîfe'ye göre alacaklılarından

¹³⁷² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 409.

¹³⁷³ Şeybânî, *el-Asl*, C. XI, s. 122.

¹³⁷⁴ Şeybânî, *el-Asl*, C. XI, s. 122.

¹³⁷⁵ Şeybânî, *el-Asl*, C. X, s. 492.

¹³⁷⁶ Şeybânî, *el-Asl*, C. X, s. 492.

¹³⁷⁷ Şeybânî, *el-Asl*, C. X, s. 492.

¹³⁷⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 23-24.

herhangi birinin kullanımını geçerli olmadığına göre, köle de efendinin mülkiyetinde kalmaktadır. Dolayısıyla özgür kılma da geçerli olur. Çünkü köleyi özgür kılmanın şartları: Özgür kılınacak köleye sahip olmak ve özgür kılma ehliyetine sahip olmaktır. Bu iki koşul bulununca özgür kılmanın geçerliliği başkalarının zararını önlemek için engellenemez. Bu durum aynen ortak kölede olduğu gibidir. Ortaklardan birisi köledeki payını özgür kılsa diğerine zarar veriyorsa da geçerlidir. Hatta alıcı aldığı köleyi teslim almadan önce özgür kılsa ve alıcı iflas etmiş olsa, satıcı zarar görecektir olsa da geçerlidir.¹³⁷⁹

İki müctehidin görüşleri ve dayandıkları deliller incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin özellikle müflisin azat ettiği kölenin her durumda özgürlüğünün geçerli olduğu görüşü, sefihin ehliyetinin tam olduğu şeklinde kabulünün bir sonucudur. Hâkimin iflasına hükmettiği müflisin, köle azat etme dışındaki tasarruflarında zararı engellemek ve alacaklıların mağduriyetini önlemek amacıyla Nehaî'nin müflisini ifade edilen tasarruflarını geçersiz sayması hukuken uygulanabilirlik açısından daha doğrudur. Müflisin yaptığı bütün hukuki tasarrufların geçerli sayılması durumunda alacaklılara zarar vermesi muhtemeldir.

4.2. Aile Hukuku

Bu bölümde Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin aile hukuku, miras hukuku, borçlar hukuku ve eşya hukuku ile ilgili görüşleri mukayese edilecektir.

4.2.1. Evlenme Engelleri

İslam hukukunda evlenme engelleri mutlak ve geçici olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu kısımda evlenme engelleri sayılan, emzirme, din farkı gibi konularla ilgili iki müctehidin farklı icthadları aktarılıp bunlarla ilgili kısa analizler yapılacaktır.

Nehaî iki yıl içerisinde çocuk annesinden başka kadını emdiği takdirde aralarında süt hısımlığının meydana geleceğini, iki yıldan sonra çocuğun emdiği kadınla arasında süt akrabalığının cereyan etmeyeceğini kabul eder.¹³⁸⁰ Nehaî bu konuda "Emzirmeyi tamamlamak isteyen analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler."¹³⁸¹ ayetini görüşüne delil getirmiştir.

Ebû Hanîfe ise çocuğun iki buçuk yıl içerisinde annesinden başka kadını emdiği takdirde aralarında süt hısımlığının meydana geleceğini, ancak bu süreden sonra çocuk

¹³⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, s. 37.

¹³⁸⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. X, s. 204.

¹³⁸¹ Bakara, 2/233.

annesinden başka kadını emmesi durumunda aralarında süt akrabalığının meydana gelmeyeceğini ifade etmiştir.¹³⁸² Bu konuda görüşüne delil olarak “Karnında taşınması ve süttten kesilmesinin süresi otuz aydır.”¹³⁸³ ayetini getirmiştir. Ebû Hanîfe bu ayette Şâri’in çocuğun anne karnında kalabileceği en uzun sürenin ve süttten kesilme süresini ayrı ayrı otuz ay olarak ifade ettiğini,¹³⁸⁴ ancak gebelik süresi otuz ay devam etmediği için bu ayetten çocuğun süttten kesilme süresinin otuz ay olacağı sonucuna varmıştır.¹³⁸⁵ Ebû Hanîfe otuz aydan sonra, nass gereği¹³⁸⁶ anne ile babanın anlaşarak çocuğu iki yıldan fazla da çocuğun emzirilebileceğini kabul etmekle birlikte,¹³⁸⁷ daha önce ifade edildiği gibi bu dönemde süt emzirmekle süt kardeşliğinin meydana gelmeyeceğini kabul etmiştir.

Süt akrabalığının iki yıl içerisinde meydana geleceğini savunan Nehaî, çocuğu süttten ayırmanın iki yıl olduğunu ifade eden nassın¹³⁸⁸ zâhir anlamı ile amel etmiştir. Aralarındaki ihtilaf görüşlerine delil aldıkları ayetin farklı olması ve ayetlerin farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Nehaî çocuğun annesinden başka bir kadını bir iki defa emmesiyle sütanneliğin meydana gelmeyeceğini belirtmiş,¹³⁸⁹ bu konuda “Bir veya iki defa çocuğun başka kadını emmesi, haram kılmaz.”¹³⁹⁰ hadisini görüşüne delil almıştır.

Ebû Hanîfe’ye göre süt hısımlığının meydana gelmesi için çocuğun bir defa emmesi yeterlidir.¹³⁹¹ Delili de şu ayettir: “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. ...”¹³⁹²

¹³⁸² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. X, s. 204; Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 136; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, C. IV, ss. 6.

¹³⁸³ Ahkâf, 46/15.

¹³⁸⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lili'l-muhtâr*, C. III, s. 118.

¹³⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 118; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lili'l-muhtâr*, C. III, s. 118.

¹³⁸⁶ Bakara, 2/233. “Emzirmeyi tamamlamak isteyen analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler, Ana baba karşılıklı danışarak ve anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse bundan dolayı onlar için bir sakınca yoktur.”

¹³⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 136.

¹³⁸⁸ Bakara, 2/233.

¹³⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. X, s. 194.

¹³⁹⁰ Nesâî, “Kitâbü'n-Nikâh”, 50.

¹³⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 134; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzâlî et-Tüsî, *el-Vasît fi'l-Mezhep*, Ahmed Mahmud İbrâhîm-Muhammed Muhammed Tâmer (thk.), C. VI, Dâru's-selâm, Kahire ts, s. 183.

¹³⁹² Nisâ, 4/23.

Ebû Hanîfe sût hısımlığının meydana gelebilmesi için emmeyi sayı ile sınırlamanın ayete ilave etmek anlamına geleceğini, bunun da doğru olmayacağını nasıl ki cinsel ilişkide sayı dikkate alınmıyorsa aynı şekilde emmede de sayı sınırlaması getirilemeyeceğini ifade etmiştir.¹³⁹³ Ebû Hanîfe “Çocuğun bir kadını az olsun çok olsun emmesiyle sût hısımlığı gerçekleşir. Çocuğa o kadın artık haram olur, evlenemez.” hadisini görüşüne delil almıştır.¹³⁹⁴

Nehaî sût emzirmeyi tamamlamak isteyen annelere iki yıl emzirmeyi emreden ayetten hareketle¹³⁹⁵ sûtanneliğinden doğan haramlığın iki yıl içerisinde olabileceğini, iki yıldan sonra sût emmeye dayalı haramlığın meydana gelmeyeceğini kabul etmiştir. Ebû Hanîfe'nin ayete dayalı ictihad yaptığı görülmektedir. İki müctehidin farklı görüş ortaya koymalarının nedeni ayette “sizi emziren” ifadesinin umum anlam ifade etmesi ayrıca konuyla alakalı Hz. Peygamber'den birçok hadisin varit olmasından kaynaklanmaktadır. Kadınlar çeşitli sebeplerle başka çocukları emzirebilmektedir. Bir kez emzirme ile haramlık meydana geldiği kabul edilirse toplumsal hayatta sorunlar ortaya çıkacaktır. Günümüzde sût kardeşliğiyle ilgili tafisi zor durumlar yaşanmaktadır. Çözümü toplumsal ve bireysel problemlerle sonuçlanan sayısız vakia da mevcuttur.

Sût emmeyle ilgili diğer bir konu da sût emmenin ortaya çıkardığı sonuçlardır. Ebû Hanîfe nesep sebebiyle haram olanların, emzirme sebebiyle de haram olacağını kabul etmiş, bu konuda nesep sebebiyle haram olanların emzirme sebebiyle haram olacağını kabul etmeyen Nehaî'ye katılmamıştır.¹³⁹⁶

Nehaî, Müslüman olmayan eşlerden tanesi Müslüman olduğunda diğeri ne kadar sonra Müslüman olursa olsun belirli bir süre tayin edilmeksizin kadının eşine dönmesi gerektiğini kabul etmiştir.¹³⁹⁷ Nehaî görüşüne; Hz. Peygamber'in kızı Hz. Zeynep'in eşi Ebu'l-Âs Müslüman oluncaya kadar nikâhlarına son vermemesini, bazı rivayetlerde iki veya altı yıl sonra Müslüman olduğunda eşi ile evliliğini devam ettirmesini delil almıştır.¹³⁹⁸

¹³⁹³ Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 120; Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 134.

¹³⁹⁴ Dârekutnî, *Sünenü 'd-Dârekutnî*, C. V, s. 302; Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. VII, s. 468; Taberânî, C. IX, s. 341.

¹³⁹⁵ Bkz. Bakara, 2/233; “Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için, tam iki sene emzirirler...”

¹³⁹⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü 'l-Âsâr*, s. 147.

¹³⁹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. VII, s. 154.

¹³⁹⁸ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. II, s. 272; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 25.

Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğu cumhur; eşlerden bir tanesi Müslüman olduğunda kadının hiddet süresi bitmeden önce diğer eş Müslüman olmazsa nikâh akdinin fesh olacağını kabul etmiştir.¹³⁹⁹ Nehaî hariç diğer müçtehitler kendilerine ulaşan şu hadisi de görüşlerine delil almışlardır; “Hz. Peygamber'in Ebu'l-Âs ile evli olan kızı Zeynep, eşi Ebu'l-Âs'tan bir yıl önce Müslüman oldu. Ebu'l-Âs'ın Müslüman olmasından bir yıl sonra yeni bir nikâhla kızını ona verdi.”¹⁴⁰⁰

İbn Kudâme (ö. 682/1283) bu konuda Nehaî'nin daha önce kimsenin ortaya koymadığı şaz bir görüş ortaya koyduğunu onun görüşünü kimsenin benimsemediğini belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin de dahil olduğu Nehaî'nin dışındaki diğer müçtehitler bu konuda şu ayetleri kendilerine delil almışlardır: “...Çünkü Müslüman hanımlar kâfirlere helâl değildirler. Kâfirler de Müslüman hanımlara helâl olmazlar...”¹⁴⁰¹ diğer ayet ise “...Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın...”¹⁴⁰² Ebu'l-Âs'ın Hz. Zeynep'le yaşadığı olayın Mümtehine suresinin indirilmesinden önce meydana gelmiş olduğu, bu yüzden Mümtehine (60/10) ayetinin gelmesiyle hükmün ortadan kaldırıldığı ifade edilmiştir. Ya da Hz. Zeynep'in hamile olduğu bu süre içerisinde eşinin Müslüman olmuş olabileceği veya Hz. Zeynep'in hasta olduğu için hayız olmadığı bu süre içerisinde Müslüman olma ihtimalinin olduğu söylenmiştir.¹⁴⁰³

Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğu cumhurun konuya yaklaşımı ayet ve hadislerle desteklendiği göz önünde bulundurulduğunda daha doğrudur. Nehaî'nin fetvasında eşin Müslüman olması için bir süre sınırlaması konulmamıştır. Özellikle kadın Müslüman olup eşi Müslüman olmadığında Nehaî'nin görüşüne göre hareket edildiğinde, kadın için hayat çekilmez hal almasının yanında toplumda hukuki ve sosyal birçok sorunun ortaya çıkması muhtemeldir. Nehaî bu konuda İbn Kudâme'nin de ifade ettiği gibi kimsenin benimsemediği şaz bir görüş ortaya koymuştur.

4.2.2. Nikâh Akdinin Şartları

Nehaî evlenirken ileri sürülen evlilik akdinin ruhuna aykırı fasit şartların batıl olduğunu, akdi ifsat etmediğini, kıyılan akdin geçerli olacağını, akdin yapılmasıyla fasit şartların ortadan kalkacağını kabul etmiştir. Örneğin kadının eşine “Başka eşle evlenmeyeceksin veya cariye almayacaksın.” demesi gibi. Bu türlü şartların geçersiz

¹³⁹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, C. VII, s. 154.

¹⁴⁰⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 155.

¹⁴⁰¹ Mümtehine, 60/10.

¹⁴⁰² Mümtehine, 60/10.

¹⁴⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, C. VII, s. 155.

olduğunu belirtmiştir. Ancak kişi “şöyle şöyle yaparsam boşsun” demiş olsa, eş yapmayacağını ileri sürdüğü davranışı yaptığında eşinin boş olacağını, bu türlü şartların evlilikte bağlayıcı olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁰⁴ Nehâî diğer bir rivayette ise kişinin talâk şartı hariç nikâhta koşulan her şartı, aktin ortadan kaldıracağını ileri sürmüştür.¹⁴⁰⁵

Ebû Hanîfe ise kişi henüz nikâhında bulunmayan kadına seninle konuştuğum gün veya evime girdiğin anda ya da seninle cinsel ilişkiye girdiğim anda boşsun demiş olsa son sözün, ilk iki söz gibi olmadığını kabul etmiştir. Çünkü kişi bu sözde boşamayı evlenme akdine bağlamıştır. Evlenme boşama hakkına sahip olma nedenidir. Dolayısıyla kendisine yemin edilen şey demektir, ancak önceki sözler böyle değildir. Çünkü eve girme ve konuşma boşama hakkı elde etmek için neden değildir. Böyle olunca, bu sözleri söylediği kadınla evlense ve kadın da evine girse onunla konuşsa da boşama meydana gelmez.¹⁴⁰⁶

Ebû Hanîfe ilk iki cümleyi yemin olarak değerlendirmiştir. Nasıl ki yeminde yeminin bağlandığı şey varsa, yemin meydana geliyorsa, boşamada da boşama sözü söylendiği zaman, kişinin boşama yetkisi bulunmadığı için boşamanın meydana gelmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁴⁰⁷ Nehâî evlenirken ileri sürülen şartların batıl olduğunu ve evlilikle birlikte ortadan kalkacağı görüşünü benimsemiştir. Ebû Hanîfe ise evlenmeden önce söylenen sözleri ve ileri sürülen şartları ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.

4.2.3. Sıhhat Şartları

4.2.3.1. Bâliğ Kızın veya Zifaf Olmamış Kadının Evlendirilmesi

Nehâî babasıyla aynı evde kalan ve bakımını babasının üstlendiği dulun iznini istemeden evlendirebileceğini, eğer dulun geçimi babasına bağlı olmayıp, babasıyla kalmıyorsa babanın dulu evlendirirken onun izni isteyeceğini ifade etmiştir.¹⁴⁰⁸ Diğer bir rivayette babanın kızı ister dul ister bakire olsun evlendirme yetkisi olduğunu, kızını ya da dul kızını evlendirdiği takdirde, evliliğin geçerli olacağını belirtmiştir.¹⁴⁰⁹

¹⁴⁰⁴ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 225.

¹⁴⁰⁵ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 225.

¹⁴⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 98.

¹⁴⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 98.

¹⁴⁰⁸ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 144.

¹⁴⁰⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 39.

Ebû Hanîfe ise bulûğ çağına ermiş kızın veya cinsel ilişki yaşanmadan nikahı sona eren kızın evlendirilmesinde babanın zorlama yetkisine sahip olmadığını, kızın fikrini alması gerektiğini, kızın fikri sorulduğunda onun susmasının evliliğe razı olduğu anlamına geldiğini kabul etmiştir.¹⁴¹⁰ Babanın bulûğa ermiş kızı ister bakire ister dul olsun zorla evlendirme yetkisinin olmadığını, bu konuda baba olmadığında tayin edilen diğer velilerin ve dedenin baba makamında olduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹¹

4.2.3.2. Yetim Kızın Evlendirilmesi

Nehaî bulûğa ermiş yetim kızın evlendirilirken izninin alınması gerektiğini, onun susmasının, gülmesinin evliliğe razı olduğunu gösterdiğini, yetim kızın rızası alınmadan evlendirilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁴¹² Nehaî bakire kızın evlilikte izninin istenmesine gerekçe olarak kızın evliliğe engel bir durumu¹⁴¹³ varsa onu ancak kendisinin bilebileceğini, evlendirilirken kızın fikri alınmazsa evlilikten amaçlanan maksadın gerçekleşmeyebileceğini ifade etmiştir.¹⁴¹⁴

Ebû Hanîfe ise ergenlik çağına girmemiş yetim kız, örneğin babası ölmüş amcası tarafından izni alınmadan evlendirilse, evliliğin geçerli olacağını, ancak yetim kızın bulûğ çağına girince muhayyer olacağını (bulûğ muhayyerliği/hıyârü'l-bulûğ)¹⁴¹⁵ aynı şekilde babası veya dedesi dışında bir velisi tarafından evlendirilmesi durumunda da bulûğ çağına erdikten sonra nikâhı devam ettirme konusunda muhayyer olduğunu söylemiştir.¹⁴¹⁶ Ebû Hanîfe dede ve baba haricindeki veliler tarafından evlendirilen çocuğun, bulûğ çağına ulaşınca mahkeme kararıyla evliliği sonlandırabileceği kanaatindedir. Ona göre diğer velilerin baba ve dedeye göre çocuğa şefkatleri daha azdır.¹⁴¹⁷

Bu konudaki ihtilafın sebebi şu hadislerdir: Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Yetim kız ancak izni alınarak evlendirilebilir.”, diğer bir hadiste ise; “Bakire kız

¹⁴¹⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 171-172; Şeybânî, C. III, s. 133; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, C. III, s. 33.

¹⁴¹¹ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, C. I, s. 192.

¹⁴¹² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 106.

¹⁴¹³ Fercinin bitişik olması, karısında kirş, çiban bulunması, kızın başka bir erkekle evlenmek istemesi vb. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 197.

¹⁴¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 197.

¹⁴¹⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 169-170.

¹⁴¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 215.

¹⁴¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 215.

evlendirilirken babası onun iznini alarak evlendirebilir. Bakirenin susması onun izni sayılır. Râvi ifadenin “susması ikrarıdır.” şeklinde de olabileceğini söylemiştir.”¹⁴¹⁸

Bulûğ çağına ulaşmamış kızın ister yetim olsun isterse olmasın velisi tarafından evlendirilmesi konusu ayet, hadis ve aklî delillere dayandırılarak incelenmiştir.¹⁴¹⁹ Evlenme ehliyetine malik olmayan küçük yaştaki çocukların evlendirilmeleriyle ilgili açık nassların mevcut olmadığı, bilakis bu hususun açık bir şekilde ataerkil aile telakkisinin kısaca örfün etkisinin hissedildiği ictihadi bir mesele olduğu görülmektedir. Fukahanın henüz evlenme ehliyetine sahip olmayan küçük çocukların evlendirilebileceği şeklindeki bu görüşlerinde, toplumda yaygın olan sosyal yapının etkisi altında kalmış oldukları söylenebilir. Nitekim delil getirilmeye çalışılan nasslardan hüküm çıkarılırken, içinde yaşanılan toplumun kültür ve anlayışının etki edebileceği herkes tarafından kabul edilmektedir. Bulûğ çağına ulaşmayan, henüz cinselliği kavrayamayacak kadar küçük, psikolojik yönden de çocuk olan ve pek çok şeyi kavrayabilecek ve sorumluluk alabilecek olgunluğa ulaşmamış kimselerin evlendirilebileceği şeklindeki fetvaları başka türlü açıklamak mümkün değildir.¹⁴²⁰

Evlenme konusunda sadece yaşa bağlı olarak yapılan değerlendirmeler yanıltıcı sonuçlara götürebilmektedir. Kişinin evliliğe hazır olup olmadığını anlamak için sosyal olgunluk kazanıp kazanmadığını gözlemlemek ve bunun yanında bu olgunluğa ergenliğin de eşlik etmesini beklemek en güzel tutum olmalıdır.

4.2.3.3. Kadının Velisinin İzni Olmadan Evlenmesi

Nehaî velinin izninin¹⁴²¹ nikâhta gerekli olduğunu, kadının kendisinin, annesinin veya kadın akrabalarının nikâh kıymaya yetkilerinin olmadığını, veli izni alınmadan, bir kadının evlenmesinin caiz olmadığını,¹⁴²² aynı şekilde kadın rızası alınmadan kadın evlendirildikten sonra nikaha rıza gösterse bile önce kıyılan nikahın geçersiz olacağını, yeniden nikâh kıyılması gerektiğini kabul etmiştir.¹⁴²³ Bununla birlikte Nehaî'ye ait diğer bir rivayette; velisinin izni olmadan evlenen kadın dengi olan bir erkekle

¹⁴¹⁸ Müslim”Nikâh”,9; Beyhakî, C. VII, s. 186.

¹⁴¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 215.

¹⁴²⁰ Halil İbrahim Acar, “İslam Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, S. 16, C. VI, 2003, s. 139.

¹⁴²¹ Nikâhta velayet: Bir şahsın evlenmesi hususunda diğer bir şahsın haiz olduğu velayet ve selahiyet demektir. Bkz. Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. II, s. 8.

¹⁴²² Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 200; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. III, s. 454.

¹⁴²³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. C. 39.

evlenmişse, bu durumda velinin eşleri birbirinden ayırıp, boşama yetkisinin olmadığını belirtmiştir.¹⁴²⁴ Bu konuda şu hadisi delil almıştır: “Velisiz nikâh olmaz.”¹⁴²⁵

Ebû Hanîfe’ye göre tam ehliyete sahip bir kadın, erkekle şahitler huzurunda dengi olan bir erkekle mehri teslim edilerek evlenirse kıyılan nikâhın caizdir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe, kadın dengi olmayan bir erkekle velisinin izni olmadan evlendiğinde ise velinin itiraz hakkı doğacağını dilerse aralarını ayırma hakkının olduğunu kabul etmiştir.¹⁴²⁶ Ebû Hanîfe akıl-bâliğ olmuş bir kadının kendi nikâhını asaleten gerçekleştirebileceği gibi başkasının nikâhını da vekâleten gerçekleştirebileceği görüşünü savunmuştur.¹⁴²⁷ Ebû Hanîfe velisinin izni olmadan evlenen kadının mehri konusunda uyuşmazlık yaşandığında, verilen mehir, mehr-i misile ulaşmışsa nikahın geçerli olacağını, eğer erkek mehr-i misili vermekte direnirse mehirdeki noksanlıktan dolayı velinin nikâhı sonlandırabileceğini kabul etmiştir.¹⁴²⁸ Ebû Hanîfe veli onayı alınmadan kadının dengi olmayan bir eşle yaptığı evliliğe velilerden bir tanesinin onayladığında, o veliye denk veya alt seviyede olan diğer velilerin itiraz hakkının düşeceği görüşünü benimsemiş,¹⁴²⁹ Ebû Hanîfe mehir-i misil’e denk mehir verilmiş ve evlilikte denklik varsa velinin bu evliliğe itiraz hakkının olmadığını,¹⁴³⁰ eğer hür, bâliğ ve âkil olan kızlarla, dul kadının velisinin rızası olmadan yaptığı nikahta denklik ve mehir, mehr-i misilden az olması durumunda velinin itiraz hakkının olduğunu ve mahkeme yoluyla nikâhın fesh edileceğini ifa etmiştir.¹⁴³¹

Ebû Hanîfe’den diğer bir rivayette: Velisiz nikâhın eşler arasında denklik varsa geçerli olduğunu belirtmiştir.¹⁴³² Bu konuda şu ayetleri delil olarak almıştır: “Bekleme sürelerini bitirdikleri vakit kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde, size bir günah yoktur.”,¹⁴³³ “Eğer erkek kadını (üç defa) boşarsa ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helal olmaz”¹⁴³⁴ “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine

¹⁴²⁴ Şeybânî, *el-Asl*, C. X, s. 260.

¹⁴²⁵ İbn Mâce, “Nikâh”, 15; Ebû Davûd, “Nikâh”, 12; Tirmizî, “Nikâh”, 14; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, C. XI, s. 340; Beyhakî, C. VII, s. 177.

¹⁴²⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 175.

¹⁴²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 10.

¹⁴²⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C. X, s. 260.

¹⁴²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl-i muhtâr*, C. III, s. 100.

¹⁴³⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. II, s. 101.

¹⁴³¹ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’*, C. III, s. 358.

¹⁴³² Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 284.

¹⁴³³ Bakara, 2/234.

¹⁴³⁴ Bakara, 2/230.

uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın.”¹⁴³⁵

Ebû Hanîfe zikredilen ayetlerde evlenmenin kadınlara dayandırmasından hareketle kadınların kendi nikâhlarını kıyma yetkisinin olduğu kanaatindedir.¹⁴³⁶ Ebû Hanîfe'nin delil aldığı hadisler: “Bekâr kadın nikâhını kıyma konusunda velisinden daha fazla hak sahibidir.”¹⁴³⁷, “Velinin dul kadın üzerinde bir otoritesi yoktur.”¹⁴³⁸

Hz. Peygamber'in huzurunda meydana gelen olay velinin bekâr kadın üzerinde otoritesinin olmamasıyla ilgili olarak delil getirilmiştir. Şöyle ki, bir genç kız Hz. Peygamber'e geldi: “Babam beni, yaptığı bir çirkinliği ortadan kaldırmak için kardeşinin oğluyla evlendirdi. Peygamberimiz işi kıza bıraktı. Kız, babasının kendisi hakkında yaptığı şeyi kabul ettiğini söyledi. Ancak ben, babaların kızları üzerinde evlilik konusunda bir otoritelerinin olmadığını, kadınların bilmesini istedim.” dedi.¹⁴³⁹ Ayrıca Ebû Hanîfe Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme (ra) ile evliliğindeki uygulamasını da görüşüne delil almıştır: “Ümmü Seleme (ra) (kocası öldükten sonra) hiddet süresini bitirince Hz. Peygamber ona Hz. Ebûbekir'i ve Hz. Ömer'i ona evlenme teklifini iletmek üzere gönderdi. Ümmü Seleme (ra) Hz. Ömer'e: Hz. Peygamber'e kendisinin kıskanç, çocuğu olan bir kadın olduğunu ve velilerinden şahitlik yapacak kimsenin olmadığını haber vermesini söyledi. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in yanına geldi onun söylediklerini aktardı. Hz. Peygamber bunun üzerine Hz. Ömer'e onun yanına geri dönüp şunları söylemesini istedi. “Kıskançlığıyla ilgili olarak onu yok etmesi için Allah'a dua edeceğini, çocukları olmasıyla ilgili olarak da çocuklarıyla ilgilenebileceğini, velilerinden şahitlik yapacak kimsenin olmadığı sözüne gelince, onun velileri arasında bu evliliğe karşı çıkacak kişinin olup olmadığını söylemesini” istedi. Bunun üzerine Ümmü Seleme oğlu Ömer İbn Ebû Seleme'ye Peygamberimizle kendisini evlendirmesini istedi. Ömer İbn Ebû Seleme annesini Hz. Peygamber ile evlendirdi.”¹⁴⁴⁰

¹⁴³⁵ Bakara, 2/232.

¹⁴³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 11.

¹⁴³⁷ Müslim, “Nikâh”, 9; Ebû Davûd, “Nikâh”, 25; Beyhakî, C. VII, s. 186.

¹⁴³⁸ Ahmed b. Hanbel, C. III, s. 341; Ebû Davûd, Nikâh, 25; Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. VI, s. 197; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, C. IV, s. 347.

¹⁴³⁸ İbn Hibban, *Sahih*, C. IX, s. 399; Beyhakî, C. VII, s. 191.

¹⁴³⁹ İbn Mâce, “Nikâh”, 12; Nesâî, “Nikâh”, 36; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, C. IV, s. 334; Beyhakî, C. VII, s. 190.

¹⁴⁴⁰ Nesâî, “Nikâh”, 28; İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, C. IX, s. 374; Beyhakî, C. VII, s. 212.

Ebû Hanîfe veli onayı alınmadan nikâhın geçerli olduğunu yukarıdaki delillerden hareketle vermiştir. Ayrıca kadının malı üzerinde tasarruf etme hakkı olduğu gibi kendi nefsi üzerinde tasarruf yetkisi olduğunu, dolayısıyla da eşini seçme hakkına bizatihi sahip olacağını ifade etmiştir.¹⁴⁴¹ Ebû Hanîfe daha önce ifade edildiği gibi nikâhta denklik olmadığı durumda velinin sıkıntıya girme ihtimali söz konusu olduğundan, veliye itiraz hakkı tanımıştır. Veli onayı olmayan nikâhın geçersiz olduğunu savunanlar Hz. Aişe'den nakledilen hadisin râvileri arasında yer alan Zührî'nin rivayet ettiği hadisin hilafına fetva verdiğini, böyle yapmakla velisiz nikâhın geçerli saydığını düşünmüş olabilirler. Çünkü kişi (Hz. Aişe) rivayet ettiği hadisin zıddıyla amel ettiği için Ebû Hanîfe hadisin zayıf olduğunu kanaatine ulaşmıştır.¹⁴⁴²

Hanefî fakihlerinden Cessâs (ö.370/980) yukarıda zikredilen ayetlerin¹⁴⁴³ Ebû Hanîfe'nin görüşünün doğruluğunu gösterdiğini, bu ayetlerde ifade edilen nikâhın velinin onayına ihtiyaç duyulmadan geçerli olduğunu belirtmiş, konuyu birkaç noktadan ele alarak değerlendirmelerde bulunmuştur: İlk ayette geçen “حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً” ifadesinde nikâh akdi velisi söylenmeden kadına izafe edilmiştir. İkinci ayette ise “فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا”, (Yeniden evlenmelerinde bir beis yoktur.)¹⁴⁴⁵ Bu ayette de eşler razı olduklarında birbirlerine dönmelerinde, veli onayı gerektiği ifade edilmemiştir. Bekleme sürelerini bitirdikleri vakit, kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde size günah yoktur.¹⁴⁴⁶ Bahsi geçen ayette kadının kendisi hakkında yapacağı fiillerde velinin onayının şart olduğu zikredilmemiştir. Bu yüzden nikâhın geçerli olmasında veli onayını şart koşmak ayetin içeriğine terstir.¹⁴⁴⁷ Ebû Hanîfe velisiz nikâhın batıl olduğunu ifade eden hadis ile yukarıda geçen ayetlere ve Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Ömer gibi fakih sahâbîlerin uygulamalarına, dolayısıyla meşhur sünnete de aykırı olduğu için amel etmemiştir.¹⁴⁴⁸

Nehâî kadının veli izni olmadan evlenmesinin caiz olmadığını kabul ederken, kendisine ulaşan delilleri değerlendirmiş, bakire kızın ve dul kadının kendisini veli iznini almaksızın evlenemeyeceği kanaatine varmıştır. Ebû Hanîfe ise kadının,

¹⁴⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 12.

¹⁴⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 12.

¹⁴⁴³ Bakara, 2/230, 232, 234.

¹⁴⁴⁴ Bakara, 2/230.

¹⁴⁴⁵ Bakara, 2/232.

¹⁴⁴⁶ Bakara, 2/234.

¹⁴⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. II, s. 101.

¹⁴⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, ss. 11-15.

velisinin iznine gerek olmaksızın evlenme yetkisine sahip olduğu kanaatine ulaşmıştır. Bu kanaate varırken Ebû Hanîfe kadın-erkek ayırımına gitmemiş, hür, akıllı ve bulûğa ermiş kadının evlenirken kendi maslahatını başkalarından daha çok düşünecek durumda olduğunu bu yüzden verdiği karardan velisi değil kendisinin sorumlu olacağını düşünmüş olmalıdır.¹⁴⁴⁹

Her iki müctehit kadının dengi olan bir kişi ile evlendiğinde velisinin nikâhı bozma yetkisinin olmadığını kabul etmekle birlikte, Ebû Hanîfe kadına velisiz kıydığı nikâhtan dolayı zarar gelmemesi için yukarıda ifade edildiği üzere bu türlü nikâhlarda, denklik ve mehr-i misil şartını getirmiştir. Denkliği şart koşarak daha çok ailenin haklarını korumayı, mehr-i misil şartını ileri sürerek kadının haklarını korumayı ve kadının karşılaşması muhtemel sıkıntıyı gidermeyi amaç edinmiş olmalıdır. Aslında Ebû Hanîfe kadına irade özgürlüğü tanıırken veliyi de işlevsiz bırakmamakta, veli onayı olmadan gerçekleşen evlilikte denklik ve mehr-i misil şartının gerekli olduğunu kabul etmekte, kadının veya ailenin uğrayacağı zararı önlemek için veli onayını ileri sürerek evliliği, güvence altına almaya çalışmaktadır.

İki müctehidin görüşü o günün şartları dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Şunu unutmamak gerekir ki günümüz toplumları, müctehit imamlar dönemindekinden oldukça farklı bir yapıya sahiptir. Olayların boyutları değişmiş ya da yeni boyutlar eklenmiştir. Bunların da dikkate alınıp değerlendirme zarureti vardır. Bu sebeplerden ötürü veli onayı şart değildir diyerek onların haberi olmaksızın sadece iki şahidin huzurunda yapılan evlilikleri İslam hukukunun yapısıyla bağdaştırmak zordur. Bu noktada nikâh akdi kadının haklarını güvence altına almalıdır. Bunu sağlamak için evlenecek gençlerin mutlaka ailelerine haber vermeleri ve evliliklerini ilan edip duyurmaları gereklidir. Tescil şartı ile evlilik hukuki güvence altına alınmış olacak, aile evliliğe razı olmasa bile tescil şartı ile evlilik talak ile sonuçlanırsa kadının problemlerinin ailesi ve toplum tarafından kabulü kolaylaşacaktır.¹⁴⁵⁰

4.2.3.4. Zevac-ı Tahlil

Üç talakla eşi tarafından boşanan kadın eşine geçici olarak haram olur. Kadının eski eşi ile evlenebilmesi için başka bir erkekle evlenmesi gerekir. Konuyla ilgili ayette “İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka

¹⁴⁴⁹ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 101.

¹⁴⁵⁰ Köse, “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 2003, s. 113.

bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz.”¹⁴⁵¹ ifadesi yer almaktadır. Nehaî’ye göre ayetin devamında ifade edilen şartın yerine gelebilmesi için üç talakla boşandığı eşine helal kılacak aktin devamlılık niyetiyle ve zifafın gerçekleştiği evliliğin meydana gelmesi gerekir. Nehaî, ikinci kocanın, kadını ilk kocaya ya da daha önce boşandığı başka bir eşine helal kılmak için evlenmesi durumunda bu akit sırasında şart koşulmamış olsa da kıyılan nikâh caiz değildir.¹⁴⁵²

Ebû Hanîfe üç talakla eşi tarafından boşanan kadının ilk eşine helal olmak için akit esnasında açıkça şart koşularak yapılan nikâhın tahrimen mekruh olmakla birlikte sahih olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁵³

Görüldüğü üzere Nehaî zevacı tahlilin akit sırasında şart koşulmasa bile sahih olmayacağı görüşünde iken, Ebû Hanîfe bu tür nikâhları hoş karşılamamakla birlikte, hukuki sonuçlarını da dikkate alarak tahrimen mekruh kabul ederek sahih olacağı görüşünü benimsemiştir. Nehaî’nin görüşü ayetlerin ifade ettiği manaya ve evliliğin ciddiye alınması, talak konusunun eğlenceye alınmaması ve kadınların haklarının korunması açısından oldukça önemlidir.

4.2.3.5. Lüzum Şartları (Cinsel Kusurların Evliliğe Etkisi)

Nehaî evlilikte halvet meydana geldikten sonra erkekte cinsel iktidarsızlık olduğu ortaya çıksa, bu durumda bir yıl bekleneceğini kabul etmiş, bununla birlikte hastalığın iyileşmemesi halinde bir yılın sonunda boşanma gerçekleşeceğini, kadına tam mehir verileceğini belirtmiştir.¹⁴⁵⁴ Nehaî diğer bir rivayette evlilik hayatının gerçekleşmesine engel durumların erkek kaynaklı olduğunda kadına tam mehir verileceğini ve boşanma gerçekleştikten sonra kadının tam hiddet beklemesi gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁵⁵

Ebû Hanîfe ise kocanın akli denge bozukluğu, ala tenli, cüzzamlı vb. durumlarda kadının nikâhtan dönme muhayyerliğinin olmadığını söylemiştir.¹⁴⁵⁶ Ebû Hanîfe bununla birlikte evlilikte halvet meydana geldikten sonra erkekte cinsel iktidarsızlık gibi cinsel ilişkiye engel olan hastalıkların tefrik sebebi olduğunu kabul etmiştir.¹⁴⁵⁷ Ebû Hanîfe burada da cinsel ilişkiye engel durum olduğundan cinsel ilişkiden önce

¹⁴⁵¹ Bakara, 2/230.

¹⁴⁵² Begavî, *Şerhu’s-sünne*, C. IX, s. 101.

¹⁴⁵³ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertibi’s-şerâi’*, C. III, ss. 188-189.

¹⁴⁵⁴ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 254.

¹⁴⁵⁵ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 287.

¹⁴⁵⁶ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, C. II, s. 274.

¹⁴⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 47.

boşanan kadının durumunda olduğu gibi kadının tam mehir almayıp, mihrin yarısını alması gerektiğini kabul etmiştir. Ebû Hanîfe aynı şekilde kadın ramazan orucu tutarken, hayızlıyken, ihramlıyken veya kadının cinsel organı bitişik olup ilişkiye elverişli olmadığı durumlarda, kocası kadını cinsel ilişki meydana gelmeden önce boşamışsa bu durumda da kadın yarım mehir alır demiştir.¹⁴⁵⁸ Ebû Hanîfe kocanın cinsel organının kesik olmasının eşler arasında sahih halvetin¹⁴⁵⁹ meydana gelmesine engel bir kusur olduğunu savunmuş, eğer evlilik erkeğin cinsel organının kesik olması sebebiyle sona ermişse bu durumda kadının mehrini tam alması gerektiğini ve iddetini de tam olarak beklemesi gerektiğini kabul etmiştir.¹⁴⁶⁰ Ebû Hanîfe'ye göre cinsel organı kesik olan erkekle evlenen kadın, nikâh akdinin gereği olan sorumluluğunu yerine getirmiş, kendisini kocasına teslim etmiştir. Bundan dolayı mehri hak kazanmıştır. Bu yüzden iddetini de tam bekler. Ona göre bazı durumlarda sahih halvet cinsel ilişki meydana gelmiş gibi sonuçlar meydana getirir. Ebû Hanîfe bu durumu menfaat satışı üzerine gerçekleştirilen icare/kira akitlerine kıyas yapmış, kira akdinde mal sahibi, kiralanan malı kiracının faydalanması için hazır hale getirdikten sonra kiracının ondan faydalanıp, faydalanmaması durumu değiştirmez ev sahibi ücreti hak edeceğini belirtmiştir.¹⁴⁶¹

4.2.4. Nikâh Akdinin Sonuçları

Bu bölümde iki müctehidin mehir, nafaka, nesebin sübutu, halvet gibi nikâh akdinin doğurduğu sonuçlarla ilgi ortaya koydukları farklı görüşler incelenecek ve değerlendirilecektir.

4.2.4.1. Mehir

Mehir nikâh akitlerinde erkek tarafından verilen çeşitli emtia ve menfaatlerden oluşmaktadır. Mehir bazen evliliklerde nizaya sebep olabilmektedir. Mehrin belirleniş şekli ve ödenmesi ile ilgili müctehitler çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Nehâf mihrin insanlardan gizlenip, eşlerin kendi aralarında anlaştıkları miktardan fazlasını

¹⁴⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 26.

¹⁴⁵⁹ Sahih halvet; Sahih evlilik aktiyle evlenen eşlerin başka üçüncü bir kişinin izinsiz girmeyeceği yerde bulunmaları ve aralarında cinsel ilişkiye engel bir durumun bulunmaması gerekir. Başkalarının rahatlıkla girebildikleri yerlerde halvet meydana gelmez. Geniş bilgi için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. II, ss. 147-150; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. II, ss. 11-12, 124-128; *Mv. F.*, "Halvet", C. IXX, s. 265; Orhan Çeker, "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 384-386.

¹⁴⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 103.

¹⁴⁶¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, C. II, s. 292.

ilan etmeleri durumunda ilan edilen mihrin geçerli olacağını, Ebû Hanîfe ise eşlerin ilan ettikleri mihrin geçersiz, anlaştıkları mihrin geçerli olacağını söylemiştir.¹⁴⁶²

Nehâî mehir belirlendikten sonra, mehir teslim edilmeden nikâh kıyılarak evlilik hayatı yaşayabileceğini kabul etmiştir.¹⁴⁶³ Nehâî evlilikten önce, mehir belirlendikten sonra, evliliğin gerçekleşmiş olacağını mihrin teslim edilme şartının aranmadan kişinin eşi ile birlikte olabileceğini ifade etmiş, bu konuda şu ayeti görüşüne delil almıştır: “...Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur...”¹⁴⁶⁴

Nehâî, İbn Mesut’un öğrencilerinin yaptığı uygulamayı da görüşüne esas almıştır. Şöyleki İbn Mesut’un öğrencilerinden bir tanesinin bir kadınla evlenmeden önce mehri para olarak anlaşip parayı teslim etmeden kadınla birlikte olduğu nakledilmektedir.¹⁴⁶⁵

Ebû Hanîfe’ye göre ise kişi evlendiğinde mehri daha sonra ödemek üzere (mehr-i müeccel) olarak anlaşığında, sürenin dolmasını beklemeden eşiyile evlilik hayatı yaşayabilir, ancak ödenecek mehir eğer para cinsinden ise parayı ödemedi eşiyile birlikte olamaz. Mehir nakit olarak verilmek üzere taraflar anlaşip koca, mehri vermeden eşiyile birlikte olmaya kalktığında eşinin kendisiyle birlikte olmayı reddedebileceğini ifade etmiştir.¹⁴⁶⁶ Ebû Hanîfe’ye göre mehir belirlenmeyip, iki maldan veya iki köleyi işaret edip “Şu ikisinden herhangi birini verdim.” şeklinde ifade etmesi halinde kadın kendisine teklif edilen maldan mehr-i misile en yakın olanı almalıdır. Eğer mehr-i misil teklif edilen değerler arasında ise kadına mehir takdir edilir. Ebû Hanîfe mehirde belirsizlik olduğunda mehr-i misil dikkate alınarak belirsizliğin giderilmesi gerektiğini kabul etmiştir.¹⁴⁶⁷

Bu konuda Ebû Hanîfe şu hadisi delil almıştır: “Hz. Ali, Fatıma’yı istediği vakit, Hz. Peygamber ona “Fatıma’ya mehir olarak bir şey ver.” dedi. Ali de “Verebilecek bir şeyim yok ki” diye cevap verdi. Hz. Peygamber “Hutamiyye zırhın ¹⁴⁶⁸ nerede?”

¹⁴⁶² Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 177.

¹⁴⁶³ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 182; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 84.

¹⁴⁶⁴ Nisâ, 4/24.

¹⁴⁶⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 84.

¹⁴⁶⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 84; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, C. II, s. 289.

¹⁴⁶⁷ Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta’lîl’-l-muhtâr*, C. III, s. 100.

¹⁴⁶⁸ Hz. Ali’nin zırhına hutamî denmesinin sebebi, zırh yapmakla şöhret bulan Abdulkays oğullarından Hutâme b. Muhârib’e nisbet edilmiş olmasındandır. Geniş bilgin bkz. Ebû’t-Tayyib Muhammed

diye sordu. “Yanımda” demesi üzerine Hz. Peygamber “O halde Fatıma’ya onu ver.” dedi.”¹⁴⁶⁹

Nehaî’ye göre evlenmeden önce mehri belirlenip cinsel ilişkiden önce boşanan kadının mehrinin ancak mehri bağışlama yetkisi olan kişilerce kocaya bağışlanabileceğini ifade etmiştir. Ayette ifade edilen “Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları, temas etmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mihrin yarısı onların hakkıdır. Ancak kadınların vazgeçmesi veya nikâh bağı elinde bulunanın (velinin) vazgeçmesi hali müstesna, affetmeniz (mehirden vazgeçmeniz), takvâyâ daha uygundur. Aranızda iyilik ve ihsanı unutmayın. Şüphesiz Allah yapmakta olduklarınızı hakkıyla görür.”¹⁴⁷⁰ Nehaî nikâh bağı elinde bulunan kişileri; kadının babası, erkek kardeşi ya da nikâhın iznine bağlı olan kişiler olarak belirtmiştir.¹⁴⁷¹

Ebû Hanîfe ise nikâh bağı elinde olan, nikâhı gerçekleştiren, onaylayan, sonlandırma yetkisi olan kişinin kadının kocası olduğunu, bu konuda kadının velisinin, evlilik sona erdiğinde kadına verilecek mehir hakkında bağışlama yetkisinin olmadığını kabul etmiştir.¹⁴⁷²

4.2.4.2. Nafaka

Nehaî kocası kaybolan kadının geçimini sağlamak için borç aldığı bunu kocasının ödeyeceğini, eğer kadının kendi malı varsa ondan harcaması durumunda kocasının döndüğünde karısına bir şey ödemeyeceğini kabul etmiştir.¹⁴⁷³ Nehaî kocası kaybolan kadının geçimini sağlamak için nafakaya ihtiyacı olduğunda eğer kaybolan kocasının malı yoksa bu durumda hâkimin kaybolan kocasının ödemesi şartıyla nafaka bağlayabileceğini belirtmiştir.¹⁴⁷⁴ Nehaî bu konuda Hind’in, eşi Ebû Süfyan’dan nafaka istemesi üzerine, Hz. Peygamber’in; kendine ve çocuklarına yetecek kadar örfe uygun olarak bir miktar Ebû Süfyan’ın malından alabilmesi için izin vermesini delil almıştır.¹⁴⁷⁵

Şemsü’l-Hak b. Emîr el-Azîmâbâdî, *Avnül-ma’bûd*, C. IV, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 162.

¹⁴⁶⁹ Nesâî, *Nikâh*, 76.

¹⁴⁷⁰ Bakara, 2/237.

¹⁴⁷¹ İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-azîm*, C. I, s. 644.

¹⁴⁷² İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-azîm*, C. I, s. 644.

¹⁴⁷³ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 94.

¹⁴⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XI, s. 42.

¹⁴⁷⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’s-sağîr*, Abdulmutî Emîn Ka’acî (thk.), C. III, *Câmiatü’t-Dirâsâti’l-İslâmiyye*, Karaçi 1989, s. 186; İbni Mace, *Ticârât*, 65.

Nehaî görüşünü şu şekilde açıklamıştır: Hz. Peygamber'in Hind'e nafaka bağladığında Ebû Süfyan'ın kayıp olduğu,¹⁴⁷⁶ bazı kaynaklarda ise Ebû Süfyan'ın cimri olduğu için eşine yeterli miktarda para vermediği¹⁴⁷⁷ nakledilmektedir. Nehaî bu sebeplerden dolayı Hz. Peygamber'in Hind'e nafaka bağlamasının kazâi bir uygulama olduğundan hareket etmiş, eşi kaybolan kadına hâkim tarafından kocasının malından, ya da kocası döndüğünde ödemek şartıyla nafaka bağlamanın gerekli olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁷⁸

Ebû Hanîfe ise önceleri kocası kaybolan kadına mahkemece örfe uygun bir miktarda nafaka tahsis edileceğini, bunun dışında başka bir şey alamayacağını kabul etmekte bu konuda Hind hadisini görüşüne delil almaktaydı.¹⁴⁷⁹ Ebû Hanîfe daha sonra bu görüşü terk etmiş, Kadı Şüreyh'in kocası kaybolan kadına mahkemece nafaka belirleneceğini, yoksa kadın eşinin malından nafaka adı altında hiçbir şey alamayacağını, aynı şekilde kocası kaybolan kadının harcadığı şeyleri kendisinin ödeyeceğini, kadın kayıp kocanın zimmetinde borçlanamayacağını belirtmiştir. Bunun yanında hâkimin, hiçbir hasım (davacı) olmadığı durumlarda kayıp olan kişi aleyhine hüküm vererek onu herhangi bir şeyle yükümlü kılmasının da mümkün olmayacağını ifade etmiştir.¹⁴⁸⁰

Nehaî'nin görüşü, eşi kaybolan kadının belirli bir süre mağdur olmaması ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in uygulamasıyla da desteklendiği için konuya daha doğru bir yaklaşımdır. Dolayısıyla kadının geçimini sağlayacak imkânları yoksa mağdur olacak, kötü yollara düşmesinin yolu açılacaktır.

Nehaî hamile olan kadının kocası öldüğünde, eğer kocası zengin ise bu durumda mirastan alacağı paydan mahsuplaşmak üzere malından harcayabileceğini, hamile kadının kocası fakir ise bu durumda kocasının tüm malını harcayıp kullanabileceğini söylemiştir.¹⁴⁸¹ Nehaî'den nakledilen diğer rivayette ise kocası ölen kadının, kocasının durumuna bakılmaksızın kocasının geride bıraktığı malların tamamından faydalanabileceğini,¹⁴⁸² üç talakla boşandığında ise eşinin evinde oturma ve nafaka

¹⁴⁷⁶ Beyhakî, *es-Sünenü's Sağîr*, C. III, s. 186; İbni Mace, *Ticârât*, 65.

¹⁴⁷⁷ Buhârî, "Büyü", 95.

¹⁴⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, C. IV, s. 26.

¹⁴⁷⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 62; Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, ss. 94-95. Serahsî, *el-Mebsût*, C. XI, s. 43.

¹⁴⁸⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 62-63; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 127; Serahsî, *el-Mebsût*, C. XI, s. 42.

¹⁴⁸¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. X, s. 86.

¹⁴⁸² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. V, s. 359.

hakkının olduğunu belirtir.¹⁴⁸³ Liân, hulû, îlâ yollarından bir tanesiyle boşandığında kadın eğer hamile ise nafaka hakkının olduğunu kabul ettiği de kaynaklarda mevcuttur.¹⁴⁸⁴

Ebû Hanîfe ise kocası ölen boşanmış kadının hamile olup olmamasına bakılmaksızın eşinin evinde ikamet etme ve eşinin malından nafakasını karşılama hakkına sahip olmadığını, kocasının ölümüyle birlikte mallarının varislere geçeceğini kabul etmiştir.¹⁴⁸⁵ Ebû Hanîfe kocası ölen kadın, eğer kocasının malından kullanmışsa kocasının öldüğü günden itibaren hesaplanarak mirastan alacağı paydan düşüleceğini ifade etmiştir.¹⁴⁸⁶

İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin önde gelenlerinin de kocası ölen hamile kadının kocasının malının tamamından faydalanabileceği görüşünde oldukları nakledilmektedir.¹⁴⁸⁷ Hamile kadının hiddet süresinin uzun olması ve dünyaya getireceği çocuk dolayısıyla mağdur olmaması hukuk mantığı açısından önemlidir. Kur'an-ı Kerim'de de çocuk sebebiyle hem annenin hem de babanın zarara uğratılmaması özellikle üzerinde durulan konulardan bir tanesidir.¹⁴⁸⁸

Nehâî kişi zina mahsulü olan bir çocuk bulduğunda, o çocuktan alacağı olsa ve ona infakta bulunsa yaptığı harcamalara şahit tutması gerektiğini, bulduğu zina mahsulü çocuğa ondaki alacağından mahsuplaşmak üzere infak yaparsa bu konuda yaptığı harcamalara şahit getirmesine gerek olmadığını belirtir.¹⁴⁸⁹

Ebû Hanîfe zina mahsulü çocuğa mahkemece nafaka tahsis edileceğini, bunun dışında bulan kişinin herhangi bir harcama yapamayacağını ifade eder.¹⁴⁹⁰

Ebû Hanîfe bu konuda Hz. Ömer'in uygulamasını esas almıştır. Bir kişi zina mahsulü olan bir çocuk bulduğunda onu Hz. Ömer'e getirmiştir. Hz. Ömer ona çocuğu emzirtmesi gerektiğini, onun üzerinde velayet hakkının olduğunu ve çocuğun emzirme masrafının devlet tarafından karşılanacağını söylemiştir.¹⁴⁹¹

¹⁴⁸³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 137.

¹⁴⁸⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 138.

¹⁴⁸⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. V, ss. 359-360.

¹⁴⁸⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. X, s. 86.

¹⁴⁸⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. V, s. 359.

¹⁴⁸⁸ Bkz. Bakara, 2/233; "...Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır..."

¹⁴⁸⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 451.

¹⁴⁹⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 451, C. IX, s. 15.

¹⁴⁹¹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IX, s. 16.

4.2.4.3. Nesebin Sübutu

Nehaî kaynaklarda “Veled-i zina” kavramıyla ifade edilen zina mahsulü kişiden, hizmetçi olarak faydalanılabileceğini ancak çocuk sahibi olmak için evlenilemeyeceğini kabul etmiştir.¹⁴⁹²

Ebû Hanîfe ise zina mahsulü çocuğun evlenme konusunda liân uygulanan kişilerin çocuklarına uygulanan muamelenin (imamet, miras vb.) yapılacağını ifade etmiştir.¹⁴⁹³

4.2.4.4. Mahremiyetin Oluşması

Nehaî beraberinde kızı olan kadının cinsel organına bakan erkeğe Allah’ın kıyamet günü rahmet nazarıyla bakmayacağını söylemiştir.¹⁴⁹⁴ Nehaî’ye göre haramlık ancak cinsel ilişki ile meydana gelir.¹⁴⁹⁵

Ebû Hanîfe ise koca, beraberinde kızı olan kadının cinsel organına bakmasıyla aralarında haramlık meydana geleceğini kabul etmiş,¹⁴⁹⁶ bu konuda şu hadisi delil olarak almıştır: Hz. Peygamber; “Bir adam bir kadının cinsel organına şehvetle bakarsa, o kadının annesi ve kızı bakan kişiye haram olur.”¹⁴⁹⁷ der. Bu konuda Ebû Hanîfe nass sebebiyle kıyası terk etmiş haramlık hükmünü verirken istihsan yapmıştır.¹⁴⁹⁸ Ebû Hanîfe’nin görüşüne Serahsî şu şekilde açıklık getirmiştir: Eğer bir adam bir kadının cinsel organına şehvetle baksa, bize göre istihsanen haramlık meydana gelir. Kıyasa göre haramlık meydana gelmez, çünkü bakmak, tefekkür gibi ona bitişik olmayan bir şeydir. Şu kadar var ki cinsel ilişkiye girip inzal meydana gelmedikçe, bakmakla oruç bozulmuyor. Eğer bakmakla haramlık meydana gelseydi, cinsel organa bakmakla başka bir yere bakmak -şehvetle öpmek gibi- eşit olurdu. Fakat biz hadis sebebiyle kıyası terk ettik.¹⁴⁹⁹

İki müctehidin bu konuda farklı görüş ortaya koymalarının sebebi şu ayeti farklı yorumlamalarından ileri gelmektedir: “Kendileriyle zifafa girdiğiniz kadınlar...”¹⁵⁰⁰

¹⁴⁹² Begavî, *Şerhu’s-sünne*, C. IX, s. 290.

¹⁴⁹³ Şeybânî, *el-Asl*, C. VI, s. 95.

¹⁴⁹⁴ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 194.

¹⁴⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 208.

¹⁴⁹⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 172-174; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 164.

¹⁴⁹⁷ Beyhakî, C. VII, s. 275.

¹⁴⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 208.

¹⁴⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 208.

¹⁵⁰⁰ Nisâ, 4/23.

Nehaî erkek kadının başkasının bakması haram olan yerlerine baktığında veya dokunduğunda halvetin gerçekleşeceğini, bu durum eşler arasında meydana geldikten sonra boşanma gerçekleşmişse kadının mehri hak ettiğini kabul etmiştir.¹⁵⁰¹

Ebû Hanîfe ise erkek, kadının evinde baş başa kaldığında, erkeğin ramazan orucunun kazasını tutması, zıhar cezası ya da adak orucu tutması durumlarında, aralarında cinsel ilişki ister meydana gelsin ister gelmesin halvetin gerçekleşeceğini, bu durumda eşler arasında talak meydan gelmişse kadının mihrin tamamını almaya hak kazanacağını ve hiddet bekleyeceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe kadının hayızlı olması, ramazan orucunu tutuyor olması, çölde, ev olmayan arazide, ya da mescitte baş başa kalmaları gibi durumlarda ise kadının mihrin yarısını alacağını belirtmiştir.¹⁵⁰²

4.2.5. Evliliğin Sona Ermesi

4.2.5.1. Boşanma Öncesi Süreç

Hakemlerin oluşum şekli ve yetkileri müctehitler arasında ihtilaf konusu olmuş, hakemlerin karar verme şekilleri ve yetkileri tartışılmıştır. Nehaî eşler arasında anlaşmazlıklar meydana gelmesi halinde, birisi kadının diğeri kocanın tarafından olmak üzere iki hakem tayin edilebileceğini belirtmiş ve bu hakemlerin, yetkilerini oldukça geniş tutmuştur. Nehaî hakemlerin eşleri bir araya getirme, eşleri bir, iki veya üç boşama ile boşama yetkisine sahip olduklarını kabul etmiştir.¹⁵⁰³

Ebû Hanîfe ise hakemlerin tarafların rızası alınmaksızın oluşturulabileceğini ancak, Hz. Ali'den nakledilen bir rivayete dayanarak hakemlerin eşleri boşama yetkilerinin olmadığı kanaatindedir.¹⁵⁰⁴

Ebû Hanîfe hakemlerin yetkilerini dar çerçevede tutmuş, Nehaî ise hakemlere geniş yetkiler tanımıştır. Hakemlere evliliklerde uzlaştırma, arabuluculuk rolü dışında geniş yetkiler tanımak telafisi güç durumların ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

4.2.5.2. Talak

4.2.5.2.1. Şartlı Talak

Nehaî'ye göre evlilik gerçekleşmeden önce ileri sürülen şartların (örneğin kadının eşine başka kadınla evlenmeme ve cariye almamayı şart koşması vb.) geçersiz

¹⁵⁰¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 76.

¹⁵⁰² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 76.

¹⁵⁰³ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, C. II, s. 260.

¹⁵⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, C. II, s. 260.

nikâh ise geçerlidir. Bununla birlikte Nehaî, kişinin kendisinin yapacağı davranışlardan dolayı eşinin boş olacağını şart koşması durumunda, bu türlü şartların bağlayıcı olacağını kabul etmiştir.¹⁵⁰⁵

Nehaî kişi evlenmeden önce “Hangi kadınla evlenirsem evleneyim boştur.” sözünü söylemesi durumunda bu sözün bir anlam ifade etmeyeceğini dolayısıyla bu sözle boşanma gerçekleşmeyeceğini kabul etmiştir. Ancak kişi sözü söylerken belli bir kadın ya da kabileyi kastederek sözünü kayıt altına almışsa, bu durumda bu sözün geçerli olacağını ve boşanmanın gerçekleşeceğini söylemiştir.¹⁵⁰⁶

Ebû Hanîfe’ye göre erkek, hanımına “Hangi kadınla evlenirsem evleneyim boştur.” sözünü söylese, bir boşama gerçekleşir. Ebû Hanîfe ayrıca boşama cinsel ilişkiden sonra vuku bulmuşsa kadının mehir alacağını, boşama cinsel ilişkiden önce gerçekleştiğinde ise mihrin yarısını hak edeceği kanaatini benimsemiştir.¹⁵⁰⁷

Nehaî bu türlü sınırları belirlenmeyen genel ifadelerle yapılan boşamaların gerçekleşmeyeceğini çünkü genel ifadeler kullanıldığında cehalet çok olacağını söylemiştir. Mecellede kabul edilen “cehâlet-i fâhişe” prensibini burada kullanarak bu sonuca ulaştığı söylenebilir.¹⁵⁰⁸ Ebû Hanîfe ise evlenmeden önce öne sürülen her türlü şartın geçersiz ancak nikâhın geçerli olacağını ifade etmiştir.¹⁵⁰⁹

4.2.5.2.2. Süreye Bağlı Boşama

Nehaî, kişinin eşini boşamayı zamana bağlaması örneğin kişinin eşine bir süre söyleyip boşsun demesi halinde o süre dolduğunda boşanmış olacağını kabul etmiştir.¹⁵¹⁰ Ebû Hanîfe ise boşanmanın zamana bağlı olarak yani süre tayin edilse bile süre dolduğunda gerçekleşmeyeceğini,¹⁵¹¹ dolayısıyla kişinin nikâhı belirli bir süre tayin edilerek kıyılmayacağını söylemiştir. Ebû Hanîfe bu türlü nikâhın Hz. Peygamber

¹⁵⁰⁵ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. V, s. 443.

¹⁵⁰⁶ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 420.

¹⁵⁰⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 203.

¹⁵⁰⁸ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, m. 1578.

¹⁵⁰⁹ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. V, s. 443.

¹⁵¹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 480.

¹⁵¹¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 480

tarafından önceleri izin verildiğini ancak bu hükmün daha sonra inen talak ayeti¹⁵¹² ile nesh edildiği kanaatindedir.¹⁵¹³

Ebû Hanîfe nikâh akdinin yapısı gereği tarafları bağlayıcı bir akit olduğunu süre ile sınırlamanın nikâh akdinin ruhuna uygun düşmeyeceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla ona göre nikâh akdi, baştan kurulurken hayat boyu devam etmesi amaçlanan bir akittir.

4.2.5.2.3. Cinsel İlişkiden Önce Talak

Nehaî'ye göre kişi evlenip cinsel ilişkiden önce aynı mecliste, eşini farklı kelimeler kullanarak ya da bitişik kelimelerden oluşan “Sen boşsun, boşsun, boşsun” gibi sözlerle boşasa, bu durumda bain talak gerçekleşir. Kadın başkasıyla evlenip, evlendiği eşi tarafından boşanmadıkça eski eşiyle tekrar evlenemez.¹⁵¹⁴ Bir mecliste eşini bir defa boşayıp oradan ayrıldıktan sonra başka mecliste tekrar boşama ifadelerini kullansa bu ifadelerle bir daha boşanma gerçekleşmeyeceğini belirtir.¹⁵¹⁵ Nehaî mehri önceden belirlenmiş kadın cinsel ilişkiden önce kocası tarafından boşanırsa bu durumda kadının mehr-i misilin yarısını alacağını kabul eder.¹⁵¹⁶ Nehaî mehri önceden belirlenmemiş kadın cinsel ilişkiden önce kocası tarafından boşanırsa bu durumda da kadının mehr-i misilin yarısını alacağını belirtir.¹⁵¹⁷ Nehaî cinsel ilişkiden önce eşi tarafından boşanırsa kadına verilecek miktarı hakkında şu iki ayeti dikkate alarak belirlemiştir: “Ey inananlar! Mümin kadınlarla nikâhlanıp, onları, temasta bulunmadan boşadığınızda, artık onlar için size hiddet saymaya lüzum yoktur. Kendilerine bağışta bulunarak onları güzellikle serbest bırakın.”¹⁵¹⁸ “Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mihrin yarısı onlarındır. Ancak kadının, ya da nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka. Bununla birlikte (ey erkekler), sizin vazgeçmeniz takvaya (Allah’a

¹⁵¹² Talak, 65/1, “Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onları, iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah’tan sakının. Onları, apaçık bir hayâsızlık yapmaları hali bir yana evlerinden çıkarmayın, onlar da çıkmassınlar. Bunlar, Allah’ın sınırlarıdır. Allah’ın sınırlarını kim aşarsa, şüphesiz, kendine yazık etmiş olur. Bilmezsin, olur ki, Allah bunun ardından bir hal meydana getirir.”

¹⁵¹³ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, C. II, s. 273.

¹⁵¹⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, ss. 67-68; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX s. 408.

¹⁵¹⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX s. 408.

¹⁵¹⁶ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, C. II, s. 297.

¹⁵¹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 440.

¹⁵¹⁸ Ahzâb, 33/49.

karşı gelmekten sakınmaya) daha yakındır. Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”¹⁵¹⁹

Ebû Hanîfe’ye göre ise boşama sözü sayıya bitişik olarak söylenirse, boşama o sayı ile birlikte meydana gelir. Çünkü boşamayı gerçekleştiren o sayıdır. Sayıyı açıkça söylendiği zaman “Sen boşsun” ifadesi değil sayı etken olur. Bundan dolayı adam “Sen boşsun” deyip de “üç talakla” diye belirtmeden kadın ölse boşama gerçekleşmez. Çünkü bu söylenenlerin tamamı, hükmen tek sözdür. Tek olan sözün bölünmesi de mümkün değildir. Boşama ifadesi en kısa bu şekilde söylenebilir. “Sen boşsun, sen boşsun, sen boşsun.” sözü ise böyle değildir. Çünkü bu söz farklı kelimelerden oluşmaktadır. Ama “Sen boşsun boşsun boşsun” (araya و harfi kullanmadan) dediği zaman, ilk “Sen boşsun” sözü ile kesin boşama (bain) gerçekleşir. Sonraki söylenenleri eşi olmayan hanıma söylemiş sayılır.¹⁵²⁰

Ebû Hanîfe nikâh kıyılıp mehir belirlenmemiş, ancak mehri sonradan belirlenen kadın, mehre razı olduktan sonra cinsel ilişki meydana gelmeden boşanma gerçekleşmişse bu durumda kadına mut’a (hediye, evlilik tazminatı) verilmesi gerektiğini kabul eder.¹⁵²¹

Ebû Hanîfe birinci boşamadan sonra ikinci boşamadan önce kadının serbest olduğunu, hiddet de beklemesine gerek olmadığı bunun yanında başka bir erkekle evlenmesinin de helal olduğunu belirterek, “Böyle iken nasıl olur da ona talak yapılır. O artık o erkeğin eşi değil başkasının eşidir.” diyerek bu konuda kişinin niyetini dikkate almamıştır.¹⁵²² Nehaî bu türlü boşanmalarda niyeti dikkate almıştır.¹⁵²³

4.2.5.2.4. Matuhun ve Çocuğun Talakı

Kişinin malî tasarruflarında sınırlamaya gidilebilmesi için sığâr, cünûn, ateh, sefeh, rikk, maraz-ı mevt ve deyn gibi çeşitli sebepler vardır. İslam hukukçuları sayılan sebeplerin bir kısmını kısıtlama sebebi sayarken bir kısmını kısıtlama sebebi saymamışlardır.

¹⁵¹⁹ Bakara, 2/237.

¹⁵²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 89.

¹⁵²¹ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 439.

¹⁵²² Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 193.

¹⁵²³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 69.

Nehaî mutlak olarak çocuğun, (sığâr) ve ma'tuhun boşamasının geçerli olmayacağını söylemiştir.¹⁵²⁴ Hz. Peygamber'in "Matuh hariç herkesin talakı geçerlidir."¹⁵²⁵ hadisini görüşüne delil almıştır.

Ebû Hanîfe ise çocuğun boşamasının geçerli olmayacağını kabul etmekle birlikte, çocuğun durumunu ayrıntılı bir şekilde incelemiş ona göre hükümler vermiştir. Ebû Hanîfe ergenlik çağına girmeyen çocuğun, çocuk akranlarının ergenliğe girdiği asgari yaşa girmedikçe yaptığı boşamanın geçerli olmayacağını ifade etmiştir. Ebû Hanîfe çocuklar on dokuz yaşına girdiği halde ergenliğe girmemişlerse o kişileri ergen olarak kabul etmiştir.¹⁵²⁶ Ebû Hanîfe'ye göre hukuki tasarruflarında çevresi tarafından aldatılan sefihin yaptığı boşama geçerlidir.¹⁵²⁷

4.2.5.2.5. Evliliği Sona Erdirme İradesinin Yazılı Beyanı

Nehaî kendi eliyle eşini boşadığını yazan kişinin boşamasının gerçekleşeceğini,¹⁵²⁸ Ebû Hanîfe ise kişinin eşini boşadığını yere yazsa bu yazının boşama olarak kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. Kişi eşini boşadığını kâğıda yazsa sonra bu yazısıyla boşamaya niyet etmediğini söylese bu sözü ile boşamadığına dair fetva verilebileceğini ancak yazdığı yazıdan niyetinin boşama olmadığını mahkemede söylese, bunun kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁵²⁹

4.2.5.2.6. Hamile Kadının İddeti

Nehaî hamile bir kadın eşi tarafından boşandığında nifas kanı kesilmedikçe başka biriyle evlenemeyeceğini, nikâh bağının kalkması için kadının doğum yapmasını ve nifas kanının kesilmesin şart koşmuştur.¹⁵³⁰

Ebû Hanîfe normal doğumda çocuğun doğduğunda, ikiz doğumlarda ise ikinci çocuğun doğumuyla veya çocuğun baş, el, ayak gibi organları oluştuktan sonra düşük yapmasıyla iddetin sona ereceği, eşi tarafından boşanan kadının başkasıyla evlenebileceği görüşünü benimsemiştir.¹⁵³¹

¹⁵²⁴ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 423.

¹⁵²⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VII, s. 78.

¹⁵²⁶ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 423.

¹⁵²⁷ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. V, s. 573; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. XI, s. 98.

¹⁵²⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 79; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 454.

¹⁵²⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 454.

¹⁵³⁰ Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, C. X, s. 109.

¹⁵³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 42.

Nehaî mezhepler arasında yaygın olan hamile kadının iddetiyle ilgili kanaatin aksine, hamile kadının başka biriyle evlenebilmek için doğum sonrası gelen nifas kanından temizlenmesini şart koşmuştur.

4.2.5.2.7. Talakta Kullanılan Lafızlar

Nehaî'ye göre kişinin kullandığı boşanma anlamına gelebilecek, anlamı kapalı olan lafızlarla boşanma gerçekleşir.¹⁵³² Örneğin “Sana ihtiyacım yok.” “seni istemiyorum.”, “Seni sevmiyorum.”, ”Sana şehvet duymuyorum.” vb. cümlelerle, değişik anlamlara gelebilecek lafızlar kullandığında; kişinin niyetinin önemli olduğunu, kişi kullandığı sözle kaç talaka niyet ettiyse o şekilde kabul edileceğini, eğer sözü öylesine gelişi güzel söylemişse hiçbir anlam ifade etmeyeceğini belirtmiştir.¹⁵³³ Nehaî diğer bir rivayette ise kişi eşine “git nikâhlan” demiş olsa bu sözle boşamaya niyet etmişse bir boşama gerçekleşeceğini, yoksa bu sözün anlam ifade etmeyeceğini söylemiştir.¹⁵³⁴ Erkek eşine “sen benim için uygun kadın değilsin.” demiş olsa bu sözün yalan bir söz olduğunu ancak eş bu sözle boşamaya niyet etmişse bu durumda boşanma gerçekleşeceğini, boşamaya niyet etmemişse boşanma anlamı taşımayacağını kabul etmiştir.¹⁵³⁵

Ebû Hanîfe ise “Sana ihtiyacım yok.” demekle: “Seni istemiyorum.”, “Seni sevmiyorum.”, ”Sana şehvet duymuyorum.” vb. sözlerin değişik ya da aynı manalara da gelebileceğini ifade etmiştir.¹⁵³⁶ Bu sözlerde niyetin önemli olduğunu ancak bu sözlerin boşanma ifade etmeyeceğini söylemiştir. Burada niyetin geçersiz olduğunu hadise dayanarak açıklamıştır. “Bir kadın Hz. Peygamber’e gelerek; Nikâh teklifinde bulunmuştur. Hz. Peygamber bunun üzerine “Bugün benim kadına ihtiyacım yoktur. (Seninle evlenmek istemiyorum.)”¹⁵³⁷ demiştir.

Ebû Hanîfe, meselelere çözüm getirirken kişinin niyetinin esas olduğunu kabul etmekle birlikte, niyeti devre dışı bırakan bir nass bulunduğu durumda niyetin dikkate alınması genel kuralını terk edilerek istihsan yapmıştır. Ancak bu meselede niyeti dikkate almayı men eden nass mevcuttur. Nehaî boşanma ifade edebilecek kinayeli

¹⁵³² İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 77.

¹⁵³³ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 361.

¹⁵³⁴ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 366.

¹⁵³⁵ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 367.

¹⁵³⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 189-190.

¹⁵³⁷ Taberânî, *el-Mu’cemü'l-kebir*, C. VI, s. 183; Beyhakî, C. VII, s. 92.

lafızlarda kişinin niyetini dikkate alarak fetva vermiştir. Bu konuda başka bir delil arayıp istihsan deliline başvurma yoluna gitmemiştir.

Nehaî'ye göre kişi eşine “haliyyetün”, “berîyyetün”, “bettetün” gibi kesin boşanma manasına gelen ifadeleri kullansa bu lafızlar bir boşama ifade etmekle birlikte¹⁵³⁸ kocasının eşine tekrar dönüp evliliği devam ettirme konusunda daha hak sahibi olduğunu kabul etmiştir.¹⁵³⁹

Ebû Hanîfe'ye göre ise bir kimse eşine “haliyyetün”, “berîyyetün”, “bettetün” gibi kesin bir şekilde boşanma anlamına gelen ifadeleri ya da “Karım bana haram olsun.” gibi cümle kullanırsa, bütün bu sözlerde esas alınması gereken kocanın bu sözlerle neye niyet ettiği¹⁵⁴⁰ Koca bu sözleriyle talak kastetmişse talak, yemin kastetmişse yemin gerçekleşir. Yemine niyet etmişse bu durumda yemin kefâreti vermesi gerekir. Üç talakı kastettiyse üç, bir talaka niyet etmişse bir, sözüyle sayı kastetmeden sadece boşamaya niyet etmişse bir talak meydana gelir.¹⁵⁴¹

Ebû Hanîfe bu konuda “Herkes için niyet ettiği şey vardır.”¹⁵⁴² hadisini delil almış, bu yüzden kişinin niyetine göre hareket edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Nehaî ise sözün zahir anlamını alıp ona göre hareket etmiş, bu konuda kişinin niyetini dikkate almamıştır.

4.2.5.3. Tefviz-i Talak

Erkek eşine “emrin elindedir” ya da “kendin için istediğini seçme hakkın vardır.” diyerek boşanma yetkisini verse, kadında “kendimi boşadım.” demiş olsa verdiği talakın hükmü hakkında müctehitler farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Nehaî'ye göre boşama yetkisi olan kadın eşine “sen boşsun veya ben senden boşum” demiş olsa bütün bu sözlerle bir boşanmanın gerçekleşir.¹⁵⁴³ Nehaî'ye göre boşama yetkisine sahip kadın, “kendimi bir kere boşadım.” derse kocası eşine dönme hakkına sahip olur ve Rec'i talakla boşanmış olur.¹⁵⁴⁴ Ebû Hanîfe ise kadının kendisine verilen boşama yetkisiyle yaptığı bir boşamanın bain talak olduğunu kabul etmiştir.¹⁵⁴⁵

¹⁵³⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX s. 450.

¹⁵³⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 356.

¹⁵⁴⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 453.

¹⁵⁴¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 189-190.

¹⁵⁴² Buhari, “Eymân ve'n-Nüzur”,23; Müslim, “İmâre”, 45; İbn Mâce, “Niyet”, 26; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I, 76.

¹⁵⁴³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 522.

¹⁵⁴⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 292.

¹⁵⁴⁵ Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 166.

Nehaî kişinin niyetine bakılmaksızın erkeğin söylemiş olduğu sözün esas alınması gerektiğini kabul etmiştir.¹⁵⁴⁶ Ebû Hanîfe'ye göre ise burada adamın niyeti önem arz etmektedir. Eğer adam bu sözüyle üç talaka niyet ettiyse üç talak, bir talaka niyet ettiyse bir bain talak meydana gelir. Eğer kadın kocasını boşadığını ifade ederse boşama gerçekleşmez.¹⁵⁴⁷

Ebû Hanîfe konuya şu örnekleri vererek açıklık getirmiştir. Kişi eşine boşama yetkisini verirken “اِخْتَارِي مِنْ ثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ مَا شِئْتِ” (Kendini üç talaktan istediğini seçerek boş.) derse kadın bu söze dayanarak üçüncü talak hariç bir veya iki talaktan istediği ile kendini boşayabilir. Ebû Hanîfe bu sözde yer alan “مَا شِئْتِ” (istediğinle) kelimesinin umumiyet ifade eden bir lafız olduğunu ifade etmiş, ancak “مِنْ ثَلَاثِ” (üç talaktan) ifadesindeki “مِنْ” harfinin teb'îz /kısmîlik ifade ettiğini, bu yüzden üç talaktan bir eksiltileceğini belirtmiştir. Netice itibariyle Ebû Hanîfe'ye göre kadının bu sözünde umumiyetle beraber teb'îz/kısmîlik olduğu için kadın kendini yukarıda ifade edilen sözü ile ancak iki talak kullanarak boşayabilir.¹⁵⁴⁸

Bu kapsamda zikre değer bir başka örnek şöyledir: Ebû Hanîfe, koca, eşine “bir talakla kendini boş” dese, karısı ise üç talakla kendisini boşasa bu durumda eşler arasında boşanma meydana gelmeyeceğini, zira kadın bu konuda yetkisini aşan bir ifade kullandığını halbuki koca, eşine bir talak yetkisi verdiği halde, kadın üç talak ile kendisini boşadığını belirtmiştir. Çünkü bir talak ile üç talak birbirinden farklıdır. Ebû Hanîfe bu durumu kocası tarafından boşama yetkisi verilmeyen kadının kendi kendisini boşamasına benzetmiş, kadının boşanmada kullandığı sözün geçersiz olduğunu söylemiştir.¹⁵⁴⁹

Bu konuda iki müctehidin farklı görüş ortaya koymaları, niyetin dikkate alınıp alınmamasında ve kadına verilen boşama yetkisinin sınırlarının belirlenmesinde yatmaktadır. Bu türlü muamelelerde taraflar arasında niza çıkmaması için koca, eşine boşama yetkisini verirken amacını ve niyetini gizlemeden açıkça söylemesi gerekir. Örfün tam olarak yerleşmediği durumlarda insanlara sınırları belirlenmemiş, sınırsız yetki vermek, hukuki davalarda ve gündelik hayatta insanlar arasında çözülmesi güç sorunların ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılacaktır. Bu sebeplerden dolayı Nehaî'nin görüşü tercihe şayan görülmektedir. Ancak kadına boşama yetkisi verilirken sayı ifade

¹⁵⁴⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 292.

¹⁵⁴⁷ Şafî, *el-Ümm*, C. VII, s. 166.

¹⁵⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 220.

¹⁵⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, ss. 198-199.

edilirken cümlenin mecaz anlam içermeyecek net ve sarih bir şekilde kullanılması önem taşımaktadır.

4.2.5.4. Muhâlea/Hul'

Kadının evliliği sonlandırmak istediğinde başvurabileceği yollardan bir tanesi de muhâlea'dır.¹⁵⁵⁰ Nehaî muhâlea yoluyla gerçekleşen boşanmalarda ayrıntıya girmeksizin kadının mehrini tam olarak alabileceğini kabul etmiştir.¹⁵⁵¹

Ebû Hanîfe ise muhâlea yoluyla boşanmaları ayrıntılı bir şekilde incelemiş çeşitli durumlara göre farklı icthad yapmıştır. Ona göre muhâlea ile boşanan kadın bâin talakla boşanmış olur.¹⁵⁵² Eğer kadın hasta ya da adetli olup, cinsel ilişkiden önce muhâlea meydana gelmişse kadın mihrin yarısını almaya hak kazanır.¹⁵⁵³ Ebû Hanîfe kişi eşini cinsel ilişkiden sonra boşarsa kadının mehrini tam alacağını eğer boşama cinsel ilişkiden önce gerçekleşmişse bu durumda mihrin yarısını alacağını ifade etmiştir.¹⁵⁵⁴ Ebû Hanîfe'ye göre kadın kocasına “طَلَّقَنِي ثَلَاثًا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ” (Bin dirhem üzere beni üç talak ile boşa.) dese, sonrasında koca bir talak ile boşasa bu durumda kadın kocasına bir şey vermek zorunda değildir. Ayrıca bu durumda eşler arasında rec'î talak gerçekleşir.¹⁵⁵⁵ Ebû Hanîfe konuya şu şekilde açıklık getirmiştir; “طَلَّقَنِي ثَلَاثًا” (Bin dirhem üzere beni üç talak ile boşa.) sözündeki “عَلَى” (üzere) kelimesi şart/koşul içindir. Bu sözde kadının ileri sürdüğü şart bin dirhem karşılığında üç talak ile eşinden ayrılmaktır. Şart (bin dirhem) ile meşrut (üç boşama) karşılıklı olmalıdır. Şartın bir bölümü meşrutun bir bölümüne karşılık olamaz. Koca üç şartına karşılık eşini bir defa boşamıştır. Ayrıca kadının buradaki amacı olan üç talakla boşanma da meydana gelmemiştir. Bu durumda kadının kocasına bir şey vermesine de gerek yoktur.¹⁵⁵⁶ Ebû Hanîfe'nin muhâlea yoluyla gerçekleşen bir boşanma konusunda görüşü şöyledir: Bir koca, eşine “Sen boşsun ve bana bin lira vereceksin.” derse ve

¹⁵⁵⁰ Muhâlea; Kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasını ifade eder. Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi sebebiyle bu işleme muhâlea adı verilir. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, C. III, s. 312; *Mv. F.*, “Hul”, C. IXX, s. 234; Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. ss. 399-402.

¹⁵⁵¹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 71; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. X, s. 9.

¹⁵⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 171.

¹⁵⁵³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 212.

¹⁵⁵⁴ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 203.

¹⁵⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 174.

¹⁵⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 174; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. III, s. 159.

kadın da kabul ederse, bu durumda eşler arasında talak meydana geleceğini ancak kadının erkeğe bin dirhem vermesinin gerekmediğini söylemiştir.¹⁵⁵⁷

4.2.5.5. Tefrik

Hâkim tarafından gerçekleştirilen boşamalar tefrik olarak ifade edilir. İki müctehidin bu konuda farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Bu kısımda tefrikle ilgili zihâr, îlâ, liân, irtidat, hürmet-i müsahere, boşanma sonrası süreç gibi konularda iki müctehidin ortaya koydukları farklı ichtihadlar aktarılıp bunlarla ilgili kısa analizler yapılacaktır.

4.2.5.5.1. Zihâr

Nehaî, kişiye zihâr¹⁵⁵⁸ için belirli bir süre şartı gerekmediğini, zihâr yaptıktan sonra kefareet vererek evlilik hayatına devam edebileceğini kabul etmiştir.¹⁵⁵⁹ Nehaî'den nakledilen diğer bir rivayette kişi “Sen bana bir saat anamın sırtı gibisin.” demiş olsa, bu sözünün bağlayıcı olduğunu zihâr yapmış sayılacağını ifade etmiştir.¹⁵⁶⁰

Ebû Hanîfe'ye göre ise koca, eşine “Sen bana bir gün veya bir vakit anamın sırtı gibisin.” demiş olsa, bu sözünde zihar kastı olmasa bile zihâr yapmış sayılır. Bu süre içerisinde zihâr kefareti vererek eşiyile birlikte olabilir.¹⁵⁶¹ Ebû Hanîfe, bir kişinin eşine söylediği “Sen bana haramsın.” sözünde niyetin dikkate alınacağını zihâr yapmaya kastederek söylemişse, bunun zihâr, boşamaya niyet ederse bunun boşama, bu sözyle yemine niyet etmişse yemin gerçekleşeceğini belirtmiştir. Yemine niyet eden kişi eğer eşiyile ilişkiye girerse bu durumda yemin kefareti vermesi gerektiğini söylemiştir.¹⁵⁶²

Ebû Hanîfe zihâr yapan kişi söylenen vakit içerisinde eşine dönerse zihâr kefareti vererek eşiyile birlikte olabileceğini, ancak koca zihâr yaparken ifade ettiği süre nihayete erdikten sonra eşiyile birlikte olursa bu durumda zihâr kefareti vermesi gerekmeyeceği kanaatindedir.¹⁵⁶³

¹⁵⁵⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. III, s. 159.

¹⁵⁵⁸ Zihâr; kocanın, kendisine haram kılmak amacıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü, evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir. Geniş bilgi için bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, C. III, s. 229; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. II, s. 310; *Mv. F.*, “Zihâr”, C. IXXX, s. 189; Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, s. 387.

¹⁵⁵⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 440.

¹⁵⁶⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 405.

¹⁵⁶¹ Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. Âsâ, *Te'sîsü'n-Nazar*, Mustafa Muhammed el-Gabbânî Ed-Dimeşgî (thk.), *Dârü'bni Zeydûn*, Beyrut ts., 25.

¹⁵⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, C. VI, s. 60.

¹⁵⁶³ Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 167.

İki müctehit zihâr kelimesine farklı anlamlar yüklemektedir. Ebû Hanîfe “Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir...”¹⁵⁶⁴ ayeti hükmünce zihâr kelimesini yemin anlamına geldiğini, Nehaî ise ayette geçen zihâr kelimesini mutlak manada kabul etmiş, kişinin eşine zihar yaparken söylediği sözün içeriğine ve kişinin niyetini dikkate almaksızın zihâr kefareti vererek eşyle birlikte olabileceği görüşünü benimsemiştir.

4.2.5.5.2. İlâ

Nehaî kişinin eşyle cinsel ilişkiye girmeyeceğine, ona küstüğüne, incindiğine, onu kendisine haram kıldığına, bir daha aynı yatakta yatmayacağına yemin etse bütün bu sözlerin,¹⁵⁶⁵ bunun yanında kocanın eşyle konuşmayacağına da yemin etse bunun da ilâ olarak kabul edileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁶⁶ Aynı şekilde Nehaî bir soruya “koca, eşine on gün yaklaşamayacağına yemin edip dört ay yaklaşmasa ilâ yapmış sayılacağı” şeklinde cevap vermiştir.¹⁵⁶⁷

Ebû Hanîfe de daha önceleri, kişinin dört aydan daha az bir süre için hanımıyla birlikte olmayacağına yemin ettiğinde ilâ meydana gelmeyip kadının bain talakla boşanmış olduğunu kabul ederken İbn Abbas’ın konuyla ilgili fetvası sebebiyle¹⁵⁶⁸ görüşünü terk etmiş, dört aydan az bir süre için yapılan ilâ’yı yemin kabul etmiştir. Böylelikle ilâ dört aydan daha az süre için gerçekleşmeyeceğini belirtmiştir.¹⁵⁶⁹

Bu konuda iki müctehidin ihtilafı ilâ ile ilgili ayetin manasının mutlak¹⁵⁷⁰ olmasından, ilâ’yı yemin olarak kabul edip etmemelerinden ileri gelmektedir.¹⁵⁷¹

4.2.5.5.3. Liân

Nehaî liânla¹⁵⁷² ilgili olarak ayrıntıya girmeden konuya şu şekilde açıklık getirmiştir: Kafir ile Müslüman arasında, köle ve eşi arasında, daha önce had cezası

¹⁵⁶⁴ Mücâdele, 58/3.

¹⁵⁶⁵ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 445; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 181.

¹⁵⁶⁶ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 448; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, C. IV, s. 72.

¹⁵⁶⁷ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 450; Aynî, *el-Binâye şerhi’l-Hidâye*, C. V, s. 493.

¹⁵⁶⁸ Cahiliye döneminde ilâ bir, iki ay veya daha uzun süreliğine olurdu. Allah ilâ’yı dört ayla sınırlandırdı. Eğer ilâ dört aydan az bir süre için yapılırsa bu bir ilâ değildir. Bkz. Taberânî, XI, 158; Beyhakî, VII, 625.

¹⁵⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VII, s. 22; Aynî, *el-Binâye şerhi’l-Hidâye*, C. V, s. 493.

¹⁵⁷⁰ Mutlak: “Gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız.” demektir. Bkz. Ferhat Koca, “Mutlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 402.

¹⁵⁷¹ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktasid*, C. III, s. 120.

¹⁵⁷² Liân; karısının zina ettiğini veya doğan/doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin masum olduğuna aynı tarzda yemin etmesidir. Geniş bilgi için bkz. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertibi ş-şerâi’*, C. III, s. 237; *Mv. F.*, “Liân”, C. XXXV, s. 246; Mehmet Akif Aydın, “Liân”, *Türkiye*

almış olan kadınla eşi arasında liân uygulanmayacağını, liânın hür ve Müslüman karı koca arasında uygulanacağını ifade etmiştir.¹⁵⁷³

Nehaî eşler arasında gerçekleşen liân sonucunda bâin talakın meydana geleceğini, bunun nass ile sabit olduğunu, bu boşanmanın ebedi bir boşanma sayılmayacağını belirtmiş, ebedi bir ayrılık olarak anlaşılması durumunda bunun nasslara¹⁵⁷⁴ ilave etmek ve ayeti neshetmek anlamını taşıyacağını, bunun da doğru olmayacağını kabul etmiştir.¹⁵⁷⁵ Nehaî mülâene yapılarak ayrılan eşlerin birbirlerine ebediyen haram olacağını söylemenin konuyla ilgili ayete ilave yapmak anlamına geleceğini belirtmiştir. Nehaî'ye göre mülâene konusundan bahseden ayette¹⁵⁷⁶ böyle bir ayrıntı mevcut değildir. Ayrıca cezalarla ilgili hükümlerde bu şekilde bir ziyade yapılması söz konusu olamaz, liânla birlikte ayette yer alan iyilikle yanında tutma ihtimali kaybolur. Bu durumda erkek, sadece ayette ifade edilen iyilikle salıvermeyi tercih durumunda kalır. Nehaî'ye göre kocanın liân yoluyla eşini boşaması durumunda kadınla arasında ebedi haramlık meydana gelmez. Nehaî, eğer kadın mahkemeye başvurup liân talep edip boşanmak isterse, bu durumda aynı şekilde boşanmanın bâin talak olacağını, bunun ebedi bir haramlık meydana getirmeyeceğini belirtmiştir.¹⁵⁷⁷

Nehaî erkeğin eşi hakkında söylediği zina suçlamasında yalan söylediğini ifade ederek, eşiyile evlendiği takdirde boşama hakkının olacağını¹⁵⁷⁸ ancak bu durumda erkeğe iftira cezası uygulanacağını belirtmiştir.¹⁵⁷⁹

Ebû Hanîfe ise liân konusunu ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Şöyle ki, Müslüman ile kafir arasında, köle ile efendisi arasında, aynı şekilde karısının hamileliğinden şüphelenen adamla eşi arasında liân uygulanmayacağını (mülâene) ancak bu türlü suçların cezasız kalmaması gerektiğini, bu türlü suçlarda had cezasına

Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. XXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 172.

¹⁵⁷³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 128.

¹⁵⁷⁴ Bkz. Nûr 24/6-9, 6-7 Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi; Beşinci olarak da, "eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lânetine uğramasını" söylemesidir.

8-İftiraya uğrayan kadının dört kere, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna Allah'ı tanık göstermesi kendisini ceza görmekten kurtarır.

9-Kadının beşinci tanıklık cümlesi, "eğer kocası doğru söyleyenlerden ise kendisinin Allah'ın gazabına uğramayı dilemesi" olacaktır.

¹⁵⁷⁵ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. V, s. 573.

¹⁵⁷⁶ Bkz. Nur 24/6-9. ayetler.

¹⁵⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VII, s. 44.

¹⁵⁷⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C. V. s. 44.

¹⁵⁷⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 153.

da ulaşmayacak miktarda kırbaç cezasının ta'zir cezası olarak uygulanabileceği kanaatindedir.¹⁵⁸⁰

Ebû Hanîfe de aynı şekilde liân sonucunda gerçekleşen boşanmanın, eşler arasında ebedi haramlık meydana getirmeyeceğini, ayrılan eşlerin daha sonra evlenebileceğini kabul eder. Ebû Hanîfe, Nehaî'nin görüşüne ilave olarak, liân sırasında erkek yalan söylediğini itiraf ederse, bu durumda kendisine iftira cezası uygulanacağını ve adalet vasfını kaybedeceğini, ancak bu liândan sonra tekrar eşlerin evlenebileceğini belirtmiştir.¹⁵⁸¹ Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen âhad haber olarak kabul edilen hadisler "Liân yapan iki kişi, ebediyen bir araya gelemez."¹⁵⁸² ayete ilave veya tahsis yapılamayacağını belirtmiştir.¹⁵⁸³

Nehaî ve Ebû Hanîfe Nur suresi altıncı ayetinin zahirine göre amel etmişlerdir. Liânla ilgili hükmü ona göre vermişler, konuyla ilgili haber-i vâhid ile ayeti hadisle tahsis yoluna gitmemişlerdir.

Nehaî'ye göre kişi liân yoluyla ayrıldığı eski eşine, doğurduğu çocuğun kendisinden olmadığını söyleyerek iftira atsa, bu durumda erkeğe iftira cezası uygulanması gerekir.¹⁵⁸⁴

Ebû Hanîfe'ye göre ise daha önce zina etmiş ya da şüpheli haram ilişkilerde¹⁵⁸⁵ bulunmuş kadına kocası tarafından zina suçlaması yapıldığında kadın daha önce zina ettiği için muhsan¹⁵⁸⁶ değildir. Dolayısıyla erkek zina suçlaması yaparken gerçeği söylemiştir. Aynı şekilde daha önce şüpheli bir şekilde (hayız hali gibi) zina etmiş karısına, zina suçlamasında bulunan kocaya ceza gerekmez, liânlaşma da yapılmaz. Ebû Hanîfe'ye göre daha önce zina eden kadına kocası dışında başka bir erkek zina suçlamasında bulursa ona da liânlaşma gerekmez.¹⁵⁸⁷ Buradaki ihtilafın sebebi aşağıdaki hadise bakış açısidir: Hz. Aişe Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet

¹⁵⁸⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C. V. s. 42.

¹⁵⁸¹ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. V, s. 573.

¹⁵⁸² İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 19; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, C. IV, s. 416.

¹⁵⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. VII, s. 44.

¹⁵⁸⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 121.

¹⁵⁸⁵ Kişinin nişanlısı ile hayızlı gördüğü sırada ilişkiye girmesi gibi.

¹⁵⁸⁶ Kazf İhsanı; Zina iftirasına uğrayan kişide aranan niteliklerin bütününe içine alan bir terim olup kişide bu nitelikler mevcut olduğu takdirde ithamda bulunan kimse zina iftirası suçu işlemiş sayılır. Fıkıh litaretüründe kazf ihsanın beş şartı olarak iftiraya uğrayan kimsenin (makzûf) iffetli, akıllı, müslüman, bâliğ ve hür olması gerekir. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, C. VII. s. 37; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. III, s. 16; Dağcı, "İhsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 547.

¹⁵⁸⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 204; Şafî, *el-Ümm*, C. VII, s. 168.

etmiştir: “Müslümanlardan gücünüz yettiğince hadleri düşürünüz. Müslüman için bir çıkış yolu bulduğunuzda onu serbest bırakınız. Yetkili kişinin af konusunda hata etmesi onun ceza vererek hata etmesinden daha hayırlıdır.”¹⁵⁸⁸

Ebû Hanîfe ifade edilen hadisleri görüşüne delil olarak iftira atılan kadın daha önce zina ettiği için muhsanlık vasfını kaybettiğini, bu yüzden ceza uygulamak için gerekli şartları taşımadığını, iftira olayında şüphe olduğunu düşünerek iftira cezası uygulanmayacağı kanaatine ulaşmıştır.

4.2.5.5.4. İrtidat

Nehaî, Müslüman koca, mürtet olursa, bu durumda karısının boşanmış olacağını, ancak karısı hiddet beklerken tövbe edip İslam’a geri dönerse eşine dönmeye daha hak sahibi olduğu kanaatindedir.¹⁵⁸⁹

Ebû Hanîfe ise koca, irtidat ederse eşi bain talakla boşanmış olacağını zira Müslüman kadının kâfir erkeğin nikâhlı kalamayacağını belirtmiştir.¹⁵⁹⁰ Karısı Müslüman olan gayr-i müslimin Müslüman olmayı reddetmesi durumunda nikahın fesh olacağını söylemiştir.¹⁵⁹¹ Ebû Hanîfe’nin din değiştirmeye ilgili olarak verdiği diğer bir icthad şöyledir: Gayr-i müslim bir çiftten kadının Müslüman olması durumunda kocaya Müslüman olması teklif edilir. Eğer koca, Müslüman olursa, aralarında evliliğe engel bir durum yoksa evlilikleri devam eder. Ancak koca Müslüman olma teklifini kabul etmezse evlilik mahkeme kararıyla sonlandırılır.¹⁵⁹²

Ebû Hanîfe Nehaî’nin görüş beyan etmediği mürtedin kazanımlarıyla ilgili olarak: Mürtedin öldüğünde irtidattan önce kazandığı malların, Müslüman varislerinin olacağını, dinden döndükten sonra elde ettiği malların ise fey (savaş yapılmadan elde edilen ganimet) gibi kabul edilip hazineye aktarılacağını ifade etmiştir.¹⁵⁹³ Netice itibariyle Ebû Hanîfe mürtedi ölü gibi kabul edip irtidattan önce kazandığı mallarının varislere, irtidattan sonra kazandığı malların ise devlete kalacağını kabul etmiştir.

4.2.5.5.5. Hürmet-i Müsahere Sebebiyle Ayrılık

¹⁵⁸⁸ Dârekutnî, *Sünenü ’d-Dârekutnî*, C. IV, s. 62; Beyhakî, C. III, s. 414.

¹⁵⁸⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 150.

¹⁵⁹⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 199.

¹⁵⁹¹ Kâsânî, *Bedâiu ’s-sanâi ’ fî tertîbi ’ş-şerâi ’*, C. II, s. 337.

¹⁵⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 46; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti ’l-mübtedî*, C. IV, s. 465.

¹⁵⁹³ Kurtubî *Teşîru ’l-Kurtubî*, C. III, s. 49; Cessâs, *Ahkâmü ’l-Kur ’ân*, C. III, s. 37; Mâverdî, *el-Hâvî el-kebîr fî fikhî mezhebi ’l-İmâm eş-Şafî Şerhu Muhtasari ’l-Müzenî*, C. VIII, s. 145.

Nehaî'ye göre bir kimse eşinin annesiyle zina ettiğinde, eşinin kendisine haram olur.¹⁵⁹⁴ Nehaî kişinin bir kadınla halvet meydana gelecek şekilde başbaşa kaldığında kadının erkeğin çocuklarına haram olacağını belirtmiştir. Bu konuda Hz. Ömer'in uygulamasını görüşüne esas almıştır. Hz. Ömer bir gün cariyesiyle halvet meydana gelecek şekilde bir araya gelmişti. Daha sonra oğlu kendisinden bu cariyeyi hibe etmesini istemişti. Hz. Ömer bu cariyenin kendisine helal olamayacağını ifade ederek oğlunun bu cariyeye ile evlenmesine izin vermemiştir.¹⁵⁹⁵

Ebû Hanîfe'ye göre ise bir erkek bir kadının cinsel organına baktığında,¹⁵⁹⁶ öptüğünde, kadına dokunduğunda, kadının annesinin ve kızlarının o erkeğe haram olacağını, aynı şekilde kadın evlendiğinde kocasının çocukları ve babası ile aralarında haramlık meydana geleceğini ifade etmiştir.¹⁵⁹⁷

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'den nakledilen: "Bir adam bir kadının cinsel organına şehvetle bakarsa, o kadının annesi ve kızı bakan kişiye haram olur."¹⁵⁹⁸ hadisini görüşüne delil almıştır. Ebû Hanîfe konuyla ilgili nass bulunduğundan kıyası terk ederek haramlık hükmünü istihsan yaparak vermiştir.¹⁵⁹⁹

Zifafî zevk almak olarak anlayanlar bakmakla, zifafî, cima olarak anlayanlar ise ancak cima ile haramlığın meydana geleceğini savunmuştur.¹⁶⁰⁰

4.2.5.6. Boşanma Sonrası Süreç

Nehaî boşanma sebebiyle meydana gelen ayrılıklarda ev eşyalarından erkeklerin kullandığı eşyaların erkeğe, kadınların kullandığı eşyaların kadına verileceğini kabul etmiş, ancak kişinin eşyaları alabilmesi için alacağı eşyanın kendisine ait olduğunu delille ispatlaması gerektiğini belirtmiştir. Boşanma durumunda hem erkeklerin hem de kadınların kullanabildikleri eşyaların erkeğin alacağını çünkü evin sahibinin erkek olduğunu, evdeki her şeyin erkeğe ait olduğunu, boşanma gerçekleşmese bile kadının eşyalarının erkeğin olduğu kanaatindedir.¹⁶⁰¹

¹⁵⁹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. IX, s. 289.

¹⁵⁹⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 173.

¹⁵⁹⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 172, 174; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 164.

¹⁵⁹⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 172, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 289; C. IX, s. 148.

¹⁵⁹⁸ Beyhakî, VII, 275.

¹⁵⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 208.

¹⁶⁰⁰ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, C. III, s. 58.

¹⁶⁰¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 157.

Ebû Hanîfe bu konuda Nehaî benzer görüşte olmakla birlikte Ebû Hanîfe konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Şöyle ki boşanma durumunda kadınlara ait kabul edilen başörtüsü, süs eşyaları vb. eşyaların kadının, erkeklere ait olduğu kabul edilen kılıç, zırh vb. eşyalar erkeğindir. Hem erkeğin hem de kadının kullandığı eşyalar erkeğindir. Ayrıca kadının kendisinin hazırladığı (çeyiz gibi) şeyler de kadındır. Erkek, kadın eşyaları sattığından ya da üretici olduğundan veya kadın eşyaları yanında rehin olarak bulunma gibi ihtimallerden dolayı kadın eşyaları erkeğin yanında bulunabilmektedir. Bu durumda bu türlü eşyalar da erkeğindir.¹⁶⁰²

Boşanma durumunda eşyaların paylaşılması ya da tarafların çeşitli yollarla (miras, bağış gibi) elde edilen mallarının paylaşma konusu yapılmayıp, hangi eşin ise ona verilmesi, varislerle ortaya çıkabilecek münakaşaların önüne geçecektir.

4.3. Miras Hukuku

Bu kısımda miras, vasiyet gibi konularda iki müctehidin ortaya koydukları farklı ictehadlar aktarılıp bunlarla ilgili kısa analizler yapılacaktır.

4.3.1. Miras

Nehaî Müslüman kişi esir düştüğünde varis olamayacağını, esir olan kişinin mefkûdun¹⁶⁰³ hükümlerine tâbi olacağını ifade eder. Müslüman kişinin mirasıyla ilgili konunun şu ayetin hükmüne girmediğini söyler,¹⁶⁰⁴ “Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. İki den fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarıdır...”¹⁶⁰⁵

Ebû Hanîfe ise yukarıda nakledilen mirasla ilgili ayette geçen “أَوْلَادِكُمْ” (çocuklarınız) ifadesinin “âmm” bir lafız olduğunu mirasın Müslüman olsun kafir olsun herkese verileceğini ifade ettiğini söyler. Ancak “Müslüman kâfire; kâfir de Müslümana mirâşçı olamaz.”¹⁶⁰⁶ hadisinin zâhiri anlamının ayeti tahsis ettiğini dolayısıyla kişinin kafir olan çocuklarının varis olamayacağını söyler. Kişinin çocuğu esir olsa bile Müslüman olarak yaşadığı bilindiği sürece varis olabileceğini kabul eder.¹⁶⁰⁷

¹⁶⁰² Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 157.

¹⁶⁰³ Mefkûd: Kaybolup kendisinden haber alınamayan kişi demektir.

¹⁶⁰⁴ Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, C. V, s. 59.

¹⁶⁰⁵ Nisâ, 4/11.

¹⁶⁰⁶ Buhârî, “Ferâiz”, 26; Müslim “Ferâiz”,1; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 10.

¹⁶⁰⁷ Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, C. V s. 59.

Eşler arasında ölüm kaynaklı ayrılık meydana geldiğinde ev eşyalarının kimin tarafından alınacağı tartışma konusu olabilmektedir. Bu konu müctehitler tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmış bu konuda farklı görüşler ortaya konulmuştur.

Nehaî eşlerden birisinin ölmesi durumunda ev eşyalarından erkeklerin kullandığı eşyaların erkeğe, kadınların kullandığı eşyaların kadına verileceğini kabul eder. Ancak eşyaları alabilmesi için eşin alacağı eşyanın kendisine ait olduğunu delille ispatlaması gerektiğini ancak hem erkeklerin hem de kadınların kullanabildikleri eşyaların geride kalan eşe ait olduğunu söyler.¹⁶⁰⁸ Diğer rivayette ise Nehaî'ye göre, erkekler için olan eşyalar kocanın; kadınlar için olan eşyalar ise kadındır. Ortak eşyalar ise kim daha sonra vefat ederse onundur. Erkek, kadından önce vefat ederse kadının; kadın, erkekten önce vefat ederse erkeğindir.¹⁶⁰⁹

Ebû Hanîfe'ye göre ise ölüm halinde, ölen eşin varisleriyle hayatta kalan eş arasında ihtilaf çıksa bile hem erkeğin hem de kadının kullandığı eşyalar hayatta kalan eşe aittir.¹⁶¹⁰ Diğer bir rivayette Ebû Hanîfe, erkek öldüğünde ev erkeğe ait ise erkek ve kadınların ortak kullandığı eşyaların tamamının erkeğe dolayısıyla onun mirasçılara ait olduğunu, ancak kadının kendisine ait olan eşyaları delille ispatlarsa o eşyaları alabileceğini ifade etmiştir.¹⁶¹¹

Günümüzde ev eşyaları yuva kurulduktan sonra ya da zamanla temin edilmekte veya eskiyen eşyalar yenileriyle değiştirilmektedir. Kadının iş hayatına atılmasıyla birlikte aile ekonomisine katkısının arttığı ev eşyalarının birlikte alındığı durumlarda, eşyaların kimin tarafından alındığı tam olarak tespit edilememektedir. Özellikle ölüm sonrasında ortak kullanılan eşyaların geride kalan eşe bırakılması görüşü uygulanabilirlik açısından daha doğrudur.

Nehaî, kocası kaybolan (mefkud) kadının eşinin durumu belli olmadan başkasıyla evlenemeyeceğini ve kaybolan eşin mirasının taksim edilemeyeceğini söylemiştir.¹⁶¹² Nehaî kocası kaybolan kadının sabretmesi gereken bir imtihanla karşı

¹⁶⁰⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 157.

¹⁶⁰⁹ Şeybânî, *el-Hücce*, C. IV, s. 44.

¹⁶¹⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 157.

¹⁶¹¹ Şeybânî, *el-Hücce*, C. IV, s. 44.

¹⁶¹² Şeybânî, *el-Hücce*, C. IV, s. 59.

karşıya olduğunu,¹⁶¹³ kocasının ölüm haberi ya da talâk haberi ulaşınca kadar beklemesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶¹⁴

Ebû Hanîfe ise kocası kaybolan kadının boşanabilmesi için dört yıl beklemesi gerektiğini kabul eder.¹⁶¹⁵

Kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin görüşü konuya daha doğru bir yaklaşımdır. Şöyle ki kaybolan eşin durumunun netleşmesi için sürenin belirsiz olması durumunda kadın açısından maddî ve manevî yönden mağduriyetlerin yaşanması muhtemeldir. Kaybolan eşle ilgili dört yıl gibi bir sürenin belirlenmesi kadın ve eğer varsa çocukları açısından faydalı olacaktır.

Nehaî, müşrikin Müslümana vâris olamayacağını, Müslümanın müşriklere vâris olabileceğini belirtmiş,¹⁶¹⁶ diğer bir rivayette ise ölen Müslüman bir kişinin Hristiyan çocuğu geride kalsa, miras çocuk Müslüman oluncaya kadar bekletileceğini Müslüman olduktan sonra da mirasın dağıtılacağını kabul etmiştir. Diğer mirasçıların Hristiyan çocuğun payını alamayacaklarını ifade etmiştir.¹⁶¹⁷

Ebû Hanîfe ise farklı dinlere mensup kişilerin kendi aralarında mirasçı olabileceklerini, çünkü milletleri farklı olsa da hepsinin küfür ehli olduklarını kabul etmiştir.¹⁶¹⁸ Ebû Hanîfe bu konuda Süfyan es-Sevri'nin savunduğu görüşü almıştır: "Süfyan es-Sevri şöyle demiştir: Küfür tek millet, İslam tek millettir."¹⁶¹⁹

Ebû Hanîfe ayrıca şu hadisi de görüşüne esas alır: "Usame b. Zeyd Hz. Peygamber'in şöyle söylediğini rivayet etmiştir: "Kafir, Müslümana, Müslüman da kafire mirasçı olamaz."¹⁶²⁰ Ebû Hanîfe Müslümanların dışındaki din mensuplarını tek din gibi telakki etmiş, hadiste ifade edilen iki sınıf insandan bir kısmının bir millet, onların dışındakilerin de bir millet olduğunu kabul ederek ifade edilen görüşe varmıştır. Ebû Hanîfe'nin görüşüne açıklık getiren Hanefî âlimleri ayrıca şu ayetin de buna işaret ettiğini ileri sürerler: "Kâfir olanlar da birbirlerinin yakını ve yardımcılarıdır."¹⁶²¹

¹⁶¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XI, s. 35.

¹⁶¹⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 91.

¹⁶¹⁵ Şeybânî, *el-Âsâr*, C. II, s. 36; *el-Hücce*, C. IV, s. 59.

¹⁶¹⁶ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VI, s. 106.

¹⁶¹⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. X, s. 344.

¹⁶¹⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 73-74; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 134.

¹⁶¹⁹ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-Ülemâ*, C. IV, s. 449.

¹⁶²⁰ Buhari, "Ferâiz", 26; Ebû Davûd, "Feraiz", 10.

¹⁶²¹ Enfal, 8/73.

İslam ülkesinde yaşayan gayri müslim kadınların boşanma, hiddet ve miras konularında hangi hükümlere tâbi olacakları konusu fukaha arasında ihtilaf konusu olmuştur. Nehaî İslam ülkesinde yaşayan gayri müslim kadınların boşanma, hiddet ve miras konularında hür Müslüman kadınlar gibi muamele görececeklerini belirtmiştir.¹⁶²²

Ebû Hanîfe İslam ülkesinde yaşayan gayri müslim kadınların ise boşanma, hiddet ve miras gibi konularda İslam hukukunun hükümlerine tâbi olmayacaklarını çünkü gayri müslim kadınların Müslüman olmadıkları için İslam Hukuku'nun hükümlerinin onlara uygulanmayacağını belirtmiştir.¹⁶²³

4.3.2. Vasiyet

Vasiyet: “bitiştirmek, bağlamak; önermek” anlamlarındaki vasiyet (çoğulu vesâyâ) fıkıhta kişinin, malını ölüm sonrasına bağlayarak bir şahsa veya hayır cihetine teberru yoluyla temlik etmesini ifade eder. Ölüme bağlı bu işlemi yapan kişiye mûsî, vasiyetten yararlanacak kişiye veya hayır cihetine mûsâ leh, vasiyet konusu mal veya menfaate mûsâ bih denir. Vasiyet bazen “mûsâ bih” anlamında da kullanılır.¹⁶²⁴

Bu başlık altında vasiyetle alakalı; vasiyetten dönme hakkı, vasiyetin yerine getirilme sırası, vasiyetin taksimi gibi konularda iki müctehidin ortaya koydukları farklı ictehadlar aktarılıp bunlarla ilgili kısa analizler yapılacaktır.

Nehaî'ye göre mûsî¹⁶²⁵ kendisine ait bir köleyi ölümüne izafe ederek azat etse, onun vasiyetinden dönme hakkı yoktur. Nehaî köle azat etmeyi vasiyet etmenin, diğer vasiyet türlerine benzemediğini kabul etmiştir.¹⁶²⁶ Nehaî köle azadını diğer vasiyetlere kıyas etmemiş, olaya verilen söz olarak yaklaşmış, Müslümanın verdiği sözü yerine getirmesi gerektiği ilkesinden hareket etmiştir. Bu konuda şu ayeti kendisine delil almıştır: “Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin...”¹⁶²⁷

¹⁶²² İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 151.

¹⁶²³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. VIII, s. 96.

¹⁶²⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, C. VII, s. 330; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. V, s. 115; *Mv. F.*, “Subûtü'l-mülkiyyeti'l-mûsâ bih”, C. XLIII, s. 269; Abdüsselam Arı, “Vasiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, ss. 552-553.

¹⁶²⁵ Mûsî: Ölüme bağlı bu işlemi yapan kişiye verilen addır.

¹⁶²⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 380.

¹⁶²⁷ Mâide, 5/1.

Ebû Hanîfe ise kişinin ölümüne izafe edilerek yapılan vasiyetten diğer vasiyet türlerinde olduğu gibi dönme hakkının olduğu görüşünü benimsemiş, köle azadı hakkında yapılan vasiyeti diğer konularda yapılan vasiyete kıyas yapmıştır.¹⁶²⁸

Kişi ölmeden önce yaptığı vasiyetlerden çeşitli sebeplerle dönebilmektedir. Özellikle ağır travmatik hastalıklar geçirenler hastalık anında yaşadığı çeşitli sıkıntılar dolayısıyla varislere zarar verebilecek tasarruflarda bulunabilmektedirler. Şartlar değiştiğinde yaptıkları vasiyetten dolayı pişmanlık duyabilmektedirler. Bu türlü durumlarda kişiye hatasını telafi etme imkânı tanımak, konuya daha doğru bir yaklaşımdır. Ebû Hanîfe Hz. Ömer'den nakledilen "Allah kişinin vasiyeti ile ilgili şartlar yaratabilir. Vasiyette asıl olan kişinin ölmeden en son yaptığı vasiyettir."¹⁶²⁹ ichtihadını vasiyet konusunda görüşüne esas almıştır.

Nehaî kişinin geride bıraktığı vasiyeti yerine getirirken, köle azadı ile ilgili olan kısmın öncelikli olarak yerine getirileceğini kabul etmiş,¹⁶³⁰ köle azadının dışındaki vasiyetlere diğer vasiyetler gibi muamele edileceğini belirtmiştir.¹⁶³¹

Ebû Hanîfe ise ölüm hastasının vasiyetinde önce hibelerin yerine getirileceğini, sonra köle azadıyla ilgili vasiyetinin yerine getirileceğini ifade etmiştir.¹⁶³² Kişinin yaptığı vasiyette sadaka ile köle azadı birlikte yer alıyorsa, bu durumda önceliğin köle azadında olduğunu belirtmiştir.¹⁶³³

Nehaî kişi malının yarısını bir kişiye, üçte birini başka bir kişiye vasiyet ettiğinde, miras bıraktığı malının üçte birinden bu vasiyetlerin karşılanacağını söylemiştir. Şöyle ki miras bırakılan malın üçte birinin beşe bölünüp yarısını vasiyet ettiği kişiye üç pay, üçte bir vasiyet yapılan kişiye de iki pay verileceğini belirtmiştir.¹⁶³⁴ Nehaî ölmeden önce malının tamamının fakirlere dağıtılmasını vasiyet eden kişinin mirasının tamamını fakirlere dağıtılması gerektiğini söylemiştir.¹⁶³⁵

Ebû Hanîfe ise çeşitli oranlarda yapılan vasiyetin örneğin kişi bir kişiye malının yarısını başka bir kişiye üçte birini vasiyet ettiğinde, vasiyetin kişinin bıraktığı mirasın

¹⁶²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 380.

¹⁶²⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 2045; Dârimî, *Sünenü 'd-Dârimî*, Vasâyâ, 11.

¹⁶³⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C. V, s. 428; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VI, s. 223; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 1; Serahsî, *el-Mebsût*, C. VII, s. 77; C. XXVIII, 6.

¹⁶³¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. VI, s. 223.

¹⁶³² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 380.

¹⁶³³ Kurtubî, *Tefsîru 'l-Kurtubî*, C. XX, s. 69.

¹⁶³⁴ Şeybânî, *el-Asl*, C. V, s. 427.

¹⁶³⁵ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 487.

üçte birinden karşılayacağını söylemiş, kişinin miras bıraktığı malının üçte birinin ikiye bölünerek bu vasiyetlerin yerine getirileceğini kabul etmiştir.¹⁶³⁶ Ebû Hanîfe, kişi öldüğünde malının tamamının fakirlere dağıtılmasını vasiyet ettiğinde malının zekâtının verilmesinin yeterli olacağı kanaatindedir.¹⁶³⁷

4.4. Borçlar Hukuku

Bu bölümde borçlar hukuku ile ilgili; akitler, selem, haksız fiiler, ifayı te'min yolları gibi konular hakkında iki müctehidin ortaya koyduğu farklı görüşler ele alınıp analizler yapılacaktır.

4.4.1. Akitler

4.4.1.1. Bey' Akdi

Nehaî ve Ebû Hanîfe arasında satış sözleşmeleri konusunda ihtilaf ettikleri meseleler mevcuttur. Örneğin Nehaî alacağın borçlu dışındaki kişilere satılmasını caiz olduğu görüşündedir. Hanefiler ise Züfer dışında bu türlü satışın caiz olmadığı görüşündedir.¹⁶³⁸

Nehaî'ye göre, aktin gereği olmayan ya da satış şartlarına uymayan bir şey satış sırasında şart koşulursa, alışveriş geçerli şart ise geçersizdir. Bu konuda şu örneği verir: Kişi malı hibe etmek üzere satsa ya da başkasına satmamayı şart koşa bu vb. durumlarda akit geçerli ancak ileri sürülen şartlar geçersizdir. Ancak başkasına bağışlamamak veya sadaka olarak vermemek üzere bir köle satılsa, şart ve satış geçerlidir.¹⁶³⁹

Ebû Hanîfe ise bu şekilde şarta bağlanarak yapılan akit fâsiddir.¹⁶⁴⁰ Bu konuda Ebû Hanîfe, şu hadisi delil almıştır: Amr b. As: “Ya Rasulullah, Biz senden sözler (hadisler) duyuyoruz. Onları yazmamıza izin veriyor musunuz? dediğinde, evet yazabilirsiniz, dedi. Onun Mekkelilere yazdırdığı ilk söz: Bir alışverişte iki şart caiz değildir.”¹⁶⁴¹

Ebû Hanîfe şarta bağlanarak yapılan akdin fasit olduğu konusunda Hz. Ömer'in bu türlü bir alışverişi geçersiz saymasını görüşüne delil almıştır.¹⁶⁴² Ebû Hanîfe satış

¹⁶³⁶ Şeybânî, *el-Asl*, C. V, s. 427.

¹⁶³⁷ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 487.

¹⁶³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XIV, s. 47.

¹⁶³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. IV, s. 171.

¹⁶⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XIII, s. 13.

¹⁶⁴¹ İbn Hibban, *Sahih*, C. X, s. 161.

¹⁶⁴² Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 18; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 107.

akdinin ruhuna aykırı olarak ileri sürülen şartların satın alan kişinin mülkiyet hakkını yok ettiği düşüncesinden hareket etmiştir.¹⁶⁴³

İki müctehidin delilleri ve görüşleri incelendiğinde satılan maldan müşterinin faydalanmasına mâni olacak şartların geçersiz olacağı açıktır. Şartlı satışlarda satış akdinin içeriğine uygun olmayan, şartların geçersiz olması görüşü daha doğrudur. Ancak alışverişin ruhuna uygun olan şartların geçerli olacağı açıktır. Bu türlü satışların geçersiz olduğunu kabul etmek iktisadi hayatta sıkıntılara sebep olabilecektir. Örneğin kişi sattığı evi, bir veya iki ay daha oturmak şartıyla satmaktadır. Kişi sattığı evde oturduğu süre zarfında kendisine ev aramakta eşyasını gereksiz yere nakletmek zorunda kalmadan anlaşılan sürenin sonunda, eşyasını satın aldığı eve taşımaktadır. Ancak aktin ruhuna aykırı olan ağır şartlar ileri sürülerek yapılan satışlar, örneğin sattığı evde ömür boyu kirada oturmak üzere evi satmak gibi bu türlü satışların müşteriyi zor durumda bırakacağı ve iktisadi hayatta telafisi zor olan durumlar ortaya çıkabilmektedir.

Piyasa şartlarını tam olarak bilmeyen müşterinin aldanmasını önleyecek ve haksız kazanca sebep olmayacak, aynı zamanda müşteriye güvenilirliği yüksek alışveriş imkânı temin edecek murâbaha fıkihta teferruatlı bir şekilde incelenmiştir.

Nehaî murâbahalı (kâr edilerek) satışta kişi elinde bulunan malın gerçek maliyetini söylemeyip sadece “Bana maliyeti şudur.” diyerek satmış olsa bu türlü satışın caiz olmadığını kabul etmiştir.¹⁶⁴⁴ Ebû Hanîfe ise bir kimse malını murâbaha yoluyla satar ve maliyet konusunda yalan beyanda bulunursa, alıcı bunu öğrendiğinde muhayyer olacağını belirtmiştir. Müşteri dilerse onu fiyatın tamamıyla alır, dilerse malı iade eder semeni alır. Malın hepsini veya bir kısmını tüketirse satış bedelinin tamamı onu bağlar, cehaletten dolayı ücrette indirim yaptıramaz.¹⁶⁴⁵

Nehaî ölçülüp tartılmadan satılan malı peşin satın alıp, kabzetmeden satmakta sakınca olmadığını kanaatine şu hadise dayanarak¹⁶⁴⁶ ulaşmıştır: “Ölçülüp, tartılmadan, satılan malı peşin satın alıp, sonra kabzetmeden satmakta sakınca yoktur.”¹⁶⁴⁷

¹⁶⁴³ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. X, s. 269; İbn Kudâme, *el-Muğni*, C. IV. s. 171.

¹⁶⁴⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, C. IV. s. 137.

¹⁶⁴⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebi Leylâ*, ss. 26-33; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 111; Serahsî, *el-Mebsût*, C. XIII, s. 86.

¹⁶⁴⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VII s. 476.

¹⁶⁴⁷ Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. VIII, s. 43.

Ebû Hanîfe ise malların kabzedilmeden satılmasının caiz olmadığını ifade etmiş, kiralama ve satış sözleşmelerinin kabzedilmeden gerçekleşmeyeceğini belirtmiş, ancak taşınmaz malların kabzedilmeden satılmasının caiz olduğunu kabul etmiştir.¹⁶⁴⁸ Hanefî alimleri Ebû Hanîfe'nin görüşünü şu örnekle açıklamışlardır: Bir kişi filiz halinde altın ya da gümüş satın alsa teslim etmeden önce yok olduğunda bu alışveriş batıl olur. Bu türlü malları satın alan, kabzetmeden başkasına satamaz.¹⁶⁴⁹ Nehaî'nin görüşü esas alındığında, ticaret hayatında aldanmalara ve alıcı ile satıcı arasında nizaya sebep olması muhtemeldir. Ebû Hanîfe'nin görüşü ticaret hayatının düzgün işlemesi ve kargaşaya sebep olmaması açısından önemlidir.

Nehaî ekmeğin borçlanmasının sayı ile yapılabileceğini kabul etmiş, bu konuda kıyası terk ederek, bu türlü borçlanmanın insanların örf ve adetlerinde yaygın olduğunu bu yüzden geçerli olması gerektiğini söylemiştir. Bu konuda sorulan bir soruda; “İnsanların somun borçlandıkları, ancak somunların standart olmadığı, küçük ya da büyük olabildiğini” söylenmiş, Nehaî “Bu türlü borçlanmalarda herhangi bir sakınca olmadığı” şeklinde cevap vermiştir.¹⁶⁵⁰ Nehaî'nin görüşünü örfü dikkate alarak beyan ettiği görülmektedir.

Ebû Hanîfe ekmeği sayarak ya da tartarak borçlanmanın caiz olmadığını ifade etmiş,¹⁶⁵¹ ekmeğin yapıldığı hamura, pişirilme şekline göre büyüklüğü ve küçüklüğünün değişebildiğini bu yüzden ekmek yapımı konusunda selem akti yapılmasının caiz olmadığını, aslen selem akdinin şartlar yönünden borç akdinden daha esnek olduğunu belirterek, selem akdinin ekmek yapma hakkında caiz olmamasına kıyas ederek ekmek borç vermenin de caiz olmaması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.¹⁶⁵²

Ebû Hanîfe bu türlü borçlanmalarda aldanma ihtimali olduğunu düşünerek ekmek borçlanmanın caiz olmadığını düşünmüş olmalıdır. Onun döneminde ekmek yapımının standart hale gelmemesi muhtemeldir. Günümüzde ekmek yapımı standart hale gelmiştir. Bu konuda yanlış yapanlar denetimlerle engellenebilmektedir. Nehaî'nin de ifade ettiği gibi insanların bu türlü borçlanmalara ihtiyacı muhakkaktır. Bu türlü akitlerin yasaklanması günlük hayatta insanların zorluklarla karşılaşmasına

¹⁶⁴⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VII s. 476.

¹⁶⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXII, s. 34.

¹⁶⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XIV, s. 31; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, C. VII. s. 395.

¹⁶⁵¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, C. VII. s. 395.

¹⁶⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, C. XIV, s. 31; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, C. VII. s. 395.

sebepe olacaktır. Nehaî'nin görüşü uygulanabilirlik açısından daha tutarlıdır. Zira Nehaî ekmek borçlanmasındaki durumu çekişmeye yol açmayacak cehâlet-i yesîre cinsinden kabul ederek bu türlü borçlanmalarda sakınca görmemiştir.

Nehaî satılan malın kusursuzluğunu (halas) iddia edenin bu iddiasından dolayı sorumlu olacağını, bu şartı yerine getirmesi gerektiğini kabul etmiş, bu konuda köle örneğini vermiştir. Şöyle ki; satıcının sattığı kölenin kusursuz olduğunu ileri sürmesi ve kölenin kusurlu olması durumunda sorumlu olacağını,¹⁶⁵³ aynı şekilde kusurlu malı iade eden müşteriye malın değerinin geri vermesi gerektiğini söylemiştir.¹⁶⁵⁴

Ebû Hanîfe ise Kadı Şürayh'in görüşünü esas almıştır. Kadı Şürayh "Kusursuz teslimi şart koşmak ahmaklıktır." demiştir. Hanefîler kişinin sattığı şeyi teslim edeceğini veya kişinin aldığı şeyi terk edeceğini yoksa kişinin alışverişte kusursuzluğu şart koşamayacağını ifade etmişlerdir.¹⁶⁵⁵

Ebû Hanîfe kusursuz teslimi şart koşarak yapılan satışı yasaklayan hadis¹⁶⁵⁶ kendisine ulaşmış, bu sebeple alışverişlerde kusursuzluk şartının öne sürülemeyeceğini kabul etmiştir. Nehaî ise kendisine halâsı iptal eden hadis ulaşmadığı için, kusursuzluk şartının alışverişlerde ileri sürüldüğü takdirde bunun sorumluluk gerektireceğini savunmuştur.

Nehaî sütü göğsünde birikmiş bir koyun satın alan kişinin koyunu geri vermesi (süre sınırlaması getirmeksizin) ve koyunla birlikte bir sa' hurma vermesi gerektiğini kabul etmiştir.¹⁶⁵⁷ Bu konuda kendisine ulaşan şu hadisle amel etmiştir: Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Sütü göğsünde birikmiş bir koyun satın alan kişi koyunu beraberinde bir sa' hurma ile birlikte iade eder."¹⁶⁵⁸

Ebû Hanîfe'ye göre ise sütü göğsünde birikmiş bir koyun satın alan kişi aldatıldığını düşündüğünde, hayvanı geri verebileceğini belirtmiş, yapılan satışın fâsit olduğunu, müşterinin muhayyerlik süresinin üç günden fazla olamayacağını kabul etmiştir.¹⁶⁵⁹ Bu konuda şu hadisi delil almıştır: "Sütü göğsünde birikmiş bir koyun satın alan kişi üç gün muhayyerdir. İsterse satışa razı olur. Ya da koyunun

¹⁶⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 19.

¹⁶⁵⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 434.

¹⁶⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IV, s. 19.

¹⁶⁵⁶ İbn Mâce "Ahkâm", 19. "Alışverişlerde halâsı şart koşmak geçersizdir"

¹⁶⁵⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 197.

¹⁶⁵⁸ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 197.

¹⁶⁵⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 16.

beraberinde bir sa' hurma ile birlikte iade eder. Buğday değil.”¹⁶⁶⁰ Ebû Hanîfe buna benzer alışverişlerde zikri geçen hadisten dolayı en fazla üç gün muhayyer olunabileceği kanaatindedir.

Ebû Hanîfe bu konuda Nehaî'den farklı düşünmüştür. İki müctehidin görüşleri ve ileri sürdükleri deliller incelendiğinde Nehaî kendisine ulaşan nasları zahiri yönüyle almış, kıyasa göre hüküm vermiş, nasları yorumlama yoluna gitmemiştir. Ebû Hanîfe'nin de dahil olduğu cumhur ise naslarda yer alan hükümlerin hikmetlerini de dikkate almışlar, ayrıca Ebû Hanîfe tüccar olması dolayısıyla da ticari zekasını kullanarak yorumlama yoluna gitmiştir. Muhayyerlik süresinin sınırlandırılmaması su-i istimale sebep olabilecektir. Günümüzde de satın alınan ürünlerde ürünün özelliklerine göre belirli bir süre içinde cayma, iade etme hakkı tanınmaktadır. Ebû Hanîfe'nin görüşü dikkate alınarak muhayyerlik süresinin satın alınan mala göre sınırlandırılması, ticari hayatının sağlıklı işleyebilmesi ve hukuk mantığı açısından daha doğru görülmektedir. Bununla birlikte muhayyerliğin satın alınan mala göre belirlenmesi gerektiği de açıktır. Bazı ürünlerde satın alınan malın sağlam olup olmadığının ortaya çıkması için üç günden daha uzun süreye ihtiyaç duyulabilmektedir. Muhayyerlik süresini sınırlamak, hukuki ve ticari yönlerden telafisi imkânsız durumların önlenmesi açısından önemlidir.

4.4.1.2. Selem Akdi

Selem kelimesi, fıkıh terimi olarak nitelikleri belirlenen vadeli malın peşin bedelle satımını ifade eder. Çoğunluğa göre selem tanımı bu şekilde olmakla birlikte Şafîîler'e göre tanımdan “vadeli” kaydı kaldırılmalı, Malikilere göre ise tanıma “veya peşin hükmündeki bedelle” kaydı eklenmelidir. Peşin bedele “re'sü'l-mal”, bu bedeli ödeyen tarafa “rabbü's-selem (müslim)”, belirlenen mal “müslemün fih”, bunu borçlanan tarafa “müslemün ileyh” denir.¹⁶⁶¹

Nehaî selem akdi yapıp, bedelin (re'sü'l-mal) bir kısmını selem yaptıktan sonra verip, müslemün fihin bir kısmını aldığı takdirde selem akdi yapmanın mekruh olduğunu kabul etmiştir.¹⁶⁶² Başka bir rivayette kişinin re'sü'l-malın bir kısmının para,

¹⁶⁶⁰ Müslim”Büyû”, 7.

¹⁶⁶¹ Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. VI, s. 111; *Mv. F.*, “Selem”, C. XXV, s. 191; Bilal Aybakan, “Selem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, ss. 402-403.

¹⁶⁶² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 12.

bir kısmının yiyecek olarak ödenmesinin de mekruh olduğunu¹⁶⁶³ selemde ücretin peşin verilmesini şart koşmuştur.¹⁶⁶⁴

Ebû Hanîfe'ye göre ise bir kişi selem akdi yapıp, re'sü'l-malın bir kısmını selem yaptıktan sonra verip, müslemün fihin bir kısmını aldığı takdirde selem akdi caizdir. Ona göre anlaşarak parayı geri almak (ikale yapmak) alışverişin bütünü için yapılabildiği gibi bir kısmında da yapılması caizdir.¹⁶⁶⁵ Ebû Hanîfe teslim edilmeyen kısım için selem akdinin geçerli olacağını, fesh hükümlerinin uygulanmaması gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda İbn Abbas'ın "Bir şey hakkında selem yaptığında re'sü'l-malın bir kısmını verip, müslemün fihin bir kısmını aldığı takdirde böyle yapman doğrudur, (örfe uygundur)" dediği rivayet edilmektedir.¹⁶⁶⁶ İbn Ömer de konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmektedir: "Bir şey hakkında selem akdi yaptığınızda ya re'sü'l-malı alın ya da müslemün fihi alın."¹⁶⁶⁷ demiştir.

Bu rivayetlere göre; normal selem ile veresiye selem aynı anda zikredilmiştir. Mal peşin verilirse veresiye alışverişe benzetilmiştir. Bu muameleler kıyasa göre caiz olmamakla birlikte Hanefîler şu hadisten dolayı istihsanen bu türlü muamelelerin caiz olduğunu ifade etmişlerdir: Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Müslümanların güzel gördüğü şeyler, Allah katında da güzeldir."¹⁶⁶⁸

Hanefî âlimleri Zanaatkârlara siparişle (istisnâ) iş yaptırmanın, kıyasa göre caiz olmadığını, çünkü bu, ortada olmayan bir şeyin satışı demektir, bu ise yasaklandığını belirtmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber devrinden beri bu çeşit akitlerle ilgili olarak devam eden bir teâmül olduğunu, buna dayanarak kıyası bıraktıklarını, istisnâ vb. akitleri caiz gördüklerini ifade etmişlerdir. Bu görüşe örf deliline dayanarak istihsanen ulaştıklarını aslında genel kurallara aykırı olduğunu belirtmişlerdir.¹⁶⁶⁹

Ebû Hanîfe'nin görüşü günümüz ticaret hayatını kolaylaştırma ve uygulanabilirlik açısından tercihe şayandır. Selem akdi özellikle küçük çiftçi ve tacirlerin nakit ihtiyaçlarının karşılanmasında sıkça kullandıkları bir muameledir. Selem akti yapılırken baştan müslemün fihin cinsi, özellikleri ve miktarının tam olarak

¹⁶⁶³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 12.

¹⁶⁶⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 188.

¹⁶⁶⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 33; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 114.

¹⁶⁶⁶ Beyhakî, C. VI, s. 45.

¹⁶⁶⁷ Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. VIII, s. 14.

¹⁶⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, C. III, s. 505.

¹⁶⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XII, s. 124.

belirlenip, taraflar arasında nizaya sebep olacak şeylerde ve ince işçilik gerektiren mallar ile hayvanlarda selem yapılmaması gerekir. Bu şartlar yerine getirilmediği takdirde akdin ismi ve içeriği değişecek, siparişe dayalı bir satın alma yolu olan istisna sözleşmesi olacaktır. İmalat sanayisinde ve özellikle inşaat sektörü ile altyapı hizmetlerinde, istisna akdi sıkça kullanılmaktadır. Bu türlü uygulamalar Hanefî ekolünde kıyasa göre caiz olmasa bile, örfen yaygın olan uygulamalar olması sebebiyle istihsanen caiz görülmüştür.

4.4.1.3. Hibe Akdi

Nehaî'ye göre bir kişi, ortak olduğu malı, ister taksim edilebilen ev, arsa gibi veya tartılarak ölçülerek satılan şeyler, ya da taksim edilemeyen hayvan, kılıç, inci gibi şeyler olsun bunların hibe edilmesi geçerlidir. Yaptığı hibeyi ortağına veya başkasına yapabileceği gibi hibe yaptığı kişinin zengin-fakir olmasında bir sakınca yoktur.¹⁶⁷⁰

Ebû Hanîfe'ye göre ise bir kişi, iki kişi arasında taksim edilebilen ev, arsa, yiyecek, eşya veya ölçülerek ve tartılarak satılan şeyleri taksim etmeden hibe etse ve onlar o malı topluca kabzetseler, yapılan bütün bu hibeler iki kişinin paylarının taksim edilmesi ve teslim alınması durumunda geçerlidir. Aksi durumda geçerli değildir.¹⁶⁷¹ Hibe ancak tam bir kabz ile tamamlanmış olur.¹⁶⁷² Bu konuda Ebû Hanîfe, Hz. Ebûbekir'in uygulamasını görüşüne esas almıştır. Hz. Ebûbekir kız Hz. Aişe'ye, Aliyye denilen yerden yirmi vesk hurma bağışlamış, ancak kızı bu hurmayı henüz teslim almamıştı, Hz. Ebûbekir ölüm döşeginde kızına “Sen bunu teslim almadığın için bu, varislerin oldu.” demiştir.¹⁶⁷³

Ebû Hanîfe yapılan bağışın geçerliliğine engel oluşturan unsurun, hibe akdi sonucunda doğan mülk üzerinde ortak payın bulunmasından¹⁶⁷⁴ kaynaklandığı için bu türlü hibenin geçerli olmadığı kanaatine varmıştır. Nehaî'nin insanlar arasında yaygın olarak kullanılan toplu teslim almayı geçerli kabul ettiği görüşü ticaret hayatını kolaylaştırması açısından konuya daha doğru bir yaklaşım olarak görülmektedir. Ancak taksim edilebilen malların taksim edilmeden önce hibe edilmesi veya sadaka

¹⁶⁷⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 106.

¹⁶⁷¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 46; Şafîî, *el-Ümm*, C. IV, s. 64; C. VII, s. 121.

¹⁶⁷² Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 48; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, C. V, s. 690.

¹⁶⁷³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 47.

¹⁶⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XII, s. 67.

olarak verilmesi durumunda ortaklar arasında nizaya sebep olması muhtemeldir. Taksim edilen malların hibe edilmesi konuya daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir.

4.4.1.4. Rehin Akdi

Nehaî rehin bırakılan maldan sütünü sağarak, binerek vb. şekillerde faydalanmanın caiz olduğunu kabul etmiş,¹⁶⁷⁵ Ebû Hanîfe ise mürtehinin, rehin verilen maldan hiçbir şekilde faydalanmasının caiz olmadığını söylemiştir. Ebû Hanîfe rehin verilen mal kiraya verilerek faydalanma meydana gelmişse, rehin verilen mal rehin verenden çıkıp, ariyet konumuna gireceğini belirtmiştir.¹⁶⁷⁶ Başka bir rivayette ise Ebû Hanîfe'ye Nehaî'nin rehin bırakılan maldan sütü sağılarak ve binilerek faydalanmayı kabul ettiği hatırlatılınca; "rehin bırakılan maldan binerek veya çeşitli şekillerde faydalanmanın caiz olmadığını söylemiştir."¹⁶⁷⁷

Nehaî rehin sözleşmesinin güvenilir kişinin teslim almasıyla tamamlanmayacağını kabul eder. Dolayısıyla onun elinde telef olsa borç düşmez. Rehin veren ölse, rehin alan, diğer alacaklılarla aynı konumdadır. Çünkü güvenilir kişi, rehin verenin temsilcisidir. Yine Nehaî'ye göre, rehin alan kişi teslim aldığı rehinden dolayı herhangi bir şey ödeme yaparsa bunu rehin alandan değil, rehin verenden ister. Nehaî iki tarafın rehin konusu malın rehin verenin elinde kalması konusunda anlaşsalar bile, rehinin rehin verenin elinde kalması ile sözleşme tamamlanmadığı gibi güvenilir kişinin teslim alması ile de tamamlanmayacağını ifade etmiştir. Rehinden dolayı borçlanmalar rehin verene aittir, malından bir şeyi rehin vermiş gibidir. Çünkü merhûn (rehin bırakılan mal), mürtehinin elinde değil başka bir kişinin (güvenilir) elindedir. Sözleşmenin hükmünün sözleşmeyi yapandan başkası için sabit olmayacağını ifade eder.¹⁶⁷⁸ Nehaî'nin görüşü kısaca "Yedi-i adil, yed-i mürtehin gibi¹⁶⁷⁹ değildir." şeklinde ifade edilebilir.

Ebû Hanîfe rehinin borç akdi gibi kabul edileceğini ifade eder. Eğer rehin bırakılan mal mürtehinin elinde iken helak olmuşsa, rehin bırakılan malın değeri ile mürtehinin alacağı eşit ise rehinin iptal olmuş olacağını, borcun da ödenmiş sayılacağını, kabul etmiştir.¹⁶⁸⁰ Hanefiler görüşlerini şu şekilde açıklamışlardır: Güvenilir kişinin rehini elde bulundurması ile rehin alanın elde bulunması gibidir.

¹⁶⁷⁵ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 288.

¹⁶⁷⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 54; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. II, s. 269.

¹⁶⁷⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 288.

¹⁶⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXI, ss. 77-78.

¹⁶⁷⁹ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, m. 752.

¹⁶⁸⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 53; Şafî, *el-Ümm*, C. VII, s. 123.

Çünkü o, rehini, rehin alanın izni olmadan sahibine geri veremez. Onun elde bulundurması, rehin verenin elde bulundurması gibi olsaydı rehin veren, onu dilediği zaman geri alabilirdi.¹⁶⁸¹ Ebû Hanîfe'nin görüşü kısaca “Yedi-i adil, yed-i mürtehin gibidir.”¹⁶⁸² şeklinde ifade edilmiştir.

4.4.1.5. Şirket Akdi

Nehâî kişilerin kendi aralarında anlaştıkları şartlara göre, yapılan ticarete zarar edilmişse zararın da ortaya konulan sermayeden karşılanmak üzere yapılan ortaklıkların caiz olduğunu kabul etmiştir.¹⁶⁸³ Ortakların sermaye üzerinde yaptıkları aşırılıktan doğan zararı tazmin etmeleri gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶⁸⁴

Ebû Hanîfe bir kişi elbiseyi satın kârını yarı yarıya paylaşmak üzere bir kişiye verse ya da bir ev yapıp evin kirasını yarıya paylaşmak üzere verse, bütün bu durumlardaki ortaklıkların fasit olduğunu ifade etmiştir. Ebû Hanîfe bu durumda kumaşı satan kişi kumaşın sahibine ve binayı yapan kişinin, binayı satın alan kişiye ecr-i misil (bilirkişilerin belirlediği emsal ücret) vereceğini ifade etmiş,¹⁶⁸⁵ bu türlü akdin ortaklık akdi olmadığını kiralama akdi olduğu ancak bu haliyle kiralama akdinin şartlarını taşımadığı için fasit olacağını belirtmiştir.¹⁶⁸⁶ Ebû Hanîfe bu türlü alışverişlerdeki cehaleti cehâlet-i fâhişe kabilinden görerek fasit olduğuna hükmetmiştir. Nehâî ise bu türlü alışverişlerdeki cehaleti cehâlet-i yesîre kabilinden görerek geçerli saymış olmalıdır.

Nehâî bir kişinin bir başkasıyla bir araziye ekmesi ve ekinden elde edilen kârı yarı yarıya, üçte bir, dörtte bir gibi oranlarda paylaşılması üzerine yapılan kira sözleşmesinin mekruh olduğunu kabul etmiştir.¹⁶⁸⁷

Ebû Hanîfe'ye göre ise bir kişi bir başkasıyla bir araziye ekmek ve ekinden elde edilen kârı yarı yarıya, üçte bir, dörtte bir gibi miktarlarda ya da bu oranlardan az veya çok paylaşmak şartıyla, ortaklık yapsalar ya da ağaçtan çıkan ürünün yarısını veya daha azını paylaşmak üzere müzâraa ortaklığı yapsalar bu ortaklık batıldır. Çünkü arazinin sahibi, adamı meçhul bir ücret karşılığında kiralamıştır. Ebû Hanîfe, “Yapılan

¹⁶⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXI, s. 78.

¹⁶⁸² *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, m. 752.

¹⁶⁸³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 248.

¹⁶⁸⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 253.

¹⁶⁸⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 30; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 113.

¹⁶⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXII, ss. 35-36.

¹⁶⁸⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 100.

bu tür ortaklıklarda ürün elde edilemese, kiralayan ortak ücret almadan çalışmış olmayacak mıdır?” diye sorarak bu türlü akitlerin geçersiz olacağını ifade etmiştir.¹⁶⁸⁸.

Nehaî bu türlü alışverişler için mekruh ifadesini kullanırken Ebû Hanîfe ise taraflar arasında nizaya sebep olabilir endişesiyle bu türlü alışverişlerin kesinlikle geçersiz olacağını kabul etmiştir.

Nehaî paylaştırılmamış eşyayı oranları söylenip örneğin yarısı benim, dörtte biri benim diyerek satılan eşyanın, satılan yeri tam olarak belirlenmese bile satışın geçerli olduğunu kabul etmiştir.¹⁶⁸⁹

Ebû Hanîfe ise bir kimse paylaştırılmamış bir evdeki payını satmak isterse, kişinin payı evde üçte bir, dörtte bir, buna benzer oranlarla tam olarak belirlenmemişse, kişinin payını satmasının caiz olmayacağını ifade etmiştir.¹⁶⁹⁰

İki müctehidin görüşü incelendiğinde; Nehaî'nin görüşü birçok yönden eleştiriye açıktır. Onun ifade ettiği şekliyle alveriş yapıldığında müşteri ile satıcı arasında niza çıkması kaçınılmazdır. Burada belirsizliğin cehâlet-i fâhişe nev'inden olduğu aşikardır. Zira satılan eşyaların kalite yönünden her bölümü aynı olmamaktadır. Örneğin tarlanın, bağın, bahçenin bulunduğu konuma göre değeri değişebilmektedir. Satılan kısım tam olarak belirlenmediğinde taraflar arasında niza çıkması muhtemeldir. Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin savunduğu, kişinin ortak maldaki hissesini tam olarak belirleyerek satması daha konuya doğru bir yaklaşım gibi görülmektedir. Çünkü bu şekilde alışverişlerde aldanma ve niza ihtimali daha azdır. Satan sattığı yeri, müşteri de satın aldığı bölümü tam olarak bilerek satın alacaktır.

4.5.1.6. Sulh Akdi

Nehaî günümüz hukukunda “çek ve senet kırdırmak” olarak ifade edilen, vadeli borçlanmayı, bedelden vade karşılığında sulh yaparak indirim yapmayı caiz kabul etmektedir. Kendisi bu konuyu şu örnekle açıklamaktadır: Bir kişiden bin dirhem alacağı olan alacaklı, bunun yerine yüz dirhem karşılığında sulh yapıp parayı teslim alsa, sözleşmenin (çek kırdırmanın) geçerli olacağını ifade etmiştir.¹⁶⁹¹ Nehaî bu konuda Benû Nâdir hadisesine dayanarak fetva vermiştir. “Hz. Peygamber Benû Nâdir Yahudilerini Medine'den sürdüğünde onlar: “Bizim bazılarımızdan alacaklarımız var.”

¹⁶⁸⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 41-42.

¹⁶⁸⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 261.

¹⁶⁹⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 27-28.

¹⁶⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXI, s. 31.

demişler, bunun üzerine Hz. Peygamber “Alacaklarınızdan indirim yapın ve peşin alın.” diye cevap vermiştir.¹⁶⁹²

Ebû Hanîfe vadeli borçlanmayı, bedelden vade karşılığında sulh yaparak indirim yapmayı caiz kabul etmemektedir. Caiz olmama sebebini şu şekilde açıklamaktadır; Borçlu, beş yüz dirhemdeki vade hakkını düşürürken, alacaklı da buna karşılık beş yüz dirhemdeki hakkını düşürmektedir. Bu ise vadenin para karşılığında değiştirilmesidir. Bu da caiz değildir.¹⁶⁹³

Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimseyen Hanefi ekolü, Nehaî'nin delil olarak aldığı Benû Nâdir hadisinin anlattığı olayı faiz ayeti henüz inmeden gerçekleştiğini ve faizin hükmünü açıklayan ayet inince buradaki hükmün kaldırıldığı şeklinde yorumlamışlardır. Onlara göre vadenin mal karşılığında değiştirilmesinin Nesîe¹⁶⁹⁴ faizi olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla vadeli borçlanmayı, bedelden vade karşılığında sulh yaparak indirim yapmanın da haram olduğunu belirtmişlerdir.¹⁶⁹⁵ Hanefîler bu konuda Abdullah b. Ömer'in de bu görüşte olduğunu ifade etmişlerdir. “Bir kişi Abdullah b. Ömer'e kendisine dört bin dirhem borcu olduğunu, borcu erken vermesi karşılığında iki bin dirhem indirmesinin mümkün olup olmadığını sormuş, bunu birkaç defa sorunca en sonunda Abdullah b. Ömer “Bu adam kendisine faiz yedirmemi istiyor.”¹⁶⁹⁶ demiştir.

4.4.2. Haksız Filler

Nehaî kişi atını koşturduğunda atı bir kişiyi öldürse tazminat vermesi gerektiğini kabul etmiş, bu olayı, kuşa atılan okun insana isabet etmesi sonucu bir kişinin ölmesi durumuna kıyas yapmıştır. Atın arka ayakları kişiye vurup sonra ön ayakları çarpsa ve kişi ölse bu durumda atın sahibinin diyetin yarısını vereceğini çünkü arka ayakların mı yoksa ön ayakların mı kişiyi öldürdüğünün belli olmadığını, ön ayakların verdiği zararın tazmin edileceğini arka ayakların verdiği zararın tazmin edilmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁶⁹⁷

¹⁶⁹² Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, C. III, s. 466.

¹⁶⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXI, s. 31.

¹⁶⁹⁴ Ribe'n-nesie: farklı cinslerin ister para (altın veya gümüş) ister gıda maddesi olsun birbirleriyle değişimlerinde bedellerden birinin veya her ikisinin veresiye olması halinde doğan faize Riben'n-nesie denir. Geniş bilgi için bkz., Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. VI, s. 105; *Mv. F.*, “Hükümü Bey'ateyn fi bey'atin”, C. IX, s. 268; İsmail Özbay, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 110-125.

¹⁶⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXI, s. 31.

¹⁶⁹⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 185.

¹⁶⁹⁷ Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. X, s. 69.

Ebû Hanîfe'ye göre ise binicinin bineği kullanmasından dolayı meydana gelen zararları tazmin etmelidir. Eğer tazmin edemiyorsa akilesi diyet ödemelidir. Ebû Hanîfe atın ayağından fırlayan parçalardan dolayı meydana gelen zararlardan binicinin sorumlu olmadığını kabul etmiştir.¹⁶⁹⁸ Ebû Hanîfe bu konuda şu hadisi delil alır: Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Ayaklar zorbadır. Yani ayakların işlediğinden dolayı kısas uygulanmaz."¹⁶⁹⁹

4.4.3. İfayı Te'min Yolları: Borçlunun Hapsedilmesi

Nehaî borçlunun borcunu ödemeyi reddettiğinde hâkimin borçluyu hapsedebileceğini kabul etmiştir.¹⁷⁰⁰

Ebû Hanîfe ise konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemiş, kişi ister satıştan kaynaklanan ister gasptan kaynaklanan ya da mehir borcu veya selem akdinden bir borç olsun hâkimin hapsedme yetkisinin olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca kişinin annesine ya da babasına olan borcundan dolayı hapsedilemeyeceğini, ancak kişi anne ya da babasından borç alıp bunu alışkanlık haline getirip ödemediği takdirde hâkimin kişiyi hapsedmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷⁰¹

4.5. Eşya Hukuku

Bu bölümde iki müctehidin eşya hukukuyla ilgili mülkiyetin kazanılması ve sınırlandırılması gibi konularda ortaya koydukları farklı görüşler incelenecek ve değerlendirilecektir.

4.5.1. Mülkiyetin Kazanılması: Avcılık

Nehaî'ye göre avcı hayvana ateş etmeden ya da kesmeden önce kasten veya unutarak besmeleyi terk ederse, kişi kesilen-avlanan hayvanın etini yiyebilir.¹⁷⁰² Nehaî, avcılıkta kullanılan hayvanların köpek gibi ister eğitilmiş, ister eğitimsiz olsun, avı yakalayınca avdan yememesi gerektiğini yediği takdirde yakaladığı avın etinin yenilemeyeceğini kabul etmiştir.¹⁷⁰³

Ebû Hanîfe ise av yapan kişi avcı hayvanı köpek vb. ateş etmeden önce ya da hayvan kesmeden önce besmeleyi kasten terk eden kişinin kestiği veya avladığı

¹⁶⁹⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 150.

¹⁶⁹⁹ Ebû Davûd, "Diyât", 29; Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. IX, s. 423; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, C. IV, s. 186.

¹⁷⁰⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C. X, s. 489.

¹⁷⁰¹ Şeybânî, *el-Asl*, C. X, s. 489.

¹⁷⁰² İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. V, s. 250; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. VII, s. 75.

¹⁷⁰³ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. V, s. 276.

hayvanın etinin yenilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁷⁰⁴ Ebû Hanîfe eğitilmiş olmayan köpek, avı yakaladığında etinden yerse yakaladığı avın etinden yenilemeyeceğini, ancak köpek eğitilmiş ise yakaladığı avı etinden yenilebileceğini söylemiştir.¹⁷⁰⁵

Ebû Hanîfe eğitilmiş köpeklerin yakaladığı avın etinden yese bile avın geri kalanının yenilebileceği ictihadını Hz. Peygamber'in hadisinden yola çıkarak vermiştir. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Köpeğini besmele çekerek avın üzerine gönderdiğinde yakaladığı hayvandan yemiş olsa bile geri getirdiği avı yiyebilirsin.”¹⁷⁰⁶ “Ebû Hanîfe'nin diğer delili İbn Ömer'in şu sözüdür: Eğitilmiş köpeğin yakaladığı hayvanın yakaladığı avdan yemiş olsa bile geri kalanını yiyebilirsin.”¹⁷⁰⁷

4.5.2. Mülkiyet Hakkının Sınırlandırılması

Nehâî şüf'a hakkını talep etmede ortağın öncelikli olduğunu, ortak yoksa komşuların, komşulardan da bitişik komşunun öncelikli olduğunu belirtmiş,¹⁷⁰⁸ sayılan şüf'a hakkı olan kişilerin satılan şeyi almada diğer müşterilere göre öncelikli olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁰⁹

Ebû Hanîfe taksim edilemeyen malda şüf'ada önceliğin ortağın hakkı olduğunu, taksim edilebilen mallarda ise şüf'a hakkının sırasıyla; ortak yolu kullananların, bitişik komşuların hakkıdır. Gayr-i menkule komşuluk konusunda eşit olan iki komşunun şüf'a talebinde bulunmaları durumunda şüf'a hakkında ortak olduklarını kabul etmiştir. Bu konuda Ebû Hanîfe görüşünü şu delillere dayandırmıştır: “Hz. Aişe ra. Peygamberimizin şöyle de dediğini nakletmiştir: “Bir adam Peygamberimize: ‘Benim iki komşum var hangisine iyilik yapmam gerekir?’ dediğinde. “Kapısı sana en yakın olana iyilik yap’ diye cevap vermiştir.”¹⁷¹⁰

Nehâî şüf'a konusunu ayrıntıya girmeden genel hatlarıyla inceleyerek çözümler üretmiştir. Ebû Hanîfe ise konuyu daha ayrıntılı inceleyerek konuyu detaylandırmıştır. Kapısı en yakın olan komşunun çocukları, komşularının evine girip nimetleri görme imkânına daha fazla sahiptirler. Ayrıca onlardan gelebilecek iyilik ya da zarar ihtimali daha yüksektir. Ebû Hanîfe komşunun şüf'a hakkını önceleyerek bu komşuluktan

¹⁷⁰⁴ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. V, s. 250; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. VII, s. 75.

¹⁷⁰⁵ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. V, s. 276.

¹⁷⁰⁶ Ebû Dâvûd, “Sayd”, 2.

¹⁷⁰⁷ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IV, s. 474.

¹⁷⁰⁸ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 79; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 519,

¹⁷⁰⁹ Zeylâf, *Nasbü'r-Râye*, C. IV, s. 176.

¹⁷¹⁰ Buhari, “Şüf'a”, 3; Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. VIII, s. 79.

kaynaklanabilecek zararların bir nebze olsun engellenmesinin mümkün olabileceğini düşünmüş olmalıdır.

Nehaî küçük çocuğun şüf'a hakkının olmadığını kabul etmiş,¹⁷¹¹ onun bu konudaki gerekçesi şudur: Çocuğun şüf'a hakkını kullanma imkânı yoktur. Nehaî şüf'a hakkını kullanmak için çocuğun ergenlik çağına girmesine kadar beklemenin müşteriye zarar vereceğini ifade etmiştir. Nehaî ayrıca şüf'a hakkına çocuğun velisinin de sahip olmayacağını çünkü bir şeyi affetme yetkisine sahip olmayan kişinin o şeyin aslına da sahip olamayacağını belirtmiştir.¹⁷¹²

Ebû Hanîfe'ye göre küçük çocuk babası ile yaşıyorsa şüf'a hakkına sahiptir.¹⁷¹³ Ebû Hanîfe'nin görüşünü Serahsî şu şekilde açıklamıştır: Şüf'a hakkını doğuran ortaklık veya komşuluğun çocuk hakkında da gerçekleşir. Çünkü çocuğun mülkiyetinde bulunan mal satılmakta olan mala bitişiktir. Bu bakımdan söz konusu hakka dayanarak malı alma konusunda yetişkin ile eşit konumdadır. Ayrıca, çocuğun şu anda kendisinden zararı gidermek için şüf'a yoluyla malı almaya ihtiyacı yoksa da ileride görebileceği zararı gidermek için almaya ihtiyacı vardır.¹⁷¹⁴

Ebû Hanîfe küçük çocuğun şüf'a hakkını, yasal olarak onu temsil edebilen kişilerin kullanabileceğini kabul etmiştir. Bunlar da sırasıyla babası, babasının atadığı vasiyet görevlisi, dedesi yani babasının babası, dedesinin atadığı vasiyet görevlisi, hâkimin atadığı vasiyet görevlisidir. Bu kişilerin şüf'a hakkı olan çocuk adına malı alıp, parasını çocuğun malından ödeyebileceğini söyler. Bu kişiler şüf'a hakkı talebinde bulunmazlarsa şüf'a hakkının düşeceğini belirtmiştir.¹⁷¹⁵ Ebû Hanîfe'ye göre eğer bunlardan hiç birisi yoksa o zaman çocuğun şüf'a hakkı mümeyyiz oluncaya kadar saklıdır. Ona göre şüf'a hakkı çocuk için doğmuştur. Çocuk mümeyyiz olmadan hakkını almaya sahip değildir. Çünkü hakkı alma bağlayıcı bir talebe dayanır. Halbuki çocuğun mümeyyiz olmadan önceki istemi bağlayıcı değildir. Dolayısıyla mümeyyiz olmadan talepte bulunma hakkına sahip olmadığından, istekte bulunmaması, şüf'a hakkını düşürmez. Ebû Hanîfe bu durumda şüf'a hakkına sahip olan kişinin, malın

¹⁷¹¹ Şafî, *el-Ümm*, C. VII, s. 115.

¹⁷¹² Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. VI, s. 393.

¹⁷¹³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 36.

¹⁷¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XIV, s. 99.

¹⁷¹⁵ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. VI, s. 393.

satıldığından haberi olmadığı için istekte bulunmaması gibi değerlendirileceği görüşünü benimsemiştir.¹⁷¹⁶

Nehaî inek, koyun gibi eti yenilen hayvanların ve boğazlanmadan kendi kendine ölmüş hayvanların derileri tabaklanmak suretiyle derilerinden satılarak, üzerinde namaz kılarak ya da elbise yapılarak faydalanmanın caiz olduğunu kabul etmiştir.¹⁷¹⁷ Ebû Hanîfe ise kendi kendine ölen domuz hariç bütün hayvanların, derisi tabaklanırsa tüylerinden, kemiklerinden, boynuzundan vb. parçalarını satarak veya kullanarak faydalanmanın caiz olduğunu belirtir.¹⁷¹⁸

Ebû Hanîfe, Nehaî'ye göre ölmüş hayvandan faydalanmanın çerçevesini oldukça geniş tutmuştur. Bunun sebebi kendisine ulaşan şu hadistir: “Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Hangi hayvanın derisi olursa olsun tabaklandığında temiz olur.”¹⁷¹⁹ Ebû Hanîfe hadiste geçen mutlak ifadeyi tahsis yoluna gitmemiş, sadece saygı değer kabul edilen insan derisi ve asıl itibariyle haram olan domuz derisi hariç bütün hayvan derilerinin tabaklandığında temiz olacağı sonucuna ulaşmıştır.

Nehaî, babanın çocuğu ister küçük ister büyük olsun malını kullanabileceğini, ihtiyacı kadar alabileceğini kabul etmiş,¹⁷²⁰ babanın kullanabileceği malların menkul veya gayri menkul olması arasında bir ayrıma gitmemiştir. Bu konuda şu hadisi delil almıştır: “Şüphesiz sizin yediğinizin en helâli, (meşru) kazancınızdan olan (lokma) dır. Şüphesiz sizin çocuklarımız da sizin kazancınızındandır.”¹⁷²¹

Ebû Hanîfe ise baba muhtaç durumda olduğunda, kendi nafakasını karşılamak için, kayıp olan ya da şehir dışında bulunan oğlunun menkul mallarını satabileceğini belirtmiştir.¹⁷²² Ebû Hanîfe çocuğun malından harcama konusunda zengin bir kimse yetişkin olan oğlunun malını tüketse onu oğluna ödemesi gerektiğini, çünkü babanın, çocuğun malında mülkiyet hakkı olmadığını kabul etmiştir. Ona göre kazanç, kazanan kimsenin elindeki mülk ile elde edilir. Babanın ise oğlunun malında mülkiyeti yoktur. Bundan dolayı kazancında da mülkiyeti olamaz. Baba ancak çocuğu küçükken, onun yararını düşünmek için üzerindeki veliliği ile çocuğunun malından kullanabilir. Zira küçükken çocuk kendi yararını düşünmekten acizdir. Bu sebep ise onun ergenlik

¹⁷¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XIV, s. 99.

¹⁷¹⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 131.

¹⁷¹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. I, s. 131; *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. I, s. 16.

¹⁷¹⁹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, C. I, s. 63; Nesâî, “Fer'a ve'l-Atîra”, 3.

¹⁷²⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 350; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 516.

¹⁷²¹ İbn Mâce “Kitâbü't-ticârât”, 64; Nesâî, *Buyû*, I.

¹⁷²² Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 225.

çağına girmesiyle birlikte bu durum ortadan kalkmıştır. Ebû Hanîfe bu konuda şu örneği vermiştir: Babanın çocuğu ergenlikten önce evlendirme yetkisi çocuğun buna ihtiyacı olması sebebiyleydi. Ergenlikten sonra ise buna ihtiyaç kalmadığı için çocuk üzerindeki evlendirme yetkisi geçerli olmadığı gibi, malından yaptığı kullanımı da geçerli olmaz. Dolayısıyla kullandığı malı geri öder. İhtiyacı olduğu zaman oğlunun malından güzellikle yeme hakkı sabit olmuşsa da bu, ihtiyacı olmadığı zaman ödemekle yükümlü olmasına engel değildir. Bu durum aynen kadının, kocasının malından iyilikle yani örfü uygun bir şekilde harcama hakkı olması gibidir. Fakat kadının ihtiyacı olmadan kocasının malından bir şeyi harcarsa ödemesi gerektiği gibi, zengin babanın da yetişkin oğlunun malından harcadığını geri ödemesi gerekir.¹⁷²³

İki müctehit arasındaki ihtilaf, babanın ihtiyacı olduğunda çocuğunun malından kullanma hakkını ifade eden hadislerde çocuk kelimesinin genel anlamda kullanılmasından¹⁷²⁴ ve bu hadisle amel edilirken hadisin farklı yorumlanmasından ileri gelmektedir. Ebû Hanîfe muhtaç durumda olan babanın kayıp olan çocuğuna ait taşınır malları satmasından birkaç tane fayda elde edilebileceğinden hareket etmiştir. Bunlar; ihtiyaç sahibi babanın oğlunun menkul mallarını satmasının, oğlunun menkul mallarını korumak anlamına geleceğini ve satılan maldan elde edilen parayı korumanın, menkul malları korumaktan daha kolay olduğunu söylemiştir. Ayrıca muhtaç durumda olan babanın satıştan elde ettiği para ile hakkı olduğu kadarıyla nafakasını temin edebileceğini söylemiştir. Ebû Hanîfe gayri menkulleri bu hükme dahil etmez, gayri menkuller telef olma tehlikesinden genellikle uzak oldukları için onların özel olarak korunmalarına gerek yoktur. Hanefî müctehitleri Ebû Hanîfe'nin bu görüşü istihsan delili ile ulaştığını ifade etmişlerdir.¹⁷²⁵

¹⁷²³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, ss. 140-143.

¹⁷²⁴ Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. IX, s. 129; “عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ: لَا يَأْخُذُ الرَّجُلُ مِنْ مَالِ وَلَدِهِ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَحْتَاجَ فَيْسْتَنْفِقُ”
”بِالْمَغْرُوفِ يَغُولُهُ ابْنُهُ كَمَا كَانَ الْأَبُ يَغُولُهُ، فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْأَبُ مُوسِرًا فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مَالَ ابْنِهِ فَيَقِي بِهِ مَالَهُ أَوْ يَضَعَهُ فِيمَا لَا يَجُلُ”
(Zühri (ra): Baba çocuğunun malından ihtiyacı varsa (fakirse) ancak örfü uygun bir şekilde malından alabilir. Babası nasıl çocuğun geçimini sağlamak zorundaysa çocuk da babasının geçimini sağlamak zorundadır. Baba zenginse çocuğunun malından alma hakkı yoktur. Bu durumda oğlunun malını korur, helal olmayanları bırakır.)

¹⁷²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. V, s. 226.

5. BÖLÜM: KAMU HUKUKUYLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

5.1. İslam Ceza Hukuku

Bu bölümde iki müctehidin İslam ceza hukuku kapsamına giren had suçları ve cezaları, kazif, zina suçu ve cezası, hırsızlık suçu ve cezası, eşkiyalık suçu ve cezası gibi konularla ilgili olarak ortaya koydukları farklı görüşleri ele alınıp incelenecek, analizler yapılacaktır.

5.1.1. Had Suçları ve Cezaları

5.1.1.1. İçki İçme Suçu ve Cezası

Nehaî içki dışındaki içeceklerin içilebileceğini, ancak kişi içtiği şeyden sarhoş olursa had uygulanacağını kabul etmiştir.¹⁷²⁶ Nebîzin de (fermente) içki dışındaki içecekler gibi değerlendirileceği, kişiyi sarhoş etmediği sürece içilmesinde sakınca olmadığı kanaatindeydi.¹⁷²⁷ İbn Hazm, Nehaî'nin kendisinden önce ne ashap ne de tâbiîn döneminde kimsenin ortaya koymadığı (şaz) bir görüş ortaya koyduğunu, nebîz içerek sarhoş olan kişiye had uygulanmaması gerektiği görüşünü savunduğunu iddia etmiştir.¹⁷²⁸ Ebû Yûsuf ise nebîz içme konusunda Nehaî'nin sahâbe uygulamasını esas aldığı, İbn Mes'ûd ve Alkame b. Kays'ın nebîz içtiklerini ifade etmiştir.¹⁷²⁹ Nehaî nebîzin kendisinin haram olmadığını sarhoş olacak kadar içildiğinde haram olacağı görüşünü benimsemiştir.¹⁷³⁰ Kendisi de nebîz içen Nehaî, insanlar fakir hayatı yaşıyorken, o dönemde, zenginlik ve övünme vesilesi olan hurma ve kuru üzümü karıştırıp nebîz yapılmaması gerektiğini ancak içilecekse de nebîz içerken bir takım kurallara uyulmasını tavsiye etmiştir. Ona göre Nebîz insanı güçlendirmesi ve yemeği hazmettirme vb. niyetlerle içilmeli, fasıkların toplandığı gibi topluca bir araya gelip içilmemelidir.¹⁷³¹

Ebû Hanîfe hurmadan üç türlü içecek (içki, nebîz ve meyve suyu) elde edildiğini ifade etmiştir. Nebîz'in hurmanın pişirilirken elde edilen suyu olduğunu, hurma az pişirilince tadı kaybolmadığı sürece suyunun içilebileceğini, kaynatıldığında da köpük oluşacağını belirtmiş, tedavi için hurmadan elde edilen içeceğin içilebileceğini ancak

¹⁷²⁶ Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. VI, s. 354.

¹⁷²⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 227; Zeylaî, *Nasbü'r-Râye*, C. IV, s. 176; Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, Ali Abdülbârî Atiyye (thk.), *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kurânî'l-azîm ve's-seb'i-mesânî*, C. VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 419.

¹⁷²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 380.

¹⁷²⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 1.

¹⁷³⁰ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, C. III, s. 23.

¹⁷³¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 226.

takvaya uygun olanın bunlardan sakınmak olduğu söylemiştir.¹⁷³² Ebû Hanîfe hurma ve kuru üzüm nebîzlerinin karıştırılıp içilmesinde bir sakınca olmadığını, zira bunların kendilerinden önce var olan fakirlikten dolayı kerih görüldüğünü ifade etmiştir. Aynı şekilde et ve yağın da o zaman kerih görülen şeyler arasında olduğunu ancak Allah'ın Müslümanlara genişlik verdiğini bu yüzden sayılan şeyleri kullanmanın mahzurlu olmadığını söylemiştir.¹⁷³³

Ebû Hanîfe içki konusunu üç kategoride incelemiştir: a) Üzüm suyunun pişirilmeden mayalanmasıyla elde edilen ve az veya çok içene ceza verilecek olan içki. b) Az veya çok içilmesi haram olmayan ancak sarhoşluk meydana getirmesi durumunda ceza verilecek olan içki. (Kuru üzüm veya yaş üzümün üçte birinden az kısmı buharlaşmış üzüm suyundan elde edilen içecek.) c) Az içildiği zaman sarhoş etmeyen çok içilmesi haram olan, içildiğinde ceza verilmeyen (pişirildiğinde üçte biri buharlaşan kuru veya yaş üzüm suyu) içki.¹⁷³⁴

Ebû Hanîfe kuru üzümünden yapılan hoşafın kaynatıldığında içki olacağını bu içeceğin içilmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁷³⁵ Nehaî'nin, nebîzle temizlik konusunda görüşüne kaynaklarda rastlayamadık ancak Ebû Hanîfe'nin su bulamadığında nebîz ile abdest alıp, bunun üzerine teyemmüm yapmaya gerek olmadığı görüşünü savunduğu nakledilmektedir.¹⁷³⁶ Ona göre içilmesi helal olan şeyle abdest almak da caizdir.¹⁷³⁷

5.1.1.2. Kazif Suçu ve Cezası

Nehaî, bir kimse zina etmiş birisine zina ettiğini söylese ('Sen zina ettin.' derse), ister bu sözüyle o zinadan başka bir zinayı kastetsin veya üstü kapalı bir biçimde o kişinin zina ettiğini söylesin, o kişiye kazif cezası verilmesi gerektiğini kabul etmiş, iftira atan kişinin sözünün doğru olması durumunda ise kişiyi lekeleme durumunun söz konusu olduğunu belirtmiştir.¹⁷³⁸

Ebû Hanîfe'ye göre ise bir kimse zina etmiş kişiye zina ettiğini söylese, o kişi ister bu sözüyle o zinayı ister başka bir zinayı kastetsin ya da zina ettiğini ima etsin o kişiye had cezası uygulanmaz.¹⁷³⁹ Hanefîlere göre had cezası muhsan birisine zina

¹⁷³² Aynî, *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*, C. IV, s. 301.

¹⁷³³ Şeybânî, *el-Âsâr*, c. II, s. 313.

¹⁷³⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, C. V. s. 115.

¹⁷³⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 228.

¹⁷³⁶ Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfi'l-Ülemâ*, C. I, s. 129.

¹⁷³⁷ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, C. I, s. 24.

¹⁷³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, s. 116.

¹⁷³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, s. 116.

ettiği söylendiğinde gerekir.¹⁷⁴⁰ Bu konuda şu ayeti delil almışlardır: “İffetli kadınlara zina isnat edip de sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun ebediyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir.”¹⁷⁴¹

Nehaî bir kişinin bir kişiye lûtî (eşcinsel-oğlanc) demiş olması durumunda sözünden ne kastettiği ortaya çıkmadan iftira cezası verilmeyeceğini kabul etmiştir. Bu sözülle amacı iftira atmak ise bu durumda iftira cezası verileceğini, ifade ederken¹⁷⁴² şu hadisi esas almıştır: “Bir kişiye lûtî demiş olsa, bu sözü ne amaçla söylediği sorulur.”¹⁷⁴³

Ebû Hanîfe’ye göre ise kişinin diğerine sen lûtîsin ya da falan kişi ile lûtî ilişkiye girdin demesi durumunda iftira cezası verileceğini ifade etmiştir. “Sen lûtî misin?” demekle kişiye iftira cezası verilemeyeceğini belirtir.¹⁷⁴⁴ Ebû Hanîfe aynı şekilde bir kişi bir Arap’a “ey Nebatlı” veya mensup olduğu kabileyi ima ederek “Sen falanca oğullarından değilsin.” demiş olsa iftira cezası uygulanması gerekmez. Ona göre bu sözle “Sen Kûfelisin, Basralı’sın veya Şamlısın.” gibi bir anlama gelir, iftira anlamı ifade etmez.¹⁷⁴⁵

Nehaî görüşünde niyeti esas almış, Ebû Hanîfe ise sözün söyleniş şeklini esas almıştır.

5.1.1.3. Zina Suçu ve Cezası

Nehaî, kişi mahremiyle her ne şekilde zina yaparsa yapsın recm cezası uygulanacağını, mahremle zinanın mahremi olan kişiyle nikâhlanarak veya evlenmesinin haram olduğunu bilmeyerek vb. şekillerde olabileceğini belirtmiştir. Nehaî zina cezasının mahremi dışındaki kişilerle zina edenlere uygulanan bir ceza olduğu görüşünü benimsememiş,¹⁷⁴⁶ bu konuda Hz. Ali’nin uygulamasını görüşüne esas almıştır: Bir adam nikâhı altında iki kız kardeş olduğu halde Müslüman oldu. Hz. Ali “Onlardan birisini boşa aksi halde sana zina cezası uygulayım.” demiştir.¹⁷⁴⁷

Ebû Hanîfe ise kişinin mahremi olan kişi ile özellikle haram olduğunu bilmeyerek nikâhlanmak suretiyle birlikte olmasının zina olarak

¹⁷⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, s. 117.

¹⁷⁴¹ Nur, 24/4.

¹⁷⁴² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 249.

¹⁷⁴³ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 426.

¹⁷⁴⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 249.

¹⁷⁴⁵ Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 132.

¹⁷⁴⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 201.

¹⁷⁴⁷ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. VII, s. 165.

adlandırılmayacağını, bunun fâsit nikâh gibi kabul edilip ona göre değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷⁴⁸

Bu konuda İbn Hazm, Ebû Hanîfe'ye sert eleştiriler getirmiştir. Bu türlü nikâhları fâsit nikâh olarak adlandırmanın zinayı meşrulaştırmak anlamına geleceğini, bu türlü ilişkilerin baştan zina olarak adlandırılması gerektiğini söylemiş, bunun, içkiyi meyve suyu kabul edip içmek gibi bir durum olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁴⁹

Her iki müctehit lûtîlik (erkek erkeğe ya da kadın kadına cinsel ilişki) fiilinin yasak olduğunu kabul etmekle birlikte, zina gibi sonuçlar doğurup doğurmayacağı ve lûtîlik fiilini yapan kişiye verilecek ceza konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Nehaî lûtîlik fiilinin cezasının zina yapan kişiye verilen ceza ile aynı olduğunu kabul etmiş,¹⁷⁵⁰ lûtîlik fiilini yapan kişi eğer muhsan (evli) ise recm, bekar ise değnek cezasının uygulanması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷⁵¹ Ebû Hanîfe ise lûtîlik cezasının had cezası olarak uygulanamayacağını, hâkimin belirleyeceği ta'zir cezası verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷⁵²

Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: Lûtîlik suçuna had cezası gerektiği şeklindeki yaklaşım eksiktir. Çünkü ilk olarak zina haddi, kubûlden gerçekleşecek olan bu fiile meylettüğinden dolayı zecren meşru kılınmıştır. Ama iş bu fiili dübürden yapmaya gelince, bunda sadece fâilin tabiatının bir meyli vardır. Yani Ebû Hanîfe'ye göre mef'ûlun bihânın zinadaki meyli, tabiaten livâta bulunmamaktadır. Halbuki ukûbatta aranacak olan kemal vasfıdır. Bunun yanında Ebû Hanîfe'ye göre zinada ifsâd-ı firâş ve hükmen itlâf-ı veled (zinâ sonucu doğan çocuğun, babası belli değildir ki nafakası karşılansın, annesi de zaten nafakasını karşılamaktan âciz olacaktır.) manası da vardır. Livâta da ise çocuğun hükmen dahi vücuda gelmesi mümkün değildir. Ebû Hanîfe "Ukûbatta haramlık derecelerine itibar yoktur." ilkesinden hareket etmiştir.¹⁷⁵³ Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe zinadaki birtakım olguları livâtanın barındırmadığından ve livâta kâmil bir şekilde zina manası

¹⁷⁴⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 201.

¹⁷⁴⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, ss. 201-202.

¹⁷⁵⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C. VII, s. 189; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 497; Suğdî, *en-Nütefî 'l-fetâvâ*, C. I, s. 269.

¹⁷⁵¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 497.

¹⁷⁵² Şeybânî, *el-Asl*, C. VII, s. 189; Suğdî, *en-Nütefî 'l-fetâvâ*, C. I, s. 269; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. IV, s. 90.

¹⁷⁵³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. I, s. 243.

bulunmadığını ifade etmektedir. Bu noksanlıktan dolayı da livâta fiiline had cezası uygulanamayacağını kabul etmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe daha önce kıyas konusunda ifade edildiği üzere hadlerin kıyas yoluyla sabit olmayacağını kabul ettiğinden livâta fiilini zina cezasına kıyas etmemiştir. Nehaî ise “Ukûbatta haramlık derecelerine itibar yoktur. “İlkesinden hareket etmemiş, söz konusu noksanlıkları dikkate almadan, lûtilik suçu işleyen kişiye de zina suçundaki illeti taşıması sebebiyle kıyasen zina haddinin verilmesi gerektiğini kabul etmektedir.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü, Roma hukuku ve daha sonra ortaya çıkan modern hukuktaki, “Kanunsuz suç ve ceza olmaz.” prensibiyle de örtüşmektedir ve daha sonra Hanefîlerin ortak görüşü olan bu görüş takdire şayandır.”¹⁷⁵⁴

Zina eden bekâr kadın veya bekâr erkek kişiye verilecek ceza iki müctehid arasında ihtilaf konusudur. Nehaî zina eden bekar kişilere yüz değnek cezasının yanında bir senelik sürgün cezası uygulanacağını kabul etmiş,¹⁷⁵⁵ uygulanacak sürgün cezasında kişilerin ayrı yerlere gönderilmesine dikkat edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁷⁵⁶ Nehaî bekarın zinası hakkında Hz. Peygamber'in “Bakar zina ettiğinde bir yıl sürgüne gönderilir.”¹⁷⁵⁷ hadisini görüşüne delil almıştır.

Ebû Hanîfe'ye göre zina eden bekâr kişiye, ayetle¹⁷⁵⁸ sabit olan yüz değnek vurma cezasından sonra sürgün cezası uygulanmaz. Ebû Hanîfe zina eden kişinin sürgüne gönderilmesinin fitneye sebep olacağını sürgün yerine hapis cezası verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷⁵⁹ Ebû Hanîfe bu konuda Hz. Ali'nin uygulamasını delil almıştır: “Hz. Ali'nin ümmü veled zina ettiğinde¹⁷⁶⁰ ona değnek vurulması gerekir, sürgün cezası verilmez.” dediği nakledilir.¹⁷⁶¹ Ayrıca Hz. Ali'nin zina eden bekarlar hakkında şöyle dediği nakledilir: “Birbirleriyle zina eden bekar kişilere sürgün cezasının verilmesi o kişilerin fitneye düşmeleri için yeterlidir.”¹⁷⁶²

¹⁷⁵⁴ Murat Polat, “İslâm Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı Örnekler”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, C. V, 2017, ss. 257-258.

¹⁷⁵⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 102.

¹⁷⁵⁶ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, ss. 311-313.

¹⁷⁵⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 541.

¹⁷⁵⁸ Nur, 24/2, “الرَّائِيَةُ وَالرَّأْيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ”, (Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun.)

¹⁷⁵⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. IX, s. 43.

¹⁷⁶⁰ Ümmü veled: Efendisinden çocuğu olduğunda hürriyetini kazanan kadın demektir.

¹⁷⁶¹ Beyhakî, C. VIII, s. 424.

¹⁷⁶² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VII, ss. 314-315.

Yüz değnek vurma cezası ayetle, sürgün cezası ise sünnetle sabit olduğu için ve iki müctehid görüşlerini desteklerken farklı hadislerle amel ettiği için, farkı sonuçlara ulaşmışlardır. Ebû Hanîfe, bekar kişiye zina cezası uygulandıktan sonra bunun yanında bir de sürgün cezasının verilmesinin tehlikeli sonuçlara yol açabileceğini düşünmüş olmalıdır. Bu yüzden Ebû Hanîfe, bekarların birbiri ile yaptıkları zinalarda yüz değnek cezasının yanında bir de sürgün cezasını verilemeyeceği sonucuna götüren meselede sedd-i zerâi prensibini uygulamış olmasıdır. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin konuya yaklaşımı uygulanabilirlik açısından daha isabetli görülmektedir. Nehaî'nin görüşü uygulandığında beraberinde sosyal ve ahlaki açıdan telafisi güç birtakım sonuçlar doğuracaktır. Özellikle zina eden bekar kıza sürgün cezası verildiğinde ailesinden uzaklaşacak dolayısıyla gittiği yerde hayatını idame ettirme konusunda sıkıntı çekecek ve kızın kötü yola düşme ihtimali ortaya çıkacaktır.

Hanefî usulcüler Ebû Hanîfe'nin tavrından hareketle âhad haberle Kur'an'ın ortaya koyduğu hükümlere ilave yapmanın Kur'an'ın hükmünü değiştirmek anlamına geleceğini, bunun da nesh olacağını ifade etmişlerdir.¹⁷⁶³ “Zannı galip ifade eden âhad haberler Kur'an ayetlerini neshedemez.” usul kaidesiyle ortaya koymuşlardır.¹⁷⁶⁴

5.1.1.4. Hırsızlık Suçu ve Cezası (Nebbaş)

Nehaî nebbaşın¹⁷⁶⁵ mezardan çaldığı şey el kesilecek değerde ise elinin kesileceğini kabul etmiştir.¹⁷⁶⁶ Nehaî ve onun gibi nebbaşın elinin kesileceğini iddia edenler şu hadisi delil almışlardır: “Kim mezar soyuculuğu yaparsa hırsızlık cezası veririz.”¹⁷⁶⁷ Nehaî, kefen soyuculuğu yapan kişiye Hz. Ömer'in ceza vermesini de görüşüne delil almıştır.¹⁷⁶⁸

Ebû Hanîfe ise nebbaşın elinin kesilmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁷⁶⁹ Ebû Hanîfe'den nakledilen konuya benzer diğer bir rivayette ise kişinin rahatlıkla evine/yanına girip çıkabildiği babasından, amcasından, eşinden, kardeşinden, kardeşinin oğlundan mal çaldığında girmesinin yasak olmadığı yerde hırsızlık yaptığı bu türlü hırsızlıklarda da hırsızın elinin kesilmeyeceğini söylemiştir.¹⁷⁷⁰

¹⁷⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, C. IV, s. 93.

¹⁷⁶⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 82.

¹⁷⁶⁵ Nebbaş: Mezar soyucu.

¹⁷⁶⁶ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. X, s. 213; İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. VII, s. 561; Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, s. 159.

¹⁷⁶⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, C. XII, s. 409; Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, s. 159.

¹⁷⁶⁸ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. X, ss. 214-215.

¹⁷⁶⁹ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. VII, s. 561.

¹⁷⁷⁰ Begavî, *Şehu's-sünne*, C. X, ss. 323-324.

nebbâş hakkındaki şüpheleri dikkate almamış onu normal bir hırsızlık gibi kabul ederek nebbâşa had uygulanacağını ifade etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin nebbâşa verilecek ceza hususunda hadislerde ifade edilen can hürmetini dikkate aldığı, Nehâî'nin ise mal hürmetinin korumasını esas aldığı söylenebilir. Ancak günümüzde kefen soyma şeklinde yapılan hırsızlığın şekli değişmiş, ölen kişinin takma altın dişlerini çalma ya da parmağında bulunan altın yüzükleri çalma vb. şekillere evrilmiştir. Bu türlü hırsızlıkların da cezasız kalmaması insanın ölüsünün hürmetiyetinin korunması açısından önemlidir.

5.1.1.5. Eşkiyalık (Hirâbe) Suçu ve Cezası

İki müctehidin hirâbe ile ilgili verdikleri hükümleri açıklamaya geçmeden önce “hirâbe” kelimesinden neler anladıklarına, “hirâbe” kapsamına neleri dâhil ettiklerine bakmak uygun olacaktır. Nehâî hirâbe tanımını yaparken eşkiyalık suçunun işlendiği yeri dikkate almaksızın, Müslümanlara şehir içinde, şehir dışında, köylerde ya da köy dışındaki yerlerde insanlara silahlı saldırıda bulunan, insanlara yollarda korku salan kişileri muharip/hirabe ehli olarak tarif etmiştir.¹⁷⁷⁶

Ebû Hanîfe ise eşkiyalık suçunun kapsamına şehirlerde işlenen suçların dahil edilemeyeceğini, şehir dışındaki yollarda işlenen suçların eşkiyalık suçu kapsamına girmesi gerektiğini ifade etmiş, buna gerekçe olarak şehirlerde insanlar yardım istediklerinde yakınlarında yardım edebilecek insanların olduğunu, şehir dışında ise tehlike anında yardım edebilecek insanların uzakta oldukları için yardımın mümkün olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁷⁷ Ebû Hanîfe eşkiyalık cezasının uygulanabilmesi için onun (hırabenin) akıllı ve bulûğ çağına ermiş olması gerektiğini kabul etmiş, ayrıca yol kesenler arasında çocuklar, deliler ya da eşkiyalar ile yolunu kestikleri kişiler arasında yakın (mahrem) akrabalık varsa had cezasının düşeceğini ifade etmiştir.¹⁷⁷⁸

Nehâî eşkiyalık suçunu işleyen kişiye ceza mercilerinin, idam veya el ve ayaklarını kesme cezası verme konusunda muhayyer olduğunu söylemiş,¹⁷⁷⁹ bir eşkiya, hiç kimseyi öldürmeden sadece insanların mallarını alırsa, yakalandığında el ve ayaklarının çaprazlama kesileceğini belirtmiştir. İnsanları korkutur ancak mallarına dokunmazsa bu durumda sürgün cezası verilebileceğini kaydetmiştir.¹⁷⁸⁰

¹⁷⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 90.

¹⁷⁷⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 90.

¹⁷⁷⁸ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübeddî*, C. II, s. 376.

¹⁷⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 90.

¹⁷⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 91.

Ebû Hanîfe ise eşkiyalık suçunu işleyenlerin cezasının kişisel af kapsamına girmeyeceğini, kamu davası kapsamında değerlendirileceğini belirtmiş, maktulün velilerinin eşkiya olan katili af yetkilerinin olmadığını söylemiştir.¹⁷⁸¹ Ebû Hanîfe eşkiyalık suçuna verilecek cezalar konusunda Nehâf ile benzer görüşü paylaşmakla birlikte kişiye sürgün cezası verildiğinde, suçlunun İslam ülkesinden çıkarılmadan hapsedilerek bu cezanın uygulanabileceği kanaatindedir.¹⁷⁸²

Bazı son dönem alimlerinin de ifade ettiği gibi Ebû Hanîfe yukarıda ifade edilen ictihadın kendi döneminde yaygın olan âdete dayanarak vermiştir. Şöyle ki; O dönemde insanlar şehir içinde ve köyler arasında yanlarında silah taşıyorlardı. Böylece yol kesip mal almaya çalışan eşkiyalardan kendilerini koruyabiliyorlardı. Diğer yandan Kûfe ile Hîre arasında binalar çoktu ve bu iki şehrin binaları birbirine bitişik olduğundan dolayı yol kesme olaylarına seyrek rastlanıyordu.¹⁷⁸³

İki müctehidin görüşü incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin ictihadının o günün şartlarına göre verilmiş bir ictihad olduğu görülür. Ebû Hanîfe'den sonra artık devlet otoritesi yerleşmiş, silah taşıma ve bulundurma konularıyla düzenlemeler getirilmiştir. Ayrıca insanlar şehir içinde silah taşıma âdetini bırakmışlardır. Mecelle'de daha sonra kanun maddesi haline getirildiği üzere "Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz."¹⁷⁸⁴ "İtibar gâlib-i şayia olup nadire değildir."¹⁷⁸⁵ Günümüzde şartların değiştiği de dikkate alınarak Nehâf'nin fetvasının uygulanıp, şehirlerde ve köylerde eşkiyalık suçunu işleyenlere had cezasını uygulamak, konuya daha doğru bir yaklaşımdır.

5.1.1.6. Dinden Dönme (İrtidat) Suçu ve Cezası

İslam hukukunda kendi isteğiyle Müslüman olduktan sonra dinden dönen kişi konusu etraflıca incelenmiş konuyla ilgili araştırmalar yapılmış ve tartışılmıştır. İslam hukukunun teşekkül döneminde yaşayan Nehâf ve Ebû Hanîfe, mürtedin çeşitli hukuki muameleleriyle ilgili değerlendirmeler yapmışlardır. Bu bölümde, dinden dönen kadının durumu, mürtedin malları, mürtede verilecek ceza gibi mürtedle ilgili konulara iki müctehidin yaklaşımları ve farklı ictihadları incelenip kısa değerlendirmeler yapılacaktır.

¹⁷⁸¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 90.

¹⁷⁸² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 91.

¹⁷⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, s. 201.

¹⁷⁸⁴ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, m. 39.

¹⁷⁸⁵ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, m. 42.

Nehaî dinden dönen kadının tövbe edip tekrar Müslüman olmasının isteneceği, İslam'a geri dönmediği takdirde öldürüleceği görüşünü benimsemiştir.¹⁷⁸⁶ Bir rivayette dinden dönen kişinin tövbe etmesi beklenmeden öldürüleceğini ifade etmiş,¹⁷⁸⁷ diğer bir rivayette ise dinden dönen kadının ne öldürüleceğini ne de hapsedileceğini belirtmiştir.¹⁷⁸⁸

Ebû Hanîfe ise dinden dönen kadının öldürülmeyeceğini, hapsedilip kendisine İslam tebliğ edileceğini ve cebir uygulanacağını,¹⁷⁸⁹ İslam tebliğ edildiğinde kabul etmezse tövbe edinceye kadar hapsedileceğini, öldürülmeyeceğini, İslam'a dönüş yaparsa serbest bırakılacağını belirtmiştir.¹⁷⁹⁰ İbn Abbas'ın da aynı görüşte olduğu nakledilmektedir.¹⁷⁹¹ Ebû Hanîfe'nin görüşünün dayanağı şu hadistir: "Hz. Peygamber İbn Hukayk denilen yere seriyye gönderirken onlara kadınları ve çocukları öldürmeyi yasaklamıştı."¹⁷⁹²

Ebû Hanîfe dinden dönen kadınların durumunu savaş meydanında bulunmayan evlerinde duran kadının durumuna kıyas etmiş, dinden dönen kadınları kafir kadınlar gibi olduğunu belirterek, nasıl ki savaşlarda kafir kadınlar öldürülüyorsa dinden dönen mürtet kadınların da öldürülmemesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.¹⁷⁹³ Nehaî ise mürtet kadının durumuyla ilgili nassları zahir anlamıyla almış yorumlama yoluna gitmemiştir.

Nehaî mürtedin dinden döndüğü zaman tam olarak tespit edilemediğinden geride bıraktığı miras mallarının hazineye aktarılması gerektiğini kabul etmiştir.¹⁷⁹⁴ Ebû Hanîfe ise mürtet öldürüldüğünde irtidat etmeden önce kazandıklarının Müslüman varislerine verileceğini,¹⁷⁹⁵ dinden döndükten sonra elde ettiği malların ise fey¹⁷⁹⁶ gibi

¹⁷⁸⁶ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. X, s. 176; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 563; Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ülemâ*, C. III, s. 472.

¹⁷⁸⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 563.; Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ülemâ*, C. III, s. 472.

¹⁷⁸⁸ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mihrân el-İsbehânî, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe Rivâyetü Ebî Nuaym*, Muhammed el-Fârîyâbî (thk.), Mektebü'l-Kevser, Riyad 1995, s. 190.

¹⁷⁸⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 199; *el-Harâc*, Tahâ Abdurraûf Sa'd Hasen Muhammed (thk.), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire ts., s. 197; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 563; Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ülemâ*, C. III, s. 472.

¹⁷⁹⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 199.

¹⁷⁹¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 199.

¹⁷⁹² Ebû Davûd, "Cihad", 121; Beyhakî, C. IX, s. 133.

¹⁷⁹³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 199-201, *el-Harâc*, s. 197.

¹⁷⁹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 122.

¹⁷⁹⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 122; Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, C. II, s. 691.

¹⁷⁹⁶ Fey: Savaş yapılmadan ele geçirilen ganimet demektir.

kabul edilip hazineye devredileceğini ifade etmiştir.¹⁷⁹⁷ Ebû Hanîfe mürtedin irtidat ettikten sonra elde ettiği mallar konusunda mürtedliğı devam ederken öldürülürse eşi de varislere dâhil edilerek mallarının Müslüman varislerine dağıtılacağını, mürtet mallarını bırakıp Darü'l-Harp'e kaçarsa hâkimin yukarıda ifade edildiğı şekilde karar vereceğini belirtmiştir. Mürtedin, sahibi olduğı çocuğı olan köle kadınların ve ücretini ödeme konusunda anlaşılan (müdebber) azat edileceğini söylemiştir. Mürtet öldürülmeden Müslüman olarak geri dönerse varislerin elindeki tüketilmeyen malları geri alabileceğini, tüketilen mallar konusunda tazminat talebinde bulunmayacağını belirtmiştir.¹⁷⁹⁸

Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe mürtedin mâli işlemlerini Nehaî'ye nazaran daha ayrıntılı incelemiş, mürtedin çeşitli durumlarda ortaya koyacağı durumları hukuki boşluk bırakmayacak şekilde açıklık getirmiştir.

Nehaî dinden dönen mürtet ebediyen tövbeye davet edileceğı öldürülmeyeceğini kabul eder.¹⁷⁹⁹ Ebû Hanîfe ise dinden dönen kişiden tövbe isteneceğini tövbe etmediğı takdirde öldürülmesi gerektiğı görüşünü benimser.¹⁸⁰⁰

Dinden dönenin ne kadar süreyle tövbeye davet edileceğı, ya da aynı kişinin dinden dönme olayını tekrarlaması durumunda tövbeye davetin tekrarlanıp tekrarlanmayacağı, Nehaî tarafından açıklığı kavuşturulmamış ve mürtet olan kişiye verilecek ceza da Nehaî tarafından ifade edilmemiştir. Bunun yanında Ebû Hanîfe bölümde yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere irtidat fiilini hukuki ve insani sonuçları bağlamında ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur.¹⁸⁰¹

5.1.1.7. Had Cezalarında Tedâhul

Nehaî'ye göre kişi içinde ölüm cezası olmak üzere, had cezası gerektiren birkaç suç işlese suçlunun öldürüleceğini, diğer cezaların uygulanmayacağını kabul etmiştir. Ebû Hanîfe ise had gerektiren cezalarda cezanın ağırlaşması için (örneğin yol kesip hırsızlık yapan kişide olduğu gibi) devlet başkanı cezanın ağırlaştırılması anlamı

¹⁷⁹⁷ Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, C. III, s. 49; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. III, s. 37; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, C. IV, s. 101; Mâverdî, *el-Hâvî el-kebîr fî fikhu mezhebi'l-İmâm eş-Şafîî Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, C. VIII, s. 145.

¹⁷⁹⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 268; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XII, s. 122.

¹⁷⁹⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. X, s. 166.

¹⁸⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, C. III, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1994, s. 209.

¹⁸⁰¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 199.

gerçekleşsin diye suçluların önce el ve ayaklarını kestirip ardından idam ettirebileceğini ifade etmiştir.¹⁸⁰²

Nehaî Allah hakkı olan cezalarda en önemli ve caydırıcılık açısından en güçlü olanın ölüm cezası olduğunu, ölüm cezasından sonra sopa atmanın veya el kesmenin bir anlamı olmadığını düşünmüş olmalıdır. Ebû Hanîfe birden çok suç işlendiğinde ayrı ayrı ceza uygulanmayacağını ancak tek suçta her bir bölümü için cezanın ağırlaştırılması amacıyla birkaç ceza (el kesme-idam) uygulamayı devlet başkanının takdirine bırakmıştır.¹⁸⁰³

5.1.2. Kısas Suçları ve Cezaları

Kısas kasten öldürdüğü kişiye karşılık katilin öldürülmesini ya da kasten işlediği müessir fiil (yaralama) sonucu mağdurda bedenî-fizikî zarar meydana getiren kimsenin benzeri şekilde cezalandırılmasını ifade eder.¹⁸⁰⁴ İslam hukuku terimi olarak ise kısas; ferdin hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, ayet ve hadislerde miktarı belirlenen ve suçlunun bedenine yönelik bulunan cezayı ifade etmiştir. Kesmek anlamına gelen “Kass” kökünden alınmıştır.¹⁸⁰⁵

Bu başlık altında iki müctehidin kısas konusuyla ilgili suç aletinin cezaya etkisi, organlara verilen zararlarda kısas uygulanması, ezilmelere verilecek ceza, iştirak hali bulunan suçlarda kısas, kısasta kadın ve erkeğin denkliği, eşlerin kısas isteme ve affetme yetkisi gibi konulara iki müctehidin yaklaşımları ve farklı icthadları incelenip kısas değerlendirmeler yapılacaktır.

5.1.2.1. Suç Aletinin Cezaya Etkisi

Nehaî, Ebû Hanîfe'nin şibhi-amd (kastî öldürmeye benzer) olarak kabul ettiği; odunla kişinin başına vurarak öldürmek, ipe veya yastıkla boğmak vb. cinayet çeşitlerini taammüden (kastî) cinayet olarak kabul etmiştir. Nehaî bu türlü suçları işleyenlere kısas uygulanması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁸⁰⁶ Ebû Hanîfe'ye göre ise bir

¹⁸⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, ss. 138-139.

¹⁸⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. IX, ss. 138-139.

¹⁸⁰⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. I, s. 164; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. III, ss. 18-34; *Mv. F.*, “Kısas”, C. XXX, s. 259; Şamil Dağcı, “Kısas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 488.

¹⁸⁰⁵ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. III, ss. 18-34; Hamdi Döndüren, “Kısas”, *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, C. IV, Şamil yayınevi, İstanbul 2000, s. 332.

¹⁸⁰⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. VIII, s. 263.

kimse çeşitli şekillerde örneğin sopa veya taş kullanarak birinin ölümüne sebep olsa faile kısas uygulanmaz.¹⁸⁰⁷

İki müctehidin görüşleri ve delilleri incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin görüşünün günümüz hukuk sistemlerinde genel kabul gören kusur, taksirli ve hata ile öldürme fiillerini ayrı ayrı düzenlemesi ile uyumlu olduğu görülmektedir. Günümüzde modern hukukta da cinayet aleti kabul edilmeyen bir araçla ölüme sebebiyet vermek kasten adam öldürme olarak ele alınmamıştır. Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in hadislerinde karşılık bulan cezaların şüphe bulunduğu düşürülmesi ilkesini bu konuda da işlettiği görülmektedir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe bu türlü suçları cezasız bırakmamış, suçluya kısas yerine diyeti kabul etmiştir. Onun konuya yaklaşımı tercihe şayandır. Nehaî ise konuya düz hukuk mantığıyla yaklaştığı, İslam hukukunun Kur'an ve sünnetten alan cezalarda hafifletici sebepleri ilkesini dikkate almadığı görülmektedir.

5.1.2.2. Organlara Verilen Zararlarda Kısas Uygulanması

Nehaî istisna belirtmeksizin kemiklere verilen zararlardan dolayı kısas cezasının verilmeyeceğini kabul etmiştir.¹⁸⁰⁸ Diğer bir rivayette Nehaî kişinin gözüne zarar verildiğinde kişinin isterse kısas isteyebileceğini, isterse de diyet olarak belirlenen miktarın yarısını alabileceğini ifade etmiştir.¹⁸⁰⁹ Nehaî kadının göğsüne verilen zarar ile erkeğin göğsüne verilen zarar arasında ayrıma gitmiş, kadının göğsüne zarar verildiğinde tam diyet verilmesi gerektiğini, erkeğin göğsüne zarar verildiğinde ise hâkimin takdir edeceği hükümet-i adl cinsinden ceza verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁸¹⁰ Nehaî diş ile ilgili konuda ayrıntıya girmeksizin, kemiklere verilen zararlardan dolayı kısas cezasının verilemeyeceğini kabul etmiştir.¹⁸¹¹

Ebû Hanîfe ise organlara verilen zararlarda örneğin ele verilen zararda diyetin yarısını, kemiklere zarar verilip kırıldığında kısas cezası verilmeyip hâkimin takdir edeceği hükümet-i adl cinsinden bir ceza verileceğini söylemiştir.¹⁸¹² Göze zarar verildiğinde ise zarar veren kişiye kısas uygulanacağı görüşüne,¹⁸¹³ Ebû Hanîfe şu

¹⁸⁰⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 145; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 157; Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 176.

¹⁸⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 123.

¹⁸⁰⁹ Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, C. VI, s. 194.

¹⁸¹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI s. 85.

¹⁸¹¹ İbn Abdülber en-Neme'î, *İstizkâr*, C. VIII, s. 184; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 123.

¹⁸¹² Şeybânî, *el-Hücce*, C. IV, ss. 414-415.

¹⁸¹³ Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, C. VI, s. 194.

hadisi delil almıştır: “Enes naklediyor: Nadr’ın kızı Rebîa genç bir kızın dişini kırdı, Rebîa’nın ailesi affedilmesini, dişi kırılan genç kızın ailesi ise kısas istediler, Enes b. Nadr’ın ailesi Rebîa’ya kısas uygulanmasına karşı çıktı. Hz. Peygambere gidip durumu anlattılar. Hz. Peygamber Rebîa’ya kısas uygulanmasını emretti. Bunun üzerine Rebîa’nın babası Enes b. Nadr: “Seni hak din ile gönderen Allah’a yemin olsun ki, Rebîa’nın dişini kısas olarak kıramazsın.” dedi. Hz. Peygamber de ‘Allah’ın kitabında böyle kısas var.’ dedi. Bu durum üzerine genç kızın ailesi Rebîa’yı affetmeye razı oldular.” Diğer rivayette genç kızın ailesinin erş (tazminat) almayı kabul ettikleri nakledilmiştir.¹⁸¹⁴

Ebû Hanîfe kişinin kemiklerine verilen zararlarda kısas uygulanmayacağını, bunun yanında kişinin dişine doğrudan verilen zararla ilgili olarak kısas uygulanacağı görüşünü benimsemiştir.¹⁸¹⁵ Ebû Hanîfe organlara verilen kısas cezasını ayrıntılı bir şekilde incelemiş, konuyla ilgili çözümler üretmiştir. Organlara verilen zararların cezasız kalmaması, kamu vicdanının tatmin olması açısından önemlidir. Organlara verilen cezaların hâkimin takdirine bırakılması, cezanın belirtilmemesi önemlidir. Organlara verilen zararlar için uygulanacak cezalar önceden belirlendiğinde cezalarda denkliği sağlamak mümkün değildir. Organlara verilen zararla ilgili kısas cezasının verilmemesiyle ilgili olarak şu hadis de önemlidir: “İmrân b. Huseynden yapılan bir rivayete göre: Bir adam diğer bir adamın elini ısırması, eli ısırılan adam elini onun ağzından (dişlerinin arasından) çekince adamın iki ön dişi kökünden çıkıp düşmüştür. Bunun üzerine davacı ve davalı olarak Resûlullah’a (sav) başvurdular. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Sizden biri (şehveti galeyana gelen) aygır devenin ısırıldığı gibi kardeşini ısırıyor? (Ey davacı), bundan dolayı sana diyet vermesi gerekmez.”¹⁸¹⁶ demiştir. Ebû Hanîfe dişe dolaylı olarak verilen zararlarla ilgili ictihadında, eli ısırılan kişinin elini aniden çekmesiyle kişinin birkaç dişi söküldüğünde bu davranışından dolayı dişi tazmin etmeyeceğini söylemiştir.¹⁸¹⁷

Ebû Hanîfe’ye göre asıl suçlu eli ısırılan olup, eli ısırılanın gayesi karşısındakini yaralamak değil, elini kurtarmaktır. Kişinin burada elini ısırılan kişinin ağzından çıkarmak için çekmek zorundadır.¹⁸¹⁸

¹⁸¹⁴ Buhârî, “Sulh”, 8; Nesâî, “Kasâme”, 16.

¹⁸¹⁵ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. VIII, s. 184; İbn Kesîr, *Tefsîrül’l-Kur’âni’l-azîm*, C. III, s. 123.

¹⁸¹⁶ Müslim” Kasâme”, 4; Tirmizî, “Diyet”, 20; Nesai, “Kasâme”, 17.

¹⁸¹⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 147-149; Şafîî, el-Ümm, C. VII, s. 157; Mâverîdî, *el-Hâvî el-kebîr fî fıkhi mezhebi’l-İmâm eş-Şafîî Şerhu Muhtasari’l-Müzenî*, C. XIII, s. 456.

¹⁸¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, s. 162.

5.1.2.3. Ezilmelere Verilecek Ceza

Nehaî açık yaralarda kısas uygulanacağını, bunun dışında bereleme ile meydana gelen durumlarda suçu işleyen kişiye hükümet-i adl cinsinden ceza verileceğini kabul etmiş, bu konuda Nehaî, Hz. Ali'nin uygulamasını görüşüne delil almıştır. Hz. Ali'nin, bir kişinin kafa derisine zarar veren suçluyu dört deve ödemeye mahkûm etmesini hükümet-i adl olarak değerlendirmiştir.¹⁸¹⁹ Nehaî buna sebep olarak da bu türlü yaralanmalar için belirlenmiş bir diyet miktarının olmamasını delil göstermiştir.¹⁸²⁰

Ebû Hanîfe ise kafasında meydana getirilen çatlak ve kafa derisinin derin ezilmelerinde imkânı varsa kısas uygulamak gerektiğini belirtmiş,¹⁸²¹ bu türlü verilen zararlarda tibbî teknikler kullanılarak kısas uygulanan kişilerde zarar verdiği kişilerde oluşturduğu tahribatın bir benzeri meydana getirilerek cezanın tatbik edilebileceğini belirtmiştir.¹⁸²²

5.1.2.4. İştirak Hali Bulunan Suçlarda Kısas

Nehaî topluluğun bir kişiyi öldürmesi durumunda, ölenin velilerinin, dilerlerse katillerin öldürülmesini isteyebileceklerini, dilerlerse onları affedebileceklerini, dilerlerse de katillerden diyet isteyebileceklerini belirtmiştir.¹⁸²³

Ebû Hanîfe'ye göre ise insanlar bir araya gelip bir kişiyi öldürdüklerinde, maktulü kimin öldürdüğü tespit edilememişse bu durumda, kişiyi öldürenlerin mensup olduğu kabilenin akilesinin tamamının diyet ödemesi gerekir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe maktulün velileri, bir araya gelen topluluktan başkası hakkında cinayet iddiasında bulunsalar bu durumda ölünün bulunduğu kabilenin akilesinin bir şey ödemeyeceği kanaatindedir.¹⁸²⁴

5.1.2.5. Kısasta Kadın ve Erkeğin Denklığı

Nehaî kasti öldürmelerde ve yaralamalarda kadınla erkeğin eşit olduğunu, aralarında kısas uygulanacağını,¹⁸²⁵ diğer bir rivayette; kasti öldürmelerde kadınla erkek arasında kısasın uygulanacağını ifade etmiştir.¹⁸²⁶ Nehaî hür ile köle, kadın ile erkek arasında ayrıma gitmemiştir. Öldürme olaylarında birbirlerinin karşılığında

¹⁸¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 74; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, C. VII. s. 309; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, C. IV, s. 465.

¹⁸²⁰ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, C. IV, s. 465.

¹⁸²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 74; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, C. VII. s. 309.

¹⁸²² Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, C. IV, s. 465.

¹⁸²³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IX, s. 479.

¹⁸²⁴ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 144; Şafî, *el-Ümm*, C. VII, s. 157.

¹⁸²⁵ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IX, s. 451.

¹⁸²⁶ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. IX, s. 451.

kıyas uygulanacağını ifade etmiştir.¹⁸²⁷ Bu konuda şu ayeti görüşüne delil almıştır: “Onda (Tevrat’ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kıyas edilir. Yaralar da kısasa tâbidir...”¹⁸²⁸ Nehaî’ye göre ayette geçen kıyas kelimesi, mutlak surette kullanılmış hür-köle ayırımına gidilmemiştir. Nehaî ayrıca şu hadisleri de görüşüne esas almıştır: “Hz. Peygamber sırtı Kâbe’ye dayanmış haldeyken, hutbesinde: ‘Müslümanların kanları eşittir.’ demiştir.¹⁸²⁹ Diğer rivayette Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Her kim kölesini öldürürse biz de onu öldürürüz, kim kölenin kulağını, burnunu veya dudağını keserse biz de onun o organını keseriz.”¹⁸³⁰

Ebû Hanîfe ise bir kimse bir erkeğin veya kadının elini, kolunu yarısından kesse kıyas uygulanmayacağını, ancak kişi bu yaralanmanın sonunda ölürse suçlu kıyas yoluyla öldürüleceğini belirtmiştir.¹⁸³¹ Hanefî âlimlerine göre erkek organları ile kadın organları arasında kıyas uygulanmaz. Onlara göre erkeğin organları ile kadının organları arasında yarar yönünden denklik yoktur. Kısasta organlar arasında denklik aranması gerekir. Hanefîler can ile organlar arasında bir ayrıma gitmişlerdir. Cana karşı işlenen suçlarda önemli olanın eylemde eşitliğin olması gerektiğini, kötürüm bir insana karşılık sağlam bir insanın kıyas edilebileceği görüşünü kabul etmişlerdir.¹⁸³²

Nehaî kıyas konusunda daha kolay bir yol izleyerek, organları cana kıyas etmiştir. Ona göre organlar cana bağlıdır. Hüküm tâbi olduğu için tâbi olanda da olması gerekir. Nehaî’ye göre erkeklerle kadınlar arasında öldürme durumunda kıyas caiz olduğu gibi organlarda da kıyas caizdir. Ebû Hanîfe ise kadın ve erkek organları arasında denkliği kabul etmemiştir.

5.1.2.6. Eşlerin Kıyas İsteme ve Affetme Yetkisi

Nehaî’ye göre öldürülen kişinin eşinin kıyas isteme ve katili affetme yetkisi yoktur. Katili affetme yetkisinin ancak öldürülen kişinin akrabalarının hakkı olduğunu kabul etmiştir.¹⁸³³ Maktulün akrabalarından bir kısmı katili affederse, affetmeyenlerin mirastaki payları oranında diyet ödeneceğini, ödenen diyetin miras olarak dağıtılacağını ve miras dağıtılırken kadının mirastaki payı oranında pay

¹⁸²⁷ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, C. IX, s. 483.

¹⁸²⁸ Mâide, 5/45.

¹⁸²⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, s. 459.

¹⁸³⁰ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 7.

¹⁸³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 148; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. I, s. 171.

¹⁸³² Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 136.

¹⁸³³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 123.

alabileceklerini ifade etmiştir.¹⁸³⁴ Nehaî'den nakledilen diğer bir görüşe göre kadınların ve kocaların katili affetme yetkisi yoktur.¹⁸³⁵

Ebû Hanîfe'ye göre ise öldürülen kişinin bütün varislerinin kısas isteme hakkı vardır.¹⁸³⁶ Ebû Hanîfe kısas isteme hakkını miras gibi kabul etmiş, varisleri kadın olsun erkek olsun herkesin kısas isteme hakkının olduğunu söylemiştir.¹⁸³⁷ Ebû Hanîfe varislerin katilin kısas edilmesi konusunda görüş birliğine vardıkları zaman kısas edilebileceğini ifade etmiştir.¹⁸³⁸

Ebû Hanîfe'ye göre kısas ölenin hakkıdır. Dolayısıyla tüm mal ve haklar gibi mirasçılara kalır. Evlilikle birlikte kişi akraba olduğu gibi mirasçılığı da elde eder. Bu yüzden miras, mirasçıların kabulüne veya reddetmesine bağlı değildir. Bu yönlerden vasiyetten ayrılır. Mirasta hak sahibi olmak akde bağlı değildir. Ebû Hanîfe'ye göre evlilikten dolayı eşlerden her birinin öldürülen eş için kısas isteme hakkı vardır.¹⁸³⁹

Nehaî eşlerin birbiri üzerindeki haklarının nikâh akdine bağlı olduğunu düşünmektedir. Ölümle birlikte nikâh akdinin de sona ermesi dolayısıyla eşlerin birbirleri üzerindeki haklarının da sona ereceğini düşünmüş olmalıdır. Kısas isteme hakkının âkileyi oluşturan akrabaya yüklenmesi sebebiyle onların sorumluluk altına girdikleri gibi, katilin kısas edilmesi ya da diyet ödettirilerek onların gönüllerinin yatıştırılması amaçlandığından eşlerin birbirlerine hısım olduğunu, hısımlıkla akrabalığın ayrı şeyler olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

5.1.2.7. Suçlunun İnfazı Sırasında Ölmesi

Nehaî; İbn Mesut'un da kabul ettiği gibi, kısas uygulanan kişi kısas uygulanırken ölürse, katilin diyetinin ödeneceğini, ancak katilin işlediği suç oranında diyette indirim yapılarak kendisi için kısas yapılan kişinin malından ödenmesi gerektiğini kabul etmiştir.¹⁸⁴⁰

Ebû Hanîfe'ye göre ise kısas yapan kişinin kisası kendisi için yapılmaktadır. Örneğin kısas olarak el kesse kestiği el iyileşmeden sorumluluktan kurtulamaz. Eğer

¹⁸³⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. V, ss. 416-418.

¹⁸³⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 123.

¹⁸³⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, ss. 121-145; Şafîî, *Ümm*, C. VII, s. 156; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, C. X, s. 241.]

¹⁸³⁷ Mâverîdî, *el-Hâvî el-kebîr fi fikhı mezhebi'l-İmâm eş-Şafîî Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, C. XII, s. 100.

¹⁸³⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 123; Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Hâşiyetü's-Şelebî*, C. VI, s. 122.

¹⁸³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 157.

¹⁸⁴⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 225; İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. VIII, s. 187; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 112.

yapılan olayın kısas olmadığı ortaya çıkarsa verdiği zararı öder. Kısasta esas olan eşitliktir. Normal bir kısas uygulamasında kısas yapılacak kişi “elimi kes” deyip eli kesildikten sonra ölse, kesen için sorumluluk olmadığını kabul etmiştir. Bu konuda kısas uygulayan kişilerin de sorumlu olmayacaklarını ifade eder.¹⁸⁴¹ Ebû Hanîfe'nin kısas uygulanırken ölen kişinin diyetinin kısas isteyen kişinin malında indirim yapılmaksızın ödeneceğini söylediği de nakledilmektedir.¹⁸⁴² Ebû Hanîfe; kıyasa göre hüküm verildiğinde kısas uygulanan kişinin, örneğin hırsızın eli kesilirken ölse bunun bir hak alma olduğunu, bir sorumluk gerekmediğini, bunun herkes tarafından kabul edildiğini belirtmiştir.¹⁸⁴³

Ebû Hanîfe, kısas uygulayan kişinin sorumlu olmamasını dışı, sünnetçi, hacamat yapan kişilerin yaptıkları işlere kıyas yapmıştır. Bu işleri yapanların mutlak olarak işlerini yaptıkları, bu işlerini yapmaya izin verilmeleri, onların yaptıkları işlerden dolayı nasıl ki sorumlulukları yoksa, kısas uygulayan kişiye de sorumluluk ve tazminat gerekmeceğini belirtmiştir.¹⁸⁴⁴ Ebû Hanîfe'nin görüşü günümüz hukukuna da uygundur. Günümüzde kamu görevlileri yaptıkları görevlerini yaparken ihmal ve tedbirsizliği olmadığı sürece görevleri gereği meydana gelen zararlardan sorumlu tutulmamakta zararları devlet tarafından tazmin edilmektedir. Aksi taktirde kasıt olmadığı durumlarda görev gereği yaptıkları hatalardan dolayı tazminat yükümlüğü getirilmesi durumunda ceza infazı vb. görevleri yapacak insan bulmak zorlaşacaktır.

5.1.3. Diyet Suçları ve Cezaları

Bu başlık altında diyet suçları ve cezalarıyla ilgili hür ve kölenin diyeti, organlara verilen zararın diyeti, gurre gibi konularda iki müctehidin yaklaşımları ve farklı icthadları incelenip kısa analizler yapılacaktır.

Nehaî köle kişinin diyetinin belirli bir miktar ifade etmeksizin hür bireyden az olması gerektiğini kabul emiş,¹⁸⁴⁵ Ebû Hanîfe ise kölenin diyetinin hür kişinin diyetinden on dirhem eksik olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁸⁴⁶

Nehaî, insanın dudak, el, ayak ve kaşına zarar verildiğinde her bir organ için belirlenen diyetin yarısını vereceğini belirtmiştir.¹⁸⁴⁷ Nehaî sayılan organların yanında

¹⁸⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 149.

¹⁸⁴² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, C. III, s. 124.

¹⁸⁴³ İbn Abdülber en-Nemerî, *İstizkâr*, C. VIII, s. 187.

¹⁸⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 149.

¹⁸⁴⁵ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 592.

¹⁸⁴⁶ Şeybânî, *el-Asl*, C. IV, s. 592.

¹⁸⁴⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 47.

ayrıca, kadının göğsüne zarar verildiğinde tam diyet ödenmesi gerektiğini erkeğin göğsüne verilen zararda ise hâkimin takdir edeceği bir ceza (hükümet-i adl) verileceğini ifade etmiştir.¹⁸⁴⁸ Nehaî'ye göre konuşmayan dilsizin diline zarar verildiğinde normal insanın diline zarar verildiğinde ödenen diyetin ödemesi gerekir.¹⁸⁴⁹

Ebû Hanîfe, kişinin dudak, el, ayak veya kaşına zarar verildiğinde hükümet-i adl diye ifade edilen, hâkimin belirleyeceği cezanın verileceğini ifade etmiş,¹⁸⁵⁰ kişinin kendisini savunurken karşı tarafa ve organlarına verdiği zararı nefis-i müdafaa kabilinden saymış ve bu kişilere ceza verilmeyeceğini belirtmiştir. Ebû Hanîfe konuşmayan dilsizin diline zarar verildiğinde ve normal insanın diline zarar verildiğinde hükümet-i adl cinsinden (hâkimin takdir edeceği) ceza verileceğini ifade etmiştir.¹⁸⁵¹

Nehaî konuşamayan kişi ile konuşabilen kişi arasında farkın olmadığından hareketle aynı cezanın verilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Ebû Hanîfe ise kişinin dilinin olmadığını ancak bu türlü suçların cezasız kalmaması ve kamu vicdanının tatmin olması gerektiğini düşünmüş olmalıdır.

Nehaî anne karnında çocuğun annesi tarafından ilaç alınmak suretiyle öldürüldüğü takdirde annenin bir köle azat edip, öldürdüğü çocuğu için babaya tazminat vermesi gerektiğini,¹⁸⁵² Nehaî başka bir rivayette ise anne karnında öldürülen çocuğun tazminatının âkileye verilmesi gerektiğini kabul etmiştir.¹⁸⁵³

Ebû Hanîfe ise bir kimse hamile kadının karnına vursa ve bu sebeple kadın çocuğunu düşürse, düşen cenin için normal diyetin yirmide birine karşılık gelen beş yüz dirhem değerinde köle yahut cariye cinsinden “ğurre” (yahut bunların değeri) takdir edileceğini belirtmiştir. Ebû Hanîfe bu hükmü “Erkek ve kız ceninde (bunların düşürülmesinde), beş yüz dirhem değerinde köle veya câriye ğurre gerekir.”¹⁸⁵⁴ hadisi sebebiyle istihsanla verilmiştir.¹⁸⁵⁵ Ebû Hanîfe çocuğun ölümüne sebep olan kişinin ölen çocuğa mirasçı olamayacağını, çocuk için ödenecek tazminatın çocuğun ölümüne

¹⁸⁴⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 85.

¹⁸⁴⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 68.

¹⁸⁵⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 47; Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, C. IV, s. 465.

¹⁸⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 68; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, C. V, s. 40.

¹⁸⁵² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 240.

¹⁸⁵³ Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. X, s. 61.

¹⁸⁵⁴ Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Diyât”, 21; Tirmizî, “Diyât”, 15.

¹⁸⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 87.

sebeup olan vâris hariç mirasçılara verileceğini ifade etmiştir.¹⁸⁵⁶ Ebû Hanîfe gurre konusunda kıyasla ulaşılması muhtemel sonuçlar (cenin ölü kabul edilip hiçbir şey gerekmemesi ya da ceninin canlı kabul edilip tam diyet) hadis sebebiyle kıyası terk edip istihsanla hüküm vermiştir.¹⁸⁵⁷

5.2. İslam Yargılama Hukuku

Bu kısımda şahitlik üzerine şahitlik, âmânın, çocukların, ehl-i kitâbın şahitliği ve yemin gibi İslam yargılama hukukuyla ilgili konularda iki müctehidin yaklaşımları ve farklı ictehadları incelenip kısa analizler yapılacaktır.

5.2.1. Şahitlik

5.2.1.1. Tezkiye

Nehâî Müslümanın kendisinde şüphe uyandıracak bir durum ortaya çıkmadığı sürece adalet vasfını kaybetmeyeceğini,¹⁸⁵⁸ ancak zina suçu iftirasından dolayı celde cezasına çarptırılmışsa adalet vasfını kaybedeceğini ve tövbe etse bile şahitliğinin kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁸⁵⁹

Ebû Hanîfe ise Müslümanın adalet sıfatının şahitlik yaptığında hasmı tarafından karşı çıkılıncaya kadar devam edeceğini, Müslüman ta'n edildiği durumda adaleti ispatlanıncaya kadar bekleneceğini,¹⁸⁶⁰ kişi hangi suçu işlerse işlesin tövbe ettikten sonra şahitliğinin kabul edileceğini belirtmiştir.¹⁸⁶¹ Diğer bir rivayette ise Ebû Hanîfe şöyle demektedir: Tanığın görünürdeki Müslümanlığı ile adaleti sabittir.¹⁸⁶² Bu konuda şu hadisi delil getirmiştir: “Hz. Peygamber şöyle demiştir: Yalandan dolayı had cezasına mahkûm olanlar hariç, Müslümanların tamamı birbirine karşı adildir.¹⁸⁶³ Ebû Hanîfe'ye göre hâkim, davalı tanığı ta'n edilmediği sürece zahir delile göre hareket eder. Ancak davalı, tanığı ta'n ettiğinde tanık hakkında inceleme yapar. Çünkü davalı kimsenin durumundan kabul edilen, yalan söylemeyeceğidir. Ebû Hanîfe “O da Müslümandır.” diyerek davalının ifade edilen hadisin kapsamına dahil olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁶⁴

¹⁸⁵⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. XI, s. 240.

¹⁸⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVI, s. 87.

¹⁸⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 473.

¹⁸⁵⁹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, C. VII, s. 387.

¹⁸⁶⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 473.

¹⁸⁶¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, C. VI, ss. 269-270.

¹⁸⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, s. 153.

¹⁸⁶³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, C. IV, s. 325.

¹⁸⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, s. 153.

5.2.1.2. Şahitlik Üzerine Şahitlik

Nehaî bir erkeğin şahitlik yaptığı bir dava hakkında başka bir erkeğin şahitlik yapmasının geçerli olduğunu,¹⁸⁶⁵ başka bir rivayette ise cinayet, boşanma, evlenme, köle azadı gibi konularda şahidin üzerine şahitlik¹⁸⁶⁶ etmenin caiz olmadığını, ancak mali konularda geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁶⁷

Ebû Hanîfe ise adil erkek bir şahidin şahitlik yaptığı mahrem bir konuya ancak iki kişinin yaptığı şahitliğin geçerli olacağını kabul etmiştir.¹⁸⁶⁸ Ebû Hanîfe'den yapılan diğer bir rivayette ise hadler ve kısas hariç bütün konularda şahitlik üzerine şahitliğin geçerli olacağını belirtmiştir.¹⁸⁶⁹

5.2.1.3. Âmânın Şahitliği

Nehaî'ye göre kör olan kişinin basit konularda yaptığı şahitliğin geçerlidir.¹⁸⁷⁰ Aynı şekilde Nehaî'nin herhangi bir şart öne sürmeksizin kör olan kişi ister olaydan sonra kör olsun ister körken olaya şahit olsun bu kişinin şahitliğinin geçersiz olduğunu kabul ettiği de kaynaklarda nakledilmektedir.¹⁸⁷¹ Ebû Hanîfe ise gözleri görürken bir olaya şahit olan, ancak daha sonra kör olan kişinin yaptığı tanıklık geçersizdir.¹⁸⁷² Ebû Hanîfe bu konuda Hz. Ali'nin tatbikatını görüşüne esas almıştır. Hz. Ali'nin hırsızlık davasında kör bir kişinin yaptığı tanıklığı geçerli saymadığı ve orada bulunanların bu duruma muttali oldukları halde itiraz etmediklerini nakletmiştir.¹⁸⁷³ Dolayısıyla Ebû Hanîfe kör olan kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi konusunda sahâbe kavlini esas alarak ichtihad etmiştir.

¹⁸⁶⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 541.

¹⁸⁶⁶ Şahitlik üzerine şahitlik; Bir olaya şahit olan kişilerin mahkemeye gitmelerine engel bir durum meydana geldiğinde, şahit oldukları olayı iki kişiye anlatıp o kişileri şahitlik yapmak üzere mahkeye göndermeleridir.

¹⁸⁶⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 542.

¹⁸⁶⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 541.

¹⁸⁶⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 542; Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, C. II, s. 802.

¹⁸⁷⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 323; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 533.

¹⁸⁷¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, C. III, s. 362.

¹⁸⁷² Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 70; Şafîî, *el-Ümm*, C. VII, s. 134; Serahsî, *el-Mebsût*, C. XVI, s. 129; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 533.

¹⁸⁷³ Beyhakî, C. X, s. 266.

savunurken,¹⁸⁸⁰ bu konuda şu ayetin zâhiri ile amel etmiştir.¹⁸⁸¹ “Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet sırasında aranızda (şahitlik edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir. Yahut seferde olup da başınıza ölüm musibeti gelirse, sizin dışınızdan başka iki kişi şahitlik eder.”¹⁸⁸²

Ebû Hanîfe ise Müslüman bir kişi yolculukta ölmeden önce vasiyetine Müslüman tanık bulamadığı için Ehl-i Kitâp’tan iki kişiyi tanık yapsa, onların tanıklığının kabul edilmeyeceğini ifade etmiş,¹⁸⁸³ bu konuda şu hadisi delil almıştır: “Hz. Peygamber bir din mensubunun diğer din mensupları aleyhine tanıklıkları geçerli değildir. Müslümanların tanıklığı hariçtir.”¹⁸⁸⁴

Ebû Hanîfe’nin görüşünü yukarıdaki ayetin devamından hareketle Serahsî şöyle izah etmiştir “Eğer şüphe ederseniz onları -akraba da olsa- namazdan sonra alıyorsunuz da onlar Allah adına, “Şahitliğimizi hiçbir karşılığa değişmeyiz. Allah için yaptığımız şahitliği gizlemeyiz. Gizlediğimiz takdirde, şüphesiz günahkârlardan oluruz.” diye yemin ederler.”¹⁸⁸⁵ Ayetteki “namaz kıldıktan sonra yemin” ibaresi Müslümanları kapsamaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Kitâp’ın Müslümanlar hakkında yaptığı tanıklık geçerli değildir.¹⁸⁸⁶

Nehâî diğer din mensuplarının aleyhinde Müslümanların şahitliğinin geçerli olduğunu ifade etmiş, ayetin zahiri (açık) anlamını dikkate almış, yolculuk şartlarını da göz önünde bulundurarak yolculukta Müslümanın yaptığı vasiyeti geçerli saymıştır. Ebû Hanîfe’ye göre diğer din mensuplarının haklar konusunda aleyhimizde tanıklıklarının geçersiz olmasının sebebini onlarla aramızda velilik bağının olmaması, dolayısıyla Ebû Hanîfe Ehl-i Kitâp’ın yolculukta, Müslümanın vasiyetine tanıklıklarının geçersiz olma nedeninin de aynı olduğu kanaatindedir.¹⁸⁸⁷

¹⁸⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, s. 152.

¹⁸⁸¹ Semerkandî, *Bahrü’l-ulûm*, eş-Şeyh Muhammed Muavvaz, C. I, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye Beyrut 1993, s. 464.

¹⁸⁸² Mâide, 5/106.

¹⁸⁸³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 75.

¹⁸⁸⁴ Abdurrezzak *el-Musannef*, C. VI, s. 129.

¹⁸⁸⁵ Mâide, 5/106.

¹⁸⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, s. 153.

¹⁸⁸⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s.81; Şafî, *el-Ümm*, C. VII, s. 134; Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXVIII, s. 153.

5.2.2. Yemin

Nehaî kişiye mahkemede Allah adına veya inandığı dinde kabul edilen en ağır biçimde yemin ettirileceğini,¹⁸⁸⁸ Ebû Hanîfe ise davalı Müslüman veya kâfir olsun mahkemede hâkim karşısında ona yemin ettirileceğini ifade etmiştir. Müslümanın yapacağı yeminin gizliyi, açığı bilen, Rahman, Rahim, kendisinden başka ilah olmayan Allah adına olacağını, Yahudiler'in Tevrat'ı indiren Allah adına, Hristiyanların İncil'i indiren Allah adına, Mecusiler'in ise ateşi yaratan Allah adına yemin edeceklerini belirtmiştir.¹⁸⁸⁹

Nehaî mahkemelerde davalıların yapacakları yeminin şeklini genel olarak belirtmiş, Ebû Hanîfe ise yapılacak yemini ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır.

Alışveriş konularında da zaman zaman taraflar arasında anlaşmazlıklar meydana gelebilmektedir. Alışverişlerde hangi tarafın sözünün kabul edileceği arasında ihtilaf konusu olmuştur. Nehaî müşteri ile satıcının ticarete konu olan mal helak olup tarafların aralarında anlaşmazlık meydana geldiğinde, müşterinin sözlerinin geçerli olduğunu, ancak taraflar delil getirirlerse malda fazlalık iddia edenin delilinin kabul edileceğini belirtmiştir.¹⁸⁹⁰

Ebû Hanîfe ise satılan mal helak olup taraflar arasında ihtilaf meydana geldiğinde, satıcı inkâr eden kabul edilerek sözü yemin ettirilerek kabul edileceğini ifade etmiştir.¹⁸⁹¹ Serahsî, bu görüşü örneklendirerek açıklık getirmiştir. Şöyle ki bir alışveriş akdinde satıcı tarafından satılan iki kumaş müşteri tarafından teslim alınmasıyla alışveriş gerçekleşir ve müşterinin satış bedelini ödemesi gerekir. Ayıp dolayısıyla kumaşlardan bir tanesi geri verilmesiyle onun bedeldeki payı düşmekte, bu durumda alıcıyla satıcı arasında ihtilaf çıkabilmektedir. Burada ihtilaf iade edilen mal hakkındadır. Satıcı malın iade edildiğini inkâr ettiğinde ise satıcının sözü kabul edilir. Satıcı fazlalığın verilmediğini iddia ettiğinde onun sözü yemin ettirilerek kabul edilir.¹⁸⁹²

¹⁸⁸⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C. VIII, s. 461.

¹⁸⁸⁹ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübeddî*, C. III, s. 159.

¹⁸⁹⁰ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, C. VIII, s. 272.

¹⁸⁹¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 29.

¹⁸⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, C. XXX, s. 144.

SONUÇ

Çalışmamızda Nehaî ile Ebû Hanîfe'nin usul ve fûrû ile görüşlerini mukayeseli bir şekilde ele almaya çalıştık. Araştırma neticesinde ulaştığımız sonuçları aşağıda ortaya koymaya çalışacağız:

Nehaî ve Ebû Hanîfe arasındaki farklar en başta usul meselelerinde kendini gösterir. Nehaî'nin fikhî görüşleri çoğunlukla nazari değil, bilakis kaynağını Kur'an ve sünnet metinlerinden alan, mana ve hükümler içeren, vukuu bulmuş amelî görüşlerdir. Ebû Hanîfe'nin ise Nehaî'ye kıyasla teorik yönü daha güçlü bir fıkıh anlayışı ortaya koyduğu görülür. Ebû Hanîfe gerçekleşmesi muhtemel olay ve durumlar için de fikhî çözümler üretmiştir.

Nehaî daha çok ayetlerin zahiri anlamlarını dikkate alarak hükümler vermiştir. Ebû Hanîfe ise ayetlerin zahiri anlamlarını dikkate almakla birlikte ayet ve hadislerdeki derin anlamlara da nüfuz ederek icihadlar yapmıştır. Nasslarda yer alan hükümlerden kastedilen gaye ve maslahatı dikkate alarak hükümler vermeye çalışmıştır. İki müctehidin bu tutumları özellikle fûrû konularında farklı sonuçlara ulaşmalarına sebep olmuştur. Ebû Hanîfe ayrıca ayetlerde yer alan "âmm" lafızları tahsis yoluna gitmiş; Nehaî ise genellikle "âmm" lafızları olduğu gibi almış, tahsis yoluna gitmemiştir.

Nehaî'nin usul anlayışında bir meselede ya da birkaç meselede mutlak ile mukayyed birlikte bulunduğu, mutlak lafız mukayyede hamledilmeyeceğini, mutlak olarak cereyan edeceğini kabul etmiştir. Ebû Hanîfe mutlakın mukayyede hamledilebileceği kanaatindedir.

Ebû Hanîfe'nin şaz kıraatleri delil aldığına ilişkin kendisinden herhangi bir nakil bulunmamakla birlikte icihadları incelendiğinde şaz kıraatleri icihadlarında kullandığı görülmektedir. Nehaî'nin ise şaz kıraatleri delil almadığı söylenebilir.

Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin yaygın olarak itibar ettikleri kat'î ve zannî delil ayrımı, etkisini ibadetler alanında göstermiştir. Ancak kat'î ve zannî delil ayrımının hükme yansımaları noktasındaki ıstılah gelişimine Ebû Hanîfe'de rastlanır. Ona göre kat'î delil farz hükme, zannî delil ise vacip hükme delalet eder.

Nehaî bir konudaki mutlak nehyin tahrîm (haramlık) ifade ettiğini kabul etmektedir. Ebû Hanîfe ise tahrîm yanında mekruh kavramını da icihadlarında

kullanmıştır. Daha sonra Hanefî alimleri mekruhu tahrimî ve tenzîhi olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.

Ebû Hanîfe'nin kıyasın şüphe içerdiğini kabul etmesinden dolayı "Hanefî mezhebinde fıkıh usulünde kıyas ile hadler ve kefaretlar sabit olmaz." yerleşik kuralı halini almıştır. Nehaî ise kıyası, sınırlandırma getirmeksizin fıkıhın her alanında uygulamıştır. Ebû Hanîfe hayat şartlarının gerektirdiği zaruretler sonucu aklî eylemin (kıyasın) alanını istihsan ile açmış, kıyasın doğuracağı telafisi güç durumları istihsan metodunu ortaya koyarak aşmaya çalışmıştır. Nehaî ise ictihad yönteminde istihsan metodunu kullandığını ifade etmez. Bununla birlikte o, gizli kıyas yaparak kıyasın doğuracağı güç durumları aşmaya çalışmıştır. Bu yönüyle Ebû Hanîfe'nin usul anlayışında geniş yer tutan istihsan metodunun hazırlayıcısı konumunda olduğu söylenebilir.

Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin âhad haberlerin kabulü konusunda farklı tutum sergiledikleri özellikle Ebû Hanîfe'nin âhad haberlerin kabulü konusunda Nehaî'ye nazaran daha katı şartlar ileri sürdüğü görülmüştür.

Özel hukuk alanında birçok konuda Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin ayrıştığı görülmektedir. Velinin izni olmaksızın yapılan nikâh, bakire ve dulun evlendirilmesi, hacr ve maraz-ı mevt'in yaptığı tasarruflar vb. ihtilaf ettikleri konuların başında gelmektedir.

Ceza hukuku alanında Ebû Hanîfe'nin mahkûmun lehine olacak hafifletici sebepleri daha çok dikkate aldığı görülmektedir. Nehaî'nin ise ceza hukuku alanında hafifletici sebepleri genellikle dikkate almadığı, düz hukuksal mantıkla hareket ettiği söylenebilir.

Ebû Hanîfe hüküm verirken genellikle "Ukûbatta haramlık derecelerine itibar edilir." ilkesinden hareket etmektedir. Suçun kâmil manada oluşmadığı durumlarda bir alt cezayı uygulamayı tercih etmekte, şüpheli durumlarda hadlerin düşeceği prensibini işletmekte bununla beraber bu türlü suçların da cezasız kalmaması gerektiğini belirtmektedir. Nehaî ise çoğu zaman ceza hukukunda "ukûbatta haramlık derecelerine itibar yoktur." ilkesinden hareket etmiş, suçun oluşmasındaki noksanlıkları dikkate almadan hükümler vermiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşü, Roma hukuku ve daha sonra ortaya çıkan modern hukuktaki, "kanunsuz suç ve ceza olmaz." prensibiyle de örtüşmektedir. Bu prensip daha sonra Hanefîlerin ortak görüşü haline gelmiştir.

İki müctehidin usul ihtilafları fûrû alanına da yansımış, ictehadlarında farklı sonuçlara ulaşmalarına sebep olmuştur. Örneğin Ebû Hanîfe nasslar yorumlanmadığında telafisi güç durumlar ortaya çıkacak (lutilik ve nebbaşa verilecek cezalar vb.) konularda tevil yoluna gitmiş, Nehaî ise bu türlü konularda nassları tevil yoluna gitmeden nassların zahir anlamlarından hareket ederek hükümler vermiştir.

Nehaî'nin Ebû Hanîfe'den farklı olarak hiçbir fakihin ortaya koymadığı; Sâime hayvanların dışilerinin zekâta tâbi olacağı, içki dışında her türlü içeceğin sarhoş etmediği sürece içilebileceği, kurbanın zi'l-hicce ayının tamamında kesilebileceği, eşlerden bir tanesinin Müslüman olması durumunda erkek ne zaman Müslüman olursa olsun eşinin kendisine verileceği, oruç her ne surette bozulursa bozulsun diğer ibadetlerde olduğu gibi kazasını yapmanın yeterli olacağı dolayısıyla oruç kefaretinin olmadığı gibi şaz görüşleri vardır.

Nehaî ve Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafların bir kısmı delil anlayışından, bazen de farklı ayet ve hadislerin delil alınmasından kaynaklanmıştır. İki müctehidin aynı konuda ictehad ettikleri halde, kullandıkları yöntem ve delillerin farklılığından ötürü değişik sonuçlara ulaştıkları olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin gerek usul gerek fûrû fıkıh yönünden Nehaî'den farklı görüşler ortaya koymasında, maddi imkânlarının elvermesi sebebiyle Mekke ve Medine gibi yerlere yaptığı seyahatlerin etkisiyle, özellikle farklı insanlarla karşılaşmış olması onun hadis kültürünün ve ilimi birikiminin gelişmesini sağlamıştır. Bu da Nehaî'den farklı fetvalar ortaya koymasında etkili olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin mutlak müctehid olmadığını, onun yaptığı işin ancak İbn Mes'ud'dan öğrencileri aracılığıyla Nehaî'ye ulaşan fıkıh taklit etmek ve tahrir yapmaktan ileri gitmediğini iddia eden Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin bu iddiası yüzeysel bir yaklaşımdır. Ebû Hanîfe Nehaî'nin görüşlerine tahrirde bulunduğu iddiası doğru gözükmemektedir. Ebû Hanîfe, Nehaî'nin ictehad etmediği sayılamayacak kadar çok meselede görüşlerini ortaya koymuştur. Dolayısıyla Ebû Hanîfe ile Nehaî'nin görüşleri arasında hem usulde hem de fûrûda derin farklar vardır.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe'nin gerek usul gerekse fûrû açısından Nehaî'den etkilendiği bir gerçektir. Bununla birlikte bu etkilenme Ebû Hanîfe Nehaî'nin mukallidi olduğunu göstermez.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz El-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4 Cilt, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, Beyrut ts.
- Abülmecîd, Abdülmecîd Mahmûd, *el-İtticâhât el-Fıkhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1979.
- Abdurrezzâk Es-San'ânî, Hemmân b. Nâfi el-Humeyrî el-Yemânî, *el-Musannef, Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî* (thk.), 11 Cilt, el-Meclisü'l-A'lâ, Hindistan 1983.
- Acar, Halil İbrahim, "İslam Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6. Cilt, S. 16, 2003. ss. 125-140.
- Affâne, Hüsâmeddîn, "Hükmü salâti'l-iyd fi'l-büyût fi zılli câihati kôronâ", <http://yasaloonak.net/2020/05/حکم-صلاة-العید-فی-البيوت-فی-ظل-جا> (Erişim tarihi: 19.12.2020).
- Ahmed B. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhamed, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Şuayb el-Arnâvûtî-Adil Mürşid (thk.), Müessesetü'r-Risâle, 45 Cilt, Beyrut 2001.
- Ak, Ayhan, *İslam Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği*, Üniversite Yayınevi, Samsun 2020.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd el-Hüseynî, Ali Abdülbârî Atiyye (thk.), *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kurâni'l azîm ve's-seb'imesânî*, 16 Cilt, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Apaydın, H. Yunus, "Sahâbe Kavli ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 35. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, ss. 500-504.
- Aras, M. Özgü, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fıkhi Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, "Hammad b. Ebî Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 484-486.
- Ari, Abdüsselam, "Vasiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, ss. 552-555.
- Artuk, İbrahim, "Fels", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 309-311.
- Âşikkutlu, Emin, "İclî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 21, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 417.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İFAV, İstanbul 1992.
- _____, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 2006. ss. 399-402.
- Avcı, Casim, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss. 339-342.
- Aybakan, Bilal, "Selem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 36, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, ss. 402-405.

- Aydın, Mehmet Akif, “Liân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, ss. 172-173.
- Aydınli, Abdullah, “İbn Ebû Leylâ Abdurrahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 19, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 435-436.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musâ b. Ahmed, *Nuhabü’l-efkâr fi tenkîhi Mebâni’l-ahbâr fi şerhi Meâni’l-âsâr*, Ebû Temîm Yâsîr b. İbrâhîm (thk.), 19 Cilt, Vezâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, Katar 2008.
- _____, *el-Binâye şerhi’l-Hidâye*, 13 Cilt, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’, Beyrut 2000.
- Azîmâbâdî, Ebü’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr, *Avnül-ma’bûd*, 14 Cilt, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’, Beyrut 1995.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye şerhu’l-Hidâye*, 10 Cilt, Dâru’l-Fikr, Beyrut ts.
- Bardakoğlu, Ali “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, ss. 339-347.
- Bakkal, Ali, “Maraz-ı Mevt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 39-41.
- Bayram, Fatih, *Ebû Yusuf’un Kitâbu’l-âsâr’ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Bedir, Murteza, “Züfer b. Hüzeyl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, ss. 527-530.
- Belâziürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Futûhu’l-Buldân*, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 1988.
- Bermâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdi’d-Dâim, *el-Fevâidü’s-Seniyye fi Şerhi’l-Elfîyye*, Abdullah Ramazan Mûsâ (thk.), 5 Cilt, Mektebtü’t-Tev’iyye, Mısır 2015.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ud b. Muhammed el-Ferrâ, *Şerhu’s-sünne*, Şuayb el-Arnâvûtî-Muhammed Züheyreş-Şâviş (thk.), 15 Cilt, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *es-Sünenü’s-sağîr*, Abdulmutî Emîn Ka’acî (thk.), 4 Cilt, Câmîatü’t-Dirâsâti’l-İslâmiyye, Karaçi 1989.
- _____, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, Abdulmutî Emîn Ka’acî (thk.), 15 Cilt, Dâru’l-va’yi, Şam 1991.
- _____, *el-Medhal ilâ Kitâbi’s-Süneni’l-kübrâ*, Muhamed Ziyâürrahmân (thk.), Dâru’l-Hülefâi lilkitâbi’l-İslâmiyyi, Kuveyt 1984.
- _____, *el-Medhal ilâ ilmi’s-Sünen*, 2 Cilt, Dâru’l-Yusr li’n-Neşr ve’t-Tevzî, Beyrut 2017.
- _____, *es-Sünenü’l-kübrâ*, Muhammed Abdulkâdir Atâ (thk.), 10 Cilt, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’, Beyrut 2003.

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 8 Cilt, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ts.
- Biltâcî, Muhammed, *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî fi'l-ğarni's-sânî el-hicrî*, 2 Cilt, Dâru's-Selâm, Kahire 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Sahîhu'l-Buhârî*, Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (thk.), 9 Cilt, Dâru Tûğu'n-Necât, Beyrut 2002.
- Cessâs, Ahmet b.Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Hanefî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Sâdık el-Kamhâvi (thk.), 5 Cilt, Dâru't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1985.
- _____, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4 Cilt, Vüzâratü'l-Evkâf, Kuveyt 1994.
- _____, *Muhtasarü ihtilâfi'l-Ulemâ*, Abdullah Nezîr Ahmet (thk.), 5 Cilt, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.
- Cürcân, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1983.
- Çeker, Orhan "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, sMektebe tu. 384-386.
- Çolak, Abdullah, "Hukuki Tutarlılık Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İstihsân Anlayışı" *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdîlik)* C. 2, Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu 2017, ss. 568-599.
- Dağcı, Şamil, "Hükûmet-i adl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, ss. 463, 464.
- _____, "İhsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 21, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 546-548.
- _____, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, ss. 488-495.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Şuayb el-Arnaûtî (thk.), 5 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdussamed, *Sünenü'd-Dârimî*, Hüseyin Selîm Sâdü'd-Darânî (thk.), 4 Cilt, Dârü'l-Muğnî, Riyad 2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-edille fi' Usûli'l-Fıkıh*, Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (thk), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye', Beyrut 2001.
- _____, *Te'sîsü'n-Nazar*, Mustafa Muhammed el-Gabbânî ed-Dimeşki (thk.), Dârü İbni Zeydün, Beyrut ts.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârukî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, es-Seyyid Sâbıg (thk.), Dârü'l-cîl, Beyrut 2005.
- Dirik, Mehmet, "Ebû Hanîfe'nin İctihad Metodunda İstihsân", *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi (pauifd)*, S. 10, C. 5, 2018, ss. 180-224.
- Döndüren, Hamdi, "Kıyas", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, Şamil yayınevi, İstanbul 2000, ss. 332-335.

- Dönmez, İbrahim Kafi, “İlmihal, C. 1, DİB, Ankara 2006, ss. 16-66.
- _____, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 33, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 416-425.
- Duman, Ali, “Ebû Hanîfe’nin Hüküm İstinbat Yöntemi’nin Fukaha Usulü’ndeki Rolü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2009, ss. 83-102.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eşâs b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vasfî sünenih*, Muhammed es-Sabbâğ (thk.), Dârü’l-Arabiyye, Beyrut ts.
- _____, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (thk.), 4 Cilt, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut ts.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Mevzu Hadisler*, Rıdvan Kuyumcu (çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve ’l-müte’allim*, Zâhid el-Kevserî (thk.), 1948.
- _____, *Müsnedü’l-İmâm Ebî Hanîfe Rivâyetü Haskefî*, Abdurrahmân Hasan Mahmûd (thk.), el-Âdâb, Mısır ts.
- İbn. Ebû Hâtim Er-Râzî, Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Versinânî, *el-Cerh ve ’t-ta’dîl*, Dâru ihyâi’t-turâsi’l-Arabî, Beyrut 1952.
- Ebû Nu’aym, Ahmed b. İshâk b. Mihrân el-Esbahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, 10 Cilt, es-Saâde, Beyrut 1974.
- _____, *Müsnedü’l-İmâm Ebî Hanîfe Rivâyetü Ebî Nuaym*, Nazar Muhammed el-Fârîyâbî (thk.), Mektebü’l-Kevser, Riyad 1995.
- Ebû Yûsuf, Ya’kûb b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbü’l-Âsâr*, Ebu’l-Vefâ (thk.), Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’, Beyrut ts.
- _____, *el-Harâc*, Tahâ Abdurraûf Sa’d Hasen Muhammed (thk.), el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire ts.
- _____, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, Matbaatu’l-Vefâ, Hindistan ts.
- Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü Ârâuhü ve Fıkhuhü*, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1991.
- Ebû Zehû, Muhammed Muhammed, *el Hadîs ve ’l-muhaddisûn*, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1959.
- Ebü’l-Arab, Muhammed b. Ahmed Temîm et-Temîmî, *Kitâbü’l-mihan*, Ömer Süleymân el-Ukeylî (thk.), Dâru’l-Ulûm, Riyâd 1984.
- Ebü’l-Ferec, Cemâlüddîn Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Sıfatü’s-safve*, Ahmed b. Ali (thk.), 2 Cilt, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2000.
- Efendioğlu, Mehmet, “Sâlih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 36, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 32.
- Emîn, Ahmed, *Fecru’l-İslâm*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyye, Beyrut 1969.
- Ertürk, Mustafa “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, ss. 349-352.
- Fesevî, el Hadîs ve ’l-muhaddisûn, Ebû Yûsûf Ya’kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân), *el-Ma’rife ve ’t-târîh*, Ekrem Ziya Amrî (thk.), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1981.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-Vasît fi'l-Mezhep*, Ahmed Mahmud İbrâhîm-Muhammed Muhammed Tâmer (thk.), 7 Cilt, Dâru's-selâm, Kahire ts.
- Hacvî, Muhammed es-Saâlebî el-Ca'ferî el-Mâlikî, *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2 Cilt, el-Matbatü'l-Hayriyye, Mısır 1902.
- Halaçoğlu, Yusuf, "Fersah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 412.
- Hallâf, Abdü'l-Vehhâb, *İlmü usûli'l-fikh ve hulâsatü târihi't-teşri'il-İslâmî*, Matbaatü'l-Medenî, Kahire ts.
- Harîsî, Abdurrahmân Ahmed Abdurrahmân, *Ârau İbrahim en-Nehâî fi't-Tefsîr cem'an ve dirâseten min sûreti'n-Nisâ ilâ âhiri'l-Kur'an* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye Câmiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'd-Da've Usûlü'd-Dîn Kısım'l-Kitâb ve's-Sünne, Mekke 1990.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm Hattâbî el-Bustî, *Meâlimü's-Sünen*, 4 Cilt, el-Matbatü'l-İlmiyye, Halep 1932.
- Hatîb El-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Ebû Abdürrahman Âdil b. Yûsuf el-Gazzâlî (thk.), 2 Cilt, Dâru İbni'l-cevzî, Riyad 2003.
- _____, *Târihu Bağdâd Beşşâr*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf (thk.), 16 Cilt, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002.
- _____, *el-Kifâye fi ilmi'r-Rivâye*, Ebû Abdullah es-Sûrakî-İbrahim Hamdî el-Medenî (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahman, *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb*, 8 Cilt, Darü't-Türâsî'l-Arabî, Lübnan ts.
- İbn Abdülber En-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, Ebü'l-Eş'âs ez-Züheyri (thk.), 2 Cilt, Dâru İbni'l-cevzî, Riyad 1994.
- _____, *et-Temhîd limâ. fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkerîm el-Bekrî (thk.), 24 Cilt, Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Tunus 1968.
- _____, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, Ali Muhammed el-Beccâvî (thk.), 4 Cilt, Dâru'l-cil, Beyrut 1992.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Habîb el-Kurtubî el-Endelusî, *el-İkdu'l-ferîd*, 8 Cilt, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâsetî el-Abbâsî, *el-Musannef*, Kemâl Yûsûf el-Hût (thk.), 7 Cilt, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989.
- İbn Hacer El-Askalâni, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10 Cilt, Matabaatü Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, Hindistan ts.
- _____, *Fethu'l-bârî*, 13 Cilt, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960.

- _____, *Lisânü'l-Mizân*, Müessesetü'l-A'lemiyye, 7 Cilt Beyrut 1971.
- _____, *el-İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe*, Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (thk.), 8 Cilt, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye', Beyrut 1995.
- _____, *Takrîbu't-tehzîb*, Muhammed Avvâme (thk.), Dâru'r-reşîd, Şam 1908.
- İbn. Hacer El-Heytemî, Şihâbu'd-dîn Ahmed, *el-Hayrâtü'l-husân fî menâkibi'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfeti'n-Nu'man*, Matbaat'ü-Saade, Kahire ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer Abdilazîz ed-Dimeşkî el-Hanefî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6 Cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdullah b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şafîî, *Târîhu Dımaşk*, Amr b. Ğarâme el-Amrî (thk.), 30 Cilt, Dâru'l-Fikr, Mısır 1995.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdürrahman b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Abdüsselâm Abduşşâfî Muhammed (thk.), 6 Cilt, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye', Beyrut 2002.
- İbn. Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luĝa*, Abdüsselâm Muhammed Hârûn (thk.), 6 Cilt, Dâru'l-Fikr.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmaân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Târîhu İbn Haldûn*, Halîl Şehâde (thk.), 8 Cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddîn el-Bermekî el-Erbilî, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, İhsân Abbâs (thk.), 7 Cilt, Dâru's-Sâdir, Beyrut 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, 12 Cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- _____, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir (thk.), 8 Cilt, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Sahihu İbn Hibbân*, Şuayb el-Arnâvûtî (thk.), 18 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- _____, *es-Sikât*, 9 Cilt, Vezâretü'l-Maârif li'l-Hukûmeti'l-Âliye el-Hindiyye, Haydarabâd 1973.
- İbn Kayyim El-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, Muhammed Abdu's-Selâm İbrahim (thk.), 4 Cilt, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye', Beyrut 1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Da'v b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şafîî, *el-Bidâye ve'n-nihâye (fikr)*, 15 Cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1986.
- _____, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (türâs), Ali Şîrî (thk.), 14 Cilt, Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan 1988.
- _____, *Fezâ'ili'l-Kur'an*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1995.
- _____, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm (selâme)*, Sâmi b. Muhammed Selâme (thk.), Dâru Tıybe, Riyad 1999.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Cemmâîlî ed-Dimaşkî es-Salihî el-Hanbelî, *el-Muğnî*, 10 Cilt, Mektebetü'l-Kâhire, Kâhire 1968.
- _____, *Ravziatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, 2 Cilt, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2002.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Ma'ârif*, Surût Ukkâşe (thk.), el-Heyetü'l-Misriyye el-Âliye li'l-Küttâb, Kahire 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Muhammed Fuad Abdu'l-Bâkî (thk.), Şuayb el-Arnâvûtî (thk.), 5 Cilt, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire ts.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Ebu'l-Fazl, *Lisânu'l-Arab*, 15 Cilt, Dâru-Sâdir, Beyrut 1993.
- İbn Melek, Abdullatîf, *Şerhu Menâri'l-envâr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye', Beyrut 1893.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf, *Gâyetü'l-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, 3 Cilt, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr Takiyyuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz, *Şerhu Kevkebi'l-Münîr*, Muhaammed Zuheylî-Neziyh Hammâd (thk.), 4 Cilt, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1997.
- İbn S'ad, Ebû Abdullah Muhammed b. Menî el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Kübrâ İlmiyye*, Muhammed Abdulkâdir Atâ (thk.), 8 Cilt, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye', Beyrut 1990.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, *Târihu esmâ'i's-sikât*, Subhî es-Sâmerâî (thk.), ed-Dâru es-Selefiyye, Kuveyt 1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed el-Cezerî Mecdüddîn, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (thk.), 5 Cilt, Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut 1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr*, 10 Cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verâk el-Bağdâdî, *el-Fihrist*, İbrahim Ramazan (thk.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdürrahman Ebû Amr Takiyyuddîn, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*, Abdullatîf el-Hemîm-Mâhir Yasîn el-Fahl (thk.), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye', Beyrut 2002.
- İbn Rüşd El Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, 4 Cilt, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîsi ve mine'd-duafâ ve zikru mezâhibihim ve ahabârihim*, Abdü'l-Alîm Abdü'l-Azîm el-Büstevî (thk.), 2 Cilt, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1985.
- _____, *Târihu's-sikât*, Abdü'l-Mu'tî Kal'acî (thk.), Dâru'l-Bâz, Medine 1984.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs, *Mevsûatü fîkhi İbrahim en-Nehâî*, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Mısır 1979.

- Kandemir, M. Yaşar, “Câbir b. Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 530-532.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınevi, İstanbul 1989.
- _____, “Cuma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 85-89.
- Kâsânî, Alaüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed, *Bedâiu ’s-sanâi’ fî tertîbi ’ş-şerâi’*, 7 Cilt, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’’, Beyrut 1986.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed, *Kavâidü’l-tahdîs min fünûni mustalahi’l-hadîs*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’’, Beyrut ts.
- Kattân, Menna’ b. Halîl, *Târîhu’l-teşrîu’l-İslâmî*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2001.
- Kevserî, M. Zâhid, *en-Nüked*, Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire 2000.
- Kılıçer, M. Esat “Ashâbü’t-Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 470.
- Koca, Ferhat, “Mutlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 402-405.
- Koçak, Muhsin, Nihat Dalgın, Osman Şahin, *Fıkıh Usulü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2015.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, DİB, Ankara, 2008.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 2003, ss. 101-116.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bîkr b. Ferh, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân (Tefsîru’l-Kurtubî)*, Ahmed el-Berdûlî-İbrahim Atfîş (thk.), 10 Cilt, Dâru’l-Kütübi’l- Mısriyye, Kahire 1964.
- Mâverdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî el-kebîr fî fıkhi mezhebi’l-İmâm eş-Şafî Şerhu Muhtasari’l-Müzenî*, eş Şeyh Ali Muhammed Muavvaz ve eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd (thk.), 19 Cilt, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’, Beyrut 1999.
- Mecelle-İ Ahkâm-İ Adliyye*, Ali Himmet Berki (thk.), Hikmet Yayınları, İstanbul 1982.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah Enes b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvattâ Mâlik Rivâyetü Muhammed*, Abdülvehhâb Abdüllatîf (thk.), Mektebetü’l-İlmîyye, Beyrut ts.
- Mergînânî, Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye*, 4 Cilt, Mektebe ve Matbaa Muhammed Ali Subh, Beyrut: ts.
- Mevsîlî, Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyar li ta’lîli’l-muhtâr*, 5 cilt, Mücellled, Çağrı Yayınları, İstanbul 1991.
- El-Mevsûatü’l-Fıkhiyyetü’l-Kuveyyiyye*, “Ebû Hanîfe”, Vezâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmîyye, C. I, Kuveyt 1983, I, ss.336-337.
- _____, “Fels”, C. 32, s. 204.
- _____, “Fersah”, C. 8, s. 80.
- _____, “Halvet”, C. IXX, s. 265.

_____, “Hul”, C. 19, s. 234.

_____, “el-Hukûme el-İcmâliyye”, C. 20, s. 223.

_____, “Hükmü Bey’ateyn fî bey’atin”, C. IX, s. 268.

_____, “Hükümetü’l-adl”, C. 21, ss. 45-46.

_____, “İstihâze”, C. 3, s. 197.

_____, “Kısas”, C. XXX, s. 259.

_____, “Marazü’l-Mevt”, C. 36, s. 353.

_____, “Selem”, C. XXV, s. 191.

_____, “Zihâr”, C. 29, s. 189.

Mizzî, Ebü’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdürrahman b. Yûsuf, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*, Beşşâr Avvâd Ma’rûf, (thk.), 35 Cilt, Müessetü’r-Risâle, Beyrut 1980.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmez b. Ali, *Dürerü’l-hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm*, 2 Cilt, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Berut: ts.

Muhammed Eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Hasan b. Ferkad, *el-Asl*, Ebü’l-Vefâ el-Afgânî (thk.), 5 Cilt, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012.

_____, *el-Hücce alâ ehli’l-Medîne*, Mehdî Hasen el-Keylânî el-Kâdirî (thk.), 4 Cilt, Âlimü’l-Kütüb, Beyrut 1983.

_____, *el-Âsâr*, Ebü’l-Vefâ el-Afgânî (thk.), 2. Cilt, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’, Beyrut ts.

Muhammed Teymûr, Ahmed b. İsmâîl, *Nazra Târihiyye fî hudûsi’l-mezâhibi’l-fikhiyye el-erbaa*, Dâru’l-Kâdirî, Beyrut 1990.

Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdullah, *et-Terğîb ve’t-terhîb el-Ammâre*, 4 Cilt, Mektebetü’l-Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1968.

Müslim, el-Hacca Ebu’l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *el-Müsned es-Sahîh el-Muhtasar*, Muhammed Fuad Abdu’l-Bâkî (thk.), 5 Cilt, Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, Beyrut ts.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *Sünenü’n-Nesâî*, Abdu’l-Fettâh Ebû Ğudde (thk.), 9 Cilt, Mektebetü’l-Matbûâti’l-İslâmiyye, Halep 1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Tehzîbü’l-esmâi ve’l-lugât*, 4 Cilt, Dâru’l-Fikr, Beyrut ts.

_____, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut ts.

_____, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Hacca*, 4 Cilt, Darü’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1973.

_____, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti’l-Kur’ân*, Muhammed el-Hacâr (thk.), Dâru İbn Hazm, Lübnan 1994.

Öğüt, Salim, “İstihâze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, ss. 334-335.

- Özby, İsmail, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 110-125.
- Özen, Şükrü, "İbn Şübrüme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 379-381.
- _____, "Kâdî Şüreyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar, İstanbul 2012, ss. 119-121.
- _____, "Musarrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 240-241.
- _____, "Nehaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, ss. 535-538.
- Polat, Murat, "İslâm Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı Örnekler", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, C. V, 2017 ss. 249-286.
- Polat, Selahattin "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 7, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 354-357.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdürrahman b. Hallâd el-Fârisî, *el-Muhaddisü 'l-fâsıl beyne 'r-râvî ve 'l-vâ'î*, Muhammed Accâc el-Hatîb (thk.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salahuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdullah, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Ahmed Arnâût ve Türkî Mustafâ (thk.), 29 Cilt, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 2000.
- Sâlihî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdu'l-Hâdî, *Tabakâtü ulemâi 'l-hadîs*, Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zebîk (thk.), 4 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.
- San'ânî, Ebû İbrahîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil, *Sübülü's-selâm*, 2 Cilt, Dâru'l-Hadîs, Kahire ts.
- Sarıçam, İbrahim, "Neha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 535.
- Saymerî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Âlimü'l-kütüb, Beyrut 1985.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press 1979.
- Sebâî, Mustafa b. Hüsnî, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fî't-teşrî'l-İslâmiyyi*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1982.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdürrahman b. Muhammed, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elifîyyeti'l-Hadîs lil-Irâkî*, Ali Hüseyin Ali (thk.), 4 Cilt, Mektebü's-sünne, Mısır 2003.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, 30 Cilt, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- _____, *Usûlü's-Serahsî*, 2 Cilt, Darü'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdü'l-Kerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, Abdurrahmân b. Yahyâ (thk.), 13 Cilt, Dairatü'l-Maârif el-Osmâniyye, Haydarabât 1963.

- Semekandî, Muhammed b. Ahmed. b. Ebî Ahmed Ebû Bekir Alâuddîn, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3 Cilt, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye', Beyrut 1994.
- _____, *Bahrü'l-ulûm*, eş-Şeyh Muhammed Muavvaz, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye', Beyrut 1993.
- Sıbt İbn Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, Muhammed Berekât vd. (thk.), 23 Cilt, Dâru'r-Risâle Âlemîyye, Şam 2013.
- Suğdî, Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rûknü'l-İslâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, Selâhüddîn en-Nâhî (thk.), 2 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî (thk.), Dâru Tıbbiyye, Riyad ts.
- Şa'ban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, İbrahim Kâfi Dönmez (çev.), DİB, Ankara 1990.
- Şâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, Ahmed Şâkir (thk.), Mektebetü'l-İlmîyye, Beyrut ts.
- _____, *el-Ümm*, Rıfat Fevzi Abdulmuttalib (thk.), 8 Cilt, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- Şahin, Osman, "Cuma Namazı Mükellefiyeti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 25, 2015, ss. 419-451.
- _____, Osman, "İstihsan Yönteminin Aklî Gereççeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. VIII, 2008, S. 4, ss. 41-75.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî, *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, İsmüddîn es-Sebâbetî (thk.) 8 Cilt, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr el-Hamrî eş-Şâmî Ebû'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, Hamdî b. Abdu'l-Mecîd es-Selefî (thk.), 25 Cilt, Mektbetü İbn Teymiyye, Kahire 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el Âmülî el-Bağdâdî, *Târîhu't-Taberî*, 5 Cilt, Dârü't-Turâs, Beyrut 1967.
- Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 5 Cilt, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1994.
- _____, *Muhtasarü ihtilâfî'l-Ulemâ*, Abdullah Nezîr Ahmed (thk.), 5 Cilt, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.
- Taş, Aydın, "Şeytani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 39, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, ss. 38-42.
- Tirmizî, Ebû. İsâ Muhammed b. İsâ Sevre (Yezîd), *Sünenü Tirmizî Beşşâr*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (thk.), 6 Cilt, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, Beyrut 1998.
- Tsılıgkır, Chamntı, "Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Gurumunda Râvinin Fakih Olma Şartı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6. Cilt, S. 21, 2010/1, ss. 69-83.

- Türcan, Galip, “İrcâ ve Ebu Hanîfe’nin İrcâ İle İlişkilendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, S. 9, ss. 97-123.
- Uğur, Mücteba, “A’meş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 54.
- Urmevî, Ebü’s-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hamîd, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl*, Abdulhamîd Ali Ebû Zeyd (thk.), 2 Cilt, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1988.
- Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, ss. 131-138.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB, Ankara 1994.
- Vekî’, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân ed-Dabbî, *Ahbârü’l-Kudât*, Abdülazîz Mustafâ el-Merâğî (thk.), 3 Cilt, el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, Mısır 1947.
- Yaman, Ahmet, “Siyaset Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, C. 6, S. 1-2, Ankara 2002, ss. 273-281.
- _____, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 20013, ss. 387-390.
- Yavuz, Yûsuf Şevki, “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 305-310.
- Yiğit, İsmail, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, ss. 424-426.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usulü*, İFAV, İstanbul 2015.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. et-Türkmânî, el-Fârikî ed-Dimaşkî, *el-İber fi haberi men ğaber*, Ebû Hâcir Muhammed es-Sâid b. Besûnî (thk.), 4 Cilt, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’, Beyrut ts.
- _____, *Ma’rifetü’l-kurrâ ale’t-tabakâti ve’l-a’sâr*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’, Beyrut 1997.
- _____, *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, M. Zâhid Kevserî-Ebü’l Vefâi’l-Efgânî (thk.), İhyâü’l-Maârifi’-Numâniyye, Haydarâbat 1999.
- _____, *Mîzânü’l-İ’tidâl*, Ali Muhammed Becâvî (thk.), 4 Cilt, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 1993.
- _____, *Siyerü A’lami’n-Nübelâ el Hadîs*, 18 Cilt, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2006.
- _____, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ er-Risâle*, Şuayb el-Arnâvûtî (thk.), 25 Cilt, Müessesetü’r-Risâle, Kahire 1985.
- _____, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtu’l-meşâhîr ve’l-a’lâm (Târîhu’l-İslâm Beşşâr)*, Beşşâr Avvâd Ma’rûf (thk.), 15 Cilt, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 1993.
- _____, *Tezkiratü’l-Hüffâz*, 4 Cilt, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye’, Beyrut 1998.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî, *Nasbü’r-Râye*, Muhammed Avvâme (thk.), 4 Cilt, Müessesetü’r-Reyyân, Beyrut 1997.

_____, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyetü'ş-Şelebî*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Kahire 1895.

ZİRİKLÎ, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, Beyrut 2002.

