



**T. C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İMAM ZÜFER VE USUL ANLAYIŞI

(Doktora Tezi)

Ünal ŞAHİN

**Danışman
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI**

Rize

2022

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalında, Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı danışmanlığında, Ünal Şahin tarafından hazırlanan İmam Züfer ve Usul Anlayışı başlıklı bu tez çalışması, 09.05.2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Unvanı, Adı Soyadı	İmza
Başkan :	Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı	
Üye :	Prof. Dr. Davut Yaylalı	
Üye :	Prof. Dr. Tevhit Ayengin	
Üye :	Doç. Dr. İlyas Yıldırım	
Üye :	Doç. Dr. Süleyman Turan	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “İmam Züfer ve Usul Anlayışı” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dahil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve/veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılacak bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

09/05/2022

Ünal ŞAHİN

ÖN SÖZ

İmam Züfer Hanefî mezhebinin teşekkül süreci içerisinde yer almış ve mezhebinin önde gelen simalarından birisi olmuştur. Bu tezde İmam Züfer'in Hanefî mezhebindeki konumu, etkisi ve Mecelle'ye kadar görüşlerinin izleri gösterilmeye çalışılmıştır. İmam Züfer de pek çok âlim tarafından mutlak içtihat seviyesinde kabul edilmiştir. Ancak onun adına bu söylem müdellel hale getirilmemiştir. Tezin hipotezini oluşturan İmam Züfer'in diğer üç imamdan farklı bir metodolojiye sahip olduğu varsayımı üçüncü bölümde ele alınmış ve bu iddianın ispatlanmasına gayret edilmiştir. Onun usuldeki farklı görüşleri, nakillerin imkân tanıdığı ölçüde gösterilmeye çalışılmış, usuldeki bu ihtilafların fûrû fıkhıdaki yansımalarına işaret edilmiştir.

Bu tezin ortaya çıkmasında birçok kişinin emeği ve katkısı bulunmaktadır. Bu vesileyle öncelikle danışmanım Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı'ya İSAM AYP Programı kapsamında ilk danışmanım, tezin oluşması ve kapsamının belirlenmesinde emeği olan Doç. Dr. Eyyüp Said Kaya'ya, danışmanlığımdan ayrıldıktan sonra onun yerine atanan, tezimi okuyup değerli eleştiri, katkı ve önerilerde bulunan Doç. Dr. Özgür Kavak'a, kendisiyle çokça fikir teatisinde bulunduğum Dr. Orhan Ençakar'a, Dr. Öğr. Üyesi Mehdi Cengiz'e çok teşekkür ederim. İSAM (Araştırma Görevlisi Yetiştirme Programı) AYP kapsamındaki desteklerinden dolayı İSAM yönetimine ve AYP koordinatörü İbrahim Köse'ye teşekkür ediyorum. Tezimi baştan sona okuma nezaketinde bulunan ve önemli katkılar sunan meslektaşlarım Arş. Gör. Üsame Bozkurt'a, Arş. Gör. Halil Arslan'a, Arş. Gör. İbrahim Sainkaplan'a, doktora öğrencisi Fakirullah Yıldız'a ve Bahaddin Karakuş'a müteşekkirim. Üzerimde emeği bulunan ve tezin usul bölümlerindeki konuları kendisiyle çokça istişarede bulunduğum Mahmut Nihat Temel hocama teşekkürü bir borç bilirim. Yine tezi baştan sona okuyarak katkıda bulunan kıymetli dostum Araştırma Görevlisi Metin Tekin'e şükranlarımı sunarım. Üç yıl önce kaybettiğim babamı rahmetle anar, dualarında beni unutmayan anneme ve kardeşlerime sağlık, mutluluk ve esenlikler temenni ederim. Tezimin ve ilmî çalışmalarımın zorlu sürecini benimle birlikte paylaşan, çalışmalarına her daim destek olan ve çocukların yükünü üstlenen eşime müteşekkirim.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Ünal Şahin
Artvin/2022

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Tez Türü : Doktora Tezi
Danışman : Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Hazırlayan : Ünal ŞAHİN
Yıl : 2022
Sayfa Sayısı : 340

TÜRKÇE ÖZET

İMAM ZÜFER VE USUL ANLAYIŞI

Bu tezde İmam Züfer'in entelektüel biyografisine, ehl-i hadis ile olan münasebetlerine, onun kitaplarına ve itikadî fırkalar ile olan ilişkilerine yer verilmiştir. Ayrıca İmam Züfer'in Hanefî mezhebindeki konumu, mutlak içtihat derecesinde olup olmadığı tartışmaları ele alınmıştır. Özellikle İmam Züfer'in mezhep metinlerinde fazla önemsenmediği izlenimi üzerinde durulmuş ve bunun sebeplerinin neler olduğu tartışılmıştır. Onun kendi metodolojisini oluşturan asıllarına temas edilmiş, Debûsî'nin (ö. 430/1039) zikrettiklerinden farklı on bir asla ve ilgili örneklerle yer verilmiştir. İmam Züfer'in mezhep literatürüne bölgesel etkisi ele alınmış, usul ve fûrû eserlerinde bu etkinin izleri grafikler üzerinden gösterilmiştir. İmam Züfer'in etkisinin sadece ilk dönem eserlerle sınırlı olmadığı, onun; Osmanlı uleması ve *Mecelle*'ye kadar süren tesirinin izlerinin gösterilmesine gayret edilmiştir. Birçok âlim tarafından mutlak müçtehit kabul edilen İmam Züfer'in diğer imamlardan farklı ve kendine özgü usulü bulunmaktadır. Tezin hipotezini oluşturan bu iddia üçüncü bölümde ele alınmış ve ispatlanmasına çaba sarf edilmiştir. Fukaha metoduna göre yazılan usul eserlerindeki sistematik esas alınarak oluşturulan başlıklarda İmam Züfer'in usulî ihtilaflarına yer verilmiş ve zikri geçen iddianın ispatlanmasına çalışılmıştır. Onun usulî ayrımlarının tespit edilmesi fûrû fıkıhta görülen birçok ihtilafın da temellendirilmesi anlamına gelmektedir. Böylelikle fûrû fıkıhtaki pek çok ayrışmanın usulî dayanakları İmam Züfer özelinde gösterilmiş olmaktadır. İmam Züfer, Hanefî mezhebinde kıyasçı kimliğiyle ön plana çıkmış bir müçtehittir. Tezde onun kıyas yaparken en çok hangi kıyas türlerini kullandığı üzerinde ayrıca durulmuştur. Hanefî usul eserlerinde İmam Züfer adına aktarılan veriler dikkate alınmış, ilgili başlıklar altında ve nakillerin elverdiği ölçüde ihtilaflar gösterilmiştir. Böylelikle onu usul düşüncesinin temel kodlarının ve usulî yaklaşımının genel hatlarıyla ortaya konulmasına gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmam Züfer, Hanefî Mezhebi, Mutlak Müçtehit, Kıyas, Metodoloji

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences

Department : Basic Islamic Sciences
Thesis Type : Ph. D. Dissertation
Supervisor : Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Author : Ünal ŞAHİN
Year : 2022
Pages : 340

ABSTRACT

IMAM ZUFAR AND HIS LEGAL METHODOLOGY

In this thesis, Imam Zufar's intellectual biography, his relations with the people of hadith, his books and his relations with the creeds are included. In addition, the position of Imam Zufar in the Hanafi sect and whether he is at the level of absolute ijtihad are discussed. In particular, the impression that Imam Zufar was not given much importance in the sectarian texts was emphasized and the reasons for this were discussed. The originals of his methodology were touched upon, and eleven originals different from those mentioned by Debûsi and related examples were given. The regional effect of Imam Zufar in the sectarian literature has been discussed, and the traces of this effect in his works and furu books have been shown through graphics. Imam Zufar's influence is not limited to only the first period works; The traces of the Ottoman scholars and the influence that lasted until *Mecelle* are tried to be shown. Imam Zufar, who is at the level of absolute ijtihad, has a different and unique method from other imams. This claim, which constitutes the hypothesis of the thesis, has been discussed in the third chapter and has been tried to prove it. The determination of his procedural distinctions means the grounding of many conflicts seen in furu fiqh. Thus, the procedural bases of many divergences in fiqh are shown in the special case of Imam Zufar. Imam Zufar is a mujtahid who has come to the forefront with his analogical identity in the Hanafi sect. In the thesis, it is also emphasized which types of analogies he uses most when making comparisons. The data conveyed in the name of Imam Zufar in Hanafi procedural works have been taken into account, and conflicts have been shown under the relevant headings and to the extent that the narrations allowed. Thus, it has been tried to unveil the basic codes of his method thought and its procedural approach in general terms.

Keywords: Hanafi Sect, Imam Zufar, Absolute Mujtahid, Analogy, Methodology

KISALTMALAR

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

a : Yazma eser kitapların sol taraftaki sayfası

a.s. : aleyhisselam

b. : Bin, İbn (Oğlu)

b : Yazma kitapların sağ taraftaki sayfası

bkz. : Bakınız

bnt. : Kızı

bs. : Baskı

b.y. : Basım yeri yok

c. : Cilt

ç. : Çoğulu

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. : Editör

H. : Hicri

haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

Ktp. : Kütüphanesi

md. : Madde

Matb. : Matbaası

ö. : Ölüm Tarihi

s.a.v. : Sallallahu Aleyhi ve Sellem

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik Eden

t.y. : Tarih Yok

vr. : Varak

Yay. : Yayınları

y.y. : Basım yeri yok

yy. : Yüz yıl

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. İmam Züfer'den nakil gelmeyen fıkıh babları	135
---	-----



ŞEKİLLER TABLOSU

Şekil 1. İmam Züfer'in Tahâvî'ye ulaşan akide silsilesi	62
Şekil 2. İmam Züfer'in Hanefî fürû literatürüne etkisi.....	179
Şekil 3. İmam Züfer'in Hanefî usul literatürüne etkisi.....	183
Şekil 4. İmam Züfer'e diğer mezheplerde atıf oranı	185



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN	II
ÖN SÖZ	III
TÜRKÇE ÖZET	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR.....	VI
TABLolar LİSTESİ.....	VII
ŞEKİLLER TABLOSU	VIII
İÇİNDEKİLER	IX
GİRİŞ	1
1. İMAM ZÜFER'İN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİNDE TARTIŞMA KONULARI.....	10
1.1. İmam Züfer'in Hayatı ve İlmi Kişiliğine Dair Bazı Meseleler.....	10
1.1.1. Biyografisine Dair Tartışmalar	10
1.1.2. İmam Züfer'in İlmi Etkisine Dair	15
1.1.3. İmam Züfer'in Kitapları	23
1.1.3.1. <i>el-Makâlât</i>	28
1.1.3.2. <i>el-Mücerred fi'l-fürû'</i>	29
1.1.3.3. <i>Nevâdir</i>	30
1.1.3.4. <i>el-Âsâr</i>	31
1.2. İmam Züfer ve Siyaset	33
1.2.1. Siyasetle İlişkisi	33
1.2.2. Basra Kadısı Olması	38
1.3. İmam Züfer ve Hadis	40
1.3.1. Ehl-i Hadis Yılları	40
1.3.2. Hadis İlmindeki Yeri	41
1.3.3. Ehl-i Hadisin İmam Züfer Eleştirileri ve Dönüşümü	45
1.3.3.1. Hicri V. Asra Kadar	45
1.3.3.1.1. Olumsuz Görüş Bildirenler	46
1.3.3.1.2. Olumlu Görüş Bildirenler	53
1.3.3.2. Hicri V. Asırdan Sonra.....	54
1.3.3.2.1. Olumsuz Görüş Bildirenler	54
1.3.3.2.2. Olumlu Görüş Bildirenler	55
1.4. Mevcut İtikadî Fırkalar ve İmam Züfer'in Konumu	56

1.4.1. Ehl-i Sünnet	57
1.4.2. Mu'tezile.....	62
1.4.3. Kaderiyye	63
1.4.4. Mürcie.....	66
1.4.5. Şîa	70
2. HANEFİ MEZHEBİ VE LİTERATÜRÜNDE İMAM ZÜFER	74
2.1. Hanefî Mezhebinde İmam Züfer Algısı	74
2.2. İmam Züfer ve Mutlak Müçtehidlik Tartışmaları	79
2.3. Mutlak Müçtehitte Hanefilik Vasfı	92
2.4. İmam Züfer ve Ebû Hanîfe'nin Metotlarının Benzerliği Meselesi	97
2.5. İmam Züfer'in Görüşünün Ebû Hanîfe'nin Kavliyle Muvafakatı	108
2.6. Müteahhir Ulemanın "Ashâbımız" Sözü'nün Kapsamı.....	110
2.7. İmam Züfer'in Görüşlerinin Mezhepte Dikkate Alınmama Sebepleri	115
2.7.1. Zâhirü'r-rivâye'de Görüşlerine Temasın Azlığı	115
2.7.2. Muteber Metinlerde Nadiren Yer Alması	116
2.7.3. Mezhebin İstihsan Eksenli Yaklaşımı.....	118
2.7.4. Mezhep Metinlerindeki Ön Kabul	120
2.7.5. Üç İmama Karşı Muhalif Tavrı	122
2.7.6. Müteahhir Ulemanın "Ötekileştiren" Tutumu	124
2.7.7. Görüşlerinin Hayatın Akışında Zorluklar Oluşturması.....	129
2.8. İmam Züfer'den Nakil Gelmeyen Fıkıh Babları ve Nedenleri.....	131
2.9. Ulemanın İmam Züfer'e Dair Mesâisi	136
2.10. İmam Züfer'in <i>Te'sîsü'n-nazar</i> 'daki Asıl'larına Ziyade.....	140
2.10.1. İki Gayenin Mugayyaya Dahil Olmaması	143
2.10.2. Zimmette Sabit Olan Şey Herhangi Bir Sebeple Düşmemesi.....	146
2.10.3. Bir Şeyin Tayin ile Taayyün Etmesi.....	147
2.10.4. Asılla Amel Etmek Mümkün Oldukça Bedeline Gidilmemesi.....	149
2.10.5. Tartışmaya Götüren Her Cehaletin Akdi İfsad Etmesi	151
2.10.6. Fâsid Olarak Başlayan Şeyin Câize Munkalib Olmaması	153
2.10.7. Başında Şart Olan Şeyler Sonuna Kadar Şart Olması.....	156
2.10.8. Sebep Gerçekleşmeyince Mûcebinin de Gerçekleşmemesi	158
2.10.9. Bir Şey Üstlenilince Zımnındaki Şeyin de Üstlenilmiş Olması	160
2.10.10. Fiil ve O Fiilin Gerektirdiği Şeyin Failine İzafe Edilmesi	162
2.10.11. Herkese Niyet Ettiği Şeyin Olması	164
2.11. İmam Züferin Müftâ bih Olan Görüşlerine Ziyade	167

2.12. İmam Züfer ve İmam Şafî Arasındaki Benzerlik ve Sebepleri	174
2.13. İmam Züfer'in Hanefî Literatürdeki Bölgesel Etkileri.....	175
2.13.1. Fûrû Literatürüne Tesiri.....	175
2.13.1.1. Irak Bölgesi	176
2.13.1.2. Mâverâünnehir Bölgesi	176
2.13.1.3. Mısır Bölgesi.....	177
2.13.1.4. Anadolu Bölgesi.....	178
2.13.2. Usul Literatürüne Etkisi.....	179
2.13.2.1. Irak Bölgesi	180
2.13.2.2. Semerkand Bölgesi.....	180
2.13.2.3. Buhara Bölgesi	181
2.13.2.4. Mısır Bölgesi.....	181
2.13.2.5. Anadolu Bölgesi.....	182
2.14. Diğer Mezhep Eserlerinde İmam Züfer'e Atıflar	184
2.15. İmam Züfer ve Osmanlı Dönemi Hukukçuluğuna Etkisi	185
2.16. İmam Züfer ve <i>Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye</i>	193
2.17. İmam Züfer ve Para Vakıfları	198
3. İMAM ZÜFER'İN İÇTİHAT USULÜ VE HANEFÎ MEZHEP İMAMLARIYLA İLİŞKİSİ	207
3.1. Kitap.....	209
3.1.1. Hâs.....	210
3.1.1.1. Emir.....	211
3.1.1.2. Nehiy.....	216
3.1.1.3. Mutlak	221
3.1.1.4. Mukayyed.....	224
3.1.2. Âm (Umûm)	226
3.2. Sünnet	231
3.2.1. Aynı Konuda Farklı Rivayetlerin Dikkate Alınarak Delil Kabul Edilmesi	235
3.2.2. Hadislerin Zahirî İfadelerinin Esas Alınması	236
3.2.3. Delil Aldığı Bazı Hadislerin Âmmı Tahsis Etmesi.....	239
3.2.4. Emir ve Nehiy Bildiren Hadislerin Genellikle Zahirî Anlamlarının Alınması	239
3.2.5. Hadislerin Umûm İfadelerinden Genellikle Dönülmemesi	242
3.2.6. Üç İmamın Kabul Ettiği Bazı Hadislerin Delil Olarak Görülmemesi	243
3.3. Kıyas	244
3.3.1. İmam Züfer'in Kıyasçılığının Manası	245
3.3.2. Fetvalarında Görülen Kıyas Şekilleri	246
3.3.2.1. Genel Prensip Anlamında.....	247

3.3.2.2. Usûlî Kıyas Anlamında	250
3.3.2.3. Ma'kûl Mana Anlamında	253
3.3.2.4. Usul Kaidesi Anlamında	255
3.3.2.5. Tard-Aks Kıyası İddiası	257
3.4. Sahâbî Kavli	261
3.5. İstihşan	265
3.6. İktizâu'n-nas.....	272
3.6.1. Umûmu'l-mukteza.....	277
3.7. İstishâb	279
3.8. Teâruz	284
3.9. Tahkîmü'l-hâl.....	286
3.10. Umûmü'l-müşterek	287
3.11. Cem'u'l-muzâf ile'l-Cem'	289
3.12. Teâruzu'l-eşbâh.....	291
3.13. Vaz'î Hükümler.....	292
3.13.1. Sebep	292
3.13.2. Şart.....	296
3.14. Hakikat	297
3.15. Mukayyet Vacip	299
3.16. Mahkûmun fih Konusundaki İhtilaf.....	301
3.17. İstisna	303
3.18. Örf	304
3.19. Zaruret.....	306
3.20. İhtiyat	308
3.21. Maslahat.....	310
SONUÇ.....	312
KAYNAKÇA	317

GİRİŞ

Hanefî mezhebi diğer mezheplerden farklı olarak fıkıh şurası şeklinde oluşmuştur. Bu mecliste birçok âlimin katkısı bulunmaktadır. Kurucu imamlar döneminde mecliste özellikle birkaç ismin öne çıktığı bilinmektedir. Ebû Hanîfe'den sonra meclisin riyasetini üstlenen ve bu vazifeyi sekiz sene kadar devam ettiren İmam Züfer de bu meclisin önde gelen simalarından birisidir.

İmam Züfer'in (ö. 158/775) usul anlayışının ortaya konulmaya çalışıldığı bu tezin birinci bölümünde öncelikle onun entelektüel biyografisine ve ehl-i hadis ile ilişkisine yer verilmiş, Kûfe ve Basra gibi şehirlerde tanınmış bir kimse olması nedeniyle siyasetle ilişkisine de temas edilmiştir. İmam Züfer, İslâmî ilimlerin hemen her sahasında yeni oluşumlar yaşandığı bir zaman dilimi içerisinde yaşamıştır. Kendisi de bu oluşumlar içerisinde bulunmuş ve Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin başında bulunduğu ehl-i re'y diye tesmiye edilen grup içerisinde yer almıştır. Ehl-i re'y içerisinde bulunmasına rağmen farklı kesimlerle de temas halinde olan İmam Züfer'in itikadî anlamda hangi çizgide bulunduğu mevcut nakiller üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Zira klasik dönem eserlerinde bu konuda farklı rivayetlerin bulunduğu göze çarpmaktadır. Söz konusu eserlerde özellikle Mu'tezilî olduğu, Kaderiyye görüşünü benimsediği, Mürcie'den sayıldığı yer almaktadır. Hatta ilk dönem Şîî kaynaklarında yer almasına binaen onun Şîî fırkalarca farklı telakki edildiği de ilgili eserlerde mevcuttur. Tüm bunlarla birlikte onun adına nakledilen görüşlerden hareketle İmam Züfer'in akidede benimsediği çizginin netleştirilmesine gayret edilmiştir. İmam Züfer'in, kitaplarına ve eserlerinin içeriklerine dair çıkarımlarda bulunulmuştur.

İkinci bölümde İmam Züfer'in Hanefî mezhebi içerisindeki konumu ele alınmıştır. Devamında konu etrafında cereyan eden tartışmalara yer verilmiştir. Farklı telakkiler söz konusu olsa da onu, mutlak müçtehit derecesinde kabul eden birçok âlim bulunmaktadır. İmam Züfer, Hanefî mezhebi içerisinden sayılmakla birlikte diğer imamlara nazaran görüşlerinin mezhepte fazlaca dikkate alınmadığı görülmektedir. Bunun sebeplerine temas edilmekle birlikte en etkili nedenin istihsan anlayışına mesafeli yaklaşması olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte onun hem usulde hem de fûrû fıkıhta görüşleri ele alınmış ve tartışılmıştır. Özellikle

Mısır coğrafyasındaki Hanefî ulemasının diğer bölgelere nispetle İmam Züfer'e atfının daha yoğun olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu etkinin izleri Osmanlı ulemasında ve *Mecelle*'de de gösterilmeye çalışılmıştır.

İmam Züfer'in mutlak müçtehit kabulüne binaen kendine özgü bir metodolojisi olduğu bu tezin temel hipotezidir. Onun diğer üç imamdan ayrıldığı birçok usulî ihtilaflarının bulunduğu tespit edilmiştir. Hanefî mezhebinde ele alınan ve işlenen hemen her meselede İmam Züfer'in diğer imamlardan ayrıldığı noktalar bulunmaktadır. Usuldeki bu ayrılıklar fûrû fıkıhtaki ihtilafların ana sebebidir. Aksi bir durumda fûrû ihtilafların temellendirilmesi problemi karşımıza çıkmaktadır. Bir imamın mutlak müçtehit kabul edilmesi zorunlu olarak onun kendi metodolojisinin varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Ancak bu metodoloji İmam Züfer adına ortaya konulmuş değildir. Her ne kadar onun usulî ihtilafları mezhep uleması tarafından dile getirilse de bu sadece birkaç konu ile sınırlı kalmış, farklı bahislere dair ihtilafları gündeme taşınmamıştır. Bu çalışmada özellikle onun usulî ihtilafları ve metodolojisinin belirlenmesine gayret edilmiştir.

Tezin üçüncü bölümünde ise İmam Züfer'in usulî ihtilafları konu edinilmiştir. Usul bahislerine âm ve hâs konuları ile başlanılmış ve fukaha metodu esas alınarak usul meseleleri işlenmiştir. İmam Züfer'in hâs lafzın kısımlarından olan emir, nehiy, mutlak ve mukayyed kısımlarında diğer imamlardan ayrıldığı noktalar tespit edilmiş ve müdellel olarak sunulmuştur. Usulî ihtilafların fûrû fıkıhta nasıl ayrışmalara neden olduğu yine konu ile ilintili örnekler üzerinden gösterilmiştir. İmam Züfer'in sünnet bahsinde farklı bir yaklaşım sergilediği kanaati hasıl olmuş ve bu bakış açısının oluşturduğu ihtilaflar, görüşleri üzerinden verilmiştir.

İmam Züfer, tabakât eserlerinde Hanefî mezhebi içerisinde kıyasçı kimliğiyle temayüz etmiş bir kimse olarak takdim edilmektedir. Nitekim fûrû fıkıhta yazılan eserlerde de onun bu yönü baskın şekilde karşımıza çıkmaktadır. İmam Züfer'in kıyası çokça kullanması birtakım eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Özellikle tard-aks kıyası iddiaları belli çevreler tarafından dillendirilmiştir. Bu iddialar incelenmiş ve yersiz ithamlar olduğu kanaatine varılmıştır. Aynı zamanda İmam Züfer'in meselelerde en çok hangi kıyas türünü işlettiği incelenmiştir. Özellikle Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût*'u ve Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâi' u's-sanâi'* isimli eserlerdeki fûrû örnekler incelenmek suretiyle İmam Züfer'in kıyas

işletirken en çok usulî kıyası işlettiği görülmüştür. Ayrıca diğer kıyas türlerine ve örneklerine de yer verilerek onun kıyasçı kimliğinin ortaya konulmasına çaba sarf edilmiştir.

Klasik dönem fukaha içerisinde İmam Züfer'in usulde muhalefeti gündeme taşınmış, onun özellikle Hanefî mezhebinin mezhep sistematigine müdahale sayılabilecek delâletü'l-iktizaya cevaz vermediği nakledilmiştir. Bu sebeple İmam Züfer'in mezhepte görüşlerinin fazla dikkate alınmadığı ileri sürülmüştür. Bununla birlikte onun usuldeki ihtilafları sadece bu bahisle alakalı olmayıp istishâb, teâruzu'l-eşbâh, tahkîmü'l-hâl, cem'ü'l-muzâf, hakikat gibi bahislerde kendini göstermekte, ayrıca vaz'î hükümlerden sebep ve şart konularında da ihtilafları bulunmaktadır. Bu bahisler Hanefî kaynakları muvacehesinde ele alınmış ve müdellel olarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Öte yandan İmam Züfer ve Hanefî imamlar arasında usulî olmayan ancak ihtilaf sebebi olarak görülen istisna, örf, zaruret, ihtiyat ve maslahat gibi başlıklar altındaki ihtilaflara da yer verilmiştir. Tüm bunlar bize İmam Züfer'in mutlak içtihat seviyesinde ve kendine özgü bir usulünün bulunduğunu göstermiştir.

Literatür İncelemesi

Klasik dönem ulema tarafından İmam Züfer'in görüşleri ele alınmış ve inceleme konusu yapılmıştır. Müstakil başlık altında İmam Züfer'e ilk yer veren eser olarak Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Te'sîsü'n-nazar*'ını göstermek mümkündür. Debûsî eserinde İmam Züfer'in diğer imamlardan ayrıldığı sekiz asla yer vermekte ve ilgili asıllar altında fer'î örnekleri zikretmektedir. İkinci eser olarak ise Neseî'nin (ö. 537/1142) *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*'ı belirtilmelidir. Zira bu eser, ayrı bir bölümde İmam Züfer'in diğer imamlardan ayrıldığı görüşlere yer veren ve bize hilaf eseri olarak ulaşan tek eserdir. Bunlardan sonra el-Hamevî'nin (ö. 1098/1687) İmam Züfer'in mezhepte müftâ bih olan kavillerini manzum şekilde ele aldığı *Ukûdu'd-dürer fî mâ yüftâ bihî min akvâli'l-İmâm Züfer*'i gelmektedir. Bu manzume üzerine daha sonra Abdülganî b. İsmail en-Nabluî (ö. 1143/1731) tarafından *Nukûdü's-surer şerhu Ukûdi'd-dürer fî mâ yüftâ bihî min akvâli'l-İmâm Züfer* ve İsmail Ebi's-Şâmât (ö. 1259/1843'ten sonra) tarafından ise *Sülûku üli'n-nazar li-halli Ukûdi'd-dürer nazmu mâ yüftâ bih min akvâli'l-İmâm Züfer* isimli iki risale kaleme alınmıştır. Her iki eserde de İmam Züfer'in mezhepte müftâ bih olan görüşleri ele alınarak değerlendirilmiştir. Her iki şarih de yer yer Hamevî'ye itirazlarda bulunmuş, kimi

meselelerin müftâ bih sayılmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Hamevî'nin bu metni üzerine İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) birtakım eklemelerde bulunmuş ve *Reddû'l-muhtâr*'da bunları zikretmiştir. Ancak İbn Âbidîn'in eklemeleri müstakil bir eser olmayıp, ziyade edilen yerler ilgili kısım altında serdedilmiştir. Konuyla alakalı olarak Mekke müftüsü Pirizâde de (ö. 1099/1688) *el-Kavlü'l-ezher fîmâ yüftâ fîhi bi-kavli'l-İmâm Züfer* ismiyle bir risale kaleme almış ve İmam Züfer'in mezhepte müftâ bih olan görüşlerini değerlendirmiştir. Pirizâde'nin müftâ bih olarak ele aldığı meselelerin Hamevî'nin zikrettiklerinden farklı olması, mezhep içerisinde İmam Züfer'e karşı farklı telakkileri de gündeme getirmektedir. İmam Züfer'in mezhepte müftâ bih olan akvâli hakkında yazılan son eser ise *Vesîletü'z-zâfer fî'l-mesâil elleti yüftâ fîhâ bi kavli Züfer* ismiyle Abdüllatif b. Abdurrahman el-Molla (ö. 1399/1922) tarafından kaleme alınmıştır. Yine bu risalede de İmam Züfer'in kavliyle fetva verilen on beş mesele ele alınmış, tercih sebeplerinin yanı sıra râcih ve mercûh olan yönleri vurgulanmıştır. İmam Züfer hakkında müstakil bir diğer çalışma da Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Zahid el-Kevserî'ye (ö. 1371/1952) aittir. Kevserî, *Lemehatü'n-nazar fî sîreti'l-İmâm Züfer* isimli kısa risalesinde İmam Züfer'in hayatına yer vermekle birlikte, ona getirilen eleştiriler, verilen cevaplar, içtihat derecesi vb. konuları ele almış ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Kevserî'nin bu risalede özellikle İmam Züfer'in mutlak müçtehit olduğu vurgusunun öne çıktığı söylenebilir.

Modern dönem Arap dünyasında İmam Züfer'le ilgili kayda değer iki çalışma olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Abdussettâr Hâmid ed-Debbâğ (1934-2018) tarafından yazılan *el-İmâm Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu* isimli yüksek lisans tezidir.¹ Diğeri ise Ebü'l-Yakzân Atıyye el-Cubûrî'nin *el-İmâm Züfer ve ârâuhu'l-fıkhiyye* isimindeki doktora çalışmasıdır. Her ne kadar Debbâğ'ın eserinin isminde İmam Züfer'in usulüne vurgu olsa da usul bahislerine temas oldukça sınırlıdır. Nitekim bu hacimli çalışmada (600 sayfa) “İmam Züfer'e Özgü Usul” başlığını

¹ Akademik olarak bu iki çalışmanın dışında İmam Züfer ile ilgili başka çalışmalar da mevcuttur. Örneğin, Necîb Saîd Mukbil Hasan, *el-Usûl ve'l-kavâ'id elleti benâ aleyha el-İmâm Züfer b. el-Hüzeyl furu'ahu el-fıkhiyye* (Ümmü Dermân, 2011). Bu tezde İmam Züfer'e dair işlenen usul konular sınırlı sayıda olup (222-254 s.) Debbâğ'ın tezinde ele aldığı konularla hemen hemen aynı olduğu göze çarpmaktadır. Bunun dışında Mısır'da İmam Züfer'in aile hukukuna dair görüşlerinin incelendiği tez isimleri de mevcuttur ancak bu tezlere ulaşılamamıştır.

taşıyan bölüm (yaklaşık 40 sayfa) dışında usul konularına yer verilmediği görülmektedir. Debbâğ'ın İmam Züfer'in usulüne dair incelemesini (s. 296-338) sayfaları arasında -ki bunlar içerisinde elfâz bahisleri de yer almaktadır- İmam Züfer'in usulünün çok primitif bir örneği şeklinde saymak mümkündür. Yukarıda belirtilen sayfa aralığına kadar İmam Züfer'in hayatı, genel olarak şer'î deliller, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) İmam Züfer'e kadar fikhî süreç, onun müftâ bih olan kavilleri şeklinde sıralamak mümkündür. Mezkûr sayfalardan sonra ise İmam Züfer'in fıkıh görüşleri ve metoduna dair fikhin farklı baplarından konular işlenmiştir. Debbâğ tezinde, İmam Züfer'in fıkıh metoduna dair çıkarımlarda bulunsa da eserin, fıkıh usulüyle ilgili bahisler altında İmam Züfer'in usulî delillerini göstermekten çok uzak olduğu söylenebilir.

Ebü'l-Yakzân Atıyye el-Cubûrî ise *el-İmâm Züfer ve ârâuhu'l-fikhiyye* ismiyle İmam Züfer üzerine doktora çalışması yapmıştır. İki cilt halinde Dâru'n-Nedve yayınlarından neşredilen eserin ikinci baskısı yapılmıştır.² Cubûrî, tezinde İmam Züfer'in hayatını ele aldıktan sonra taharetten vasiyete kadar onun fıkhi görüşlerini serdedir. Hatta bu açıdan tezi İmam Züfer'in fıkhi görüşlerinin toplandığı bir mecmua olarak nitelemek mümkündür. İmam Züfer'in görüşlerinin geniş bir yelpazede ele alındığı eserde, diğer imamların da kavillerine temas edilmiştir. Ayrıca İmam Züfer'in üç imamdan ayrıldığı görüşlere, diğer imamların akvâline ve delillerine de yer verilmiştir. Müellif yer yer, imamların akvâli arasında tercihlerini dile getirmiştir. Tüm bunlarla birlikte Cubûrî'nin tezinde İmam Züfer'in usulî ihtilaflarına dair herhangi bir şey bulunmamaktadır. Nitekim tezin ana hedefi de bu değildir. Tezi daha çok klasik kaynaklarda yer alan İmam Züfer'e ait kavillerin toplandığı, konu hakkında diğer imamların görüşlerinin serdedildiği ve bunun yanı sıra müellifin mezkûr yaklaşım içerisinde tercihte bulunduğu bir çalışma olarak görmek mümkündür.

Batı dünyasında ise tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Züfer'e dair müstakil çalışma bulunmamaktadır. Bununla beraber İmam Züfer'e temasta bulunan

² Ebü'l-Yakzân Atıyye Cubûrî, *el-İmâm Züfer ve ârâuhu'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-Cedide, 1406).

bazı akademik çalışmalar da görülmektedir.³ Özellikle ilk dönem imamlarıyla alakalı araştırmalarda İmam Züfer'e de temas edilmektedir. Ancak belirtildiği üzere bunlar onun özelinde yapılan müstakil çalışmalar değildir.

İmam Züfer, ülkemizdeki araştırmacılar tarafından akademik çalışmalara konu edinilmektedir. Onun hakkında şimdiye kadar altı yüksek lisans⁴ ve bir doktora çalışması yapılmıştır. Bunlar dışında İmam Züfer'i konu edinen makale düzeyinde çalışmalar da mevcuttur.⁵ İmam Züfer hakkında yapılan yüksek lisans çalışmalarına bakıldığında genellikle onun görüşlerinin değerlendirilmesi, tahkiki ve kavillerinin müftâ bih olup olmaması noktalarında temerküz ettiği görülecektir. İlgili çalışmaların tamamı yine İmam Züfer'in usulüne dair herhangi bir şey belirtmez veya buna dair bir çıkarımda bulunmazlar. Zaten hazırlanan tezlerin temel hipotezleri de bu yönde değildir.

İmam Züfer hakkında ülkemizde doktora düzeyinde yapılan ilk çalışma Mehmet Ali Aytekin tarafından yapılmış ve 2018 yılında tamamlanmıştır. Aytekin'in hacimli çalışması iki bölümden oluşmaktadır. Aytekin çalışmanın ilk bölümünde (1-

³ İmam Züfer'in öne çıktığı çalışmalar için bkz. Christopher Melchert, *The Formation Of The Sunni Schools Of Law 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden : E.J. Brill, 1997); Nurit Tsafir, *The History of An Islamic School of Law : The Early Spread of Hanafism* (Cambridge : Harvard University Press, 2004); Nurit Tsafir, "The Beginnings of the Hanafi School in Işfahân", *Islamic Law and Society* 5/1 (1998), 1-21.

⁴ Muhammed Bayraktar, *İmam Züfer : Eserleri Ve İslam Hukukundaki Yeri* (İstanbul : Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988); Rifat Uslu, *İmam Züfer'in Hayatı ve Fıkhi Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Ayşe Çeşme, *el-Mevsili'nin el-Muhtar'ında Züfer'e Ait Görüşlerin Tahkiki* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Hüseyin Parmak, *Bedâiü's-Sanâi' Temelinde İmâm Züfer'in Hanefî Mezhebi İçerisinde İbâdetlerle İlgili Görüşleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Salih Güner, *İbn Rüşd'ün Bidayeü'l-Muctehid Nihâyetü'l-Muktesid Adlı Eserinde Ebû Yusûf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüşler ve Bunların Hanefî Mezhebi Açısından Değerlendirilmesi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Mustafa Arasoğlu, *İmâm Züfer'in Hanefî Mezhebinde Müftâ-bih Olan Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁵ Abdulkadir Şener, "İmam Züfer B. El-Hüzeyl", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 2 (1975): 91-98; Muhsin Koçak, "Züfer b. el-Hüzeyl (Hayatı ve Eserleri)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1991): 121-145; Rifat Uslu, "İmam Züfer b. el-Hüzeyl ve Hanefî Fıkıhındaki Yeri", *Düzce İlahiyat Fakültesi Dergisi CİLT: II/Sayı: 2* (2018): 16; Adem Çiftci, "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımı = Züfar ibn Hudhayl's Approach to Istihşân from the Founding Imams of the Hanafi Sect", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXI/1* (2017): 107-146; Mehmet Ali Aytekin, "İmam Züfer'in Hayatı ve İlmî Kişiliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 32 (2018); Mehmet Ali Aytekin, "İmam Züfer'in Hanefî Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 32 (2019): 183-214.

70) İmam Züfer'in hayatını, müftâ bih olan kavillerini, Hanefî mezhebindeki konumunu ve bunların değerlendirmesini yapmıştır. Tezin ikinci bölümünde ise İmam Züfer'in taharetten vasiyete kadar olan fikhî görüşleri nakledilmiştir. Bu yapılırken diğer imamların görüşlerine de yer verilmekte, yer yer delillerine işaret edilmektedir. Bu yönüyle Aytekin'in tezi, büyük oranda Cubûrî'nin çalışmasıyla benzeşmektedir. Zira her iki tezi de İmam Züfer'in ibadetten vasiyete kadar olan fıkıh bablarındaki görüşlerinin mecmuu olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak Aytekin'in çalışmasında kaynak yelpazesinin genişlemesi, İmam Züfer'in görüşlerinin *Mecelle*'ye etkisi ve onun görüşleri doğrultusunda maddeleşen kavillere işaret etmesi bakımından Cubûrî'nin tezinden ayrılmaktadır. İfade edildiği üzere tez, İmam Züfer'in kavillerinin mecmuundan oluşturulmuş, onun usulüne dair herhangi bir noktaya temas etmemiştir. Aytekin tarafından bunun ayrı bir çalışma olması gerektiği vurgulanmıştır.

Araştırmanın Amacı

İmam Züfer pek çok âlim tarafından mutlak müçtehit olarak kabul edilmektedir. Her mutlak müçtehidin kendine özgü usulü bulunduğu ve bu varsayımın zorunlu bir sonucu olarak onun da kendine özgü usulü olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tez, İmam Züfer'in kendine özgü usulü ve onun mutlak müçtehit olduğunu müdellel olarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunlar yapılırken, İmam Züfer'in usulî bahislerdeki ihtilafları ve ayrıldığı noktalar tespit edilmiştir. Ayrıca fûrû eserlerindeki ihtilaflardan hareketle ilgili meselenin usulî uzantıları gösterilmeye çalışılmıştır. Tezin temel hipotezinin İmam Züfer'in kendine özgü usulü bulunduğu iddiasının ispatı olduğunu söylemek mümkündür. Bu iddia her ne kadar erken dönem uleması tarafından dile getirilse de müdellel olarak ortaya konulmamıştır. Tezin ilgili bölümlerinde ele alınacağı üzere, bahsi geçen iddia bazı âlimler tarafından dile getirilmiş olsa da delillendirme sadedinde zikredilen meseleler bir iki konuyu geçmemektedir.

İmâmeyn ve İmam Züfer mutlak içtihat seviyesinde görülmesine rağmen onların usulî ayrışma noktalarının tam anlamıyla ortaya konulmadığını söylemek mümkündür. Bu yönlü yapılan çalışmalar ise alana katkı sunmakla birlikte, primitif adımlar ve yeni çalışmalar için ön hazırlık mahiyetinde olduğu söylenebilir. Mezkûr üç imamın mutlak içtihat seviyesinde olduğu söylemi altı doldurulmamış ve müdellel

hale getirilmemiştir. Buna dair serdedilen güçlü vurgular sadece spesifik bahis ve birkaç örnek ile sınırlı kalmış, fıkıh usulünün tüm konularına şamil olacak derecede bir çalışma yapılmamıştır. Her bir bahiste bunların gösterilmesi mümkün olmasa da eldeki veriler birçok noktada buna imkân tanımaktadır.

İmam Züfer'in usulî görüşleri mezhebin usul eserlerinde yer almış ve ulema tarafından inceleme ve tenkide tâbi tutulmuştur. Ancak Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'e nazaran İmam Züfer'in usulî görüşleri kitaplarda daha az zikredilmektedir. İmam Züfer'in usulüne dair diğer imamlara nazaran daha az malumatın bize nakledilmesi ve selef ulemanın bu yönlü mesaisinin daha az olması, onun usulünü inşa etmede birçok noktanın açık kalmasını ve onun usul düşüncesinin yekpare bir bütün olarak sunulmasını zorlaştırmaktadır.

İmam Züfer'in mezhepte genel bir tavır olarak “ötelendiği” bilinmektedir. Ayrıca onun görüşlerinin müteahhir fukaha tarafından çok da ilgi görmediği eserlerden anlaşılmaktadır. Bu durum onun usul düşüncesindeki farklı noktalar üzerinde mesai harcanması ve onun adına çıkarsamalar yapılmasına da tesir etmiştir. Bunun neticesi olarak, İmam Züfer'in usulî görüş farklılıklarına işaret edecek tarzdaki çalışmaların birkaç âlimle sınırlı kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla İmam Züfer'den bize aktarılan usulî görüşlerin diğer imamlara nazaran çok sınırlı sayıda olduğu açıktır. Bu durum ise bizim onun için yapacağımız çıkarımları, onun usulî düşüncesinin kodlarını oluşturmayı, usulden hareketle fûrû yansımalarını, net çizgilerle ayrıldığı konuları, bu düşünce sisteminin diğer ulemaya etkilerini ve daha sayılabilecek birçok noktayı göstermede çeşitli sınırlılıklara yol açmaktadır. Bunlarla beraber mevcut verilerin onun usulî ihtilaf ve ayrımlarını kısmen ortaya koymaya yetecek derece olduğu belirtilmelidir. Onun usulünün ortaya konulması hususunda Serahsî, Kâsânî ve Abdülaziz el-Buhârî'nin isimlerini özellikle zikretmek gerekir.

Araştırmanın Önemi

İmam Züfer, klasik dönemden itibaren ulemanın dikkate aldığı, görüşlerini tartıştığı ve bazı kavillerinin mezhepte müftâ bih olarak kabul edildiği bir kimse olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Hanîfe'den sonra meclisin riyasetini üstlenmiş ve vefat edinceye kadar bu görevi yürüten İmam Züfer, her yönüyle inceleme konusu yapılmayı hak etmektedir. İfade edildiği gibi kendisi üzerine müstakil çalışmalar olduğu gibi bazı eserlerin belli kısımlarında da kendisine temas edilmiştir. Literatür

kısımında detaylı şekilde verilen gerek ilk gerekse modern dönem çalışmaları onun daha çok görüşlerinin tahlili üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak İmam Züfer'in usulüne dair kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır.

İmam Züfer'in sadece Hanefî mezhebinde değil diğer mezheplerin hem usul hem de fûrû eserlerinde kendisine temasta bulunulmuştur. Hanefî mezhebinde her ne kadar onun görüşlerinin eleştirilerine, temellendirilmesine ve tahliline yer verilse de usulde ayrıştığı noktalar detaylı şekilde ele alınıp müstakil olarak incelenmemiştir. Bu nedenlerden dolayı Hanefî mezhebinin güçlü simalarından İmam Züfer'in diğer imamlardan ayrıldığı noktaların neler olduğunun tespiti büyük önem arz etmektedir. Usulî ihtilafların dayanaklarının tespit edilmesi İmam Züfer'in hem kendine özgü usulü bulunduğunu hem de onun metodunun işleyişini belirleyecektir. Tezde İmam Züfer'in Hanefî mezhebinin usul sistemiğinden ayrıldığı noktaların tespitinin yapılmasına çalışılacak ve fûrû örnekler ile ilişkisinin kurulmasına gayret edilecektir.

1. İMAM ZÜFER'İN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİNDE TARTIŞMA KONULARI

Bu bölümde İmam Züfer'in hayatı, siyasetle ilişkisi, İslâm düşünce geleneğine etkisi, ehl-i hadis yılları ve ehl-i hadis onun hakkındaki görüşleri incelenecektir. Sonra İmam Züfer'in dönemindeki itikadî fırkalarla olan münasebetine ve eserlerine yer verilecektir. Tüm bu konulara dair ikincil literatürde çalışmalar yapıldığından, bu bölümde özellikle yukarıda literatür kısmında zikredilen çalışmaların temas etmediği noktalara ve yeni çıkarımlara yer verilecek, mümkün mertebe tekrara düşülmemeye gayret gösterilecektir.

Eldeki malumatın yetersiz oluşu, İmam Züfer'e dair detaylı çıkarımları ve tarihsel arka planı aydınlatmayı bir hayli güçleştirmektedir. Ayrıca mevcut bilgi ve malumatlar diğer Hanefî imamların hayatlarında olduğu gibi yekpare bir bütünlük içerisinde sunulacak genişlikte değildir. Bununla beraber mevcut veriler, onun ilmi çevresini, siyasetle ilişkisini ve Ebû Hanîfe'nin meclisindeki konumuna dair nisbî çıkarımları mümkün kılmaktadır.

1.1. İmam Züfer'in Hayatı ve İlmi Kişiliğine Dair Bazı Meseleler

1.1.1. Biyografisine Dair Tartışmalar

İmam Züfer'in tabakât ve terâcim eserlerinin kahir ekseriyetinde doğum tarihi 110/728 şeklinde belirtilirken, İbn Kesir (ö. 774/1373) bu tarihi 116/734 olarak vermektedir.⁶ Kevserî (1879-1952), İmam Züfer'in doğum yeri hakkında “Babasının valiliği zamanında İsfahan'da doğdu”⁷ ifadelerine yer vermektedir. Bu nakil Abdüssettâr Hamid ed-Debbâğ (ö. 1934-2018) tarafından eleştirilmiş ve tarihi verilerden hareketle bunun doğru olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Şöyle ki, Kevserî'nin aktardığına göre İmam Züfer'in babasının vali olduğunu belirttiği tarihte Emevî halifesi olarak tahtta (105-125 yılları arasında) Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743) bulunmaktadır. Ancak İsfahan tarihini ele alan eserlerde İmam Züfer'in babasının Hişâm b. Abdülmelik döneminde değil, Yezîd b. Velîd (ö. 126/744)

⁶ Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997), 13/475-476.

⁷ Muhammed Zahid Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar fi sîreti'l-İmâm Züfer* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 4; Murteza Bedir, “Züfer b. el-Hüzeyl” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013), 44/527.

döneminde vali olarak atandığı belirtilmektedir.⁸ Yezîd b. Velîd'in hilafeti ise 126 senesinde olmuştur. İmam Züfer'in bu tarihten önce dünyaya geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla İmam Züfer'in doğum yerinin İsfahan değil, Debbâğ'ın da belirttiği gibi Kûfe olması daha doğru gözükmemektedir.⁹ Ayrıca Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) ifadeleri de bu iddiayı doğrular mahiyettedir. O, Kelbî ve Ebü'l-Yakzân'dan nakille şöyle der; “Hüzeyl b. Kays el-Anberî, Mervân [b. Muhammed (127-132)] döneminde İsfahan'a vali oldu. Ondan sonra Anberîler İsfahan'a yerleşti.”¹⁰ Bu ifadeler dikkate alındığında İmam Züfer'in İsfahan'da doğduğu veya İsfahan asıllı olduğu iddiaları bir hayli zayıflamaktadır.¹¹

İmam Züfer, tabakât müellifleri nezdinde daha çok el-Anberî nisbesiyle anıldığı halde,¹² muhaddislerden Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), İmam Züfer'i literatürde pek bilinmeyen “el-Cu'fî” nisbesiyle zikreder.¹³ Yine Hâkim en-Nisâbü'rî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dilinde övülmüş ilk üç nesil¹⁴ olmasına binaen İmam Züfer'in etba'u't-tabi'în'den olduğunu da sözlerine ekler.¹⁵

Basra kadısı Haccâc b. Ertât'ın (ö. 145/762) İmam Züfer'in nesebi hakkında eleştirileri olduğu kaynaklarda görülmektedir. Tabakât eserlerindeki ilgili rivayet şöyledir: İmam Züfer ve Ebû Yûsuf, bir meseleden dolayı Haccâc'ın yanına gitmişler, Haccâc, İmam Züfer'e “Dilin Arapça ancak siman Arap değil” diyerek onun nesebi hakkında eleştirilerde bulunmuştur. İmam Züfer'e bu durum ağır gelince “Ben Temîm kabilesinin Anberî kolundanım” demiş ve söyledikleriyle onu

⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân Ensârî İsfahânî Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsbahân ve'l-vâridîne aleyha (Târîhu İsbahân)* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/450.

⁹ Abdüssettar Hâmid Debbâğ, *el-İmâm Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu* (Bağdat: Matabatü Vizeratü'l-Evkaf, 1402), 30-31.

¹⁰ Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 439.

¹¹ Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 4; Bedir, “Züfer b. el-Hüzeyl”, 44/527; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri Ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 19; Mehmet Ali Aytekin, *İmam Züfer'in Haneî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 22.

¹² Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim* (Dimaşk : Dârü'l-Kalem, 1992), 169; Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Haneîyye* (Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, ts.), 75; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 3.

¹³ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Daru'l-kütübül'l-İlmiyye, 1977), 163.

¹⁴ Buhari, *Kitâbu's-Şehadât*, 9.

¹⁵ Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 255.

susturmuştur. Haccâc daha sonra Ebû Yûsuf'la münazarada bulunmuş, Ebû Yûsuf da onu susturunca Haccâc etrafındakilere “Bu ikisini bir daha da yanıma almayın” demiştir.¹⁶ Hamza el-Bekrî *Lemahâtu'n-nazar* üzerine yaptığı tahkik çalışmasında, İmam Züfer'in nesebi hakkındaki mezkûr naklin Davûd et-Tâî (ö. 165/781) için de mevcut olduğunu ve bu durumun İmam Züfer'le ilgisi olmadığını râviler üzerinden ispat etmeye çalışmıştır.¹⁷

Abdüssettâr Hâmid ed-Debbâğ eserinde, Taşkoprîzâde'nin (ö. 968/1561) İmam Züfer'in Ebû Halid şeklinde künyelenmesini, bu konuda “Neye itimat ettiğini bilmiyorum”¹⁸ diyerek eleştirmektedir. Ancak kaynaklar dikkatle incelendiğinde Taşkoprîzâde'nin haklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Gerek Saymerî'nin *Ahbâru Ebî Hanîfe*'sinde¹⁹ gerekse Erzincanî'nin (ö. 743/1342) *Nüzhetü'l-ibrâr fî menâkibi'l-ahyâr* isimli eserinde İmam Züfer'in Ebû Halid şeklinde künyelendiği görülmektedir.²⁰

Ali el-Kârî (1014/1605), İmam Züfer'in fezâiline dair açtığı başlıkta diğer tabakâtlarda yer almayan bir nakil paylaşmaktadır. Ali el-Kârî, *Tabakâtu Mecdüddîn* isimli eserden İmam Züfer'in ölmeden önceki son iki yılında Kur'ân'ı ezberlediğini ifade etmektedir. Ali el-Kârî, İmam Züfer'in öldükten sonra rüyada görüldüğü ve ona durumunun sorulduğu ve onun “Eğer son iki yıl olmasaydı Züfer helak olurdu” dediği şeklinde diğer kaynaklarda aktarılmayan bir rivayet paylaşmaktadır.²¹

İmam Züfer'in, Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra ders halkasının başına geçtiği ve vefat edinceye kadar bu riyasete devam ettiği bilinmektedir. Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) bu hususta: “İmam-ı Azam'ın meclisinde önde gelen kimse Züfer'di. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra onun ashabının sempatisi ve temâyülü

¹⁶ Ebû'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Hâris İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu* (Mekke : el-Mektebetü'l-İmdadiyye, 2010), 298.

¹⁷ Muhammed Zâhid Kevserî, *Lemahâtu'n-nazar fî sîreti'l-imâm Züfer (r.a.). el-İmtâ' bi-sîreti'l-imâmeyn el-Hasan b. Ziyad ve sahihihi Muhammed b. Şücâ' (r.a.). el-Hâvî fî sîreti'l-imâm Ebû Ca'fer et-Tahâvî (r.a.)*, ed. Hamza Muhammed Vesim el-Bekrî (Amman : Darü'l-Feth, ts.), 19.

¹⁸ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 32.

¹⁹ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut : Alemü'l-kütüb, 1405), 111.

²⁰ Vecihüddin Ömer b. Abdülmuhsin el-Hanefi el-Erzincânî, *Nüzhetü'l-Ebrâr fî Menâkibi'l-Ahyâr*, ts., 82-176 vr./98b.

²¹ Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 45.

Züfer yönünde idi.”²² diyerek İmam Züfer’in Ebû Hanîfe’nin ashabı içerisindeki konumuna işaret etmektedir.²³

Kaynaklarda “Nasıl oldu da İmam Züfer Basra’ya gitti?”²⁴ sorusuna dair verilen farklı cevaplar görülmektedir. Bazı kaynaklarda İmam Züfer’in Basra’ya erkek kardeşinden kalan miras için,²⁵ bazılarında kız kardeşinden kalan miras sebebiyle,²⁶ başka bir rivayette ise kız kardeşinin kızı için gittiği ifade edilmektedir.²⁷ İsfahan tarihini ele alan kaynaklarda İmam Züfer’in babası Ebû’l-Hüzeyl’in; Herseme, Kevser ve Züfer isimde üç oğlu olduğunu belirtmesi,²⁸ yukarıda zikri geçen ikinci ve üçüncü ihtimali zayıflatmaktadır. İmam Züfer Basra’ya geldikten sonra Basra halkının ısrarı üzerine orada kaldığı ve 158/775 yılında vefat ettiği belirtilmektedir. İbn Kesîr, İmam Züfer’in o seneki şiddetli veba salgınından dolayı vefat ettiğini söyler.²⁹

Kaynakların neredeyse tamamında İmam Züfer’in vefatı için 158/775 tarihi verilmişken, *Teshîlü’l-işârât* tercümesinde ise onun vefatının 152/769 olarak kaydedildiği görülmektedir.³⁰ İmam Züfer’in cenaze namazını kıldırması için Halid

²² Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibu a’lâmi’l-ahyâr min fukahâi mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr* (İstanbul : Mektebetü’l-İrşad, 2017), 1/408.

²³ İmam Züfer’in hoca talebe silsilesi, yetişmesi ve eğitim süreci bu başlık altında işlenebilirdi. Ancak işaret edilecek çalışmalarda İmam Züfer’le ilgili bahsi geçen konulara yer verilmesi ve tekrara düşülmemesi adına burada ayrıca zikredilmemiştir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Şener, “İmam Züfer B. El-Hüzeyl”, 91-93; Koçak, “Züfer b. el-Hüzeyl (Hayatı ve Eserleri)”, 122-128; Uslu, “İmam Züfer b. el-Hüzeyl ve Hanefî Fıkhdındaki Yeri”, 35-42; Aytekin, “İmam Züfer’in Hayatı ve İlmi Kişiliği”, 278-279; Bedir, “Züfer b. el-Hüzeyl”, 44/528.

²⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma’in b. Avn el-Bağdâdî İbn Ma’in, *Yahyâ b. Ma’in ve kitâbuhü’t-târîh* (Mekke : Merkezü’l-Bahsi’l-İlmi ve İhyai’t-Türasi’l-İslami, 1979), 3/503-504.

²⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî en-Nevevî, *Tehzîbü’l-esmâ ve’l-lugât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/197; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudîyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*, ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 1978, 1/243; Ebû’l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yeka’ fi’l-Kütübî’s-sitte* (San’a: Mektebetü İbn Abbas-Merkezü’n-Nu’mân li’l-Buhus ve’d-Dirasati’l-İslamiyye ve Tahkiki’t-Türas ve’t-Terceme, 2011), 4/314.

²⁶ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1953), 3/609; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (Beyrut : Müessesetü’r-Risâle, 1985), 8/39.

²⁷ İbn Ma’in, *Yahyâ b. Ma’in ve kitâbuhü’t-târîh*, 3/504.

²⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca’fer b. Hayyân Ensârî İsfahânî Ebû’s-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn bi-İsbahân ve’l-vâridîne aleyha*, ed. Bûndarî ve Seyyid Kesrevî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 1/373.

²⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/475.

³⁰ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu’l-işârât* (Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 1/39.

b. Hâris ve Abdülvahid b. Ziyâd'ı vasiyet ettiği nakledilir.³¹ İmam Züfer'in hayatı klasik kaynaklarda zikredildiği gibi günümüz müellifleri tarafından da farklı bağlamlarda ele alınmaktadır. İmam Züfer'e özellikle *İslâm Hukuk Tarihi* eserlerinde,³² Ebû Hanîfe³³ ve İmâmeyn'in³⁴ hayatlarını ele alan eserlerde İmam

³¹ Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 112.

³² Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 201; Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*. (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006), 96-97. Burada Ekrem Buğra Ekinci'nin İmam Züfer adına hata barından nakillerine işaret etmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Ekinci, İmam Züfer adına birçok hata barındıran bu anlatıya *İslâm Hukuk Tarihi* eserinde yer vermektedir. Ekinci, bize kadar ulaşan eserlerde vasiyet şeklinde yer alan rivayeti yanlış yorumlayarak onun kerameti şeklinde aktarmıştır. Ekinci, İmam Züfer'e ölüm döşeginde kendisine "Ne vasiyet edersin" diye sorulduğunu ve verdiği cevabı şöyle nakleder: "Şu zevcemindir, şunlar da kardeşimin oğlunudur" dedi. Şaşırdılar. Çünkü, kardeşi varken oğluna bir şey düşmezdi. Vefatından sonra kardeşi, Züfer'in zevcesiyle evlenip bir oğlu oldu. Mallar, bu oğluna kalınca, İmam Züfer'in kerameti zahir oldu." Ekinci'nin nakli elimizdeki kaynaklar muvacehesinde birkaç açıdan yanlış gözükmektedir. Bu hatalardan ilki: İmam Züfer'in "Geriye hesabını vermekten korkacağım bir mal bırakmadım" sözüdür. (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, 1321), 2/183). Zira İmam Züfer, vefatından sonra üç dirhem gibi çok önemsiz kabul edilebilecek ve taksime konu olmayacak miktarda malının kaldığı ifade edilmektedir. Takıyyüddin b Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzî et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Riyad: Dârü'r-Rifai, 1983), 3/257. Kardeşinin oğluna verilmesini istediği üç bin dirhem ise sadaka kabilinden olması gerekir. Ayrıca bu durum, İmam Züfer daha hayattayken olup ölüm sonrasında cereyan eden bir hâdiseye değildir. İkincisi; Ekinci, İmam Züfer vefat ettikten sonra kardeşinin, İmam Züfer'in hanımıyla evlendiğini söylemektedir. Halbuki kardeşi, İmam Züfer'in hanımıyla değil tam tersi bir evliliğin olması, yani İmam Züfer kardeşi vefat ettikten sonra onun hanımıyla evlenmiştir. (el-Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/184; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 3/256.) Üçüncüsü; Ekinci'nin ifadelerinden İmam Züfer'in mirasçısının olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat İmam Züfer'in Ebû'l-Hüzeyl (Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 3/256.) ve Ebû Halid Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/224. şeklindeki künyelenmesinden onun çocuklarının olduğu anlaşılmaktadır. Çocukların yaşamama ihtimali bulunsa da bunu olumlayacak bir delil bulunmamaktadır. Bundan dolayı mezkûr iddianın yanlışlığı birçok açıdan ortadadır. Tüm bunlardan hareketle İmam Züfer hakkında "keramet" olarak lanse edilen şeyin aslının olmadığını söylemek mümkündür.

³³ İsmet Demir, *İmam-ı Azam Ebu Hanîfe : Hayatı, İslam Hukuku Ve Hanefî Mezhebi'ni Tedvindeki Metodu* (İstanbul: Seçil Ofset, 2005), 330. Demir eserinde, İmam Züfer'in Basra'ya Harun Reşid (ö. 193/809) tarafından kadı olarak atandığını ileri sürmüştür, ancak bu iddia, tarihi verilere bakıldığında yanlıştır. İddianın yanlışlığı ise şu noktadadır: İmam Züfer, Harun Reşid halife olmadan 12 sene önce vefat etmiştir. Zira Harun Reşid halifelik makamına (170/786) yılında gelmiş olduğu kaynaklarda sabittir. Nahide Bozkurt, "Harun Reşid" (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997), 16/259.

³⁴ Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 113. İmam Züfer'in hoca ve talebelerinin çeşitli kaynaklarda tadâd edilmesi nedeniyle yukarıdaki bölümde ayrıca zikredilmemiştir. Ancak talebeleri arasında İmam Muhammed bulunmasına rağmen Aydın Taş tarafından bunun aksi belirtilmiştir. Aydın Taş, İmam Züfer'e İmam Muhammed'in hoca talebeleri bağlamında atıfta bulunmuştur. Taş, İmam Muhammed'in *el-Hücce* ve *el-Muvatta* rivayetinde İmam Züfer'den az nakilde bulunmasını şöyle açıklar: "İmam Muhammed'in Züfer'in görüşlerini az aktarması, onun görüşlerine fazla değer vermemiş olmasıyla veya görüşlerini fazla bilmemesiyle açıklanabilir. Ulaşabildiğimiz kaynakların hiçbirisinde İmam

Züfer'e de kısa şekilde yer verilmektedir. Ayrıca ansiklopedi maddelerinde de kendisinden bahsedilmektedir.³⁵

1.1.2. İmam Züfer'in İlmî Etkisine Dair

İmam Züfer, ilmî ve kültürel etkinliğin fazla olduğu şehirlerde bulunmuş ve ilmî muhitlerin önde gelen isimlerinden biri olmuştur. Bu başlık altında özellikle onun, fazlaca nakledilmeyen eğitim ve kültürel etkinliklerle ilgili nakillerine yer verilecektir. Bu nakiller, okuyucunun onun adına farklı rivayetleri görmesi ve dönem okumasını daha iyi yapması mülâhazasıyla verilmiştir. Böylelikle onun hayatı farklı açılardan görülmüş olacaktır.

İmam Züfer'in, Kûfe dışında İsfahan'da bulunduğu ve Basra'ya birkaç defa seyahat ettiği bilinmektedir. Ancak diğer İslâm beldelerine gittiğine dair bir nakil yoktur. Hac için seyahat etmiş olması ve Mekke ve Medine'deki ulema ile görüşmüş olması muhtemeldir, ancak buna dair elimizde herhangi bir veri mevcut değildir. Bunun dışında Kûfe'ye dışarıdan gelen ulema ile münazaralarda bulunduğu da yine ondan yapılan nakiller arasındadır. Kevserî, İmam Züfer'in çevredeki ulema ile buluşmasına değinmekte, özellikle etkili münazaraları ile Basra'da, Basra'nın fakihi olarak anılan Osman el-Bettî'nin (ö. 143/760 [?]) mezhebinin silinip gitmesindeki

Muhammed'in ondan ders aldığına, onunla irtibatının olduğuna dair bir kayda rastlamadık.” (Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, 113. Halbuki İmam Muhammed'in İmam Züfer'le olan ilişkisi birçok kaynakta zikredilmektedir. Nitekim Kevserî eserinde İmam Züfer'in, “Biz, Ebû Hanîfe'ye gidip gelirdik ve ondan bir şeyler yazardık. Yanımızda ise Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan bulunurdu” dediğini nakleder. Muhammed Zahid el-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irâk ve hadîsuhum* (Kahire : Dâru'l-besâir, 2009), 56. Yine Kevserî hem *Bülûğü'l-emânî*'de (Zâhid el-Kevserî, *Bülûğü'l-emânî fi sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1998), 7.) hem de *Lemahâtü'n-nazar*'da (Zahid el-Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar fi sîreti'l-İmâm Züfer* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 13.) İmam Muhammed'in İmam Züfer'den ders aldığını açıkça belirtmektedir. Ayrıca İbn Ebi'l-Avvâm *Fezâilü Ebî Hanîfe* isimli eserinde İmam Muhammed'in şu ifadelerine yer verir ve üç imam arasındaki yakın ilişkiye işaret eder: “Ben, Züfer ve Ebû Yûsuf'un hazır oldukları bir mecliste bulundum, onlar birbirleriyle münazarada bulunuyorlardı. Ebû Hanîfe'den rivayet ve ahbârın çokluğunda Ebû Yûsuf İmam Züfer'e baskın gelirken, iş kıyasa gelince İmam Züfer Ebû Yûsuf'a baskın çıkıyordu.” (İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 294.) Yine *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde İmam Züfer'in ele alındığı bölümde de ikili arasındaki hoca talebe ilişkisine yer verilmiştir. Bedir, “Züfer b. el-Hüzeyl”, 44/528.

³⁵ İlhan Apak (ed.), *Evlîyalar Ansiklopedisi* (İstanbul : Türkiye Gazetesi, 1993), 22/380-382. *Evlîyalar Ansiklopedisi*'nin İmam Züfer maddesinde İkinci tarafından nakledilen “keramet” anlatısının, aynı şekilde yer aldığı görülmektedir.

rolüne³⁶ ve görüşlerinin sadece Hilâf kitaplarında kaldığına işaret etmektedir.³⁷ İbn Abdilber'in (ö. 463/1071), onunla ilgili "Basra'da Ebû Hanîfe'ye olan kini muhabbete çevirmiştir" ifadeleri³⁸ İmam Züfer'in oradaki başarısını ve kültürel hayatta yapmış olduğu etkin dönüşümü de göstermektedir.

İmam Züfer'in, Basra'da Osman el-Bettî çevresindeki grubu, kendi ders halkasına katmasındaki başarısı Nurit Tsafir tarafından -J. Van Ess'e atıfla- Basralı olmasına ve Basra milliyetçiliğinin rolüne bağlanmışsa da bu doğru değildir.³⁹ İmam Züfer'in mezhepteki otoritesine işaret eden ve Hanefî mezhebinin yayılmasındaki etkisini göstermeye çalışan Tsafir,⁴⁰ İmam Züfer'in Basra'daki başarısını daha çok Anberî ailesiyle ilişkilendirmektedir.⁴¹ Ancak İmam Züfer'in Basra'da başarılı olmasındaki asıl nedenin izlemiş olduğu metot ve ilmî münazaralardaki başarısı olduğunu ifade etmek gerekir. Zira kendisinden daha önce oraya giden Yûsuf es-Semtî de Basralı olmasına rağmen,⁴² Osman el-Bettî ve çevresi tarafından ciddi reaksiyonla karşılaşmış ve Kûfe'ye geri dönmüştür. Bu durum konunun "Basralı olmakla" ilgisinin bulunmadığını göstermektedir. Güçlü retorisi, çevrede bilinen ilmî kişiliği ve uyguladığı hareket tarzı, Osman el-Bettî'nin talebelerinin kısa bir süre sonra İmam Züfer'in halkasına dahil olmasının altında yatan en etkili nedenler olsa gerektir. Tsafir, İmam Züfer'in İsfahan'da temâyüz etmiş kişiler üzerinden kitaplarının o bölgedeki katkısına⁴³ ayrıca Hanefî mezhebinin bölgede yayılmasındaki etkisine makalesinin birçok yerinde dikkat çekmiştir. Tsafir, çalışmasında İsfahan'da Hanefîler'in dayandığı hadislerin yayılmasında İmam Züfer'in rolüne işaret ederken, yanlışlıkla Züfer b. Kurre'yi İmam Züfer olarak takdim etmiştir.⁴⁴

³⁶ Muhammed Zahid Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb ala ma sâkahu fî Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb; et-Terhîb bi-nakdi't-te'nîb*, 1990, 176, 189.

³⁷ Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb ala ma sâkahu fî Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, 222.

³⁸ Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntika' fî fezâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukaha* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1997), 335.

³⁹ Tsafir, *The History of An Islamic School of Law : The Early Spread of Hanafism*, 32.

⁴⁰ Tsafir, *The History of An Islamic School of Law : The Early Spread of Hanafism*, x-xi.

⁴¹ Tsafir, *The History of An Islamic School of Law : The Early Spread of Hanafism*, 32.

⁴² İbn Kutluboğa, *es-Sikât*, 4/133.

⁴³ Tsafir, "The Beginnings of the Hanafî School in İsfahân", 4-5.

⁴⁴ Tsafir, "The Beginnings of the Hanafî School in İsfahân", 6.

İmam Züfer'in çevresiyle ilmî ve kültürel etkileşimi menâkıb türü eserlerde de görülmektedir. Kerderî'nin, (ö. 827/1424) *Menâkıb*'ında yer verilen ve Ömer b. Zeccâc'ın Ebû Hanîfe'den naklettiği aşağıdaki rivayet İmam Züfer'in ilmî konumuna işaret etmesi açısından oldukça dikkat çekicidir:

“Ders meclisimize Züfer geldiğinde kendimizi savunma ve koruma ihtiyacı hissederdik. Ebû Yûsuf geldiğinde ise ilminin genişliğini görürdük. [Züfer'e] bir şey sordüğümüzda sanki o, cevabı hazırlanmış şekilde bize cevap verirdi. Ebû Hanîfe'ye senden sonra kimin derslerine devam edelim diye sordüğümüzda ise o, Züfer'e gidin dedi.”⁴⁵

Ebû Hanîfe'den aktarılan bu ifadelerin kendisinden sonra insanların İmam Züfer'in meclisine devam etmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira İmam Züfer vefat edinceye kadar Ebû Hanîfe'nin meclisine riyaset etmiştir.

İbn Ebi'l-Avâm, Ebû Hafs el-Mervezî'den şöyle nakletmektedir: “Ders için Ebû Hanîfe'ye yola koyuldum. Yolda bana Ebû Hanîfe'nin vefat haberi verildi. Ben, Kûfe mescidine girdiğimde insanların tamamının ders için İmam Züfer'in etrafında toplandığını gördüm. Ebû Yûsuf'un yanında ise iki veya üç kişi vardı.”⁴⁶ Ebû Hafs el-Mervezî'den nakledilen bu ifadeler İmam Züfer'in Ebû Hanîfe'den sonraki konumuna işaret etmesi açısından önem arz etmektedir.

Yahya b. Eksem, (ö. 242/857) Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) hakkında şunları söylemektedir: “Ben, Vekî' b. Cerrâh'ı ömrünün sonlarına doğru gördüm. Sabahları Züfer'in akşamları Ebû Yûsuf'un derslerine giderdi. Sonra Ebû Yûsuf'un derslerini bıraktı ve tamamen Züfer'in derslerine katıldı.”⁴⁷ Yine Yahya b. Eksem, babasının; “Züfer, Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde en fakih olanı ve kendisinde hayrın en çok toplandığı kimsedir”⁴⁸ dediğini nakleder.

Ebû Hanîfe'nin, talebelerini yetiştirmedeki farklı tarzı özellikle İmam Züfer'e soru sorup yanlış gördüğü yerlere işaret ettiği, böylelikle öğrencilerinin fikhî melege kesbetmelerini sağlamaya çalıştığı Mevsilî (ö. 683/1284) tarafından

⁴⁵ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/185.

⁴⁶ İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahlâku ve menâkıbu*, 294.

⁴⁷ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 76. Yahya b. Eksem'in verdiği bilgide eksiklik olduğu belirtilmelidir. Zira Yahya b. Eksem'in kaynaklarda farklı rivayetlerle birlikte “180 (796) yılı civarında doğduğunun” baskın olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla onun Vekî' b. Cerrâh'ın İmam Züfer ve Ebû Yûsuf'un derslerine dair bir şey görmesi tarihsel olarak mümkün değildir. Bundan dolayı Yahya b. Eksem'in yaptığı naklin, Vekî' b. Cerrâh'tan veya farklı kanallardan duyarak söylediğinin kabul edilmesi halinde doğru olacağı belirtilmelidir.

⁴⁸ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 370.

aktarılmaktadır.⁴⁹ İmam Züfer'in, Kûfe'de kendisinden ilim alınan biri olduğu ve ilmî çevrelerde fikir teatilerinde ve münazaralarda bulunduğu, özellikle Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasında münazara ve cedelci kimliğiyle öne çıktığı bilinmektedir. Örneğin Hasan b. Ziyâd; "Ben Züfer'le münazara eden kimseye acırdım" demiştir. İmam Züfer'in kendisi ise; "Ben birisiyle münazara yaptığımda o kimsenin hata ettim dediği ana kadar değil de delirinceye kadar devam ederim" demektedir. "Bu nasıl olacak (nasıl delirir)" diye sorulduğunda ise; O, "Hiçbir kimsenin söylemediği şeyleri söyler"⁵⁰ şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir. Onun bu yönüne dair nakiller onun cedel ve münazaradaki yetkinliğini göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin talebelerini yetiştirme tarzı ve İmam Züfer'le olan şu olay dikkat çekicidir. Nakle göre Ebû Hanîfe'ye Horasan tarafından birtakım sorular sorulmuş, Ebû Hanîfe ise bu soruyu cevaplaması için İmam Züfer'e vermiş, cevapta hata görünce de kendi cevabını ona söylemiş ve gerekçesini ifade etmiştir.⁵¹ Bu olay hem Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasındaki fikhî eğitim metodunu hem de talebelerine meleke kazandırma çabasını göstermektedir. Yine bu olaya benzer diğer bir örnekte Ebû Hanîfe, Rabiâtü'r-re'y (ö. 136/753 [?]) ve Yahya b. Saîd (ö. 143/760) gibi farklı kesimlerden gelen eleştirilere karşı muhtemelen grubun önde gelen isimlerini bu kişilere göndermiştir. Bunlar arasında İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve ashabından birkaç kişi olduğu ve "Onlarla kıyas yapın ve münazarada bulunun" dediği nakledilmektedir.⁵²

İmam Züfer ve Ebû Yûsuf'un derslerine devam eden Abdullah b. Ebî Rezme'nin; "Ebû Yûsuf meseleleri anlatırken konuyu uzatırdı. Bu ise bizde karışıklığa sebep olurdu. Ancak Züfer'in dersine başladığımızda o, konuyu kısaca anlatır delilleri ise uzatmadan verirdi" demesi İmam Züfer'in derslerindeki metoda işaret etmektedir.⁵³ Bununla birlikte İmam Züfer'in ders esnasında Ebû Yûsuf'a göre daha sinirli olduğu talebeleri tarafından nakledilmektedir. Hasan b. Ziyâd, ders

⁴⁹ Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakika (Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 3/71.

⁵⁰ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/186.

⁵¹ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/71.

⁵² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 40.

⁵³ Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde*, 2/224.

anlatırken Ebû Yûsuf'un İmam Züfer'e göre "Hemen kızmayıp daha sabırlı" olduğunu söyler.⁵⁴ Her iki imama da talebelik yapmış olan Hasan b. Ziyâd'ın naklettiği rivayet iki imamın eğitim metoduna dair ipuçları barındırmaktadır. Hasan b. Ziyâd:

"Ben, fıkhıta Züfer ve Ebû Yûsuf'un derslerine devam ederdim. Ebû Yûsuf dersi öğretirken daha müsamahakâr idi. Derse ilk önce Züfer'den başlardım. Züfer'e problemlili olan meseleleri sorduğumda o bana açıklardı ancak ben anlamazdım. Onu bu şekilde yorduğumda; Yazıklar olsun sana! Senin ilimden başka uğraşacağın bir tarlan veya sanatın yok mu? Senin bu alanda/ilimde başarılı olacağını düşünmüyorum. Züfer'in yanından yorgun ve üzgün şekilde çıkar Ebû Yûsuf'a gelirdim. O bana meseleyi açıklardı. Anlamadığım vakit bana; yavaş ol! derdi. Sonrada bana, ben de ilme başladığımda senin gibiydim, ben de ona; "hayır, sen birçok şeye vakıftın" derdim. İstedığım şeyi tamamlayamadığımda ise bana; "Hiçbir şey yoktur ki o seni ancak hedefine yaklaştırır. Sabırlı ol! Ben, senin istediğin şeylere nail olacağını umuyorum" derdi. Hasan b. Ziyâd, ben Ebû Yûsuf'un sabrına şaşırdım demektedir."⁵⁵

İmam Züfer'in güçlü retoriği Ebû Yûsuf'la yaptığı münazaralarda da kendisini göstermektedir. İmam Züfer ve Ebû Yûsuf münazaraya başladıklarında İmam Züfer sütuna yaslanır, Ebû Yûsuf ise yerinde duramaz ve çok hareket ederdi. Ebû Yûsuf, İmam Züfer'in bir o tarafına bir bu tarafına oturunca o, Ebû Yûsuf'a: "Burada çok açık kapı var hangisinden kaçmak istersen kaç!" dediği nakledilmektedir.⁵⁶ Bu münazaraların etki ve sonuçlarını mezhep imamaları üzerinde görmek mümkündür. Nitekim Serahsî de bu olaya dikkat çeker. O, Ebû Yûsuf'un önceleri İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 148/765) ders halkasına devam ederken bir meseleden dolayı Ebû Hanîfe'nin ilim meclisine katıldığını belirtir. Serahsî, "Ebû Yûsuf, İmam Züfer ile münazara yapıyordu. Bu münazaralardan sonra Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'nın fikhî arasındaki farkı anladı ve Ebû Hanîfe'nin meclisine devam etti" demektedir.⁵⁷

Mâlikî fukahâsından İbn Ferrûh el-Kayrevânî (ö. 176/792) ile giriştiği münazaradan, İmam Züfer'in farklı bölgelerdeki ulema ile temas ettiği ve Kûfe'ye gelen âlimlerin ilmî kişiliğinden dolayı kendisine uğradığı anlaşılmaktadır. Kadı İyâz (ö. 544/1149) *Tertîbü 'l-medârik*'te Ebû Hanîfe'nin de olduğu bir mecliste İbn Ferrûh ve İmam Züfer'in münazarada bulunduğunu, İmam Züfer'in Mağribli olmasından ötürü İbn Ferruh'u küçümsediği, ancak İbn Ferrûh'un İmam Züfer'i susturduğunu

⁵⁴ İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahhârûhu ve menâkıbuhu*, 295.

⁵⁵ İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahhârûhu ve menâkıbuhu*, 295.

⁵⁶ Mekki, *Menâkıbü 'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/186; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi 'l-ahyâr*, 1/408.

⁵⁷ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1989), 29/129.

bundan dolayı da Ebû Hanîfe'nin, İmam Züfer'e; "Allah sende olan bu durumu [İbn Ferrûh'u küçük görmesinden dolayı⁵⁸] hafifletmesin" şeklindeki te'dîbini nakletmektedir.⁵⁹

Kültürel hayatta İmam Züfer'in etkisi ve kendisine yöneltilen eleştirilerden birisi Abdülvahid b. Ziyâd ile geçen şu diyalogdur. Abdülvahid b. Ziyâd'dan şöyle nakledilmektedir:

"Züfer'e "İnsanlar arasında dedikodu ve gülünç meselesi oldunuz" dedim. Ben böyle deyince o da sebebini sordu. Ben de şöyle dedim: "Siz her şeyde şüphelerle hadleri düşürürsünüz diyorsunuz ancak en büyük haddi siz uyguluyorsunuz. Şüpheyile birlikte siz haddi ikame ediyorsunuz. Züfer bana bu nasıl olur diye sorunca, ben; Hz. Peygamber (s.a.v.) 'Mü'min bir kimse kâfire karşılık öldürülmez' buyurdu ancak siz öldürölür diyorsunuz." [Ben böyle söyleyince] Züfer "şahit ol ki şimdi ben bu görüşten döndüm" dedi."⁶⁰

Hatîb el-Bağdâdî, bu konuşmada İmam Züfer için; Ebû Hanîfe'nin önde gelen ashabından olduğunu söyleyerek söze başlamakta ve şu şekilde devam ettirmektedir. "Kendisine hatası veya zellesi aşikâr olduktan sonra hatasını kabul etmesi ve hakkı teslim etmesi gerekir. O konudaki bilgisiyle birlikte cedel ve inatla bâtıla girişmez. Zira Allah Teâlâ Enbiyâ suresi 18. ayeti kerimede "Bilâkis biz, hakkı bâtılın başına çarparız da onun işini bitirir; bir de bakarsınız ki bâtıl yok olup gitmiştir" buyurmaktadır" diyerek İmam Züfer'e övgüde bulunur.⁶¹ Muhtemelen Abdülvahid b. Ziyâd ile ilgili diyaloga vakıf olan İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965) de bu sebeple İmam Züfer hakkında; "Rivayet hususunda diğer iki arkadaşı gibi değildi. Kendisine hak zahir olduğunda yanlışında ısrar etmez ve hakka dönerdi" demektedir.⁶² Ancak onun, mezhepte delil alınan hadisteki illete vâkıf olduktan sonra dönmesi, Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) gibi isimler tarafından eleştiri konusu olmuştur.⁶³

⁵⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1981), 1/181.

⁵⁹ Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1982), 3/106.

⁶⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-mütefakkîh* (Riyad : Dâru İbni'l-Cevzi, 1996), 2/112.

⁶¹ Bağdâdî, *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/112.

⁶² Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân et-Temîmî, İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 202.

⁶³ Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf* (Kahire : Dârü's-Selam, 1987), 794-800.

Yukarıda zikri geçen nakil Kevserî tarafından da ele alınmış,⁶⁴ kaynak olarak ise Ukaylî verilmiştir.⁶⁵ Kevserî bu hususta da İmam Züfer'i savunmuş, konu ile alakalı olarak Hz. Ömer, Hz. Ali ve Ömer b. Abdülaziz'den nakledilen âsâr olduğu ayrıca birbirini destekleyen mürsel rivayetlerin de bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca burada kastedilen kâfirin, Müslümanlar ile herhangi bir anlaşması bulunmayan kâfir olduğu, bu durumda da mezhebin delilinin zayıf olmayacağı Kevserî tarafından dile getirilmiştir.⁶⁶

İmam Züfer, kendisinden sonraki ulemanın eleştirisi konusu olmuş ve entelektüel çevre tarafından kendisine sıkça atıf yapılmıştır. Nitekim Kevserî, Hatib el-Bağdadî'nin Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd'a getirdiği eleştirilerin benzerinin İmam Züfer için de geçerli olduğunu, ne yazık ki matbu nüshada bunun ihmal edildiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Hatib el-Bağdadî'nin bu eleştirileri elimize ulaşıyorsa ilk dönem okumalarında daha farklı sonuçlar ve çözümlemelere ulaşılabilirdi.

İmam Züfer, kültürel hayatta tartışılmakla birlikte ilk dönemden itibaren muhalif çevrelerin de hedefi haline gelmiştir. İleride de değinileceği üzere o, Ahmed b. Muazzel'in hicivlerine konu olmuştur. Ancak bir zaman sonra bu olumsuz tavrın daha farklı bir veçheye büründüğü görülmektedir. Zamanla şiirlerde İmam Züfer daha olumlu bir tavırla ele alınmış ve kıyasçı kimliğine vurgu yapılmıştır. Ahmed b. Muazzel'in Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'i hicvine hem İbn Kutluboğa⁶⁸ hem de Ali el-Kârî tarafından cevaplar verilmiştir. Kevserî, Ali el-Kârî'nin ağır ifadelerinin İmam Mâlik'i rencide etmesi hasebiyle onlara değinmeyeceğini sadece İbn Kutluboğa'nın reddiyesini vermekle yetineceğini ifade ederek söz konusu beyitlere karşı sert tavrını ortaya koymaktadır.⁶⁹

Mezkûr bahis sadece Hanefî imamların gündeminde olmayıp Şafîî fukahasının da dilinde olduğu görülür. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) de

⁶⁴ Kevserî, *Lemehâtü 'n-nazar*, 25.

⁶⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd Ukaylî, *ed-Du 'afâü 'l-kebîr*, ed. Abdülmutî Emin Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 2/97.

⁶⁶ Kevserî, *Lemehâtü 'n-nazar*, 25.

⁶⁷ Muhammed Zahid el-Kevserî, *Te'nîbü 'l-Hatîb ala ma sâkahu fî Ebî Hanîfe mine 'l-ekâzîb; et-Terhîb bi-nakdi 't-te'nîb*, 1990, 336.

⁶⁸ İbn Kutluboğa, *es-Sikât*, I, 12.

⁶⁹ Kevserî, *Te'nîbü 'l-Hatîb ala ma sâkahu fî Ebî hanîfe mine 'l-ekâzîb*, 190.

şiiirinde İmam Züfer'in kıyasçılığına vurgu yaptığı göze çarpmaktadır.⁷⁰ Aynı şiire farklı zaman dilimlerinde cevapların verilmesi, İmam Züfer'in kültürel hayattaki varlığının göstergelerindendir.

el-Muhibbî (ö. 1111/1699) *Hulâsatü'l-eser* isimli eserinde mezkûr beyitleri nakletmiş ve bu beyitlerin İbn Hazm'a ait olduğunu ifade etmiştir.⁷¹ Ancak beyitlerin İbn Hazm'dan önceki neslin dilinde olması tarihsel olarak problem oluşturmaktadır. Şöyle ki, beyitte İbn Hazm'ın ismen zikredilerek ona reddiyede bulunulması şiiri İbn Hazm'a ait kılarken, kaynaklarda İbn Hazm'dan önceki nesil içerisinde bu beyitlerin bulunması ise bu nisbeti meşkûk hale getirmektedir. Zira Muhammed b. Zeyd el-Vâsitî'nin (ö. 306/919), bu beyitleri Ahmed b. Muazzel'e (ö. 240/855) cevap olarak söylediğini Hatîb el-Bağdâdî nakletmektedir.⁷² Mezkûr iki şahsın da İbn Hazm'dan çok önce yaşadıkları bilinmektedir. Aşağıda mevzu bahis olan beyitler ve ona karşılık olarak verilen reddiyeler verilmiştir.

إن كنت كاذبة الذي حدثني
الواثيين على القياس تمردا
فأنشد:

فعليك إثم أبي حنيفة أو زفر
والراغبين عن التسك بالآثر

ما كان يحسن يا ابن حزم ذم من
فأبو حنيفة فضله متواتر
إن لم تكن قد تبث من هذا ففي
ظني بأنك لا تباعد من سقر

حاز العلوم وفاق فضلا واشتهر
ونظيره في الفضل صاحبه زفر

“Eğer yalan söylüyorsan (ey kadın), kasten hadisi bırakıp da kıyasa yönelen Ebû Hanîfe ve Züfer'in günahı senin boynuna olsun!
Ey İbn Hazm! İlim sahibi ve faziletle üstün ve meşhur olan kişiyi zemmetmekle güzel bir şey yapmadın.
Ebû Hanîfe'nin üstünlüğü herkesçe bilinmektedir. Onun fazilette bir benzeri de Züfer'dir.
Eğer sen bu söylediklerinden tövbe etmediysen, zannımca sen Sakar cehenneminden uzak değilsin.”⁷³

⁷⁰ Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'ü'l-isr an kudâti Mısır* (Kahire : Mektebetü'l-Hancı, 1998), 410.

⁷¹ Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, ts., 2/308.

⁷² Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm* (Tunis: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2015), 15/541.

⁷³ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, 2/308.

Hicri ikinci asırda söylenilen bu şiire on ikinci asırda kaleme alınan eserde yer verilmesi İmam Züfer'in kültürel ve ilmi hayattaki etkisinin en bâriz göstergelerindendir.

1.1.3. İmam Züfer'in Kitapları

Ebû Hanîfe'nin ders meclislerindeki imlâ faaliyeti erken dönemden itibaren başlamıştır. Özellikle ders meclisindeki öğrenciler aktif şekilde bu yazım sürecinde bulunmuşlardır. Bu ders meclislerinin geniş kitlelerden oluştuğu ifade edilmektedir. Taşköprizâde'nin "Ebû Hanîfe'den ders alan kimseler sayılamayacak kadar çoktur. Onlardan isimleri bilinenler ise 730 kişidir"⁷⁴ şeklindeki ifadeleri, bize Ebû Hanîfe ve çevresinde oluşan grubun yaklaşık durumunu vermektedir. İmam Züfer'in, Ebû Hanîfe'nin meclisinde meseleleri erken dönemde kaleme alan on özel kişiden biri olduğu nakledilmiştir.⁷⁵ Diğerlerinin ise: Ebû Yûsuf, Esed b. Amr el-Becelî, Âfiye b. Yezîd el-Evdî, Dâvûd et-Tâî, Kasım b. Ma'n, Ali b. Mishar, Yahya b. Zekeriyya İbn Ebî Zâide, Hibbân ve Mendel olduğu Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd tarafından bildirilmektedir. Bu bilgiyi nakleden Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd, kurulan bu mecliste İmam Züfer ve Ebû Yûsuf gibisinin olmadığını da sözlerine eklemektedir.⁷⁶

Ebû Hanîfe'nin ders meclislerindeki notların tutulmasında ve mecliste ele alınan meselelerin tedvininde İmam Züfer'in etkin rol aldığı anlaşılmaktadır.⁷⁷ Çünkü İbnü'l-Mübarek (ö. 181/797), Kûfe'ye geldiği zaman İmam Züfer'den Ebû Hanîfe'nin meclisinde tuttuğu notları/kitapları ödünç aldığını, hatta onları defalarca yazdığını ifade etmektedir.⁷⁸

Kaynaklarda İmam Züfer için "Kitabeti azdı ancak duyduğunu ezberlerdi" ifadeleri, meclisteki yoğun yazım faaliyetlerine nispetle serdedilmiş olsa gerektir.⁷⁹ Zira İmam Züfer'in eserleri bilinmektedir. Buna nazaran Hasan b. Hammâd'ın "Kur'ân'ı ezberleyen hafızlar gibi fıkıhı ezberleyen dört kişi vardı. Bunlar Züfer,

⁷⁴ Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde*, 2/232.

⁷⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 113; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 3/257.

⁷⁶ Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 16/363.

⁷⁷ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/168-169.

⁷⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 142.

⁷⁹ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/185.

Yakûb (Ebû Yûsuf), Esed b. Amr ve Ali b. Mishher'di" ifadeleri de ezber faaliyetinin daha yoğun olduğunu destekler mahiyettedir.⁸⁰

Nurit Tsafir, İsfahan bölgesinde Hanefîliğin yayılma sürecini ele aldığı makalesinde İmam Züfer'in kitaplarının bölgedeki etkisine değinmektedir. Özellikle Nu'mân b. Abdüsselam'ın "Züfer'in kitapları" diye anılacak eserleri belirtmesine ve o eserlerden nakiller bulunmasına dikkat çekmektedir.⁸¹

Hanefî mezhebinin önemli tabakât müellifleri arasında bulunan Kasım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), hocası Makrizî'nin (ö. 845/1442) *et-Tezkire* adlı eserinde ele aldığı biyografileri ihtisar etmiştir. İbn Kutluboğa, kitabını oluştururken mezhep içerisinde "Eser sahibi olan kimselere yer vererek"⁸² daha farklı bir tabakât sistematığı benimsemiştir. Talebesi Sehâvî (ö. 902/1497) ise kitabın ismini *Tacu't-terâcim fîmen sannefe mine'l-Hanefiyye* olarak zikretmektedir.⁸³ Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere Hanefîler'den sadece eser verenlerin biyografilerine yer verilmiştir. İmam Züfer'in *Tâcü't-terâcim* eserinde yer alması göz önüne alındığında eserlerinin mezhep içerisindeki otorite biyografi yazarları tarafından dikkate alındığını açıkça ortaya koymaktadır.

İlk dönem bibliyografya âlimi olan İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), hangi alanla ilgili olduğu ve kitap isimlerinin neler olduğuna dair herhangi bir malumat vermeden İmam Züfer'in kitapları (*kütüb*) olduğunu belirtir ancak detaya girmez.⁸⁴ Hanefî fûrû fıkıh kitaplarında kendisine sıkça atıfta bulunulmasına rağmen İmam Züfer'in kitaplarına dair veri bulunmamaktadır. Aynı durum birçok Hanefî tabakâtı ve müstakil biyografi eserleri için de geçerli olan bir durum olarak göze çarpar. Temîmî (ö. 1010/1601),⁸⁵ Ali el-Kârî (1014/1605),⁸⁶ Leknevî'nin (1848-1886)⁸⁷

⁸⁰ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/216.

⁸¹ Tsafir, "The Beginnings of the Hanafî School in İsfahân", 5-6.

⁸² İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 85.

⁸³ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdirrahmân b Muhammed Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' [li-ehli'l-karni't-tâsi']* (Beyrut : Daru'l-cil, ts.), 11/187.

⁸⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Rıza Teceddüd, 1971, 256.

⁸⁵ Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 3/254-258.

⁸⁶ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye fî'l-esmâi'l-Hanefiyye* (Irak: Divânu Vakfî's-sünnî, 2009), 1/432.

⁸⁷ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 75-76.

tabakâtlarında, Ziriklî'nin (1893-1976) bibliyografyasında⁸⁸ İmam Züfer'in kitaplarına dair malumat bulunmazken, Kehhâle (1905-1987) ise "birtakım eserleri" olduğunu söyler.⁸⁹ İmam Züfer'i ele aldığı müstakil risalesinde Kevserî de (1879-1952) onun nakledilen eserlerine yer vermemiştir.

Burada şu hususa dikkat çekmekte fayda vardır: İmam Züfer'e nispet edilen kitaplar için İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), isim vermeden işaret ederken, Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) ise onun eserlerini isim vererek zikretmektedir.⁹⁰ Bu durum Kâtip Çelebî'nin naklettiği bilgiyi sorgulamayı gerektirmektedir. Zira iki bibliyografya âlimi arasında ciddi bir zaman aralığı bulunmaktadır. Acaba Kâtip Çelebî, İmam Züfer'in isimlerini belirterek zikrettiği kitaplarını satır aralarındaki bilgilerden hareketle mi not etti? Yoksa İmam Züfer'in kitaplarına herhangi bir şekilde rastlayıp kitabına öyle mi derc etti? Kâtip Çelebî'nin, İmam Züfer'in kitaplarını satır aralarındaki nakillerden gördüğü ve oralardan kaydettiği varsayımı daha râcihtir.

İmam Züfer'in kitaplarının varlığına dair daha net ifade Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulema*'sında⁹¹ ve Ebû's-Şeyh diye bilinen el-İsfahânî'nin (ö. 369/979) *Tabakâtü'l-muhaddisîn* eserinde görülür. el-İsfahânî, Hasan b. Nasr'ın biyografisini verirken; "Züfer'in kitaplarını Nu'man'dan yazdığını" belirterek tanıtmaktadır.⁹²

Burada şu önemli farka işaret etmek gerekmektedir. Bu eserin diğer baskısında ifade daha farklı olarak verilmektedir. İfade, kaynağını verdiğimiz yerde "إنه كان كتبَ عن النعمان كتبَ زفر" şeklinde iken, diğer baskıda ise bu ifade; "إنه كان كتبَ"

⁸⁸ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm : kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1984), 3/45. Aytekin, tezinde; Ziriklî'nin *el-A'lâm*'da İmam Züfer'in *el-Makâlât* isimli eserinden bahsettiğini belirtmektedir. Aytekin, *İmam Züfer'in Haneî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 32. Ancak Ziriklî, "Kitapları tedvin edenlerden birisiydi" ifadelerine yer verir, kitap ismi zikretmez. Aytekin'in kaynakçada vermiş olduğu eserde, İmam Züfer'in *el-Makâlât* isimli bir eseri olduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

⁸⁹ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn : terâcimu musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/732.

⁹⁰ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1941), 2/1782.

⁹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulema* (Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1995), 3/59.

⁹² Ebû's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsbahân ve'l-vâridîne aleyha*, 3/177.

”عن النعمان، وزفر“ şeklinde yer almaktadır.⁹³ Birinci ifadenin doğruluğu durumunda İmam Züfer’in kitaplarının varlığı –kütüb ifadesiyle- İbnü’n-Nedîm’den çok daha önceye gitmiş olacaktır. Zira Ebû’ş-Şeyh’in vefatı 369/979 iken Nu‘man b. Abdisselam’ın vefatı ise h. 133/751 veya h. 170/787 olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.⁹⁴ Nu‘man b. Abdisselam’ın Ebû Hanîfe ile birlikteliği ve İmam Züfer’den de nakiller yaptığı⁹⁵ dikkate alındığında ilk ifadenin doğruluğu daha ağır basmaktadır. İkinci ifadenin doğruluğu durumunda ise Hasan b. Nasr’ın İmam Züfer ve Nu‘man’dan hoca talebe ilişkisi içerisinde görüşlerini veya kendilerine nakledilen bilgiyi yazdığı anlaşılmaktadır. Aşağıda da geleceği üzere Ebû’ş-Şeyh ayrıca Ahmed b. Raste’nin biyografisini verirken İmam Züfer’in *Âsâr*’ını *Sünen* olarak takdim etmekte ve bu eserin Ahmed b. Raste’nin yanında bulunduğu işaret etmektedir.⁹⁶ Tahâvî’nin, İmam Züfer’e izafe ederek verdiği kitabın varlığı ise İmam Züfer’in kitaplarını net olarak el-İsfahânî’den önceye götürmektedir.

Fuat Sezgin’in (1924-2018) *GAS*’ında⁹⁷ ve tercümesi *Târihü’t-türâsi’l-Arabî*’de İmam Züfer’den söz edilirken (أنه مؤلف عدد من الكتب) ifadelerine⁹⁸ yer verilmiş, İbnü’n-Nedîm’den nakille İmam Züfer’in birkaç kitabı olduğu belirtilmiştir.⁹⁹ Fuat Sezgin, Kâtip Çelebî’ye atıfla *el-Makâlât* isimli eserine vurgu yapmıştır. Sezgin, eserinde ilginç bir tespitle bulunarak şu ifadelere yer vermektedir: “Onun (İmam Züfer) kitaplarından Hanefî fıkıh kitaplarında, özellikle Serahsî’nin

⁹³ Ebû’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, 2/308.

⁹⁴ Ebû’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, 2/303.

⁹⁵ İbn Kutluboğa, *es-Sikât*, 4/314.

⁹⁶ Ebû’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn a*, 4/157.

⁹⁷ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur’anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 1/419.

⁹⁸ *Tarihü’t-türâsi’l-Arabî*’de mütercimlerin tasarrufu ile yapılan tercüme ile İbnü’n-Nedîm’in ifadesi birbirinden farklıdır. İbnü’n-Nedîm eserinde “وله من الكتب” “onun kitapları vardı” ifadesini kullanmaktadır. Eserinin farklı baskılarına bakıldığında da durum aynıdır. Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Gustav Flügel (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2005), 202; Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Eymen Fuad Seyyid (London: Müessesetü’l-Furkan li’t-Türâsi’l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2009), 18; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1971, 256.

⁹⁹ Fuat Sezgin, *Târihü’t-türâsi’l-Arabî* (Riyad: Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983), 3/48-49.

kitaplarında sayılamayacak kadar iktibaslar bulunmaktadır.”¹⁰⁰ Son dönemlerde İmam Züfer’in kitaplarına dair bir diğer değerlendirme de İlyas Derdûr’a aittir. İlyas Derdûr, İmam Züfer ve Hasan b. Ziyâd’ın kitaplarının varlığına işaret etmekle birlikte bu iki imamın kitaplarının, mezhepte İmâmeyn’in kitapları kadar “itina ve itibar” görmedikleri iddiasını ileri sürmüştür.¹⁰¹

Ahmet Özel, Hanefî fukahasının biyografilerini ele alındığı çalışmasında İmam Züfer’in günümüze ulaşan herhangi bir eseri olmadığını ifade etmiştir.¹⁰² Bize ulaşan eserleri olmasa da en azından *Keşfü’z-zünûn* ve *Hedyyetü’l-ârifîn*’de İmam Züfer’in adına belirtilen eserlerin verilmesi beklenirdi. Murtaza Bedir tarafından *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*’ne yazılan Züfer maddesinde de “Günümüze Züfer’in herhangi bir eseri ulaşmamıştır, ancak kaynaklarda ondan rivayet edilen bazı hadis/eser mecmuaları zikredilmektedir” denilerek¹⁰³ yukarıdaki mezkûr iki eserde isimleri verilen kitaplar anılmamıştır. Bu konu, Cubûrî¹⁰⁴ ve Debbâğ’ın¹⁰⁵ tezlerinde müstakil başlık altında yer almazken, Koçak¹⁰⁶ ve Şener’in makalelerinde¹⁰⁷ çok kısa şekilde yer almış, Aytekin ise mevcut verileri dikkate alarak üç eseri olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸

Debbâğ tezinde “bütün çabalara rağmen” İmam Züfer’in “matbu veya mahtut herhangi bir kitabına ulaşamadığını” belirtmiş,¹⁰⁹ bu kitapların bugün elimizde mevcut olan, baplarına ayrılmış fıkıh kitapları şeklinde olmadığı fakat bir takım müzakere notları şeklinde olduğuna vurgu yapmıştır. Bunun sebebini ise İmam Züfer’in İmâmeyn’den daha kısa yaşamış olmasıyla ilişkilendirmiştir.¹¹⁰

İmam Züfer’in isimleri bilinen dört kitabının olduğu ifade edilebilir. Fakat Hâkim en-Nisâbü’rî’nin ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla İmam Züfer’e ait iki farklı

¹⁰⁰ Sezgin, *Târîhü’l-türâsi’l-Arabî*, 3/49.

¹⁰¹ İlyas Derdûr, *Târîhü’l-fikhi’l-İslâmî* (Beyrut : Daru İbn Hazm, 2010), 1/440.

¹⁰² Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 19.

¹⁰³ Bedir, “Züfer b. el-Hüzeyl”, 44/529.

¹⁰⁴ Ebü’l-Yakzân Atıyye Cubûrî, *el-İmam Züfer ve ârâuhu’l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru’n-Nedveti’l-Cedide, 1406), 1/49-59.

¹⁰⁵ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 52-58.

¹⁰⁶ Koçak, “Züfer b. el-Hüzeyl (Hayatı ve Eserleri)”, 131-132.

¹⁰⁷ Şener, “İmam Züfer B. El-Hüzeyl”, 98.

¹⁰⁸ Aytekin, *İmam Züfer’in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 31-32.

¹⁰⁹ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 378.

¹¹⁰ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 379.

hadis cüzü olduğu ve ona nispet edilen farklı eserlerin de varlığı dikkate alındığında bu sayı daha da artmaktadır. Aşağıda İmam Züfer'e nispet edilen dört eser ele alınarak incelenecektir.

1.1.3.1. *el-Makâlât*

Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) İmam Züfer'e ait *el-Makâlât* isimli eserinden söz etmiş,¹¹¹ Bağdatlı İsmail Paşa da (1839-1920) muhtemelen *Keşfü'z-zünûn*'da gördüğü eseri aynı şekilde nakletmiştir.¹¹² Kâtip Çelebî, *İlmü'l-Makâlât ve'l-fırak* alanına dair yazılan eserleri vermiş ancak içeriğine dair herhangi bir şey zikretmemiştir. Sava Paşa (1832-1904) meşhur eserinde İmam Züfer'in bu eserini “tetkikî bir eser” olarak tavsif eder.¹¹³ Son dönem çalışmalarından olan *Mukaddimât fî ilmi'l-makâlâtî'l-fırak* eserinde ise Temîmî, *Makâlât* tabirinin lügavî ve ıstılahî anlamlarını, alanın konularını, bu alanda yazılmış eserleri ve daha başka konuları da incelemiştir. İlmü'l-Makâlât'ı; “Bâtıl mezheplerin itikada taalluk eden konularını araştıran bir ilim” olarak tarif etmiş, alana dair yazılan eserler listesinin ilk sırasında İmam Züfer'in eserini vermiştir.¹¹⁴ Bu tanım ışığında İmam Züfer'in eserinin, dönemin bâtil fırkalarının yanlışlarının ele alındığı bir eser olması muhtemel gözükmektedir. Ebû Hanîfe'nin eserlerinde Kaderiyye, Mücessime, Müşebbihe vb. fırkalara reddiyeler olduğu da düşünüldüğünde, eserin Ehl-i sünnet dışındaki fırkalara reddiye mahiyetinde olması da uzak değildir.

Mezkûr ön kabullerden hareketle İmam Züfer'in *el-Makâlât* isimli eserinin alana dair ilk eser ve kurucu metin olması iktiza eder. Zira İmam Züfer'in yaşadığı tarih göz önüne alındığında bu isimle eser kaleme alan başka kimse bilinmemektedir. Bu açıdan bakıldığında İmam Züfer'in *Makâlât* alanındaki literatürün oluşmasında ve ilerlemesinde kurucu rol oynadığını söylemek mümkündür. Bu görüşü destekleyen şeylerden birisi de İmam Züfer'in fikhî birikiminin sonraki nesillere

¹¹¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, 2/1782.

¹¹² Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1955), 1/373.

¹¹³ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, çev. Baha Arıkan (Ankara: Yeni Matbaa, 1955), 1/94.

¹¹⁴ Muhammed Halîfe et-Temîmî, *Mukaddimât fî ilmi'l-makâlâtî'l-fırak* (Kuveyt: Ğirâs, 2002), 6, 24.

aktarılmasında en önemli isimlerden birisi olan Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî'nin (204/819) aynı isimle kaleme aldığı eseridir.

Hasan b. Ziyâd'ın *el-Makâlât* isimli eserinin mevcudiyeti¹¹⁵ bize, hâlâ fırkalar arasındaki süren reddiyelerin varlığına, Hasan b. Ziyâd vasıtasıyla (hoca talebe ilişkisi üzerinden) İmam Züfer'in çizgisinin devamına ve alandaki yetkinliğine işaret olarak sayılabilir. Ayrıca Hanefiler özelinde mevcut Ehl-i sünnet reaksiyonunun sürmesi şeklinde de yorumlanabilir. Yine Hasan b. Ziyâd'ın eserini de dikkate alarak İmam Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın kitaplarının kendi dönemlerindeki mevcut Müslüman fırkaların görüşlerini naklettiği eserler olabileceği ihtimali üzerinde de durulmuştur.¹¹⁶

1.1.3.2. *el-Mücerred fi'l-fürû'*

Kâtip Çelebî, İmam Züfer'e ait olan eserlerden ikinci olarak *el-Mücerred fi'l-fürû'* adındaki kitabını belirtmiş,¹¹⁷ Bağdatlı İsmail Paşa da bu eseri aynı isimle nakletmiştir.¹¹⁸ Kâtip Çelebî'de, Bağdatlı İsmail Paşa'dan farklı olarak *el-Hanefiyye* kaydı da bulunmaktadır.

İlk dönem telif geleneğindeki *el-Mücerred* tarzında kaleme alınan eserlerin primitif örneği denilebilecek kitap hakkında, yine Hasan b. Ziyâd'ın eserlerinin içeriği büyük önem kazanmaktadır. Hasan b. Ziyâd'ın bu isimdeki kitabının (*el-Mücerred li Ebi Hanîfe*) Ebû Hanîfe'den nakledilen fikhî mesâili ve delillerini içeren bir eser olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁹ Hasan b. Ziyâd'ın kitabının muhtevası İmam Züfer'in eseri hakkında da ipuçları vermektedir.

İmam Züfer'in bu eseri hakkında kısmen daha detaylı ve önemli açıklama yine Sava Paşa (1832-1904) tarafından yapılmıştır. Sava Paşa ilgili kısımda "Tatbikatı hukukiyye yani fûrûa ait kemiyeten küçük fakat keyfiyeten büyük '*Mücerredü fil fûrû' lil Hanefiyye*' adlı hocasının istidlal tarzına uygun bir eser"

¹¹⁵ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 150; Abdüssettâr Hâmid Debbâğ, *el-Hasan b. Ziyâd ve fikhuhu beyne muâsirihi* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 171.

¹¹⁶ Eyüb Ali Ebü'l-Hayr Muhammed, *Akîdetü'l-İslâm ve'l-İmam el-Mâtürîdî* (Dakka: Islamic Foundation Bangladesh, 1983), 235.

¹¹⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, 2/1593.

¹¹⁸ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, 1/373.

¹¹⁹ Debbâğ, *el-Hasan b. Ziyâd ve fikhuhu beyne muâsirihi*, 171.

kaleme aldığını ifade etmektedir.¹²⁰ Sava Paşa'nın bu ifadelerinin İmam Züfer'in iki eseri de -kendisinin çok geniş bir kütüphanesinin bulunduğu dikkate alındığında¹²¹- tetkik edildikten sonra söylenecek cümleler olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eserlerin varlığı Sava Paşa'ya kadar muhtemel gözükmekte ancak eserlerin "kemmiyyeten küçük" olması onların yazma nüshalar arasında fark edilmemesi durumunu akla getirmektedir.

1.1.3.3. Nevâdir

Hanefî mezhebinin tedvin faaliyeti, Ebû Hanîfe'nin ders meclislerindeki imlâ sürecinin başlamasının ardından, bu yazım faaliyeti giderek hız kazanmıştır. Özellikle Ebû Hanîfe, ders meclisindeki bazı kişiler bulunmadığı zamanlarda (Âfiye b. Yezîd gibi) alınan kararların tedvin edilerek kaldırılmamasını istemesi,¹²² alınan kararların yine bazı kimseler tarafından Kur'ân'ı ezberler gibi ezberlenmesi yazım faaliyetlerinin farklı bir veçhesidir.¹²³ Hanefî mezhebinde bu yazım sürecinin zirveye ulaştığı isim ise Ebû Hanîfe'nin ders meclisinin genç siması İmam Muhammed'dir. Onun tevatür veya meşhur yollarla nakledilen altı kitabı *Zâhirü'r-rivâye* olarak tesmiye edilmiştir.¹²⁴ Bunun dışında kalan eserler ise genel anlamda *Nevâdir* olarak isimlendirilmekte ve ikinci derecede kaynaklık değerini haiz oldukları düşünülmektedir.

Nevâdir literatürünün oluşumunda en etkili nedenin İmam Muhammed'in eserlerinde yer vermediği konuları Ebû Hanîfe'den ders alan talebelerin bir araya getirme çabası olduğu getirilmiştir.¹²⁵ Yine *zâhir* ve *nevâdir* olarak ayırmadaki

¹²⁰ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, 1/94.

¹²¹ M. Macit Kenanoğlu, "Sava Paşa" (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2009), 36/183.

¹²² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 156.

¹²³ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/186.

¹²⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/322; Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin hukuk anlayışı*, 104-105.

¹²⁵ Eyyüp Said Kaya, *Hanefî Mezhebi'nde Nevâzil literatürünün doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabü'n-nevâzil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 17.

temel kıstasın sened olduğu, tevatür veya meşhur senedlerle gelenlerin *zahir* bunların dışındakiler ise *nevâdir* olarak isimlendirildiği de kaydedilir.¹²⁶

İmam Züfer'in *nevâdir*'e dair bibliyografik kaynaklarda zikredilmeyen bu eserini Cessâs (ö. 370/981), *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulema* isimli eserinde musarrat hadisini işlerken belirtir. Cessâs, eseri şöyle zikreder:

“Ebû Cafer (Tahâvî) dedi ki; İmam Züfer'e izafe edilen ve Züfer'in *Nevâdir*'i şeklinde mülakab olan kitabından rivayet edildi ki; musarrat olan bir koyunu alan kimsenin İmam Züfer'e göre üç gün muhayyerlik hakkı bulunmaktadır.”¹²⁷

Yukarıda da işaret edildiği gibi Tahâvî'nin bu rivayeti İmam Züfer'in kitaplarının varlığını İbnü'n-Nedîm'den (ö. 385/995) yarım asırdan daha önceye net olarak götürmektedir. Tahâvî'nin naklinden anlaşıldığı kadarıyla eser, İmam Züfer'in *zâhirü'r-rivâye*'de sınırlı sayıdaki rivayetlerinin yanı sıra *nevâdir* kabilinden olan görüşlerinin de kayıt altına alındığını göstermektedir. Orhan Ençakar tezinde, İmam Züfer'in *nevâdir* görüşlerinin diğer imamlara nazaran çok az olmasının nedenini, genç yaşta ve mezhebin merkezi olan Kûfe'den uzakta vefat etmesiyle açıklar.¹²⁸

Eyyüp Said Kaya, *nevâdir* literatürünün dört kısımda toplanabileceğini ifade ederek bunları; İmam Muhammed'din *zâhirü'r-rivâye* kitaplarına dahil edilmeyenler, Ebû Hanîfe'nin İmam Muhammed dışındaki öğrencilerine ait olanlar, ilk dönem müçtehitlerin talebelerinin *zâhirü'r-rivâye*'de yer almayan görüşlerinin toplanıp bir araya getirildikleri eserler, son olarak ise *nevâdir* yazarlarıyla çağdaş kimi fakihlerin Ebû Hanîfe'den rivayet ettikleri ancak kitaplaştığı bilinmeyen rivayetler şeklinde sıralamaktadır.¹²⁹ Bu taksimat içerisinde İmam Züfer'in *Nevâdir*'ini ikinci kısım *nevâdir* literatürü kapsamında görmek mümkündür.

1.1.3.4. *el-Âsâr*

Kevserî, İmam Züfer'in *el-Âsâr* isimli bir eserinin olduğunu belirtir.¹³⁰ Aynı eseri Sibâî (ö. 1915-1964) de nakleder, içeriğini ise - muhtemelen *Te'nîbü'l-Hatîb*'te

¹²⁶ Kaya, *Hanefî Mezhebi'nde Nevâzil literatürünün doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitabü'n-nevâzil*'i, 18.

¹²⁷ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulema*, 3/59.

¹²⁸ Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 151-152.

¹²⁹ Eyyüp Said Kaya, “Nâdirü'r-rivâye” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006), 32/279.

¹³⁰ Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, 58.

gördüğü-¹³¹ “İmam Züfer’in Ebû Hanîfe’den duymuş olduğu hadislerden çokça nakil yaptığı bir eser” ifadeleriyle tavsif eder.¹³² Esere, dönemin *el-Âsâr* eserleri üzerinden bakıldığında, -söz gelimi Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in *el-Âsâr*’larında olduğu gibi- İmam Züfer’in de hüküm istinbat ederken kullandığı ve kendi sistematığı içerisinde delil aldığı hadislerin bir araya getirildiği eser olması muhtemeldir.¹³³ Nitekim Ebû Yûsuf’un *el-Âsâr*’ı için de “fıkhın delillerini içeren” eser olduğu bildirilmektedir.¹³⁴

Hâkim en-Nîsâbûrî ise *el-Âsâr*’ı “nüsha” diyerek zikretmekte ve bu nüshaların naklinde teferrüd eden râvilere yer vermektedir.¹³⁵ Aşağıdaki nakilde bu nüshalar hakkında kapsamlı bilgi olması nedeniyle burada detaya girilmemiştir. Mehmet Özşenel, *Kitabü'l-Âsâr*’a Urduca yapılan mukaddimenin tercümesinde İmam Züfer’in *Kitabü'l-Âsâr*’ı hakkında şu ifadelere yer verir:¹³⁶

“İmam Züfer’in bu nüshasından Hafız İbn Makûlâ (ö. 475/1082) meşhur eseri *el-İkmâl fî raf’i'l-irtiyâb ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*’ının el-Husaynî ve'l-Cusaynî babında bahsetmektedir.¹³⁷ İbn Makûlâ burada Muhaddis Ahmed b. Bekr el-Cusaynî’nin hal tercemesini verirken şunları yazar: “Ahmed b. Bekr b. Seyf Ebû Bekir el-Cusaynî sikadır. Nazar ehline (yani Hanefî fukahası tarafına) meyleder. Ebû Hanîfe’den *Kitâbü'l-âsâr*’ı, Ebû Vehb- Züfer b. el-Hüzeyl vasıtasıyla rivayet eder”. İmam Züfer’in bu nüshasından Hafız Ebû Sa’d es-Sem’ânî *Kitâbü'l-ensâb*’ında¹³⁸ ve Hafız Abdülkadir el-Kureşî de *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*’sinde¹³⁹ bahsetmektedir. İmam Züfer’den *Kitabü'l-âsâr*’ının üç öğrencisi tarafından rivayet edildiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi Ebû Vehb Muhammed b. Müzahim el-Mervezî, ikincisi Şeddad b. Hâkim el-Belhî -ki onun bu nüshasından rivayetler Hafız el-Havârizmî’nin *Câmi’u'l-mesânîd*’inde, Hafız İbn Hüsrev el-Belhî’nin *Müsned*’i ve diğerleri vasıtasıyla bolca yer almıştır- ve üçüncüsü el-Hakem b. Eyyüb’tür. İlk iki nüshadan el-Hâkim en-Nisâbûrî de meşhur eseri *Ma’rifetü ulûmi'l-hadis*’te şu lafızlarla bahsetmektedir: “Züfer b. el-Hüzeyl el-Cu’fî’nin bir nüshası olup, onu kendisinden rivayette Şeddad b. Hâkim el-Belhî teferrüd etmiştir. Züfer’in diğer bir nüshası da vardır ki onu rivayette de Ebû Vehb Muhammed b. Muzahim el-Mervezî

¹³¹ Kevserî, *Te’nîbü'l-Hatîb ala ma sâkahu fî Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, 306.

¹³² Mustafa Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fî t-teşrî’i'l-İslâmî* (Dımaşk : el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1978), 415.

¹³³ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 12.

¹³⁴ Muhammed Zahid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, 1948, 32.

¹³⁵ Nîsâbûrî, *Ma’rifetü ulûmi'l-hadîs*, 163. (نسخة ل زفر بن الهذيل)

¹³⁶ Önemine binaen ve Urduçadan tercüme olması nedeniyle çeviriye birebir yer verilmiş, ayrıca metinde geçen kitapların kaynaklarına tarafımızca işaret edilmiştir.

¹³⁷ Ebû Nasr Sa’dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref’i'l-irtiyâb ani'l-mu'telif ve'l-mutelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb* (Kahire: Dâru'l-kitabî'l-islâmî, ts.), 3/39.

¹³⁸ Ebû Sa’d Abdülkerim b Muhammed b. Mansur el-Mervezi Sem’ani, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Cinan, 1988), 2/63-64.

¹³⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/152.

teferrüd etmiştir.”¹⁴⁰ İmam Züfer’in üçüncü nüshasını ise Hafız Ebû’ş-Şeyh İbn Hibban *Tabakâtü’l-muhaddisîn bi l-sbehân ve’l-vâridîne aleyhâ* adlı kitabında¹⁴¹ Ahmed b. Raste’nin terceme-i halinde zikretmektedir.¹⁴² İbaresı aynen şöyledir: “Ahmed b. Raste b. binti Muhammed el-Muğira. Onun yanında *es-Sünen* bulunuyordu ki onu dedesi Muhammed’den, o el-Hakem b. Eyyüb’den, o Züfer’den, o da Ebû Hanîfe’den rivayet etmiştir.” Hafız Ebû’ş-Şeyh burada *Kitâbü’l-Âsâr*’ı *es-Sünen* ismiyle zikretmiştir.”¹⁴³

1.2. İmam Züfer ve Siyaset

1.2.1. Siyasetle İlişkisi

İmam Züfer, yönetici sınıfından olan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Hüzeyl, (III.) Yezîd b. Velîd (ö. 126/744) döneminde İsfahan valiliği görevini yürütmüş ve bu görevdeyken vefat etmiştir.¹⁴⁴ Kardeşi Sabbâh’ın da zekât memuru olarak devlet kademesinde görev yaptığı nakledilir.¹⁴⁵ Dedesinin dönemin valisi Haccâc b. Yûsuf’la (ö. 95/714) görüşmesi de kaynaklarda geçmektedir.¹⁴⁶

İmam Züfer’in dedesiyle olan isim benzerliğinden dolayı bazı kaynaklardaki nakiller birbiriyle karıştırılmaktadır. Bunun bir örneği *Târihu Cürcân*’da zikredilen olaydır. *Târihu Cürcân*’da Züfer b. Hüzeyl ve Horasan valisi olan Yezid b. Mühelleb arasında geçen olayın İmam Züfer’le alakası yoktur. Her ne kadar *Lemahâtü’n-nazar* muhakkiki, isim değişikliğini barındıran nüsha farklılığına işaret etmişse de¹⁴⁷ asıl doğrulayıcı olan şey vefat tarihleridir. Zira Yezid b. Mühelleb vefat ettiğinde İmam Züfer’in henüz dünyaya gelmediği sabittir. Kaynaklar Yezid b. Mühelleb’in vefatını 102/720 olarak vermektedir.¹⁴⁸ Dolayısıyla tarihi veriler bu olayı İmam Züfer adına geçersiz kılmaktadır. Karışıklık muhtemelen isim benzerliğinden neşet etmektedir.

¹⁴⁰ Nîsâbü’rî, *Ma’rifetu ulûmi’l-hadîs*, 163.

¹⁴¹ Ebû’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, 4/157.

¹⁴² Mevlâna M. Abdürreşîd Numânî - Mehmet Özşenel, “Kitâbü’l-Âsâr Mukaddimesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 241-242.

¹⁴³ Numânî - Özşenel, “Kitâbü’l-Âsâr Mukaddimesi”, 241-242.

¹⁴⁴ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 36.

¹⁴⁵ Mekî, *Menâkıbü’l-İmâm-ı A’zam Ebî Hanîfe*, 2/187.

¹⁴⁶ Kevserî, *Lemahâtü’n-nazar*, 5.

¹⁴⁷ Ebû’l-Kâsım Hamza b. Yûsuf b. İbrâhim el-Cürcânî es-Sehmî, *Târihu Cürcân* (Beyrut : Âlemü’l-Kütüb, 1987), 53.

¹⁴⁸ Ebû’l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-a’yan ve enbâu ebnâi’z-zamân [mimma sebete bi’n-nakl evi’s-sema ev esbetehü’l-a’yan]*. (Beyrut : Dâru Sadır, 1968), 4/306.

Hamza el-Bekrî ise, bu ismin İmam Züfer'in kendisi, babası ve dedesiyle alakası olmadığını ileri sürmüştür.¹⁴⁹

İmam Züfer, siyasetin ulema üzerinde iyice baskı kurmaya başladığı bir dönemde yaşamış, bu durumdan ister istemez etkilenmiştir. Hocası Ebû Hanîfe'nin yönetime karşı muhalif tavrı hatta hapishanede gözetim altında vefat etmesi,¹⁵⁰ o günlerde idari görev almanın veya kâdı olmanın birtakım eleştirileri beraberinde getirmesi, Emevîlerin muhalif sesleri sindirmesi gibi nedenlerden dolayı İmam Züfer'in mevcut iktidara karşı olumsuz bir tavır almasında etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca yöneticilerde görülen bozukluklar ve onun dünyaya karşı zahidâne tavrının da yönetimden uzak durmasına etki ettiği belirtilebilir.¹⁵¹

İmam Züfer'in otoriteye karşı açıkça tavır almadığı, dönemin fitne unsuru denilebilecek sorular kendisine sorulduğunda, daha çok yönetimin eline fırsat vermeyecek şekilde cevaplar verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Muhammed b. Şücâ'ın Hasan b. Ziyâd'dan naklettiği şu olay onun bu temkinli tavrının tipik bir örneğidir:

“Birisi Züfer'e Kur'ân Allah'ın kelâmı mıdır? diye sordu. Başka birisi ise; O mahluk mu? diye sorunca, İmam Züfer; Eğer fikrini Allah'ın kendisinden dolayı beni mükafatlandıracağını umduğum şeylerle meşgul edersen, sen bu düşünmüş olduğun şeylerden kurtulursun. Ancak bu sorduğun soru şüphesiz ki sana zarar verir. Allah'ın senden razı olacağı şeyleri yap. Nefsini Allah'ın seni mükellef kılmadığı şeylerle sorumlu tutma.” şeklinde cevap vermiştir.¹⁵²

İmam Züfer'in yönetimden çekindiğini Ebû Hanîfe'ye söylemiş olduğu; “Sen İbrahim b. Abdullah b. Hasan hakkında konuşup duruyorsun –yani onunla beraber insanların Mansur'a karşı savaşmalarına fetva veriyorsun¹⁵³- ipi boynumuza geçirinceye kadar da durmayacaksın”¹⁵⁴ ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Fadl b. Dükeyn'in (ö. 219/834) naklettiği bu olaydan İmam Züfer'in yönetimle ilişkilerinin

¹⁴⁹ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar fî sireti'l-imam Züfer (r.a.). el-İmtâ' bi-sireti'l-imâmeyn el-Hasan b. Ziyâd ve sâhibihi Muhammed b. Şücâ' (r.a.). el-Hâvî fî sireti'l-İmâm Ebû Ca'fer et-Tahâvî (r.a.)*, 11.

¹⁵⁰ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 93.

¹⁵¹ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/183-184.

¹⁵² Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 17. Kevserî aynı nakli *el-İmtâ'* eserinde daha farklı şekilde yer vermektedir. Bkz. Muhammed Zahid el-Kevserî, *el-İmtâ' bi-sireti'l-İmâmeyn el-Hasan b. Ziyâd ve sâhibihi Muhammed b. Şücâ'* (Kahire: Matabatü'l-envâr, 1368), 36.

¹⁵³ Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1946), 361.

¹⁵⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 92; İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 114; Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/24; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan* (Haydarabad: Lecnetü ihyâi'l-mearifi'n-nu'maniyye, ts.), 35.

iyi olmadığı ve açık tavır almaktan çekindiği aşikardır. Ayıca İmam Züfer'in Emevî yönetimine dair yapmış olduğu farklı değerlendirmeleri onun mevcut otoriteye karşı tutumunu daha net ortaya koymaktadır.

İmam Züfer, ömrünün 23 yılını Emevîler 25 yılını ise Abbasîler döneminde geçirmiştir. Kevserî, İmam Züfer'in Ömer b. Abdülaziz özelinde Emevî yönetimini değerlendirdiği, “O, *Âl-i firavn içerisindeki Müslüman kimse gibidir*”¹⁵⁵ ifadesini nakleder. Ancak el-Bekrî, bu rivayetin İmam Züfer'le alakasının olmadığını, bunun İbn Ebi'l-Avam'ın bir vehmi olduğunu, Kevserî'nin de bu hususta onu takip ettiğini ileri sürmüştür.¹⁵⁶ Gerekçe olarak ise burada zikredilen Züfer'in, Züfer el-'Aclî olduğunu belirtir ve Süfyân es-Sevrî'nin rivayetlerinin Züfer el-'Aclî'den olduğuna dikkat çeker. Sevrî'nin kaynaklarda Züfer el-'Aclî'den rivayeti bulunmakla beraber,¹⁵⁷ bu rivayet ilgili kaynaklarda görülmemektedir. Ayrıca Sevrî'nin Züfer el-'Aclî'den rivayette bulunması İmam Züfer'den nakil yapmasına engel değildir. Bundan dolayı Bekrî'nin yukarıdaki itirazına ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.

İmam Züfer'in “Abbasîler döneminin ilk Basra kadısı”¹⁵⁸ olarak bilinen ve Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un yanında yer alan Haccâc b. Ertât'la (ö. 145/762) görüşmeleri olduğu bilinmektedir. Haccâc b. Ertât'la İmam Züfer'in aynı mecliste yer aldıkları Haccâc'ın ona karşı menfî tavrı ilgili nakillerde açıkça görülür. Ebû Yûsuf'un da yer aldığı bir mecliste yapılan münazarada Haccâc'ın cevap veremediği, görevlisine, İmam Züfer ve Ebû Yûsuf'u göstererek “Bu ikisini bir daha da yanıma almayın”¹⁵⁹ dediği nakledilmektedir. Ebû Hanîfe'nin Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'u açıkça tenkitleri ve ikili arasındaki gerilim de göz önüne alındığında Haccâc'ın bu tavrını anlamak daha kolay olacaktır.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 15.

¹⁵⁶ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer (r.a.). el-İmtâ' bi-sîreti'l-imâmeyn el-Hasan b. Ziyâd ve sâhibihi Muhammed b. Şücâ' (r.a.). el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebû Ca'fer et-Tahâvî (r.a.)*, 45.

¹⁵⁷ Ebû Yûsuf Yakub b. Süfyân b. Cuvvan el-Fârîsî el-Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410), 2/102, 194.

¹⁵⁸ Selman Başaran, “Haccâc b. Ertât” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1996), 14/425.

¹⁵⁹ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 8.

¹⁶⁰ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994), 10/134.

İmam Züfer'in Basra'daki yönetimle temas halinde olduğu görülmektedir. İmam Züfer'in, Basra kadısı Sevvâr b. Abdullah el-Anberî (ö. 156/773) ile görüşmek istediğinde, "O bize bid'at -Ebû Hanîfe'nin re'yini- getirdi" diyerek görüşmeyi kabul etmediği aktarılmaktadır.¹⁶¹ Bazı kaynaklarda ise kadı Sevvâr'ın "O, bid'atçıdır ona izin verme" dediğini, ancak araya girenler vasıtasıyla kendileriyle ilmî bir bahis konuşmaması şartıyla içeri aldığını, İmam Züfer çıkıp gidinceye kadar da kendisiyle konuşmadığını nakleder.¹⁶² Bu rivayette İmam Züfer'in yönetimle temas halinde olduğu ancak siyasi kanadın Ebû Hanîfe ve ashabına karşı menfî bir tutum takındığı açık şekilde gözükmemektedir. Bu olumsuz tavrın özellikle İmam Züfer'in eliyle Basra'da tersine döndüğü bilinmektedir.¹⁶³ İkili arasındaki çekişmenin daha çok ehl-i hadis ve ehl-i re'y kapsamında olduğu ifade edilebilir. Zira o günün şartlarında ehl-i re'yin "mezmûm" ve "merdûd" cenah olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı Kadı Sevvâr'ın İmam Züfer'e mektup yazarak; Allah'tan korkmasını tavsiye ettiği görülmektedir.¹⁶⁴ Bu noktada özellikle İmam Züfer ile Basra yöneticileri ve ileri gelenleri arasındaki ilişki ve gerilime değinilecektir. Onun Basra'da meşhur bir kimse olması, yönetim ve önde gelen şahsiyetlerle yakın temasları ve aradaki gerilimin sebeplerine dair çıkarımlara yer verilecektir.

İmam Züfer ve Kadı Sevvâr b. Abdullah arasındaki çekişmenin temelinde Basra çevresinde bulunan Medine eksenli ilim anlayışına karşı oluşmaya başlayan Kûfe eksenli re'y anlayışı arasındaki çekişme olduğuna dikkat çekilmiştir. Basra'da yönetime yakın ve önde gelen isimlerden olan -Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14) gibi- isimlerin de bu bağlamda İmam Züfer'e karşı tavır almalarının arkasındaki en etkin nedenin yine İmam Züfer'in Basra'da başlattığı re'y eksenli fıkıh anlayışı olduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁵ Bu bağlamda Ahmed b. Muazzel'in (ö. 240/854) İmam Züfer'i hicveden şiiri de anlam kazanmaktadır. Çünkü İbnü'l-Muazzel'in "Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'in temsil ettiği Kûfe fıkıhına karşı İmam Mâlik'in (ö. 179/795)

¹⁶¹ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 22.

¹⁶² Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2002), 3/502-503.

¹⁶³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 110.

¹⁶⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan ed-Dabbî Vekî', *Ahbârü'l-kudât* (Alemü'l-Kütüb, ts.), 2/82.

¹⁶⁵ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 150.

temsil ettiği Medine fikhını öğretme, savunma ve yaygınlaştırma”¹⁶⁶ çabasında olduğu bilinmektedir. Kadı Sevvâr’ın Ebû Hanîfe ve ashabına özellikle de Basra’ya giden İmam Züfer’e karşı sert tavrındaki başka bir yönün ise Ebû Hanîfe ve çevresinin “siyasî ve itikadî” olarak benimsedikleri farklı tutumlarından kaynaklandığına işaret edilmiştir.¹⁶⁷ Ebû Hanîfe ve talebelerinin siyasi olarak yönetime karşı takındıkları menfî tutum, ayrıca Basralıların itikadî olarak Medine ehlinin tutumunu benimsemeleri, Kûfe merkezli re’y anlayışına sahip kimselere karşı ciddi bir mukavemeti doğurmuştur. Basra fakihî olarak meşhur olan Osman el-Bettî’nin (ö. 143/760) Ebû Hanîfe’ye mektuplarının içeriğini siyasî ve itikadî konuların oluşturması yukarıda ifade edilen durumun farklı bir vechesidir.¹⁶⁸ Çünkü re’y bu dönemde daha çok, hadisleri terk ederek kişisel görüşlere tâbi olunması ve tevârüs edilen geleneğin dışına çıkılması olarak görülmektedir.¹⁶⁹

Basra’da yerleşik olan ehl-i hadis çevresi ve algısı İmam Züfer’in etkin siyaseti ve güçlü fakih kimliğiyle tebdile başlamıştır. Ahmed b. Muazzel şiirinde; “Eğer yalan söylüyorsan (ey kadın), kasten hadisi bırakıp da kıyasa yönelen Ebû Hanîfe ve Züfer’in günahı senin boynuna olsun!” ifadeleriyle¹⁷⁰ İmam Züfer’i hedef alması aynı zamanda Basra’da hâkim olan ehl-i hadis anlayışının İmam Züfer’le birlikte çözülmeye başlamış olmasından duyulan kaygının bir ifadesi olarak görülmelidir. En büyük tepkinin Basralı muhaddis ve fakihlerden gelmesi ise tabii bir durum olarak yorumlanmıştır.¹⁷¹ Bunların başında ise Kadı Sevvâr, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Abdurrahman b. Mehdî gibi Basra’da temâyüz etmiş kişiler gelmektedir. Kadı Sevvâr’ın İmam Züfer Basra’ya geldiğinde kendisine karşı sert tutumu ve ilmî müzakerelerde bulunmamak şartıyla içeri alınmasına müsaade etmesi de bu tavrın açık göstergesidir. Yine bu bağlamda Sevrî’nin talebesi Vekî’ b. Cerrâh’ın şu sözleri Basra’da İmam Züfer’e karşı oluşturulan baskıyı dile getirmektedir. İmam Züfer’le görüşmesi istenmeyen Vekî’; “Bizi Ebû Hanîfe

¹⁶⁶ Çavuşoğlu, *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, 173.

¹⁶⁷ Çavuşoğlu, *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, 149.

¹⁶⁸ Çavuşoğlu, *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, 148-149.

¹⁶⁹ Konu hakkında farklı yorumlar ve tartışmalar için bkz. Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re’y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.

¹⁷⁰ Kevserî, *Lemehâtü’n-nazar*, 22.

¹⁷¹ Çavuşoğlu, *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, 150.

hakkında aldattınız ta ki o fırsat kaçtı, şimdi de Züfer hakkında mı aynı şeyi yapmak istiyorsunuz”¹⁷² diyerek serzenişte bulunmuştur. Bu ifadeler gerek İmam Züfer üzerindeki baskıya gerekse onun etkisine işaret etmektedir. Nitekim Vekî‘ b. Cerrâh’ın İmam Züfer hakkındaki taltif ve tazim ifadelerinde bu durum açıkça görülür.¹⁷³

Basra’da ehl-i hadîsin önde gelen simalarından Abdurrahman b. Mehdî’nin İmam Züfer’den hiçbir nakilde bulunmaması eleştiri konusu olmuştur. İbn Kutluboğa’nın “Bu durum ona zarar vermez” diyerek yaptığı açıklamanın yetersiz olduğu ifade edilmelidir.¹⁷⁴ Süfyân es-Sevrî’nin de benzer bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür. Zira Bişr b. es-Seriyy, “Ben Süfyân es-Sevrî’nin yanında Züfer’i rahmetle anınca benden yüzünü çevirdi” demektedir.¹⁷⁵ Abdurrahman b. Mehdî, İmam Züfer’in kabilesi olan el-Anberî kabilesinden olmasına rağmen bu tutumu izaha muhtaçtır. Bu menfi davranışın arkasındaki asıl nedeni Kevserî, Sevrî’nin Abdurrahman b. Mehdî üzerindeki etkisine bağlamaktadır. Zira Sevrî, yönetimden kaçtığı dönemlerde öğrencisi olan Abdurrahman b. Mehdî’nin evinde yıllarca saklanmıştı. Ayrıca Sevrî ile İmam Züfer’in aralarının bozuk olduğu, sebebinin ise; İmam Züfer’e Sevrî’nin *el-Câmi‘* isimli eseri ulaştığında “Bizim sözümüz başkasına nispet edilmekte” demesi olmuştur.¹⁷⁶ Yine Sevrî’nin yönetimle (Kadı Sevvâr) fikrî anlamda bir olduğu ve ehl-i re’y karşıtlığında birleştiği söylenebilir. Çünkü Sevrî’nin, İmam Züfer’in ehl-i re’yden olması nedeniyle onu büyük bir musibetin içinde görmesi,¹⁷⁷ aynı şekilde Kadı Sevvâr’ın -İmam Züfer’in amcasının oğlu olmasına rağmen- görüşmeyi kabul etmeyip nedenini ehl-i re’ye bağlaması yine bu bağlamda hatırlanmalıdır.

1.2.2. Basra Kadısı Olması

İmam Züfer hakkındaki tartışmalı konulardan birisi de Basra’ya kadı olup olmadığı meselesidir. Basra dışında İmam Züfer’in, yönetim tarafından Belh’e kadı

¹⁷² İbn Ebi’l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahlâruhu ve menâkıbuhu*, 293.

¹⁷³ Mekî, *Menâkıbü’l-İmâm-ı A‘zam Ebî Hanîfe*, 2/184.

¹⁷⁴ İbn Kutluboğa, *es-Sikât*, 4/314.

¹⁷⁵ Askalânî, *Lisânü’l-mîzân*, 3/502.

¹⁷⁶ Kevserî, *Lemehâtü’n-nazar*, 23.

¹⁷⁷ Harb b. İsmail el-Kirmânî, *Mesâilü Harb b. İsmail el-Kirmânî* (Câmiatü Ümmü’l-Kura, 1422), 3/1335.

olarak atanmak istediği rivayetler arasındadır. el-Vâ'iz el-Belhî, onun bu görevi kabul etmediğini bunun üzerine evinin yıktırıldığını Şeddâd b. Hakîm'den nakletmektedir.¹⁷⁸ Hanefî tabakât eserlerinde yer alan bilgiler dikkate alındığında rivayetlerin çelişkili şekilde geldiği görülecektir. Kureşî,¹⁷⁹ İbn Kutluboğa,¹⁸⁰ Temimî¹⁸¹ ve Leknevî¹⁸² gibi isimler İmam Züfer'in Basra'ya kadı olduğu bilgisini nakletseler de ilk dönem biyografi yazarlarından Saymerî (ö. 436/1045) böyle bir bilgiye yer vermez.¹⁸³ Bununla birlikte Nevevî (ö. 676/1277)¹⁸⁴, Bezzâzî (ö. 827/1424)¹⁸⁵, Taşköprîzâde (ö. 968/1561)¹⁸⁶ ve Ali el-Kârî (1014/1605)¹⁸⁷ gibi âlimler de İmam Züfer'e yer ayırdıkları bölümde bu bilgiyi aktarmazlar. Ayrıca İmam Züfer'in kadı olmamak için saklandığı bundan dolayı evinin iki defa yıkıldığı, kendisinden vazgeçilinceye kadar saklanmaya devam ettiği de nakledilen bilgiler arasındadır.¹⁸⁸ Kadılık yapmanın dünyaya dalmak olarak sayıldığı bir dönemde, kendisi daha çok zühd, takva ve sade hayatıyla ön plana çıkan İmam Züfer'in, Basra'ya kadı olması iki bilginin tenakuzunu ortaya çıkarmaktadır. Tarihî verilerle uyuşmayan yönüne ise Kevserî vurgu yapar.

Kevserî, Basra kadısı Sevvar b. Abdullah el-Anberî'nin kadılık görevine h. 138'de başlayıp vefat ettiği tarih olan h. 156 yılına kadar devam ettiğini, daha sonrasında da oğlu Abdullah'ın bu görevi devraldığını belirtir. Kureşî ve İbn Abdilber'in bu hususta düşmüş oldukları hataya dikkat çeken Kevserî, İbn Abdilber'in *el-İntika*'da Meşrik ulemasının biyografilerinde birtakım hatalara düştüğünü de sözlerine ekler.¹⁸⁹

¹⁷⁸ Safiyyülmille ve'dîn Ebû Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Davud el-Vâ'iz el-Belhî, *Tarihte Hanefî bir şehir Belh* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021), 151.

¹⁷⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/208.

¹⁸⁰ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 170.

¹⁸¹ Temimî, *Tabakâtü's-seniyye*, 3/255.

¹⁸² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 75-76.

¹⁸³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 109-114.

¹⁸⁴ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*, 1/197.

¹⁸⁵ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/182-188.

¹⁸⁶ Taşköprîzâde, *Miftâhü's-sa'ade ve misbâhü's-siyâde*, 2/224.

¹⁸⁷ Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye*, 1/432.

¹⁸⁸ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/183; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 76.

¹⁸⁹ Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 26.

Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe* eserinde bu hususta iki bilginin tenakuzunun farkında olarak; “Belki ömrünün sonlarına doğru kadı olmuş olabilir. Bu tabakâtlarda zikredilen şeye münafî değildir”¹⁹⁰ diyerek birbiriyle çelişen iki naklin arasını uzlaştırmaya çalışmıştır. İmam Züfer’in yakın talebesi el-Ensarî’nin “Züfer kadı olmayı hoş görmüyordu”¹⁹¹ şeklindeki ifadesi, ayrıca tarihi sıralamada İmam Züfer’in kadılar listesinde yer almaması da dikkate alındığında, onun kadılık görevinde bulunmadığı ifade edilebilir. Ayrıca Muhammed b. Halef Vekî’in (ö. 306/918) kadıların biyografilerini ele aldığı *Ahbârü’l-Kudât* isimli eserinde Basra kadıları listesi içerisinde İmam Züfer’in olmaması da bu iddianın en güçlü delilleri arasındadır.¹⁹² Aynı şekilde Tsafirî’nin de Basra kadılarına yer verdiği listede İmam Züfer bulunmamaktadır.¹⁹³ Dolayısıyla birçok kaynakta olduğu gibi Christopher Melchert’in -Hanefî kaynaklara atıf yaparak-, İmam Züfer’in Basra’ya kadı olarak gittiği şeklindeki ifadesinin de isabetli olmadığını söylemek mümkündür.¹⁹⁴

1.3. İmam Züfer ve Hadis

1.3.1. Ehl-i Hadis Yılları

İmam Züfer’in Ebû Hanîfe’yle yirmi yıldan fazla birlikteliği göz önüne alındığında yaklaşık 20 yıl kadar da Ehl-i hadis çevresinde yer aldığı rahatlıkla ifade edilebilir. İmam Züfer’in, babasının görevi nedeniyle ehl-i hadisın yoğunlukta olduğu İsfahan’da bir süre bulunduğu bilinmektedir. Sadece İsfahan’da bulunan muhaddisleri ele alan eserlerin yazılması da orada bulunan muhaddis yoğunluğunun bâriz göstergelerindendir. İmam Züfer’in birçok rivayette İsfahan’da doğduğu ve ilk eğitimi burada aldığı nakledilir.¹⁹⁵

İmam Züfer’in ilim yolculuğuna hadis ile başlamasında İsfahan’ın tesirinin büyük olduğu söylenebilir. Zira İsfahan, Hz. Ömer döneminde fethedildikten sonra birçok sahâbînin yerleştiği bir yer olmuştur. İsfahan’ın özellikle âlî isnad elde etmek isteyen kimselerin uğrak mekânı ve sayılamayacak derecede hadis hafızının yaşadığı

¹⁹⁰ Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 45.

¹⁹¹ Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 45.

¹⁹² Vekî, *Ahbârü’l-kudât*, 1/269.

¹⁹³ Tsafirî, *The History of An Islamic School of Law : The Early Spread of Hanafism*, 39.

¹⁹⁴ Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, 41.

¹⁹⁵ Kevserî, *Lemahâtü’n-nazar*, 4; Bedir, “Züfer b. el-Hüzeyl”, 44/527.

bir şehir olduğunu Yakût el-Hamevî (ö. 626/1229) nakletmektedir.¹⁹⁶ Bunlardan hareketle İmam Züfer'in hadis hafızlarının etkin olduğu ilmî bir muhitte yetiştiği ve âlî senedlere kolaylıkla ulaştığı anlaşılmaktadır.

İmam Züfer'in Ebû Hanîfe ile birlikteliğinden önce, hadis imamlarından alanda otorite sayılan birçok hocadan ders aldığı bilinmektedir. Bunlar arasında; Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/748), Yahya b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), Haccac b. Ertât (ö. 145/762), el-A'meş (ö. 148/765), Muhammed b. İshak (ö. 151/768) ve daha birçok isim bulunmaktadır.¹⁹⁷ İmam Züfer'in ehl-i hadis çevresinden ayrılarak Ebû Hanîfe'nin ders meclisine başlamasında etkili olan şeyin, kendisine sorulan fikhî bir soruya cevap verememesi olduğu zikredilmektedir.¹⁹⁸

1.3.2. Hadis İlmindeki Yeri

İmam Züfer'in hadis ilmindeki yetkinliğine delil sayılacak en önemli ifadeleri yine hadis ilminin otoritelerinden kabul edilen ve Buhârî'nin hocası olan Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn (ö. 219/834) tarafından dile getirilmektedir. Ebû Nuaym, Züfer'e uğradığını ve Kinde'de elbisesine bürünmüş bir şekilde kendisine “Gel ey ahvel! Hadislerini kalburdan geçireyim” dediğini nakleder. Ebû Nuaym onun hadisler hakkında “Bu hadis alınır bu hadis alınmaz bu nâsihtir bu mensuhtur”¹⁹⁹ şeklinde değerlendirmeler yaptığını da belirtir. Buna benzer bir olayı Kerderî *Menâkıb*'ında, Ebû Saîd es-Sâğânî'den nakille; Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'in Hasan b. Umâra'yı hadiste test ettiklerini ve onu “Kırmızı altını ateşten çıkardığı gibi hadisleri çıkardığını”²⁰⁰ yani başarılı bulduklarını ifade etmektedir. Bu nakillerden de anlaşıldığı üzere Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'in meclise gelenleri hadiste test edecek kadar yetkinliklerinin olduğu görülmektedir. Yine Fadl b. Dükeyn, İmam Züfer'i yüceltmekte, insanların en hayırlısı olduğunu söylemekte, ayrıca onu sika ve me'mûn olarak tavsif etmektedir.²⁰¹

¹⁹⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1/209.

¹⁹⁷ Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 13.

¹⁹⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 112; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 6.

¹⁹⁹ Bağdâdî, *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/163.

²⁰⁰ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 1/95.

²⁰¹ İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 290.

Cerh ta'dîl âlimlerinin otorite isimlerinden ve "sorgulanmaya gerek duyulmayacak güvenilir imamlar"²⁰² arasında kabul edilen Vekî' b. Cerrâh, İmam Züfer hakkında birçok rivayette bulunmaktadır. Vekî' b. Cerrâh, Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra İmam Züfer'in derslerine devam etmiştir. Bu hususta kendisini tariz yollu uyarmak isteyenlere ise "Bizi Ebû Hanîfe hakkında aldattınız ta ki o fırsat kaçtı, şimdi de Züfer hakkında mı aynı şeyi yapmak istiyorsunuz?"²⁰³ şeklindeki ifadeleri ile tepki göstermesi onun, İmam Züfer hakkındaki görüşünü ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Vekî' b. Cerrâh'ın oğlu Melîh, babasından naklederek; "Ebû Hanîfe vefat edince insanlar Züfer'e yöneldi, Ebû Yûsuf'un yanında ise iki üç kişi olurdu"²⁰⁴ demektedir. İbn Hibbân, İmam Züfer'i *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve "mutkin, hafız, hatası az"²⁰⁵ diyerek onun hadis ilmindeki konumuna işaret etmiştir.

İmam Züfer'in hadis ilmindeki görüşleri ilk dönem muhaddisleri tarafından dikkate alınmıştır. Hadis usûlü alanında yazılan ve ilk usul eseri olduğu belirtilen *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da Râmhürmüzî (ö. 360/971), İmam Züfer'e atıfla *el-kıraa ale's-şeyh*'in tahdis lafızlarıyla kullanılmasını tecviz ettiğini belirtmekte ve bu noktada Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'in aynı görüşte olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁶ Buna benzer nakle yer veren muhaddis Bulkinî (ö. 824/1421) *el-kıraa ale's-şeyh*'in ale'l-ıtlak tahdîs lafızlarıyla eda edilebileceğine İmam Züfer'in de cevaz verdiğini belirtir.²⁰⁷ Bu ifadelerde muhaddislerin İmam Züfer'i ve görüşlerini dikkate aldıkları ve onu sözlerine mesnet yaptıkları açıkça görülmektedir.

İmam Züfer'in, hadislerdeki kelimeleri yer yer şerh ettiği, özellikle *Müsnedü Ebî Hanîfe*'de rivayetleri kimi zaman "an'ane"²⁰⁸ kimi zaman ise

²⁰² Mehmet Emin Özaşar, "Vekî' b. Cerrâh" (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013), 43/8.

²⁰³ İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkıbuhu*, 293.

²⁰⁴ İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkıbuhu*, 294.

²⁰⁵ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-sikât* (Haydarabad : Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 6/339.

²⁰⁶ Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, ed. Accâc el-Hatîb (Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1971), 428.

²⁰⁷ Ebû'l-Hasan Burhaneddin İbrahim b. Ömer b. Hasan Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-Elfiyye* (Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 2008), 2/51.

²⁰⁸ İmam-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe (Rivayetu Ebî Nuaym)*, ed. Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Mektebü'l-Kevser, 1994), 30, 37, 51, 78.

“tahdis/haddesena”²⁰⁹ lafızlarıyla naklettiği, kelime farklılıklarından kaynaklanan farklı rivayetlere yer verdiği,²¹⁰ nakillerinde Ebû Hanîfe’ye muhalefeti eserde sıkça yer almaktadır.²¹¹ İmam Züfer’in râvi ve rivayet şartlarını özelde Ebû Hanîfe’den genelde ise Hanefî mezhebinin tutumundan daha farklı şekilde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zira İmam Züfer, Hanefî mezhebinde kabul gören “kahkaha hadisi”nin kıyasa muhalif olması ve râvisi Ma’bed el-Cühenî’nin “fıkıhla meşhur olmaması”²¹² nedeniyle delil olarak kabul etmemiştir. Ayrıca mezhepte delil olarak alınan kimi hadislerin İmam Züfer tarafından kabul edilmemesi, onun râvi ve rivayet tutumundaki farklılığının ayrı bir delilidir. Konu ileride müstakil başlık altında ele alınacaktır.

Ehl-i hadis yılları ve hadis otoritelerinin ifadeleri beraber düşünüldüğünde İmam Züfer’in hadisteki yetkin olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Onun hadislerdeki gizli kusur sayılan illetlere kadar vâkıf olduğu kaydedilmektedir. Ulema arasındaki ihtilafın kaynaklarından biri olan *ilelü’l-hadis*le ilgili şu konu örnek olarak verilmektedir: Radâ’ müddeti hususunda ulema arasında ihtilaf vakidir. Ebû Hanîfe bu sürenin 2,5 yıl olduğunu ifade ederken İmâmeyn 2 sene olduğunu, İmam Züfer ise bu sürenin 3 yıl olduğunu ileri sürmüştür. Buradaki ihtilafın temel kaynağının ise hadiste gizli kusurlardan sayılan mürselü hafî olduğu ifade edilmiştir. İhtilafın sebebinin mezkûr neden olduğu ve fukahanın buradaki illeti farklı değerlendirmelerinden dolayı farklı sonuçlara ulaştığı anlaşılmaktadır.²¹³

Yine benzer bir örnek Müslümanın zimmî karşılığında kısas edilip edilemeyeceği meselesidir. Konu hakkında üç imam ve İmam Züfer arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu tartışmanın temelinde ise *mürsel* hadis yer almaktadır. Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin, mezhebin görüşünü savunduğu ve “mürsel hadis bize göre hüccettir. Dolayısıyla Züfer’in rücû etmesi sahih değildir”²¹⁴ diyerek onu eleştirdiği görülmektedir. Sıbt İbnü’l-Cevzî eleştirisinin nedenini kendisi açıklamaktadır. O, İmam Züfer’in Hanefî mezhebinde delil alınan hadisteki illete vakıf olduktan sonra

²⁰⁹ Ebû Hanîfe, *Müsnedü’l-İmâm Ebî Hanîfe (Rivayetu Ebî Nuaym)*, 240.

²¹⁰ Ebû Hanîfe, *Müsnedü’l-İmâm Ebî Hanîfe (Rivayetu Ebî Nuaym)*, 85, 87, 162, 179, 222.

²¹¹ Ebû Hanîfe, *Müsnedü’l-İmâm Ebî Hanîfe (Rivayetu Ebî Nuaym)*, 256.

²¹² Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 270.

²¹³ Mahir Yasin Fahl, *Eseru ileli’l-hadîs fî ihtilâfi’l-fukaha* (Amman : Dâru Ammar, 2000), 71-74.

²¹⁴ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 798.

görüşünden döndüğünü belirtir.²¹⁵ Hadislerdeki gizli kusur olarak nitelendirilen illetin tespitinin, ancak o ilimde derinleşen uzman kimseler tarafından fark edilebileceği ayrıca “Hadis ilminde en yetkin seviyeye ulaşan âlimlerin üstesinden gelebileceği bir alan”²¹⁶ olarak tavsif edildiği nakledilmektedir. Bunlarla birlikte düşünüldüğünde, İmam Züfer’in bu ilimdeki uzmanlığı, yine hadis ilminin temayüz etmiş âlimleri tarafından tasdik edilmiş olmaktadır.

İmam Züfer’in hadis ilminde Ebû Yûsuf kadar yetkin olmadığı veya Ebû Yûsuf’a gelen rivayetlerin İmam Züfer’e ulaşmadığı elimizdeki bazı nakillerden çıkarılabilir. Bunun ilk akla gelen örnekleri arasında İbn Ebi’l-Avvâm’ın İmam Muhammed’den naklettiği şu ifadeler zikredilebilir: “Ben Ebû Yûsuf ve Züfer’in münazara yaptıkları mecliste hazır bulundum. Ebû Yûsuf rivayetlerinin çokluğu ve Ebû Hanîfe’den ahbâr naklinde Züfer’e galip gelirken iş kıyasa gelince Züfer ona galip gelirdi.”²¹⁷ Buna benzer bir olayı Bâbertî’nin (ö. 786/1384) *el-İnâye*’sinde görmek mümkündür. Bâbertî, gurrenin diyeti hakkında İmam Züfer’e soru soran kişinin onu ilzam etmesinden sonra İmam Züfer’in, Ebû Yûsuf’a aynı suali yönelttiğini aktarır. Ebû Yûsuf, bu hususta vârid olan hadislere işaretle konunun taabbudî bir mesele olduğunu ve akılla idrakinin mümkün olmadığını söylemiştir.²¹⁸

Yukarıda İmam Züfer’in hadis ilmindeki yeri ve önemine dair veriler gösterilmiş, henüz ilk dönem muhaddisleri tarafından gerek kendi döneminde gerekse vefatından sonra bu ilimde de nazar-ı itibara alındığına dikkat çekilmiştir.

Aytekin’in tezinde birkaç yerde İbn Kutluboğa’ya nispet edilen apokrif metne atıf yaparak, İmam Züfer’in hadis bilgisine dair verdiği malumatın doğru olmaması gerekir.²¹⁹ Aşağıda da ifade edildiği üzere eserde her ne kadar orijinal ve çok önemli

²¹⁵ Sıbtu İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 797.

²¹⁶ Mustafa Macit Karagözoğlu, “İlelü’l-Hadîs” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020), 22/85.

²¹⁷ İbn Ebi’l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 293.

²¹⁸ Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye* (Daru’l-Fikr, ts.), 10/301.

²¹⁹ Mehmet Ali Aytekin’in tezinde atıfta bulunduğu eser Süleymaniye Kütüphanesi Hafız Ahmed Paşa koleksiyonu 224 numaralı bölümde yer almaktadır. *Menâkıbu Ebî Hanîfe* ismiyle kayıtlı olan eserde Ebû Hanîfe ve diğer üç imamın biyografilerine yer verilmiştir. İmam Züfer’in biyografisinin yer aldığı kısımda hadis bilgisine dair oldukça önemli ifadeler yer alsa da eserin İbn Kutluboğa’ya aidiyeti hususunda birçok şüpheli nokta bulunduğu için ilgili eserdeki malumatlara yer verilmemiştir. Eserin mevsukiyetine dair burada kısaca birkaç hususa temas etmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Öncelikle; İbn Kutluboğa’nın böyle bir eserinin mevcudiyeti problemidir. Zira

bilgiler bulunsa da dipnotta belirtilen gerekçelerden dolayı burada mezkûr eserden nakil yapılmayacaktır.

1.3.3. Ehl-i Hadisin İmam Züfer Eleştirileri ve Dönüşümü

Ebû Hanîfe ve ashabına karşı yapılan ithamlar, suçlamalar ve kimi zaman yersiz iddialar kaynaklarda görülmektedir. Bu duruma ilk dönem muhaddisler arasında öz eleştiri ile yaklaşanlar olmuştur. Bunların başında ise Yahya b. Maîn (ö. 233/848) gelmektedir. O, “Biz, Ebû Hanîfe ve ashabı hakkında aşırıya gittik”²²⁰ demekten kendini alamamıştır. Ebû Hanîfe’nin şahsında şiddetini artıran bu ithamlar diğer imamlarda da dozaj farklılığıyla kendini göstermektedir. Yahya b. Maîn’in bu ifadesi zımnında birçok şeyi barındırmaktadır. Burada özellikle cerh ta’dîl âlimlerinin İmam Züfer hakkındaki tutum ve eleştirilerine yer verilecek, İbn Kutluboğa’nın, İmam Züfer hakkında yapılan tüm bu suçlamalara karşı yaptığı değerlendirmelere ve verdiği cevaplara atıf yapılacaktır. İmam Züfer hakkındaki rivayetler, olumlu ve olumsuz görüş bildirenler şeklinde ikili bir tasnif içerisinde sunulacaktır.

1.3.3.1. Hicri V. Asra Kadar

Aşağıda ehl-i hadisin eleştirilerine yer verilecektir. Böylelikle İmam Züfer hakkında kendi döneminden itibaren söylenen şeyler üzerinden panoramik bir bakış sunulmaya çalışılacak; buradan hareketle dönemin tartışmaları, ulemanın eleştiri dili, söylem tarzı ve ulema-toplum ilişkisine dair bir çıkarım yapılmaya gayret

İbn Kutluboğa’nın talebesi olan Sehavî, hocasının eser listesini verirken bu eseri saymamaktadır. Ayrıca İbn Kutluboğa’nın *es-Sikât* eserine yapılan detaylı tahkik çalışmasında da bu eser bulunmamaktadır. İkinci husus; İbn Kutluboğa gerek *es-Sikât*’ında gerekse *Tâcü’t-terâcim*’inde İmam Züfer’e yapılan eleştirileri değerlendirirken mezkûr nüshadaki bilgilerin hiçbirisini kullanmamaktadır. Üçüncü nokta; metin dikkatli şekilde okunduğunda şu yanlışlar göze çarpmaktadır: İbn Kutluboğa gibi alanında otoriter bir biyografi âliminin eserinde, birçok vahim tarihî hata barındırması, ilk dönem menâkıblarında olmayan birçok bilginin IX. asrın son çeyreğinde yaşayan bir müellif tarafından ilk defa nakledilmesi, İmam Züfer dönemine ait olmayan ıstılâhî lafızların kullanılması, atıf yapılan kaynaklarda zikri geçen bilginin olmaması ve benzeri daha birçok sebepten dolayı bu eserin İbn Kutluboğa’ya aidiyeti mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla otantisite problemiyle malul bu nüshanın her ne kadar önemli ve orijinal bilgiler barındırsa da kullanımını doğru bulmadığımız için söz konusu nüshaya atıf yapılmayacaktır. Konu “İbn Kutluboğa’ya Nispet Edilen Uydurma Bir Metin: *Menâkıbu Ebî Hanîfe*” isimli müstakil makalemizde ele alınmaktadır.

²²⁰ Ebû’l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *et-Ta’likû’l-mümecced ala Muvattai’l-İmam Muhammed*, ed. Takıyyüddin en-Nedvî (Beyrut : Daru’l-kalem, 1991), 1/122.

gösterilecektir. Konu hakkında özellikle muhaddislerin ifadeleri olduğu görülse de mevzu -teknik olarak- cerh ta'dîl kavramları üzerinden verilmeyecektir. Zira cerh ta'dîlde görülen adalet ve zabt kavramlarına dair ifadeler mahut eleştirilerde bulunmamaktadır. Taksimde özellikle hicri beşinci asrın seçilmesinin sebebi ise, ayrışmaların artık belirginleşmiş ve ıstılahların neredeyse yerini bulmuş olması nedeniyledir.

1.3.3.1.1. Olumsuz Görüş Bildirenler

Ebû Hanîfe halkasının fıkıh faaliyetlerine başlamasının ardından bu girişime karşı ilim çevrelerinde ciddi bir reaksiyon olduğu görülmektedir. Fıkıh faaliyetinden maksat o güne kadar uygulana gelen tarzın dışına çıkılmasıdır. Bu durum özellikle bilinen yapının dışına çıkmayan/çıkamayan ulema için çok büyük bir sapmaydı. Zira toplumda ulemanın fonksiyonu daha çok mevcut hadisler üzerinden sorulan fetvaların halledilmesi şeklindeydi. Ancak Ebû Hanîfe ve ashabının fikhî mesaisinin metodu, geliştirilen yöntem ve bilinenden farklı tarzı, halihazırda bulunan kesimi rahatsız etmişti. Bunun doğal neticesi olarak baskın olan yapının ağır ithamları ve karşılıklı suçlamalar ortaya çıkmaya başlamıştı. Bunun başat örnekleri arasında Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) “Kûfe’de Ebû Hanîfe, Basra’da Osman el-Bettî, Medine’de Rabitü’r-re’y ortaya çıkıncaya kadar bu din işleri müstakim idi”²²¹ keza “Mevcut uygulamaları ilk değiştirenleri Kûfe’de Ebû Hanîfe, Basra’da Osman el-Bettî, Medine’de Rabiâtü’r-re’y olarak gördük”²²² şeklindeki ifadeleridir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin metodunun “İblis’in fitnesinden daha kötü”,²²³ “Deccâl fitnesinden sonra en büyük fitne” olarak tavsifi,²²⁴ “Ebû Hanîfe ve ashabının Allah yolundan saptıranlar” olarak görülmesi gibi daha birçok iddia bulunmaktadır.²²⁵ İmam Züfer’in ehl-i hadis çevresinden ayrılmış olması, ehl-i re’yden ve Ebû Hanîfe'nin ileri gelen ashabından sayılması gibi nedenlerden dolayı mezkûr suçlamaların onu da kapsadığı malumdur.

²²¹ Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15/543.

²²² Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15/543.

²²³ Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15/545.

²²⁴ Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15/546.

²²⁵ Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15/550.

İmam Züfer'in çağdaşı ve akranı olan Süfyân es-Sevrî ile aralarındaki husumete yukarıda değinilmişti. Sevrî'nin muhaddis kimliği ile İmam Züfer'e karşı olumsuz tutumu bazı rivayetlere konu olmuştur. Abbas b. Abdülazim rivayetinde şöyle demektedir: Ebû Asım dedi ki, ben İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbn Avn (ö. 151/768), Süfyân es-Sevrî, Malik b. Enes (ö. 179/795) gibi kimseleri gördüm. Bunlar bazı kimselerin hadislerini alıyor bazılarını ise terk ediyorlardı. Bu hususta insanların bazılarını bazılarına üstün tutuyorlardı. Abbas diyor ki, ben Ebû Asım'ı işittim o şöyle diyordu: Süfyân es-Sevrî'nin yanında Züfer hakkında konuştuğumda o bana; "İnsanların çoğunun başına gelen musibetten Allah'ın bizi korumasından dolayı O'na hamd ü senalar olsun."²²⁶ Muhaddis kimliğiyle tanınan Sevrî'nin İmam Züfer hakkında olumlu görüş beyan etmediği özellikle onun re'y tarafında olmasının bu sözlerde etkili olduğu sezilmektedir. Nitekim Kadı Sevvâr, İmam Züfer'in görüşme isteğini reddedince etrafındakiler "o ilim ehlidir ve senin aşiretindendir" şeklinde tepki göstermişlerdir. O ise tepkilere şöyle cevap vermiştir: "Akrabalığa gelince evet, ancak onun ilim ehli olmasına gelince hayır. Zira o bize Ebû Hanîfe'nin bid'atlarıyla geldi."²²⁷ Mezkûr ifadeler İmam Züfer'e karşı menfî tavır takınanların aslî nedenlerine büyük oranda işaret etmektedir. Ancak kendi döneminin şartları içerisinde değerlendirildiğinde tepkisel cenah olan ehl-i hadisın tutumunu anlamak ve yorumlamak mümkündür.

İbn Sa'd'ın (ö. 230/845), İmam Züfer hakkında "Hadiste dikkate alınmaz"²²⁸ dediği kaynaklarda zikredilmektedir. Zehebî'nin İbn Sa'd'dan naklettiği "hadiste bir şey değildir" ifadesini, İbn Kutluboğa; hadiste mübhem olan ta'nın hıfz ve itkan ile maruf olan kimselerde kabul edilmediği gerekçesiyle reddetmiştir.²²⁹ Kevserî ise bu sözün söyleyene nisbetle bir şey ifade edeceğini, değilse İmam Züfer'in hadis ilminde hafız, mutkin olduğunu, İbn Hibbân (ö. 354/965) ve diğerlerinin de bunu kabul ettiğini açıklamaktadır.²³⁰ Kevserî, İbn Sa'd'ın rivayetinin²³¹ "İmam Züfer'in

²²⁶ Kirmânî, *Mesâilü Harb b. İsmail el-Kirmânî*, 3/1335.

²²⁷ Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 3/503.

²²⁸ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 2/71. (لم يكن في الحديث بشيء)

²²⁹ İbn Kutluboğa, *es-Sikât*, 4/314.

²³⁰ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 21.

hadislerinin çok fazla olmadığı” şeklinde anlaşılabileceğini söylemiş, zira dönemin önde gelen muhaddislerinden İbn Ma‘în’in benzer ifadeleri kullandığına işaret etmiştir. Kevserî, İbn Ma‘în’in (ليس بشيء) sözünden maksadın mezkûr anlamda kullanıldığını Leknevî’den nakille de desteklemiştir.²³² Debbâğ ise İmam Züfer’in fıkha yönelmesi ve re’yi kullanmasının İbn Sa‘d’ın bu sözü söylemesinde etkili olduğuna dikkat çekmiştir.²³³ Dönemin tartışmaları göz önünde bulundurulduğunda Debbâğ’ın tespitinin yerinde olduğu ifade edilmelidir.

Mâlikî mezhebinin önde gelen isimlerinden muhaddis ve fakîh Ebu’l-Fazl Ahmed b. Muazzel’in (ö. 240/855) Ebû Hanîfe ve İmam Züfer’i hicveden şiirleri, gerek Hatib el-Bağdadî’nin gerekse İbn Abdilber’in eserlerinde zikredilmektedir. İbn Muazzel şiirinde; “Eğer yalan söylüyorsan (ey kadın), kasten Hadisi bırakıp da kıyasa yönelen Ebû Hanîfe ve Züfer’in günahı senin boynuna olsun!” diyerek iki imamı eleştirmiştir.²³⁴ Şiiri duyan Tahâvî’nin (ö. 321/933) ise “Onların günahının da sevabının da benim olmasını arzuldurdum” dediği aynı naklin devamında görülür.²³⁵ Kevserî, bahsi geçen şiirden dolayı, -Hamza el-Bekrî’nin de işaret ettiği gibi-²³⁶ mezhepte zayıf olan görüşler ve maslahat üzerinden Mâlikî mezhebine eleştiriler getirir. Ayrıca Ahmed b. Muazzel’in kardeşinin onu zemmeden şiirine yer vermek suretiyle, kendi çevresinde dahi dikkate alınmayan biri olduğunu ve onlar nazarındaki durumunu ortaya koymaya çalışır.²³⁷ Ali el-Kârî’nin de bu şiirin devamında yine Mâlikî mezhebine karşı ağır tenkitlerinin olduğu görülmektedir.²³⁸

İbn Kutluboğa, yukarıda zikri geçen şiire reddiye sadedinde yazdığı şu beyitle karşılık vermiştir:

²³¹ Debbâğ eserinde İbn Sa‘d’ın bu naklini Leknevî’nin açıkladığını belirtmişse de bu hatadır. Çünkü Leknevî’nin kendisi hakkında açıklama yaptığı kişi İbn Sa‘d değil, Yahya b. Ma‘în’dir. Debbâğ muhtemelen Kevserî’nin ifadelerinden hareketle bu hataya düşmüştür. Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 55.

²³² Ebû’l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *er-Ref‘ ve’t-tekmîl fi’l-cerh ve’t-ta’dîl* (Haleb: Mektebü’l-Matbuati’l-İslamiyye, 1987), 212.

²³³ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 55.

²³⁴ Bağdadî, *Târîhu medîneti’s-selâm*, 15/541.

²³⁵ Nemerî, *el-İntika’ fî fezâili’l-eimmeti’s-selâseti’l-fukaha*, 298.

²³⁶ Kevserî, *Lemehâtü’n-nazar fî sîreti’l-imam Züfer (r.a.). el-İmta’ bi-sîreti’l-imâmeyn el-Hasan b. Ziyad ve sâhibihi Muhammed b. Şücâ’ (r.a.). el-Hâvî fî sîreti’l-İmâm Ebû Ca’fer et-Tahâvî (r.a.)*, 68.

²³⁷ Kevserî, *Lemehâtü’n-nazar*, 24.

²³⁸ Kevserî, *Te’nîbü’l-Hatîb ala ma sâkahu fî Ebî Hanîfe mine’l-ekâzîb*, 190.

كذب الذي سب المآثم للذي قاس المسائل بالكتاب وبالأثر
إن الكتاب وسنة المختار قد دلاً عليه فدع مقالة من فشر

“Meseleleri Kitap ve Sünnete kıyas eden kimseye (İmam Züfer’e) günahları nispet eden kimse yalan söylemiştir. Zira Kitap ve Sünnet kıyasa delalet etmektedir. Bundan dolayı sen palavra atan kimsenin sözünü bırak.”²³⁹

Mezkûr şiirler farklı zaman dilimlerinde inşâd edildikleri için taşıdıkları dönemin ruhları ve kapsamaları birbirlerinden farklıdır. İbnü’l-Muazzel’in hiciv içeren beyitleri Basra’da o günlerde re’ye karşı savunma mekanizmasının aktifliğini;²⁴⁰ Hanefîler’e zemmi, Mâlikî hadis çevrelerinin kendi varlık alanını korumayı içerirken;²⁴¹ İbn Kutluboğa’nın beyitleri ise mezhep imamlarını müdafaa ve kısmen taassup sayılabilecek bir adım olarak da yorumlanabilir. Zira iki olay arasında yaklaşık yedi asırlık bir zamanın geçtiği görülmelidir. Kevserî’de de bu durumun varlığı hissedilmektedir. Hatta o, İbnü’l-Muazzel’in yergi barındıran şiirindeki ifadeleri reddeder ve şu satırlara yer verir; “Züfer’in günahı nedir? Ta ki siz, böyle çirkin bir surette onun ve hocasının kanını yalamayı mubah kabul ediyorsunuz.”²⁴² Kevserî’nin bu tavrı, mezhebî taassubu barındırmakla birlikte mezkûr ifadeler, iki taife arasındaki münâferetin boyutunu da göstermektedir.

İbn Muazzel’in bu şiirinin arka planında Basra’da yer etmeye çalışan Mâlikî ekolü ile Kûfe re’y okulu arasındaki çekişmenin olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Zira Basra fakihî olarak anılan Osman el-Bettî ile Ebû Hanîfe arasındaki yazışmalar düşünüldüğünde; İmam Züfer’den önce Basra’ya gelen Yûsuf es-Semtî’nin başarısızlığı, Kadı Sevvâr’ın İmam Züfer’e takvayı tavsiye eden mektubu, ona karşı takındığı sert tavrı, kendisiyle görüşmeyip “re’yci ve bid’atçı” olarak nitelemesi, Ebû Hanîfe’nin İmam Züfer’i Basra’ya gönderirken “Onlarla bizim aramızdaki düşmanlık, haset ve çekişme durumunu biliyorsun” diyerek ikaz mahiyetindeki uyarıları bu bağlamda daha da anlam kazanmaktadır.²⁴³ Zira Basra’da halkın genel olarak Ebû Hanîfe ve talebelerine sıcak bakmamasında etkili olan şeyin Basra Mâlikî ekolüyle, Kûfe re’y ekolü arasındaki yarış ve çekişmenin olduğu sezilmektedir.

²³⁹ İbn Kutluboğa, *es-Sikât*, 1/12.

²⁴⁰ Çavuşoğlu, *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, 150.

²⁴¹ Çavuşoğlu, *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, 153.

²⁴² Kevserî, *Lemehâtü’n-nazar*, 24.

²⁴³ Nemerî, *el-İntika’ fî fezâili’l-eimmeti’s-selâseti’l-fukaha*, 335.

Basra’da önce Yûsuf es-Semtî’nin sonrasında Ebû Hanîfe ve İmam Züfer’in tepkiyle karşılanmasının ardında “Basra hadis okulunun” müntesiplerinin olduğu tespiti Çavuşoğlu tarafından da dile getirilmiştir. Hatta o, “bu ortak cephenin en belirgin özelliği, akıl ve re’ye karşı ‘hadis’ vurgusu belki de düşmanın sembolü haline gelen ‘Kûfe ilmine’ karşı ‘Medine ilmi’” diyerek aradaki çekişme ve kutuplaşmanın boyutuna işaret etmiştir.²⁴⁴ Çekişmenin odak noktasında hadis ve re’y tartışması olduğu gözden kaçırılmadan, Mâlikîler’in Basra ve Irak’ta yayılması için özellikle Kadı İsmail tarafından yürütülen ciddi çabalara Kadı İyâz da yer vermektedir.²⁴⁵

Muhaddis Abdurrahman b. Mehdî’nin (ö. 198/814) İmam Züfer’den herhangi bir hadis nakletmemesinin ardında da aynı neden olduğu ifade edilebilir. Zira Abdurrahman b. Mehdî’nin İmam Mâlik’in fikhî görüşlerinin Basra’da yayılmasında etkin rol oynadığı bilinmektedir.²⁴⁶ Ayrıca Ebû Hanîfe ve İmam Züfer’in kendilerinden sonra Basra’daki etkilerine, Basra’da Kûfe’nin meşhur hadis anlayışına karşı Mâlikî’lerin marûf hadis anlayışını yayma çabasının iki grup arasında ortaya çıkardığı restleşmeye de dikkat çekilmiştir.²⁴⁷ Basra’daki Hanefî ve Mâlikî ekolleri arasındaki çekişmede özellikle Abdurrahman b. Mehdî, Süfyân es-Sevrî ve Kadı Sevvâr gibi öne çıkmış şahsiyetlerin İmam Züfer özelinde Hanefî cenahına karşı tutumlarının olumlu olmadığı hatta isminin anılmasına dahi tahammül etmedikleri görülmektedir.²⁴⁸

İbn Kutluboğa, Muhammed b. Müsennâ’nın “Abdurrahman b. Mehdî’nin İmam Züfer’den hiç hadis naklettiğini işitmedim” sözünü ise “Bu ona zarar vermez” şeklinde yorumlamıştır. İbn Hacer de aynı ifadeleri İmam Züfer hakkında kullanmaktadır.²⁴⁹ İmam Züfer’e ve mezhebin önde gelen imamlarına yapılan bu eleştirilerde, İbn Kutluboğa’nın cevaplarının daha çok savunma mahiyetinde olduğu belirtilmelidir. Ancak bu eleştirilerin karşı taraftan niçin yapıldığına veya bu tenkitlerin arka planında ne olduğuna dair bir bilgi vermemektedir. Kevserî, özellikle

²⁴⁴ Çavuşoğlu, *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, 150.

²⁴⁵ Kadı İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 4/280.

²⁴⁶ Mücteba Uğur, “Abdurrahman b. Mehdî” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1988), 1/168.

²⁴⁷ Çavuşoğlu, *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, 200.

²⁴⁸ Kevserî, *Lemehâtü’n-nazar*, 22.

²⁴⁹ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Kitâbü’l-îsâr bi-ma’rifeti ruvâti’l-âsâr* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 75-76.

Abdurrahman b. Mehdî'nin İmam Züfer'den hiç hadis nakletmemesinin ardında; Sevrî'nin, Abdurrahman b. Mehdî'nin üzerindeki etkisine ve İmam Züfer ile aralarındaki kırılganlığa işaret etmektedir.²⁵⁰

Ehl-i hadisten İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* isimli eserinde İmam Züfer ve Asmaî (ö. 216/831) arasında geçen bir diyaloga yer vermekte ve Asmaî'nin onu ilzam ettiğini belirtmektedir.²⁵¹ Bu naklin hemen akabinde İbn Kuteybe'nin özellikle kıyas yapan kimselere karşı galiz ifadelere yer vermesi,²⁵² onun İmam Züfer hakkındaki tutumunu da kısmen yansıtmaktadır. Zira kıyasçı kimliğiyle ön plana çıkan İmam Züfer'in bu ağır ithamların dışında kalması pek de mümkün gözükmemektedir.

Ukaylî (ö. 322/934) *ed-Duafâ*'sında, Müemmel b. İsmail'den naklederek Sevrî'nin talebelerini, Ebû Hanîfe ve İmam Züfer ile görüşmekten ayrıca onların benimsediği fikirleri kabul etmekten nehyettiğini rivayet eder. Yine o, Muhammed b. Müsennâ'nın "Abdurrahman b. Mehdî'nin Züfer'den herhangi bir şey naklettiğini bilmiyorum" dediğini, Kadı Sevvâr ile görüşmesinde İmam Züfer'e izin verilmeyip "bid'atçı" olarak tavsif edildiğini nakleder.²⁵³ Ukaylî'nin İmam Züfer hakkındaki genel tavrının olumsuz olduğu verdiği nakillerden anlaşılmaktadır. Bu tavrın altında yatan en etkin faktörün, İmam Züfer'in kıyas, re'y ve istihsanı kullanması ve ve ehl-i hadis çevrelerince tepki ile karşılanması olduğu ifade edilebilir.

İmam Züfer'in re'yden dönüp ibadete yönelmesini yorumlayan İbn Kutluboğa, re'yin kendisinden dolayı tövbe edilecek bir şey olmadığı bunun sadece bir "ictihad" olduğu ve bu ameliyeyi Hz. Peygamber (s.a.v.) başta olmak üzere birçok kimsenin yaptığını belirtir. Dolayısıyla bu hususta Ebû Hanîfe ve ashabı hakkında söylenen tüm iddiaların sâkıt olduğunu söyleyerek yapılan eleştirilere cevap vermektedir.²⁵⁴

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Feth el-Ezdî'nin (ö. 374/985) İmam Züfer hakkında; "Kendisi razı olunmayan mezhepten ve ehl-i re'yden idi" şeklindeki eleştirisine "Bu

²⁵⁰ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 23-24.

²⁵¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (el-Mektebetü'l-İslamî-Müessesetü'l-İşrak, 1999), 109.

²⁵² İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 110.

²⁵³ Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 2/97-98.

²⁵⁴ İbn Kutluboğa, *es-Sikât*, 4/314.

onun dışının çiğneyemeyeceği bir yemektir”²⁵⁵ diyerek istihzaî bir dille cevap vermiştir. Kevserî daha sert bir üslupla Ebü'l-Feth el-Ezdî için; “Kendisi gibi Rafizî olmayanların re'yini ve mezhebini elbette kabul etmeyecektir”²⁵⁶ diyerek Ezdî'nin mezkûr iddiasını reddetmiş ve sebebine de işaret etmiştir.

Hâkim en-Nisâbü'rî'nin de (ö. 405/1014) verdiği bilgilere bakılırsa İmam Züfer hakkında genel itibariyle olumsuz bir tavır benimsediği, İmam Züfer hakkında nakledilen “bid'atçı”, “re'yci” gibi vasıflandırmalar üzerinden hareket ettiği görülmektedir.²⁵⁷

Şehristânî'nin (ö. 548/1153) İbn Hazm'ı (ö. 456/1064) ehl-i hadisten saymasından hareketle İbn Hazm'ın açıklamaları da bu kısım içerisinde zikredilecektir.²⁵⁸ İbn Hazm, fukaha grubuna yaptığı ağır eleştiriler içerisinde İmam Züfer'i de zikreder. İbn Hazm, özellikle *el-Muhallâ*'da diğer imamları olduğu gibi İmam Züfer'i de keskin ifadelerle tenkit eder. İbn Hazm, İmam Züfer'in kimi görüşleri için “fâsid re'y”,²⁵⁹ “fâsid kavi”,²⁶⁰ “görüşünün hatalı olduğu”,²⁶¹ “Züfer için hiçbir delil bilmiyoruz”,²⁶² “Ebû Hanîfe ve Züfer'in bu görüşleri için seleften hiçbir nakil bilmiyoruz” ifadeleriyle eleştirmektedir.²⁶³ Bunların dışında “Ebû Hanîfe ve Züfer'in bu görüşü, Kur'ân ve Sünnet'e muhalif olmakla beraber fesadın zirvesindedir”,²⁶⁴ “Ebû Hanîfe, Malik ve Züfer'in söylediklerinin fesadı açıkça ortadadır” gibi ifadelerle de yer vermektedir.²⁶⁵

İbn Hazm'ın, İmam Züfer'in de aralarında olduğu fukaha hakkında eleştirilerinin dozajını zaman zaman artırdığı görülmektedir. Örneğin İbn Hazm, radâ müddeti hususunda imamlardan nakledilen farklı görüşleri serdetmiş ve radâ

²⁵⁵ İbn Kutluboğa, *es-Sikât*, 4/315.

²⁵⁶ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 23.

²⁵⁷ Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 139.

²⁵⁸ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 2/243.

²⁵⁹ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Endülüsî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/80.

²⁶⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 9/130.

²⁶¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 1/348, 364; 2/115.

²⁶² İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 4/289.

²⁶³ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 5/299.

²⁶⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 5/249.

²⁶⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 10/206.

müddetini Ebû Hanîfe'nin iki buçuk sene, İmam Mâlik'in iki yıl iki ay, İmam Züfer'in ise üç yıl olarak belirlediğini söylemiştir. Onlar bu vakitten sonra meydana gelecek emmelerden dolayı süt hısımlığı oluşmayacağını belirtmişlerdir. İbn Hazm mezkûr süreler için şunları söyler;

“Bu üç görüş Ebû Hanîfe, Malik ve Züfer'in görüşüdür. Biz, ehl-i ilimden hiç kimsenin mezkûr üç kişiden önce veya onlarla beraber radâ müddeti hususunda bir şey dediğini bilmiyoruz. Ancak hevasına tâbi olup onları taklit edenler hariç. Biz fitneden Allah'a sığınırız.”²⁶⁶

İbn Hazm'ın, Zahirî mezhebinin usul kitabı olarak bilinen *el-İhkâm*'da da özellikle fâsid kıyas yaptıkları, Sünnet ve âsârı bilmedikleri gibi gerekçeler öne sürerek İmam Züfer'e ve diğer Hanefî imamlara ağır eleştirilerini sürdürdüğü görülmektedir.²⁶⁷ Mesela İbn Hazm, bir kimse kendisinin olduğu zannıyla bir şey alsa ve gasıp durumuna düşse bu kimsenin ister zengin ister fakir olsun bu malı tazmin edeceğini İmam Züfer ve İbn Ebi Leylâ'dan nakille vermekte ve devamında şöyle demektedir: “İbn Ebi Leylâ ve Züfer'in tard [kıyas yapmasını] önemsemiyoruz. Zira bunların iki kıyas türü de aslı itibarıyla hatadır. Çünkü her ikisi de [kıyas yapmakla] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hükmüne muhalefet etmişlerdir.”²⁶⁸ diyerek bu hususta nakledilen rivayete yer vermektedir.

İbn Hazm kimi yerde ise İmam Züfer'in görüşünü desteklemektedir. İbn Hazm, *el-Muhallâ*'da “Bizim söylediğimiz şey, Züfer'in lehine delildir”²⁶⁹ diyerek ilgili hadisi nakletmekte, bazen de “Kıyas ve ta'lîl ashabından olanlara gereken şey, Züfer'in bu kavliyle hüküm vermeyi gerekli görmeleridir”²⁷⁰ şeklindeki ifadesiyle İmam Züfer'in görüşünü önelemekte, desteklemekte ve itimat edilecek görüş olarak takdim etmektedir.

1.3.3.1.2. Olumlu Görüş Bildirenler

İbn Ebî Hatim (ö. 327/938) gibi ilk dönem cerh ta'dîl âlimleri nazarında İmam Züfer sika ve me'mûn olarak vasıflanmaktadır.²⁷¹

²⁶⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 10/204.

²⁶⁷ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Menşuratu Dari'l-Afaki'l-hadisiyye, t.y.), 4/226.

²⁶⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 6/437.

²⁶⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 8/182.

²⁷⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 8/183.

²⁷¹ Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/608-609.

İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965) de İmam Züfer hakkında; “Rivayet hususunda diğer iki arkadaşı gibi değildi. Kendisine hak zahir olduğunda yanlısında ısrar etmez ve hakka dönerdi”²⁷² demiş ve hadisler karşısındaki tutumuna vurgu yapmıştır. İbn Hibbân *es-Sikât*’ında İmam Züfer hakkında; mutkin, hafız, hatası az, rivayetlerinde müteyakkız olduğunu ifade etmekte ve onu ta’dîl eden ifadeler kullanmaktadır.²⁷³

Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071), İmam Züfer ve Abdülvahid b. Ziyâd arasında geçen olayı naklettikten sonra İmam Züfer hakkında ehl-i hadisin genel tavrından farklı olarak, İmam Züfer’in kendisine hadis nakledilince görüşünden rücû ettiğini ifade etmekte ve bundan dolayı onu övdüğü görülmektedir.²⁷⁴

İbn Abdilber de eserinde İmam Züfer’e yer ayırmıştır. İbn Abdilber onun hakkında “bid’atçı” veya benzeri ifadelere yahut kıyası Sünnet veya âsârın önüne geçirdiğine dair mezkûr eleştirilere dair bir şey nakletmez. Ebû Hanîfe’nin İmam Züfer hakkındaki “Ümmetin imamlarından birisi ve seçkin kişilerinden olduğu”²⁷⁵ sözlerini paylaşmaktadır. İbn Abdilber’in verdiği nakillerden onun, İmam Züfer hakkındaki görüşünün olumlu olduğu anlaşılmaktadır.

1.3.3.2. Hicri V. Asırdan Sonra

Hicri beşinci asırdan sonraki yıllar yukarıda da ifade edildiği gibi artık İslâmî ilimlerin teşekkül ettiği ayrışmaların ve fırkaların netlik kazandığı bir dönem kabul edilebilir. Bu tarihten sonra yapılan faaliyetler daha çok mezhebin istikrarına dair çalışmalar, mezhebin delilinin müdafaası veya taassuba varan reddiyeler olduğu söylenebilir.

1.3.3.2.1. Olumsuz Görüş Bildirenler

İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eser kaleme alan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İmam Züfer hakkında da ciddi eleştirilerde bulunmuştur. “Hadis

²⁷² İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemâi’l-emsâr*, 202.

²⁷³ İbn Hibbân, *Kitâbü’s-sikât*, 6/339.

²⁷⁴ Bağdadî, *Kitâbü’l-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/212.

²⁷⁵ Nemerî, *el-İntika’ fî fezâili’l-eimmeti’s-selâseti’l-fukaha*, 261, 335.

konusunda ‘hâfız’ derecesinde otorite sayılan İbn Teymiyye’nin²⁷⁶ İmam Züfer’e getirdiği eleştirilerin odak noktasını, hadis veya âsârı terk ederek kıyası çokça kullandığı iddiası oluşturmaktadır. Bu yönüyle İbn Teymiyye’nin eleştirileri ve üslubunun İbn Hazm’la paralellik taşıdığı ifade edilebilir.

İbn Teymiyye, İmam Züfer’in tard kıyasından ötürü kimi görüşlerini kabul edilmez olarak nitelerken,²⁷⁷ kimi yerde ise onun görüşlerini destekleyici mahiyette atıflar yaptığı göze çarpmaktadır.²⁷⁸ İbn Teymiyye’nin özellikle İmam Züfer’in “tard kıyasına daldığı” iddiaları etrafında kendisine ağır eleştiriler yönelttiği görülmektedir.²⁷⁹ Bu konu kıyas başlığı altında ayrıca ele alınacağı için burada bu kadarla yetinilmiştir.

1.3.3.2.2. Olumlu Görüş Bildirenler

Hadis ilminde kendi dönemlerinde otorite sayılan iki isim şüphesiz Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer’dir (ö. 852/1449). Hadis ilmine dair bu iki âlim birçok eser kaleme almış ve yazdıkları eserler hadis alanında temel eserlerden sayılmışlardır. Cerh ta’dîl konusunda da bu iki âlim için aynı şeyi söylemek mümkündür. Çünkü kaynaklarda Zehebî için “cerh-ta’dîl şeyhi”,²⁸⁰ İbn Hacer için ise “cerh ve ta’dîl ilmini iyi bildiği”ne²⁸¹ dair ifadeler yer verilmektedir.

Hadis rical ilminde otorite olan bu iki âlim İmam Züfer hakkında da yorumda bulunmuşlardır. İbn Hacer, İmam Züfer’i sadûk diye nitelerken,²⁸² Zehebî ise onun me’mûn olduğunu ifade etmektedir.²⁸³ Ayrıca Zehebî, *Siyer*’inde İmam Züfer’i meth-

²⁷⁶ Ferhat Koca, “İbn Teymiyye” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1999), 20/401.

²⁷⁷ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ* (Beyrut : Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1987), 1/227.

²⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu fetâvâ* (Riyad : Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1991), 18/258; 21/59; 25/20; 28/540; İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ*, 3/554; 5/319; 6/15.

²⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu fetâvâ*, 4/47; İbn Teymiyye, *Câmi’u’l-Mesâil*, ed. Muhammed Üzeyr Şems (Mekke: Dâru âlemi’l-fevâid, 2001), 3/413.

²⁸⁰ Ebû Nasr Taceddin İbnü’s-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, *Tabakâtü’s-Şa’fiyyeti’l-kübrâ* (Kahire : Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 9/101.

²⁸¹ M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1999), 20/517.

²⁸² Askalânî, *Lisânü’l-mizân*, 3/501.

²⁸³ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/71.

ü senâ eden ifadelerle sıkça yer vermektedir.²⁸⁴ Yukarıda farklı vesilelerle birkaç defa gündeme gelen İmam Züfer ve Kadı Sevvâr olayını İbn Hacer de eserinde zikreder.²⁸⁵ İmam Züfer hakkında söylenenleri ve hadiste otorite sayılan Abdurrahman b. Mehdî gibi birinin ondan rivayeti olmamasını ele alan İbn Hacer, “Bu durum onun zayıflığını gerektirmez” diyerek İmam Züfer’i tevsik etmektedir.²⁸⁶ Görebildiğimiz kadarıyla İbn Hacer’den sonra İmam Züfer hakkında genel kabul de Zehebî ve İbn Hacer’in belirtmiş olduğu çizginin bir devamı niteliğindedir.

1.4. Mevcut İtikadî Fırkalar ve İmam Züfer’in Konumu

İmam Züfer’in çevresinde bulunan farklı gruplarla etkileşim içerisinde olduğu bilinmektedir. Ayrıca kendisi ehl-i hadis çevrelerinde dikkate alınan, Kûfe’ye gelen ulema ile münazaralarda bulunan, Hanefîler içerisinde Ebû Hanîfe’den sonra riyaseti üstlenen şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâmî ilimlerin teşekkül sürecinde hemen hemen her kesimle ilişkisi bulunan, dikkate alınan bir kimse olması onun, döneminin önemli simaları arasında yer aldığını göstermektedir. Bundan dolayı İmam Züfer’in etkileşimde olduğu belli başlı itikadî fırkalar ele alınacak ve onun görüşleri verilerek yer yer çıkarımlarda bulunulacaktır.

İmam Züfer, çevresinde çok farklı itikadî ve fikrî cereyanların olduğu ilmî bir muhit ve zaman diliminde yetişmiştir. Bunlar arasında Hâriciyye, Cehmiyye, Mu‘tezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye ve Mürcie gibi itikadî oluşumların olduğu, her bir fırkanın kendi görüşünü temellendirme ve otoriter yapı haline getirmeye çalıştığı görülmektedir. İmam Züfer de böyle bir dönemde Kûfe uleması içerisinde etkin ve önde gelen isimler arasındadır.

Ebû Hanîfe ve ashabının içerisinde akâid/kelam ilmiyle ilgili olarak ehl-i sünnetin görüşünü verip bununla iktifa eden bir grup olduğu gibi, kelamî meselelere dalan bir grup olduğu da ifade edilmektedir. Birinci grupta İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed zikredilirken, ikinci grupta ise Hammâd b. Ebî Hanîfe ve Bîşr b. Gıyâs gibi isimler olduğu belirtilmektedir.²⁸⁷

²⁸⁴ Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 8/38.

²⁸⁵ Askalânî, *Lisânü’l-mîzân*, 3/501.

²⁸⁶ Askalânî, *Kitâbü’l-îsâr bi-ma‘rifeti ruvâti’l-Âsâr*, 76.

²⁸⁷ Muhammed, *Akîdetü’l-İslâm ve’l-İmam el-Mâtürîdî*, 236.

İmam Züfer'in, kelimî meselelere çok fazla dalmayıp daha çok fıkıhla iştigal ettiği ilk dönem kaynaklarında ifade edilmiştir. Örneğin Hasan b. Ziyâd'a bir kimse İmam Züfer ve Ebû Yûsuf'un görüşlerinin geçtiği bir mesele söyledi. Sonrasında da İmam Züfer'in, kelimla uğraşıp uğraşmadığını sorunca Hasan b. Ziyâd, soru soran kimseye:

“Sen ne ahmak bir adamsın. Sen, bizim ashabımız ve meşayihimiz için kelim ile meşgul oldular mı diyorsun? Halbuki onlar fıkıhın ve ilmin evi olan kimselerdir. Bu, ancak (نظروا في الكلام) -kelimla uğraşmak- akli olmayan kimseler için söylenecek sözdür. Halbuki onlar, Allah'ın hududunu en iyi bilen, senin kastettiğin kelim ile uğraşmaktan uzak olan kimselerdir. Ben, Ebû Hanîfe, Züfer ve Ebû Yûsuf'un kaygılarının yalnızca fıkıh ve selef tâbi olmaktan başka bir gayretlerinin olduğunu görmedim.”²⁸⁸

İmam Züfer, Ebû Hanîfe ile buluşmasından sonra akâid/kelim ilminde önde gelen isimler arasına girmiş²⁸⁹ ve bu alanda yetkinliği kabul edilen bir şahıs olarak ön plana çıkmıştır.²⁹⁰ Hatta bu hususta kaleme aldığı eseri *el-Makâlât*'ı İmam Maturidî'nin (ö. 333/944) eserleri ile birlikte verilmiştir.²⁹¹ Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) eserinde Ebû Hanîfe, oğlu Hammâd, İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in kelimî meselelerde hasımlarıyla münazarada bulunduğu ve onları ilzam ettiğini nakletmektedir.²⁹² Bunlarla birlikte Ebû Hanîfe'den İmam Maturidî'ye uzanan Ehl-i sünnetin oluşum sürecinde İmam Züfer ve diğer imamların etkilerine de dikkat çekilmiştir.²⁹³

1.4.1. Ehl-i Sünnet

İmam Züfer'in akâid ve kelama dair görüşlerini içeren nakiller, Ebû Hanîfe'ye nispetle oldukça sınırlıdır. Bunda gerek onun eserlerinin bize ulaşmaması gerekse selef ulemasının bu yönlü bir gayretinin olmaması etkili olmuştur. Her ne

²⁸⁸ İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 118.

²⁸⁹ Burhaneddin İbrâhim b Hüseyin b Ahmed Hanefî Pirîzâde, *el-Kavlü'l-ezher fî mâ yüftâ fîhi bi-kavli'l-İmâm Züfer*, 2011, 13.

²⁹⁰ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 57. Bu durum, yukarıda ifade edilen nakillerle çelişmez. Zira o günün ilim anlayışında “fıkıh ilmi” gerek amelî gerekse itikadî olan kısmı kapsamaktaydı. Ebû Hanîfe'nin bazı eserlerinin fıkıh (*Fıkıh-ı Ekber*, *Fıkıh-ı Ebsat*) adını taşıdığı halde itikadî bahislerden müteşekkil olması da bu durumu kanıtlar mahiyettedir.

²⁹¹ Cubûrî, *el-İmam Züfer ve ârâuhu'l-fikhiyye*, 1/55-56.

²⁹² Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşâratü'l-merâm min ibârâtı'l-imâm* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 9.

²⁹³ Metin Yurdağür, *Maveraünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk kelimcileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017), 46.

kadar İmam Züfer'e ait itikadî görüşler ehl-i sünnetin akâid metinleri içerisinde çok olmasa da mevcut rivayetler bazı çıkarımlara imkân tanımaktadır.

Hanefî tabakât eserlerinin hepsinde İmam Züfer'in hayatına değinilmiş²⁹⁴ hatta müstakil eserler de kaleme alınmıştır.²⁹⁵ Buralarda ve daha farklı yerlerde serdedilen bilgiler ışığında İmam Züfer'in akidevî tutumuna değinilecek ve onun akâidle ilgili sınırlı sayıdaki görüşlerine dair veriler değerlendirilecektir.

İmam Züfer'den akideye dair gelen nakillerden onun mümkün mertebe kelimî tartışmalardan uzak durmak istediği ve münazaaya götürecek kelimî konulara mesafeli olduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁶ Zira kelimî uzak durulması istenen bir ilim olduğu ve o dönemlerde kelimî ilmiyle uğraşanların “heva ve bid’at ehli” şeklindeki yaftalamalara maruz kaldığı bilinmektedir.²⁹⁷ Ayrıca bu tartışmaların özellikle Kur’ân’ın mahluk olup olmaması meselesi üzerinden yönetimle ters düşmek anlamına da geldiği düşünüldüğünde, İmam Züfer'in mezkûr nedenlerden dolayı kelimî tartışmalardan uzak kalmaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim İbn Abdilber ve Şâtıbî (ö. 790/1388), Hasan b. Ziyâd’dan yaptıkları nakilde şunlara yer vermektedirler:

“Hasan b. Ziyâd, kendisine Züfer b. Hüzeyl kelimî uğraşır mıydı? diye soran kimseye; Subhanallah, sen ne kadar ahlaklı bir adamsın! Ben, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Züfer ve bizimle beraber olanların ve onlardan ilim alanların gayretinin fıkıhla meşgul olmak ve seleflerine tâbi olmaktan başka bir şey olduğunu bilmiyorum.”²⁹⁸

Hasan b. Ziyâd’ın kendisine soru soran kimseyi yukarıdaki ifadelerle azarlaması ve onların mezmûm olan kelimî ilminden uzak ve meşguliyetlerinin fıkıh olduğunu vurgulamak istemesi, yapılan nakilden açıkça anlaşılmaktadır.

²⁹⁴ Mekki, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/184; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/152; Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 172; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 1/408; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 175.

²⁹⁵ Kevserî, *Lemhâtü'n-nazar fî sîreti'l-İmâm Züfer*; Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*; Cubûrî, *el-İmam Züfer ve ârâuhu'l-fikhiyye*.

²⁹⁶ Bu durum öncesinde geçen ve “akaid/kelimî ilminde önde gelen isimleri arasına girmiştir” ifadeleriyle tenakuz göstermez. İlgili dipnotta da konu hakkında açıklamada bulunulmuştur.

²⁹⁷ Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Minehü'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-fikhi'l-ekber* (Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1998), 33-34; Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-mesâbih* (Beyrut : Dârü'l-Fikr, 2002), 1/239.

²⁹⁸ Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati Şâtıbî, *el-İ'tisâm* (Demmâm : Dârü İbni'l-Cevzi, 2008), 3/301; Ebû Ömer Cemaeddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdilber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihi* (Demmâm : Dârü İbni'l-Cevzi, 1994), 942.

Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068), Ehli sünnet'i hadislerden iktibasla *es-Sevâdü'l-a'zam* şeklinde belirtmektedir. Bu grupta Malik, Evzaî, Süfyân es-Sevrî, Şa'bî, Ebû Hanîfe, İmâmeyn, İmam Şafî ve daha birçok ismi zikreden es-Sâlimî'nin, İmam Züfer'i de Ehli sünnet imamları içerisinde zikrettiği görülmektedir.²⁹⁹

Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078), *et-Tebîr fi'd-dîn* isimli eserinde Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın genel yapısını verdikten sonra bu grubu "fırka-i nâciye" olarak takdim eder. İsferâyînî, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın akâidi olarak zikrettiği şeylerin hiçbirinde Ebû Hanîfe ve İmam Şafî'nin ihtilafı olmadığına hatta bu hususun sadece bu iki imamla da sınırlı olmayıp ehl-i rey ve ehl-i hadisten birçok ismin de aynı kanaatte olduklarına yer verir. Bunlar arasında: Malik, Evzaî, ez-Zührî, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Davud ez-Zahirî, İshak b. Rahuye, İmam Züfer, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Hicaz, Şam, Irak, Maverâunnehr ve Horasan bölgesindeki birçok âlimi zikreden İsferâyînî, bu isimlerin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın imamları olduğunu belirtmekte, mezkûr konularda sahabe, tabiûn ve etbau't-tabiîn'in de görüş birliği içinde olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁰ İmam Züfer'in de Ehl-i sünnet'in imamlarından sayılması onun farklı gruplar içerisinde zikredilmesinin yanında daha net anlam kazanmaktadır.

İmam Züfer, Kur'an'ın mahluk olup olmaması tartışmalarında yer almış ancak Kur'an'ın mahluk olduğuna dair herhangi bir görüş belirtmemiştir. Hâtib el-Bağdâdî, Ebû Süleyman Cüzcanî'den (ö. 200/816) ve Muallâ b. Mansur (ö. 211/826) tarafından nakledilen şu rivayeti paylaşmaktadır:

"Kur'an'ın mahluk olması hususunda ne Ebû Hanîfe ne Ebû Yûsuf ne Züfer ne İmam Muhammed ne de Ebû Hanîfe'nin ashabından bir kimse, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyledi. Ancak Bîşr b. el-Merîsî ve İbn Ebî Duâd Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyip Ebû Hanîfe'nin ashabını ayıpladılar."³⁰¹

İbn Ebi'l-Avâm, Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'in Kur'an'ın mahluk olup olmaması konusundaki konumlarına dair şu dikkat çekici nakle yer verir:

"Bir kişi, Hasan b. Ziyâd'a Bîşr b. el-Merîsî'nin Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü Ebû Hanîfe, Züfer ve Ebû Yûsuf'un da benimsediğini söyledi. Bunun üzerine Hasan b. Ziyâd; 'Vallahi Bîşr yalan söyledi' dedi. Ben onlardan hiçbirinin Kur'an'ın mahluk olduğuna dair bir şey konuştuğunu duymadım. Ve onlardan bana böyle bir haber de

²⁹⁹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 334-335.

³⁰⁰ Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn* (Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1983), 182.

³⁰¹ Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15/516.

ulaşmadı. Hem sen ona niçin şöyle sormadın? Sen Ebû Hanîfe ve Züfer’le beraber olmadın, Ebû Yûsuf’la birlikteydin. Onların üzerine bu yalanı niçin atıyorsun? Bundan daha açık bir yalan olabilir mi?”³⁰²

Bu rivayette Hasan b. Ziyâd’ın konu üzerinde Ebû Hanîfe ve İmam Züfer’in görüşünü açıklamaya çalıştığı görülür. Mezkûr ifadelerden İmam Züfer’in dönemin tartışmalarına çok da uzak kalamadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu bilgiler ışığında Ebû Hanîfe’nin kelamî meseleleri de meclisindeki İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve Hasan b. Ziyâd gibi kimselerle tartıştığı, herkesin kendi fikrini beyan ettiği hür bir düşünce ortamı olduğu ve ulaşılan neticenin sonradan oluşacak eserlerinin zeminini oluşturduğu ifade edilebilir.³⁰³

İmam Züfer, Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki çekişme ve Sıffin savaşında ölenler hakkında soru soran bir kimse için hocasının; “Allah, onların kanlarından bizim ellerimizi korudu, biz ise dillerimizi onların kanlarına bulaştırmaktan koruyalım”³⁰⁴ şeklindeki görüşünü nakletmiştir. Kendisinin bu hususta herhangi bir şey eklememesinden onun da bu noktada aynı görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır.

Tahâvî’nin (ö. 321/933) kaleme aldığı *el-Akîdedü’t-Tahâviyye* adlı eseri Ehl-i sünnetin temel akâid metinlerinden sayılmaktadır. İmam Züfer’in bu metinde ismi açıkça zikredilmez. Esere yazılan şerhlerde kendisine ismen olmasa da Ebû Hanîfe’nin ashabı şeklinde atıflar olduğunu söylemek mümkündür. Tahâvî metninde;

“Bu kitapta zikredeceğim şeyler dinin fakihleri olan; Ebû Hanîfe en-Numan b. Sâbit, Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim el-Ensârî ve Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî’nin (Allah onların hepsinden razı olsun) mezhebi doğrultusunda Ehl-i sünnet ve’l-cemaatin akidesinin beyanıdır.”³⁰⁵

Tahâvî akâidi üzerine yazılan şerhlerde burada üç ismin zikredilmesi eleştirilerek daha kapsayıcı ifadelerin kullanılmasının evlâ olacağına işaret edilmiştir.³⁰⁶ Meseleyi daha geniş çerçevede ele alanlar ise; bu görüşlerin sadece isimleri mezkûr üç imama ait olmayıp, tüm Hanefî, Şafîî ve Mâlikî’lerin görüşlerinin

³⁰² İbn Ebi’l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahlâku ve menâkıbuhu*, 118.

³⁰³ Fatih Tok, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin Kur’an anlayışı* (İstanbul : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2017), 148.

³⁰⁴ Ebû’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şemmü’l-avârız fî zemmi’r-Revâfız* (Kahire: Merkezü’l-Furkan, ts.), 65.

³⁰⁵ Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde ed-Dımaşki Meydânî, *Şerhü’l-Akîdeti’t-Tahaviyye* (Dımaşk : Dârü’l-Fikr, 1870), 25.

³⁰⁶ Abdurrahman b. Nasır b. Berrak b. İbrahim el-Berrak, *Şerhü’l-Akîdeti’t-Tahâviyye* (Riyad: Dâru’l-tedmuriyye, 2008), 18.

bu şekilde olduğunu belirtmişlerdir.³⁰⁷ Nitekim İbn Kutluboğa'nın, İmam Züfer'in biyografisini ele aldığı kısımda Tahâvî için "onların akidelerini nakletti" diyerek İmam Züfer'i de Ehl-i sünnetin içerisinde konumlandığı görülmektedir.³⁰⁸

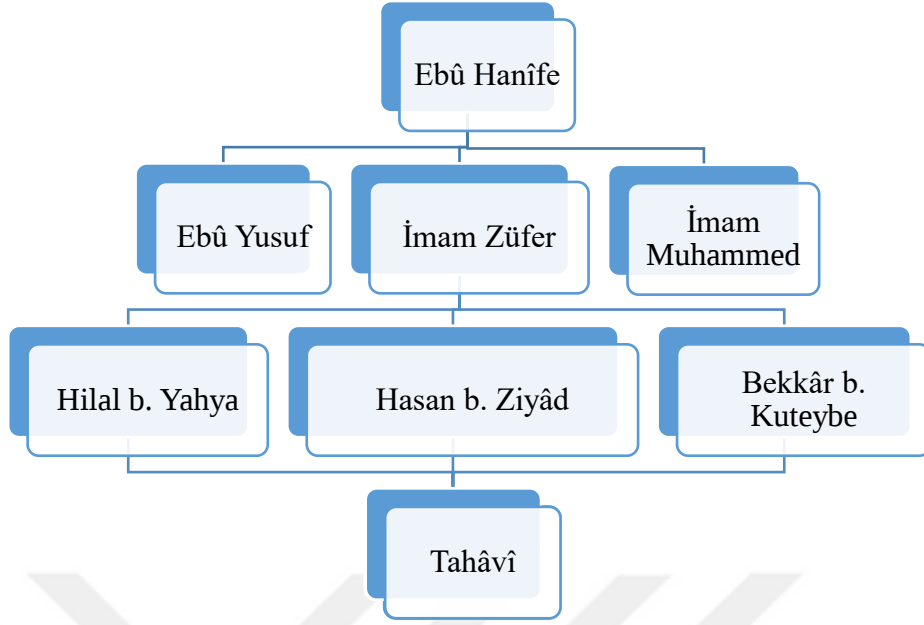
İmam Züfer'in ismi belirtilmese de bu ifadelerden anlaşılan onun da bu görüşlere sahip olduğudur. Ayrıca Tahâvî'nin hoca silsilesi içerisinde İmam Züfer'in de yer alması mezkûr nakillerin İmam Züfer'den de Tahâvî'ye ulaştığını göstermektedir.

Tahâvî üzerine yaptığı doktora çalışmasında Arif Aytekin, Tahâvî'nin ehl-i hadis ve ehl-i re'y ile olan ilişkisine değinmiş, akâid metninin oluşmasındaki birikim ve silsileyi şematik olarak değerlendirmiştir. Tahâvî'nin, İmam Züfer'in akidevî görüşlerinin kendisine intikal silsilesini ise İmam Züfer → Hilal b. Yahya (Hilâlürre'y) (ö. 245/860) → Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884) → Tahâvî (ö. 321/933) şeklinde belirtmektedir.³⁰⁹ Ancak bu listeye İmam Züfer'in yakın talebelerinden olan Hasan b. Ziyâd'ın da eklenmesi gerekmektedir. Zira İmam Züfer'den sonra onun birikiminin sonraki nesillere aktarılmasında Hasan b. Ziyâd'ın önemli yer teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim geride geçen mezkûr nakiller ve bu iki ismin kaleme aldığı benzer içerikteki eserler de bunu desteklemektedir. Buna göre Ehl-i sünnet akidesinde İmam Züfer'in görüşlerinin aktarıldığı rivayet zincirinin tablodaki gibi olduğu söylenebilir.

³⁰⁷ Abdülaziz b. Abdullah er-Râcihi, *el-Hidâyetü'r-rabbâniyye fî şerhi'l-Akideti't-Tahâviyye : akidetu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* (Riyad : Dârü't-Tevhid, 2009), 19.

³⁰⁸ İbn Kutluboğa, *es-Sikât*, 4/315.

³⁰⁹ Arif Aytekin, *Ebû Cafer et-Tahavi'nin Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri* (İstanbul : Ebubekir Camii İlim Hizmet Vakfı, 1996), 78.



Şekil 1. İmam Züfer'in Tahâvî'ye ulaşan akide silsilesi

1.4.2. Mu'tezile

Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Ka'bî (ö. 319/931), İmam Züfer'i *Bâbu zikri'l-Mu'tezile* isimli eserinde Mu'tezile'nin fukaha kısmında zikretmiştir.³¹⁰ Hanefî olarak da tavsif edilen Ka'bî,³¹¹ Mu'tezile'nin tabakâtından saydığı İmam Züfer'i bu kısımda *Kaderî* olmakla da itham etmektedir. Ka'bî'nin Mu'tezile'nin propagandacısı olduğuna Zehebî yer vermektedir.³¹² Hanefî fukahasının önde gelen simalarından ve hadis çevrelerince sika kabul edilen Cafer el-Müstağfirî'nin (ö. 432/1041),³¹³ Ka'bî hakkında; "Kendisinden nakil yapılmasına cevaz vermiyorum" dediğini, İbn Hacer (ö. 852/1449) ise onun, önemsenmeyecek hataları çokça abarttığını, hadis ricâli hakkında fahiş hatalar yaptığını vurgulamaktadır.³¹⁴ Bu açılardan Ka'bî'nin bu rivayetinin ihtiyatla yaklaşılması gereken bir bilgi olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

³¹⁰ Ebû'l-Kasım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunis: ed-Darü't-Tunisiyye, 1986), 104.

³¹¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* (İstanbul: IRCICA, 2010), 2/209.

³¹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/255.

³¹³ İbrahim Hatipoğlu, "Müstağfirî" (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006), 32/209.

³¹⁴ Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, 9/429.

Zeydî bir âlim olarak tavsif edilen İbnü'l-Murtaza (ö. 840/1437) *Tabakâtü'l-Mu'tezile* isimli eserinde, İmam Züfer'i Mu'tezile'nin *el-Adl ve't-Tevhîd* görüşünü benimseyen fukaha grubundan saymaktadır.³¹⁵ İbnü'l-Murtaza, İmam Züfer'i Ebû'l-Kasım el-Belhî, İbn Yezdâd ve Kadı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) sözüne binaen Mu'tezile'den saydığını belirtmektedir. Eserde Hanefî imamlardan sadece İmam Züfer değil İmam Muhammed, İsa b. Ebân, Muhammed b. Şücâ', Ebû Mutî' el-Belhî ve İbn Semâa gibi önemli isimler de bulunmaktadır. İmam Şafî'nin de Mu'tezile tabakâtını ele alan bu eserde yer alması konuyu daha farklı boyutlara taşımakta ve bu bilgilere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir.³¹⁶

İmam Züfer'in Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi Sâlimî'nin eserinde de görülmektedir. Sâlimî, İmam Züfer'in kaderi nefy etmesini, "Mu'tezile'nin reddettiği tarzda benimsemek"³¹⁷ olarak yorumlamaktadır. Sâlimî, İmam Züfer'in Mu'tezile'nin Allah'ın şer olan şeyleri yaratmaması yani kulun şer olan şeyleri murad ettiğinde Allah'ın kudretinin şer olan şeylere taalluk etmemesi şeklindeki görüşüne meylettiğini ifade etmektedir. Bu noktada İmam Züfer'den bahsi geçen nakillerde kendisine destek olacak kelamî görüşlerin gelmemesi mezkûr iddiaları geçerli kılmakta yetersiz görünmektedir. Ayrıca bu bilgileri nakleden es-Sâlimî'nin bizzat kendisinin İmam Züfer'i Ehl-i sünnet'in imamları arasında zikretmesi bu görüşleri daha da zayıflatmaktadır.

1.4.3. Kaderiyye

Kaynaklarda İmam Züfer'in Kaderiyye görüşünü benimseyen ve bununla temayüz etmiş kimselerle birlikteliğine, münazarasına veya onlara reddiyesine dair herhangi bir nakil bulunmamaktadır. İmam Züfer'in "Kaderî olduğu" iddiası Ka'bî'nin (ö. 319/931) ve Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin eserlerinde yer almaktadır.

Ka'bî'nin söz konusu iddiasını ispat sadedinde, "Ebû Hanîfe'ye 'Züfer Kaderî'dir denildi. Bunun üzerine Ebû Hanîfe; onu bırakın ve onunla münazarada bulunmayın. Fıkıh onu doğru yola çevirir" şeklinde bir nakle yer vermektedir. Eğer

³¹⁵ Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut, 1407), 128.

³¹⁶ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 129.

³¹⁷ Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni't-tevhîd*, 298.

bu nakil sahihse Ebû Hanîfe'nin zikri geçen ifadelerle konuyu halletmeye çalıştığı görülür.³¹⁸

Bu iddiaya birkaç açıdan bakıldığında zayıflığı ortaya çıkmaktadır. Zira ilk dönem ayrımlarındaki taksimin neye göre yapıldığı pek de açık değildir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin bizzat Kaderiyye'ye reddiyeleri net olarak bilinmektedir.³¹⁹ Yirmi seneden fazla Ebû Hanîfe'nin yanında bulunan İmam Züfer'in bu tepki ve reddiyelerden haberdar olmaması mümkün değildir. Ayrıca İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), Kaderiyye'ye mensup olanların isimlerini saydığı bölümde İmam Züfer'i zikretmeyip³²⁰ onu ashabu'r-re'y³²¹ olarak belirtmesi de onun Kaderiyye'ye nispetini zayıflatan bir diğer husustur. Bunlarla birlikte İmam Züfer'in bizzat Ebû Hanîfe tarafından tebci edilmemesi,³²² onun Ebû Hanîfe ile yirmi yıldan fazla beraberliği,³²³ bu süre zarfında itikadî bir ihtilafın bulunduğu dair tabakât eserlerinde herhangi bir kaydın bulunmaması da mezkûr iddiaları iyice zayıflatmaktadır. Tüm bunların yanı sıra Ebû Hanîfe'nin Kaderiyye'nin önde gelen isimlerinden hatta bu fikrin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan kişi olarak bilinen Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 120/738) ile olan münazaraları da düşünüldüğünde³²⁴ İmam Züfer'in bu mezhebe nispet edilmesinin bir hayli güç olduğu ifade edilmelidir. Ebû Şekûr es-Sâlimî eserinde konu ile ilgili şu bilgileri nakleder:

“Ebû Hanîfe'nin yanında İmam Züfer'in Kaderiyye'ye meylettiği söylendi. Bu esnada İmam Züfer mescide girdi ve *لا حول ولا قوة إلا بالله* dediğinde, Ebû Hanîfe; “Allahu Ekber” diyerek tekbir getirdi ve “O, kaderden beri oldu” dedi.”³²⁵

Kaderiyye'nin kulun ihtiyari fiillerinde Allah'ın bir müdahalesinin olmadığı iddiası dikkate alındığında, İmam Züfer'in *لا حول ولا قوة إلا بالله* (Allah'tan başka güç ve kudret sahibi olan yoktur, ancak Allah'ın gücü ve kuvveti vardır) sözü anlam kazanmaktadır. Nitekim Sâlimî, bu sözü izah sadedinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.)

³¹⁸ Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 104.

³¹⁹ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşâratü'l-merâm min ibârâtî'l-imâm*, 9; Vehbi Süleyman Gaveci, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân imâmü'l-eimmeti'l-fukaha* (Dimaşk : Dârü'l-Kalem, ts.), 299.

³²⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dineverî İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Kahire : Dârü'l-Maârif, 1992), 625.

³²¹ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 496.

³²² Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 170; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 75.

³²³ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/104; Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 12.

³²⁴ Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Usûlü'd-dîn indel İmam Ebî Hanîfe* (Dâru's-semay'î, ts.), 138.

³²⁵ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 298-299.

لا حول ولا قوة إلا بالله ifadesinin tefsiri sorulduğunu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de "Masiyetten ancak Allah'ın korumasıyla korunulacağını, Allah'a taatin ise ancak O'nun yardımıyla olacağı"nı³²⁶ beyan ettiği hadisi delil getirerek konuyu vuzuha kavuşturmak istemektedir.

İmam Züfer'in mescide girdiğinde kendisini Kaderiyye'den beri kılacak sözü insanların işiteceği şekilde söylemesi birkaç ihtimali akla getirmektedir. Bunlardan ilki, kendisi üzerinde böyle bir şaibenin varlığını ortadan kaldırmak veya onun bu düşüncede olduğu iddiasına cevap vermek için böyle davranmış olması ihtimalidir. İkinci olasılık ise; gerçekten İmam Züfer Kaderiyye anlayışına sahipti ve bu hareketiyle bundan vazgeçtiğini veya teberri ettiğini belirtmek istedi. Fakat bu seçeneğin zayıf bir ihtimal olduğunu belirtmek gerekir. Zira elimizde mevcut nakillerde buna işaret eder bir nakil bulunmamaktadır. Nitekim tabakât eserlerinde ilgili kişilerin biyografileri verilirken "evvela Kaderiyye'dendi sonra rücû etti" şeklinde ifadeler³²⁷ bulunduğu dikkate alınırsa İmam Züfer'e dair bu türden bir anlatıya da yer verilmesi beklenirdi.

Yukarıda zikredilenlerden başka konuyla alakalı olarak Kureşî (ö. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-mudîyye*'de daha farklı bir delil zikretmektedir. Kureşî, İmam Züfer'in ilâhî kaderin varlığını kabul ettiğini belirten bir nakle yer vermektedir. O, Sâid b. Muhammed el-Üstüvânî'nin biyografisini verirken şunları aktarır:

"Onun *el-İ'tikâd* isimli eseri vardı ve orada Abdülmelik b. Ebî eş-Şevârib'den şunları nakletmektedir. O, Basra'da eski bir eve işaret ederek şöyle dedi: Bu evden Ebû Hanîfe'nin mezhebinde 70 tane kâdı çıktı. Bunların hepsi kaderin varlığını kabul ediyorlardı. Hayrın ve şerrin yaratıcısının Allah olduğu fikrini taşıyorlardı. Ve bunu Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yûsuf, Muhammed ve bunların ashabından da naklediyorlardı."³²⁸

Zikri geçen hususlara ek olarak bu ifadeler de İmam Züfer'in ilâhî kaderin varlığını kabul ettiğini ve sorumluluk doğuran fiilleri tamamen insana nispet eden kaderî anlayıştan beri olduğunu açıkça göstermektedir. İbn Kutluboğa'nın aynı minval üzere *Tâcu't-terâcim*'de yaptığı nakiller de İmam Züfer'in kaderî anlayıştan beri olduğunu pekiştirmektedir.³²⁹

³²⁶ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 299.

³²⁷ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/178.

³²⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/265-267.

³²⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 172.

1.4.4. Mürcie

İslâmî ilimlerin teşekkül sürecinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) kendileri hakkında şahitlikte bulunduğu ilk üç nesil ve bunların bulunduğu ilim merkezleri, o dönemi ve sonradan oluşacak fırkalaşmaları anlamak için büyük önem arz etmektedir. İlk dönem fırkaları içerisinde en fazla tartışma konusu olan fırkalardan birisi de Mürcie'dir. Gerek benimsediği görüşler gerekse müntesiplerinin temâyüz etmiş şahıslar olması bakımından Mürcie'nin İslâm düşünce tarihini derinden etkileyen önemli fırkalardan olduğu ifade edilebilir.

Mürcielik genellikle “Büyük günah işleyenlerin manevi sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyenler”³³⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Mürcie'nin varlığı, devamı, benimsediği görüşler ve taraftarlarının kim olduğu hususu diğer gruplardan daha fazla tartışılmıştır. Hemen hemen tüm grupların ortaya çıkmasında etkili olan bazı nedenlerin Mürcie'nin de ortaya çıkışında etkili olduğu görülür. “Hâricî zihniyeti, Emevî-Hâşimî çekişmesi, Emevîler'in politik ve ekonomik siyaseti, kentleşme sürecinin doğurduğu siyasal, ekonomik ve toplumsal problemler”³³¹ bu sebeplerin başlıcaları olarak zikredilir. Gerek lugavî tanımlamalarında³³² gerekse kavramsal çerçevesinde muğlaklık bulunan Mürcie'liğin daha çok itham etmek için, deyim yerindeyse tam bir “suçlama aracı olarak” farklı çevreler tarafından amaçları doğrultusunda kullanıldığı da belirtilir.³³³ Ayrıca Mürcie'liğin tam olarak “ne imamı ne müntesibi ne de kavramsal çerçevesinin” belli olmadığı da dile getirilmiştir.³³⁴

Ebû Hanîfe ve ashabının, Ehl-i sünnet'ten sonra Mürcie'den sayıldığı iddiası diğer fırkalara nazaran daha güçlü bir iddiadır. Ebû Hanîfe ve ashabını Mürcie'den sayan kaynaklarda İmam Züfer'in ismi açık olarak zikredilmemekle beraber, Ebû Hanîfe'nin en yakın talebelerinden olması nedeniyle bu ve benzeri yerlerin tamamında İmam Züfer'in de düşünülmesinde herhangi bir mahzurun olmadığı ifade edilmelidir.

³³⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 236-237.

³³¹ Sönmez Kutlu, “Mürcie” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006), 32/41.

³³² Kutlu, “Mürcie”, 32/41.

³³³ Çağfer Karadaş, “Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”, *Milel ve Nihal (Dergi)* VII/2 (2010), 217-219.

³³⁴ Karadaş, “Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr El-Mâtürîdî”, 218.

Ebû Hanîfe ve ashabının farklı gruplar tarafından kendilerine nispet edilmeleri bu dönemde henüz keskin ayrımların olmadığına işareti olarak yorumlanabilir. Özellikle Ebû Hanîfe ve ashabının Mürchie'den sayılması kimilerince delillendirilerek nakledilirken,³³⁵ kimilerince ise mezhebi terviç etmek gayesiyle söylendiği ifade edilmektedir.³³⁶

İsferâyînî (ö. 471/1078), özellikle yukarıda da isimleri geçen Ehl-i sünnet imamlarına bu mezheplerin nispetinin doğru olmadığını, zira Allah'a ve Resul'üne iftirayı önemsemeyen kimselerin bu imamlara iftiradan çekinmeyeceğini ifade ederek onlardan bu iddiayı bertaraf etmek istemektedir. Ebû Hanîfe ve ashabına yapılan bu ve benzeri isnadların kendi bâtil olan mezheplerini öne çıkarmak olduğu da yine İsferâyînî tarafından dile getirilmiştir.³³⁷ Aşağıda Ebû Hanîfe ve ashabı hakkında ilk dönem eserlerden itibaren yazılanlar ve daha sonrasındaki uzlaştırmacı yaklaşımlara yer verilecektir.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) eserinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve ashabından birçoklarını Mürchie'den saymaktadır.³³⁸ İmâmeyn'in Mürchie'den sayılmasından hareketle İmam Züfer'in de bu grup içerisinde yer alacağı söylenebilir.

Ebû Hanîfe ve ashabının Mürcielikle ithamında en garip nakil ise ilk dönem tarih yazarlarından olan Fesevî (ö. 277/890) tarafından nakledilmektedir. O, şu ifadelerle yer verir:

“Said b. Müslim dedi ki: Dedemden işittim, o dedi ki Ebû Yûsuf'a sordum, Ebû Hanîfe Mürchie miydi? Evet dedi. Peki Cehmiye miydi dedim? Evet dedi. Peki siz yanında ne arıyordunuz diye sordum. Ebû Hanîfe sadece bir hocaydı eğer sözü iyi olursa alırdık eğer kötü olursa hali üzere terk ederdik dedi.”³³⁹

İfadelerin tenkide ve yorumlamalara açık olduğunu söylemek gerekir. Zira tam aksi rivayetlerin varlığını Beyhakî'nin (ö. 458/1066) eserinde görmek mümkündür.³⁴⁰

³³⁵ Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1980), 138.

³³⁶ İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, 184.

³³⁷ İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, 184.

³³⁸ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 625.

³³⁹ Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*, 2/783.

³⁴⁰ Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sıfât* (Cidde: el-Mektebetü's-Süvâdî, 1993), I, 611.

Eş‘arî (ö. 324/935) ise daha eleştirel bir yaklaşımla Ebû Hanîfe ve ashabını dokuzuncu fırka olarak Mürcie’nin içerisinde konumlandırmakta ve Ebû Hanîfe’nin iman tanımındaki “dil ile ikrar kalp ile tasdik” kısmını eleştirmektedir.³⁴¹

Harizmî (ö. 387/997), Mürcie’yi altı fırkaya ayırmakta, Ebû Hanîfe ve ashabını Mürcie’nin üçüncü grubundan saymaktadır.³⁴² Şehristânî ise “Ebû Hanîfe ve ashabını ehl-i sünnet Mürciesinden” saymaktadır.³⁴³

Yukarıda da ifade edildiği gibi İmam Züfer’in Ebû Hanîfe’nin ashabından ve en yakın talebelerinden olması nedeniyle ilk dönem eserlerinden itibaren yapılan mezkûr iddialar önem kazanmaktadır. İsim olarak açıkça ifade edilmese bile yirmi yılı aşkın bir birlikteliğin³⁴⁴ “Ebû Hanîfe’nin ashabındandır” ifadesinin en çok yerini bulduğu isimlerden biri İmam Züfer olsa gerektir. Fakat akâid/kelam alanında yazmış olduğu eserinin bize ulaşmaması ve ulemanın İmam Züfer’in ismini Ebû Hanîfe kadar açıkça zikretmemesi onun adına bir dezavantaj oluşturmuştur. Burada şu hususa dikkat çekmek gerekir. İmam-ı Azam’ın bizzat kendi eserlerinde yaptığı itirazlarda³⁴⁵ veya kendisi için yapılan savunmaların, reddiyelerin veyahut onun adına Ehl-i sünnet Mürciesi şeklinde orta yolu bulma çabalarının³⁴⁶ tamamında İmam Züfer’in de olduğunu düşünmek gerekir. Zira İmam Züfer’in de ilk dönemden itibaren Mürcie ile karşı karşıya olduğu onlarla Ebû Hanîfe gibi mücadele ettiği ileri sürülmüştür.³⁴⁷

İmam Züfer’in, talebeleri vasıtasıyla Belh bölgesinde Mürciîliğin yayılmasındaki fonksiyonu Sönmez Kutlu tarafından dile getirilmiştir.³⁴⁸ Kutlu, Belh bölgesinde İmam Züfer’in Mürciî olarak görülen öğrencilerine ve “mezhebin bölgede yayılmasında önemli katkıları olan”³⁴⁹ kimselere yer vermektedir.

³⁴¹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, 138.

³⁴² Ebû Abdullah Katib Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf Harizmî, *Kitabu Mefâtihü’l-ulûm* (Lugduni-Batavorum : E.J. Brill, 1968), 20.

³⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 164.

³⁴⁴ Mekki, *Menâkıbü’l-İmâm-ı A‘zam Ebî Hanîfe*, 2/104; Kevserî, *Lemehâtü’n-nazar*, 12.

³⁴⁵ Kârî, *Minehü’r-ravzi’l-ezher fî şerhi’l-fikhi’l-ekber*, 123.

³⁴⁶ Leknevî, *er-Ref‘ ve’t-tekmîl fi’l-cerh ve’t-ta’dîl*, 361.

³⁴⁷ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 57.

³⁴⁸ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 219-221.

³⁴⁹ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 212.

İmam Züfer'in yüzlerce öğrencisi göz önüne alındığında sadece kadılık yapmış üç öğrencisi üzerinden konunun genele teşmil edilmesi ve İmam Züfer'in sanki Mürciedenmiş gibi gösterilmesi de³⁵⁰ başka problemleri beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, Kutlu'nun belirttiği bu öğrenciler, Ebû Said Helef b. Eyyüb el-Amirî (ö. 205/820), Ebû Osman Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (ö. 214/829), Ebû İshak İbrahim b. Yûsuf el-Bahilî'dir (ö. 239/53). Ancak bu simalardan daha maruf, etkili ve şöhreti olan öğrencilerinin verilmemesi veya onların neden bu fikirde olmadıkları sorusu gündeme gelmektedir.

İmam Züfer'in kabul görmüş öğrencileri arasında Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), İmam Muhammed (ö. 189/805), Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. 204/819), Muhammed b. Abdullah el-Ensari (ö. 215/ 830), Fadl b. Dükeyn (ö. 219/834) gibi kayda değer isimler de bulunmaktadır. Özellikle Şafîî'nin de hocası olan Vekî'in İmam Züfer hakkında; "Benim için Züfer ile olan sohbetlerim kadar hiçbir kimsenin sohbeti faydalı olmadı", yine "Ebû Hanîfe'nin yerine seni bize veren Allah'a hamdolsun"³⁵¹ şeklindeki ifadeleri İmam Züfer'in etkisini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu ve benzeri ifadelerin Ehl-i sünnetin ana omurgasını oluşturan kişiler tarafından dile getirilmesi mahut iddiayı iyice zayıflatmaktadır.³⁵² Ayrıca ulemanın Ebû Hanîfe ve ashabının Mürciîliğini reddeden tavrı bilinmektedir. Örneğin; Leknevî, Mürcie'yi iki kısma ayırarak Ebû Hanîfe ve öğrencilerini Sünnî olan Mürcie'den saymaktadır.³⁵³ Zebîdî (ö. 1205/1791), Ebû Hanîfe ve ashabının Mürcie olmaları söz konusu olsaydı daha sonra gelen Hanefîler'in de bunun dışına çıkmayacağını belirterek durumun tam tersine bir şekilde olduğunu ifade etmektedir.³⁵⁴

³⁵⁰ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 210.

³⁵¹ Mekî, *Menâkıb'ü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/184.

³⁵² İbn Kutluboğa, *Tâcû't-terâcim*, 170.

³⁵³ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, 361.

³⁵⁴ Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Ukûdû'l-cevâhiri'l-münîfe* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/31.

1.4.5. Şîa

Tabakât ve biyografi literatürünün oluşmasında mezheplerin teşekkülünün önemli bir etkisi bulunmaktadır.³⁵⁵ Bu bağlamda özellikle “mezhepler arasındaki rekabet” ve mezhep imamlarını öne çıkarma gayretkeşliği dikkat çeker.³⁵⁶ Yazılan Şîi tabakâtlarında da mezkûr sâikler görmek mümkündür. Aşağıda İmam Züfer’in Şîa tabakât eserlerindeki durumu verilerek değerlendirmeler yapılacaktır.

İmam Züfer, ilk Şîa tabakâtında yer almış ve kendisinin Cafer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) ashabından olduğu zikredilmiştir. İlk dönem Şîi tabakâtından sayılan ve Şiilerce sika kabul edilen Berkî³⁵⁷ (ö. 274/887), kaleme aldığı *Kitâbü’r-ricâl*’de İmam Züfer’in, Ca’fer es-Sâdık’ın ashabından olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁸ Ancak eserde İmam Züfer’in zikredilip ne İmam-ı Azam’ın ne de İmâmeyn’in zikredilmemesi gerek müellife gerekse eserin güvenilirliğine gölge düşürmektedir. Zira İmâmeyn’in olmasa da Ebû Hanîfe’nin Ca’fer es-Sâdık’la görüştüğü, ilmî münazaralarda bulunduğu kaynaklarda müsellemdir.³⁵⁹

Berkî’den yaklaşık iki asır sonra Tusî (ö. 460/1067), Hz. Peygamber’den (s.a.v.) ve Şîi imamlarından nakilde bulunan kimseleri toplamak için kaleme aldığı eserinde Ebû Hanîfe,³⁶⁰ İmam Züfer³⁶¹ ve Ebû Yûsuf’u³⁶² Ca’fer es-Sâdık’ın ashâbı içerisinde zikretmektedir.

İmam Züfer’in Şîi kaynaklarında Ca’fer es-Sâdık’ın ashâbı olarak verilmesi sadece bu iki kaynakla sınırlı değildir. *A’yânü’ş-Şî’a*,³⁶³ *Mu’cem ricâlî’l-hadis*,³⁶⁴

³⁵⁵ Tabakât ve biyografi literatürünün telifine dair gerekçeler ve bu türlerin faydalarına dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Huzeyfe Çeker, *Haneî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 54-64.

³⁵⁶ Çeker, *Haneî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, 64.

³⁵⁷ Orhan Çeker, “Berkî” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1992), 5/509.

³⁵⁸ Ebû Ca’fer Ahmed el-Berkî, *Kitâbü’r-ricâl* (Camiatü Tahrân; 852, ts.), 42.

³⁵⁹ Mekkî, *Menâkıbü’l-İmâm-ı A’zam Ebî Hanîfe*, 1/33; Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10/132; Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 13.

³⁶⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *Ricalü’t-Tusî*, ed. Cevad el-Kayyûmî el-İsfahânî (Kum: Neşru’l-İslâmî, 1995), 315.

³⁶¹ Tûsî, *Ricâlü’t-Tûsî*, 211.

³⁶² Tûsî, *Ricâlü’t-Tûsî*, 323.

³⁶³ Ebû Muhammed Bâkır Muhsin b. Abdülkerîm b. Alî Emîn Hüseyinî Âmilî Muhsin Emîn, *A’yânü’ş-Şîa* (Beyrut : Dârü’t-Tearuf li’l-Matbuat, 1983), 7/61.

³⁶⁴ Ayetullah Ebû’l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim Müsevî Huî, *Mu’cemu ricâlî’l-hadis : ve tafsilu tabakâti’r-ruvât* (Beyrut : Darü’z-Zehra, 1989), 8/276.

*Müstedrakâtu ilmi'r-ricâl*³⁶⁵ ve *Kâmûsu'r-ricâl* gibi daha birçok eserde kendisine atıfta bulunulmuş ve genişçe yer verilmiştir.³⁶⁶

Son dönem Şîî tabakâtının yazarlarının önde gelen isimlerinden olan Mâmekânî (ö.1351/1932) de İmam Züfer hakkında mesnetsiz bir iddia ortaya atmış ve İmam Züfer'in İmâmiyye Şîa'sından olduğunu belirtmiştir. Yukarıda atıf yapan kaynaklara işaret eden Mâmekânî, ilk dönem Şîî kaynaklarında yer almayan bu iddiasını Berkî'nin; 'Ca'fer es-Sâdık'ın ashabındandır' ifadesi üzerinden "O, İmamiyye'dendir. Ancak mechûlü'l-hâl olan bir kimsedir"³⁶⁷ şeklinde yorumlamıştır. Mâmekânî'den kaynaklı bu yanlış kendisinden sonra yazılan eserlerde de ona atfedilerek devam ettirilmiştir. İlk dönemde sadece Ca'fer es-Sâdık'ın ashabından olan İmam Züfer, daha sonra kaleme alınan eserlerde bir anda İmâmiyye Şîa'sından oluvermiştir. Nitekim *en-Nusra li Şîati'l-Basra* eseri bunun tipik misallerindendir. Bu eserde İmam Züfer'in İmamiyye Şîa'sından olduğu ifade edilmiş, ayrıca onun Şîilerce muteber olan Muhsin el-Emîn'in *A'yânü's-Şî'a* eserinin şartlarını sağlaması nedeniyle orada da zikredildiği belirtilmiştir. Ayrıca İmam Züfer'in rivayette bulunduğu kimseler dikkate alınarak Şîa tarafından kendisinin rivayetleriyle ihticac olunabileceğine değinilmiştir.³⁶⁸

İmam Züfer'in Şîa'ya karşı mücadele ettiği şeklindeki değerlendirmenin³⁶⁹ de isabetli olduğunu söylemek zordur. Bu değerlendirmelerde anakronizme düşmemek adına fırkaların ilgili zaman dilimlerindeki durumlarının göz önüne alınması gerekmektedir. Zira İmam Züfer döneminde Şîa'nın keskin çizgilerle belirlenmiş itikadî bir ayrımının olduğunu ifade etmek zordur. Şîî oluşumun tebârüz ettiği yıllar göz önüne alındığında, bu hareketin daha çok şahıslara duyulan hayranlık ve asabiyetle sınırlı, siyasi veçhesi daha baskın olan bir oluşum olduğu söylenebilir. Şîa'nın Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) vefatından bir asırdan daha fazla bir zaman

³⁶⁵ Ali en-Nemazî eş-Şahrûdî, *Müstedrakâtü ilmi ricâli'l-hadîs* (Tahran, 1414), 3/428.

³⁶⁶ Muhammed Takî Tüsterî, *Kâmûsü'r-ricâl* (: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990), 4/452.

³⁶⁷ Abdullah b. Muhammed Hasan Mâmekânî, *Tenkîhü'l-makâl fi ilmi'r-ricâl* (Kum : Müessesetu Al-i Beyt li'l-İhyai't-Türas, 1423), 28/178-180.

³⁶⁸ Nizâr el-Mansûrî, *en-Nusra li-şîati'l-Basra* (Kahire: Merkezü'l-Basra li'd-Dirasat ve'l-Buhus, 2004), 229-230.

³⁶⁹ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 57.

sonra mezhepleşmesi de (250/864) göz önüne alındığında,³⁷⁰ İmam Züfer'in Şîa'yla mücadelesinin olması mümkün gözükmemektedir. Ayrıca hocası Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) torunlarına karşı duyduğu derin saygı ve onlara verdiği destek de³⁷¹ İmam Züfer'in konumu hakkında ipucu vermektedir. İmam Züfer'in Şîi tabakâtlarında yer almasının gerekçeleri bağlamında ise, onun nüfuzundan faydalanma, ilk dönem ulemasına atıflar yaparak Şîa'nın dayanaklarını artırma, Şîi ulemanın ağını genişletme ve onun otoritesinden istimdat gibi sebeplerden söz etmek mümkündür.

Tüm bunlarla beraber Şîi tabakâtlarında yer alan bu iddiaların gerçekliği için şu soruların yanıt bulması gerekmektedir.

1. Ricâl bilgisi fukahadan değil de daha çok muhaddislerden ve onların eserlerinden edinilmektedir. Muhaddislerden Yahya b. Ma'în ve diğer birçok hadis otoritesince İmam Züfer'in sika, me'mun,³⁷² mutkin, hafız³⁷³ ve sadûk olduğu³⁷⁴ belirtilmiş, bununla beraber muhaddislerden hiçbir kimse İmam Züfer hakkında Şîilik veya teşeyyu' iddiasında bulunmamıştır. Hanefî mezhebinin hem ilk hem de son dönemde yazılan tabakâtlarının hiçbirinde bu ve benzeri bilgi olmadığı halde, XX. yüzyılda kaleme alınan tabakât eserinde Şîi olarak sayılması ne kadar gerçekçi ve doğrudur?

2. İmam Züfer'in Hanefî tabakâtı içerisinde ve muhaddisler nezdinde nüfuzu olan biri olup, İsfahan ve Basra bölgesindeki ulemaya dair de yeterli derecede bilgi mevcut iken kendisinin “mechûlû'l-hâl” olarak tavsif edilmesindeki asıl maksat nedir?

3. İmam Züfer, Cafer es-Sâdık'ın ashabından addedilerek kimi Şîi ricâl tabakâtında zikredilmesine rağmen İmam-ı Azam, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed neden zikredilmemiştir?

³⁷⁰ Mustafa Öz, “Şîa” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010), 39/112.

³⁷¹ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 308; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 10.

³⁷² Zehebî, *Siyeru a'âlami'n-nübelâ*, 8/38.

³⁷³ İbn Hibban, *Kitâbü's-sikât*, 6/339.

³⁷⁴ Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 3/501.

4. Gerek üç mezhep tabakâtında gerekse son dönemde yazılan Hanefî tabakâtında³⁷⁵ İmam Züfer'in Şîî yanlısı veya İmamiyye Şia'sından olduğuna dair kesinlikle bir bilginin mevcut olmamasına rağmen bu bilginin kaynağı nedir?

5. İlk dönem Şîî tabakâtında İmam Züfer sadece Cafer es-Sâdık'ın ahabından sayılırken yukarıda tarihlerine de işaret ettiğimiz (1900'lerden sonra) Şîî müelliflerin İmam Züfer'i İmamiyye Şia'sından sayması ne kadar objektif bir yaklaşımdır?

Bu ve benzeri soruların İmam Züfer'i İmâmiyye Şia'sından sayanlar tarafından cevaplandırılması gerekmektedir. Ayrıca İmam Züfer'in bizzat İmam-ı A'zam tarafından "ümmezin imamlarından" sayılması,³⁷⁶ Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra devraldığı meclisin sekiz yıl onun riyasetinde devam etmesi ve bu esnada herhangi farklı bir oluşuma gidilmemesi, talebelerinden hiçbirisinin böyle bir iddiada bulunmaması yine Şîî kaynaklarca dile getirilen mesnetsiz iddiaları çürütmekte ve İmam Züfer'in İmamiyye Şia'sından olduğu iddialarını geçersiz kılmaktadır.

³⁷⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 75-77.

³⁷⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 109.

2. HANEFİ MEZHEBİ VE LİTERATÜRÜNDE İMAM ZÜFER

Hanefî mezhebinin önde gelen simalarından İmam Züfer'in mezhep içerisindeki konumuna odaklanan bu bölüm birbiri ile ilişkili bazı meseleleri ele almayı amaçlamaktadır. Bunlardan ilki onun mutlak müçtehit olup olmadığı hususudur. Bu konuyla ilintili olarak mutlak müçtehitte “Hanefîlik” vasfına ve usûlde Ebû Hanîfe'nin metodunun takip edilip edilmediği meselesine temas edilecektir. Hanefî fukahasının “ashâbımız” ifadesinin kapsamı, İmam Züfer'in mezhepte “göz ardı edilme” sebepleri, Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'da ortaya koyduğu asılların yanı sıra müftâ bih olan görüşlerine ne türden eklemeler yapılabileceği konuları da ele alınacaktır. Ayrıca İmam Züfer'in mezhebin gerek usul gerekse fûrû literatüründeki etkisinin tespit edilmesi, diğer mezheplerin fûrû eserlerindeki atıf yoğunluğunun tablolar üzerinden gösterilmesi, mezhepteki tesirinin yanı sıra Osmanlı ulemasına ve *Mecelle*'ye kadar olan etkisinin izlerinin takip edilmesi de keza bu bölümde ele alınan meseleler cümlesindendir.

2.1. Hanefî Mezhebinde İmam Züfer Algısı

Hanefî mezhebinin İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) başlayarak Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan re'y ağırlıklı bir oluşum olduğu, özellikle mezhebî karaktere kavuşmasında Ebû Hanîfe'nin en büyük payı üstlendiği vurgulanmıştır.³⁷⁷ Diğer mezheplerden farklı olarak “şûrâ” şeklinde oluşturulmuş ve bu meclisin önde gelen simalarının kim olduğuna Ebû Hanîfe tarafından işaret edilmiştir. Ebû Hanîfe bu meclisteki otuz altı kişiye dikkat çekmiş ve haklarında bilgi vermiştir. Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd (ö. 212/827) dedesinin şöyle dediğini nakleder:

“Ebû Hanîfe bir gün, işte şu otuz altı kişi bizim ashabımızdır. Bunlardan yirmi sekizi kadılık makamına, altısı fetva vermeye ikisi ise kadıları yetiştirmeye ehildir dedi ve bu iki kişinin Ebû Yûsuf ve Züfer olduğuna işaret etti.”³⁷⁸

Ebû Hanîfe tarafından oluşturulan fıkıh meclisinin bir danışma ve istişare meclisi olduğuna sıkça vurgu yapılmakta, bu meclisin önde gelen simaları arasında İmam Züfer'in de bulunduğu belirtilmektedir.³⁷⁹ Ayrıca İbn Ebi'l-Avâm (ö. 335/946-

³⁷⁷ Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997), 17/1.

³⁷⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 158.

³⁷⁹ Kevseri, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, 55, 56, 57.

7) da bu fıkıh konseyinde alınan kararların kırk kişi tarafından tedvin edildiğini, bunlardan öne çıkan on kişi arasında İmam Züfer'in de olduğunu zikreder.³⁸⁰ Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebeleri olarak kabul edilen bu isimler mezhebin usullerinin tespiti, teşekkülü, takrîri (yerleşmesi), tedvîni, ve mezhebin tevsi'î (yayılması) gibi çoğu işlemlerin öne çıkan talebelerin eliyle gerçekleştiğine işaret edilir.³⁸¹ Bu bağlamda “mezhep” adı altında oluşan bu yapının yüzlerce âlimin katkılarıyla tebellür ettiğine de dikkat çekilir.³⁸² Bu açıdan özellikle İmâmeyn ve İmam Züfer'in meclisin önde gelen isimleri olduğu takrir edilir.³⁸³ Yine meclisin temayüz eden şahısları hakkında İsâm b. Yûsuf'un şöyle dediği rivayet edilmektedir:

“Ebû Hanîfe'nin meclisinden daha heybetli daha saygın bir meclis görmedim. Onun en bilgili ve en faziletli ashabı şu dört kişiydi: Âfiye b. Yezîd, Züfer, Ebû Yûsuf ve Esed b. Amr.”³⁸⁴

İmam Züfer'in Ebû Hanîfe'nin meclisindeki konumuna dair en çarpıcı ifadeler, onun talebesi Şeddâd b. Hakîm'den gelmektedir:

“Ebû Hanîfe döneminde İmam Züfer'in İmam Ebû Hanîfe diğer ashabı arasındaki konumu Emîrû'l-mü'mininin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) diğer ashabı arasındaki konumu gibiydi. [İmam Züfer] Onların en bilgini ve en fakih olanıydı. Hiç kimsenin görüşüne rücû etmezdi. Tıpkı Emîrû'l-mü'minin Hz. Ali (r.a) gibi.”³⁸⁵

Modern dönem araştırmacılarından Wael B. Hallaq, hicrî ikinci asırda mezhebin daha çok “kişisel okullar” olduğunu ve bu okulların genellikle fakîh, kâdı vb. kimseler etrafında oluşan öğrenci gruplarına tesmiye edildiğini söyler ve Ebû Hanîfe ve Sevrî'nin durumunu buna örnek olarak verir. Ebû Yûsuf'un “kişisel okulu” (müstakil mezhep) olduğunu belirten Hallaq, daha sonra “kişisel okulu olmasına rağmen” Ebû Yûsuf'un bunu doktriner bir yapı ve tek çatı altında (mezhep) bir araya getirdiğini ifade eder ki, bunun da Hanefî mezhebi olduğunu belirtir.³⁸⁶

Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden farklı olarak “şûrâ” şeklinde oluştuğunu ifade eden Kudûrî, bu noktada mezhebin temel işleyişine dair şunları söyler:

³⁸⁰ İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahabâruhu ve menâkıbuhu*, 342.

³⁸¹ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 17/2.

³⁸² İbn Âbidîn, *Hanefîlerde mezhep usûlü (Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî)*, ed. Şenol Saylan (İstanbul: Klasik, 2016), 26.

³⁸³ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 17/2-3.

³⁸⁴ Belhî, *Tarihte Hanefî Bir Şehir Belh*, 155.

³⁸⁵ Belhî, *Tarihte Hanefî Bir Şehir Belh*, 151.

³⁸⁶ Wael B. Hallaq, *Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge : Cambridge University, 2007), 154.

“Ebû Hanîfe, mezhebi şûrâ üzerine vaz etmiştir. O, meselelerin vaz edilmesinde tek başına/ısrarcı olmayıp bilakis ashabına meseleleri teker teker arz ederdi. Sonra herkesin konu hakkında ne bildiğini anlar akabinde kendi bildiğini söylerdi. Sonra iki kavilden birisinde karar kılınca kadar ashabıyla münazara ederdi ve onu kesinleştirirlerdi. Ta ki mezhebin usulünün tamamı [bu şekilde] tespit edilmiştir.”³⁸⁷

Nitekim mezhebin en temel metinlerinden olan *el-Asl*’ın genel olarak mezhebin önde gelen isimlerinin görüşlerinin toplanmasıyla oluştuğu ifade edilmektedir. Eserin muhakkiki M. Boynukalın; “Müellifin üslubu hakkında genel olarak şunları söylemek mümkündür. O, eserinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Züfer ve kendi görüşlerini tek bir kitapta toplamaya [çalışmıştır]” diyerek bu duruma işaret eder.³⁸⁸

Menâkıb-ı Mekki’de mezhebin bu yönü hakkındaki şu teşbih oldukça dikkat çekicidir. Abdullah b. Osman babasından naklederek şunları söyler;

“Eğer Ebû Hanîfe’yi [yüce] bir kuş [kabul edersek], onun nefesi Ebû Yûsuf, sağ kanadı Muhammed b. Hasan sol kanadı ise Züfer b. Hüzeyl’dir. Onun kanatlarındaki her bir telek ise ümmetin fakihlerinden bir fakihtir.”³⁸⁹

Ali Haffî (1891-1978), Hanefî mezhebinin Ebû Hanîfe ve ashabı olarak belirtilen İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in görüşlerinin toplamından oluştuğunu söyler. Ancak mezhebin tesmiyesini Ebû Hanîfe’nin onların hocası ve birçok noktada onlardan önde olmasıyla açıklar.³⁹⁰ M. Biltâcî, Hanefî mezhebinin şûrâ yönüne, meclis üyelerinin delilleri uzunca tartışmalarına, mezhebin usulünün yine şûrâ metoduyla tespitine işaret etmektedir. İmam Muhammed’in meclise yeni katılması ve genç bir ilim talebesi olması nedeniyle usulün belirlenmesinde çok fazla katkısı olmasa da özellikle İmam Züfer ve Ebû Yûsuf’un katkılarına ve her ikisinin de bu noktadaki ilmî müktesebatının yeterli olduğuna dikkat çeker.³⁹¹

Abdülvehhâb Hallâf (1888-1956), Ebû Hanîfe ve önde gelen üç talebesinin görüşlerinin mezc edilerek nakledilmesine işaret eder ve bunların cümlesinin “Hanefî mezhebini” oluşturduğunu söyler. Diğer imamların yaptıkları gibi üç imamın hocalarından ayrılmayı düşünmediklerini belirtir. Söz gelimi İmam Şafîî hocası İmam Mâlik ve İmam Muhammed’den ders almış ancak daha sonra kendi mezhebini

³⁸⁷ Ebû’l-Hüseyn Kudûrî, *Şerhu Muhtasarı Kerhî* (İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi: Yayınlanmamış Doktora Tezi içinde (Başından Zekat’ın sonuna kadar), 1427), 1/74.

³⁸⁸ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut : Daru İbn Hazm, 2012), Mukaddime, 176.

³⁸⁹ Mekki, *Menâkıbü’l-İmâm-ı A’zam Ebî Hanîfe*, 2/148.

³⁹⁰ Ali Haffî, *Esbâbu ihtilâfî’l-fukaha* (Kahire : Dârü’l-Fikri’l-Arabi, 1996), 257.

³⁹¹ Muhammed Biltâcî, *Menâhicü’l-teşrî’i’l-İslâmî fi’l-karni’s-sânî el-hicrî* (Kahire : Darü’s-Selam, 2007), 1/293.

oluşturmuştur. Hallâf, üç imamın da ayrılmak istemeleri halinde kendi mezheplerinin olacağını da ima eder.³⁹² Muhammed Ebû Zehre de (1898-1974), Hanefî mezhebi olarak tavsif edilen şeyin sadece Ebû Hanîfe'nin kavillerinden müteşekkil olan bir yapı olmayıp, ashabının da kavillerini kapsayan bir oluşum olduğunu zikreder.³⁹³

Kevserî, Hanefî mezhebi olarak ifade edilen şeyin aslında Ebû Hanîfe ve mezkûr imamların görüşlerinin toplamının oluşturduğu noktada şüphe olmadığını ayrıca bu mezhebin “cemaatin yine cemaatten alarak” naklettiği fikhî bir oluşum olduğunu belirtir.³⁹⁴

Hanefî mezhebinin, usul ilkeleri ve fûrû meseleleri belirlenirken Ebû Hanîfe ile birlikte diğer dört imamın da (İmam Züfer, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd) vaz' ettikleri çerçevenin geneline verilen isim olduğuna dikkat çekilmiştir.³⁹⁵ Mezkûr isimlerin mezhepteki otoritelerine İbn Kayyim (ö. 751/1350) şöyle işaret etmektedir:

“Bir kimse, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Züfer, Muhammed b. Hasan, Hasan b. Ziyâd'dan sonra [mezhep içerisinde] herhangi bir kimsenin kavlini tercih etme hususunda muhayyer değildir. Hanefiler'den birçok kimsenin görüşü de bu şekildedir.”³⁹⁶

Bu mecliste ele alınan konular ve görüşler İmam Muhammed'in *zâhirü'r-rivâye (mesâilü'l-usûl)* ve sonradan oluşacak *nevâdir* eserleri üzerinden aktarılmıştır. İmam Züfer'in görüşlerine *el-Asl*'da otuz iki yerde temas edilirken,³⁹⁷ *nevâdir* eserlerinden “en yoğun nakil yapan”³⁹⁸ Nâtîfî'nin *el-Esnâs*'ında ise onun görüşlerine daha fazla yer verilmiştir.³⁹⁹ Bu durumu gözlemleyen Wael b. Hallaq, İmam Züfer ve

³⁹² Abdülvehhab Hallâf, *Hulâsatu târîhi't teşrî'i'l-İslâmî* (Kuveyt : Dârü'l-Kalem, ts.), 85.

³⁹³ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe : hayâtuhu ve asruhu* (Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947), 491.

³⁹⁴ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 60.

³⁹⁵ İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî)*, ed. Şenol Saylan (İstanbul : Klasik, 2016), 34.

³⁹⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-alemîn*, ed. Ebû Ubeyde Meşhûr Alü Selmân (Demmâm : Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 4/31.

³⁹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 1/34, 135, 142, 237, 296, 305, 313, 321, 2/319, 322, 336, 337, 367, 385, 517, 3/24, 4/195, 392, 5/34, 532, 7/62, 65, 73, 86, 496, 8/283, 286, 415, 9/275, 306, 486, 12/146.

³⁹⁸ Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 7.

³⁹⁹ Ebû'l-Abbas Ahmet en-Nâtîfî, *el-Ecnâs ve'l-Furûk* (Riyad: Dâru'l-Me'sûr, 2016), 1/75, 82, 84, 93, 133, 135, 148, 153, 156, 168, 169, 176, 179, 199, 214, 216, 224, 226, 229, 234, 241, 265, 286, 288, 297, 301, 309, 311, 330, 334, 340, 343, 344, 417, 418, 434, 443, 447, 445, 479, 484, 525, 531, 539, 551, 556, 557, 567, 2/25, 26, 29, 64, 79, 80, 81, 84, 117, 131, 140, 145, 146, 166, 195, 241, 286, 291, 300, 307, 308, 346, 356, 391, 442, 451, 462.

Hasan b. Ziyâd'ın mezhep doktrinine “marjinal sayıda” katkıda bulunduğunu söyler.⁴⁰⁰

Tehânevî'nin, Hanefî mezhebini özellikle Ebû Hanîfe'nin kıyaslarının Sünnet'e muhalif olması nedeniyle eleştirenlere karşı olarak, mezhebin Ebû Yûsuf, İmam Züfer, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd'ın görüşlerinden teşekkül ettiğine ve bu imamların hocaları konumundaki Ebû Hanîfe'ye mezhebin yarısında ihtilaf ettiklerine vurgu yaptığı görülmektedir.⁴⁰¹

Şibli Nu'manî'nin (1857-1914) “Hanefî fıkhi olarak bilinen şey aslında dört kişinin; Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerinin toplamıdır”⁴⁰² ifadesi aslında mezhebin açıklaması mahiyetindedir. Nu'manî'nin İmam Züfer'in konumuna işaret ettiği şu ifadeleri de kayda değerdir:

“Züfer, Muhammed b. Hasan'dan daha iyi bir fakih olmasına rağmen, onun yazılı eserinin günümüze kadar ulaşmamış olması ve bunun yanında onunla ilgili az şey biliniyor olmasından dolayı onun hakkında konuşmayı ikisinden [İmâmeyn] sonraya bıraktım.”⁴⁰³

İmam Züfer'in kurucu rolünün yanı sıra Hanefî mezhebinin farklı coğrafyalara yayılmasından sonra kaleme alınan eserlerde de etkisinin devam ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Semerkand, Buhârâ, Mâverâünnehr, Anadolu gibi Hanefî mezhebinin yaygın olduğu bölgelerde İmam Züfer'e dair vurgunun farklılık gösterdiği belirtilmelidir. Bu bölgelere dair veriler aşağıda müstakil başlık altında ve tablolar halinde verilecektir.

Yukarıda İmam Züfer'in mezhep içi konumuna işaret sayılabilecek nakillere yer verildi. Bundan dolayı burada tekrara düşmemek adına mezkûr nakiller tekrarlanmayacaktır. Bununla birlikte ilgili nakillerin İmam Züfer'in Hanefî mezhebi içerisindeki konumuna dair bazı soruları ortaya çıkardığı görülmektedir: İmam Züfer mutlak müçtehit midir? Mezhepte Ebû Hanîfe'nin meclisini ondan sonra herhangi bir itiraz olmaksızın yürüten İmam Züfer olduğu halde mezhepte görüşü neden İmâmeyn'den sonraya bırakılmıştır? Görüşlerinin fûrû eserlerde diğer üç imam kadar yer almamış olmasının sebepleri nelerdir? Mezhep metinlerinde İmam Züfer'in

⁴⁰⁰ Wael B. Hallaq, *Authority Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge-New York : Cambridge University, 2001), 26, 48.

⁴⁰¹ Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâ'id fî ulûmî'l-hadîs* (Haleb : Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1972), 455.

⁴⁰² Mevlana Şibli Nu'mânî, *Imam Abu Hanifah Life and Work* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1988), 165.

⁴⁰³ Nu'mânî, *Imam Abu Hanifah Life and Work*, 242.

görüşleri neden ihmal edilmiştir? İşte bu kısımda zikredilen soruların izinin sürülmesi ve böylelikle erken dönemdeki konumu ile mezhebin yerleşik hale geldiği zamanlardaki rolünün karşılaştırılması amaçlanmaktadır.

2.2. İmam Züfer ve Mutlak Müçtehidlik Tartışmaları

Ulema arasında İmam Züfer'in müçtehitlerin hangi tabakasinda olduğu tartışılmıştır. Bu tartışmanın temelinde İbn Kemal Paşa'nın (ö. 940/1534) meşhur tasnifi yer almaktadır. Yapılan bu kategori Hanefî muhit içerisinde büyük kabul görmüş ve daha sonra oluşacak literatür için de temel teşkil etmiştir. Mezkûr sınıflandırma İbn Âbidîn'in *Ukûdu resmi'l-müftî*'sindeki iftâ sıralaması ile zirve noktasına ulaşmıştır denilebilir. İbn Kemal Paşa'nın taksimi her ne kadar benimsenmiş olsa da birçok eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Bu tenkitlerin başında ise Hanefîler'in üç imamının “mezhepte müçtehit” sayılmaması gelmektedir. Ayrıca hem tabakalandırma hem de fukahanın dağılımındaki isabetsizliğe işaret edilmiş, taksimatin bazı kısımlarında sayılan kimi ulema daha farklı tabakalarda kabul edilmiştir.⁴⁰⁴ Bu durum klasik dönem ulemasında görüldüğü gibi günümüzde kaleme alınan eserlerde de göze çarpmaktadır. Örneğin bunlar arasında İbn Kemal Paşa, Cessâs'ı ashâb-ı tahricten, Nesefî'yi ashâb-ı temyîzden sayarken, Ömer Nasûhî Bilmen her ikisini de “müçtehit fi'l-mezhepten” saymaktadır.⁴⁰⁵ Yine İbn Kemal Paşa, Hassâf (ö. 261/875) ve Kerhî'yi (ö. 340/952) müçtehit fi'l-mesâilden sayarken, Yunus Apaydın onların “ihtiyar ve tahrîc ehli fakihlerden” olduğunu söyler.⁴⁰⁶ Aşağıda bu husustaki eleştiriler ele alınarak konunun daha açık bir şekilde izah edilmesi amaçlanmaktadır.

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin dışındaki dört imamı, kimileri mutlak müçtehit kabul ederken kimileri ise mezhepte müçtehit olarak görmüşlerdir. Son dönem araştırmacılarından kimisi üç imamın ikinci tabakadan sayılmasını “büyük bir zulüm”⁴⁰⁷ olarak görürken, kimisi ise, “insan ya müçtehittir ya da değildir. Arada başka fasıllar yoktur. Yarım müçtehit çeyrek müçtehit, ya da tahrîc ehli vb.

⁴⁰⁴ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 24-25.

⁴⁰⁵ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/344, 439.

⁴⁰⁶ H. Yunus Apaydın, “Kerhî” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2002), 25/286.

⁴⁰⁷ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 211.

hiyerarşik makamlar tamamen sübjektif değerlendirme”⁴⁰⁸ olarak yorumlanmıştır. Ayrıca “bu konuda ne üzerinde ittifak edilen bir vakıa vardır ne de bunun pratikte bir yararı” bulunduğu da ileri sürülmüştür.⁴⁰⁹ Ancak müçtehitlerin kategorik olarak tasnifinin; müftünün tercihini kolaylaştırması, hukukî birlik ve istikrarı sağlaması gibi noktalarda faydasının olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn Âbidîn konuyla ilgili risalesinde bunu dile getirir.⁴¹⁰ Aşağıda İmam Züfer özelinde bu tartışma ele alınacak kabul edenler ve etmeyenlerin görüşlerine temas edilecektir.

İbn Hazm (ö. 456/1064) *İhkâmü’l-ahkâm*’da tabîînin büyüklerini sıralamakta ve İbn Mes’ûd kanalıyla gelen fukahaya işaret etmektedir. İbn Hazm, İmam Züfer, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Hasan b. Ziyâd ve Afiye b. Yezîd gibi daha birçok isme yer vererek şöyle demektedir: “Biz, Ebû Hanîfe’nin ashabından sayacaklarımızı saydık. Bunlar diğerleri gibi [Ebû Hanîfe’yi] taklitte yok olup gitmediler, bilakis tercihleriyle Ebû Hanîfe’ye muhalefet ettiler. Bundan dolayı da fukaha kısmına dahil oldular” demektedir. Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi İbn Hazm’a göre İmam Züfer’in farklı bir içtihat metodu bulunmakta ve bununla ilişkili olarak da Ebû Hanîfe’ye muhalefet ettiği konulara sıkça rastlanmaktadır.⁴¹¹

Mezkûr meselenin daha farklı şekilde İbn Kemal Paşa’dan çok daha önce ulema tarafından gündeme getirildiği ifade edilebilir. Serahsî (ö. 483/1090) “*fakîh-i mutlak*” olarak ifade ettiği kısımda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’i zikretmektedir.⁴¹² İmam Züfer’in de bu kısımda olmadığı düşünülemez. Ancak ulema sarîh olarak ifade etmemiştir.

Nevevî (ö. 676/1277) ise, Cüveynî’nin (ö. 478/1085) Müzenî (ö. 264/878) hakkında “Ben, Müzenî’nin tercihlerini Şafî’nin kavillerine muhalefet olarak görmüyorum. Zira o, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi muhalefet etmiyor. Halbuki Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, Ebû Hanîfe’ye *usûlde* muhalefet etmektedirler” dediğini nakleder.⁴¹³ İmam Züfer’in de bu kapsamda olduğu

⁴⁰⁸ Faruk Beşer, *Bilgi Fıkıh ve İctihat*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2007), 195.

⁴⁰⁹ Beşer, *Bilgi Fıkıh ve İctihat*, 196.

⁴¹⁰ İbn Âbidîn, *Şerhu manzûme-i resmi’l-müftî (Ukudu resmi’l-Müftî)*, 1243, 33.

⁴¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 5/100-101.

⁴¹² Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Daru’l-Marife, ts.), 1/10.

⁴¹³ Nevevî, *Tehzîbü’l-esmâ ve’l-lugât*, 2/285.

gerçeğiyle birlikte konuyu daha erken döneme kadar götürmek mümkün gözükmemektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye, eserinde bu tartışmaya yer vermiş ve konuyu izah etmeye çalışmıştır. Diğer mezheplerle birlikte bu kısımda birçok isim zikrederek bunların mutlak mı mukayyet müçtehit mi olduklarını tartışmıştır. İbn Kayyim, Hanefîler'den Ebû Yûsuf, İmam Züfer ve İmam Muhammed'in ve diğerlerinin ihtilafları ve verdiği fetvalar göz önüne alındığında bu kimselerin mukallit olmadıklarını ayrıca içtihat seviyelerinin de imamlardan daha düşük olmadığını belirtmektedir.⁴¹⁴

Mezkûr konu Osmanlı devletinin üçüncü Şeyhülslâmı Molla Hüsrev (ö. 885/1480) tarafından da dile getirilmiştir. Molla Hüsrev risalesinde müçtehitleri *mutlak* ve *mukayyet* olarak iki sınıfa ayırmakta ve İmam Züfer'i *mukayyet* kısmında zikretmektedir. Molla Hüsrev, İmam Züfer için şu ifadelere yer verir:

“Halbuki kendisi [İmam Züfer] Ebû Hanîfe'nin en büyük ashabındandı. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra ders halkasının başına kendisi geçmişti. Mutlak müçtehit olmak isteyince bazı usûlî noktalarda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etti. O, iktizau'n-nas ile istidlale cevaz vermeyince mezhepte görüşleri İmâmeyn'in görüşlerinden sonraya bırakıldı.”⁴¹⁵

Molla Hüsrev, İmam Züfer adına yukarıdaki nakle yer vererek dikkat çeken bir iddia ortaya atmıştır. Ancak bu iddianın sonraki ulema tarafından herhangi bir tartışmasına, reddiyesine veya kabulüne dair işaretini bilmiyoruz. Molla Hüsrev'in yerleşik algıyı fazla zorlamadan aynı çizgiyi devam ettirdiği görülmektedir. Molla Hüsrev'in diğer bölümlerdeki usûlî ayrımlarına yer vermeden sadece bir bölümle iktifa etmesi, sadece bu kısımda değil diğer bölümlerde de keskin ayrımlar olduğunu çağrıştırmaktadır. Bunlarla birlikte ilgili risalesinde Molla Hüsrev'in mutlak müçtehit için belirttiği üç şartın hepsinin İmam Züfer'de bulunduğu izahtan varestedir.⁴¹⁶ Hal böyleyken onun mukayyet kısmında sayılmasını anlamak oldukça güçtür.

İbn Kemal Paşa'nın çağdaşı olan Kınalızâde Ali Efendi'nin de (ö. 979/1572) *et-Tabakâtü'l-Hanefiyye* isimli eserinde Osmanlı ulemasının genel kabul gören tutumunu benimsediği anlaşılmaktadır. İsim vermeden İbn Kemal Paşa'nın tasnifine

⁴¹⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în an rabbi'l-alemîn*, 6/126.

⁴¹⁵ Hasan Özer, “Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi:”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 277-278.

⁴¹⁶ Özer, “Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi”, 277-278.

yer veren Kınalızâde,⁴¹⁷ mutlak müçtehit olarak altı isme yer verir.⁴¹⁸ Kınalızâde, İmam Züfer ve İmâmeyn'i İbn Kemal Paşa'nın taksiminde olduğu gibi (*müçtehit fi'l-mezhep*) yani ikinci tabakada zikreder. Mezkûr tasnife herhangi bir itiraz gündeme getirmemesinden onun da bu fikirde olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹⁹

Bedreddin eş-Şuhâvî (ö. 976/1576), Hanefî mezhebinin “ilk müstakil fetva usullerinden biri”⁴²⁰ olarak zikredilen *et-Tırâzu'l-müzheb* eserinde bu konuyu ele almaktadır. Şuhâvî, İmâmeyn ve İmam Züfer'in mutlak müçtehit olmadıkları, onlardan gelen rivayetlerin tamamının Ebû Hanîfe'den yapılan rivayetler olduğunu belirtmiş ve bunu klasik kaynaklardan nakillerle desteklemeye çalışmıştır. Şuhâvî, Hanefî mezhebinin kurucu meclisinin önde gelen dört siması Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın yaptığı nakiller için “Ebû Hanîfe'nin söylediği bir görüş olduğuna dair yemin ettikleri konusunda bir şüphe bulunmamaktadır” demektedir,⁴²¹ hatta mezhepteki bütün “cevap ve görüşlerin” Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu nakletmektedir.⁴²² Mezhep içi iftâ skalasının bu eserde son derece katı tutularak Ebû Hanîfe'nin mezhebin mutlak anlamda bütün yönleriyle müessisi olduğu ifade edilmiştir.

Şuhâvî'nin özellikle mezhep içi bütün nakillerin “Ebû Hanîfe'nin görüşünün nakli” olduğu iddiasını isabetli olmadığı söylenebilir. Mezhepte aynı meselede her imamın farklı bir görüş belirttiği onlarca örnek bulunmaktadır. Bunların hepsinin İmam-ı Azam'a ait olması mümkün değildir. Yukarıda ifade edilen aynı meselede her bir imamın farklı bir görüşüne örnek olarak Suğdî'nin *en-Nütef*'indeki şu örnek verilebilir: Beş vakit namazdan birisini kılmayı unutan kimse hangi vaktin namazını unuttuğunu bilmese bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre bir günlük namazı, İmam Muhammed'e göre sabah, öğle ve akşam namazlarını, Ebû Yûsuf'a göre araştırması gerektiğini ve araştırma sonucunda vardığı kanıya göre hareket etmesinin iktiza ettiğini belirtir. İmam Züfer ve Ebû Abdullah'a göre ise kaçırdığı namaz niyetiyle

⁴¹⁷ Alauddin Ali Çelebi b. Emrullah b. Abdülkadir Hamidi Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye* (Bağdad: Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 2005), 1/146.

⁴¹⁸ Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/141.

⁴¹⁹ Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/147.

⁴²⁰ Osman Bayder, “Bedreddin eş-Şuhâvî'nin *et-Tırâzu'l-Müzheb* Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* II/1 (2019), 214.

⁴²¹ Bayder, “Bedreddin eş-Şuhâvî'nin *et-Tırâzu'l-Müzheb* Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi”, 252.

⁴²² Bayder, “Bedreddin eş-Şuhâvî'nin *et-Tırâzu'l-Müzheb* Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi”, 249.

dört rekât namaz kılması gerektiğini bunu ise ikinci, üçüncü ve dördüncü rekatlarında oturup sonra selam vermesiyle kaçırdığı namaz için yeterli olacağını belirtmişlerdir.⁴²³ Fıkıh kitaplarında bunun gibi daha birçok örneği görmek mümkündür. Ebû Hanîfe'nin bu dört görüşün de aynı anda sahibi olması, sonra bu görüşlerden her birinin bir imam tarafından benimsendiğini söylemek isabetli görünmemektedir.

İbn Kemal Paşa'nın tasnifinin Hanefî muhitinde kabulü sadece fûrû eserlerinde görülen bir durum değildir. Zira bu durum *Tabakât* eserlerine de sirayet etmiştir. Nitekim mezkûr taksimin yansımalarını İbn Kemal Paşa'nın yakın çağdaşlarından sayılabilecek Kureşî'nin (ö. 1010/1601) *Tabakâtü's-seniyye* isimli eserinde görmek mümkündür. Kureşî, İbn Kemal Paşa'nın oluşturduğu kategoriye “çok güzel bir tasnif” olarak yorumlamasından bu taksimi kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁴²⁴

Nablusî (ö. 1143/1731) konuyla alakalı meşhur risalesinde özetle İmâmeyn'in de Ebû Hanîfe'nin mezhebinde olduğunu ve mutlak müçtehit olmadıklarını söyler.⁴²⁵ Risalenin ana mesajı, İmâmeyn'in mutlak müçtehit olmadıklarını ispat çabasıdır. Nablusî'ye göre İmam Züfer'in de mutlak müçtehit olmadığı buradan anlaşılmaktadır.

İbn Âbidîn'in, İbn Kemal Paşa'nın taksimine herhangi bir itiraz veya reddiyede bulunmaksızın yer vermesi onun da bu kanıda olduğunu göstermektedir.⁴²⁶ Ancak bu tavır, günümüz müellifleri tarafından eleştirilmiş, İbn Âbidîn'in hiçbir itiraz olmaksızın İbn Kemal Paşa'yı taklit ederek nakletmesinin şaşılacak bir durum olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Mercânî (1818-1889) ve Leknevî'nin İbn Kemal Paşa'ya itirazlarında şüphe olmayacak derecede haklı oldukları iddia edilmiştir.⁴²⁷ Bunlarla birlikte İbn Âbidîn, *Resâil*'inde İbnü'l-Hümâm'ın İbn Nuceym tarafından

⁴²³ Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Hanefî Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1984), 87.

⁴²⁴ Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 1/34.

⁴²⁵ Seyit Mehmet Uğur, “Abdülganî b. İsmail en-Nablusî'nin ‘el-Cevâbü's-Şerîf li'l-Hazreti's-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanife’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 624-625, 631.

⁴²⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu manzûme-i resmi'l-müftî* (Ukudu resmi'l-Müftî), 4.

⁴²⁷ Muhammed Kemâleddin Ahmed Râşidî, *el-Misbâh fî resmi'l-müftî ve menâhicü'l-iftâ* (Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2005), 226.

ashab-ı tercihten sayılmasını eleştirmekte, onun ve İbn Kutluboğa'nın içtihat seviyesinde olduklarını ifade etmektedir.⁴²⁸ İbnü'l-Hümâm ve İbn Kutluboğa'nın içtihat ehliyetini haiz olduklarını belirten İbn Âbidîn'in, İmâmeyn ve İmam Züfer'in mutlak içtihat seviyesinde olmayıp mezkûr taksimat içerisindeki konumlarda olduğunu hissettirmesi ise izahı güç bir durumdur.

Dihlevî (ö. 1176/1762), İmâmeyn'in mutlak müçtehit olduklarını Ebû Hanîfe'ye *usul* ve *fürûda* çokça muhalefetlerinin bulunduğunu söyler. Bunların hepsinin tek mezhep sayılmasının sebebini ise; asılda birliktelik ve mezhebin tedvininin birlikte olmasına bağlar.⁴²⁹ Buradan hareketle İmam Züfer'in de bu kategoride olacağı muhakkaktır. Dihlevî'nin kitabın genelinde taklit karşıtlığı, Kitap ve Sünnet'e dönüş vurgusuyla birlikte devamlı olarak içtihadı öne çıkaran üslubunun, mezkûr iddianın öne çıkmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Konu bağlamında İbn Kemal Paşa'ya en sert eleştiriler Kazanlı âlim Şehabeddin el-Mercânî tarafından yapılmıştır. Mercânî, İbn Kemal Paşa'nın taksimini tehakküm, boş kuruntu, delili ve geçmişi olmayan bir söz ve büyük bir hata olarak görmektedir.⁴³⁰ Mercânî, üç İmamın Ebû Hanîfe'yi "*usûl kaidelerinde*" taklit etmişlerdir sözünü; taklitten maksadın aklî kaideler veya icmâlî ahkam olduğu kastediliyorsa bunların akıl sahibi ve müçtehit olmasa bile düşünen herkes için geçerli olan şeyler olduğunu ve içtihatla alakası olmadığını ifade eder.⁴³¹ Yine bununla Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas kastediliyorsa bunların tüm imamların dayanak noktaları olduğunu belirtir. Ayrıca Mercânî, İbn Kemal Paşa'nın diğer ulema arasında yaptığı taksimatın yanlışlığına, tabakalandırmadaki hatalara Tahâvî'den başlayarak dikkat çeker.⁴³² Mercânî taklitten maksadın ne olduğu sorusuna daha da açıklık getirmek ister ve şunları söyler:

“Şayet denilirse ki; taklitten maksat üç İmam Ebû Hanîfe'yi istışhab ve mesâlih-i mürsele dışında sahâbe kavli ve mürsellerin hüccet olması ve bunun benzeri konularda taklit ettikleri kastedilirse, ben derim ki; bunun taklitte herhangi bir alakası

⁴²⁸ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Mecmû'atu Resâli İbn Âbidîn* (Şirket-i Sahife-i Osmaniye, 1320), 1/32.

⁴²⁹ Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm Fârûkî ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf* (Daru'n-nefâis, 1406), 40-41.

⁴³⁰ Şehabeddin b. Bahaidin b. Sübhânî Kâzânî Mercânî, *Nâzûretü'l-hak fî farziyyeti'l-işâ ve in lem yeğibi's-şafak* (İstanbul-Amman : Darü'l-Hikme-Darü'l-Feth, 2012), 192.

⁴³¹ Mercânî, *Nâzûretü'l-hak*, 192.

⁴³² Mercânî, *Nâzûretü'l-hak*, 200-214.

bulunmamaktadır. Bilakis onların (üç İmam) görüşleri Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle denk düşmüştür. Nasıl ki bunlar Ebû Hanîfe'ye delil olmuşsa üç İmam için de delil olmuşlardır. Hem sen, İmam Mâlik'in mürsel (merâsîl) hadisleri hüccet kabul etmesinin ayrıca İmam Şafîi'nin mesâlih-i mürseleyi delil olarak görmemesinin onların Ebû Hanîfe'yi taklit ettiği anlamına gelmediğini görmez misin?"⁴³³

Mercânî, müçtehitleri *mutlak* ve *müçtehit fi'l-mezhep* şeklinde iki kısma ayırmakta ve İmam Züfer'i de mutlak müçtehit kısmında zikretmektedir.⁴³⁴ Mercânî, İbn Haldun'a (ö. 808/1406) atıfla Ahmed b. Hanbel'in mezhebinin içtihadattan uzak olduğu halde mutlak müçtehit sayılmasına rağmen üç imamın bu kategoride değerlendirilmemesini de ayrıca eleştirmektedir.⁴³⁵ Mercânî, İmam Züfer ve diğerlerinin mutlak müçtehit oldukları ve hepsinin kendine özgü usûlü olduğunu ve bu özgün usul çerçevesinde Ebû Hanîfe'den ayrıldıklarını belirtir.⁴³⁶ Bu hususta Kevserî'nin de Mercânî ile aynı çizgide olduğu görülür. Zira o, üç imamın mutlak müçtehit olduklarını söylemekle beraber, usulî olarak birçok noktada ihtilafı olduğunu ileri sürmektedir.⁴³⁷ Ayrıca İbn Kemal Paşa'nın taksiminin yanlışlığına işaret eden Kevserî, özellikle Mercânî'nin itirazlarını büyük bir hüsnükabul ile eserinde paylaşır. Hatta eserinde yaptığı uzunca nakil için bunun gerekli olduğunu zira "İbn Kemal Paşa'nın kelamı sebebiyle yanlıya düşen birçok kimseyi ikaz için" bu nakli yapmasının gerekli olduğunu vurgular.⁴³⁸

Leknevî (1848-1886), *en-Nâfi 'u'l-kebîr*'de Hanefî fakihlerini tabakâlandıran farklı eserlere yer vermekle beraber, Dihlevî ve Mercânî gibi muhalif olan görüşlere de temasta bulunur.⁴³⁹ Leknevî, Mercânî'nin söyledikleri desteklemekte ve üç imamın da kendilerine mahsus usulü olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Leknevî, Ahmed b. Hanbel'in Taberî (ö. 310/923) tarafından fukaha grubundan sayılmayıp "hadis hafızı" olarak nitelendirildiği halde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in nasıl mutlak müçtehit sayılmayacağını eleştirmektedir. Leknevî, Nevevî'nin yukarıda zikri geçen naklini de vermekte ayrıca Gazalî'nin⁴⁴⁰ (ö. 505/1111) İmâmeyn'in mezhebin

⁴³³ Mercânî, *Nâzûretü 'l-hak*, 200.

⁴³⁴ Mercânî, *Nâzûretü 'l-hak*, 189.

⁴³⁵ Mercânî, *Nâzûretü 'l-hak*, 198.

⁴³⁶ Mercânî, *Nâzûretü 'l-hak*, 197.

⁴³⁷ Kevserî, *Lemehâtü 'n-nazar*, 21; Kevserî, *Hüsnü 't-tekâdî*, 28.

⁴³⁸ Kevserî, *Hüsnü 't-tekâdî*, 25.

⁴³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Câmi 'ü's-sagîr* (Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1986), 8-15.

⁴⁴⁰ Şeybânî, *el-Câmi 'ü's-sagîr*, 12.

üçte ikisinde Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğine dair değerlendirmesini zikretmektedir.⁴⁴¹

Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*'ın hemen başında İmam Züfer'in mutlak müçtehit ve Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde önde gelenlerden olduğunu da söyler.⁴⁴² Bunun temel nedeninin yukarıdaki bahsi geçen üç imamın mutlak müçtehit olup olmama durumundan kaynaklandığı açıktır. Zira Kevserî, bu ifadelerle mezkûr tartışmalara girmeden tavrını net olarak ortaya koymaktadır. Kevserî'nin haklı olarak işaret ettiği gibi İmam Züfer'in kendisi bizzat Ebû Hanîfe tarafından tebcil edilmiş, Ebû Hanîfe: "O, Müslümanların imamlarından bir imamdır. Dinde, önde gelen seçkin kimselerdendir" diyerek konumuna işaret etmiştir.⁴⁴³ Kevserî buna rağmen İmâmeyn'in –bunlarla birlikte İmam Züfer'in- mutlak müçtehit olarak görülmemesini "hakikate münafî olan bir durum" olduğunu vurgular.⁴⁴⁴ Ayrıca o, İbn Hacer el-Mekkî'nin *Şennü'l-ğâra*'da müçtehitler için yapmış olduğu taksimatın Leknevî tarafından *en-Nâfiü'l-Kebîr*'de nakledilmesini, Dihlevî tarafından da *el-İnsâf*'ta aynı tavır üzerine sürdürüldüğünü belirtir. İbn Hacer'in taksiminin İbn Kemal Paşa'nın selef olmasına rağmen onun tasnifinden daha isabetli olduğunu da sözlerine ekleyen Kevserî, İbn Kemal Paşa'nın hem tabakâlandırmada hem de fukahanın bu tabakalar arasındaki dağılımında yanlışları olduğuna dikkat çeker ve bu taksimin mukallit bazı kimseler tarafından güzel karşılanırsa dahi gerek Leknevî gerekse Mercânî tarafından yapılan eleştirilerin haklılığını vurgular.⁴⁴⁵ Kevserî, Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisinin İmam Züfer'i övmesi nedeniyle, onu *müçtehit fi'l-*

⁴⁴¹ Leknevî'nin Gazzâlî'den yaptığı nakil esasında Şafî mezhebinin diğer mezheplere takdimiyle ilgilidir. Buna rağmen Leknevî'nin vermiş olduğu ifadelerden sadece İmâmeyn'in muhalefet ettikleri kısmı alması ilginçtir. Zira Gazzâlî'nin bu noktada vermek istediği mesaj, Şafî mezhebinin öncelenmesinin gerekliliğidir. Çünkü İmam Şafî diğer mezheplerden sonra gelmiş onların mezheplerinde bir kısım tanzim, tertip ve tehzibte bulunmuştur. Hatta Ebû Hanîfe'nin zihin gücünü meselelerin tasvirine ve mezhebin kurallarını oluşturmaya harcadığını bundan dolayı da çokça hataya düştüğünü ifade etmektedir. Bu sebeplerden dolayı İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye mezhebin üçte ikisinde muhalefet ettiklerini belirtmektedir. (Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likati'l-usûl* (Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1980), 495-496).

⁴⁴² Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 3.

⁴⁴³ Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 6-7.

⁴⁴⁴ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 60.

⁴⁴⁵ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 24.

mezhep sayanların sözünün iltifat edilecek tarafı kalmadığını da açıkça belirtir.⁴⁴⁶ Kevserî'nin, İmam Züfer'in hayatını ele aldığı müstakil risalesinde adeta bu tartışmaları kesin olarak bitirmek için eserinin başına onun “mutlak müçtehit” olduğunu söyleyerek başlaması da bu yönüyle oldukça anlamlıdır.⁴⁴⁷

Muhammed Bahî (1854-1935) ise eserinde taklit karışıklığına,⁴⁴⁸ içtihadın gerekliliğine,⁴⁴⁹ mezhepler arası geçiş ve bunun örneklerine⁴⁵⁰ yer vermektedir. Daha sonra “Biz müçtehitlerin tabakalarının kısımlarını saymaya başlayalım” dedikten sonra bu hususta isim vermeden birebir Mercânî'nin eserinden nakil yapmaktadır.⁴⁵¹ Bahî, Mercânî ile aynı çizgide olup, onun eserinden pasajlar paylaşmakla üç imamın Ebû Hanîfe'den farklı olarak kendilerine mahsus usulleri olduğunu da zikretmektedir.⁴⁵²

Muhammed b. el-Hasen b. el-Hacvî (1874-1956) *el-Fikru's-sâmî*'de İmam Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın da Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi mutlak müçtehit olduklarını ifade eder. Onların Ebû Hanîfe'ye nisbetinin İmam Şafiî'nin İmam Mâlik'e veya Ahmed b. Hanbel'in İmam Şafiî'ye olan nisbeti şeklinde olduğunu belirtir. Ayrıca bunların Ebû Hanîfe'ye olan intisablarının müteallimin muallime nispeti şeklinde bir nispet olduğunu yoksa, mukallidin mukallede (taklit edilene) nisbeti şeklinde bir bağ olmadığını, zira o dönemlerde ulema arasında takliden yayılmadığını öne sürmektedir.⁴⁵³ Benzer ifadelere yer veren Ebû Zehre ise, Ebû Hanîfe ve talebeleri arasındaki bağı, mukayyet müçtehidin mutlak müçtehidi taklidi değil de “öğrenciler ve hoca arasındaki müşâreket” olarak tavsif eder.⁴⁵⁴

Abdülvehhab Hallâf ise İmam Züfer ve İmâmeyn'in ikinci derecede müçtehit sayılmalarını eleştirmekte ve şunları söylemektedir:

“Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in ikinci kısımda sayılmaları hatadır. Çünkü onlar şeriatte mutlak müçtehitler. Onların görüşleri müstakil olup, Ebû Hanîfe'nin

⁴⁴⁶ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 20.

⁴⁴⁷ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 3.

⁴⁴⁸ Muhammed Bahit el-Hanefi Muti'î, *Kitâbu İrşâdu ehli'l-mille ila isbâti'l-ehille* (Mısır, 1329), 307.

⁴⁴⁹ Muti'î, *Kitâbu İrşâdu ehli'l-mille*, 315.

⁴⁵⁰ Muti'î, *Kitâbu İrşâdu ehli'l-mille*, 332-333.

⁴⁵¹ Muti'î, *Kitâbu İrşâdu ehli'l-mille*, 361-375.

⁴⁵² Muti'î, *Kitâbu İrşâdu ehli'l-mille*, 368.

⁴⁵³ Muhammed b. Hasan b. Arabî es-Seâlibi el-Filâfî el-Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/515.

⁴⁵⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe : hayâtuhu ve asruhu*, 510.

yanındaki konumları İmam Şafî'nin İmam Mâlik'in yanında ve Ahmed b. Hanbel'in İmam Şafî'nin yanındaki konumu gibidir. Ancak bu kimseler görüşlerini önderlerinin görüşleriyle mezcettiler ve bu görüşlerin toplamına önderlerinin ismini ıtlak ettiler. Eğer bu kimseler isteselerdi hepsinin müstakil mezhebi olurdu.”⁴⁵⁵

Muhammed Ebû Zehre (1898-1974) mezkûr taksimata işaretle İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in müstakil müçtehit olduklarını ne fûrû da ne de usul de herhangi bir taklitlerinin olmadığını savunur.⁴⁵⁶ Müellif, İbn Âbidîn'in İbnü'l-Hümâm için mutlak müçtehitlik vasfını uygun görürken İmam Züfer ve İmâmeyn'in için bunu belirtmemesini de tenkit etmektedir.⁴⁵⁷ Bir diğer eserinde daha net ifadelerle konuya yer veren Ebû Zehre, İbn Âbidîn'in ve İbn Kemal Paşa'nın taksimindeki yanlışlarını eleştirir. İmâmeyn ve İmam Züfer'in fikhî düşünceleri ile mezhepte mutlak müçtehit olduklarını ayrıca insaf ve mantığında bunu gerektirdiğini iddia eder.⁴⁵⁸

Ali el-Hafîf (1891-1978), Ebû Hanîfe'nin mezhebinin dört imamın (Ebû Hanîfe, İmam Züfer, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed) görüşlerinin toplamına ıtlak edildiğini ve mutlak içtihat hepsinin eşit olduğunu belirtmekte mezhebin Ebû Hanîfe'nin ismiyle anılmasını ise hoca ve ders halkasının öncüsü olmasına bağlamaktadır.⁴⁵⁹

Said Bekdâş da Hanefî mezhebinin Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerinin toplamından meydana geldiğini, İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in de kendilerine özgü metotları olduğunu, bunların da İmam Mâlik, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel gibi mutlak müçtehit olduklarını vurgular.⁴⁶⁰ Konuyla ilgili eserinde Debbağ da İmam Züfer'in Hanefî mezhebinin diğer imamlarından farklı bir metodolojiye sahip olup bunun ise “şüphey mahal kalmayacak şekilde” onun “müstakil müçtehit” bir imam olduğunun delili olduğunu vurgular.⁴⁶¹

⁴⁵⁵ Abdülvehhab Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh; Hulâsatu târîhi't-teşri'i'l-İslâmî* (Matbatü'l-Medenî, ts.), 262.

⁴⁵⁶ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1394/1974), 2/112-113.

⁴⁵⁷ Ebû Zehre, *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 2/114.

⁴⁵⁸ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe: hayâtuhu ve asruhu*, 495, 497-498.

⁴⁵⁹ Hafîf, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukaha*, 257.

⁴⁶⁰ Sâid Bekdâş, *Tekvînü'l-mezhebi'l-Hanefî maa teemmülât fi davâbiti'l-müftâ bihi* (Beyrut : Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2015), 92.

⁴⁶¹ Debbağ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 340.

Heysem Hazne, Hanefî usulünün gelişim sürecini ve mezhep usulünde iki ana akımı temsil eden Semerkand ve Irak ekollerini incelediği eserinde bu konuya da yer vermiştir. Mezhebin oluşumunun özellikle Ebû Hanîfe ve ashabının birlikte oluşturdukları sistemli yapı olduğuna dikkat çeken Hazne, mezhebin bu yönüyle de diğer mezheplerden ayrıldığına işaret eder.⁴⁶² Ebû Hanîfe'nin ashabının mezhebin oluşumundaki katkılarını ve İmâmeyn üzerinden usulde mutlak müçtehit olup olmadıklarını da ele alan Hazne, özellikle Kevserî'nin değerlendirmelerine dikkat çekmiş ve İmâmeyn'in de *mutlak müçtehit* olduklarını belirtmiştir.⁴⁶³ İmâmeyn için serdedilen bu durum İmam Züfer için evlâ tarihiyle sabittir.

Muhammed Takî el-Osmânî'nin, İbn Kemal Paşa'nın taksimatına dair getirdiği eleştiriler içerisinde özellikle Mercânî, Leknevî ve Dihlevî'nin etkisi açıkça görülür. Osmânî'nin mezkûr tasnife dair mülâhazalarında özellikle taksimdeki hatalara ilişkin vurgusunda, Mercânî ve Leknevî'den yaptığı nakiller öne çıkmaktadır.⁴⁶⁴

Buraya kadar verilenlerden de anlaşılacağı üzere meselenin İbn Kemal Paşa'nın yaptığı taksimatı kabul veya reddetmek üzerinden tartışıldığı görülmektedir. Onun bu taksimiyle zirveye ulaşan fukaha tasnifinin Osmanlı uleması arasında ortak kabule mazhar olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu taksim Osmanlı âlimlerinin akâid metinlerine dahi yansımıştır. İshak Tokâdî'nin (ö.1100/1688) akaid manzumesi bunun örnekleri arasındadır. Tokâdî eserinde konuya aşağıdaki beyitleriyle yer vermiştir:

“İkinci müçtehit mezheptir pes,
Ebû Yûsuf Muhammed gibi çok kes,
Eder üstadına hilafı, fûrûundandır ancak ihtilafı,
Usulünde değil kadir hilafa,
Budur tahkik varsa ma i'tisâfa.”⁴⁶⁵

Benzer durumun Hanefî muhitince kabul görmüş olan *el-Fıkhu'l-ekber* şerhinde Aliyyü'l-Kârî'de (ö. 1014/1605) de bulunduğunu söylemek mümkündür. Zira o, *el-Fıkhu'l-ekber* şerhinde “Biz Ebû Hanîfe'nin en faziletli müçtehit olduğuna

⁴⁶² Heysem Hazne, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî* (Amman : Darü'r-Razi, 2007), 110.

⁴⁶³ Hazne, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, 111-112.

⁴⁶⁴ Muhammed Takî el-Osmânî, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbuhû* (Mektebetü Maârifî'l-Kur'ân, 2011), 93-103.

⁴⁶⁵ *Akâid risaleleri*, çev. Ali Nar (İstanbul : Beyan Yayınları, 1998), 232.

inanıyoruz” demekte ve ondan sonraki sıralamayı İmam Mâlik, İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel olarak takdim etmektedir.⁴⁶⁶

İbn Kemal Paşa’ya reddiyelerin ve sert eleştirilerin XVIII. yüzyılda artması tesadüfî değildir. Zira “İslâm dünyasının periferisinde başlayan”⁴⁶⁷ içtihat çağrıları bir zaman sonra merkezde de etkisini göstermiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra *Mecelle*’de mezhep içi koruyucu tavrın XX. yüzyılın ilk yarısında *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*’nde çok farklı bir noktaya evrildiği müşahade edilmektedir. İbn Kemal Paşa’nın tasnifi, 19. yüzyılın getirdiği buhranlar altında kaleme alınmazken, içtihatçı söylemlerin ise, bu mağlubiyet altında ve tepkisel davranışla malul olduğu gerçeğini söylemek gerekir. Şu noktaya da dikkat çekmekte fayda vardır: İbn Kemal Paşa’dan sonra yapılan itirazların teorik zemini hazırlanmadan, kapsamlı ve müdellel olarak ele alınıp ispatlanmadan yapılan itirazların refleksif söylemler olduğunu ifade etmek durumundayız. Klasik dönem uleması içerisinde Debûsî’nin *Tesîsü’n-nazar*’ı, son dönemlerde ise Mercânî’nin *Nâzûratü’l-hak*’ı (vurguları, işaret ettiği kimi noktalar) dışında üç imamın usulî ihtilaflarını kapsamlı şekilde ele alan eserlerin yokluğu da bunu kanıtlar mahiyettedir. Yukarıda panoramik olarak verilen görüntüden ortaya çıkan şey de bu durumun başka bir delilidir. Zira mezkûr eserlerde üç imamın içtihatla mutlak müctehit seviyesine ulaştıkları ifade edilmiş ancak müdellel olarak ortaya konulmamıştır.

İbn Kemal Paşa tarafından yapılan mezhep tasnifinin, mezhebin birikimsel süreciyle ilgili olarak İbn Âbidîn’de daha da tebâyün ettiği bilinmektedir. Her ne kadar süreç içerisinde belirginleşen birçok nokta bulunsa da özellikle zikri geçen tasniflendirmenin düşünsel arka planının oluşturulduğunu söylemek oldukça zordur. İbn Kemal Paşa’ya yapılan itirazlar genelde bu yöndedir. Aynı durumun İbn Âbidîn için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zira mezhep içi takip skalasını vermekle beraber İbn Âbidîn’in bunun neden böyle olduğunun teorik zeminini tam olarak belirttiği söylenemez. Bunlarla beraber bu sıralamanın her zaman böyle olmayacağı, daralma durumlarında mezhep içerisinde daha farklı açılımlara gidilebileceğine de açık kapı bırakmaktadır. Örneğin o, delilin daha açık veya

⁴⁶⁶ Kârî, *Minehü’r-ravzi’l-ezher fî şerhi’l-fıkhi’l-ekber*, 346.

⁴⁶⁷ Naşirin girişi, İbn Âbidîn, *Hanefilerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmi’l-müftî)*, 47.

zamana uygun olması durumlarında diğer kavillerin tercih sebebi olacağını belirtir.⁴⁶⁸ Nitekim Hanefîler’de delil kabul edilmeyen mefhûm-i muhâlefe ile amele şartlı olarak izin verilmesi, örfe geniş yer ayrılması ve zayıf olan görüşle zaruret durumunda amelin tecviz edilmesi geleneksel Hanefî fukahasının son halkasından sayılan İbn Âbidîn’in açılım çabaları arasındadır.⁴⁶⁹ Bu gayretin arka planında, sistematik bütünlüğe hâlel getirmeme ve mezhebî bütünlüğün korunması gibi gayet anlamlı bir hedefin olduğunu teslim etmek gerekir. Nitekim sanayi devriminin iyiden iyiye hissedildiği bu dönemde İbn Âbidîn’in keyfî uygulamalardan kaçınılmasına vurgu yapması da bunu desteklemektedir.⁴⁷⁰

Yukarıda zikredilenlerle beraber bir kimsede “fıkhın tamam olması için” (mutlak müçtehit) Serahsî’nin belirttiği üç şarta da değinmek uygun olacaktır: Şer’î ilimleri bilmek, nasların manalarını tam bir vukufiyet ile kavramak ve son olarak fûrûatıyla usulünü zabt etmektir. Bunlara ek olarak mezkûr şeylerle amel etmeyi de saymaktadır.⁴⁷¹ Bu şartlar Serahsî sonrası usul eserlerinde de zikredilmiştir.⁴⁷² Bu şartlara bakıldığında İmam Züfer’in hepsini haiz olduğu ve bu hususta hiç kimseden herhangi bir itirazın gelmesinin mümkün olmadığı görülür. Ayrıca kurucu imamların faaliyeti olarak sıralanan “a) usul tesis etmesi, b) bütün fikhî meselelere çözüm üretmesi c) fikhî tedvin etmesi”⁴⁷³ gibi ameliyelerin İmam Züfer için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. İmam Züfer’in kendi bütüncül ve sistematik tutarlılığı içerisinde usulü olduğu, bu usul çerçevesinde bütün fikhî mesâile çözüm sunduğu ve kendisinden sonra onun fıkhının kütüb-i fikhıyyede tedvin edildiğini söylemek mümkündür. Zikri geçen üç şarta ek olarak Dihlevî’nin “dördüncü bir haslet” olarak belirttiği “semadan kabul görmesi”⁴⁷⁴ durumu ise sadece ehl-i sünnetin öne çıkan dört imamı için müyesser olmuştur.

⁴⁶⁸ İbn Âbidîn, *Şerhu manzûme-i resmi’l-müftî (Ukudu resmi’l-Müftî)*, 39.

⁴⁶⁹ İbn Âbidîn, *Şerhu manzûme-i resmi’l-müftî (Ukudu resmi’l-Müftî)*, 41-48.

⁴⁷⁰ İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmi’l-müftî)*, 2016, 57.

⁴⁷¹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/10.

⁴⁷² İzzeddin Abdüllatîf b. Abdülaziz b. Eminateddin İbn Melek, *Şerhü’l-Menâr li-İbni’l-Melek*, 1292, 288; Hallâf, *İlmü usûli’l-fikh*; 218-219.

⁴⁷³ Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği* (Maarif Mektepleri, 2018), 41.

⁴⁷⁴ Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi’l-ihtilâf*, 81.

Ayrıca bir âlimi mutlak müçtehit yapacak en önemli şeyler arasında -yukarıda sayılanların dışında- müçtehidin kullandığı metodolojinin test edilebilir olması da zikredilebilir. Zira test edilebilir bilgi zımında takip edilen bir yöntemin varlığını, nas ve vakıa arasındaki nedensel bağlantıların kurulduğunu ve beşer takatiyle oluşturulan bu sistemin kuşatıcılığını da ifade etmektedir. “Beşer takatiyle oluşturulan” kaydı, sistem içerisindeki kimi arızalı durumların bulunabileceği, bunların giderilebileceği, terk edilebileceği ve aynı zamanda eklemenebileceği kastını barındırmaktadır.

Tezin üçüncü bölümü İmam Züfer’in usulî noktalarda gerek hocası Ebû Hanîfe gerekse İmâmeyn’den ayrı olduğunu ispatlama gayretindedir. İmam Züfer’in mutlak müçtehit olduğu söylemi dışında, müdellel olarak Hanefî usul ve fûrû eserlerine atıfla, kimi zaman kendi çıkarımlarımızla onun usulde ihtilafının olduğu göstermeye çalışacağız. Zira tezin temel hipotezi, İmam Züfer’in mutlak müçtehit olduğu, her mutlak müçtehidin kendine özgü usulü olduğudur. Bu durum zorunlu olarak onun da nevi şahsına münhasır usulü bulunduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak müdellel olmayan bu savununun üçüncü kısımda müdellel hale getirilmesi hedeflenmektedir.

2.3. Mutlak Müçtehitte Hanefîlik Vasfı

Mutlak müçtehitte “nispet ifade eden vasıf” konusunun izlerini erken dönem kaynaklarında görmek mümkündür.⁴⁷⁵ Kurucu imama nispetteki en önemli unsurun “imamın usul ve kavaidinin tercih ve takip edilmesi” olduğu ifade edilmiştir.⁴⁷⁶ Kurucu imam ve nispet ilişkisi İbn Kemal Paşa’nın ikinci tabaka için yaptığı tanım ve tasnifin süregelen etkisidir. Bu durum Ebû Hanîfe ve üç imamla sınırlı olmayıp diğer mezheplerde de benzer durumların olduğu görülür.

Mezhepte bu hususta iki akım şeklinde tavsif edilebilecek tavır bulunmaktadır. Bunu, İbn Kemal Paşa ve takipçileri ve bunlara muhalefet edenler şeklinde ayırmak mümkündür. Mezhepte klasik dönem fukahasının benimsemiş olduğu ana akımın İbn Kemal Paşa’nın tavrı yönünde olduğu görülür. Konuyla ilgili

⁴⁷⁵ Uğur, “Abdülganî b. İsmail en-Nablusî’nin ‘el-Cevâbü’ş-Şerîf li’l-Hazreti’ş-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, 602.

⁴⁷⁶ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 146.

müstakil bir risale ise çok yönlü bir âlim olan Abdülgani en-Nabluşî tarafından kaleme alınmıştır. Nabluşî'nin konuya dair müstakil risalesi ile bu tartışma daha farklı bir yöne evrilmiştir. Mevzunun odak noktasını, İmâmeyn'in mutlak müçtehiten sayılmasına rağmen neden “Hanefî” olarak tavsif edildiklerini açıklamaya dairedir. Nabluşî'nin Mekke emiri Sa'd b. Zeyd (ö. 1116/1705) tarafından sorulan bu soruya cevap olarak kaleme aldığı risalenin temel yaklaşımı, İmâmeyn'in mutlak müçtehit olmadıklarını ispatlamaya çalışmaktadır.⁴⁷⁷ Bu yönüyle risalede İbn Kemal Paşa'nın tabakâtındaki sıralamanın da baskın etkisi olduğu söylenebilir. İmâmeyn için söylenilen şeyleri İmam Züfer için de düşünmek mümkündür. Bu konu Hanefî mezhebinde daha çok İmam Züfer ve İmâmeyn'in mutlak müçtehit olup olmadıkları bağlamında tartışılmıştır.

19. yüzyılla birlikte İmam Züfer ve İmâmeyn hakkındaki bu yaklaşımda bir kırılma yaşandığı görülmektedir. Bu dönemin önde gelen âlimleri arasında özellikle Dihlevî, Leknevî, Mercânî, Kevserî, Hallâf ve Ebû Zehre gibi âlimler, kendilerine kadar olan hâkim algıyı ciddi anlamda tenkide tâbi tutmuşlardır.

Dihlevî, İmâmeyn'in mutlak müçtehit olmasına rağmen Ebû Hanîfe'nin mezhebiyle anılmasını iki asıl sebebe ircâ etmektedir. Bunlardan ilkin, “Ebû Hanîfe'nin uyguladığı gibi İmâmeyn'in de mümkün merteye İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) metodunu benimsemiş olmaları”na ve İmam Muhammed'in üç imamın (Nehaî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf) görüşlerini tek bir eserde cem ederek tasnif etmiş olmasına bağlar. Ona göre sonrasında bu eserler üzerine farklı coğrafyalarda çalışmalar yapılmış ve bunların tamamı “Hanefî mezhebi” olarak vücut bulmuştur. Bundan ötürü İmâmeyn de Hanefî nisbesiyle anılmışlardır. İkinci sebep olarak ise kurucu imamlar veya fıkıh kurulunu oluşturan kimselerin görüşlerinin *el-Mebsût* ve *el-Câmiü's-sağîr* gibi eserlerde birlikte tedvin edilmiş olmasını gösterir.⁴⁷⁸ Dihlevî her ne kadar üç imamı kastetse de İmam Züfer'in de bu mecliste görüşlerinin kaydedilmesi ve nakledilmesi nedeniyle onun da burada evleviyetle düşünülmesi

⁴⁷⁷ Uğur, “Abdülgani b. İsmail en-Nabluşî'nin ‘el-Cevâbü's-Şerîf li'l-Hazreti's-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, 624-626.

⁴⁷⁸ Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, 40-41.

gerekmektedir. Zira İmam Muhammed'in kitabı hakkında; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Züfer ve kendi görüşlerini topladığı belirtilerek bu duruma işaret edilmiştir.⁴⁷⁹

Mercânî, üç imam için istemeleri durumunda kendilerinin de müstakil mezhepleri olacağını ifade eder. O, üç imamın Hanefilik adı altında olmalarını ise “hocalarına saygı, onun konumunu yüceltmede ifrata gitmeleri, hakkına riâyet etmeleri, ona tazim etme ve yardım hususunda canla başla gayret göstermeleri” nedenlerine bağlar. Bunların yanı sıra Ebû Hanîfe'nin “a'lam, evra', iktidaya ehakk, müftüler için evsak ve müsteftî için ise erfak” olması nedenlerinden dolayı Ebû Hanîfe, diğer imamlar tarafından öncelenmiştir. Ayrıca üç imamın mezkûr nedenlerden dolayı onun mezhebini naklettiklerini, tebyin ve tashih faaliyetlerini beraberinde getirdiklerini ileri sürmektedir.⁴⁸⁰ Benzer ifadeler Kevserî tarafından da serdedilmiştir.⁴⁸¹ Bunların yanı sıra İbn Kemal Paşa'nın tasnifinin etkisi ve özellikle menâkıb eserlerinde Ebû Hanîfe hakkında “yer alan mübalağalı ifadeler”in de diğer imamların gölgede kalması için uygun bir zemin oluşturduğuna da dikkat çekilmiştir.⁴⁸²

Kevserî, mutlak müçtehit olmalarına rağmen Ebû Hanîfe dışındaki üç imamın İbn Kemal Paşa tarafından mutlak müçtehit olarak sayılmamalarını ve İbn Âbidîn'nin de ona katılmasını hakikate münafî bulduğunu ifade eder. Ayrıca Kevserî, İmam Züfer'in hocasına karşı edebi, derin saygısı ve Ebû Hanîfe'ye intisabını muhafaza etmesinin onun “Hanefî” sayılmasını gerektirse de bu durum onun mutlak içtihat seviyesinden aşağıda olduğunu ispatlamayacağını, zira hem *usul* hem *fürû* kitaplarında birçok ihtilafın mevcut olduğunu belirtir.⁴⁸³ Kevserî, onların Hanefî olarak addedilmelerini, şüpheyi dahi mahal kalmayacak şekilde mezhebin zikri geçen “kimselerin görüşlerinin mecmuu” olmasıyla da ilişkilendirmektedir.⁴⁸⁴ Ayrıca o, Nablusî'nin İmâmeyn'in aslında Ebû Hanîfe'nin görüşlerini naklettiğini kendi nakilleri üzerinden vererek delillendirdiğini de belirtir. Söz gelimi Nablusî,

⁴⁷⁹ Şeybânî, *el-Asl*, Mukaddime, 176.

⁴⁸⁰ Mercânî, *Nâzûretü'l-hak*, 199-200.

⁴⁸¹ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 13.

⁴⁸² Salim Ögüt, “Ebû Yûsuf” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994), 10/262.

⁴⁸³ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 20.

⁴⁸⁴ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 60.

İmam Züfer'in "Ben Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğim hiçbir yer yoktur ki; Ebû Hanîfe onu söylemesin"⁴⁸⁵ ifadelerine yer verir. Nablusî yukarıda nisbet sayılacak benzeri ifadeleri İmâmeyn için de nakleder.⁴⁸⁶ Kevserî de aynı minval üzere "Benim bu söylediğim sözlerin [meselelerin] hepsini benden önce Ebû Hanîfe söyledi. Ancak daha sonra o, bu meselelerde benim vakıf olmadığım şeylere vakıf oldu ve muhalefette bulundu. Ben ise kavillerimde sabit kaldım"⁴⁸⁷ rivayetini aktarır. Kevserî, bu durumu delili bilinceye kadar susmak, delili bildikten sonra da içtihat etmekle ilişkilendirir. Hatta bizzat Ebû Hanîfe'nin ashabını içtihadı teşvik ettiği ilgili naklinde devamında görülür. Bununla beraber Kevserî, usul ve fîrû birçok konuda hem İmam Züfer'in⁴⁸⁸ hem de İmâmeyn'in muhalefeti olduğunu belirtir.⁴⁸⁹

Mutlak müçtehitteki Hanefilik vasfına dair görüşlere el-Hacvî (1874-1956) eserinde yer vermiştir. O ilgili kısımda şunları söylemektedir:

"Züfer ve Hasan b. Ziyâd da Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan gibi mutlak müçtehitler. Bunların Ebû Hanîfe'ye nisbetleri Şafî'nin İmam Mâlik'e veya Ahmed b. Hanbel'in Şafî'ye nispeti gibidir. Ancak bu ikisinin görüşleri [Şafî ve Ahmed b. Hanbel] kendisinden öncekilerden birisinin görüşleriyle karıştırılmadan münferit olarak yazıldı. Ebû Hanîfe'nin dört öğrencisi bunun aksine görüşleri birbirine karıştırılarak (toplu şekilde) verildi. Hanefîler'den bazıları bunların Ebû Hanîfe'nin mukallidi olduklarını zannetmektedirler. Evet, bu dört kimse için hocaları Ebû Hanîfe'ye müntesip müçtehit denilmektedir. Ancak bu intisap müteallimin muallime nisbeti gibi olup mukallidin mukallide olan nispeti değildir. Çünkü bu kimselerin zamanında ülema arasında taklit yayılmamıştı. Nitekim buna Dihlevî ve başkaları da işaret etmiştir."⁴⁹⁰

Mutlak müçtehitteki mezkûr vasıf günümüz araştırmacıları tarafından da anlamlandırılmaya çalışılmış ve bu duruma dair yorumlara ve çıkarımlara yer verilmiştir. E. Said Kaya tezinde, Hanefî mezhebinin teşekkülünü dört tabakaya ayırmış, Ebû Hanîfe ve talebelerinin bulunduğu birinci tabakanın hususiyetlerini; "ehl-i re'ye mensup olmak", "fıkıh sahası içinde kalmak", "kıyas", "istihsan", "farazi fıkıh", "fıkıh baplarının ihdası", "fıkıhın kayda geçirilmesi", "hadis tenkidî", "Kufe

⁴⁸⁵ Ünal Şahin, "Tahkîku 'Nukûdü's-Surer Şerhu Ukûdî'd-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli'l-İmam Züfer' li-Abdülğani b. İsmail en-Nablusî", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 169.

⁴⁸⁶ Uğur, "Abdülğani b. İsmail en-Nablusî'nin 'el-Cevâbü's-Şerîf li'l-Hazreti's-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe' İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili", 620.

⁴⁸⁷ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 20.

⁴⁸⁸ Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 20-21.

⁴⁸⁹ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 60.

⁴⁹⁰ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, 1/515.

ehline mensup olmak” şeklinde başlıklar belirlemiştir.⁴⁹¹ İkinci tabakadaki “mensubiyet” çizgileri ise daha geniş bir yelpazede sunulmuştur.⁴⁹² Osman Bayder de tezinde bu konuya değinmiş ve ilk dönem fakihlerinin Ebû Hanîfe’nin mezhebine “nisbet” sayılacak özellikleri beş başlık altında toplamıştır: “Kurucu imamın görüşlerini kayıt altına almaları veya rivayet etmeleri”, “Kendilerine sorulan sorulara imamın görüşüyle cevap vermeleri”, “Kurucu imama muhalif görüşlerini izah etmeye çalışmaları”, “Kurucu imamın görüşlerini öğretmeleri”, ve “Kurucu imamın görüşlerini savunmaları.”⁴⁹³

Meseleye Ebû Hanîfe’nin meclisinde öne çıkan üç imam (İmam Züfer ve İmâmeyn) üzerinden bakıldığında onların “Hanefî” olarak addedilmelerinde etkin olan şeylerin Kaya’nın da belirttiği gibi⁴⁹⁴ daha çok, ehl-i re’y olmaları, kıyas, istihsan, farazi fıkıhla iştilal etmeleri ve Kufe’de bulunmak gibi vasıfların olduğu ifade edilmelidir. Bayder’in zikrettiği özelliklerin odak noktasını ise Ebû Hanîfe’ye karşı duyulan tazim ile açıklamak mümkündür. Hatta bunu destekleyecek şeyler arasında Leknevî’nin İtkânî’den yaptığı şu rivayet oldukça dikkat çekicidir. Leknevî, İmam Muhammed’in *el-Câmiü’s-sağîr*’de, Şeyhayn’i [ikisinin de İmam Muhammed’in hocası olması itibariyle] tazimde eşit tuttuğu vehm olunmaması için Ebû Yûsuf’u künyesi olmaksızın ismiyle zikrettiğini belirtmektedir. Hatta Ebû Yûsuf’un, İmam Muhammed’e Ebû Hanîfe’nin isminin geçtiği yerde onu, -künyenin tazim ifadesi içermesinden dolayı- künyesiyle yazmamasını emrettiğini söylemektedir.⁴⁹⁵

Mezhebin oluşum sürecinde büyük katkısı olan üç imamın, Ebû Hanîfe’nin sahabeyi görmüş olması,⁴⁹⁶ oluşturulan meclisi hocası Hammad b. Süleyman’dan (ö. 120/738) devralması, hepsinin hocası olması, mezhebin ana umdelerinin onun tarafından belirlenmiş olması ve yaşça büyük olması gibi nedenler ona tazim

⁴⁹¹ Eyyüp Said Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 102-115.

⁴⁹² Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, 115-123.

⁴⁹³ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 148-153.

⁴⁹⁴ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, 133.

⁴⁹⁵ Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *en-Nâfi‘ü'l-kebîr limen yutâlî‘u el-Câmi‘ü’s-Sağîr* (İdaretü'l-Kur‘ân, 1990), 33.

⁴⁹⁶ Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 6/391.

edilmesinin gerekçeleridir. Ancak bu durum Salim Ögüt tarafından da dile getirilen şu gerçeği de dikkate almayı gerektirmektedir:

“Ebû Yûsuf başta olmak üzere Ebû Hanîfe’nin Muhammed b. Hasan ve Züfer b. Hüzeyl gibi talebeleri hem usulde hem de fûrûda hocalarına veya birbirlerine muhalefet ettikleri ve aralarında serbest bir tartışma ortamı bulunduğu halde, görüşlerinin Ebû Hanîfe’nin görüşleriyle beraber tedvin edilmesi ve bunların hepsinin Hanefî mezhebi olarak adlandırılıp benimsenmesi, bu ekolün fikhî esaslarını Ebû Hanîfe’nin kurduğu ve öğrencilerinin bu çerçevede icihad ettiği anlamına gelmemelidir.”⁴⁹⁷

Ebû Zehre, genel anlamda usulde kullanılan metodun Ebû Hanîfe’nin ashâbı tarafından da işletilerek kullanılmasını ve diğer dört imamın (İmam Züfer, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd) kavillerinin Ebû Hanîfe’nin kavilleriyle mezcedilerek nakledilmesinin, onların “Hanefî” sayılmasında etkili olmasına dikkat çeker.⁴⁹⁸ Tümel anlamda kullanılan esaslarda nisbeten ortak payda bulunsa da her imamın kavilleri ve fetvaları tikel olarak incelendiğinde hepsinin metodunun farklılığı görülecektir. Zira İmam Züfer, İmâmeyn ve Hasan b. Ziyâd mutlak müctehit oldukları ve hepsinin kendisine özgü usulleri bulunmasına rağmen kolektif bir çaba ve hareket olması nedeniyle “Hanefî” olarak tesmiye edilmişlerdir. Bu durum ise onların mutlak anlamda şeriatte içtihat etmelerine engel olmadığı gibi mutlak müctehitliğine de hâlel getirecek bir şey değildir.

Mezhebin tek kişinin görüşlerinden müteşekkil görülmemesi, kurumsal anlamda oluşmasının birkaç asır aldığı ve yüzlerce âlimin katkısı neticesinde sistematik düzen arz eden bir yapının meydana geldiğine işaret edilmiştir.⁴⁹⁹ Mürteza Bedir, mezhep içi tutarlılık ve süreklilik adına ilk adımın atılmasından kaynaklı tesmiyeyi vurgular. Bedir, mezhebi mezhep kılan şeyin Kur’ân ve Sünnet’e bağlı olması, iç tutarlılık ve sürdürülebilirlik olduğunu söylemekle birlikte, bu iki testten geçemeyen mezheplerin ise günümüze ulaşamadıklarını ifade eder.⁵⁰⁰

2.4. İmam Züfer ve Ebû Hanîfe’nin Metodlarının Benzerliği Meselesi

Ebû Hanîfe’nin metodolojisinin üç imam tarafından takip edilip edilmediği, selef ulehasının tartıştığı konular arasındadır. Bu hususta birçok görüş ileri sürülmüştür. İhtilafın üç imamla sınırlı olmadığı hatta üç imamdaki sonrakî fukahânın

⁴⁹⁷ Ögüt, “Ebû Yûsuf”, 10/262.

⁴⁹⁸ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe : hayâtuhu ve asruhu*, 508.

⁴⁹⁹ İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmi’l-müftî)*, 2016, Neşreden’in girişi, 26.

⁵⁰⁰ İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmi’l-müftî)*, Neşreden’in girişi, 26-28.

dahi Ebû Hanîfe'ye usulî anlamda itirazları bulunduğu ifade edilmiştir. Bunlara nazaran mezhebin tek bir isim ve usul etrafında işlenmesinin gerekçesi el-Hacvî ve Ebû Zehre tarafından, mezhebin işleyişindeki kolektif yapı ve kurucu imamların görüşlerinin mezc edilerek verilmesiyle açıklanmaktadır.⁵⁰¹

Mevcut muhalefetlerin keyfiyetine dair ulemanın çeşitli beyanlarda bulundukları görülür. Son dönemde konu özelinde yapılan çalışmalarda bu görüşler üç başlık altında toplanmıştır. Bunları; Ebû Hanîfe'nin usulünün takip edildiğini savunanlar, üç imamın kendilerine özel usulü olduğunu belirtenler ve bu iki görüşü uzlaştıracı bir yaklaşım olarak muhalefetin varlığını kabul edip mezkûr muhalefetin Ebû Hanîfe'nin usulünün çerçevesinde olduğunu ifade eden yaklaşım olarak sıralamak mümkündür.⁵⁰² Bu tasniflerin “kurucu imama muhalefeti” anlamlandırma, sınırlarını tespit etme ve Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinin mutlak müçtehit kabul edilmeleri durumunda ortaya çıkacak problemleri çözmeye matuf olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefî mezhebinde hâkim paradigma usulde Ebû Hanîfe'ye muhalefetin olmadığı yönündedir. Bu ana akımda öne çıkan ifadelerin Molla Hüsrev ve İbn Kemal Paşa'da olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Kemal Paşa, meşhur *Tabakât*'ındaki ikinci kısım fukahayı “Mezkûr delillerden hüküm istihraç etmeye kâdir olup, bunu üstatları olan Ebû Hanîfe'nin belirlemiş olduğu kavaidin gereğince yapan” kimseler olarak tavsif eder. Bu yaklaşım her ne kadar geç dönem olsa da sonraki ulema üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bu tutumun 19. asra kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu taksimata en sert tenkidin Mercânî tarafından yapıldığı daha önce de vurgulanmıştı. Mercânî'nin değerlendirmesine aşağıda yer verilecektir.

Taklit karşıtlığıyla öne çıkan İbn Hazm, bilhassa ilk üç asırda taklitten uzak durularak Sünnet'e tâbi olunduğunu, Kur'ân'ın tefakkuh edilmesine yoğunlaşıldığını ve taklidin terk edildiğini özellikle vurgular. Şu sözleri bu düşüncesini göstermesi açısından zikre değerdir:

“Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ashabının önde gelenlerine gelince, bu kimseler o ikisini taklit etmedi. Zira İbn Vehb, Eşheb, İbnü'l-Mâcişûn, Muğîre, İbn Ebî Hazm, İbnü'l-Kasım'ın ihtilafları [o kadar fazla ki] onların zikrini burada üstlenme[ye gerek kalmayacak kadar] daha meşhurdur. Aynı şekilde Ebû Yûsuf, Züfer, Muhammed, Hasan b. Ziyâd'ın da Ebû

⁵⁰¹ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, 1/515; Zehre, *Ebû Hanîfe : hayâtuhu ve asruhu*, 493.

⁵⁰² Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 127-141.

Hanîfe'ye olan muhalefetleri onları burada zikretmeye [ihtiyaç duymayacak kadar] meşhurdur.”⁵⁰³

Molla Hüsrev de “Züfer ne zaman ki mutlak müçtehit olmak isteyince Ebû Hanîfe'ye usulün bazısında muhalefet etti” diyerek⁵⁰⁴ hem İmam Züfer'in konumuna hem de mukayyet müçtehitlerin usuldeki durumuna işaret etmektedir. Hanefî çevrelerdeki mezkûr kabul hususunda Molla Hüsrev ve İbn Kemal Paşa gibi âlimlerin ifadelerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu gerek her iki ismin bu alandaki otoritesiyle gerekse bu yönde derinlikli çalışmaların olmamasıyla açıklamak mümkündür.

Molla Hüsrev ve İbn Kemal Paşa'dan önce İmâmeyn'in usulde Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğine dair ifadelerin varlığı konunun tartışıldığının göstergelerindendir. Nevevî'nin İmâmeyn'in usulde Ebû Hanîfe'ye muhalefetini açıkça belirtmektedir.⁵⁰⁵ Buna nazaran Hanefî çevrelerce muteber kabul edilen *el-Hâvi'l-kudsî* eserinde Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden İmam Züfer, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd'ın “Bizim bir konu hakkında söylediğimiz her görüş Ebû Hanîfe'den bir rivayettir” dedikleri ve bu hususta “ağır yeminde bulundukları” nakledilir.⁵⁰⁶ Ayrıca Hanefî mezhebinde her ne şekilde olursa olsun ortaya çıkan görüşler veya cevapların hepsinin Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu başkasına nisbet edilen görüşlerin ise mecazen olduğunu vurgular.⁵⁰⁷ İmam Züfer ve Ebû Yûsuf'tan nakledilen rivayetlere yer veren Ebû Zehre, mezkûr ifadeleri “mübalağa” olarak niteler, hatta bu şekilde olan kimsenin müçtehide yakışır bir duruş sergileyemeyeceğini ileri sürer. Bundan dolayı zikri geçen ifadelerden maksadın hakikatle ilgisi olmayıp mecaz olduğunu belirtir.⁵⁰⁸

Kevserî ise *el-Hâvi'l-kudsî*'deki bu ifadelerin Ebû Hanîfe'nin ashabına fıkıh nosyonunu en iyi şekilde vermek için bilinçli şekilde izlenen bir metot olduğunu söyler. Ebû Hanîfe'nin her bir kavli ele alıp ilk önce nakzetmesi sonra ikinci ve üçüncü ihtimalleri gündeme getirerek adeta meseleleri berraklaştırmaya kadar farklı

⁵⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm.*, 6/143.

⁵⁰⁴ Özer, “Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi”, 277-278.

⁵⁰⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*, 2/285.

⁵⁰⁶ Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî (fî fîrû'î'l-fikhi'l-Hanefî)* (Dımaşk-Beyrut : Dârü'n-Nevâdir, 2011), 2/563.

⁵⁰⁷ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 2/563.

⁵⁰⁸ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe : hayâtuhu ve asruhu*, 493-494.

varyasyonları gündeme getirmesi, olaylara çok katmanlı yaklaşım sağlamak ve iç tutarlılığın birkaç açıdan testi bu sayede yapılmış olmaktadır. Bundan sonra ise konuların divana kaydedilecek seviyeye geldiği anlaşılınca o meselenin divana kaydedildiği nakledilmektedir.⁵⁰⁹ İmam-ı Âzam tarafından benimsenen metodun fikhın teorik ve pratik zemininin talebelerce iyice kavranmasına matuf olduğu açıktır.

Mezhepteki bu tavrın, klasik dönem Hanefî ulemasının son temsilcilerinden İbn Âbidîn'e kadar devam ettiği söylenebilir. Zira İbn Âbidîn'nin bu durumu onaylayacak ifadelerine *Reddû'l-Muhtâr*'da yer vermekle birlikte,⁵¹⁰ yine tasdikler mahiyette *Resâil*'inde de zikreder.⁵¹¹ Bu yöndeki ifade, açıklama ve izahları ise *Ukûdu resmi 'l-müftî*'sinde daha net görülmektedir.⁵¹²

Bu noktada özellikle İmam Züfer hakkında nakledilen “Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğim hiçbir söz yoktur ki, onu daha önceden Ebû Hanîfe söylüyor olmasın” veya “Benim bu söylediklerimin hepsi Ebû Hanîfe'nin daha önceden söyledikleridir. Ancak o, daha sonra konu hakkında benim vakıf olmadığım şeylere vakıf oldu. O, ilk görüşüne muhalefet etti ben ise ilk görüşte kaldım” ifadeleri mevcuttur. İlk dönemde de bu ifadelerin sorgulandığı rivayetin devamında anlaşılmaktadır. Zira râvî Ahmed b. Ebî İmrân; “Ben, Ebû Asım [en-Nebîl'in] dediklerine inanmadım ve konuyu gelip Muhammed b. Şücâ'aya sordum. O ise, yerinde dur deyip içeri girdi. Geriye elinde bir kitapla geldi ve aynı şeyleri benim Kadı Sevvâr'dan işittiğim şekilde okudu” demektedir.⁵¹³

Benzer ifadelere Kerderî *Menâkıb*'ında yer vermiştir. O, İmam Züfer'le ilgili olarak; “Ben Ebû Hanîfe'ye vefatından sonra muhalefet etmeye cüret etmedim. Çünkü ben, o hayattayken muhalefet edip delillerimi sunduğumda o beni hemen zahir delillerle ilzam eder ve kendi görüşüne çevirirdi. Vefatından sonra ona nasıl

⁵⁰⁹ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 60.

⁵¹⁰ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992), 1/67.

⁵¹¹ İbn Âbidîn, *Mecmû'atu Resâli İbn Âbidîn*, 2/329.

⁵¹² İbn Âbidîn, *Şerhu manzûme-i resmi 'l-müftî* (*Ukûdu resmi 'l-Müftî*), 17.

⁵¹³ İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkıbuhu*, 292.

muhalefet edebilirim ki?” dediğini nakleder.⁵¹⁴ Buna benzer ifadelerin aynısının Ebû Yûsuf’tan da nakledildiği görülür.⁵¹⁵

Yukarıdaki ifadeler değerlendirildiğinde Ebû Hanîfe’nin usulünden başka bir usul olmadığı düşünülebilir. Fakat bu durumu yukarıda da işaret edildiği üzere Ebû Hanîfe’ye karşı duyulan derin bir saygının tezahürü olarak yorumlamanın daha isabetli olacağını söylemek mümkündür. Zira İmam Züfer ve Ebû Yûsuf’un Ebû Hanîfe’ye hem meclislerinde hem de sonrasında zahir birçok muhalefeti bilinmektedir. Nitekim Debûsî’nin usuldeki ihtilaflara dair kaleme aldığı *Te’sîsü’n-nazar* eseri bunun ilk akla gelen örneklerindendir. Debbâğ da tezinde geçen ifadeleri belirtilen şekilde yorumlamıştır.⁵¹⁶ Ayrıca Kevserî’nin bu ifadeleri sıraladıktan sonra şu açıklamayı yapması da bunu destekler mahiyettedir. Kevserî, ilgili nakillerle alakalı; “Bu taklit değildir. Bilakis delilini bilmediği şey hakkında sükût, delil hususunda itminan ve delili tam bilinceye kadar sahih bir anlayış ki, zaten bu da içtihadın kendisidir” ifadelerine yer verir.⁵¹⁷

Muhammed Ebû Zehre ise ilgili nakiller hususunda farklı bir yaklaşımda bulunur. Buna göre Ebû Hanîfe’nin bir görüşten başka bir görüşe dönmesi (udûl), artık ilk görüşün onun için mensuh hükmünde olduğu, ayrıca bu görüşün diğer üç imam tarafından alınsa veya kabul görse dahi, üç imamın Ebû Hanîfe’nin görüşünü almış olmayacağı anlamına gelir. Ayrıca Ebû Zehre, Ebû Hanîfe’nin bir görüşü “kavl-i cedîd” olarak benimserken İmam Züfer ve İmâmeyn’in ilk görüşte kalmasının, taklit olması bir yana burada iki açıdan muhalefet olduğunu belirtir. Bunlardan ilki Ebû Hanîfe’nin son görüşünün tercih edilmemesi, ikincisi ise Ebû Hanîfe’nin kendisinde sabit kaldığı ikinci görüşe hüküm olarak muhalefet edilmesidir.⁵¹⁸ Debbâğ ise İmam Züfer’in usulde hocasına tâbi olsaydı Ebû Hanîfe’yi, tercih etmiş olduğu ikinci görüşte de takip etmesi gerekeceğini

⁵¹⁴ Mekkî, *Menâkıbü’l-İmâm-ı A‘zam Ebî Hanîfe*, 2/185.

⁵¹⁵ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 1/67; Mahmûd Matlûb, *Ebû Yûsuf: hayâtuhu ve Ârâuhü’l-fikhiyye* (Bağdad : Câmiatu Bağdad, 1972), 121.

⁵¹⁶ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 106.

⁵¹⁷ Kevserî, *Lemehâtü’n-nazar*, 20.

⁵¹⁸ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe : hayâtuhu ve asruhu*, 494.

söylemekte; ancak durumun böyle olmadığını ve aksi yönde birçok örneğin bulunduğunu belirtmektedir.⁵¹⁹

Yukarıda işaret edilen tasnifte birinci kısımda bulunan âlimlerin, Gaznevî'nin (ö. 593/1197) mezhepteki bütün görüşlerin Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğu iddiası etrafında birleştiği ifade edilebilir. İkinci kısımda olanlar yani her imamın kendine özgü usulü olduğunu savunanlar ise İmâmeyn ve İmam Züfer'i mutlak müçtehit kabul etmekte hepsinin müstakil usullerinin olduğunu belirtmektedir. Bunlar arasında Dihlevî,⁵²⁰ Mercânî,⁵²¹ Leknevî,⁵²² Kevserî⁵²³ ve son dönem fukahası bulunmaktadır.⁵²⁴ Salim Ögüt, Ebû Yûsuf'un mutlak müçtehitliğini ve usulde Ebû Hanîfe'nin usulünün takip edilip edilmediğini tartışırken, usulün o dönem tam gelişmediğini, tespit edilen bazı şeylerin olduğunu ancak bunların hepsinin Ebû Hanîfe tarafından ortaya konulmadığını, “öğrencilerinin sadece o kuralları benimsemek ve uygulamakla yetindiklerini söyleme[nin] mümkün” olmadığını belirtir.⁵²⁵

Üçüncü kısımda ise ihtilafın varlığı kabul edilmekle birlikte muhalefetin Ebû Hanîfe'nin usulü takip edilerek yapıldığı ifade edilmektedir. İbn Kemal Paşa, Nablusî, Ö. Nasûhî Bilmen⁵²⁶ ve tezinde bu konuyu ele alan Bayder'in de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.⁵²⁷

Mercânî, üç imamın hepsinin kendine özgü usulleri olduğunu ifade etmekle birlikte İbn Kemal Paşa'nın, üçüncü tabakada olan âlimlerin ne usulde ne de fûrû da Ebû Hanîfe'ye muhalefete kâdir olmadığı sözlerini eleştirmektedir. Mercânî, bu ifadeleri için “herhangi bir şey ifade etmez” diyerek Hassâf, Tahâvî ve Kerhî'nin “sayılamayacak kadar meselede” Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğini söyler.⁵²⁸ Bununla da yetinmeyen Mercânî, özellikle usulî anlamda ihtilaf ettiği birkaç örneğe de yer

⁵¹⁹ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 213.

⁵²⁰ Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi 'l-ihtilâf*, 40.

⁵²¹ Mercânî, *Nâzûretü 'l-hak*, 189.

⁵²² Leknevî, *en-Nâfi 'ü 'l-kebîr*, 11-12.

⁵²³ Kevserî, *Lemehâtü 'n-nazar*, 3.

⁵²⁴ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü 'l-fikh* (Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 390; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü 'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1985), 1/31.

⁵²⁵ Ögüt, “Ebû Yûsuf”, 10/262.

⁵²⁶ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/472.

⁵²⁷ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 141.

⁵²⁸ Mercânî, *Nâzûretü 'l-hak*, 202.

verir. Bunlar arasında Kerhî'nin, “âm lafız tahsis edildikten sonra delil olarak kalmaz”, “Umûmü'l-belvâ olan bir konuda vârid olan haber-i vâhid asla delil olmaz” kaidelerinde, aynı şekilde Cessâs'ın ise “Eğer geri kalanlar cemi ise tahsis edilen âm lafız hakikattir. Eğer böyle olmazsa bu durumda mecazdır.” usulî kaidesinde infirad ettiklerini belirtir. Mercânî bu örnekleri sıraladıktan sonra “Bunlar usul meselelerinden değil midir?” diyerek asıl soruyu yöneltir.⁵²⁹ Kevserî, Ebû Yûsuf'un hayatını ele aldığı *Hüsnü't-tekâdî*'de Mercânî'nin mezkûr ifadelerine uzunca yer vermekte, bu fikirlerden sitayişle söz etmektedir.⁵³⁰ Esasen üçüncü tabakada yer alan fakihler için dahi tespit edilen usulî ihtilaflar olduğunu belirtilirken, bu durumun Ebû Hanîfe'nin ashabı için olduğu evla tarihiyle sabit olur. Ayrıca Debûsî'nin imamların usuldeki ihtilaflarını ele aldığı *Te'sîsü'n-nazar*'ı, Nesefî'nin her bir imamın ayrı kaldığı görüşleri kaydettiği *el-Manzûme fî'l-hilâfiyyât*'ı bu ayrımı erken dönemde kaydeden eserlerdendir. Dolayısıyla klasik dönem fukahası tarafından hem İmam Züfer hem de İmâmeyn'in usulî ihtilaflarını serdeden açıklamaları mevcut iken usulde ihtilafın olmadığını söylemek bir hayli güçtür.

Mercânî'nin de ifade ettiği gibi usulün temel konuları olan edille-i erbaa'da ittifak edilmesi diğer üç imamı Ebû Hanîfe'nin usulüne tâbi kılmayı gerektirmez. Bu noktada daha çok onları “Hanefî” nisbesiyle anılmalarını sağlayan şeyin, ehl-i re'y ekolünden olmaları, istihsanı kullanmaları ve farazî fıkıhla iştiğal etmeleri şeklinde sıralanabilecek etkenlerin olduğuna işaret edilmişti. Nitekim Leknevî, Kevserî ve Mercânî'nin bu husustaki ifadelere sıkça yer vermeleri bunun bir diğer göstergesidir. Hatta Hâlid b. Subeyh, İmam Züfer'in Ebû Hanîfe ve ashabının usulünün işleyişine dair “Siz muhaliflerin sözlerini dikkate almayın. Zira Ebû Hanîfe ve ashabı [ele aldıkları] meselelerde Kur'ân, Sünnet ve sahih akvâl ile hüküm verdiler. Sonra da meseleleri [bu asıl] üzerine kıyas ettiler”⁵³¹ dediğini nakleder. İmam Züfer'in bu sözü haddizatında gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse ashabından olan kimselerin içtihat faaliyetlerindeki ortak paydaya işaret etmektedir. İşleyişe dair verilen bu ifadelerde herhangi bir taklit olduğu onun tarafından dile getirilmez. Halbuki Ebû Hanîfe'ye derin saygısı, uzun yıllar beraberlikleri de dikkate alındığında buna dair ifadelerin

⁵²⁹ Mercânî, *Nâzûretü'l-hak*, 203.

⁵³⁰ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 24-25.

⁵³¹ Mekki, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 1/145-146.

İmam Züfer'den nakledilmesi beklenirdi. Ayrıca ilgili nakilde taklide dair herhangi bir ifade veya bunu imâ edecek bir vurgunun olmaması bu yönüyle oldukça anlamlıdır.

Kevserî, Debûsî'nin müstakil başlık altında İmam Züfer'in usul ve fûrû görüşlerini ele aldığını, ayrıca mutavvel usul eserlerinde de onun görüşlerinin tartışıldığını söyler. Kevserî, “Eğer mutlak müctehit usul ve fûrû meselelerde münferit olmak ise Züfer'in iki açıdan da birçok münferit görüşü bulunmaktadır”⁵³² diyerek onun müstakil usulü olduğunu belirtir. Ayrıca Kevserî, İmam Züfer'in görüşü ile Ebû Hanîfe'nin kavlinin muvafakat etmesinin taklitten ortaya çıkan bir durum olmadığını, aksine İmam Züfer'in hükümlerin delillerini bilmesinden kaynaklı bir durum olduğunu vurgular. O, İmam Züfer'in usulî anlamda münferit olan görüşlerinin Pezdevî'nin *Usûl*'ünde, İtkânî'nin *eş-Şâmil*'inde ve Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-muhît*'inde geçtiğini ifade etmektedir.⁵³³ Ebû Yûsuf'un mutlak müctehit olup olmadığını ele aldığı makalesinde Salim Ögüt de şunları belirtir:

“[Ebû Yûsuf'un] usule dair konularda muhalefet etmediğini söylemek ilmî gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Zira bu alandaki muhalefeti Hanefî kaynaklarda da tescil edilmiştir. Ayrıca hem kemiyet hem de keyfiyet olarak onun mutlak müctehidliğini göstermeye yetecek ölçüdedir.”⁵³⁴

Mezhebin muteber usul metinlerinden olan *Keşfü'l-esrâr*'da İmam Züfer'in mezhebinin müstakillğine işaret sayılabilecek açık ifadeler görülür. Abdülaziz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330), eserinde İmam Züfer'in görüşünü verirken, (بنی زفر مذهبہ) “Züfer mezhebini [şu şeyler] üzerine bina etti” şeklindeki ifadeleri,⁵³⁵ onun kavillerinin temellendirildiği her yerde aynı şekilde düşünmeyi mümkün kılmaktadır. Ayrıca mezhebin fûrû eserlerinde görülen (فأما على مذهب زفر) ifadelerini de bu yönlü anlamak mümkündür. Nitekim “Züfer'in mezhebi” şeklindeki terkibe mezhebin

⁵³² Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 21.

⁵³³ Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 21. Kevserî, İmam Züfer'in usul görüşlerinin Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-Muhît*'inde geçtiğini ifade etse de mezkûr eserde İmam Züfer'e dair herhangi bir nakil bulunmamaktadır. Bu durum ya Kevserî'nin zühulü veya onun muttali olduğu nüshanın günümüze farklı şekilde intikalini gündeme getirmektedir.

⁵³⁴ Salim Ögüt, “Ebû Yûsuf ve Hanefîliği”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XV/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 295.

⁵³⁵ Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersâadet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1308), 2/280.

kadim metinlerinde rastlanılmaktadır. Kudûrî'nin *et-Tecrîd*'iyle başlayan bu ifade,⁵³⁶ sonrasında kaleme alınan ve mezhepte muteber kabul edilen *el-Mebsût*,⁵³⁷ *Bedâ'î 'ü's-sanâ'î*,⁵³⁸ *Tebyînü'l-hakâik*,⁵³⁹ *el-Înâye*,⁵⁴⁰ *el-Binâye*,⁵⁴¹ *Dürerü'l-Hükkâm*,⁵⁴² *el-Bahrü'r-râik*,⁵⁴³ *Mecmau'l-enhur*⁵⁴⁴ ve son dönem şerhlerinden *Umdetü'r-ri'âye*'de de yer almaktadır.⁵⁴⁵ Bunlarla beraber diğer mezheplerde de İmam Züfer'le ilgili bu ifade kullanılmaktadır. Bu ise İmam Züfer'in diğer üç imamdan farklı bir metodolojiye sahip olduğunu teyit etmektedir. Nitekim Kevserî'nin de belirttiği gibi İmam Züfer'in hem usulde hem fûrûda üç imamdan infirad ettiği birçok görüşü bulunmaktadır. Mezhep metinlerinde bu yönde ifadelerin Ebû Yûsuf,⁵⁴⁶ İmam Muhammed⁵⁴⁷ ve Kerhî⁵⁴⁸ için de kullanıldığı görülmektedir. Bu durumun özellikle anılan isimler için daha farklı mana taşıdığı açıktır. Tüm bunlarla birlikte Hanefî usul eserlerinde yukarıdaki ifadelere yakın olan (على قول زفر) gibi ifadelerde de İmam Züfer'in farklı bir metodu olduğu açıktır. Zira bu ifadelerin akabinde mezhep görüşünün temellendirilmesine yer verilmektedir.⁵⁴⁹

⁵³⁶ Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Mevsû'atü'l-kavâ'idü'l-fikhiyyeti'l-mukarene (et-Tecrîd)* (Kahire : Dârü's-Selam, 2004), 9/4584.

⁵³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/33.

⁵³⁸ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi Kâsânî, *Bedâ'î 'ü's-sanâ'î fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/47.

⁵³⁹ Fahrreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak : el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314), 2/154, 5/10.

⁵⁴⁰ Bâbertî, *el-Înâye*, 1/50, 9/216.

⁵⁴¹ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 4/230, 351, 5/187, 6/101, 10/458, 11/184.

⁵⁴² Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gururü'l-ahkâm* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1/30, 2/185.

⁵⁴³ Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî Hanefî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dârü'l-kitabi'l-islâmî, ts.), 1/167.

⁵⁴⁴ Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/47, 739, 2/82, 297.

⁵⁴⁵ Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye ala şerhi'l-vikâye* (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 5/199.

⁵⁴⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/101, 4/59; Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâi'* (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/79, 231.

⁵⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/19, 3/158, 6/92, 11/75, 17/43.

⁵⁴⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/178, 224.

⁵⁴⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/220, 2/4, 213; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/60; Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccac es-Sîgnakî, *el-Kafî şerhu'l-Pezdevî*, ed. Muhammed Seyyid Gânat (Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 2/535, 5/2053.

İmam Züfer'in usulde üç imamdan farklı olduğuna dair değerlendirmenin diğer mezhep âlimleri tarafından da benzer ifadelerle gündeme getirildiğine değinilmişti. Söz gelimi Şafiî fakihi el-Cüveynî (ö. 478/1085) *el-Burhân* ve şerhinde (مذهب زفر)⁵⁵⁰ ayrıca Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) *Kavâtü 'ü'l-edille*'de (وجه مذهب زفر) şeklinde İmam Züfer'in görüşünün ta'liline yer vermektedir.⁵⁵¹ Yine aynı şekilde Hanbelî fakihlerinden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) (هذا مذهب زفر) ifadelerine yer vermesi, yukarıda da kullanılan "mezhep" ifadesinin "benimsenen, gidilen yol" gibi lügavî şekilde anlaşılma ihtimalini ortadan kaldırmayı mümkün kılacak niteliktedir.⁵⁵² Bu ifadelerin özellikle usul eserlerinde verilmesi, durumu diğerlerine nazaran farklılaştırmaktadır. Zira usul eserlerinde bu gibi ifadelerin devamında İmam Züfer'in görüşlerinin ilkesel bağlamda açılımlarına, açıklamalarına gidilmesi; onun usulünün, nasları yorumlamasının ve diğerlerinden farklı bir metot işlettiğine dair açık deliller olarak görülebilir.

Son dönem usulü'l-iftâ çalışmaları arasında yer alan Râşidî'nin *el-Misbâh*'ında da bu konu yer almıştır. Leknevî'nin ifadelerine yer veren müellif, özellikle İmam Züfer ve İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'yi taklit etmeyip mutlak müçtehit olduklarını belirtmiştir. İbn Kemal Paşa ve Nevevî'nin tasnifini karşılaştıran Râşidî, Nevevî'nin tasnifini daha isabetli bulmakla birlikte Nablusî, Mercânî ve Kevserî'nin ifadelerine de yer vermiştir. Müellif, özellikle dönemin taklitten uzak ve inşâ devri olması nedeniyle İmam Züfer, İmâmeyn ve Hasan b. Ziyâd'ın mukallit olmadıklarını vurgular.⁵⁵³ Benzer şekilde Muhammed Takî el-Osmanî de bu hususta İbn Kemal Paşa'nın taksimine yer vermiş ve konuyla ilgili eleştirileri serdetmiştir. Özellikle Leknevî ve Mercânî'nin ifadelerine vurgu yapan Osmanî, Ebû Hanîfe'ye intisapla

⁵⁵⁰ Şemseddin Ali b. İsmail b. Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü'l-Hasan el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fıkh* (Havallî : Dârü'z-Ziyâ, 2011), 4/370, 371, 374.

⁵⁵¹ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü 'ü'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/245.

⁵⁵² İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferra, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, 1993, 5/1461.

⁵⁵³ Râşidî, *el-Misbâh fi resmi'l-müftî ve menâhicü'l-iftâ*, 220-224.

beraber Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in mutlak müçtehit olduklarını ifade eder. Osmanî, İmam Züfer için de aynı durumun zahir olduğunu belirtir.⁵⁵⁴

Mercânî, İmam Züfer ve İmâmeyn'nin diğer üç imam, Evzaî, Süfyân es-Sevrî ve benzerleri gibi şeriatla müçtehit olduklarını belirtir ve devamında şu açıklamayı yapar:

“Eğer onlar [İmam Züfer ve İmâmeyn] görüşlerinin halefleri arasında neşrini ve insanlar arasında yayılmasını ayrıca kendi görüşlerine kıyas ve nasla ihticac etmeyi isteselerdi, elbette onların da Ebû Hanîfe'nin mezhebinden farklı ve ona muhalif münferit mezhepleri olurdu.”⁵⁵⁵

Râşidî, İmam Züfer ve İmâmeyn'in hükümlerinin Ebû Hanîfe'nin kavilleriyle uyuşması durumunu ele almakta hepsinin delilleri bildiğini, tevâfuk olan hallerde ise taklit kaynaklı olmayıp bilakis hüccet eksenli olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁵⁶ Kevserî, Mercânî'nin “Müçtehidin başka bir müçtehide [bir görüşte] muvafakat etmesi taklit değil bilakis, diğerinin hükmün delilini bildiği gibi [onun da o konuda delili bilerek] hüküm vermesidir”⁵⁵⁷ şeklindeki ifadelerini nakleder. Bu sarıh açıklamalar İmam Züfer'in beyan ettiği şeylerle birlikte düşünüldüğünde onun kavillerinin taklit değil, delilde itminan sağlandıktan sonra verilen bir hükümde diğer bir müçtehitle aynı paydada buluşmaktan başka bir şey olmadığı vurgulanmalıdır. Bunun farklı bir versiyonunu da şurada görmek mümkündür: İmam Züfer'in kavillerinin belirtildiği birçok yerde İmam Şafî'nin de aynı görüşte olduğu zikredilir. Bu durumda İmam Şafî'nin de İmam Züfer'i taklit ettiği anlamı çıkmalıdır.⁵⁵⁸ Halbuki İmam Şafî'nin mutlak müçtehit olduğu hususunda hiçbir tartışma konusu mevzu bahis değildir. Bu durum verdikleri hükmün aynı olmasını kısmen delilleri yorumlama ekseninde kesişme, kısmen özgün metodolojik çıkarımların paralellik arz etmesi olarak görmeyi gerekli kılmaktadır. Aksi halde belirtildiği üzere İmam Şafî'nin taklidini iktiza eder ki, bu da muhal bir durumdur. Benzer şekilde Serahsî'nin, “Ebû Yûsuf'un İmam Züfer'in kavline rücû ettiği”⁵⁵⁹ şeklindeki ifadeleri de bu kapsamda değerlendirilecek

⁵⁵⁴ Osmânî, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbuhû*, 99-100.

⁵⁵⁵ Mercânî, *Nâzûretü'l-hak*, 199-200.

⁵⁵⁶ Râşidî, *el-Misbâh fî resmi'l-müftî ve menâhicü'l-iftâ*, 225.

⁵⁵⁷ Kevserî, *Hüsnü't-tekdâî*, 27.

⁵⁵⁸ Burada şu hususa temas etmekte fayda vardır: İmam Züfer farklı usûlî görüşlere sahip olsa da Hanefî mezhebinin sistemi dışında bırakılmamıştır. İmam Şafî ise hiçbir şekilde mezhep sistematiğine dahil edilmemiştir.

⁵⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/222.

olursa Ebû Yûsuf'un da başkasını taklit ettiği gündeme gelecektir. Ancak böyle bir durumu seleften söyleyen kimse olmamıştır.

2.5. İmam Züfer'in Görüşünün Ebû Hanîfe'nin Kavliyle Muvafakatı

Mutlak müçtehit olan bir kimsenin başka bir müçtehidini taklit etmesinin mümkün olmadığını mezhep kitaplarında⁵⁶⁰ ve konuyla ilgili diğer eserlerde görmek mümkündür.⁵⁶¹ Bu noktada özellikle İmam Züfer'den nakledilen “Benim bu söylediklerimin hepsi Ebû Hanîfe'nin daha önceden söyledikleridir”, keza “Vefatından sonra ona [Ebû Hanîfe] nasıl muhalefet edeyim? Eğer yaşasaydı beni kendi kavline çevirirdi”⁵⁶² şeklindeki ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği problemi ortaya çıkmaktadır. Zira mutlak müçtehidin başka bir müçtehidini taklit etmesi söz konusu değildir.

Bu bağlamda Biltâcî, Ebû Hanîfe'nin delilleriyle İmam Züfer'i ilzam etmesi, onu kendi görüşüne döndürmesi ve İmam Züfer'in ona muvafakat etmesi hususunda şu ifadelere yer vermektedir:

“Eğer bu sözün [yukarıda el-Mekkî'den yapılan nakil] Züfer'e nisbeti sahih ise, biz bu sözü ancak; onun büyük üstadına karşı derin bir ihtiram ve saygısı, onun vefatından sonra ilmini ve kadrini yüceltme, genel anlamda mezhebin onun görüşleri altında toplanmasını ibraz etmesi şeklinde anlıyoruz. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Ebû Yûsuf'tan da benzer şeyler nakledildi. Ancak bu onu, Ebû Hanîfe'ye birçok görüşünde muhalefet etmekten alıkoymadı. Hocasından sonra ancak sekiz sene yaşayan Züfer için de bunları söylemek mümkündür.”⁵⁶³

Biltâcî'nin ifadeleri de dikkate alındığında, İmam Züfer'in geride zikri geçen sözlerini, özellikle Ebû Hanîfe'nin ilk talebelerinin onu yüceltmesi ve ona karşı gösterdikleri ihtiramın ifadesi olarak anlamak daha isabetli gözükmektedir. Aksi takdirde gerek Ebû Hanîfe'nin meclisinde gerekse daha sonra, ona karşı yapılan itiraz ve muhalefetlerin zemininin oluşturulması ve mevcut ihtilafların anlamlandırılması güç bir hal alacaktır.

Bir müçtehidin başka bir müçtehidin kavliyle muvafakatı onu taklit ettiği anlamına gelmez. Nitekim buna yukarıda işaret edilen Serahsî'nin, Ebû Yûsuf'un gaybet-i munkatı'a ile kaybolan veli hususunda “Bu, Züfer'in görüşüne dönmektir”

⁵⁶⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/290; Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, 1/83; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, Mukaddime 56.

⁵⁶¹ Hacıvî, *el-Fikrû's-sâmî*, 1/349.

⁵⁶² Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/185.

⁵⁶³ Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî*, 1/291.

şeklindeki ifadeleri hatırlanabilir.⁵⁶⁴ Ebû Yûsuf'un bir görüşünden döndüğünde başka bir müçtehitle kavlinin denk düşmesi nasıl ki onu taklit değilse, İmam Züfer'in kavlinin de Ebû Hanîfe'nin görüşüyle benzerlik göstermesi onu taklit ettiği anlamına gelmez.

Ebû Zehre, Ebû Hanîfe'nin ashabının içtihat metodunda bazısında muvafakat gösterdiği gibi bazısında ise muhalefet ettiğini söyler. Ebû Hanîfe'nin ashabının hocalarına uygunluk göstermelerinin taklit olmadığını, zira bu gibi durumlarda onların delili bildikleri, bu delilden istidlal ettikten sonra ikna olup muvafakat gösterdiklerini söyler. Yoksa mezkûr ifadelerden ilk bakışta mutlak bir taklidin olmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁶⁵ Benzer durum Ebû Yûsuf için de dile getirilmiş ve “Ebû Hanîfe ile uygunluk arzeden görüşleri de ona ters düşen görüşleri kadar taklitten uzak olup delile dayanmaktadır” denilmek suretiyle her iki durumda da delille hareket edildiği vurgulanmıştır.⁵⁶⁶ Ayrıca Ebû Zehre, müçtehidin başka bir müçtehitle görüşünün uygunluğunun taklit olmadığını Ebû Hanîfe üzerinden delillendirmektedir. Eğer bu mantıktan hareket edilecek olursa Ebû Hanîfe'nin birçok görüşünün İbrahim en-Nehaî'nin kavliyle uyduğu görülecektir. Bu durumun Ebû Hanîfe'nin, en-Nehaî'yi taklit ettiği ve ona tâbi olduğu anlamında değil bilakis istidlal ile muvafakat ettiği şeklinde anlaşılması gerektiğini de sözlerine ekler.⁵⁶⁷

Müçtehitlerin kavlinin benzerliği hususunda Mercânî'nin nakli de bu noktada önem arz etmektedir. Mercânî, Şafîî fakihlerinden Ebû Bekr el-Kaffâl el-Mervezî (ö. 417/1026) ve Ebû Ali b. Hayran Kâdı Hüseyin'in (ö. 320/932) “Biz Şafîî'yi taklit ediyor değiliz. Ancak bizim görüşümüzle İmam Şafîî'nin görüşü muvafakat etmiştir” dediklerini nakletmektedir.⁵⁶⁸ Şafîî fukahasında durum böyleyken, İmam Züfer için taklidin olduğu söylenemez. Çünkü bu dönemde el-Hacvî'nin de belirttiği gibi taklit yaygın olmadığı gibi,⁵⁶⁹ İmam Züfer'in gerek mütekaddim⁵⁷⁰ gerekse müteahhir

⁵⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/222.

⁵⁶⁵ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, 390.

⁵⁶⁶ Ögüt, “Ebû Yûsuf”, 10/262.

⁵⁶⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe : hayâtuhu ve asruhu*, 499.

⁵⁶⁸ Mercânî, *Nâzûretü'l-hak*, 199-200.

⁵⁶⁹ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, 1/515.

⁵⁷⁰ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b Muhammed b. Ömer b. Îsâ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 79-99.

ulemanın da işaret ettiği üzere usulî ayrım noktalarına sahip olduğu açıkça zikredilmektedir.⁵⁷¹

İmam Züfer'in herhangi bir meselede doğrudan hocası Ebû Hanîfe'nin görüşünü belirtmesini bu bağlamda birkaç sebebe ircâ etmek mümkündür. Bunlar arasında özellikle, Ebû Hanîfe'nin diğer mezheplerce de tasdik edilen otoritesi, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin etraflıca kayıt altına alınma çabası, hocasının görüşünü naklederek kendisinin de zımnen o görüşte olduğunu ima etmesi ve talebelerin hocaya olan saygı ve sevgisinin böyle bir ameliyeyi iktiza etmesi gibi nedenler akla gelmektedir.

2.6. Müteahhir Ulemanın “Ashâbımız” Sözü'nün Kapsamı

Tahâvî gibi ilk dönem Hanefî müellifleri, eserlerinde kurucu imamların görüşleri arasında ayrıma gitmiş ve “imamlarımız ve İmam Züfer” şeklinde ifadelerle onların görüşlerini nakletmişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla (قال أصحابنا) dedikten sonra (وقال زفر) şeklindeki ayrımın yapıldığı en erken eser Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ıdır. Cessâs, bu ayrımı eserinin birçok yerinde tekrarlamaktadır.⁵⁷² Hanefî fıkıh metinleri içerisinde bu ayrımı yapan erken dönem eseri olarak Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrîd*'i karşımıza çıkmaktadır. Kudûrî *et-Tecrîd*'de (قال أصحابنا) dedikten sonra İmam Züfer'i bu grup dışında vermektedir. Bu durum eserin hemen her cildinde böyle yer almaktadır.

Beşinci asra kadar genel olarak Irak meşâyihinin İmam Züfer'e karşı bu tavrı, daha sonra oluşan mezhep metinlerine de tesir etmiştir. Bu durumun, bölgesel olarak kaleme alınan kimi eserlerde İmam Züfer'in görüşlerinin dikkate alınmaması, temellendirilmemesi, savunulmaması ve yaygınlık kazanmaması gibi problemlere sebep olduğu söylenebilir. Bu ayrım sadece mezhebin fûrû eserlerinde değil aynı zamanda hem erken dönem hem de sonraki usul eserlerine de yansımıştır. Mezkûr

⁵⁷¹ Mercânî, *Nâzûretü'l-hak*, 198; Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-kebîr*, 12; Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar*, 21; Zehre, *Ebû Hanîfe : hayâtuhu ve asruhu*, 495-498.

⁵⁷² Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut : Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabi, 1985), 2/47; 3/199; 5/127, 312, 344.

ifadelere Semerkandî,⁵⁷³ Abdülaziz el-Buhârî,⁵⁷⁴ İbn Emîru Hâc⁵⁷⁵ gibi isimler de yer vermişlerdir. Eğer bir meselede kurucu imamların hepsi aynı görüşte iseler ve İmam Züfer de “ashab” içerisinde sayılmak istenirse, bu durum tamamını kapsayıcı ifadelerle nakledilmiştir.⁵⁷⁶

Kudûrî’nin çağdaşı olan Debûsî’de de (ö. 430/1039) bu ayrım bulunmaktadır. *Te’sîsü’n-nazar*’da mezhep imamlarının asıllarını verirken (*الخلاف بين أصحابنا الثلاثة*) (*وبين زفر*) şeklindeki ayrım dikkat çeker.⁵⁷⁷ Bu ayrımın Irak Hanefiler’inin otorite kabul edilen üç isminde de olması oldukça şaşırtıcıdır. Şükrü Özen tezinde bu ayrıma işaret eder ve bu ifadeler üzerinden İmam Züfer’in “mezhepte dışlandığını ima”⁵⁷⁸ anlamını taşıdığını belirtir. Necmettin Kızılkaya, Özen’in bu ifadelerine yer verir ve Debûsî’nin mezkûr ifadelerinden bu anlamın çıkarılmasının “oldukça güç” olduğunu söyler.⁵⁷⁹ Kaynaklardaki diğer nakiller ve ifadeler de dikkate alındığında Özen’in tespitinin yerinde ve isabetli olduğunu söylememiz mümkündür. Ayrıca -Molla Hüsrev gibi- bunu ifade eden nakiller de ilk savunuyu güçlendirmektedir.

Irak meşâyihindeki bu tutum modern dönem araştırmacılarından Weal B. Hallaq tarafından da eleştirilmiştir. Hallaq’ın tenkidi İmam Züfer’in müftâ bih olan kavlinin (hastaların namazdaki oturuşuyla alakalı) Tahavî tarafından tercih sebebinin açıklanmamasıyla ilgili olup o, bu hususta şunları söyler:

“Tahavî’nin son örneğinde gördüğümüz gibi, kurucu üç otoriteye karşı Züfer’in nisbeten marjinal otoritesi zaman zaman tercih edilmiştir. Tahavî, Züfer’in belirli olaylarda görüşünün niçin ağır bastığını açıklamamıştır. Lakin Şah Veliyyullah bunu gerçekleştirmiştir. Züfer’in görüşleri Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybanî’ye göre daha gerçekçi ve uygulamaya yönelik olarak daha basitçeydi.”⁵⁸⁰

Hallaq’ın tenkidinin, Tahavî’nin İmam Züfer’in görüşlerini tercih sebebini açıklamaması noktasında olduğu görülmektedir. Aslında Hallaq, eleştirisine kendisi

⁵⁷³ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl fî netâici’l-ukûl fî usûli’l-fıkıh* (Katar: Matbaatü’t-t-davha, 1984), 589.

⁵⁷⁴ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/245, 3/60, 4/209.

⁵⁷⁵ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr* (Bulak : el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1316), 1/237, 3/165.

⁵⁷⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/164.

⁵⁷⁷ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 79.

⁵⁷⁸ Şükrü Özen, *İlm-i Hilâfin Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin Te’sîsü’n-nazar Adlı Eseri* (İstanbul : Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), 46.

⁵⁷⁹ Necmettin Kızılkaya, *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 165.

⁵⁸⁰ Hallaq, *Authority Continuity and Change in Islamic Law*, 112.

cevap vermiş ve “Tahavî’nin üç büyük Hanefî otoritesine karşı Züfer’i niçin tercih ettiğini açıklaması zordur”⁵⁸¹ diyerek adeta açılım yapamamasının nedenine işaret etmiştir. Bu tespit kısmen doğru olmakla birlikte eksiktir. Şöyle ki, dönemin tartışmalarının farklı ekseninde olması, üç imamdan yoğun şekilde gelen rivayet çeşitliliği, Ebû Hanîfe’nin mezhepteki sarsılmaz otoritesi, özellikle Tahavî’nin hoca silsilesi içerisinde İmâmeyn’in baskın nüfuzu İmam Züfer’in görüşlerine ihtiyaç bırakmamıştır. Tüm bunlarla beraber Irak Hanefî muhitinde beşinci asra kadar İmam Züfer için diğer imamlara nazaran daha farklı bir yaklaşım olduğu da ortadadır.

Kudûrî’nin vefatıyla birlikte Mâveraünnehir bölgesine kayan Hanefiliğin,⁵⁸² bu ayrımın etkisiyle oluşacak mezhep metinlerine ve tercihlerine yansıdığı ve daha sonraki literatürü de büyük oranda etkilediği kuvvetle muhtemeldir. Bu ayrımın Osmanlı uleması içerisinde daha güçlü hissedildiği belirtilmelidir. Debûsî’nin mahut ifadelerden kastı tam bilinmemekle beraber, gelinen noktada İmam Züfer’in üç imamdan daha farklı mülâhaza edildiği açıktır. Mezhebin otorite metinlerinden *el-Mebsût*’ta da benzer yaklaşım oldukça belirgindir. Serahsî, İmam Züfer’e atıf olan yerlerin hemen hepsinde “bize göre” diyerek üç imamın görüşlerini gerekçelendirip serdederken cevap verdiği, görüşünü tenkit ettiği kişi ise İmam Züfer’dir. Ayrıca Serahsî, kimi yerde “Bizim dediğimiz şey Züfer’in dediğinden daha güzeldir”⁵⁸³ veya “Bu [üç imamın söylediği şey] Züfer’in benimsediğinden daha güzeldir”⁵⁸⁴ diyerek mukayese yapmakta ve tercih yönünü ortaya koymaktadır. Bu yönlü açıklamaların ilki ise Tahavî’nin *Şerhu Meâni’l-âsâr*’ında görülür. Tahavî mal taksimiyle ilgili bir meselede İmam Züfer’in benimsemiş olduğu görüş için “Bu fasılda Züfer b. el-Hüzeyl’den naklettiğimiz bu görüş de fâsiddir” demektedir.⁵⁸⁵ Diğer imamların görüşlerinin değerlendirmesinde böyle bir açıklamada –görebildiğimiz kadarıyla– bulunmaz. Zira Ebû Yûsuf’un bir görüşünü değerlendiren Tahavî’nin “O görüş, Ebû

⁵⁸¹ Hallaq, *Authority Continuity and Change in Islamic Law*, 111.

⁵⁸² Wilferd Madelung, “The Westward Migration of Hanafî Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centuries”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/2 (2002), 42.

⁵⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/130.

⁵⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/131.

⁵⁸⁵ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî et-Tahavî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr* (Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1994), 3/284.

Yûsuf'un benimsediği görüşten daha sahihtir"⁵⁸⁶ ifadeleri de bunu teyit eder mahiyettedir.

İmam Züfer'e karşı serdedilen ifadelerin ilerleyen dönemlerde Hanefî fakihlerini daha katı bir ayrıma götürdüğü söylenebilir. Örneğin İbn Nüceym, teyemmüm bahsinde mezhepte benimsenen görüşün suya olan uzaklık olduğu, yoksa İmam Züfer'in benimsediği gibi namazın fevt etme korkusu olmadığını belirtir. Hatta *el-Mübteğâ* isimli eserde⁵⁸⁷ İmam Züfer'in görüşünü destekleyen ifadeler bulunsa dahi bunlar görmezden gelinerek "Bunlar bizim imamlarımızın görüşlerine değil de Züfer'in kavline uygun olduğu açıktır" denilmiştir.⁵⁸⁸ Benzer bir ifadenin *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de de olduğu görülür. İmam Züfer'in müftâ bih olan kavilleri arasında yer alan husumete vekil olan kimsenin kabza vekil olmayacağı görüşü nakledilirken, "Bu meselede bizim ashabımızın görüşüyle fetva verilmez, Züfer'in kavliyle fetva verilir" denildiği görülmektedir.⁵⁸⁹

İmam Züfer'in görüşlerinin en derli toplu olarak ele alındığı eser olan *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*'ta Nesefî'nin belirttiği başlıkta da bu ayrımın iyice derinleştiği hissedilmektedir. Şarih Karahisârî'nin de dikkat çektiği bu ayrımın keskinleşmiş olduğu yaptığı izahlarından anlaşılmaktadır. Zira şârih Karahisârî, müellif Nesefî'nin açtığı başlık⁵⁹⁰ için "O [yani müellif Nesefî], onun ashabı dedi ancak bizim ashabımız demedi. Çünkü Züfer bizim ashabımızdandır" şeklindeki⁵⁹¹ açıklamaları daha uzlaştırmacı bir yorum olarak değerlendirilebilir.⁵⁹² Bu ayrımın uzantıları sayılabilecek etki aşağıda "İmam Züfer ve Osmanlı ulemasına etkisi" başlığı altında ayrı bir inceleme konusu yapılmıştır.

Mezhep içi tutum genel anlamda bu yönde iken, kimi eserlerde İmam Züfer'in mezhep uleması içerisinde konumlandırıldığını da görmek mümkündür.

⁵⁸⁶ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2/13.

⁵⁸⁷ Bu eser İsa b. Muhammed b. İnanç el-Kırşehrî'nin fıkıhın belli konularını içeren fûrû fıkıh kitabı olup 734 yılında tamamlandığını Kâtip Çelebî bildirmektedir. Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, 2/1579.

⁵⁸⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/147.

⁵⁸⁹ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye=Fetava'l-Alemgiriyye* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/568.

⁵⁹⁰ "باب جوابات التي قال زفر مخالفا أصحابه فيما ذكر"

⁵⁹¹ "قال أصحابه، ولم يقل أصحابنا لأن زفر من أصحابنا" Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010), 542.

⁵⁹² Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 542.

Bâbertî'nin, kurucu imamların icmâsı içerisinde İmam Züfer'in ihtilafı olmadığını belirtmek suretiyle, onu da mezhep içi ulemadan sayması bunun örnekleri arasındadır.⁵⁹³ Seriiyyüddîn İbn Şihne (ö. 921/1515) *Şerhu'l-Vehbâniyye* isimli eserinde “Benim hafızamda beş imamımızdan şöyle bir şey var” diyerek Ebû Hanîfe, İmam Züfer, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd'ı sıraladığı, aynı ifadeye herhangi bir yorum yapmaksızın İbn Nüceym⁵⁹⁴ ve Hamevî'nin de yer verdiği görülmektedir.⁵⁹⁵

Tüm bunlara birlikte İmam Züfer'in: “Siz, muhaliflerin sözlerine bakmayın! Zira Ebû Hanîfe ve bizim ashabımız meselelerde ancak Kitap, Sünnet, sahih kavillerle [âsâr] hüküm verdiler. Sonra bunlar üzerine kıyas yaptılar” dediği nakledilir.⁵⁹⁶ Mezhebin usulünü belirten ve savunma mahiyetinde görülebilecek bu ifadelerden, İmam Züfer'in kendisini Hanefî mezhep imamları içerisinde gördüğü söylenebilir. Ayrıca İmam Muhammed de İmam Züfer'i “ashab” içerisinde sayar. İmam Muhammed, murâbaha ve tevliye ile alakalı bir konuda “Bu görüş, Züfer, Kâsım b. Ma'n ve ashabımızın genelinin kavlidir” diyerek İmam Züfer'i ashab içerisinde zikreder.⁵⁹⁷ Bununla beraber İmam Muhammed *Muvatta'* rivayetinde her bir meselenin sonunda Hanefî mezhebinin ilgili rivayet karşısındaki durumunu belirtir, sonrasında “bu kavil bizim fukahamızın genelinin görüşüdür” der ve İmam Züfer'e dair bir ayrıma gitmez.⁵⁹⁸ Burada kastedilen “fukahanın” kim olduğuna dair ise Leknevî, Irak ve Kufe fakihlerinin kastedildiğini söyler ki, İmam Züfer de onlar arasındadır.⁵⁹⁹

⁵⁹³ Bâbertî, *el-Înâye*, 9/424, 510.

⁵⁹⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/33.

⁵⁹⁵ Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3/200.

⁵⁹⁶ Mekki, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 1/146-147; Mennâ' Halil Kattân, *Târîhü't-teşri'i'l-İslâmî* (Kahire : Mektebetu Vehbe, 1989), 339.

⁵⁹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 4/195.

⁵⁹⁸ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced ala Muvattai'l-İmam Muhammed*, 1/288, 319, 337, 343, 2/8, 158, 240. (Mezkûr ifade 170'e yakın yerde geçmektedir. Ancak burada sadece birkaçına işaret edilmiştir.)

⁵⁹⁹ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced ala Muvattai'l-İmam Muhammed*, 1/143.

2.7. İmam Züfer'in Görüşlerinin Mezhepte Dikkate Alınmama Sebepleri

Hanefî mezhebinde diğer üç imama nazaran İmam Züfer'in görüşlerinin mezhep metinlerinde (mütûn) nadiren yer aldığı görülür. Bunun tek bir sebebi olduğunu söylemek elbette güçtür. Aşağıdaki başlıklar altında İmam Züfer'in görüşlerinin diğer imamlara nispetle neden daha az yer aldığına dair değerlendirmelere yer verilecektir.

2.7.1. Zâhirü'r-rivâye'de Görüşlerine Temasın Azlığı

Belirtildiği üzere İmam Züfer'in mezhepte göz ardı edilmesinin nedenlerini tek bir sebebe ircâ edilmesi mümkün değildir. Farklı gerekçelerden dolayı mezhep içi ulemanın bu yönlü bir tercihte bulunduğu müşahade edilir. Bunun ilk dönemden itibaren bu şekilde olduğunu söylemek mümkündür. İmam Züfer'in mezhep içerisinde “merkezî bir yer işgal etmemesinin”⁶⁰⁰ temel sebepleri arasında görüşlerinin diğer imamlardan farklı olması, istihsana karşı kıyastaki ısrarcı tavrı ve İmam Muhammed üzerindeki etkisinin az olması gibi hususlara dikkat çekilmiştir. Özellikle son hususun *zâhirü'r-rivâye* eserlerinde yer almaması nedenini doğurduğu vurgulanmıştır. *Zâhirü'r-rivâye* kitaplarında yer almayan görüşlerin mezhebin sistematığı içerisinde *nâdirü'r-rivâyede* kendine yer bulması, bunun ise ikincil kaynak değeri taşıması İmam Züfer'in görüşlerinin dikkate alınmamasına sebebiyet verdiğine dair değerlendirmeler burada zikredilmelidir.⁶⁰¹ Daha önce de geçtiği üzere İmam Muhammed, geniş hacmine rağmen *el-Asl*'da İmam Züfer'e 32 defa yer verirken bu durum *el-Câmi'u's-sağîr*'de 5'e, *es-Siyerü's-sağîr*'de ise bu sayı 1'e düşmektedir.

Mezhep birikiminin İmam Züfer'den sonra yazılması, İmam Muhammed ile birlikteliğinin ve etkisinin az olması İmam Züfer'in ilk dönem literatürü içerisinde sınırlı sayıda yer almasına sebebiyet vermiştir. Halbuki İmam Züfer'in meclisteki otoritesi hakkında Ebû Asım en-Nebîl'in (ö. 212/828) şu ifadeleri onun meclisteki konumunu ve İmam-ı Azam'la olan münasebetini net olarak ortaya koymaktadır; “İmam Züfer, Ebû Hanîfe'yle münazaraya oturduğunda Ebû Hanîfe'nin ashabından

⁶⁰⁰ Bedir, “Züfer b. el-Hüzeyl”, 44/529.

⁶⁰¹ Bedir, “Züfer b. el-Hüzeyl”, 44/529.

ondan başka kimsenin sesi çıkmazdı.”⁶⁰² İmam Muhammed’in eserlerinde diğer imamlarla karşılaştırıldığında İmam Züfer’in yok denecek kadar az sayıda zikredilmesinin mezhep ulemasını da etkilediği ifade edilebilir. Bunun erken dönem istisnaları arasında sayılabilecek eser ise *el-Mebsût*’tur.

İmam Züfer’in genç yaşta vefat etmesi, mezhep birikimini sonraki nesillere aktaran İmam Muhammed üzerindeki etkisinin azlığına; bunun doğal bir sonucu olarak da eserlerin üç imam –Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed- üzerinden tasavvur olunarak verilmesine sebep olmuştur. Kurgunun üç imam üzerinden inşa edilmesinin sonradan oluşan şerh literatürünü de etkilediğini söylemek mümkündür. Söz gelimi Leknevî’nin, İmam Muhammed’in *el-Câmiu’s-sağîr*’ine yaptığı *en-Nâfi’ü’l-Kebîr* şerhinde üç imamın faziletine dair müstakil başlık açarken İmam Züfer’in bu kısımda yer almaması bu durumun dikkat çeken tipik örneklerindendir.⁶⁰³ İmam Züfer’in mezhebin kurucu metinlerinde yer almaması sonraki ulemanın daha çok fetvada ihtiyaç halinde kendisine müracaat edilmesine sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte teorik anlamda İmam Züfer’in görüşlerinin de yer yer temellendirilmesinin mezhep uleması tarafından yapıldığı,⁶⁰⁴ eleştirildiği⁶⁰⁵ ve kimi görüşlerinin isabetli görüldüğü,⁶⁰⁶ onun adına cevaplar verildiği de belirtilmelidir.⁶⁰⁷

2.7.2. Muteber Metinlerde Nadiren Yer Alması

Zâhirü’r-rivâye’nin telifinden sonra hızlı ve muazzam bir mezhep literatürü oluşmuştur. Yapılan telifat genel olarak mütûn, şerh ve fetâvâ şeklinde gerçekleşmiştir. Bu üç tür içerisinde birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları mezhepte kurucu metin olarak görülmüş ve ulemanın büyük beğenisini toplamıştır. Bu eserlerden özellikle “mütûnü erbaa” olarak tesmiye edilen eserlere sonraki ulema tarafından hacimli şerhler yazılmıştır. “Mütûnü erbaa” olarak tesmiye

⁶⁰² Mekkî, *Menâkıbü’l-İmâm-ı A’zam Ebî Hanîfe*, 2/183.

⁶⁰³ Leknevî, *en-Nâfi’ü’l-kebîr*, 34.

⁶⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/76.

⁶⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/84, 8/18.

⁶⁰⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/165; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 6/722.

⁶⁰⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/32, 131, 2/54, 165, 3/4, 14, 54, 89, 125.

edilen kitaplar; Kudûrî'nin *el-Kitâb*'ı, Mevsilî'nin *el-Muhtâr*'ı, Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik*'i ve İbnü's-Sââtî'nin *Mecma'u'l-bahreyn*'idir.

Mütûn kitaplarının mezhep imamının görüşüne göre yazılmış olması esastır. Kimi zaman zaruret veya farklı saiklerle diğer imamların görüşlerine gidilmiştir. Bu kitapların muhtasar olmaları, müelliflerinin belli vasıflar taşıması, imamın görüşünün esas alınarak yazılması, mezhebin temel meselelerini içermesi, kendi zamanına kadar müftâ bih olan görüşlerden sapmaması gibi sıralanabilecek özellikleri bu eserleri diğerlerinden temyiz eden vasıflar olarak belirlenmiştir.⁶⁰⁸ Özellikle mütûn kitapları için belirlenen bu şartlarda İmam Züfer'e yer verilmemesi makul ve anlaşılabilir bir durumdur. Mezhepte mütûn olarak belirlenen eserlerde İmam Züfer, *Kenz*'de hiç yer almazken, *el-Kitâb*'ta 1, *Mecma'u'l-bahreyn*'de 1 ve *el-Muhtâr*'da ise 2 yerde onun görüşlerine temas edilmiştir. Mezkûr eserlerde İmam Züfer'in görüşlerine gidilen yerlerin tek bir mesele olmadığı tespit edilmiştir. Kudûrî, nifas meselesinde,⁶⁰⁹ Mevsilî ve İbnü's-Sââtî ise vekâlet bahsinde İmam Züfer'e ismen atıfta bulunurlar.⁶¹⁰ Yine mütûndan sayılan *Vikâye*'de İmam Züfer'e 4 yerde, metin eserlerinden sayılabilecek ve *el-Hidâye*'nin de metnini oluşturan *Bidâyetü'l-mübtedî*'de ise İmam Züfer'e 10 yerde atıf yapılmıştır. Yine başka bir "metin" sayılabilecek *Tenvîrü'l-ebâr*'da ise İmam Züfer'in görüşlerine 3 defa temas edilmiştir. Bu durum temas edilen konu yelpazesinin genişlediğini ve çeşitlendiğini de göstermektedir.

İmam Züfer'in mütûn kitaplarında bu denli az yer almasının sebepleri arasında *Zâhirü'r-rivâye*'nin baskın etkisinden söz etmek mümkündür. *Zâhirü'r-rivâye*'deki İmam Züfer'e temasın azlığı mütûn kitaplarına da yansımıştır. Zira mütûn kitapları kaleme alınırken "*Zâhirü'r-rivâye*'yi esas almaları"⁶¹¹ onları mütûn yapan etmenler arasında sayılmıştır. Ancak mütûn kitaplarının tamamen İmam Züfer'i görmezden gelmeyecek onun görüşlerine zaruret veya ihtiyaç halinde çok az da olsa yer vermiş olması önemlidir. Bahsedilen metinlerde İmam Züfer'in yer alması, onun mezhep imamı olarak görülmesini, görüşlerinin kayıt altında olmasını

⁶⁰⁸ Osman Bayder, *El-Hidaye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi* (Konya: HacıVeyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2020), 52.

⁶⁰⁹ Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde ed-Dımaşkî Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/49.

⁶¹⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/164; Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 425.

⁶¹¹ Bayder, *El-Hidaye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*, 52-53.

ve gerektiğinde müftâ bih olarak kabul edilme ihtimalini barındırması anlamına gelmektedir.

Osmanlı döneminin iki muteber metni *Gurer* ve *Mülteka'l-ebhur*'da ise dikkat çeken bir durum bulunmaktadır. Molla Hüsrev daha sonra şerhini yaptığı *Gurer*'de İmam Züfer'e 70'ten fazla yerde temas ederken, İbrahim Halebî *Mülteka'l-ebhur*'da sadece 4 yerde onun görüşlerine yer vermektedir. Muteber metinlerin İmam Züfer'e yer vermemelerinin onun görüşlerinin ve usûlî dayanaklarının fukaha tarafından yeterince inceleme ve araştırılma konusu yapılmaması gibi bir nedeni de intaç ettiği söylenebilir. Burada *Gurer*'deki atıf sayısının diğer eserlere nazaran bir hayli fazla olması dikkat çeken bir husustur. Bu durumun akla ilk gelen sebebi dönemsel bir etkileşimin var olup olmadığıdır. Nitekim mezhebin mütûn kitaplarından sayılan *Mecma'u'l-Bahreyn*'e İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra) tarafından yazılan şerhte İmam Züfer'e 318 yerde atıf yapılmıştır. Molla Hüsrev'in İbn Melek ile çağdaş olması ve ondan etkilenmesinin sonucu olarak İmam Züfer'e *Gurer*'de bu denli yer vermiş olması muhtemeldir.

Mezhepte mütûn, şerh ve fetâvâ şeklinde oluşan literatürde fetvaya asıl olanın mütûn sonra şerh sonra ise fetâvâ olduğu genel kabuldür. Nitekim bu duruma İbn Nüceym'in temasta bulunmasından konunun o dönemde de gündemde olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹² Ayrıca İbn Âbidîn tarafından mütûn eserlerin fetvada asıl olduğu *Ukûdu Resmi'l-müftî*'de açıkça belirtilmiştir.⁶¹³ Böyle bir kabul de İmam Züfer'in ihtiyaç olmadıkça metin ve şerhlerde yer almamasını intaç eden sebepler arasında sayılabilir.

2.7.3. Mezhebin İstihsan Eksenli Yaklaşımı

Hanefî mezhebinin meselelere istihsan eksenli yaklaşımı, onu diğer mezheplerden ayıran alamet-i fârikaları arasında sayılmıştır. Hatta mezhebin fetva usulünü ele aldığı eserinde İbn Âbidîn müteahhir ulema için “Birkaç mesele hariç meşâyih'in istihsanlarını kıyasa tercih ettiler ve bu hususta herhangi bir iltibas [karışıklık] bulunmamaktadır” diyerek bu noktaya işaret eder.⁶¹⁴ Yine İbn Âbidîn

⁶¹² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/310.

⁶¹³ İbn Âbidîn, *Şerhu manzûme-i resmi'l-müftî (Ukûdu resmi'l-Müftî)*, 35.

⁶¹⁴ İbn Âbidîn, *Şerhu manzûme-i resmi'l-müftî (Ukûdu resmi'l-Müftî)*, 35.

eserinde bir mevzuda ulema tarafından tashih edilen iki görüş bulunduğunda, istihsan odaklı kavlin tercih edilmesi gerektiğini vurgular.⁶¹⁵ İstihsan eksenli yapısıyla diğer mezheplerden temyiz edilen Hanefî mezhebinin, mezhep içerisinde daha çok kıyasları temel almakta ısrarcı olan ve bu yönüyle öne çıkan İmam Züfer'in görüşlerinin sistem içerisinde ihtimam görmemesinin mezhebin doğasından kaynaklanan bir sonuç olduğu düşünülebilir.

İmam Züfer'e nazaran üç imamın sıklıkla istihsana başvurduğu yukarıda aktarılmıştı. Mezhep ulemasının istihsana başvurmasını gerektiren durumlar arasında “çok defa örf, özel ve genel yarar, zaruret, kolaylığı sağlama ve sıkıntıyı giderme, ihtiyatla amel veya nasların ruhu ve hukukun genel prensipleri”⁶¹⁶ gibi sebeplerin olduğuna dikkat çekilmiştir. Hayatın tabii akışı içerisinde birtakım esneklikleri gerektirmesi kaçınılmaz bir durumdur. Fıkıhın dinamik olan hayatı kucaklaması istihsanın işletilmesiyle sağlanmış, yaşam şartlarının gerektirdiği bu esneklikler istihsan mekanizmasının aktif kullanılmasıyla fikhî bir zemine oturtulmaya çalışılmış ve insanların ihtiyaçları giderilmiştir. İmam Züfer, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'le aynı zaman diliminde yaşamış olması nedeniyle onun mevcut durumdan haberdar olmaması mümkün değildir. Ancak onun meselelere; kendi sistematiği, bütüncül, tutarlı ve metodolojik yaklaşımı genel kurallardan dönmemesini gerektirmiştir. Bu durumun en belirgin örneğini Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda görmek mümkündür. Nitekim o, İmam Züfer'e yaklaşık 650'ye yakın yerde atıf yapmasına rağmen sadece birkaç yerde açıkça istihsana gittiğini söyler.⁶¹⁷ Bu durum onun, kıyaslara ne kadar bağlı kaldığının da başka bir göstergesidir. Bu yaklaşım tarzının ise hayatın getirdiği zorlukların aşılmasında, kucaklayıcı ve kapsayıcı olması anlamında istihsanı sıkça kullanan üç imamın sıkça tercih edilmesine sebep olurken, İmam Züfer'in ise ihtiyaca binaen, tahrir ehlinin birtakım meselelerde kendisine başvurduğu kimse olarak kalmasına neden olduğu söylenebilir. Nitekim Serahsî, İmam Züfer'in görüşünün alınması durumunda insanların sıkıntıya düşeceğine işaret etmektedir.⁶¹⁸ Belirlenen diğer başlıklar da dikkate alındığında İmam Züfer'in görüşlerinin dikkate

⁶¹⁵ İbn Âbidîn, *Şerhu manzûme-i resmi'l-müftî (Ukûdu resmi'l-Müftî)*, 41-42.

⁶¹⁶ Ali Bardakoğlu, “İstihsan” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2001), 23/342.

⁶¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/77, 6/65, 145, 16/141.

⁶¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/15.

alınmamasında en etkin olan şeyin istihsana olan mesafeli yaklaşımı olduğu söylenebilir. Burada şu hususa da temas edilmesi gerekmektedir. İmam Züfer'in istihsan ile amel ettiği yerlerde mezhep fukahasının onun görüşlerini öne çıkarması beklenen bir durumdur. Zira mezhebin usulü'l-iftâ eserlerindeki kabul bu şekildedir. Ancak İmam Züfer'in istihsana gittiği yerlerde dahi Hanefî fukahası tarafından görüşlerinin öncelenmediği müşahede edilmektedir.⁶¹⁹ Bu ise mezhep ulemasının ona karşı tavrı yansıması bakımından oldukça dikkat çekmektedir.

2.7.4. Mezhep Metinlerindeki Ön Kabul

Hanefî mezhebinde müstakil olarak *usûlü'l-iftâ* eserleri diğer mezheplere kıyasla daha geç dönemlerde kaleme alınmıştır. Her ne kadar fûrû eserlerinde konuya temas edilse de müstakil bir disiplin olarak kaleme alınan ilk eserin 10. yüzyıla denk geldiği görülmektedir.⁶²⁰ Bedreddin eş-Şuhâvî'nin kaleme aldığı ilk eser olan *et-Tırâzu'l-müzheb*'i, Destînâî'nin *Âdâbu'l-müftîn*'i ve Fıkhî Aynî'nin *Risâle fî Edebi'l-müftî*'si ile devam etmiştir. Klasik eserlerdeki müftünün fetva verirken dikkat etmesi gereken şeyler bir disiplin altında bu eserlerde serdedilmiştir. Fetva verirken iftâ skalasında yer alan müçtehitlerin tertip sırasının gözetilmesi ve takip edilmesi gereken metot vb. konular bu eserlerde yer almaktadır. Bu eserlerde İmam Züfer'in mezhebin iftâ sıralamasında dördüncü sırada yer almaktadır. Bu durum Ebû Hanîfe'den sonra meclise onun riyasetinde devam edilmiş olmasının bu sıralamaya etki etmediğini göstermektedir.

Mezhep içi tercih sıralaması için Semerkandî'nin *Uyûnü'l-mesâil*'inde belirttiği ifadeler mezhep iftâ sıralamasının ilk nüveleridir.⁶²¹ Bu tertibin sonraki literatürü derinden etkilediği açıktır. Zira sonrasında Sadruşşehîd'in (ö. 536/1141) *Şerhu Edebi'l-kâdî*'si,⁶²² Êşî'nin *el-Fetâvâ es-Sirâciyye*'si,⁶²³ Gaznevî'nin *el-Hâvi'l-kudsî* eserlerinde de aynı izlerin daha net ve genişletilerek serdedildiği müşahede

⁶¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/77, 6/65, 145, 26/141.

⁶²⁰ Bayder, "Bedreddin eş-Şuhâvî'nin et-Tırâzu'l-Müzheb Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi", 214.

⁶²¹ Seyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü* (İstanbul: İFAV (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 2019), 304.

⁶²² Ebû Hafs Hüsâmüddin Sadrü'sşehîd Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze Buhârî Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf* (Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf, 1978), 1/191, 192.

⁶²³ Ebû Muhammed Siraceddin Ali b. Osman b. Muhammed b. Süleyman Êşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye* (Dârü'l-Ulum Zekeriyâ, 2011), 602.

edilir.⁶²⁴ Mezhep içi tercihlerde evvela Ebû Hanîfe'nin olduğu tarafın sonra İmâmeyn'in görüşlerinin seçilmesi, sonrasında İmam Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın kavliyle fetva verilmesi öngörülmüştür. Özellikle bu durumun VI. asırdan sonra kaleme alınan Hanefî eserlerinde gitgide katılaştığı ifade edilebilir. Örneğin Üşî'nin iftâ sıralamasında Ebû Hanîfe ilk sırada belirtilmiş, bu sıralamanın Gaznevî tarafından mezhepteki bütün kavillerin Ebû Hanîfe'den bir görüş olduğu nakli paylaşılmış, Kâdihân'da (ö. 592/1196) ise ale'l-ıtlâk mezhep içerisinde üç imama muhalefet edilemeyeceğini söylemesiyle sonuçlanmıştır. Kâdihân, bu durumu “Diğerlerinin içtihadı üç imamın içtihadı derecesine ulaşamaz ve üç imama muhalefet eden kimsenin sözüne itibar edilmez. O kimsenin delili de kabul edilmez. Çünkü üç imam delilleri tam olarak bilmiş, sahih olanı ve onun zıddını temyiz etmişlerdir”⁶²⁵ demek suretiyle mezhebin bu konudaki tavrını kesin çizgilerle netleştirmiştir. Hatta “Zahir olan şudur ki, hak olan üç imamın dediğinin olmasıdır. Çünkü doğru olan şey onların dediğinin dışında olamaz”⁶²⁶ diyerek önceki söylediklerini bu sözüyle ta'îl etmiş ve adeta perçinlemiştir.

Bu durum mezhebin ismiyle müsemma olan imamına bağlılığın farklı bir yansımasıdır. Şafiî mezhebinde de durum pek farklı değildir. Söz gelimi Nevevî, kişinin yakında mı yoksa uzaktaki mescitte mi namaz kılmasının efdal olduğunu ele aldığı meselede uzak olanın efdal olduğunu söyledikten sonra bunun iki istisnasını belirtir. Kişinin yakın olan mescitte imam olup başka bir yere gitmesi durumunda cemaatin tembellik yapması, diğeri ise uzak olan mescidin imamının mübtedî' olması durumunu zikreder. Bunlara daha sonra Şafiî olan bir kimsenin Hanefî olan imam arkasında namaz kılmasını ekler. Şafiî bir kimsenin Hanefî imam arkasında namaz kılmasından ise münferit kılmasının efdal olduğu nakledilir. Bunun sebebinin ise Hanefî olan imamın Şafiîlerin namazda farz olarak telakki ettikleri erkanın Hanefilerce aynı görülmemesine bağlar.⁶²⁷ Bu örnek mezhep imamına ve mezhebin sistematik bütünlüğüne karşı mezhep fakihlerinin benimsedikleri bir yol olabileceği gibi, nisbeten kısmî taassuptan da hâlî değildir.

⁶²⁴ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 2/562.

⁶²⁵ Kâdihân, *Fetava-yı Kâdihân* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310), 1/2-3.

⁶²⁶ Kâdihân, *Fetava-yı Kâdihân*, 1/2-3. (لأن الظاهر أن يكون الحق مع أصحابنا ولا يعدوهم)

⁶²⁷ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, ed. Züheyr eş-Şavîş (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/341.

Yukarıda zikri geçen kitaplardaki ön kabulün İmam Züfer'in görüşlerinin mezhepte dikkate alınmamasına sebep olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü mezhepte müftünün fetva verirken takip edeceği sıralama çok sıkı tutulmuş ve bu kabul klasik dönem fukahasının son halkası kabul edilen İbn Âbidîn'e kadar devam etmiştir. Sadece Ebû Hanîfe veya İmâmeyn'in kavillerinin alınması, halk nezdinde hukuk standardizasyonun kazanılması için önemli olsa da özellikle mezhebin ilk dönem mutavvel kitaplarında İmam Züfer'in kavillerinin çok fazla yer almaması oldukça şaşırtıcıdır. Tevârüs edilen bu durum ise İmam Züfer adına birçok menfiliği de beraberinde getirmiştir. Zira zaruret ve ihtiyaç durumları dışında İmam Züfer'e çok da müracaat edilmemesinin altında yatan nedenlerden birinin de mezhep metnlerindeki iftâ sıralaması ve mezkûr ön kabul hususundaki katı tutumun olduğunu söylenebilir.

2.7.5. Üç İmama Karşı Muhalif Tavır

İmam Züfer'in üç imam karşısında muhalif kişiliği onun “mezhepte göz ardı edilmesine” sebebiyet veren unsurlar içerisinde görülebilir. Zira onun, mezhebin müessisi Ebû Hanîfe'ye, mezhebin tedvininde ve yayılmasında önemli rol üstlenen Ebû Yûsuf'a ve mezhep birikiminin kayda geçmesi ve sonraki nesillere aktarılmasında kilit rol oynayan İmam Muhammed'e karşı muhalif olması sonraki ulema tarafından öne çıkarılmamasına neden olduğu izlenimi vermektedir. Nitekim İmam Züfer'in üç imam karşısındaki muhalif tavrının ilk dönem ulemasınca “Bizim âlimlerimiz şöyle, Züfer ise şöyle dedi” gibi ifadelerle farklı konumlandırılması sonraki ulemayı da bu yönlü bir ayrıma götürmüştür. Bu ifade –tespit edebildiğimiz kadarıyla- ilk defa Semarkandî'nin (ö. 373/983) *Uyûnü'l-mesâil*'inde geçmektedir.⁶²⁸ Mezkûr ifadenin Serahsî'de sıkça ifade edildiği, birçok yerde İmam Züfer'in İmam Şafî ile birlikte zikredilerek verildiği görülür.

Bilhassa Serahsî'deki İmam Züfer için kullanılan ifadeler sonraki dönem ulemada müessir olmuştur. Serahsî, İmam Züfer'in istidlal yöntemine dair “Bununla Züfer'in istidlalının fesadı ortaya çıkmıştır” dedikten sonra “bize göre ise”⁶²⁹

⁶²⁸ Ebû'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil fî fîrû'î'l-Hanefiyye* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 45, 353.

⁶²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/18.

demekte, yine birçok yerde de “Züfer’in aksine bize göre” diyerek üç imamın delillerini serdetmektedir.⁶³⁰ Serahsî’nin bu ifadeleri diğer üç imam için kullanmaması bir hayli dikkat çekicidir.

Serahsî’nin İmam Züfer’e yer yer ağır eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Örneğin Hanefî mezhebinde üç imamın ihramlı olan kimsenin keffaret gerektiren bir şeyden dolayı, yapması gerekenler hususunda muhayyer olduğunu belirtmektedir. Ancak İmam Züfer bunu kabul etmeyerek “أَوْ” lafzı vaciplerde tertibe münâff değildir” demektedir. Serahsî bunu; “Bu hakikatin hilafıdır. Mecaz olduğunu gösteren delil ortaya çıkıncaya kadar hakikate tutunmak vaciptir. Mansûs olan bir meseleyi yine mansûs olana kıyas etmek bâtıldır”⁶³¹ diyerek İmam Züfer’i sert bir dille eleştirir. Benzer şekilde mezhepte fâsid delil olarak görülen şeylerle İmam Züfer’in istidlalde bulunması⁶³² veya “Züfer’in benimsediği görüş zayıftır”⁶³³ şeklinde serdedilen ifadelerin müteakip ulemaya tesir ettiği ifade edilebilir. Nitekim İbn Nüceym’in, “Züfer’in söyledikleri fâsiddir” şeklindeki sözü bunun tipik misallerindendir.⁶³⁴ Bu hususta İbn Âbidîn de İbn Nüceym’i takip eder.⁶³⁵

Bununla birlikte Serahsî, İmam Züfer hakkında kullandığı “İhtilaflı bir meseleye yine ihtilaflı bir mesele ile delil getirmesi Züfer’in adetindendir”⁶³⁶ ifadelerini birkaç yerde İmam Muhammed için de zikretmektedir.⁶³⁷ Serahsî sonrasında ise örneğin Semerkandî’nin *Tuhfetü’l-fukahâ*’da İmam Züfer’in görüşünü zikrettikten sonra “Sahih olan bizim [üç imam] görüşümüzdür” dediği birçok yer bulunmaktadır.⁶³⁸ Benzer şekilde Kâsânî de İmam Züfer’in kavlini verdikten sonra zaman zaman “doğru değil”⁶³⁹ demekte, çoğu zaman “sahih olan bizim üç ashabımızın kavlidir” şeklinde görüş belirtmektedir.⁶⁴⁰

⁶³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/121, 215; 2/70, 99, 205.

⁶³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/84.

⁶³² Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/226.

⁶³³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/35.

⁶³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 4/161.

⁶³⁵ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/525.

⁶³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/83.

⁶³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/68, 13/118, 16/159, 21/172, 28/17.

⁶³⁸ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ* (Beyrut : Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1984), 1/9, 17, 21, 71, 192, 193, 272, 273.

⁶³⁹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 1/128.

⁶⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 1/101, 2/153, 5/235, 6/65, 137, 7/303.

Erken dönem Hanefî fukahası tarafından İmam Züfer'in kavillerinin çok fazla “dikkate alınmaması” sonraki ulemanın onun adına yaptığı istihraç, istinbat ve görüşlerini ta‘lîl ederken kullanmış olduğu üslubu da belirlemeye sebebiyet verdiği kanaatini oluşturmaktadır. Bu ve benzeri yaklaşımların özellikle VI. asırdan sonra oluşacak mezhep metinlerini derinden etkilediği söylenebilir. Bu durumun istisnası sayılabilecek mezhep metinlerinin arasında ise Mısır orijinli Hanefî eserler olduğunu belirtmek gerekir. Bu konu ileride müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

2.7.6. Mütעהhir Ulemanın “Ötekileştiren” Tutumu

İmam Züfer'in mezhepte görüşlerinin göz ardı edilmesine dair değerlendirmeler önceki başlıklarda ele alındı. Hanefî mezhebinin Anadolu'daki güçlü siması ve dönemin Şeyhüslâmı Molla Hüsrev, risalesinde bu duruma açıklık getirir. Molla Hüsrev, İmam Züfer'in mezhebin sistematığına müdahale sayılabilecek, “delâletü'l-iktizâ ile istidlale cevaz vermediği için” mezhepte geri plana itildiğini net olarak ifade eder.⁶⁴¹ Ancak Molla Hüsrev'den önce –bildiğimiz kadarıyla- bu şekilde bir açıklamanın ulema tarafından yapılmaması, bu ifadelerden sonra konu üzerine detaylı bir çalışmanın olmaması ise hayli düşündürücüdür.

Hanefî mezhebinin yayıldığı coğrafyalar dikkate alındığında İmam Züfer'in bu bölgelerde farklı oranlarda dikkate alındığı, tartışıldığı ve görüşleri etrafında çıkarımlara yer verildiği görülür. Mezhebin oluşumunun başladığı yer olan Irak meşayihinin eserlerinde İmam Züfer'e dair çıkarımların diğer yerlere nazaran çok düşük olmasının bazı sebeplerinden söz etmek mümkündür. Özellikle Irak meşayihinin İmam Muhammed kanalından beslenmesi onun eserlerinin halihazırda mevcut olması ve dönemin tartışmalarının daha çok haber-i vâhid üzerinden olması ulemanın İmam Züfer ve onun görüşlerinden sarf-ı nazar etmesine sebep olmuştur denilebilir. Ayrıca mezhep içerisinde bir konu hakkında üç imamdan -zayıf dahi olsa- bir görüş olması durumunda bu mümkün merteye yazılmış, nakledilmiş ve çıkarımlar yapılmıştır. Bu durum aynı konu hakkında İmam Züfer'in kavlinin geri planda kalmasını veya hiç zikredilmemesini intaç etmiştir. Nitekim Irak Hanefî fakihlerinin güçlü siması Kudûrî, mal-ı mağsûb, mal-ı mechûd ve mal-ı dımârla ilgili ihtilaf hususunda İmam Şafî'nin kavline yer verirken İmam Züfer'in ise bu

⁶⁴¹ Özer, “Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi”, 277-278.

husustaki ihtilafına hiç değinmez.⁶⁴² Bu sadece bir örnekle sınırlı olmayıp hemen her bapta görülebilecek bir durumdur.

Yukarıda kısmen ifade edildiği gibi üç imamın herhangi birisinden bir konuda rivayet varsa, bununla birlikte İmam Züfer'den net ve daha güçlü şekilde rivayet gelmiş olsa dahi, bu gibi durumlarda tercih zayıf olmasına rağmen üç imamın kavli noktasında olmuştur. Bunun ilginç örnekleri arasında şunu zikretmek mümkündür: Hanefî mezhebinde hasta olan kimsenin namazda oturuyula alakalı mezhepte müftâ bih olan görüş İmam Züfer'in kavlidir. Bahsedilen fetvaya göre hasta olan kimse teşehhütte oturduğu gibi oturarak namazını kılar. Aynı şekilde nafîle namaz kılan kimsenin de [farklı oturuş şekillerine nazaran] teşehhüt şeklinde namazı kılacağı mezhepte kabul görmüştür. Hamevî bu iki meseleyi İmam Züfer'in mezhepte müftâ bih olan görüşleri arasından sayar.⁶⁴³ Mezhepte kabul bu yönde olduğu halde, konuyla ilgili olarak İbn Nüceym şu ifadelerle yer verir;

“*el-Hülâsa* isimli eserde zikredildi ki, Ebû Hanîfe'den bu hususta [hasta kimsenin namazda oturuyula ilgili] üç rivayet bulunmaktadır. O zaman fetva bunlardan birisiyle verilir. Dolayısıyla bu kavlin [müftâ bih olarak] Züfer'e izafe edilmesine gerek yoktur.”⁶⁴⁴

Hanefî ulemasının İmam Züfer'i “dikkate almayan” tavrına çarpıcı bir örneği Haskefi'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ında görmek mümkündür. İddet bekleyen kadının evliliğiyle alakalı bir meselede o, şu ifadelerle yer verir:

“Musannif [Timurtâşî], mukallid olan kadı, rüşvet alarak [hüküm veren kadının hükmünde olduğu gibi] mezhebin meşhur olan görüşüne muhalefet ettiğinde esahh olan kavle göre [onun] bu hükmünün nâfiz olmayacağını kesin bir şekilde belirtti. Ancak yönetici mezhebin meşhur olmayan görüşüyle amel olunacağını açıkça söylese bu hariç. Bu câizdir. Bu durumda [verilen fetva] Hanefî Züferî olmuş olur. Bu ise vaki olmuş bir şey değildir. Bilakis vaki olan bunun hilafınadır. Bunu iyi anla!”⁶⁴⁵

Haskefi'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla mezhepte racih olan görüş terk edilerek İmam Züfer'in kavlinin alınması “rüşvet alarak” fetva veren kadılara benzetilmektedir ki, bu İmam Züfer'e karşı olan tavrı göstermesi bakımından oldukça çarpıcı bir örnektir. Verilen fetvanın kategorize edilerek “Hanefî Züferî”⁶⁴⁶

⁶⁴² Kudûrî, *Mevsû'âtü'l-kavâ'idü'l-fikhiyyeti'l-mukarene (et-Tecrîd)*, 3/1191.

⁶⁴³ Şahin, “Tahkîku 'Nukûdü's-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli'l-İmam Züfer' li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî”, 170-172.

⁶⁴⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/69.

⁶⁴⁵ Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşkî el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr ve câmiü'l-bihâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 248.

⁶⁴⁶ Haskefi, mercûh olan görüş İmam Züfer'in görüşü olup onunla amel edilmesi devlet yetkililerince tercih edilirse bu durumda o kavil ile amel etmenin gerektiğini belirtir. Ancak verilen fetva Hanefî

sayıldığı tek misal de budur. Hanefî kaynakları içerisinde bu ve benzeri ifade - görebildiğimiz kadarıyla- sadece Haskefi'den sadır olmuştur. Ayrıca böyle bir fetvanın [yani râcih görüş varken mercûh olan görüşün tercih edilmesi durumu] kendi dönemine kadar da olmadığına, vaki olanların durumuna müellif tarafından da dikkat çekilmiştir.⁶⁴⁷

İmam Züfer'e karşı benzer tavır Şeyhîzâde tarafından da sergilenmektedir. Onun nakline göre radâ meselesinde sütûn içine karışan şeylerle tadı ve kokusu değişse Ebû Yûsuf'a göre radâ meydana gelmez. Ancak birisi değişirse radâ sabit olur. İmam Muhammed ise her iki durumda da haramlığın sabit olacağını belirtir. Ebû Hanîfe'den bu hususta iki rivayetin olduğunu söyleyen Şeyhîzâde devamında "Ebû Hanîfe'den rivayet edilen bir görüşe göre her iki durumda da haramlık sabit olur. Bu aynı zamanda Muhammed ve Züfer'in kavlidir. Meşâyıhtan bazıları Muhammed'in kavlini tercih ettiler" ifadelerine yer verir.⁶⁴⁸ Bu örnek İmam Züfer'in mezhep uleması tarafından daha kenarda tutulduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Zira İmam Züfer de İmam Muhammed'le aynı görüşte iken, o kavlin sadece İmam Muhammed'in isminin verilerek nakledilmesi fukahânın erken dönemden itibaren İmam Züfer'e karşı tavrının bir devamı niteliğindedir.

İmam Züfer'in müftâ bih olan görüşlerini ele aldığı müstakil risalesinde Nablusî de aynı tavrı sergiler. Gayr-ı menkul malların satışında mebiin [evin] dört tarafının da görülmesini İmam Züfer şart koştur. Ancak üç imama göre mebiin üç cephesinin görülmesi yeterli kabul edilmiştir. Mezhepte müftâ bih olan görüş İmam Züfer'in kavli iken, Nablusî şunları söyler:

"Ben derim ki, [gayr-ı menkullerde] üç tarafın görülmesi eimme-i selâseye (ki, onlar Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'dir) göre yeterlidir. Dolayısıyla fetva bu kavil üzerine oldu. Züfer'in [evin] dört cephesinin görülmesi sözü müftâ bih değildir."⁶⁴⁹

imamlarından kabul edilen İmam Züfer'in kavli olması nedeniyle de mezhep içerisinden çıkılmamış olmaktadır. Bu müteahhir ulemanın mezhep bütünlüğüne halel getirmeme çabası olarak görmek mümkündür.

⁶⁴⁷ İbn Âbidîn, konuyla ilgili açıklamalarında kendi dönemindeki uygulamalardan bahsetmekte ve İmam Züfer'in fetvasının kimi kadılarca su-i istimale sebebiyet verildiğini nakletmekte ve İmam Züfer'in görüşü hususunda farklı nakillere yer vermektedir. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/525-526.

⁶⁴⁸ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, 1/379.

⁶⁴⁹ Şahin, "Tahkîku 'Nukûdü's-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli'l-İmam Züfer' li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî", 178.

Benzer şekilde vasiyetle alakalı bir meselede aynı tavır sergilenmektedir. Hamevî tarafından müftâ bih olarak belirlenen meselede, Hamevî'nin yazdığı metnin iki şârihi de üç imamın görüşlerinin alınması gerektiği vurgular. Nablusî, üç imamın görüşünü “daha güçlü” bulurken,⁶⁵⁰ şârih İsmail Ebû's-Şâmât (ö. 1259/1843'den sonra) ise; “bu meselenin İmam Züfer'in itimat edilen görüşleri [müftâ bih] içerisinden düşürülmesi” gerektiğini söyler.⁶⁵¹ İmam Züfer'in müftâ bih olan görüşlerini Hamevî'nin nazmından farklı olarak kaleme alan İbn Âbidîn'in de mezkûr üç meseleyi kendi manzumesinde zikretmez. Bu noktada özellikle İbn Nüceym ve Nablusî'nin tavrının etkili olduğunu söylemek mümkündür. İbn Âbidîn her ne kadar kendi manzumesine sekiz mesele daha eklese de Hamevî'nin belirlediği müftâ bih olan kavilleri için şu ifadeleri serdedir:

“Ben derim ki, [İmam Züfer'in müftâ bih olan meselelerinden] üç tanesinin düşürülmesi gerekmektedir. Bunlar, gayr-ı menkullerdeki dava, kör kimsenin şehadeti ve malının üçte birini vasiyet eden [sonrasında malının üçte ikisi helak olan] kimsenin durumudur. Bunlarda müftâ bih olan şey, Züfer'in kavlinin hilafıdır. Bu hususta söz üç imamın kavlidir. Nitekim mezhep metinleri bu şekilde olduğu gibi seyyidimiz Abdülganî en-Nablusî de mezkûr nazım (*Ukûdu'd-dürer*) üzerine yazdığı şerhte bunu vurgulamıştır.”⁶⁵²

Kendisine kadar olan mezhep birikimini eserinde özetleyen İbn Âbidîn, İmam Züfer'in mezhepte tercihe şayan bulunmadığının en açık delillerinden sayılabilecek yukarıdaki ifadelere yer vermektedir. Aynı zamanda bu ifadeleri İmam Züfer'in müftâ bih olan kavillerini ele aldığı manzumesinde de nakletmesi bir hayli dikkat çekicidir. İbn Âbidîn ilgili beyitte “Şu yirmi mesele dışında Züfer'in kavliyle fetva verilmeyeceği yapılan taksimle iyice ortaya çıkmıştır” demektedir.⁶⁵³ İmam Züfer hakkında İbn Âbidîn'in bu sözleri, adeta mezhebin kendisine kadar gelen ana tutumun bir özeti mahiyetindedir.

İmam Züfer'in yine mezhep uleması tarafından farklı telakki edildiği şu nakil de görülmektedir: İmam Züfer'in إلى harf-i cerini farklı kullanımından dolayı eleştirilmiştir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*'te İmam Züfer'i tenkit etmekte ve mezkûr nedenden dolayı ilginç bir nakle yer vermektedir. Aynı

⁶⁵⁰ Şahin, “Tahkîku ‘Nukûdü’s-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli'l-İmam Züfer’ li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî”, 193.

⁶⁵¹ Ünal Şahin, “Tahkîku ‘Sülûku Üli'n-Nazar li-Halli Ukûdi'd-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer’ li-İsmail Ebi's-Şâmât (Ba'de 1259 H. / 1843 M.)”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* II/3 (2019), 53.

⁶⁵² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/608.

⁶⁵³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/608.

naklin mezhepte muteber olan metinlerde de yer alması ise olayı daha farklı boyutlara taşımaktadır. İbn Kuteybe ilgili olayı şöyle nakletmektedir:

“Bir adam başka birisine on ile yirmi [dirhem] arasında vasiyette bulunsa vasiyet ettiği kişiye (musa leh) dokuz [dirhem] verilir demektedir. Ne on ne de yirmi verilir. Nasıl ki sen “bu direktan şu direğe kadar[ki arsayı verdim] dersin sadece iki direk arasını vermiş olursun. Ve iki direk kapsam dışında kalır. Aynı şekilde, bir adamın yaşlı bir oğlu olsa ve babasına “oğlun kaç yaşında” diye sorulsa baba, “60 ile 62 arası” dese bu adamın oğlunun sana göre bir yaşında olması gerekir.”

İbn Kuteybe, İmam Züfer’in; “Ben bu konuda istihsan ile hüküm veriyorum” dediğini nakleder.⁶⁵⁴ İbn Kuteybe’nin bu konuyu ve diğer örnekleri ashâbu’r-re’ye reddiye başlığı altında ele alması ve Kur’ân-ı Kerim’e ve Sünnet’e muhalif olduklarını delillendirme gayreti içerisinde olduğu görülür. Zira bu noktada Ebû Hanîfe’den de nakledilen benzer örnekler olduğu belirtilir. İbn Kuteybe’nin konuyu ele alış biçimi dikkate alındığında onun mezkûr tutumunda dönemin ehl-i hadis ehl-i re’y tartışmasının ve ehl-i hadis savunu mekanizmasının etkisinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim İbn Kuteybe’nin ehl-i re’y için galiz ifadelerle yer vermesi de bunun başka bir delilidir.⁶⁵⁵

İmam Züfer adına yapılan bu nakle mezhebin hem usul⁶⁵⁶ hem de fûrû eserlerinde yer verilmektedir. Kâsânî,⁶⁵⁷ Zeylaî,⁶⁵⁸ Bâbertî,⁶⁵⁹ Siracüddîn İbn Nuceym,⁶⁶⁰ Aynî,⁶⁶¹ İbnü’l-Hümâm,⁶⁶² Şeyhîzâde⁶⁶³ gibi kimseler tarafından nakledilmiş olsa da bu naklin birkaç açıdan eleştiriye açık olduğunu belirtmek gerekir.

Bu nakil bize en erken İbn Kuteybe’nin eseri üzerinden ulaşmaktadır. Ancak İbn Kuteybe’nin naklinde Kâsânî ve Zeylaî’nin naklinde geçen “Harun Reşid kapısı yanında” ifadeleri bulunmamaktadır. Mezkûr nakil Hanefî kaynakları içerisinde en

⁶⁵⁴ İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs*, 108-109.

⁶⁵⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs*, 110.

⁶⁵⁶ Sa’deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhü’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*, (Beyrut : Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1957), 1/218.

⁶⁵⁷ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 3/160.

⁶⁵⁸ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/220.

⁶⁵⁹ Bâbertî, *el-İnâye*, 4/19.

⁶⁶⁰ Siracüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *en-Nehrü’l-fâik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Beyrut : Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 2/333.

⁶⁶¹ Aynî, *el-Binâye*, 5/318.

⁶⁶² Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 4/18.

⁶⁶³ Şeyhîzâde, *Mecma’ü’l-enhur*, 1/390.

erken Kâsânî'nin eserinde yer almaktadır. İkisi arasında ise yaklaşık üç asırdan fazla zaman bulunmaktadır. Özellikle Serahsî'nin böyle bir bilgiye yer vermemesi ise hayli dikkat çekicidir. Harun Reşid'in isminin belli mekanlara verilmesi kuvvetle muhtemel halife olduktan sonra gerçekleşmiştir. 170/786 tarihinde halifelğe geçtiği dikkate alınırsa⁶⁶⁴ İmam Züfer'in bu tarihten çok önce vefat ettiği belirtilmelidir. Bu da söz konusu nakle dair şüpheleri arttırmaktadır.

Ehl-i re'y karşıtlığıyla bilinen İbn Kuteybe'nin eserinde bu örneğin Hanefî fukahası tarafından İmam Züfer için serdedilerek “Züfer'i ilzam etti”⁶⁶⁵ veya “Asmaî deliliyle Züfer'i susturdu”⁶⁶⁶ gibi ifadelerle nakledilmesi fakat mezhep içi fukaha tarafından diğer imamlar için mevcut örneklerin görülmemesi izaha muhtaçtır.

Yukarıda zikri geçen nakille ilgili İbnü'l-Hümâm ve Aynî'nin açıklamaları olduğu görülmektedir. Aynî, el-Etrâzî'nin şu cevabını nakleder:

“Örf ve adette ‘benim yaşıım mezkûr iki adet arasındadır’ diyen kimsenin maksadı [açıktır]. Şüphesiz ki (İmam Züfer'in verdiği örnekte) ikisi arasındaki adet 60'tan fazladır. 60'tan fazla olan şey nasıl 9 olabilir ki? Dolayısıyla Asmaî'nin sorusu sahih bir soru değildir. Aynı şekilde Züfer “birden üçe kadar” şeklindeki sözünden maksat ikisi arasındaki miktardır. Benim bu söylediklerim zihnimin bu ilimde Züfer'e yardımcı olduğu şeydir.”⁶⁶⁷

İbn Kuteybe'nin naklettiği örneklerin ilkinde İmam Züfer'in aslına göre 18 [dirhem] vermesi, ikinci örnekte ise babanın çocuğunun 61 yaşında olması gerekir. Bunun dışında belirtilen şeylerin ‘mugalata’ya denk geldiğini söylemek abartı olmasa gerektir.

2.7.7. Görüşlerinin Hayatın Akışında Zorluklar Oluşturması

İnsanların karşılaştıkları hâdiselerde sıkıntılarını şer'î ölçüler içerisinde halledecek fetvalara yönelmesi doğal bir durumdur. İmam Züfer'in kavillerindeki kıyasçılığı ve bu metottan mümkün mertebe rücû etmemesi, olaylar karşısında tabir câizse “keskin olan tavır” onun görüşlerinin dikkate alınmamasında etkili olduğunu akla getirmektedir. Serahsî de bu duruma işaretle bulunur.⁶⁶⁸ Zira insanoğlu tabiatı itibarıyla kolaylığa meyyal olan ve bunu talep eden bir formda yaratılmıştır. Ayrıca

⁶⁶⁴ Nahide Bozkurt, “Harun Reşid” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997), 16/259.

⁶⁶⁵ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 3/160.

⁶⁶⁶ Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/220.

⁶⁶⁷ Aynî, *el-Binâye*, 5/318.

⁶⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/15.

nasların kolaylaştırma ilkesine vurgusu da insandaki bu yöne işaret eder.⁶⁶⁹ Özellikle müteahhir ulemanın İmam Züfer'in müftâ bih olarak kabul ettikleri görüşlerine bakıldığında, insanların içine düştükleri bir zorluğu kaldıran ve şer'î amel dairesini genişleten fetvalarının alındığı görülecektir. Nitekim İbn Âbidîn'in de İmam Züfer'in fetvalarına eklediği sekiz meselede özellikle bu yön oldukça açıktır. Üç imamla mukayese edildiğinde İmam Züfer'in kıyas nedeniyle farklı düşünmesi ve insanlar için daha zor olan fetvalarına birkaç örnek şöyle sıralanabilir:

İmam Züfer'e göre sebileyn dışında vücuttan çıkan her şey az ya da çok olsun abdesti bozar. Zira kıyasın gerektirdiği budur. Üç imam vücuttan çıkan kan, irin vb. şeyler ölçü olarak; seylan olmaması ve mahrecini taşmamasını kabul etmişler, yine bedenden çıkması hasebiyle kustumuk için ise ağız dolusu olmaması şartını koşmuşlardır.⁶⁷⁰ İmam Züfer'in kavli alındığında abdest ibadetinin sıkça tekrarlanmasının gerekeceği, bunun ise insanlar için harac/zorluk oluşturduğu ortadadır.

Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'e göre şart muhayyerliğinde süre üç gün olarak tayin edilmiştir. Sürenin bu müddetin dışında olması durumunda akdin fâsid olacağı ifade edilmiştir. İmâmeyn'e göre süre belli olduktan sonra sürenin üç günden fazla olabileceği ileri sürülmüştür. İmam Züfer'in mezkûr müddeti alması yine kıyasın bir gereğidir. Yine bu durum da insanları zorluğa götürmektedir.⁶⁷¹

Fıkhnın hemen her bahsinde İmam Züfer'in bu yönlü görüşlerini görmek mümkündür. Nitekim yukarıdakiler gibi kıyas kaynaklı üç imamdanda ayrı düştükleri birçok örnek bulunur. İnsanlar için zorluk veya meşakkat oluşturmasının serdedilecek fetvaların ortak noktası olduğunu söylemek mümkündür. Bundan dolayı fukahânın kimi zaman İmam Züfer'in kavlinin red olunma gerekçesine de bu açıdan işaret ettikleri görülür.⁶⁷² Yukarıda zikredilenler dışında İmam Züfer'in; istisnâ akdini kabul etmemesi,⁶⁷³ dişlerin arasında kalan küçük şeylerin yutulmasıyla orucun bozulması,⁶⁷⁴ mâl-ı dîmârda zekâtı vacip görmesi,⁶⁷⁵ sonradan yapılacak semen ve

⁶⁶⁹ Hac Suresi 22/78; Buhârî, Kitâbu'l-İlim, 11.

⁶⁷⁰ Neseî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 544.

⁶⁷¹ Mevîlî, *el-İhtiyâr*, 2/12; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/299.

⁶⁷² Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, 1/110.

⁶⁷³ Mevîlî, *el-İhtiyâr*, 2/38.

⁶⁷⁴ Neseî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 553.

mebi‘deki artırma veya azaltma akdin aslına iltihak edilerek câiz görülmüşken bu durumun İmam Züfer tarafından câiz kabul edilmemesi,⁶⁷⁶ başkası için şart koşulan muhayyerlik hakkından ötürü her iki taraf için de hakkın sabit olacağı kabul gördüğü halde, İmam Züfer’in buna cevaz vermemesi,⁶⁷⁷ necasetin isabet ettiği ancak sonradan kuruyan yerde namaz ve teyemmümün câiz olmaması⁶⁷⁸ ve *dâl bi’l-iktizâ* ile yapılacak işlemlerin İmam Züfer’in sistematığı içerisinde yer almaması gibi daha birçok örnek bu bağlamda serdedilebilir.

2.8. İmam Züfer’den Nakil Gelmeyen Fıkıh Babları ve Nedenleri

İmam Züfer’in görüşlerinin birinci ve ikinci nesil Hanefî fakihleri tarafından kayıt altına alındığı bilinmektedir. Debbâğ’ın tespitine göre bu hususta en fazla kayıt mezhep literatüründeki altı kitapta olduğu belirtilmiştir. Bu eserler Debûsî’nin *Te’sîsü’n-nazar*’ı, Serahsî’nin *el-Mebsût*’u, Abdülaziz el-Buhârî’nin *Keşfü’l-esrâr*’ı, Kâsânî’nin *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*’i, İbnü’l-Hümâm’ın *Fethü’l-kadîr*’i ve Neseî’nin *el-Manzûme fi’l-hilâfiyyât*’ıdır.⁶⁷⁹

Bu başlıkta İmam Züfer’den nakil gelmeyen fıkıh babları ele alınacaktır. Onun görüşlerini bab başlıkları altında sistematik şekilde veren bir eser olması nedeniyle özellikle *el-Manzûme fi’l-hilâfiyyât* seçilmiştir. Ayrıca erken sayılabilecek bir dönemde kaleme alınması, İmam Züfer’in görüşlerinin ilgili başlıklar altında derli toplu verilmesi ve bu vasıfları haiz günümüze ulaşan tek hilâf eseri olması sebebiyle de tercih edilmiştir. Tahâvî’nin *İhtilâfü’l-ulemâ*’sı ile karşılaştırıldığında daha fazla mesâile yer vermesi de yine karşılaştırılmanın bu eser üzerinden yapılmasında etkili olmuştur.

Fürû fıkıh eserleri içerisinde *el-Mebsût*’a öncelik verilecek, karşılaştırma ise *el-Manzûme* üzerinden yapılacaktır. *el-Mebsût*’a öncelik verilmesi Serahsî’nin kendisinden sonraki Hanefî fukahası üzerindeki belirgin tesirinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Necmeddin en-Neseî’nin eserini kendisine kadar kaleme alınan Hanefî fürû fıkıh literatüründen özellikle Serahsî’nin tasnifini esas alarak

⁶⁷⁵ Şeyhîzâde, *Mecma’ü’l-enhur*, 1/194.

⁶⁷⁶ Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 4/83; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/8.

⁶⁷⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/14.

⁶⁷⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/32-33.

⁶⁷⁹ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 379.

oluşturduğu ifade edilebilir. Bu durum bap başlıklarındaki tasnifte kendisini açıkça gösterir. Aşağıda verilecek listede bu durum daha açık şekilde görülecektir.

Şeyh Bedreddin, İmam Züfer'den nakil olmasını beklediği noktalarda fıkıh eserlerinde onun adına herhangi bir rivayet olmamasını haklı olarak eleştirmektedir. Eserinde “Züfer ile Şafî'nin ihtilafının burada zikredilmesi gerekirdi. Ancak görebildiğim kadarıyla kitaplarda ona burada yer verilmemiştir” diyerek beklentisini dile getirir.⁶⁸⁰ Debbâğ bu durumu daha çok İmam Züfer'in hayatının kısa olması ve müdevven fıkıh eseri olmamasıyla ilişkilendirmektedir.⁶⁸¹ Fakat bu değerlendirmenin isabetli olduğunu söylemek zordur. Zira gerek Ebû Hanîfe gerekse Ebû Yûsuf'un müdevven fıkıh eserleri olmadığı halde birçok konuda rivayetleri bulunmaktadır. Hanefî fûrû fikhında İmam Züfer'den nakil veya ihtilaf olduğu halde *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*'ta bu ihtilafa yer verilmeyen bapların hangileri olduğu ve neden ele alınmadığına değinilecektir.

İmam Züfer'in diğer üç imama muhalefet ettiği ve tek kaldığı görüşler Necmeddin en-Nesefî tarafından ilgili başlıklar altında toplanmıştır. Nesefî, İmam Züfer'in 32 bap başlığı altında diğer üç imamdan ayrıldığı fikhî mesâile yer vermiştir. Bu baplar: *Kitabu's-salât, Zekât, Savm, Menâsik, Nikâh, Talâk, İtâk, Mükâteb, Eymân, Hudûd, Sirkat, Vedî'a, Ariyet, Şirket, Sayd, Udhiyye, Hibe, Büyü', Sarf, Şüf'a, İcarât, Şehadât, Da'va, İkrâr, Vekâle, Havâle, Rehn, Mudârebe, İkrâh, Me'zûn, Diyât, Vesâyâ* şeklinde sıralanmıştır.⁶⁸² Nesefî bapları taharetten başlatmayıp konuya *Kitabu's-salât* ile girmiştir. Şârih Karahisârî de ihtilaf edilen mesâilin taharetten başlamayıp da *Kitabu's-salât*'tan başlaması hususunda herhangi bir açıklama yapmaz. Bu durum Serahsî'nin de benzer şekilde başlaması ve taharet bahislerinin namazla yakın ilişkisiyle ta'lîl edilebilir.

Abdest, mesh ve teyemmüm bahisleri *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*'ın *Kitâbu's-salât* bölümünde ele alınmış ve birkaç beyitle bitirilmiştir.⁶⁸³ Bu noktada şunu belirtmek gerekir. Abdest, mesh ve teyemmüm bahislerine dair birkaç beyitle geçilen konularda İmam Züfer'in daha fazla ihtilafı bulunmaktadır. Nitekim Serahsî'nin bazı

⁶⁸⁰ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu'l-işârât: Letâifu'l-işârât şerhi*, 1/515-523.

⁶⁸¹ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 379.

⁶⁸² Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 543-613.

⁶⁸³ Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 543, 545.

bap başlıkları altında İmam Züfer'in ihtilaflarını da zikrettiği kimi nakiller var ki, bunlar Nesefî tarafından hiç dile getirilmemiştir. Örneğin *Kasâme*,⁶⁸⁴ *Mefkûd*,⁶⁸⁵ *Lakî*,⁶⁸⁶ *İbâk*,⁶⁸⁷ *Me'âkıl*,⁶⁸⁸ *Müzaraa*,⁶⁸⁹ *Gasp*,⁶⁹⁰ *el-'Ayn ve'd-deyn*⁶⁹¹ gibi başlıklar bunlar arasındadır. Nitekim şârih Karahisârî tarafından bu duruma dikkat çekilmiş ve İmam Züfer'le ilgili olan kısmın başında “Bazıları İmam Züfer'den nakledilen ihtilafın bunlarla sınırlı olduğunu zannedebilir. Halbuki durum böyle değildir”⁶⁹² diyerek mevcut diğer ihtilaf ve fikrî ayrılıkların da bulunduğuna işaret eder.

Serahsî bu başlıklar altında İmam Züfer'in ihtilafına yer verdiği halde Nesefî tarafından bunun eserde belirtilmemesi şaşırtıcı bir durumdur. Ayrıca şârih Karahisârî tarafından da bu duruma herhangi bir itiraz söz konusu olmamıştır. Ancak bazı meseleler Nesefî tarafından farklı baplar içerisinde birer beyitle geçilmiştir.⁶⁹³ İmam Züfer'in liân bahsinde daha farklı ihtilafları olmasına rağmen bunlar müellif tarafından dile getirilmez. Benzer şekilde îlâ ve muhâlaa (hul') bahislerinde de konuya sadece birkaç beyitle temas edilmiştir.⁶⁹⁴

Müellif Nesefî'nin İmam Züfer'in muhalefetine olduğu meselelerde bu ihtilafları dikkate almadığına işaret edilmişti. Bunun tek bir sebebi olmamakla beraber taassubun baskın hale gelmesinin yanı sıra, yerellik ve hoca talebe silsilesi akla ilk gelen ihtimallerdir. Çünkü Hanefî'lerin dönem itibarıyla Nesefî'ye kadar kaleme alınan ve metin kitabı olarak görülen Kudurî'nin *Muhtasar*'ında İmam Züfer'in görüşlerine sadece *Kitabu'l-hayz* bölümünde bir defa yer verilirken,⁶⁹⁵ İmâmeyn'e ise 100'den fazla yerde atıf yapılmaktadır. İmam Züfer'in Ebû Hanîfe ve

⁶⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/110.

⁶⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/40.

⁶⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/13.

⁶⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/23.

⁶⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/133, 139.

⁶⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/17.

⁶⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/58, 63, 70, 88.

⁶⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 18/114.

⁶⁹² Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 546.

⁶⁹³ Liân bu örnekler arasında zikredilebilir. Bkz. Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 570.

⁶⁹⁴ Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 568, 569.

⁶⁹⁵ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*. (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 20.

İmâmeyn'den müstakil olarak ayrıldığı 570 görüşü olduğu düşünüldüğünde⁶⁹⁶ İmam Züfer'e Hanefî mezhebi içerisinde çok sınırlı sayıda yer verilmesinin izahı güçtür. Bunlardan anlaşılacağı üzere Nesefî'nin eserine çoğunlukla öne çıkan ihtilafları aldığını söylemek mümkündür.

Debbâğ, *Hilafıyyat* başlığı altında İmam Züfer'in ibadât bahislerinde 100, muâmelâtta 95, ahvâl-i şahsiyyede 50, ukubâtta ise 30 müstakil görüşünü tespit ettiğini belirtir.⁶⁹⁷ Aytekin ise tezinde İmam Züfer'in “üç imama muhalif kaldığı 626 görüş tespit” ettiğini, bunlardan 171'nin ibadât, 151'nin yemin keffaret ve nezir, 250'sinin muâmelât, 54 tanesinin ukubâtla alakalı olduğunu, 8 görüşünde ise üç imamla muvafık olduğunu söylemektedir.⁶⁹⁸ Serahsî ve Kâsânî'deki mevcut veriler ayrıca Debbâğ ve Aytekin'in tespitleri de dikkate alındığında İmam Züfer'le ilgili Aytekin'in tespitinin daha isabetli olduğu açıktır.

Hanefî mezhebi birikiminin oluşmasında özellikle metinleşme sürecinde hoca talebe silsilesinin önemi dikkate alındığında, İmam Züfer'e temasın azlığı makul seviyeye çekilebilir. Çünkü İmam Züfer'in kavillerine metin yazarlarının ulaştıkları kanalların genellikle Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve bu ikisinin talebeleri olduğu bilinmektedir. Hal böyle olunca İmam Züfer'e yapılan atıflar ve mezhep içerisinde görüşlerinin serdedilmesi sınırlı sayıda kalmıştır. Sadece ihtiyaç ve zaruret gibi durumlarda İmam Züfer'in görüşlerine gidildiği, müftâ bih olan kavillerinden de anlaşılmaktadır. *el-Mebsût* ve *el-Manzûme* sistematigi karşılaştırıldığında İmam Züfer'den görüş gelen ve gelmeyen baplar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

⁶⁹⁶ Koçak, “Züfer b. el-Hüzeyl (Hayatı ve Eserleri)”, 132.

⁶⁹⁷ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 379.

⁶⁹⁸ Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 344.

Tablo 1. İmam Züfer'den Nakil Gelmeyen Fıkıh Bapları

Bab Numarası	Serahsî (ö. 483/1090) <i>el-Mebsût</i>	Nesefî (ö. 537/1142) <i>el-Manzûme fi'l-Hilafıyyât</i>
1	Kitâbü's-salât	Kitâbü's-salât
2	Kitâbü'z-zekât	Kitâbü'z-zekât
3	Kitâbü's-savm	Kitâbü's-savm
4	Kitâbü'l-hayz ve'n-nifâs	X
5	Kitâbü'l-menâsik	Kitâbü'l-menâsik
6	Kitâbü'n-nikâh	Kitâbü'n-nikâh
7	Kitâbü't-talâk	Kitâbü't-talâk
8	Kitâbü'l-'ıtk	Kitâbü'l-'ıtâk
9	Kitâbü'l-mükâteb	Kitâbü'l-mükâteb
10	Kitâbü'l-velâ	X
11	Kitâbü'l-eymân	Kitâbü'l-eymân
12	Kitâbü'l-hudûd	Kitâbü'l-hudûd
13	Kitâbü's-serika	Kitâbü's-serika
14	Kitâbü's-siyer	X
15	Kitâbü'l-istihsân	X
16	Kitâbü't-taharrî	X
17	Kitâbü'l-lakî	X
18	Kitâbü'l-lakîta	X
19	Kitâbü'l-ibâk	X
20	Kitâbü'l-mefkûd	X
21	Kitâbü'l-ğasb	X
22	Kitâbü'l-vedîa	Kitâbü'l-vedîa
23	Kitâbü'l-âriye	Kitâbü'l-âriye
24	Kitâbü's-şerike	Kitâbü's-şerike
25	Kitâbü's-sayd	Kitâbü's-sayd
26	Kitâbü'z-zebâih	Kitâbü'l-udhiyye
27	Kitâbü'l-vakf	X
28	Kitâbü'l-hibe	Kitâbü'l-hibe
29	Kitâbü'l-büyû'	Kitâbü'l-büyû'
30	Kitâbü's-sarf	Kitâbü's-sarf
31	Kitâbü's-şuf'a	Kitâbü's-şuf'a
32	Kitâbü'l-kısme	X
33	Kitâbü'l-icârât	Kitâbü'l-icârât
34	Kitâbü edebi'l-kâdi	X
35	Kitâbü's-şehâdât	Kitâbü's-şehâdât
36	Kitâbü'r-rucû ani's-şehâde	X
37	Kitâbü'd-da'va	Kitâbü'd-da'va
38	Kitâbü'l-ikrâr	Kitâbü'l-ikrâr
39	Kitâbü'l-vekâle	Kitâbü'l-vekâle
40	Kitâbü'l-kefâle	Kitâbü'l-kefâle

Tablo 1 (Devam). İmam Züfer'den Nakil Gelmeyen Fıkıh Bapları

41	Kitâbü's-sulh	Kitâbü'l-havâle
42	Kitâbü'r-rehn	Kitâbü'r-rehn
43	Kitâbü'l-mudârebe	Kitâbü'l-mudârebe
44	Kitâbü'l-muzaraa	X
45	Kitâbü'ş-şirb	X
46	Kitâbü'l-eşribe	X
47	Kitâbü'l-ikrah	Kitâbü'l-ikrah
48	Kitâbü'l-hacr	X
49	Kitâbü'l-me'zûni'l-kebîr	Kitâbü'l-me'zûn
50	Kitâbü'd-diyât	Kitâbü'd-diyât
51	Kitâbü'l-cinâyât	X
52	Kitâbü'l-me'âkıl	X
53	Kitâbü'l-vesâyâ	Kitâbü'l-vesâyâ
54	Kitâbü'l-ayn ve'd-deyn	X
55	Kitâbü'l-'ıtk fi'l-merad	X
56	Kitâbü'd-devr	X
57	Kitâbü'l-ferâiz	X

2.9. Ulemanın İmam Züfer'e Dair Mesâisi

Hanefî mezhebi eserlerinde İmam Züfer'in görüşleri nakledilmiş, temellendirilmeye çalışılmış ve yer yer açıklamalara gidilmiştir. Bu durumu birkaç hususun göstergesi saymak gerekir. Bunlardan ilki, ulemanın İmam Züfer'i mezhep ulemasından sayması, ikincisi mezhebe onun üzerinden gelebilecek eleştirilerin teorik zeminini hazırlaması ve son olarak birçok bileşeni bulanan mezhebin, kendi bünyesindeki iç dinamizminden hareketle hayatın akışı içerisinde ortaya çıkan meseleleri halletmesidir. Bu kısımda mezkûr hususlara dair örneklerle değinilecektir.

İmam Züfer'in görüşlerinin değerlendirilmesi, yorumlanması, işletilmesi ve çıkarımlarda bulunulmasına dair örnekleri daha ilk dönemlerden itibaren görmek mümkündür. İmam Muhammed, İmam Züfer'in diyetlerle ilgili görüşüne yer vererek onun adına savunma ve izahatlarda bulunmasına Serahsî dikkat çeker.⁶⁹⁹ Ayrıca Serahsî kendi çıkarımlarına da yer verdiği mehir meselesinde “Züfer'den nakledilen şey, [...] ancak kendisinden iki rivayet olması durumunda doğru olur” diyerek İmam Züfer'e dair savunmasını ve istinbatını zikreder.⁷⁰⁰ Benzer şekilde Serahsî'nin “Züfer

⁶⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/139.

⁷⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/65.

belki şöyle demiş olabilir” diyerek onun adına tahrir yaptığı görülür.⁷⁰¹ Kâsânî’nin de İmam Züfer adına tahrirleri olmakla birlikte onun çıkarımlarını daha çok “وجه قول” diyerek aktarmaktadır. Kâsânî, mutlak suyun ma-i müstamel olması hususunda Şeyhayn’a göre iki şekilde olabileceğini ya necasetin izalesi veya kurbet niyeti olması gerektiğini, İmam Muhammed’e göre kurbet olması gerektiğini, İmam Züfer ve İmam Şafî’ye göre ise sadece necasetin izalesi durumunda suyun ma-i müstamel olacağını nakleder. Sonrasında ise “Bu ihtilaf onlardan açık bir şekilde nakledilmiş değildir, ancak meseleler [yapılan çıkarımlarla birlikte buna] delalet etmektedir” diyerek İmam Züfer için de yaptığı tahriri nakleder.⁷⁰²

Benzer bir örneği Irak’taki Hanefî mezhebinin en güçlü siması olan Kerhî’nin ifadelerinde görmek mümkündür. İmam Züfer’den sağlam ve mukim olan bir kimsenin Ramazan ayını niyet olmaksızın tutabileceği ulema tarafından nakledilmiştir. Ancak Kerhî, bunu reddetmekte ve İmam Züfer adına yapılan bu çıkarımın yanlış olduğunu, onun böyle bir görüşü benimsemediğini belirtir.

Kerhî, “Bu onun mezhebi değildir. Fakat tek bir niyet ile tüm Ramazan ayının tutulabileceği onun mezhebidir”⁷⁰³ diyerek mezkûr rivayeti kabul etmemiştir. Mezhep imamlarının usullerini çok iyi bilen ve mezhepte Irak meşayihinin “en büyük temsilcisi sayılan”⁷⁰⁴ Kerhî’nin bu itirazı ulema tarafından da dikkate alınmıştır. Gerek Serahsî’nin konu ile ilgili açıklamaları⁷⁰⁵ gerekse Abdulaziz el-Buhârî’nin Kerhî’nin görüşünü naklederek izahlarda bulunması bunu desteklemektedir.⁷⁰⁶ Nitekim mezhep ulemasının çoğunluğu İmam Züfer için niyet olmaksızın Ramazan orucunu tutabileceği görüşünü benimser. Bu durum, Kerhî’nin ifadelerinin izaha muhtaç olduğunu düşündürmektedir. Hal böyleyken Kerhî’nin ifadelerini ya nakildeki problemten kaynaklı veya onun İmam Züfer hakkındaki bir yanlışlığı olarak görmeyi gerektirir. Bu bağlamda birçok kaynakta İmam Züfer’e göre

⁷⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/46.

⁷⁰² Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 1/69.

⁷⁰³ Aynî, *el-Binâye*, 4/98.

⁷⁰⁴ Apaydın, “Kerhî”, 25/286.

⁷⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/86.

⁷⁰⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/235.

Ramazan ayının oruç için miyâr olması nedeniyle niyete ihtiyaç duyulmayacağı yönündeki çıkarım isabetli gözükmemektedir.⁷⁰⁷

Ulemanın İmam Züfer adına tahrirleri ve onun görüşlerindeki farklı rivayetleri zabt altına alma gayretleri de yine kütüb-i fikhıyyede görülür. İmam Züfer'in sâhib-i tertîb ile alakalı çıkarımına değinen Aynî, "bundan anlaşıldığı kadarıyla Züfer'den üç farklı rivayet bulunur" demektedir.⁷⁰⁸ Yine müteahhir ulemanın mezhep imamlarının usullerini iyi bilmeleri, ulemanın kurucu imamlara dair genel çıkarımlar yapmalarına imkân sağlamıştır. Söz gelimi muhaşşî Şelebî'nin (ö.1021/1613), "Bu hususta Züfer'den iki tane nakil olması gerekir" diyerek İmam Züfer adına yaptığı çıkarımı da söylenilen şeyleri teyit edecek mahiyettedir.⁷⁰⁹

Mezhep literatüründe İmam Züfer'in farklı görüşleri yanında bir meselede birkaç rivayetin olduğu değinilmişti. Serahsî, bir meselede İmam Züfer'den nakledilen farklı rivayetlere işaret eder ve bunları değerlendirir.⁷¹⁰ Ayrıca ulemanın İmam Züfer'in rücû ettiği meseleleri kaydetmeleri,⁷¹¹ rücû sebebini gerekçelendirmeleri,⁷¹² selef ulemasının konu üzerindeki yoğun mesaisini ve titizliğini göstermesi adına önem arz etmektedir.⁷¹³ Bu noktada özellikle Serahsî'nin İmam Züfer'e dair çıkarımlarının ve onun üzerindeki mesaisinin daha yoğun olduğu ortadadır. Zira klasik kaynaklar içerisinde Buhârâ orijinli olup, beşinci asra kadar kaleme alınan eserler içerisinde Serahsî kadar İmam Züfer'e atıf yapan kimsenin olduğunu söylemek zordur. Serahsî'nin bu yönlü mesaisi içerisinde özellikle kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun, İmam Züfer adına tahrir yaptığı, görüşlerini tashih etmeye çalıştığı, itirazlar dile getirdiği ve rivayetlerin cem' edilmesine dair çaba içerisinde olduğu görülür. Nitekim aşağıdaki ifadeler de bunun bâriz göstergelerindendir.

⁷⁰⁷ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 2/83; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/126; Bâbertî, *el-İnâye*, 2/370; Aynî, *el-Binâye*, 4/98; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/235; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 2/131.

⁷⁰⁸ Aynî, *el-Binâye*, 2/588.

⁷⁰⁹ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/10.

⁷¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/65, 12/151, 15/9-10.

⁷¹¹ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/266; Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali Vefâî Şürünbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-izâh ve necâti'l-ervâh* (Dımaşk, 1423), 385.

⁷¹² Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, 798.

⁷¹³ Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed b. Ahmed er-Rahbî Semnânî, *Ravzatü'l-kudât ve tarîkî'n-necât* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/357.

Serahsî, İmam Züfer'in görüşlerini serdettiği kimi yerlerde şu ifadelerle yer vermektedir; "Züfer'den nakledilen iki rivayetten birisine göre",⁷¹⁴ "belki de Züfer şöyle demiş olabilir",⁷¹⁵ "Züfer adına bu görüş kabul olunmamakta",⁷¹⁶ "Züfer'den nakledilen bu rivayete itimat olunmaz",⁷¹⁷ "Züfer bununla *Hilafıyyât* bahislerinde istidlal etmektedir",⁷¹⁸ "Züfer'den bu konuda iki rivayet olmadıkça [bu görüş onun adına] doğru olmaz",⁷¹⁹ "bu [Züfer'in görüşü] hakikatin hilafıdır",⁷²⁰ "Züfer'den başka bir rivayete göre",⁷²¹ "Züfer'den nakledilen bu rivayete itibar olunmaz."⁷²² "bu Züfer'den nakledilen bir rivayettir. Yine ondan başka bir rivayet de bulunmaktadır."⁷²³ Serahsî'nin bu ve benzeri ifadeleri mezhebin klasik dönem son temsilcisi kabul edilen İbn Âbidîn'e kadar uzanır. İbn Âbidîn'nin mütekaddim fukahadan naklederek "Züfer'in kavli fâsiddir",⁷²⁴ "*Hidâye* şârihlerinden ve gayrisından Züfer'in kavlini tashih eden kimse görmedim"⁷²⁵ şeklindeki sözlerinin Serahsî'nin ifadeleriyle benzerlik gösterdiği açıktır.

Serahsî sonrası eserlerde de İmam Züfer'in görüşleri ta'lîl edilmeye devam edilmiştir. Nitekim Serahsî'den başlayarak İmam Züfer adına وجه قول زفر "Züfer'in kavlinin gerekçesi şudur" şeklindeki açıklamaların Hanefî fukahası tarafından yoğun şekilde yapıldığı görülmektedir.⁷²⁶

Ulema mezhep içerisinde sadece İmam Züfer'in kavlini nakletmekle kalmaz ayrıca rücû ettiği görüşleri de nakleder. Örneğin Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659), gerek

⁷¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 28/477, 48, Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/321; Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, 1/726.

⁷¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/46.

⁷¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/60; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/341.

⁷¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/76.

⁷¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/195.

⁷¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/65.

⁷²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/84.

⁷²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/10.

⁷²² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/76.

⁷²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/9.

⁷²⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/525.

⁷²⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/235.

⁷²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/32, 172, 206, 6/118, 11/70; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/5, 29, 107, 137, 224, 238, 2/16, 38, 4/42, 5/56, 6/26, 7/83; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/134; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/52, 105, 149, 4/144, 280, 5/262, 6/8, 114; Bâbertî, *el-İnâye*, 2/279, 3/64, 4/18, 5/271, 6/504, 7/398, 8/490; Aynî, *el-Binâye*, 3/221, 5/167, 560, 10/119. (Burada sadece sınırlı sayıda örneğe işaret edilmiştir. Sadece *Bedâi'ü's-sanâi'* de bu şekilde 80'e yakın açıklama bulunmaktadır.)

Ebû Hanîfe'den gerekse İmam Züfer'den vitir namazının farz olduğu bilgisini paylaşır. Ancak İmam Züfer'in daha sonra bundan rücû ettiğini ve sünnet olduğunu, sonra ikinci kavlinden de dönerek vitrin vacip olduğunu ileri sürer. Şürünbülâlî, Ebû Hanîfe'den vitrin sünnet-i müekkede olduğu rivayetini nakleder.⁷²⁷ Çok geç dönem fukahasından olan Şürünbülâlî'nin dahi İmam Züfer'den nakledilen farklı rivayetlere yer vermesi; onun etkisini, ulemanın İmam Züfer'le iştigalini bu sayede mezhep içerisindeki çeşitliliğin de gündemde tutulduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

2.10. İmam Züfer'in *Te'sîsü'n-nazar*'daki Asıl'larına Ziyade

Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*'da Hanefî mezhebinin kurucu imamları, İmam Mâlik, İmam Şafî ve İbn Ebî Leylâ'nın dayandığı asıllara ve bunun fûrû fıkhıta ortaya çıkardığı fikhî ihtilaflara yer vermiştir. Bu asılların mezhebin ana umdelerini oluşturan ve “mezhep müktesebatının gözden geçirilmesi sonucu elde edilen”⁷²⁸ çıkarımlar olduğu belirtilmiştir. Necmettin Kızılkaya konu ile ilgili tezinde “asıl” kavramının tanımını “kaideye” dönüşümünü, benzer kavram türlerini ve bu kavramların kaynaklarını ele almaktadır.⁷²⁹ Sonrasında asl/kâidelerde olması gereken vasıfların neler olması gerektiğine işaret etmiş ve bunları beş ana başlık altında toplamıştır. Belirlenen asıllarda olması gereken özellikleri ise “kâidenin vecîz ifade yapısına sahip olması”, “kâidenin şümûl özelliği ve soyut olması”, “kâidenin istikrâ sonucu elde edilmesi”, “kâidenin kazıyye formunda olması” ve “kâidenin küllî olması” şeklinde sıralamıştır.⁷³⁰

Debûsî *Te'sîsü'n-nazar*'da İmam Züfer'in dayandığı sekiz “aslı” ele almış ve bundan neşet eden fûrû ihtilafları zikretmiştir.⁷³¹ Kızılkaya'nın da dikkat çektiği gibi⁷³² *Te'sîsü'n-nazar*'daki asıllar yukarıda bahsedilen tüm şartları haiz olmasa da bu alanda ilk olması ve ilmin kümülatif ilerlemesi dikkate alındığında makul olduğu belirtilmelidir.

⁷²⁷ Şürünbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-izâh ve necâti'l-ervâh*, 385.

⁷²⁸ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 62.

⁷²⁹ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 61-64.

⁷³⁰ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 307-325.

⁷³¹ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 79-99.

⁷³² Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 166.

Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*'da İmam Züfer için 8 asıl tespit etmiştir.⁷³³ Belirlediği 8 asıl için fûrû misaller zikreden Debûsî, bununla birlikte standart şekilde bir örneklendirmeye gitmez. Mesela birinci aslın altında 18 fûrû örnek zikrederken, ikinci asılda 29, üçüncü asılda 7, dördüncü asılda 10, beşinci asılda 2, altıncı asılda 11, yedinci asılda 2, sekizinci aslın altında ise 3 olmak üzere toplam 82 örnek zikretmektedir.⁷³⁴ Bu asılların olaylara umûmî bir yaklaşım sağladığı bundan dolayı yer yer bu asılların istisnalarına gidildiği bilinmektedir. Zerkâ (1869-1938) konuyla ilgili meşhur eserinde bu duruma işaretle asılların “standart bir nitelik taşımadığına ve ağılebî olduklarına” dikkat çeker ve bazı asılların istisnalarına yer verir. Onun değerlendirmelerine göre meselelerde istisnaya gidilmesi, maslahatı celbetmesi, mazarratı def etmesi, zorluğu ortadan kaldırması ve adaletin gerçekleştirilmesinde şeriatın ana hedeflerine daha yakın olması gibi etkenlerle ilişkilidir.⁷³⁵

Bu asılların Serahsî'nin de dilinde olduğu ve birçok yerde İmam Züfer'in asılları üzerine vurgu yaptığı görülür. Hatta Serahsî'nin, “Züfer'in aslına binaen”,⁷³⁶ “Züfer'in aslına göre”⁷³⁷ ve “bu, Züfer'in aslına göre doğrudur”,⁷³⁸ “daha zahirdir”⁷³⁹ gibi ifadelerin olması selef ulemanın bu konudaki çıkarımlarını göstermesi açısından önemlidir. Bu durum sonraki ulemada da devam etmiş; Kâsânî,⁷⁴⁰ Bâbertî⁷⁴¹ ve Aynî⁷⁴² benzer çıkarımlara yer vermişlerdir.

Debbâğ, mezkûr asıllardan dolayı İmam Züfer'in şüpheyne mahal bırakmayacak derecede Hanefî imamlardan farklı bir metoda sahip olduğunu belirtir.

⁷³³ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 79-99.

⁷³⁴ Aytekin, ilgili asıllar altında zikredilen meseleleri daha farklı olarak vermiştir. O, Debûsî'nin “Birinci asıl için yirmi bir, ikinci asıl için yirmi yedi, üçüncü asıl için yedi, dördüncü asıl için on, beşinci asıl için iki, altıncı asıl için on, yedinci asıl için iki ve sekizinci asıl için üç; toplamda ise seksen iki ferî meseleyi örnek olarak zikrettiğini” söyler. (Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 57). Ancak bizim verdiğimiz sayıyla kitabın tercümesindeki asıllar altında zikredilen örnek sayısı uyumludur. (Bkz. Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çev. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009, 159-180).

⁷³⁵ Ahmed Zerkâ, *Şerhü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* (Beyrut : Dârü'l-kalem, 1989), 34.

⁷³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/100, 7/224, 12/83, 21/97.

⁷³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/188, 5/77, 7/223.

⁷³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/181.

⁷³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/201.

⁷⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 2/42, 298, 3/160, 5/223, 233, 307, 308.

⁷⁴¹ Babertî, *el-İnâye*, 6/187.

⁷⁴² Aynî, *el-Binâye*, 6/187, 7/408, 409.

Ayrıca bu asılları, onun mutlak müçtehit olduğunun ayrı bir delili olarak da sayar.⁷⁴³ Salim Ögüt, Debûsî'nin Ebû Yûsuf için de belirttiği asıllara dair “hem kemiyet hem de keyfiyet olarak onun mutlak müçtehitliğini göstermeye yetecek ölçüde” olduğunu söyler.⁷⁴⁴ Aynı durumun İmam Züfer için de geçerli olduğu ortadadır. Klasik dönem fukahası içerisinde bu asıllardan neşet eden fikhî ihtilafları ifade eden örneklerle rastlamak mümkündür. Örneğin Kudûrî⁷⁴⁵ ve Kâsânî “bizim aslımıza göre [şöyle iken] Züfer'in aslına göre ise [şöyledir]” diyerek aradaki ihtilafa işaret etmişlerdir.⁷⁴⁶ Bu hususun ulemanın asılları tespit etmesi ve asıl eksenli ihtilafları göstermesi açısından bir hayli önem arz ettiği ifade edilmelidir.

Debûsî'nin İmam Züfer'le ilgili olarak *Te'sîsü'n-nazar*'da belirttiği asıllar Aytekin'in tezinde de ele alınmıştır. Tezde *Te'sîsü'n-nazar*'daki 8 “asıl” tercüme edilmiş, Debûsî'nin belirttiği bazı fûrû örneklerinin İmam Züfer'e nispetindeki probleme dikkat çekilmiştir. Aytekin tezinde İmam Züfer'in Debûsî'nin belirttiği 8 asıldan daha fazla asılları bulunduğu işaret etmiş ancak bu sekiz asla bir eklemede bulunmamıştır. Onun ilgili bölümde İmam Züfer'in asıllarının belirlenmesinin önemini şu ifadelerle vurguladığı görülmektedir:

“Usûl ile alakalı mufassal kitaplar ve Hanefî fikhının temel kaynakları detaylı olarak incelendiğinde İmam Züfer'in üç imamdan ayrı kaldığı birçok usûl ve kaideleri tespit etmek mümkündür. Esasında İmam Züfer'in fikhını tam olarak ortaya koyabilmek için bunun yapılması zorunluluk arz etmektedir.”⁷⁴⁷

Bu asıllara herhangi bir katkıda bulunmayan Aytekin bu durumu, “bu farklı bir çalışma konusu olduğu ve çalışmamızın sınırlarını zorlayacağı için Züfer'in usûlü ile alakalı Debûsî'den yaptığımız bilgilerle iktifa ediyoruz” ifadeleriyle gerekçelendirmiştir.⁷⁴⁸ Bahsedilen asıllar Debbâğ tarafından da herhangi bir ilave yapılmaksızın nakledilmiş, açıklamalarda bulunulmuş ve kendi zaviyesinden görüşler arasında tercihe gidilmiştir.⁷⁴⁹ Cubûrî de tezinin son kısmında bu asılları ele almış herhangi bir ziyade yapmaksızın kimi açıklamalarla nakletmiştir.⁷⁵⁰

⁷⁴³ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 340.

⁷⁴⁴ Ögüt, “Ebû Yûsuf ve Hanefiliği”, 295.

⁷⁴⁵ Kudûrî, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene (et-Tecrîd)*, 9/4677.

⁷⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 2/253.

⁷⁴⁷ Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 57-58.

⁷⁴⁸ Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 58.

⁷⁴⁹ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 341-364.

⁷⁵⁰ Cubûrî, *el-İmam Züfer ve ârâuhu'l-fikhiyye*, 2/292-294.

Bu bölümde yukarıda zikri geçen bir asılda olması gereken esaslar dikkate alınarak fûrû örnekler üzerinden ve Debûsî'nin belirttiklerinden farklı olarak İmam Züfer'in asıllarının çıkarılmasına gayret edilecektir. Bunlar yapılırken oluşturulacak asılların mezkûr şartları taşımasına dikkat edilmeye çalışılacaktır. Bu asıllardan bazıları tarafımızca belirlenirken bazıları ise ulemanın serdettiği ifadeler üzerinden aktarılacaktır. Her asılda olduğu gibi kapsayıcı olan bu ifadelerin istisnalarının olmaması düşünülemez. Hepsinde olmasa da birkaç aslın istisnalarına da tarafımızca işaret edilecektir. Debûsî'nin, belirlediği bir aslın altında en az iki veya üç fûrû örnek zikretmesinden hareketle belirlediğimiz asıllara en az üçer örnek verilecektir. Zikredilecek asıllar dışında ulemanın “Züfer'in aslına göre” şeklinde açıkça ifade ettiği başka asıllar da bulunmaktadır. Bu asıllara Serahsî,⁷⁵¹ Kâsânî,⁷⁵² Zeylâî⁷⁵³ ve Bâbertî⁷⁵⁴ eserlerinde yer vermişlerdir. Ancak bu asıllar ve altına girebilecek fûrû örnekler müstakil bir çalışma konusudur. Bu asıllar farklı fıkıh kitapları taranarak oluşturulmuş, özellikle *el-Mebsût* ve *Bedâi'* başlıca kaynak olmuştur.

İmam Züfer ve üç imam arasındaki ihtilafı fûrû örnekleri incelendiğinde konunun temelinde ilgili asılların olduğu görülecektir. Bu başlık altındaki asıllar ve verilecek örnekler, Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'da naklettiklerinden farklıdır. Tarafımızca belirlenen örneklerin farklı baplardan olmasına da dikkat edilmiştir. Tespit edilen asıllar verildikten sonra örnekler arasında geçiş cümleleri olmaksızın hemen peşi sıra ilgili misaller verilecektir. Belirlenen asıllar ve asılların kapsamına girecek fûrû misaller aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

2.10.1. İki Gayenin Mugayyaya Dahil Olmaması

(الأصل: أن الغائتين لا تدخلان)

İmam Züfer ve Hanefî imamlar arasındaki en meşhur tartışmalardan birisi olan gaye mugayya meselesi de İmam Züfer'in asılları arasındadır. Fukahanın bu asıl için gaye-mugayya diye tesmiyesi olduğu gibi had-mahdûd şeklinde bir isimlendirme

⁷⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/188, 5/77, 7/223, 12/143.

⁷⁵² Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/108.

⁷⁵³ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/148.

⁷⁵⁴ Bâbertî, *el-Înâye*, 2/7.

de yine mezkûr tartışmalar bağlamında görülmektedir.⁷⁵⁵ Bu asılla alakalı olarak üç imam ve İmam Züfer arasında fûrû örneklerde birçok ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe gayenin başını dikkate alırken sonunu hükme eklememiştir. Ancak bey‘, yemin ve te‘cil yapılan yerleri bu kuraldan istisna ederken, İmam Züfer ise buralarda belirlediği aslı işletmiştir. Bundan kaynaklanan ihtilafa Sadruşşerîa *et-Tavdîh*’te işaret etmiştir.⁷⁵⁶

Abdülaziz el-Buhârî, İmam Züfer’in teâruzu’l-eşbâh ile amel etmesinden hareketle gayenin mugayyaya dahil olmadığını belirtmiştir. Gayenin mugayyaya dahil olduğu yerler olduğu gibi dahil olmadığı yerler olduğuna yine Buhârî dikkat çeker. İsrâ suresindeki gaye mugayyaya dahil iken, oruçla ilgili ayette ise dahil değildir. Abdest ayetinde ise her iki tarafa da benzemesinden dolayı yıkanıp yıkanmayacağı fukaha arasında ihtilaf konusu olmuştur. Buhârî, “şek ile vücûbun sabit olmayacağını” belirterek kıyasa işaret etmiştir.⁷⁵⁷ Ancak İbnü’l-Hümâm, *el-Hidâye* sahibinin ifadesini de ileri sürerek bu noktada kıyasın olmadığını iddia etmiştir.⁷⁵⁸ Konu ileride teâruzu’l-eşbâh ve lafız bahislerinde müstakil olarak ele alınacağı için bu kısımda detaya girilmemiş ilgili örnekler aşağıda serdedilmiştir.

İbn Âbidîn, bir adamın karısına “geceye”, “bir aya”, “yaza”, “kışa”, “ilkbahara” veya “son bahara kadar boşsun” ifadeleri ile yaptığı boşamalara dair üç görüşün olduğunu belirtir. Bunlardan ilkinde belirtilen vakit geçtikten sonra talakın meydana gelmesine niyet etmiştir ve vakit geçtikten sonra talak meydana gelir. İkincisinde koca talaka niyet eder ancak süreyi uzatmak için bu lafızları kullanıyorsa bu durumda da talak hemen gerçekleşir. Üçüncüsünde ise hiç talaka niyet etmemişse üç imama göre vakit geçtikten sonra talak vuku bulur. Ancak İmam Züfer’e göre bu durumda talak hemen gerçekleşir. Zira o, gayeyi iptal etmekte ve talakı hemen geçerli kılmaktadır. İbn Âbidîn bunu, boşayan kimse bunu vakte değil de mekâna izafe etmiş olsaydı örneğin (إلى مكة أو إلى بغداد) “Mekke’ye veya Bağdat’a” şeklinde deseydi gaye mugayyaya dahil olmadığı için talakın hemen geçerli olacağını, İmam

⁷⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/136; 18/96; 30/171; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 5/11.

⁷⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhü’l-Telvîh ale’t-Tavzîh*, 1/218.

⁷⁵⁷ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/383.

⁷⁵⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 1/13.

Züfer burada da önceki meseleyi bu durumu kıyas ederek gayeyi iptal ederek talakın hemen gerçekleşeceğini belirtmiştir.⁷⁵⁹

Bir kişi “Benim falancaya bir dirhem ile iki yüz dirhem arası borcum var” (له (علي ما بين درهم إلى مائتي درهم) derse bu kimsenin Ebû Hanîfe’ye göre yüz doksan dokuz, İmâmeyn’e göre iki yüz, İmam Züfer’e göre ise yüz doksan sekiz dirhem borcu olduğu zikredilir. Bu noktada Serahsî’nin “Kıyas Züfer’in dediği gibidir. Zira o, ilk ve son dirhemleri gaye olarak belirlemiştir. Hadler (gaye) ise mahduda (mugayya) dahil olmaz” ifadeleriyle serdedir.⁷⁶⁰

Bir kimse hanımına “sen birden üçe kadar boşsun” derse bu durumda İmam Züfer’e göre tek talak geçerli olur. Ancak “sen birden ikiye kadar boşsun” derse bu durumda İmam Züfer’e göre herhangi bir şey lazım gelmez. Ancak Ebû Hanîfe’ye göre ilkinde iki, ikincisinde bir talak gerçekleşir. İmâmeyn ise ilkinde üç, ikincisinde ise iki talakın geçerli olduğu görüşündedirler. Neseî, İmam Züfer’in görüşünün gerekçesini gayenin mugayyaya (haddin mahduda) dahil olmaması ifadeleriyle gerekçelendirir.⁷⁶¹ Benzer mesele Serahsî’de de zikredilmektedir. Serahsî “sen bir talaktan üç talaka kadar boşsun” ifadelerinden sonra İmam Züfer’e göre bir talak gerçekleşeceğini söylemektedir. Mezkûr meselede Ebû Hanîfe’nin “Kıyas Züfer’in dediği gibidir, zira had mahdudun gayrısıdır” ifadelerine yer vermektedir.⁷⁶²

Bu aslın abdest meselesinde olduğu gibi teyemmüm ve daha birçok ihtilafın medârı olduğu bilinmektedir. Bu aslın uzantılarından olan meselelerden birisi de elleri dirseklerinden kesik olan bir kimsenin dirseklerin kesik olduğu yerleri de teyemmüm etmesinin gerekli olup olmadığıdır. Üç imam bu noktada hem fikirken İmam Züfer ise bu kimsenin dirseklerini teyemmüm etmesinin gerekli olmadığını belirtmektedir. Serahsî ihtilafın dayandığı temel esasın mezkûr asıl olduğuna işaret eder.⁷⁶³

⁷⁵⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/262.

⁷⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 18/96.

⁷⁶¹ Neseî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 567. “لا يدخل الحدان في المحدود.”

⁷⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/136. “أنت طالق ما بين تطليقة إلى ثلاث.”

⁷⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/121. Bu aslın altında şu misaller de zikretmek mümkündür bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/6, 6/136, 137, 18/96, 28/84.

2.10.2. Zimmette Sabit Olan Şey Herhangi Bir Sebeple Düşmemesi

(الأصل: ما ثبت في الذمة لا يسقط بأي حال)

Mîkat sınırını ihramsız olarak geçen kimse şayet geri döner ve telbiye getirirse Ebû Hanîfe'ye göre kendisinden ceza kurbanı düşer ancak bunu yapmazsa kurban kendisinden düşmez. Eğer o vakitte geri dönerse ister telbiye getirsin isterse getirmesin İmâmeyn'e göre kendisinden ceza kurbanı düşer. Tahâvî, İmam Züfer'in bu kimseden hiçbir şekilde ceza kurbanının düşmeyeceğini belirttiğini kaydeder.⁷⁶⁴ Zira mîkat sınırını ihramsız geçmekle zimmetinde dem sabit olmuştur.

Bir kimse koruma altında olan malı çalsa ancak malı çıkarmadan malda bir helak meydana gelse bu kimsenin eli kesilmez. Çünkü hırsızlık fiilinin tamam olması koruma altındaki bir malı çıkarmakla olur. Aynı şekilde hırsız koruma altındaki bir malı dışarı çıkardıktan sonra malın fiyatında eksilme meydana gelse ve bu eksilme çalınan malı nisab miktarının altına düşürse üç imama göre bu kimsenin eli kesilmez. İmam Züfer ise bu kimsenin elinin kesileceğini belirtmiştir. Serahsî, Züfer'in fetvasını "Sirkat [fiili] malda nisab miktarı tam iken meydan gelmiştir. [Zimmetinde] bu olay sabit olduktan sonra malda meydana gelen eksilmeler el kesme cezasını yerine getirmeyi engellemez" ifadeleriyle temellendirmiştir.⁷⁶⁵

Mal-ı dımâr'da üç imama göre zekât gerekmezken İmam Züfer ise bu şekilde malı olan kimsenin zekâtını vermesi gerektiği görüşündedir. Mevsilî, İmam Züfer'in gerekçesini "nasların mutlak olması, sebebin tahakkuk etmesi ve her ne kadar o malda sahibinin kullanımın hakkı zail olsa dahi bu durumun ona zarar vermemesi"⁷⁶⁶ ile gerekçelendirir. Bir başka ifadeyle bir kimsenin mal-ı dımâr olsa bile zimmetinde zekât borcu tahakkuk eden kimsenin bu borcu ancak îfâ edilmekle yerine getirilecektir.

İhramlı olan kimsenin avlanma yasağı bulunmaktadır. Şeriatte ihramlı olan kimselere zarar ve eziyet veren şeylerin öldürülmesi bu yasağın kapsamı dışında tutulmuştur. Ancak çoğunlukla insanlara zararı olmayan tiki veya sırtlan gibi hayvanların öldürülmesi durumunda üç imam herhangi bir cezanın terettüp

⁷⁶⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrut - Medine : Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirac, 2010), 2/514.

⁷⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/164.

⁷⁶⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/101.

etmediğini söylerken, İmam Züfer bu durumda da cezanın gerektiğini belirtir. Kâsânî, İmam Züfer'in bu görüşünü "Öldürme fiilini haram kılan şey ihramlı olmaktır ki, bu da mevcuttur"⁷⁶⁷ ifadeleriyle temellendirir.

Kefalet akdi mutâlebe hususunda bir zimmeti başka bir zimmete eklemek şeklinde tarif edilmiştir.⁷⁶⁸ Serahsî, kefalet akdinde kefilin zimmetinde borcun sabit olduğunu bunun bir zarureti olarak asîlin zimmetinin borçtan beri olduğunu söyler.⁷⁶⁹ Ancak İmam Züfer, asîlin zimmetinde borç sabit olduğu için havale akdinde olduğu gibi burada da sakıt olmayacağını belirtir. Cessâs, İmam Züfer'in kefalet ve havale akitlerinde borçlunun borcundan beri olmaması hususunda her iki akdi de eşit tuttuğunu nakleder.⁷⁷⁰

Dârulharpte Müslüman olan kimse kendisine zekâtın farz olduğunu bilmeseyse ve senelerce dârulharpte ikamet etseyse, bu kimse Müslüman bir beldeye geldiğinde kendisine zekâtın farz olduğunu öğrendiğinde üç imama göre geçmiş senelerin zekâtı bu kimseye farz değildir. Ancak İmam Züfer'e göre bu kimsenin geçmiş senelerin zekatını da vermesi gerekir. Çünkü zekât borcu bu kişinin zimmetinde sabit olmuştur. Serahsî bu hususta "Biz istihsanla amel ettik ancak kıyasın gereği İmam Züfer'in kavlidir" demektedir ve mezhepte kabul edilen görüşü Kuba ehlinin kıblenin değişmesi durumundaki örnekle desteklemektedir. Serahsî, Şâri'in hitabının muhataba ulaşmasının gerekliliğine işaret ederek, zekâtın farziyyetinin bu kişiye ulaşmadığı yönündeki çıkarımıyla istihsan yönünü⁷⁷¹ güçlendirmek ister.⁷⁷²

2.10.3. Bir Şeyin Tayin ile Taayyün Etmesi

(الأصل: إن تعيين الشيء يتعين بالتعيين)

Bir kimse "Allah için üzerime borç olsun ki, yarın şu kadar tasadduk edeceğim" dese ve bugün tasadduk etseyse, "bu dirhemleri tasadduk edeceğim" dese

⁷⁶⁷ Kâsânî, *Bedâi 'ü's-sanâi*, 2/197.

⁷⁶⁸ Meydânî, *el-Lübâb*, 2/153.

⁷⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 19/162.

⁷⁷⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/236.

⁷⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/181.

⁷⁷² İlk asılla ilgili yukarıda zikredilenlerden başka örnekler bulmak mümkündür. Yukarıda sınırlı sayıda örneğe yer verilmiştir. Bu aslın altına girebilecek diğer misaller için bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/100, 101, 3/27; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/143, 8/146, 9/53, 18/32, 179, 21/95, 30/202; Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, 500, 501.

başka dirhem tasadduk etse veya “bu fakire tasadduk edeceğim” dese başka bir fakire tasadduk etse bunların hepsinde üç imama göre yapılan nezirler sahih iken İmam Züfer’e göre câiz değildir. Neseî, bunların tamamında nezrin sahih olmayışını tayin ile taayyün eden şeyler bağlamında açıklar.⁷⁷³ Şarih Hamevî ise bu nezirlerin geçerli olmamasının sebebini iltizam ettiği şeylerden başka şeyler yapmasıyla ilişkilendirir.⁷⁷⁴

Üç imama göre muâvazalı akitlerde paralar tayin ile taayyün etmez. Ancak İmam Züfer ve İmam Şafî’ye göre taayyün eder. Söz gelimi bir kimse tayin edilen dirhem karşılığında bir şey satın alsa ancak müşteri muayyen olan dirhemlerden farklı dirhem verse, bâyiin tayin edilmiş dirhemleri alma hakkı yoktur. Paralar tayin ile taayyün etmediği için bayiin muayyen olan dirhemlerde ısrar etme hakkı bulunmaz. Benzer şekilde muayyen olan dirhemler helak olsa veya mezkûr dirhemlerin başka birisine ait olduğu ortaya çıksa üç imama göre akit bâtil olmaz. Fakat İmam Züfer ve İmam Şafî’ye göre akit bâtil olur.⁷⁷⁵

Bir kimse peşin olmak üzere bin dirhem karşılığında bir kadınla evlense ve parayı bir yıl vermese Ebû Hanîfe’ye göre geçen senenin zekâtı kadına gerekmez. İmâmeyn’e göre kadının bin dirhem zekatını vermesi gerekir. Adam, kadını cinsî münasebetten önce boşasa üç imama göre bu kadının bin dirhem zekatını vermesi gerekir. İmam Züfer ise bu kadının bin dirhem yarısında zekât mükellefiyeti olduğunu belirtmektedir. Serahsî bu ihtilafı “nukûdun tayin ile taayyün ettiği” aslına ırcâ eder. Ayrıca Serahsî, kadının boşama anında elinde kabzedilmiş olan malın yarısını vermesi gerektiğini ve o mal üzerinden bir yıl geçtikten sonra hak sahibi [müstehik] çıkması durumunda mal sahibinden zekâtı düşürdüğünü belirterek İmam Züfer’in görüşünün arka planına işaret etmektedir.⁷⁷⁶

Mescid-i Haram’da namaz kılmayı nezr ile kendisine iltizam eden bir kadın, bu namazı evinin en karanlık yerinde kılsa üç imama göre kadın nezrini yerine getirmiş olur. İmam Züfer’e göre ise mekânın tayin edilmiş olması sebebiyle mezkûr nezrin mücebinden çıkılmış olmaz. Serahsî, üç imamın Hz. Peygamber’den (s.a.v.)

⁷⁷³ Neseî, *el-Manzûme fi’l-hilâfiyyât*, 552.

⁷⁷⁴ Hamevî, *Gamzu uyûni’l-besâir*, 2/52.

⁷⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/15, 25; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/222.

⁷⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/209.

rivayet edilen, “Kadının en faziletli namazı evinin en karanlık yerinde kılmış olduğu namazdır” hadisini dikkate alırken kadının mekânı değil, namazı kendisine iltizam etmesine dikkat çeker.⁷⁷⁷

2.10.4. Asılla Amel Etmek Mümkün Oldukça Bedeline Gidilmemesi

(الأصل: لا يصار إلى البدل ما أمكن الأصل)

Bir kimse cuma günü mazereti olmadan evinde öğlen namazını kılsa, bu kimsenin namazı üç imama göre farz olarak eda edilmiş olur. İmam Züfer bunun câiz olmadığını söyler. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf vaktin farzının öğlen namazı olduğu, cuma namazıyla bunun iskat edilmesi emredildiği ancak bu şekilde yapmayarak öğlen namazını kılanların farzı eda ettiklerini belirtmişlerdir. İmam Muhammed’e göre vaktin farzı cuma olmakla birlikte öğlen namazını kılan kimse ruhsat olarak bu namazı zimmetinden düşürmüştür. Semerkandî, İmam Züfer’in görüşüne göre öğlen namazının cuma namazının bedeli olduğunu belirtmekte ve bu görüşü asıl olanı yapmaya güç yetirecek kimsenin bedeli yapmasının câiz olmadığı şeklinde gerekçelendirmektedir.⁷⁷⁸

Ölmüş bir kimseye atılan iftiradan dolayı üç imama göre gerek veliyy-i akrab (en yakın akraba) gerekse veliyy-i eb’ad (en uzak akraba) olsun hepsinin eşit seviyede dava açma hakkı olduğu nakledilir.⁷⁷⁹ Ancak İmam Züfer, yakın akraba olduğu sürece uzak olan akrabanın dava açma ve hadd-i kazf talep etme hakkı

⁷⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/133. Şürûnbülâlî’nin *Merâkı’l-felâh*’ında bu asla uymayan bir ifade olduğu görülür. Şöyle ki, Şürûnbülâlî mezkûr meselede “Züfer’e göre kadın nezrinin mücebinden çıkmış olur” demektedir. (Ebû’l-İhlas Hasan b. Ammar eş-Şürûnbülâlî, *Merâkı’l-felâh bi-İmdâdî’l-fettâh şerhu Nûri’l-izâh* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424), 256). Ancak bu, yukarıda belirtilen asıl ile çelişmektedir. Aynı konuyu işlerken kadın için en faziletli namaz hususunda Serahsî’nin açıkça belirttiği ifadelere binaen (Serahsî, *el-Mebsût*, 3/ 133.) *Merâkı’l-felâh*’da yer alan ifadede nefiy lâ’sının düşmüş olduğu anlaşılmaktadır. Zira Şürûnbülâlî bir sayfa öncesinde, “zaman, mekân ve şahıs üzerine yapılan nezirlerde bunlara riayet etmeden yapılmaması durumunda Allah rızası gayesi bulunduğu için maksat mana hasıl olmuştur. Ancak İmam Züfer bunun hilafıdır. Ve onun, tayin ile taayyün ettiğini” ifadelerine yer verdiği görülmektedir. (Şürûnbülâlî, *Merâkı’l-felâh*, 255.) *Merâkı’l-felâh*’ın tahkik edilen diğer nüshalarında da aynı yanlış olduğu görülmektedir. (Bkz. Hasan b Ammar Ali eş-Şürûnbülâlî, *Merâkı’l-felâh şerhu metni Nûri’l- izâh* (Beyrut: Mektebü’l-Asriyye, 2007), 264).

⁷⁷⁸ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/160.

⁷⁷⁹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 7/55.

olmadığını belirtmiştir. Örneğin mevtanın oğlu varken torununun dava açamaması gibi.⁷⁸⁰ Çünkü İmam Züfer'e göre asıl varken onun halefine gidilmez.

Bir kimse adamın kolunu mafsaldan kesse ve kısas uygulansa daha sonra bunlardan birisi diğerinin kolunu mirfaktan kesse üç imama göre burada kısas uygulanmaz ve hükümet-i adl'e gidilir. Ancak İmam Züfer burada kısasın yapılacağı görüşündedir. Kâsânî, burada imamlar arasındaki ihtilafa değinmektedir. Onun verdiği bilgilerden hareketle Ebû Yûsuf'un da İmam Züfer'le aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Kâsânî, Ebû Yûsuf ve İmam Züfer'in görüşünü kısası mümâselet (eşitçe) ile uygulamanın mümkün olduğu dolayısıyla kısasın bedeli olan hükümet-i adl'e gitmenin gerekli olmadığı şeklinde temellendirilmiştir.⁷⁸¹

Kadının yakın velisi (veliyy-i akrab) kendisinden haber alınamayacak şekilde (gaybet-i munkatîa) kaybolursa, üç imama göre uzak velisi (veliyy-i eb'ad) bu kadını evlendirebilir. İmam Züfer'e göre evlendiremez. Zira asıl olan veliyy-i akrab mevcut olup bedeli olan veliyy-i eb'ad'e gidilmez.⁷⁸² Bâbertî, var olan hakkın kaybolmakla sakıt olmayacağına dikkat çeker.⁷⁸³ Mevsilî, (gaybet-i munkatîa) hakkında farklı görüşleri nakletmiş; kimisi, bir aylık mesafe kimisinin ise kafil veya habercinin senede bir defa uğradığı yer olarak tarif edilmiştir.⁷⁸⁴

Hırsız bir kimse; mürtehinin, gâsıbın, müste'irin, mudâribin elindeki malı veya emanet olarak bırakılan malı çalsa ve bu kimseler hırsızı dava etseler üç imama göre hırsızın eli kesilir. Ancak İmam Züfer'e göre, mal sahibi mahkemede hazır bulunmadığı sürece hırsızın eli kesilemez. Zira malda asıl sahip olan odur. Müste'ir, mudarib ve diğerlerinin mal üzerindeki hakkı asıl mal sahibi gibi değildir. Dolayısıyla asıl sahip varken diğerlerinin iddiasına gidilmez. Serahsî mal sahibinin mahkemede hazır bulunmasına dair farklı ihtimallere işaret etmektedir.⁷⁸⁵

⁷⁸⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/215.

⁷⁸¹ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/302.

⁷⁸² Aynî, *el-Binâye*, 5/103.

⁷⁸³ Bâbertî, *el-İnâye*, 3/289.

⁷⁸⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/96.

⁷⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/144. Bu aslın altında sayılabilecek diğer örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/123, 4/220, 221, 5/26, 210, 16/159.

2.10.5. Tartışmaya Götüren Her Cehaletin Akdi İfsad Etmesi

(الأصل: كل جهالة تفضي إلى المنازعة تفسد العقد)

Belirtilen aslı, kıyas yani “mezhepte yerleşik kural” olarak görmek mümkündür. Zira birçok eserde bu asla yer verilmiş ve temas edilmiştir. Üç imam istihsan türevleri ve farklı gerekçelerle ilgili asıldan rücû ederken, İmam Züfer asla bağlı kalmış bu sebeple aralarında ihtilaf meydana gelmiştir.⁷⁸⁶ Bu durum onun kıyasçılığı olarak da yorumlanmıştır. Bu asla örnek olarak şunlar verilebilir: Bir kimse terziye kumaş vererek eğer bu kumaşı Rûmî tarzıyla dikersen bir dirhem, Farisî tarzda dikersen yarım dirhem veya bu kumaşı aba dikersen bir dirhem, gömlek dikersen yarım dirhem veririm derse akit İmam Züfer ve İmam Şafî’ye göre câiz olmaz. Ebû Hanîfe’nin ilk görüşü de bu yöndedir. Ancak Ebû Hanîfe ilk görüşünden dönmüş ve her iki şartın da câiz olduğunu belirtmiştir ki bu İmâmeyn’in de görüşüdür. Serahsî ise Ebû Hanîfe’nin ilk görüşünü gerekçelendirmiş ve akit esnasında ma’kûdu aleyhte ve bedelde cehaletin bulunması, ikisinden birinde cehalet bulunması durumunda akit ifsat olurken ikisinde birden olması durumunda ise evleviyetle fâsîd olduğunu belirtmiştir.⁷⁸⁷

Sınırları belli olmayan bir ev için Ebû Yûsuf’tan gelen bir rivayete göre enine bir tarafın boyuna ise diğer tarafın ölçüsü belirlendiğinde, bu ölçünün hâkimin bu evin sınırlarına dair hüküm vermesi için yeterli olduğu rivayet edilirken, Tarafeyn, evin üç tarafının da belli edilmesinin gerektiğini belirtmişlerdir. İmam Züfer ise evin tamamının tavsif edilmemesi sebebiyle cehaletin bulunduğunu bundan dolayı hâkimin hüküm vermesinin câiz olmadığını söylemiştir.⁷⁸⁸ Bu aynı zamanda İmam Züfer’in müftâ bih olan görüşleri arasındadır.⁷⁸⁹ Bunun bir benzeri meselede; İmam Züfer, bir kimse bir top kumaş alsa tamamını açıp görmeden muhayyerlik hakkının sakıt olmayacağını belirtmiştir. Zira tamamının görülmemesi kumaş hakkında bilginin tam oluşmaması ve kısmi cehaletin varlığını gerektirmektedir. Bu ise

⁷⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/124, 131, 13/2; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 4/5; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 5/28.

⁷⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/100.

⁷⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/99.

⁷⁸⁹ Şahin, “Tahkîku ‘Nukûdü’s-Surer Şerhu Ukûdi’d-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli’l-İmam Züfer’ li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî”, 176.

belirtilen asla aykırıdır. Müteahhir ulema tarafından bu görüş de yine İmam Züfer'in müftâ bih olan akvâli arasında sayılmıştır.⁷⁹⁰

Dirhemlerinin yarısı nükra olmayan fülüsten olmak şartıyla bir kimse bir şey satın alsa ve bu akit esnasında insanlar tarafından bilinen bir şey olsa akit câiz olup belirlenen miktardaki fülüsün verilmesi câiz olur. Aynı şekilde kişi fülüsün dâniki (1/6) veya fülüsün kîrâtı (1/16) üzerine anlaşılsalar bu akit üç imama göre câizdir. İmam Züfer ise bu akdin câiz olmadığını belirtmektedir. Bâbertî, İmam Züfer'in bu akde cevaz vermeme sebebini şöyle açıklar:

“Bu akit câiz değildir. Çünkü bu kimse [malı] fülüs karşılığında satın aldı. Fülüs ise sayılabilen (adedî) şeylerdendir. Nükra olmayan fülüsün yarısı, fülüsün dâniki ve fülüsün kîrâtı ise veznîdir. Her ne kadar fülüs zikredilse dahi bunların adedinin beyan edilmesi gerekir. [Bunların beyan edilmemesi nedeniyle] para meçhul olarak kalır. Bu ise cevaza manidir.”⁷⁹¹

İbnü'l-Hümâm, semendeki cehalete dikkat çekmekle birlikte akdin dirhem ve dânik üzerine gerçekleştiğini sonra îfâsı için ise fülüsten şart koşulduğunu belirtmekte (safkaten fi safka) ve bir akit içerisinde yapılan iki akit olmasına vurgu yapmaktadır.⁷⁹² Özellikle *el-Hidâye* ve şerhlerinde semendeki cehalete vurgu yapılarak akdin câiz olmamasına dikkat çekilmiştir.⁷⁹³

Bir kimse her biri on dirhem olmak şartıyla iki elbise satın alsa ve bu kişi üç gün muhayyer olduğunu söylese sonra da bunlardan istediğini alıp diğerini geri verse bu akit üç imama göre istihsanen câiz kabul edilmiştir. Bunun üç elbisede de böyle olduğu ancak alınan elbise sayısı üçü aşınca akdin fâsid olduğu belirtilmiştir. Serahsî, İmam Züfer'e göre bu şekilde oluşturulan akdin fâsid olduğunu zira alınan üç elbisenin de iki elbisenin de 'mebi'deki cehalet' bakımından eşit olması hasebiyle akdin oluşmasına engel olduğunu söyler.⁷⁹⁴ Ayrıca İmam Züfer'in bu görüşünün kıyasın gereği olduğu, istihsan ile bu kuraldan dönülüp mezkûr akde cevaz verildiğine değinilmiştir. Yine bir kimse terziye bir kumaş verip “Eğer bu kumaşı bugün dikersen sana bir dirhem, eğer yarın dikersen yarım dirhem veririm” derse, Ebû Hanîfe'ye göre bu akitte ilk şart sahih ikinci şart fâsiddir. İmâmeyn'e göre her

⁷⁹⁰ Şahin, “Tahkîku ‘Sülûku Üli'n-Nazar li-Hallî Ukûdi'd-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer' li-İsmail Ebi's-Şâmât (Ba'de 1259 H. / 1843 M.)”, 170.

⁷⁹¹ Bâbertî, *el-İnâye*, 8/159.

⁷⁹² İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 7/159.

⁷⁹³ Aynî, *el-Binâye*, 8/416.

⁷⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/55.

iki şart da sahih iken İmam Züfer ise her iki şartın bâtil olduğu görüşündedir. İmam Şafîî'nin de bu görüşte olduğunu belirten Kâsânî, bu akdin geçerli olmamasının “ma‘kûdu aleyhteki cehaletten” kaynaklandığını nakleder.⁷⁹⁵

Keşfü'l-esrâr müellifi Abdülaziz el-Buhârî'nin hem mezkûr iki mesele hem de benzer örnekler için yaklaşımı önem arz etmektedir. Şöyle ki, Buhârî, bey‘ ve icare akitlerinde mebi‘ veya semene muhayyerlik ifade eden bir lafzın dahil olmasıyla bu akitlerin fâsid olacağını belirtir. Buhârî, bu ifadelerini mebi‘, semen, kiralanan şey ve kira ücreti hakkında örneklendirerek şu misalleri verir: Bir kimse “Bu elbiseyi veya şu elbiseyi sana on [liraya] sattım”, “Bu elbiseyi on veya yirmiye sana sattım”, “Bu köleyi veya şu köleyi bugün kiraladım” veya “Bu köleyi bugün bir veya iki dirheme kiraladım” dese ve muhayyer bırakılan şeyler “iki” veya “üç” şey arasında olursa bu akitlerin üç imama göre istihsanen câiz olduğu nakletmiştir. Ancak İmam Züfer kıyası tercih ederek bunların câiz olmadığını söylemiş, İmam Şafîî'nin de İmam Züfer ile aynı görüşte olduğu bilgisini paylaşmıştır. Buhârî, kıyasın gerekçesi olan şeye ilişkin olarak ma‘kûdu aleyhteki bilinmezliğin (cehalet) tartışmaya (nizâ) götürecek derecede olduğu, bunun ise akdi ifsad ettiğini belirtmektedir.⁷⁹⁶

2.10.6. Fâsid Olarak Başlayan Şeyin Câize Munkalib Olmaması

(الأصل: ما بدأ فاسدا لا ينقلب جائزا)

İmam Züfer'e göre fâsid olarak başlayan akitlerde fesad unsuru giderilse dahi akit sahihe dönüşmez. Dolayısıyla akdin taraflarca yeniden kurularak oluşturulması gerekmektedir. Bu aslın Debûsî'nin zikrettiği asılların ikincisinde kısmen işaret ettiği söylenebilir.⁷⁹⁷ Ancak Debûsî'nin belirttiği örnekler ile aşağıda zikredilecek örnekler birbirinden farklıdır. Bu genel prensibin yukarıda belirtilenden daha farklı şekilde klasik dönem fukahası tarafından (ما انعقد فاسدا فلا ينقلب جائزا) şeklinde veya benzeri ifadelerle dile getirildiği görülmektedir. Yukarıda belirtilen kaide *el-Mebsût*,⁷⁹⁸ *el-*

⁷⁹⁵ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 4/186.

⁷⁹⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/146; Konuyla ilgili diğer örnekler için; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/77 15/100, 16/99, 17/11, 19/56.

⁷⁹⁷ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 84.

⁷⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/27.

İhtiyâr,⁷⁹⁹ *Tebyînü 'l-hakâik*⁸⁰⁰ *el-Înâye*,⁸⁰¹ *el-Binâye*,⁸⁰² *el-Mecma 'ü 'l-enhur*⁸⁰³ ve *Umdetü 'r-ri 'âye*⁸⁰⁴ gibi eserlerde daha çok “Fâsid olarak vuku bulan akitler sahihe münkalib olmaz” şeklinde İmam Züfer için formüle edilmiştir. Bu asıl altında şu örnekleri zikretmek mümkündür:

Bir kimse bir tarla kiralasa ancak maksadın ekilmek olduğunu belirtmese veya ne için olduğu tayin edilmese veyahut ekilmek için olduğu kesinleşse ancak ekinin türü belirlenmese bu icare akdinin fâsid olduğu belirtilir. Müste'cir kiraladığı bu tarlaya bir şey eker ve üzerinden belli bir süre geçerse akit istihsanen câiz olur.⁸⁰⁵ İbnü'l-Hümâm, cehaletten dolayı akit fâsid olduktan sonra ekilen şeyin ma'kûdu aleyh olarak taayyün edeceğini, akdin câize dönüşüp bedel olarak ise ecr-i misil lazım geleceğini belirtir. Ancak bunlar hâkimin akdi bozmasından önce olması gerektiğini *Gâyetü 'l-beyân*'dan nakleder.⁸⁰⁶ Bâbertî kıyasen bunun câiz olmaması gerektiğini ve bunun İmam Züfer'in görüşü olduğunu söyler. Sebebini ise fâsid olarak mün'akid olan şeyin câize münkalib olmayacağı kaidesiyle ilişkilendirir.⁸⁰⁷

Ebû Hanîfe, İmam Züfer ve İmam Şafî'ye göre muhayyerlik şartı akideyn için üç günden fazla olmayıp, üç günden fazla koşulan sürenin câiz olmadığı nakledilmiştir. Bununla birlikte İmâmeyn, sürenin malum olması durumunda üç günden fazla olabileceğini belirtmişlerdir.⁸⁰⁸ Bu asla binaen bir kimse bir köle alsa sonradan köle ölse veya müşteri köleyi azat etse veya mebi'de ortaya çıkan şey akdin lüzumunu gerektirse bu durumda akdin cevaza dönüşeceği kabul edilir. Fakat İmam Züfer'e göre akit fesad olarak başlaması nedeniyle sahihe dönüşmez.⁸⁰⁹

Müşteri akit meclisinde akdi fesad eden süreyi iptal eder ve parayı akideyn meclisteyken veya meclisten ayrıldıktan sonra öderse üç imama göre akit istihsanen câiz olur. Ancak İmam Züfer bu akdin câiz olmadığını, zira fâsid olarak

⁷⁹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/13.

⁸⁰⁰ Zeylâî, *Tebyînü 'l-hakâik*, 4/15, 60.

⁸⁰¹ Bâbertî, *el-Înâye*, 6/302, 455, 9/198.

⁸⁰² Aynî, *el-Binâye*, 8/51.

⁸⁰³ Şeyhîzâde, *Mecmaü 'l-enhur fî şerhi Mülteka 'l-ebhur*, 2/24, 64.

⁸⁰⁴ Leknevî, *Umdetü 'r-ri 'âye*, 5/39.

⁸⁰⁵ Aynî, *el-Binâye*, 10/308.

⁸⁰⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü 'l-kadîr*, 9/120.

⁸⁰⁷ Bâbertî, *el-Înâye*, 9/118.

⁸⁰⁸ Zeylâî, *Tebyînü 'l-hakâik*, 4/14.

⁸⁰⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/13.

gerçekleştiğini ve sahihe dönüşmeyeceğini belirtmektedir. Serahsî, buna başka bir örnek olarak şahitsiz olarak gerçekleşen nikahın sonradan şahit tutulmasıyla veyahut belli bir süre konularak yapılan nikahın sonradan süre düşürülse dahi sahihe dönmeyeceğini belirtmek suretiyle İmam Züfer'in görüşünü gerekçelendirmektedir.⁸¹⁰

Bir kimse bir dirhemi iki dirhem karşılığında satsa sonra fazla olan dirhemi düşürseler dahi akit sahihe dönüşmez. Leknevî bunu, “Fâsid olarak başlamış olan akit sahihe münkalib olmaz” şeklinde yukarıda belirtilen kurala işaret ederek açıklar.⁸¹¹ Bu aslın yine fûrû uzantılarını fâsid akdin mülkiyeti intikal ettirmemesi, yemininde hânis olmaması gibi daha birçok örnekte de görmek mümkündür. Söz gelimi bir kimse ben bir şey alıp satmayacağım diye yemin etse daha sonra fâsid bir akitle alışveriş yapsa İmam Züfer'e göre bu kimse yemininde hânis olmaz, ancak üç imama göre bu kişi mücerred akitle yemininde hânis olur.⁸¹²

Bu aslın istisnası sayılabilecek hususlar arasında İmam Züfer'in “muvaqqat nikahı” “sahih nikah” olarak görmesi zikredilebilir. Zira bu nikah başlangıcı itibarıyla fâsid olarak kurulan bir akittir. Yukarıdaki mezkûr asla göre İmam Züfer'in bu akdi fâsid kabul edip câiz görmemesi gerekir. Ayrıca bu akdin bozulması ve üzerine bir şey bina edilmemesi lazımdır. Ancak İmam Züfer, “nikah akdinin muktezası olan şeylere muhalif olan fâsid şartlarla nikah akdinin bozulmayacağını” belirtir.⁸¹³ Aytekin'in de belirttiği gibi “İmam Züfer bu hususta kıyastan (genel prensipten) rücû etmiş ve fâsid şartların nikah akdini ifsat etmediğini söylemiştir.”⁸¹⁴ Her ne kadar Aynî, İmam Züfer'den “muvaqqat nikah” akdi hususunda nakledilen rivayetin yanlış olduğunu, onun da üç imam gibi düşündüğünü nakletse de⁸¹⁵ ulemanın geneli İmam Züfer'in “muvaqqat nikahı” sahih, şartı fâsid kabul ettiği yönündedir.⁸¹⁶

⁸¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/27.

⁸¹¹ Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, 5/39.

⁸¹² Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 575. Mezkûr aslın altında ayrıca şu örnekleri de saymak mümkündür: Serahsî, *el-Mebsût*, 9/30, 12/143, 13/5, 62; Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu'l-işârât*, 1/146, 586, 744.

⁸¹³ Bâbertî, *el-Înâye*, 3/249.

⁸¹⁴ Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 165.

⁸¹⁵ Aynî, *el-Binâye*, 5/65.

⁸¹⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/89. İstisna sayılabilecek bir diğer örnek için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/82, 90.

2.10.7. Başında Şart Olan Şeyler Sonuna Kadar Şart Olması

(الأصل: الشروط في البداية مشروط حتى النهاية)

İmam Züfer'in asılları içerisinde bu kaideyi de saymak mümkündür. Zira ona göre ibadet ve akitlerde başında şart olan şey sonuna kadar şarttır. Bu aslın altında şu örnekler zikredilebilir: cuma namazının eda edilmesi için Ebû Hanîfe imamdan hariç üç, İmâmeyn imamdan hariç iki kişi olmasını şart koşmuşlardır. Bu miktarın namazın sonuna kadar olup olmaması hususunda imamlar arasında ihtilaf vardır. Örneğin imam namaza başladıktan sonra rükuya gitmeden insanlar dağılsa sadece kadınlar ve çocuklar kalsa Ebû Hanîfe'ye göre imam öğlen namazını kılar, İmâmeyn ise cuma namazına devam edeceğini söyler. Ancak ilk rekât kılındıktan sonra dağılırlarsa bu durumda üç imama göre öğlen namazını cuma namazı üzerine bina eder. Fakat İmam Züfer'e göre başlangıçta şart olan şey sonuna kadar şarttır. Bundan dolayı İbnü'l-Hümâm, ka'deden önce dağılmaları durumunda İmam Züfer'e göre namazın bâtil olacağını,⁸¹⁷ Aynî ise bu kimsenin İmam Züfer'e göre öğlen namazını yeniden kılması gerektiğini belirtir.⁸¹⁸ Cubûrî tezinde bu aslın benzerine dair setr-i avreti ve istikbal-i kibleyi de örnek olarak göstermektedir.⁸¹⁹ Çünkü setr-i avret ve istikbal-i kible namazın başlangıcından bitişine kadar şarttır.

Kurban günleri içerisinde bir kişi bir hayvan alsa ve kurban kesmek için yanı üzerine yatırsa, tam bu esnada hayvanın ayağı kırılrsa veya daha farklı bir ayıp meydana gelse –Aynî, her türlü ayıbı kapsadığını yoksa Merğînânî'nin sadece ayağı zikretmesinin tahsis olmadığını belirtmektedir- üç imama göre istihsanen bu hayvan kurban olur. Şarih Aynî, kurbanın kesilmeden önce kusurlu hale geldiğini dolayısıyla bunun kesilmesinin câiz olmadığını belirtmektedir.⁸²⁰ Bu ihtilafın İmam Züfer'in asıllarından kaynaklı olduğu ifade edilebilir. Çünkü o, kurban edilecek hayvanın başlangıçta ayıplardan berî olması gerektiği gibi sonuna kadar da ayıplardan sâlim olmasını şart koşturmaktadır.

Bir kimse teyemmüm alsa daha sonra irtidat etse üç imama göre bu kimsenin irtidadı teyemmümünü bozmaz. İmam Züfer'e göre küfür (şirk) teyemmüme

⁸¹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/61.

⁸¹⁸ Aynî, *el-Binâye*, 3/67.

⁸¹⁹ Cubûrî, *el-İmam Züfer ve ârâuhu'l-fıkhiyye*, 1/182.

⁸²⁰ Aynî, *el-Binâye*, 12/44.

başlangıçta engel olduğu gibi baki kalmasına da engeldir.⁸²¹ Dolayısıyla başlangıçta teyemmüm için şart olanın İslâm'ın devamında da şart olması gerekmektedir. Fukahanın İmam Züfer'in görüşünü irtidadın ibtidâ ve intihâ açısından teyemmüme münafî olmasıyla temellendirdiği görülür.⁸²²

Senenin başında nisab miktarı mala ulaşan kimsenin malı sene sonu itibariyle nisaba mâlik ise sene içerisindeki artma veya eksilmeler dikkate alınmaz ve bu kimseden zekât düşmez.⁸²³ Hanefî mezhebi metinlerde görülen şey bu yöndedir. Nitekim *Kudûrî*⁸²⁴ ve *el-Hidâye*'de⁸²⁵ ifadeler dahi aynıken, *el-Mebsût*'taki açıklamalar⁸²⁶ ise *Kudûrî*'nin metnine çok yakındır. İmam Züfer'in ise “Senenin başından sonuna kadar nisabın tam olmasını şart”⁸²⁷ koştığı nakledilmektedir. Serahsî, İmam Züfer'in bu görüşünü şöyle gerekçelendirmektedir: *Havelânü'l-havl* zekâtın vücubu için mal üzerine öngörülen bir şarttır. Senenin her bir cüzü için konulan şart başından sonuna kadar konulmuş olarak kabul edilmektedir.⁸²⁸ Dolayısıyla bu cüzlerden birisindeki azalma mezkûr şartın ihlali anlamına gelmektedir.

Bu asla son bir örnek olarak bir kimse, mekfûlün bihi (kefil olunan kimse) mahkemede teslim edeceğine dair kefil olsa bu kimseyi çarşıda teslim etse üç imama göre kefaletten beri olur. Ancak İmam Züfer'e göre kefaletten kurtulmuş olmaz.⁸²⁹ Zira başlangıçta konulan şartın sonuna kadar devam etmesi gerekmektedir. Bu görüş mezhep içerisinde İmam Züfer'in müftâ bih olan kavilleri içerisinde yer alır.⁸³⁰

⁸²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/117.

⁸²² Aynî, *el-Binâye*, 1/543; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/40; Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 1/163.

⁸²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/172; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/149.

⁸²⁴ Meydânî, *el-Lübâb*, 1/149.

⁸²⁵ Bâbertî, *el-Înâye*, 2/220.

⁸²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/172.

⁸²⁷ Aynî, *el-Binâye*, 3/386.

⁸²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/172.

⁸²⁹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l- hükkam fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 2/292.

⁸³⁰ Şahin, “Tahkîku ‘Nukûdü’s-Surer Şerhu Ukûdi’d-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli’l-İmam Züfer’ li-Abdülğanî b. İsmail en-Nablusî”, 187. Bu aslın diğer örnekleri için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/83, 5/74.

2.10.8. Sebep Gerçekleşmeyince Mûcebinin de Gerçekleşmemesi

(الأصل: إذا لم يتحقق السبب لم يتحقق موجبہ)

Bu noktada fûrû örneklere geçmeden önce şunun ifade edilmesi gerekir. Sebep ile ilgili olarak üç imam ile İmam Züfer arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Üç imam sebebin aklen mümkün olmasını yeterli görürken İmam Züfer'in ise sebebin mazbut, kolayca idrak edilebilir ve fiili olma durumunu önceliği anlaşılmaktadır. Aşağıda verilecek nikah örneğinde bu durum açıkça görülmektedir. Aksi durumda yukarıda asıl olarak belirtilen şeyden üç imamın sebep olmadan da mûcebinin gerçekleşeceği zehabını oluşturması ihtimali gündeme gelmektedir. Üç imam ve İmam Züfer arasındaki bu ihtilaf ileride mahkûmun fih başlığı altında daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

İmam Züfer'e göre ta'cîlü'z-zekât ancak mülkünde bulunan maldan verilebilir. İleride kazanılacak malların üzerinden havelanü'l-havl geçmeden bu mallardan zekât câiz değildir.⁸³¹ Semerkandî'nin, *Uyûnü'l-mesâil*'de aktardığına göre bir kimsenin yanında bin dirhem bulursa bu kimse sene sonunu hesap ederek iki bin dirhem zekatını önceden verse (ta'cîlü'z-zekât), sene sonunda bu kişinin elinde iki bin dirhem bulursa verilen zekât üç imama göre câizdir. Ancak İmam Züfer bu kimsenin verdiği zekâtın sadece verdiği gün elinde bulunan bin dirhemlik miktar için geçerli olacağını belirtmiştir. Semerkandî, benzeri bir meselede yine şöyle demektedir: Bir kimsenin yanında bin dirhem bulursa ve bu kişi yirmi beş dirhemi ta'cîlü'z-zekât olarak verse sonra bu kimse yirmi beş dirhem daha kazansa ve sene sonunda bu kişinin elinde bin dirhem bulursa üç imama göre bu kimseye verdiği yirmi beş dirhem yeterli olup başka bir şey gerekmez. Ancak İmam Züfer'e göre sonradan kazandığı yirmi beş dirhem de zekatını vermesi gerektiği belirtilmiştir.⁸³² Mezkûr meselenin (ta'cîlü'z-zekât) *el-Muhîtü'l-Burhânî*'de zekâtın vucubu için gerekli olan nisab ve nâmî olması şartlarına işaret edilmiş, bunların ikisinin de ta'cîlü'z-zekâtta bulunduğu dikkat çekilmiştir.⁸³³

⁸³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/32.

⁸³² Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, 35.

⁸³³ Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/267.

Bir kimse “Evlendiğim her kadın hemen boş olsun” (كل امرأة أتزوجها فهي طالق)

dese ve bir kadınla evlense, altı ay sonra kadınlardan biri çocukla gelip nesep iddiasında bulunsa bu çocuğun nesebi üç imama göre bu sözü söyleyen kocaya nispet edilir. Ancak İmam Züfer’e göre çocuğun nesebi bu şahıstan sabit olmaz. Zira kullandığı lafız itibariyle kadının hemen boş olması gerekir. Çünkü “ف/fe” harfi Arap dilinde arada fasıla olmaması durumunu ifade etmek için kullanılır. Kâsânî, çocuğun nesebinin bu kimseden olmasının şartı için “cinsel ilişki imkanının oluşmasını” gerekli görmekte ancak bu fiilî durumun olmaması nedeniyle çocuğun nesebinin bu şahıstan olmayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla nesebin sebebi olan hakikî birliktelik olmaması nesebin sübutunu engellemektedir.⁸³⁴

Hataen bir kimse bir adam öldürse ve katilin atıyyesi [kayıtlı olduğu divan] Kûfe’de bulunsa, hâkim diyet ile hükmetmeden önce –katlden sonra-⁸³⁵ bu kişi Basra’ya göç edip oradaki divana kaydolsa üç imama göre maktulün diyeti Basra’daki âkilesine ödetilir. Ancak İmam Züfer’e göre diyeti Kûfe’deki âkilesi öder. Ebû Yûsuf’un da bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Serahsî’nin de açıkça belirttiği üzere âkilenin ödemesi gereken olay Kûfe’de tahakkuk etmiştir. Dolayısıyla sebebin Kûfe’de gerçekleşmesi nedeniyle ödenmesi gereken diyet de Kûfe ile alakalıdır. Bu misal aslında belirtilen ikinci kısma örnek olmak üzere verilmiştir. Zira diyetin sebebi olan katl Basra’da değil Kûfe’de olmuştur.⁸³⁶ Dolayısıyla sebep Basra’da tahakkuk etmediği için diyet de Basra divanı tarafından ödenmez.

Hasiy veya innîn olan kimselerin eşleri doğum yapsa çocuğun nesebi bu kimselerden sabit olur. Serahsî, hasiy ve innîn olan kimseleri doğum sebebiyle muhsan sayarken, mecbûb için *İhtilâfu Züfer ve Ya’kûb* isimli eserden nakille İmam Züfer’e göre hem mecbûbun hem de eşinin muhsan sayılacakları belirtilmiştir.⁸³⁷ Zira nesebin kocaya ait sayılması sebebin varlığını gerektirir ki bu da mevcuttur.⁸³⁸ Sebep bulununca mûcebi olan muhsan olmak durumu da gerçekleşir.

⁸³⁴ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 3/212.

⁸³⁵ Aynî, *el-Binâye*, 13/377.

⁸³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/133.

⁸³⁷ Hasiy: İğdiş edilmiş, Innîn: İktidarsız, Mecbûb ise: Cinsel organı dipten kesik olan kimsedir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 183, 252, 349.

⁸³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/150.

Üç imama göre ramazan ayının bir kısmı içerisinde akli yerine gelen mecnun kimse için istihsanen geçmiş günlerin kazası gerekir. Ancak kıyasın gereği olarak bu kimsenin geçen günlerin orucunu kaza etmesi gerekmez. Zira orucun sebebi olan “Sizden kim Ramazan ayına şahit olursa” şartı bu kimse için tahakkuk etmemiştir. Serahsî, ayrıca bu kimsenin baygınlığı ramazan ayı boyunca devam etseydi bu kimsenin orucunu hiç kaza etmeyecek olmasını ve baygınlığın ayın bir miktarında bulunmasına itibarla kazanın da o miktarda engelleneceğini İmam Züfer’in görüşünü ta’lil ederken nakletmektedir.⁸³⁹

Bu aslın istisnası sayılabilecek şeylerden birisi İmam Züfer’in nifasla ilgili şu görüşüdür. İmam Züfer’e göre doğum yapan kadın kan görmese dahi ihtiyaten yıkanması gerekir. Halbuki onun aslına bakıldığında sebep bulunmadığında müsebbeb de bulunmamalıdır. Kanın görülmemiş olması guslün vücubunu ortadan kaldırması gerekirken, İmam Züfer ihtiyatla hareket etmiş ve bu şekilde doğum yapan kadının yıkanmasının vacip olduğunu belirtmiştir.⁸⁴⁰

2.10.9. Bir Şey Üstlenilince Zımındaki Şeyin de Üstlenilmiş Olması

(الأصل: من التزم الشيء التزم ما فيه ضمنه)

Dârü’l-küfürde yaşayan bir kimse Müslüman olsa ancak namazın kendisine farz olduğunu bilmese ve bu şekilde bir yıl namaz kılmadan geçse sonra bu kimse kendisine namazın farz olduğunu öğrense üç imama göre bu kimse istihsanen namazlarını kaza etmez. Ancak İmam Züfer bu kimsenin geçen namazlarını kaza etmesi gerektiğini belirtmektedir. Kâsânî, İmam Züfer’in hükmünün gerekçesini “O kimse Müslüman olmakla İslâm’ın hükümlerini iltizam etmiştir. Namaz farziyeti İslâm’ın hükümlerindendir, cehalet sebebiyle kimseden düşmez. Dolayısıyla bu kimsenin namazlarını kaza etmesi gerekir”⁸⁴¹ açıklaması ile gerekçelendirmiştir. Nesefî de ilgili bölümde buna değinmiştir.⁸⁴²

⁸³⁹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 2/88; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/88.

⁸⁴⁰ Aynî, *el-Binâye*, 1/691. Bu aslın altında zikredilebilecek diğer örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/155, 2/161, 2/172, 3/63, 3/129-130, 6/93, 6/205, 7/156, 7/181, 7/186, 7/210, 7/239, 9/9, 53, 181, 14/159, 15/111, 17/115, 166.

⁸⁴¹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 1/135.

⁸⁴² Nesefî, *el-Manzûme fi’l-hilâfiyyât*, 548.

Fıtır sadakasının verilmesi gerektiği günlerde bir kimse bir köle satın alsa ve akideynden birisi için muhayyerlik hakkı bulunsa, böyle bir akitte kölenin fıtır sadakasını satıcının mı müşterinin mi ödeyeceği ulema arasında ihtilaflıdır. Üç imam kölenin fıtır sadakasını “milkin kendisinde olduğu kimsenin” vermesi gerektiğini söylerken, İmam Züfer ise “muhayyerlik hakkına sahip olan kimsenin” bu kölenin fıtır sadakasını vermesi gerektiğini belirtir. İmam Züfer’in fetvadaki gerekçesi bu kölenin velayetinin muhayyerlik hakkı bulunan kimseye ait olması ile ilişkilidir ki, bu kişi de müşteridir. Fıtır sadakasının vacip olması da velayetine sahip olunan “baş” sebebiyledir. Dolayısıyla fıtır sadakası günlerinde almayı iltizam ettiği bu kölenin zımında taşıdığı vergi kabilinden olan fıtır sadakası da müşteriye ait olmuş olur.⁸⁴³

Bir kimsenin cariyesi bulunsa ve bu cariyenin evli olmadığı dönemlerde üç farklı doğumdan olan üç tane çocuğu olsa, mevlâsı büyük çocuk için “bu benim oğlumdur” derse İmam Züfer’e göre diğer iki çocuğun nesebi de bu mevlâdan sabit olur. Ancak üç imama göre diğer iki çocuğun nesebi bu mevlâdan sabit olmaz. İmam Züfer ise bu kimse büyük çocuğu ikrar etmekle cariyenin ümmü veled olduğunu - nesebini reddetmedikçe- diğer iki çocuğun da bu mevlânın nesebine ait olduğunun sabit olacağını belirtir.⁸⁴⁴ Dolayısıyla efendinin ilk çocuğun kendi nesebinden olduğunu iltizam etmesi zımındaki (cariyenin ümmü veled olması, diğer iki çocuğun nesebinin ondan sabit olması, miras, nafaka, sükna vb.) şeyleri de kabul etmesini gerektirir.

Müslümanların şahitsiz yaptıkları nikah akitleri câiz olmadığı buna rağmen zimmet ehlinin (ehlü’z-zimme) şahitsiz olarak yaptıkları nikahlarının geçerli olduğu, eğer bu kimseler Müslüman olurlarsa üç imam tarafından nikahlarının devam ettiği nakledilmiştir. İmam Züfer ise şahitsiz nikahlarında kendilerine müdahale edilmez ancak bu kimseler Müslüman olduklarında veya bu mesele hakkında hüküm vermek için hâkime başvurdıklarında hâkim bunların arasını tefrik eder demektir. İmam Züfer bu noktada Mâide suresinin “Onların aralarında hükmettiğin vakit, Allah’ın indirdiği ile hükmet” ayetini delil alır. Ayrıca ona göre bu kimseler zimmet akdiyle ülke (dâr) bakımından Müslümanlarla aynı konumdadırlar, muamelat hükümlerinde

⁸⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/108, 109; Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/181, 5/150; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/162.

⁸⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/145.

İslâm'ın emirleriyle amel etmeyi “iltizam” ettiklerinde Müslümanlar için olan hüküm onlar için de sabit olmuş olur. İmam Züfer, zimmîler hakkında faiz nasıl ki bu yolla haram olduysa, şahitsiz yapılan nikahın da aynı olduğunu söyler.⁸⁴⁵

Zina eden bir kişi muhsan olduğunu inkâr etse ancak şahitler o kimsenin muhsan olduğuna dair şahitlikte bulunsalar ve bu kimse recm edildikten sonra şahitler şahitlikten rücû etseler üç imama göre bir şey tazmin etmezler. İmam Züfer'e göre ise şahitler tazmini ortaklaşa öderler. Çünkü İmam Züfer'e göre recmin şartı muhsan olmaktır ve bu şart, şahitlerin tanıklığıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu kimsenin muhsan olduğunu üstlenen kimseler beraberindeki şeyi de üstlenmişlerdir.⁸⁴⁶

2.10.10. Fiil ve O Fiilin Gerektirdiği Şeyin Failine İzafe Edilmesi

(الأصل: الفعل يضاف إلى الفاعل لا إلى الأمر)

Bu asıl *Mecelle*'nin 89. maddesinin ilk bölümünde zikredilmektedir.⁸⁴⁷ Konu daha çok âmir-me'mûr bağlamında ele alınmaktadır. Şarih Ali Haydar Efendi'nin (1853-1935) konu özelinde verdiği örnekler de hep bu yönlüdür.⁸⁴⁸ Hanefî imamlar içerisinde bu ayırmadan kaynaklanan birçok fûrû ihtilaf bulunmaktadır. Bu asılla ilgili olarak örnekler incelendiğinde sorumluluk gerektiren fiillerin İmam Züfer tarafından faile izafe edildiği görülmektedir. Bu asıl altında şu örnekler verilebilir:

Bir kimse başka birisine (أعتق عبدك عني بألف درهم) “Köleni benim adıma bin dirhem karşılığında azat et” dese adamda (me'mûr) (أعتقت عبدي) demek suretiyle bunu yapsa üç imama göre me'mûra bir şey gerekmez. Üç imam, velâ hakkı ve bin dirhemine âmire gerekli olduğunu, me'mûra bir şey lazım gelmediğini belirtmişlerdir. İmam Züfer'e göre ise âmire bir şey gerekmez, velâ ve azat me'mûra ait olur.⁸⁴⁹ Zira fiil ondan sâdır olmuştur. İbnü'l-Hümâm bu ve benzeri ifadeler için İmam Züfer'in

⁸⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/38.

⁸⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/46.

⁸⁴⁷ “Bir fiilin hükmü failine muzaf kılınır, mücbir olmadıkça âmirine muzaf kılınmaz.” Mezkûr ifade her ne kadar *Mecelle* maddesi olarak kaynaklarda mevcut olsa da mutlak müçtehit olarak kabul edilen bir imamın kendi sistematik bütünlüğü içerisinde bir asıl olmasına engel değildir.

⁸⁴⁸ Eminefendizade Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1330), 1/190.

⁸⁴⁹ Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 574.

iktizâu'n-nass'ı kabul etmemesi sebebiyle ihtilafa düştüğünü belirtir.⁸⁵⁰ Bu aslın iktizâu'n-nass ile yakından ilişkisi olmakla beraber konu İmam Züfer'in usulüne dair ileride işlenecek olan kısımda detaylı olarak ele alınacaktır.

Benzer şekilde bir kimse başka bir adama “beni öldür” dese veya küçük olan oğlu için “oğlumun elini kes” dese veya vârisi olacak kardeşi için “kardeşimi öldür” dese ve dediği kimse de bunları yapsa bu durumda kısas, bunları yapana uygulanır.⁸⁵¹ Kâsânî bu durumlarda üç imama göre kısas gerekmediğini söyler.⁸⁵² Serahsî, İmam Züfer'in görüşünün gerekçesini şöyle belirtir: “Nefsin bedeli [kısas] ruh çıktıktan sonra vacip olur ve bu hak varisindir. Varisin öldürmeye izin vermesi hakkı olmayan bir mahalle müsadif olmuştur ki bu başkasının hakkıdır. Dolayısıyla onun sözü lağvıdır” diyerek İmam Züfer'in görüşünün gerekçesini izah etmiştir.⁸⁵³

Bir grup hırsız bir şey çalmak için bir eve girseler ve aldıkları şeyi bir kişi sırtında evden dışarı çıkarsa üç imama göre istihsanen hepsinin eli kesilir. Ancak İmam Züfer kıyasın gereği olarak sadece dışarı çıkaranın elinin kesileceğini belirtir. İmam Züfer'in görüşü hakkında Kâsânî, hırsızlık eyleminin rüknü olan koruma altındaki malı dışarı çıkarmanın taşıyan tarafından deruhte edildiğini, diğerlerinin ise ona yardımcı olduğunu vurgular. Dolayısıyla cezanın zina ve içki içme suçlarında olduğu gibi burada da fiili bizzat gerçekleştiren kimseye verileceğini zikreder.⁸⁵⁴

Zina etmeye zorlanan bir kimse ikrah altında zina etse, üç imama göre mükrehe had uygulanmaz.⁸⁵⁵ Ancak İmam Züfer'e göre mükrehe had uygulanır. Zira ikrah altında dahi olsa cinsel ilişkiye girmesi bu kimsede zina yapma isteğini gösterir.⁸⁵⁶ Ayrıca fiil ondan sadır olmuştur. Burada kadının durumu farklıdır. Zira kadın zinanın mahalli olması nedeniyle erkekten farklı değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Yine bir kimse ihramlı olan birisini izni olmaksızın tıraş etse veya biri ikrah altında iken ihramlı kişiyi tıraş etse bu durumda ceza kurbanı üç imama göre

⁸⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/171; 7/151.

⁸⁵¹ Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, 269.

⁸⁵² Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/236.

⁸⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/91.

⁸⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/66; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/149.

⁸⁵⁵ Neseî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 607.

⁸⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/88.

tıraş olana aittir. İmam Züfer ise ceza kurbanının tıraş yapan kimseye gerektiğini söylemiştir.⁸⁵⁷

Devlet başkanı bir kimseyi bir köye gönderse ve gönderilen kişi de birisine “Şu kişiyi kasten kılıçla öldüreceksin yoksa seni öldürürüm” dese ve emredilen kimse de o kişiyi öldürse Tarafeyn’e göre kısas, mükrihe, İmam Züfer’e göre ise kısas, mükrehe uygulanır. Serahsî, İsrâ suresi 33. ayette, “Bir kimse zulmen öldürülürse velisine yetki verdik” ayetine binaen buradaki hakikî manada katilin mükreh olduğunu belirtmektedir. Ayetteki “سلطان” lafzının “katile kısası uygulamak” anlamında olması, öldürme eyleminin hissedilebilir bir fiil olması ve bunun mükreh tarafından gerçekleştirilmesi hakikî manada katilin mükreh olduğunu göstermektedir. Serahsî bu ve benzeri nedenlere işaret ederek İmam Züfer’in görüşünü serdetmektedir. Serahsî’nin İmam Züfer’in görüşüyle örtüşen katilin hakikî manada mükreh olmasına dair vurgusu ise dikkat çekmektedir.⁸⁵⁸

2.10.11. Herkese Niyet Ettiği Şeyin Olması

(الأصل: وإنما لكل امرئ ما نوى)

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) veciz ifadeleri küllî kaidelere dayanak olmuştur. Bunlar arasında (البينة للمدعي واليمين على من انكر), (الغرم بالغنم), (لا ضرر ولا ضرار) gibi hadisler ilk akla gelen örneklerdendir. İlgili hadisler müçtehidin bütüncül, tutarlı ve sistemli düşünce yapısında asıl olabilmektedir. Bu ise müçtehit imamların fikrî ayrılık ve fikhî ihtilaflarının oluşmasında önemli rol oynamaktadır. İmam Züfer’in de asıl olarak kabul ettiği bu ifade, hadis-i şeriften iktibas olup fukaha arasındaki ihtilafın sebebi olmuştur. Bu asıl, hadis eksenli ihtilaflardan görülebilirse de altına farklı baplardan birçok fûrû örneğin girmesi nedeniyle “asıl” kabul etmek mümkündür. Bu aslın örnekleri arasında şunlar gösterilebilir: Bir kimse karısına (أنت عليّ حرام) “Sen bana haramsın” dese kocanın bu sözüyle bir bâin talak gerçekleşir. Koca bu sözüyle iki talaka niyet etse dahi üç imama göre bir bâin talak gerçekleşir.

⁸⁵⁷ Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b. Muhammed Ganim el-Bağdâdî, *Mecma‘ü’l-damânât fî mezhebi’l-İmami’l-A‘zam Ebî Hanîfe en-Nu‘mân* (Beyrut : Âlemü’l-Kütüb, 1987), 8.

⁸⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/72. Bu aslın diğer misalleri için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/88, 7/10, 8/100, 26/170, 26/171; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/608.

İmam Züfer ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) (وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى) “Herkes için niyet ettiği vardır” hadisini delil almış ve eğer koca bu sözüyle iki talaka niyet etmişse iki talakın gerçekleşeceğini belirtmiştir.⁸⁵⁹

Müslüman askerler daru'l-harbe girip orada kalmaya niyet ederlerse dört rekatlı namazlarını kısaltarak kılmaya devam ederler. İmam Züfer'e göre niyetlerinin mücebince namazlarını tam olarak kılmaları gerekir. Bu görüş Ebû Yûsuf'tan da nakledilmiş, İmam Şafî'nin kavli-i cedidi olarak da zikredilmiştir.⁸⁶⁰

Sadece kendisi adına kurban kesmek için sığır alan bir kimse, sonradan bu kurbanı altı kişi daha ortak etse istihsanen bu kimsenin kesmiş olduğu kurban câizdir. İmam Züfer ise bu kimsenin ibadet niyetiyle almış olduğu kurbanı başkalarını katmasının başlamış olduğu ibadetten dönmesi anlamında olduğunu belirterek dinen haram olan şeylerden olması nedeniyle bunu câiz görmez. Zira bu kimse başlangıçta kurban için tahsis ettiği niyetini yine aynı kurbanın bir parçasını mal kazanmak suretiyle satma hakkı bulunmamaktadır.⁸⁶¹

Yemin kastıyla bir kimse “Ben bu evin sahibiyle konuşmayacağım” dese sonra evi satın aldıktan sonra o kimseyle konuşsa üç imama göre Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre yemininde hânis olmaz. Zira alışverişle artık milk değişmiştir. Ancak İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre bu kimse yemininde hânis olur.⁸⁶² Onun kastı milkin sahibidir. Bu “Ben şu taylasanın/sarığın sahibiyle” veya “Şu cübbenin sahibiyle” konuşmayacağım dese sonra taylasanı veya cübbeyi o kimseden satın alsa ve sonrasında konuşsa bu kimse, İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre yemininde hânis olur ve keffaret vermesi gerekir. Bu, yemin edenin kastı ve niyetinin bizzat mülk sahibini kastetmesi nedeniyle gerçekleşir. Zira yemin edenin kastı o kimseyle konuşmamaktır.⁸⁶³

Üç imama göre bir kimse malının tamamını tasadduk etse ancak malını verirken zekât borcuna niyet etmese bile bu kimseden istihsanen zekât borcu düşer. Ancak İmam Züfer'e göre kıyasın gereği olarak bu kimseden zekât borcu sakıt

⁸⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70.

⁸⁶⁰ Aynî, *el-Binâye*, 3/21.

⁸⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/15.

⁸⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 8/165.

⁸⁶³ Cubûrî, *el-İmam Züfer ve ârâuhu 'l-fıkhiyye*, 2/271.

olmaz. Mevsilî, fetvayı bu kimsenin malını tasadduk ederken zekât borcunu düşürmeye niyet etmemesiyle ta'lîl eder.⁸⁶⁴

Seferî olan bir kimse yine seferî olan imama müdrik veya mesbuk olarak uysa sonra abdesti bozulsa veya imamın arkasında uyusa lâhik olarak namaza devam etmek istediğinde mukim olmaya niyet etse, üç imama göre bu kimsenin namazının vasfı değişmez. İmam Züfer'e göre ise bu kimse mukim olmaya niyet ettiğinde niyeti geçerli olur ve namazını dört rekât olarak kılar. Kâsânî, fetvayı "İkamete niyet etmek orada yerleşmeye niyet etmektir ki; bu da namaza münafî olan bir durum değildir. Dolayısıyla ikamete niyet ettiğinde bu niyet geçerlidir" ifadeleriyle gerekçelendirir.⁸⁶⁵

Bir kimse hanımına "Sen ikide iki boşsun" (ثنتين في ثنتين) dese bununla bir şeye niyet etmese veya matematiksel çarpma işlemini kastetse dahi bu kimse üç imama göre hanımını iki talakla boşamış olur. İmam Züfer ise bu kimsenin üç talakla hanımını boşadığını belirtmiştir. Zira bu kimsenin iki kere ikiden kasıt ve niyetinin dört olduğu açıktır. Ancak talak da üçten fazla olmadığı için üç talakın gerçekleşmesinin gerektiğini belirtir.⁸⁶⁶ Yine bir kimse karısına (أنت طالق) "Sen boşsun" dese ve bu lafzı söylerken iki veya üç talaka niyet etse, üç imama göre niyeti geçerli olmayıp bu kimse ric'î talakla hanımını boşamış sayılır. Ancak İmam Züfer bu kimsenin niyetini geçerli sayar ve neye niyet etmişse o kadar talakı geçerli kılar. Bu hususta İmam Şafîi de İmam Züfer'le aynı görüştedir.⁸⁶⁷

Ramazan ayında sağlam ve mukim olan kimse niyet etmeden orucu bozan hallerden uzak durursa İmam Züfer'e göre bu kimse ramazan orucunu tutmuş sayılır. Ancak kişi yolcu veya hasta olursa bu durumda İmam Züfer'e göre geceden niyet etmesi gerekir. Eğer geceden niyet etmezse bu durumda ramazan orucunu tutmuş sayılmaz. Üç imama göre ise bir fiilin kurbet sayılması için niyet etmesi gerekir.⁸⁶⁸

⁸⁶⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/101.

⁸⁶⁵ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/99.

⁸⁶⁶ Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidi Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire ala Muhtasari'l-Kudûf* (Pakistan: Mektebe-i Hakkâniyye, ts.), 2/124.

⁸⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/76.

⁸⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/86; Diğer örnek için bkz; Bâbertî, *el-Înâye*, 4/11.

2.11. İmam Züferin Müftâ bih Olan Görüşlerine Ziyade

İmam Züfer'in kavilleri mezhep kitaplarında zikredilmiş ve bu görüşlerden bazıları daha sonra mezhepte müftâ bih olarak benimsenmiştir. Müteahhir ulemanın müftâ bih olarak kabul ettiği görüşlere dikkat edildiği zaman çoğunlukla; ihtiyaç, ezmânın tagayyürü, zaruret, insanlar için daha elverişli olması gibi nedenlerin bu tercihte etkili olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda mezhep içinde İmam Züfer'in sınırlı sayıda görüşünün müftâ bih vasfını haiz olduğu belirtilmelidir.

Hanefî mezhebinde usûlü'l-iftâ, edebü'l-müftî gibi eserlerde fetvada tercih ve sıralamanın neye göre yapılacağı belirlenmiştir. Bu durum daha çok hukukî birliği sağlama ve bu yönlü ortaya çıkabilecek sorunların önüne geçmeye matuf çabalar olarak görülebilir. Bu alanda yazılan ilk eserlerden biri olan⁸⁶⁹ Muhammed Fikhî Aynî'nin (ö.1114/1735) *Risâle fî Edebi'l-müftî*'sinde bu konu yer almakta ve müftünün müçtehit olmaması durumunda ilk önce Ebû Hanîfe'nin sonra Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Züfer ve son olarak Hasan b. Ziyâd'ın kavlinin tercih edilmesinin zorunluluğundan bahsedilmektedir.⁸⁷⁰ Ancak Fikhî Aynî *el-Hâvi'l-kudsî*'den naklettiği bu durumun standart bir uygulama olmadığını ifade edip bunu “meşayihın tashihinin” olup olmamasına bağlar. Ayrıca böyle bir tashih herhangi bir imama dair üzerinde gerçekleşmişse bundan dönülmemesi gerektiğine de işaret eder.⁸⁷¹

Bu şekildeki oluşan iftâ skalasının el-Ûşî'nin (ö. 593/1197) *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*'sinden bu yana oluşan bir kabul olduğu belirtilebilir.⁸⁷² Her ne kadar daha önceki eserlerde buna dair ifadeler farklı şekillerde kendini gösterse de⁸⁷³ mesele daha net ifadelerle *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*'de yer alır. Mezkûr sıralamanın Gaznevî tarafından da benimsenerek *el-Hâvi'l-kudsî*'ye aktarılması⁸⁷⁴ hatta diğer imamların içtihatlarının da Ebû Hanîfe'nin içtihatları olarak tavsif edilmesi, mutlak anlamda mezhep içi tercihin belirlenen ekseninde olmasını sağlamıştır. Bu sıralama mezhep içi

⁸⁶⁹ Mehmed Fikhî el-Aynî, *Risâle fî edebi'l-müftî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 47.

⁸⁷⁰ Aynî, *Risâle fî edebi'l-müftî*, 65.

⁸⁷¹ Aynî, *Risâle fî edebi'l-müftî*, 70.

⁸⁷² Ûşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 602.

⁸⁷³ Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, 485.

⁸⁷⁴ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 2/562.

katı tavrın oluşmasında ve mümkün mertebe bundan vazgeçilmemesinde etkili olmuştur. Nitekim bu tutum Pîrîzâde (ö. 1099/1688) ile devam edegelmiştir.⁸⁷⁵ Daha sonra oluşan ve klasik dönem usulü'l-iftâ eserlerinin mütekâmili kabul edilen *Ukûdu resmi'l-müftî*'de de bu sıralamanın korunması *el-Hâvi'l-kudsî*'nin devam eden etkisinin bâriz göstergesidir.⁸⁷⁶ Mezkûr sıralamanın korunmasının temel sebeplerinden birisini de Meydânî'nin (ö. 1298/1881) ifadelerinde görmek mümkündür. Suyun içerisine düşen necaset meselesinde Meydânî, “Tercih ehlinden olan *el-Hidâye* sahibi, Kâdıhân ve bu ikisinden başkaları mezhebi bizden daha iyi bilmektedir. Dolayısıyla şayet onlar hayattayken bize fetva verselerdi [nasıl uymamız gerekiyorsa şimdi de aynı şekilde] onların tercihlerine ve tashih ettiklerine tâbi olmamız gerekir” demektedir.⁸⁷⁷

Son dönem Hanefî mezhebi eserlerine bakıldığında da mezhebin iftâ sıralamasının korunmaya çalışıldığını görmek mümkündür. Mezhebin prensipleri doğrultusunda mercûh olan görüşün râcih olması birçok sebebe müstenittir. Bunlar arasında özellikle zaruret, maslahat, teâmül, örf, ihtiyaç ve ezmânın tagayyürü gibi nedenlerle, İmam Züfer'in önceleri mercûh olan görüşünün sonraları râcih olduğu misaller mevcuttur.⁸⁷⁸ Ayrıca onun, ilk dönem Hanefî metinlerinde yer almayan bazı görüşlerinin zamanla müftâ bih/ma'mûlün bih olduğu görülmektedir. Menkul malların vakfı bunun ilk akla gelen örnekleri arasındadır. Söz gelimi İbn Kemâl Paşa'nın insanların birbirlerinin hukuku hususunda titizlik göstermedikleri gerekçesi ile kefâle bi'n-nefs'de İmam Züfer'in kavlini tercih ederek “Zamanımızda bununla fetva verilir” ifadelerine yer vermektedir.⁸⁷⁹

İmam Züfer'in müftâ bih olan kavilleriyle ilgili ilk risale Hamevî tarafından manzum olarak kaleme alınmıştır. Hamevî'nin bu manzumesi daha sonra Nablusî tarafından *Nukûdu's-surer*, İsmail Ebû's-Şâmât tarafından ise *Sülûku Uli'n-nazar* ismiyle şerh edilmiştir. Hamevî'nin zikrettiği on beş mesele, şârih Nablusî tarafından

⁸⁷⁵ Hasan Özer, “Pîrîzâde İbrahim ve ‘Mezhebi'l-İmâmi'l-Azam’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 337-338.

⁸⁷⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu manzûme-i resmi'l-müftî (Ukûdu resmi'l-Müftî)*, 23.

⁸⁷⁷ Meydânî, *el-Lübâb*, 1/22.

⁸⁷⁸ Süleyman Kaya (ed.), *Osmanlı Hukukunda Fetva*, (İstanbul : Klasik, 2018), 539.

⁸⁷⁹ Şahin, “Tahkîku ‘Nukûdü's-Surer Şerhu Ukûdî'd-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli'l-İmam Züfer’ li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî”, 187.

on sekize, İbn Âbidîn tarafından ise mezkûr bahislere sekiz mesele daha eklenerek müftâ bih olan meseleler yirmi üçe çıkarılmıştır.⁸⁸⁰ Konuyla alakalı ikinci müstakil risale ise Hamevî'nin çağdaşı ve Mekke müftüsü Pirizâde İbrahim tarafından *el-Kavlü'l-ezher* ismiyle kaleme alınmıştır. Hamevî'nin manzumesi doğrultusunda Abdullatif b. Abdurrahman Molla (ö. 1339/1921) tarafından *Vesiletü'z-zafer* ismiyle üçüncü bir risale de kaleme alınmıştır. Üç risalenin de temel özelliği, İmam Züfer'in mezhepte müftâ bih olarak kabul edilen kavillerinin açıklanması ve örneklendirilmesine dairdir. Risalelerde İmam Züfer'in görüşlerinin yanında üç imamın da kavillerine temas edilir. Ancak İmam Züfer'in usulüne dair herhangi bir açıklama yapılmaz.

Mezhepte İmam Züfer'in müftâ bih olan görüşleri arasında sayılmayan ancak ulemadan bazılarının onun görüşlerini tercih ettiği ve “ve aleyhi'l-fetvâ” kaydı düşülen kimi meseleler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları Pîrîzâde gibi isimler tarafından zikredilmektedir. Fakat bu görüşlerin Hanefî mezhebinin son temsilcilerinden kabul edilen ve İmam Züfer'in müftâ bih olan görüşlerine eklemeye bulunan İbn Âbidîn tarafından da dikkate alınmadığı görülür. Pîrîzâde konuyla alakalı *el-Kavlü'l-ezher* isimli risalesinde İmam Züfer'in mezhepte müftâ bih olan on sekiz görüşünü nakleder. Bunlardan bazıları, çağdaşı Hamevî'nin naklettikleriyle aynıyken bazıları ise onlardan farklıdır. Farklı olanların ise İbn Âbidîn tarafından nakledilmemesi bir hayli dikkat çekmektedir. Bunlar arasında risalede zikredilen bazı meseleler⁸⁸¹ İbn Âbidîn tarafından sayılmaz.⁸⁸² Hatta İbn Âbidîn kendi eserinde İmam Züfer'in görüşüne dair كَيْل/kîle sığasıyla naklederek “fetva onun kavli üzerinedir” ifadelerini kullansa dahi bunu kendisinin eklediği sekiz mesele içerisinde zikretmez.⁸⁸³ Yine İbn Âbidîn'in mezhep imamları içerisinde kıyas ve istihsan eksenli kaviller olduğunda istihsan yönündeki fetvaların tercih edilmesi gerektiğine işaret ettiği halde⁸⁸⁴ İmam Züfer'in istihsan ile hüküm verdiği yerleri⁸⁸⁵ –ki bu

⁸⁸⁰ Şahin, “Tahkîku ‘Sülûku Üli'n-Nazar li-Hallî Ukûdi'd-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer’ li-İsmail Ebi's-Şâmât (Ba'de 1259 H. / 1843 M.)”, 187-188.

⁸⁸¹ Pirizâde, *el-Kavlü'l-ezher fîmâ yüftâ fîhi bi-kavli'l-İmâm Züfer*, 42-46.

⁸⁸² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/608. Örneğin Pirizâde'nin İmam Züfer'in akvâli içerisinde müftâ bih olarak zikrettiği ancak İbn Âbidîn tarafından dikkate alınmayan 10, 11, 13, 14, 15, 17 ve 18'inci meseleler bunlar arasındadır.

⁸⁸³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/247.

⁸⁸⁴ İbn Âbidîn, *Şerhu manzûme-i resmi'l-müftî (Ukudu resmi'l-Müftî)*, 41-42.

noktalarda Şeyhayn kıyas ile hükmetmişlerdir- müftâ bih olan kavillerden saymaması da dikkat çekmektedir.

Bu meselelerden farklı olarak Kâdîhân,⁸⁸⁶ Aynî,⁸⁸⁷ İbnü'l-Hümâm⁸⁸⁸ ve Pîrîzâde⁸⁸⁹ gibi âlimler, İmam Züfer'in görüşlerinden bazılarını tercih ettiği veya onun kavline meylettiği meseleler görülmektedir. Ancak bu tercihin müteahhir ulema tarafından kabul görmediği anlaşılmaktadır. Zikri geçen sıralamanın etkili olmasını bunun temel nedenleri arasında saymak mümkündür. Nitekim bununla alakalı örneklerle Osmanlı dönemi ulemasında sıkça rastlanmaktadır. Aşağıda klasik kaynaklarda İmam Züfer'in kavliyle fetva verildiği halde son dönem fukahası tarafından dikkate alınmayan birkaç örneğe işaret edilecektir.

Namazın fevt etmesinden korkan kimse İmam Züfer'e göre, mesafenin yakın veya uzak olmasına bakmaksızın teyemmüm eder ve namazını kılar. Ancak üç imam mesafenin yakın veya uzak olmasını dikkate almışlardır. Eğer mesafe yakın ise teyemmüm alamayacağı, uzak ise bu durumda teyemmüm alabileceği nakledilmiştir. Aynî bu hususta icmâ olduğunu zikreder. İbn Âbidîn, *Münve* şerhine atıfla İmam Züfer'in delilinin daha kuvvetli olmasından dolayı onun kavlinin meşâyih tarafından tercih edildiğini nakleder. İbnü'l-Hümâm'ın da “bu görüşe meylettiği” tasrih edilmiş ayrıca bu görüşte insanlar için genişlik olduğu belirtilmiştir.⁸⁹⁰ Bu kavlin de İbn Âbidîn tarafından, İmam Züfer'in müftâ bih görüşleri içerisinde tadad etmesi beklenirdi. Mütেকaddim ulemanın ve İbnü'l-Hümâm'ın da bu yönlü tercihi olmasına rağmen İbn Âbidîn'in bu görüşün müftâ bih olmasına dair herhangi bir vurgusu bulunmaz.

Merginânî, bir kimse (كل حلّ عليّ حرام) “Bütün helaller bana haram olsun” dese bunun yeme ve içmeyi kapsayacağını, niyet etmediği müddetçe karısını kapsamayacağını, ona da niyet ederse bunun ilâ olacağını belirtir. Bu istihşanen verilen hükümdür. Ancak kıyasen her şeyi kapsamaktadır ki, bundan dolayı bu kimse yemin içeren sözünü bitirir bitirmez İmam Züfer'e göre hânis olur. Zira nefes alması,

⁸⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/77, 6/65, 145, 26/141.

⁸⁸⁶ Kâdîhân, *Fetava-yı Kâdîhân*, 1/546.

⁸⁸⁷ Aynî, *el-Binâye*, 6/327.

⁸⁸⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/268.

⁸⁸⁹ Pîrizâde, *el-Kavlü'l-ezher fî mâ yüftâ fîhi bi-kavli 'l-İmâm Züfer*, 42-46.

⁸⁹⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/246.

göz açıp kapaması gibi fiiller de helal olan kısımlardandır. Dolayısıyla kişinin bu sözüyle karısı da boş olmuş olur. Lafzın umûmî oluşuna dikkat çeken Bâbertî, mezkûr ifadenin çok kullanılmasından dolayı Belh ulemasından olan Ebû Bekir İskâf, Tahâvî ve bazı Semerkand ulemasının, talaka niyet etmese dahi bu sözden sonra talakın meydana geleceğini ve “fetvanın bu görüş üzerine” olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁹¹ Hal böyleyken bu mesele yine de İmam Züfer’in müftâ bih kavilleri içerisinde yer almamaktadır.

İbn Nüceym, bir kimse hanımına (أنت طالق إن شاء الله أنت طالق) dese bu durumda istisna üç imama göre ilkinde râci olur ve ikinci talak geçerli olur. Ancak İmam Züfer’e göre istisna, her ikisine döndüğü için talak gerçekleşmez. Ayrıca kişi hanımına (أنت طالق ثلاثا إن شاء الله أنت طالق) dese bir talak geçerli olur. İbn Nüceym, bu meselelerde “Züfer’in kavlinin müftâ bih olması gerekir” dediği halde, *en-Nehrü’l-fâik*’te buna itiraz edilmiş,⁸⁹² İbn Âbidîn de *Minhatü’l-Hâlik*’te bu itirazı aynen nakletmiştir.⁸⁹³

İmam Züfer’in İmâmeyn’le aynı görüşte olduğu ve kimi âlimlerce müftâ bih kabul edilen görüşlerine bir diğer örnek ise şudur: Bir kimse kendi evinde ölü bulursa bu kimsenin diyetinin âkilesine gerekip gerekmediği ihtilaflıdır. Ebû Hanîfe diyetin, varislerin âkilesine gerektiğini söyler. İmâmeyn ve İmam Züfer ise maktul için bir şey gerekmeyeceği ve kanının heder olduğunu ileri sürmüşlerdir. Molla Hüsrev ve Haskefî, İmam Züfer ve İmâmeyn’nin kavlini müftâ bih görüş olarak nakleder.⁸⁹⁴ Bu noktada dikkat çeken bir durum *el-Hâvi’l-kudsî*’de bu görüşün İmâmeyn’e nisbet edilerek verilirken İmam Züfer’e temas edilmemesidir. Bu durum aslında *el-Hâvi’l-kudsî* tarafından da belirtilen iftâ sıralamasına uygundur. Zira İmâmeyn’nin kavli var ise asıl olan onların görüşünün alınmasıdır.⁸⁹⁵ Konuyla ilgili olarak İbn Âbidîn müftâ bih olan kavlin üç imama aidiyetine itiraz eder. O, Ebû Hanîfe’nin delilinin *el-Hidâye* vb. metinlerde sonraya bırakılmasından dolayı müftâ

⁸⁹¹ Bâbertî, *el-İnâye*, 5/90; Aynî, *el-Binâye*, 6/141.

⁸⁹² İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâik*, 2/402.

⁸⁹³ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 4/43.

⁸⁹⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkam*, 2/122; Haskefî, *ed-Dürü’l-muhtâr*, 728.

⁸⁹⁵ Gaznevî, *el-Hâvi’l-kudsî*, 2/562.

bih olan görüşün Ebû Hanîfe'nin olması gerektiğini nakleder.⁸⁹⁶ İmam Züfer'in kavlinin müftâ bih olarak kabul edilmiş, onun bu görüşünün de ilgili başlık kapsamında değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Her ne kadar İmâmeyn'le aynı noktada buluşmuş olsalar da bu durum, mezkûr görüşü onun müftâ bih olan kavilleri arasından çıkartmaz. Ancak İmam Züfer'in kavlinin İmâmeyn'le aynı olduğu halde onun isminin zikredilmemesi bahsi geçen sebeplerle alakalıdır.

Konuyla ilgili son bir örnek olarak şu meseleyi zikretmek mümkündür: Bir kimse “Falanca kimseden elbise ödünç almayacağım” diye yemin etse sonra da ona vekilini gönderip o elbiseyi alırsa İmam Züfer ve Ebû Yûsuf'a göre bu kimse yemininde hânis olur. Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219),⁸⁹⁷ Şeyhîzâde ve İbn Âbidîn “fetva bunun üzerinedir” diyerek bu görüşü naklederler.⁸⁹⁸ Fakat İbn Âbidîn bu bahsi eserinde mezkûr ifadelerle naklettiği halde, İmam Züfer'in müftâ bih olan kavillerini nazmettiği beyitler içerisinde buna yer vermez.

Kaynaklarda benzer örnekler görmek mümkündür.⁸⁹⁹ Ancak mezhebin ana akımı olarak şekillenen sıralamanın dışına “zaruret” gibi nedenler bulunmadıkça çıkılmadığı görülmektedir.⁹⁰⁰ Nitekim İbn Âbidîn'in İmam Züfer'in müftâ bih olan görüşlerine eklediği kaviller de bunu açıkça göstermektedir.⁹⁰¹

Tüm bunlarla birlikte İmam Züfer'in görüşleri içerisinde özellikle günümüze uygun olan görüşlerinin olduğu görülür. Hanefî mezhebindeki sıralamadaki belirlenen tutucu tavır her ne kadar *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*'nden sonra farklı bir noktaya evrilse de mezhep içi ulemanın görüşleri alınarak mezhebin sistematığıne işlerlik kazandırılması önem arz etmektedir. Bu durum hem mezhebin kendi mekanizmasının işletilmesini sağlayacak hem de karşılaşılan olaylar karşısında mezhep reaksiyonunun rahatlıkla tespit edilebilmesine imkân tanıyacaktır. Klasik kaynaklarda müftâ bih olarak sayılmayan fakat sonraları İmam Züfer'in görüşünün esas alındığı kavilleri de bu kapsamda saymak mümkündür. Para vakıfları ve iskonto bunlar arasında ilk akla gelen örnekler arasındadır. Nitekim Osmanlı döneminde

⁸⁹⁶ İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 6/638.

⁸⁹⁷ Buhârî, *el-Muhîtü 'l-burhânî*, 4/266.

⁸⁹⁸ Şeyhîzâde, *Mecma 'ü 'l-enhur*, 1/575; İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 3/817.

⁸⁹⁹ İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 3/413.

⁹⁰⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü 'r-râik*, 1/90.

⁹⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 3/608-609.

yaygın bir uygulama haline gelecek olan para vakıflarının temeli, İmam Züfer'in menkul malların vakfının câiz olduğuna dair verdiği fetvasına dayanmaktadır.

İlk dönem eserlerinde yer almayan bu görüşün, hicrî X. asra kadar görülmediğini söylemek mümkündür. *el-Muhîtü 'l-burhânî*'de olmasına rağmen konu İbn Nüceym'e kadar (ihtiyaç hasıl olmadığı için denilebilir) öne çıkarılmamıştır. Ancak bu yönlü uygulamaların yaygınlık kazanmasıyla birlikte ulema İmam Züfer'in kavlini fetvaya dayanak yapmış, insanlar için bu yönde fetva vermişler ve üç imama nazaran İmam Züfer'in fetvası uygulamada müftâ bih olmuştur.

Klasik dönem kaynakları içerisinde iskonto meselesini müstakil olarak ele alan çalışma bulunmaz. Konuya hadis ve fıkıh eserlerinde daha çok sarf, murâbaha ve sulh gibi başlıklar altında temas edilmektedir. Klasik kaynaklarda mesele daha çok “ضع وتعجل” şeklinde tesmiye edilmiştir. Nitekim Tahâvî *Şerhu müşkili 'l-âsâr* isimli eserinde iskonto diyebileceğimiz uygulama için mezkûr ifadeleri kullanır. Tahâvî ilgili nakilde şunlara yer verir:

“Hasan b. Ziyâd bize tahdis etti ve dedi ki, Züfer şöyle dedi: Bir kimsenin başka bir kimseye sene sonunda verilmek üzere damân veya meta' karşılığında bin dirhem alacağı bulunsa, daha sonra bu kimseyle peşin olmak kaydıyla beş yüz dirheme anlaşılsalar bu câizdir. Şafî rahimehullah buna bir defasında cevaz verdi. Müzenî bize bunu, ondan nakletti.”⁹⁰²

Klasik kaynaklarda sonradan iskonto olarak isimlendirilecek olan bu akit türü için Hanefî imamlar içerisinde sadece İmam Züfer'in bu akde cevaz verdiği nakledilmektedir. Ayrıca sahâbeden İbn Abbas, tabînden İbrahim en-Nehaî'nin de bu akdin câiz olduğuna dair görüşleri kaynaklarda bulunmaktadır.⁹⁰³ İmam Züfer'in bu görüşü her ne kadar klasik kaynaklarda müftâ bih olarak görülmese de insanların sonradan bu görüş üzerine karar kılmaları ve günümüzde de bu görüşün geçerli olması nedeniyle İmam Züfer'in bu kavlinin de müftâ bih olan akvâli içerisinde görülmelidir. Nitekim İslâm Fıkıh Akademisi de belli şartlar altında iskontoyu câiz saymıştır.⁹⁰⁴

⁹⁰² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-âsâr* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1994), 11/64.

⁹⁰³ Muhammed Takî el-Osmânî, *Buhûs fi kadâyâ fıkhiyye Muâsara* (Dımaşk : Darü'l-Kalem, 2013), 1/26.

⁹⁰⁴ Yasin Gökgöz, *İslâm Hukukunda İskonto* (Ankara : İlahiyat, 2017), 134.

2.12. İmam Züfer ve İmam Şafîi Arasındaki Benzerlik ve Sebepleri

Hanefî mezhebinde İmam Züfer'in muhalif olan görüşleri verildikten sonra çoğu kere İmam Şafîi'nin kavlinin de peşi sıra zikredildiği görülür. İki imamın kavillerinin birbirleriyle muvafakat etmesine Debbâğ da eserinde işaret eder.⁹⁰⁵ Görüşler arasındaki bu muvafakat sadece birkaç yer veya konuyla da sınırlı değildir.

İmam Züfer ve İmam Şafîi'nin görüşleri arasındaki bu kesişmeye klasik dönem usulcülerinden Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) de dikkat çekmiştir. Sem'ânî, İmam Züfer ve İmam Şafîi'nin görüşlerinin ashabı tarafından temellendirilmesinde kullanılan delillerin aynı olduğunu ifade eder. Fenârî de hüküm bahsiyle ilgili bir meselede iki imamın mezhep/görüşlerinin aynı olduğunu nakleder.⁹⁰⁶

Usulî bağlamda iki imamın görüşlerinin benzerlik yönlerine fazlaca değinilmese de fûrû literatürde bu müşâbehetin örnekleri bir hayli fazladır. Usul eserlerinde temas edilen noktalar ise benzerliğin öne çıkan konularda olduğunu söylenebilir. Bunlarla beraber iki imamın 49 meselede görüşlerinin aynı olduğu Serahsî'nin yaptığı nakillerden anlaşılmaktadır.⁹⁰⁷ Bu rakam usul eserlerine nazaran oldukça dikkat çekici bir orandadır. İki imam arasındaki ortak paydaların olduğuna dikkat çekildiği halde bu durumun nedenlerine veya istatistiksel veriye dayalı bir tespiti gidilmemiş ayrıca bu yönde bir çalışma da görebildiğimiz kadarıyla yapılmamıştır. İmam Züfer'e Şafîi fukahasının eserlerinde bolca yer verildiği halde mezkûr muvafakat ve benzeşme için herhangi bir işarete bulunulmaması, bahsedilen meseleyle ilgili bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*'de ikrah altında gerçekleşen ölüm nedeniyle kısasın mükrihe mi mükrehe mi uygulanacağı hususunda üç görüş olduğunu bildirir. Bunların ilki kısasın mükrihe uygulanacağı, ikincisi İmam Züfer'in mezhebi olarak kısasın mükrihe değil mükrehe tatbik edilmesi gerektiği ve son olarak İmam Şafîi'nin mezhebine göre kısasın her ikisinin de (mükrih ve mükreh) infaz edilmesini gerektirdiği yönündeki görüşünü nakleder. Sem'ânî, İmam Züfer'in bu hususta kıyası

⁹⁰⁵ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüze'yl usûlühü ve fikhuhu*, 377.

⁹⁰⁶ Molla Fenârî, *Fusûlü 'l-bedâyi*, 1/229.

⁹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/47, 96, 2/32, 72, 3/88, 95, 98, 5/26, 214, 6/52, 76, 89, 95, 7/6, 8, 8/47, 213, 9/42, 144, 149, 164, 10/120, 11/93, 152, 153, 12/181, 189, 13/27, 35, 79, 84, 14/15, 34, 103, 15/82, 100, 17/83, 107, 115, 19/4, 24/117, 25/9, 26/170, 171, 186, 190, 28/47, 30/149, 182.

kullandığının belirgin olduğunu ifade eder. Onun naklettigine göre İmam Züfer ve İmam Şafî'nin ashabının bu konuda illet sayılabilecek ve her iki tarafın da kabul ettiği şey "istiklâl-i mübaşerat"tır.⁹⁰⁸

İmam Züfer ve İmam Şafî arasındaki "muvâfakat" hususunda özellikle hadislerin zahirî ifadelere yaklaşımlarındaki benzerlik, İmam Züfer'in Hanefî imamlardan farklı olarak nehiy taksiminde İmam Şafî ile aynı çizgide olması, istihâna mümkün mertebe gitmemesi, istishâb telakkilerinin benzer olması ve nehiy anlayışlarındaki benzerlik iki imam arasındaki ortak paydalar arasında zikredilebilir. Ayrıca Hanefî kaynaklarınca da serdedilen her iki imamın asıllarının da birçok noktada örtüşmesi onların görüşlerinin muvafakat etmesini iktiza ettirmiştir.⁹⁰⁹ Ayrıca bey' ve icâre gibi alışveriş hukukunda birçok noktada aynı olmayı gerektirecek menfaatlerin her iki imam tarafından da mütekavvim mal olarak kabul edilmesi ve paraların tayin ile taayyün etmesi gibi başlıklar iki imam arasındaki önemli ortak noktalardandır.⁹¹⁰ Bunlarla beraber incelemelerimiz esnasında Sıbtü İbnü'l-Cevzî'nin *Îsâru'l-insâf* ve Kudûrî'nin *et-Tecrîd*'inde hemen her meselede iki imamın aynı noktada olduğu da tespit edilmiştir. Nitekim *Îsâru'l-insâf*'ta 48 meselenin 44'ünde, *et-Tecrîd*'de ise İmam Züfer'e yer verilen 50 meselenin 20'sinde iki imam aynı görüşte muvafakat etmişlerdir. Son olarak İmam Züfer'in 20 yıla yakın ehl-i hadis çevrelerinde yer alması ve İmam Şafî'nin de ehl-i hadis in önde gelen isimlerinden olması görüşler arasındaki benzerliğin nedeni olarak akla gelmektedir. Ancak net bir şey söylemek oldukça güçtür. Bununla birlikte ifade edildiği üzere bu mevzu üzerinde çalışılmamış ve çalışılmayı hak eden bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

2.13. İmam Züfer'in Hanefî Literatürdeki Bölgesel Etkileri

2.13.1. Fûrû Literatürüne Tesiri

Hanefî literatüründe İmam Züfer'e en çok atfın yapıldığı ve görüşlerinin daha yoğun şekilde ele alındığı yerler fûrû eserlerdir. Bu eserlerde onun görüşlerinin tahlil

⁹⁰⁸ Sem'ânî, *Kavâtü 'ü'l-edille fi'l-usûl*, 2/245.

⁹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/32, 24/117; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 5/223; Bâbertî, *el-Înâye*, 6/187; Aynî, *el-Binâye*, 7/408, 409.

⁹¹⁰ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 4/218; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/121; Bâbertî, *el-Înâye*, 9/92.

edildiği, temellendirmeye çalışıldığı veya reddedilerek açıklamalara gidildiği görülür. İmam Züfer'e Hanefî fûrû fıkıh eserlerinde en fazla vurgunun bâriz bir şekilde Mısır coğrafyasında kaleme alınan eserlerde olduğu görülmektedir. Bu bölgenin diğer yerlerle bu açıdan kıyaslandığında çok önde olduğu açıktır.

Bu kısımda sözü edilecek dört bölge üzerinden hareketle yazılan fûrû eserlerinde İmam Züfer'e ne oranda atıf yapıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Taramalarda vefat tarihleri hicri XVII. asra kadar olan müellifler dikkate alınmış daha sonrakiler liste dışı bırakılmıştır. Mâverâunnehir ve Mısır bölgesinde fûrû fıkıh yazımının fazla olması nedeniyle burada temsil gücü yüksek altı eser üzerinden tarama yapılmıştır. Irak ve Anadolu bölgelerinde diğer iki bölgeye nispetle daha az telif olması nedeniyle mevcut eserlerin tümü incelemeye konu edilmiştir.⁹¹¹

2.13.1.1. Irak Bölgesi

Irak bölgesinde kaleme alınan Hanefî fûrû eserleri arasında Cessâs *Muhtasâr*'ında 44, Tahâvî *Şerhu Muhtasar*'ında 44, Kudûrî *Tecrîd*'inde 50 ve Mevsîlî *İhtiyâr*'da 124 yerde İmam Züfer'e atıf yapmaktadır.

2.13.1.2. Mâverâunnehir Bölgesi

Mâverâunnehir, usulde iki kısma ayrılarak verilecektir. Burada ise tek bir bölge üzerinden verilmiştir. Bunun sebebi, usulde kaleme alınan eserlerin bölgesel olarak ayrımlarının daha net olması gösterilebilir. Bu yönüyle Hanefiliğin en güçlü olduğu bölgelerden birisi olmasına rağmen İmam Züfer bu bölgede kaleme alınan eserlerde daha az yer alır. İmam Züfer, Hanefî imamlardan sayıldığı halde onun görüşlerinin temellendirilmesinin veya eleştirilmesinin Mısır'a nisbetle bu

⁹¹¹ Oluşturulacak tablolar İmam Züfer'e mezhep içerisindeki atıf oranlarının genel çerçevesini vermeyi hedeflemektedir. Kapsamın genişletilmesi ve eser sayılarındaki değişiklikler doğal olarak oluşturulan grafiklerin değişmesine sebep olacaktır. Ayrıca belirlenen âlimler dönemleri itibarıyla farklı coğrafyalara seyahatte bulunmuş ve birçok âlimden ders almışlardır. Bu ise zikri geçen âlimlerin bulundukları bölgenin net olarak tespit edilmesini bir hayli zorlaştırmaktadır. Örneğin Tahâvî Mısır orijinli olmasına rağmen Irak coğrafyasından kabul edilerek verilmiştir. Zira o, İmâmeyn'in önde gelen talebelerinden ders almış ve Irak'taki (Kerhî, Cessâs, Kudûrî ve Saymerî gibi) Hanefî imamlar içerisinde en önemli isimlerden birisi haline gelmiştir. Aşağıda isimleri verilecek âlimler ve eserlerin bulundukları coğrafyalar bu yönüyle genel kabuller üzerinden verilmiştir. Dolayısıyla belirlenen verilerin genel çerçeveyi oluşturmayı hedeflediği, yapılabilecek değişikliklerin tablodaki verilerde değişiklik gösterebileceği gözden kaçırılmamalıdır.

coğrafyada daha düşük seviyede olduğu ifade edilmelidir. Mâverâunnehr bölgesinde kaleme alınan ve Hanefî fûrû eseri olarak sayılabilecek Suğdî'nin *en-Nütef*'inde 95, Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda 627, Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukaha*'da 140, Kâsânî'nin *Bedâ'i*'inde 483, Merğînânî'nin *el-Hidâye*'sinde 213, Burhaneddin Buhârî'nin *el-Muhîtü'l-burhânî*'sinde ise 192 kez İmam Züfer'e yer verilmiştir.

2.13.1.3. Mısır Bölgesi

Mısır bölgesinin Şafî mezhebinin temerküz ve intişar ettiği bir bölge olduğu malumdur. İmam Şafî'nin vefatının burada olması daha sonradan mezhep müntesibi âlimler tarafından mezhebinin sistemleştirilmesi, coğrafyanın mezhebin intişarına elverişli olması gibi nedenlerden dolayı mezhebi buralarda yayılmıştır. Buna rağmen bölgede güçlü bir Hanefî çizginin varlığı da bilinmektedir. Bunun en bâriz örnekleri arasında Hanefî mezhebi içerisinde otorite olan eserlerin bu bölgede telif edilmiş olmaları gösterilebilir.

Hanefî ve Şafîler arasındaki bu yakın temas, muhtemelen Hanefî uleması tarafından İmam Şafî ile görüşleri paralellik arz eden İmam Züfer'in bu bölgede öne çıkarılmasına vesile olmuştur. Zira bu durum yazılmış olan fûrû eserlerinde de açıkça görülür. İmam Züfer'in Mısır bölgesinde gerek fûrû gerekse usûl-i fıkıhta ön plana çıkmasının birkaç sebebe mebni olduğu ifade edilebilir. Bunlar arasında özellikle şunları söylemek mümkündür:

a) İstihsandan mümkün mertebe uzak duran İmam Züfer'in görüşleri ile yine o merkezde düşüncesi baskın olan İmam Şafî'nin ile görüşleri birçok noktada birleşmektedir. Bu kesişimden dolayı, Mısır'daki Hanefî fukahası tarafından İmam Züfer'in görüşlerinin öne çıkarılmasına ve onun akvâlinin temellendirilmesine gidildi.

b) Mısır'daki baskın olan Şafî mezhebi ile ortak zemin bulma çabaları için en uygun ismin İmam Züfer olması, onun görüşlerinin bu bölgede kaleme alınan eserlerde fazla zikredilmesine neden oldu.

c) Lafız odaklı ve kıyas merkezli düşünce yapısının her iki imamda baskın durumda olması, İmam Züfer'in düşünce anlayışının daha fazla vurgulanmasını gerektirdi.

d) Hanefî fukahasının Mısır'daki ehl-i hadis ile karşılaşmaları mezhebi o yönlü bir savunmaya itti. Bu noktada daha çok İmam Züfer'in ehl-i hadis ile paralel olan düşüncelerinin sistemleştirilmesine veya Hanefî mezhebi içerisinde ehl-i hadis düşüncesine yakın fikirde olan ulemanın öne çıkarılmasına sebep oldu. İşte bu ve benzeri nedenler, onun Mısır coğrafyasında yazılan eserlerde daha fazla yer alma nedenleri arasında sayılabilir.

Mısır'da kaleme alınan Hanefî fûrû fıkıh eserlerine bakıldığında İmam Züfer'e, Zeylaî *Tebyînü 'l-hakâik*'de 440, Bâbertî *el-Înâye*'de 377, Aynî *el-Binâye*'de 682, İbnü'l-Hümâm *Fethü 'l-kadîr*'de 503, İbn Şihne *Lisânü 'l-hükkâm*'da 27, İbn Nüceym ise *el-Bahru 'r-râik*'te ise 295 kez yer vermişlerdir. Aşağıdaki tabloda da açıkça görüleceği üzere Mısır coğrafyasında yazılan fûrû eserlerinde İmam Züfer'in varlığı diğer üç bölgede kaleme alınan eserlerdeki İmam Züfer'e yapılan vurgunun toplamıyla aynı orandadır.

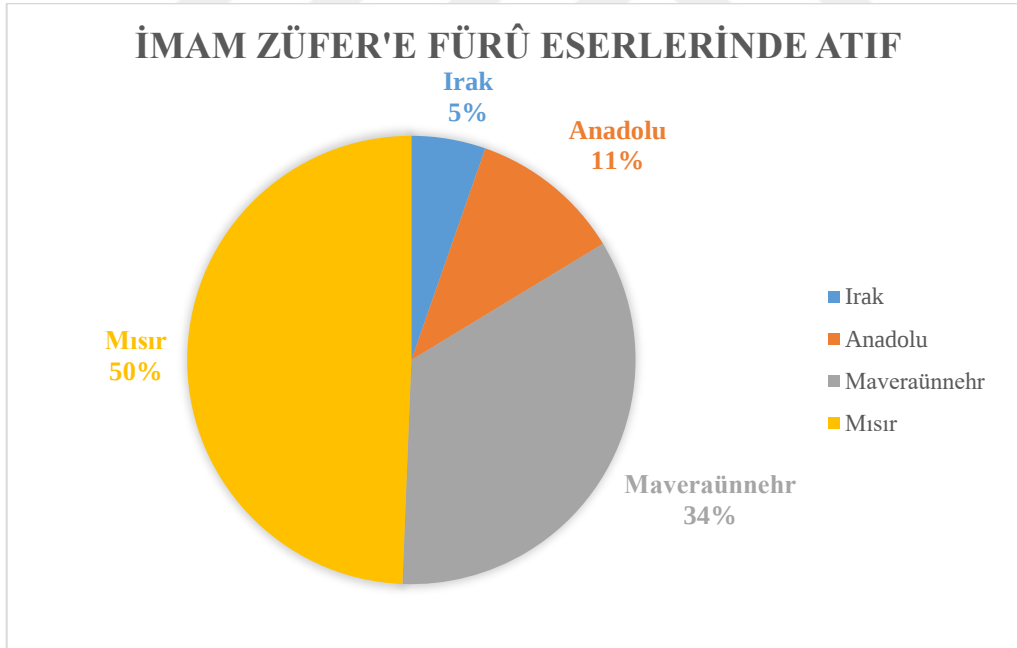
2.13.1.4. Anadolu Bölgesi

Anadolu, Hanefiliğin en güçlü olduğu yerlerden olmasına rağmen bu bölgede kaleme alınan fûrû eser sayısının “daha az” olduğu ifade edilebilir. Hicrî X. asra kadar yazılan fûrû eserlerinde özellikle birkaç eser öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki *Dürerü 'l-hükkâm* diğeri ise *Mülteka 'l-ebhur*'dur. Her iki eserinde “yarı resmî hukuk külliyatı niteliğini taşıyan eser”⁹¹² olması bu eserlerin önemini göstermektedir. Bunlardan *Dürerü 'l-hükkâm*'da İmam Züfer'e 136 kez yer verilirken bu sayı *Mülteka 'l-ebhur*'da 5'e düşmektedir. Hicri onuncu asra kadar Anadolu coğrafyasında kaleme alınan en önemli eserlerden birisi de hiç şüphesiz Şeyh Bedreddin'in (ö. 823/1420) *Teshîlü 'l-işârât*'ıdır. *Teshîlü 'l-işârât*, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının farklı görüşlerinin “hukuk mantığı açısından temellendirildiği” ayrıca mezhep içerisinde imamların görüşlerinin “iç tutarlılık” testinden geçirildiği bir eser olarak tavsif edilmiştir.⁹¹³ Şeyh Bedreddin, eserinde İmam Züfer'e de sıklıkla yer vermiş, görüşlerine temasta bulunmuştur. Onun *Teshîlü 'l-işârât*'ta İmam Züfer'e 87 yerde atıfta bulunduğu görülmektedir. Eserinde İmam Züfer'e bu kadar yer

⁹¹² Şükrü Selim Has, “Halebî” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997), 15/232.

⁹¹³ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu 'l-işârât*, 1/18.

vermesindeki temel saikin onun Mısır geçmişi olduğu akla ilk gelen sebeplerdendir. Yine Anadolu coğrafyasında İmam Züfer adına, farklı bir sesin de İbn Melek olduğunu söylemek mümkündür. İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecma'u'l-bahreyn* isimli eserine yazdığı şerhte İbn Melek, şaşırtıcı oranda İmam Züfer'e yer vermiştir. Eserinde 318 yerde İmam Züfer'e atıf yapan İbn Melek adeta Anadolu coğrafyasında İmam Züfer için güçlü bir açılım ortaya koymuştur. İbn Melek'in bu tavrının Şeyhîzâde'de de etkisi sezilmektedir. Nitekim İbn Melek *Şerhu Mecma'u'l-bahreyn*'de 318 yerde atıf yaparken Şeyhîzâde ise *Mecma'u'l-enhur*'da 307 yerde İmam Züfer'e referansta bulunmuştur. Ayrıca aşağıdaki tablodan hareketle ve yazılan eserler göz önüne alındığında, Anadolu'daki ulemanın İmam Züfer'e karşı tutumunun Irak meşâyihinin tavrıyla büyük oranda benzeştiğini ve Irak çizgisinin sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Hatta İbn Melek istisna edilecek olsa hemen hemen %5'lik dilimde dahi örtüşme görülecektir. İmam Züfer adına Anadolu Hanefiliği ve Irak Hanefî çizgisinin bu denli yakın olması dikkate değer bir durumdur.



Şekil 2. İmam Züfer'in Hanefî fürû literatürüne etkisi

2.13.2. Usul Literatürüne Etkisi

İmam Züfer'in Hanefî fürû fikhında daha fazla geçtiği bilinmektedir. Bununla birlikte usul eserlerinde de yeri geldikçe veya ihtiyaç duyulduğunda mezhep

içerisindeki farklı görüşleri vermek adına görüşlerine temas edilmektedir. Mezkûr kaviller verilirken bu görüşlerin kimi zaman temellendirildiği kimi zaman ise eleştirildiği görülür. Aşağıda bölgelere göre kaleme alınan usul eserlerinde İmam Züfer’e yapılan atıfları göstererek bunlardan çıkarımlar yapılacaktır.

2.13.2.1. Irak Bölgesi

Öncelikle İmam Züfer’in yaşadığı bölge olan Irak coğrafyasında kaleme alınan usul eserlerine bakılacak daha sonra diğer bölgelere geçilecektir. İmam Züfer’in erken vefatı, daha sonrasında kaleme alınacak eserlere tesir etmiştir. Zira bilginin aktarımı o günün şartlarında daha çok hoca talebe ilişkisi üzerinden yürümektedir. Irak coğrafyasında Ebû Hanîfe’nin ashabının birikiminin sonraki nesillere aktarılmasında üç kilit ismin Kerhî, Tahâvî ve Cessâs olduğu söylenebilir. Kerhî ve Tahâvî’nin usul eseri bilinmemekle beraber, Cessâs’ın ise *el-Fusûl fi’l-usûl* isimli eseri günümüze ulaşmıştır. Bu eser “en eski usûl-i fıkıh eserlerinden” sayılmaktadır.⁹¹⁴ Cessâs diğer eserlerinde İmam Züfer’e sıklıkla atıf yaparken usul eserinde hiç yer vermemiştir. Aynı şekilde Saymerî (ö. 436/1045) *Mesâilü’l-hilâf fi’l-usûl* ve Üsmendî (ö. 552/1157) *Bezlü’n-nazar fi Usûli’l-fıkıh* eserinde ona hiç yer vermez. Buradan hareketle hemen hemen VII. asra kadar İmam Züfer’in Irak uleması tarafından kaleme alınan usul eserlerinde varlığı görülmemektedir. Bu durumun neye müstenit olduğu hakkında nakledilen bir görüş bulunmamaktadır. Buna nazaran Irak Hanefîler’inin güçlü iki siması Tahâvî ve Cessâs ise *Ahkâmu’l-Kur’ân*’larında İmam Züfer’e geniş yer ayırırlar. Tahâvî’de İmam Züfer’e atıf 102 iken Cessâs’da bu sayının 155’e ulaştığı görülür. Ancak zikrinin geçtiği yerlerde İmam Züfer’in daha çok kurucu dört imam ile birlikte verilmekte, görüşlerinin ta’lîl veya tahliline gidilmemektedir.

2.13.2.2. Semerkand Bölgesi

Mâverâünnehir coğrafyasında kaleme alınan usul eserlerini Buhârâ ve Semerkand bölgesi şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Semerkand bölgesinde kaleme alınan usul eserlerinde İmam Züfer’e yapılan atıflar çok sınırlı sayıdadır.

⁹¹⁴ Mevlüt Güngör, “Cessâs” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1993), 7/427.

Kaleme alınan eserlerin azlığı da bunda etkilidir. Diğer bir önemli sebep olarak İmam Züfer'in görüşlerinin Mâverâünnehir ulemasının ana çizgisiyle uyuşmaması gösterilebilir. Zira Mâverâünnehir âlimlerine göre kâfirler şeriatın emirleriyle ayrıca mükellef değildirler. Ancak İmam Züfer'in fetvalarından çıkan şey bunun tam aksinedir. Nitekim Irak meşayihine göre de kâfirler ayrıca şeriatın emirlerinden mükelleftirler.⁹¹⁵ Kâfirin nikahı bu konuya örnek olarak gösterilebilir. Mergînânî, kâfir bir kimse şahitsiz evlense veya başka bir kâfirin iddeti içinde bulunsa daha sonra Müslüman olsa bu kimsenin nikahının hali üzere kalacağını ifade eder. Ancak İmam Züfer her iki surette de nikahın fâsid olduğunu belirtir.⁹¹⁶ Görüldüğü üzere onun, kâfirler hakkındaki bu görüşleri ehl-i küfrün fer'î meselelerle de muhatap olduklarını göstermektedir. İmam Züfer'in Mâverâünnehir ulemasından bu gibi temel noktalarda ayrılması onun görüşlerinin öne çıkarılmamasında etkili olabileceğini düşündürmektedir.

Bu bölgede Hanefîler'in kaleme aldığı eserler arasında Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Meâhizü's-şeria'sı*, Lâmişî'nin (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) *Kitâb fi usûli'l-fikh*'ı ve Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl* isimli eserleri sayılabilir. Bunlar arasında Mâturîdî'nin eserine ulaşamazken, Lâmişî eserinde İmam Züfer'e yer vermemekte, Semerkandî ise 5 yerde atıf yapmaktadır.

2.13.2.3. Buhara Bölgesi

Hanefî usul eserlerinin en çok yazıldığı yer olarak Buhara bölgesi gösterilebilir. Burada kaleme alınan eserlerde Debûsî *Takvîmü'l-edille*'de 3, Serahsî *Usûl*'de 20, Pezdevî *Usûl*'de 13, Neseî *Menâr*'da 2, Habbâzî *Muğnî*'de 1, Sadruşşeria *Tavdîh*'de 11, İbnü's-Sââtî *Bediu'n-nizâm*'da ise 8 yerde ona vurgu yapar.

2.13.2.4. Mısır Bölgesi

Mısır bölgesinde bulunan Hanefî fakihleri tarafından yazılan usul eserlerinde ise İmam Züfer'e atıflar diğer yerlere nisbetle daha fazladır. Bundaki temel etkenin

⁹¹⁵ Ahmed b. Muhammed b. İsmail Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâkî'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 727.

⁹¹⁶ Bâbertî, *el-Înâye*, 3/413; Aynî, *el-Binâye*, 5/233.

diğer mezheplerle “uzlaşma arayışı” ve “diğer sünnî mezheplerle ortak payda arama girişimi”⁹¹⁷ olduğu da vurgulanmıştır. Yukarıda kısmen değinilen Mısır’daki ehl-i hadis ehl-i re’y yakınlaşmasının tabii bir sonucu olarak iki mezhep arasındaki ortak noktalara vurgunun öne çıktığı ifade edilebilir. Ortak paydayı oluşturacak ismin İmam Şafî ile görüşlerinin çoğunluğunda benzerlik bulunan İmam Züfer’dir. Bu çabaların tecessüm etmiş halinin ise İbnü’l-Hümâm’ın *et-Tahrîr* isimli eseri olduğu belirtilmiştir.⁹¹⁸ Mısır bölgesinde kaleme alınan eserlere bakıldığında İbn Kutluboğa’nın *Hülâsatü’l-efkâr*’da 1, -İbnü’l-Hümâm’ın eserinin şerhi olması hasebiyle- İbn Emîru Hâc’ın (ö. 879/1474) *et-Tahrîr ve’t-tahbîr*’de 54, İbn Nüceym’in *Lübbü’l-usûl*’de 5, Emîr Padişah’ın (ö. 987/1579) şerhi *Teysîru’t-tahrîr*’de ise 39 yerde atıf yaptığı görülmektedir. Bu noktada mezkûr iki eserin Mısır coğrafyasında olmadığı şeklindeki muhtemel bir soruya şu şekilde cevap verilebilir: İbn Emîru Hâc, İbnü’l-Hümâm’ın talebesi olması, *Teysîr*’in ise hemen hemen *Tahrîr*’in özeti olması nedeniyle bu iki eser Mısır orijinli kabul edilebilir. Ayrıca her iki eserde de İbnü’l-Hümâm’ın yeterli derecede izleri görülmektedir. Bu ön kabullerden hareketle bu iki eserin Mısır coğrafyasında kaleme alınan eserler listesine eklenilmesi uygun görülmüştür.

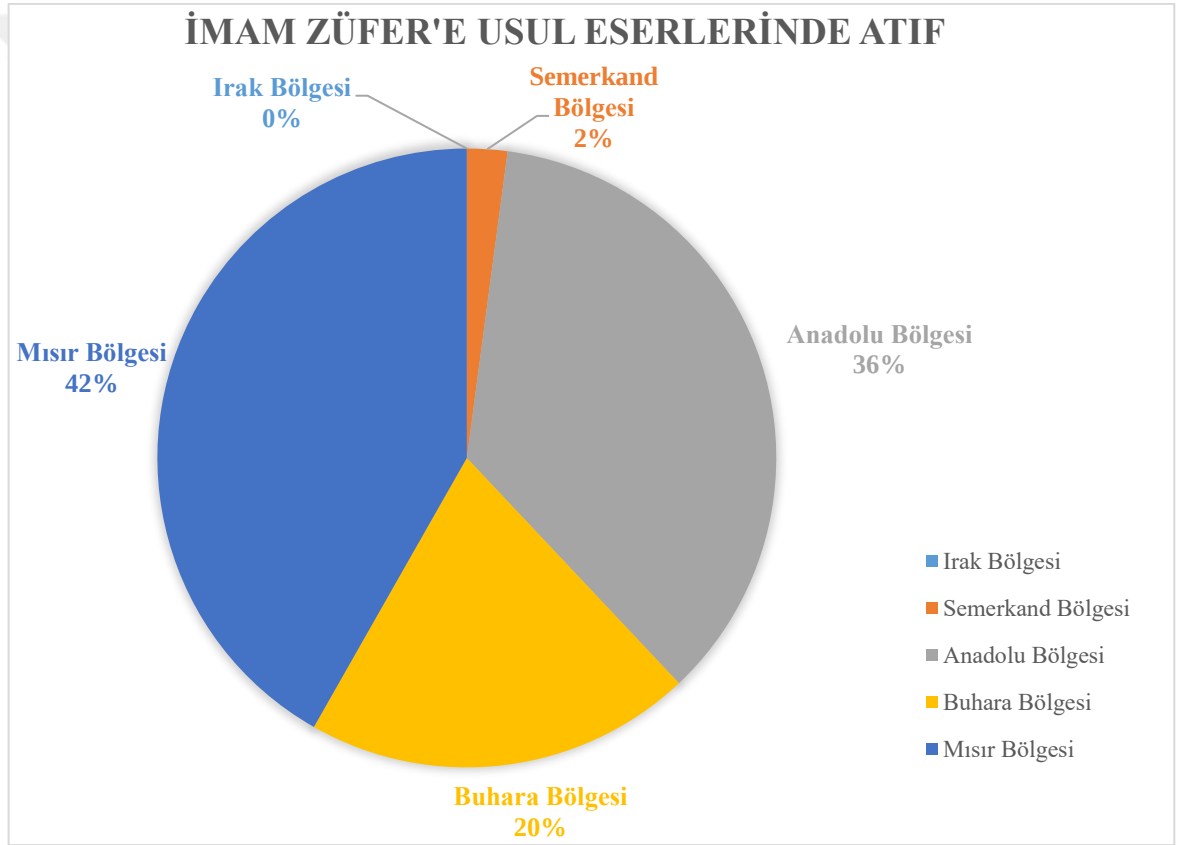
2.13.2.5. Anadolu Bölgesi

Anadolu’nun kahir ekseriyetini Hanefî mezhebi oluşturması nedeniyle kaleme alınan eserler daha çok Hanefî mezhebinin usul ve fûrû eserleri olmuştur. Usul alanında Anadolu bölgesinde öne çıkan dört eser alınacaktır. Bunlar Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) *Fusûlü’l-bedâyi*’i, Molla Hüsrev’in *Mirât*’ı, İbn Kemal Paşa’nın *Tagyîru’t-tenkîh*’i ve Hâdimî’nin (ö. 1176/1762) *Mecâmi’u’l-hakâik*’idir. Bu eserler arasında İmam Züfer’e Molla Fenârî 48, Molla Hüsrev 13, İbn Kemal Paşa 12,

⁹¹⁷ Şimşek, Hanefî fıkıh usulünü teşekkül, klasik ve klasik sonrası olmak üzere üç kısımda ele alır. Eserde, klasik dönem ve klasik sonrası usul eserlerinde diğer sünnî mezheplerle “ortak paydanın” öne çıkarıldığı iki eser olarak İbnü’s-Sââtî’nin *Bedî’u’n-Nizâm*’ı ve İbnü’l-Hümâm’ın *et-Tahrîr*’i gösterilir. Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* (Konya : Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 88. Yukarıda fûrû literatüre etkisi bağlamında da değinildiği gibi bizce; Mısır coğrafyasında Şafî ve Hanefîler arasında ortak bir zemin için en uygun ismin İmam Züfer olduğunu söylemek mümkündür. Zira İbnü’l-Hümâm hem *Fethü’l-Kadîr*’de hem de *et-Tahrîr*’de ayrıca Mısır coğrafyasında kaleme alınan Hanefî eserlerdeki atıf yoğunluğu da iddiamızı destekleyen bir diğer delildir.

⁹¹⁸ Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 88.

Hâdimî ise 12 yerde atıf yapar. Dikkat edilirse Molla Fenârî'nin İmam Züfer'e diğer üç usul eserinin toplamından daha fazla yer verdiği görülmektedir. Ayrıca burada şu hususa da dikkat çekmekte fayda var. Molla Fenârî ve Molla Hüsrev çağdaşıdır. Molla Hüsrev'in eserinde, Molla Fenârî'nin etkisi açıkça görülmesine rağmen⁹¹⁹ Molla Hüsrev'de İmam Züfer'e atfın Molla Fenârî'ye nispetle çok az bir oranda (1/4) olduğu görülür. Bunun altında yatan temel sebep olarak ise Molla Fenârî'nin Mısır geçmişi olması en büyük etken olarak gösterilebilir. Zira Molla Fenârî'nin Mısır'da Hanefî fakihlerinden otorite olan Bâbertî'den uzun süre ders aldığı bilinmektedir. Mevcut veriler dikkate alındığında, beş bölgedeki usul eserlerinde İmam Züfer'e atıf yoğunluğu aşağıdaki tabloyu oluşturmaktadır.



Şekil 3. İmam Züfer'in Hanefî usul literatürüne etkisi

⁹¹⁹ Molla Hüsrev, mukayyed emrin kısımlarını 6 tane olarak zikretmektedir ki bu kısım Molla Fenârî'de de aynıdır. Muhtemelen Molla Hüsrev bu hususta Molla Fenârî'ye tâbi olmuştur. Ayrıca Molla Hüsrev'in Molla Fenârî'nin eserinden oldukça istifade ettiği görülmektedir. Hatta birçok meselede Molla Hüsrev'in Molla Fenârî'nin eserinden “tamamen alıntı yaptığı” da ileri sürülmüştür. Bkz. Seyit Badır, *Molla Hüsrev ve Mirkâtü'l-Vusûl Adlı Eserindeki Yöntemi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tez, 2013), 66-67. Bunlarla beraber Bunlarla birlikte Molla Hüsrev, Molla Fenârî'nin oğlu Yûsuf Balî ve talebesi Molla Yegân'dan uzun süre ders almıştır.

2.14. Diğer Mezhep Eserlerinde İmam Züfer'e Atıflar

İmam Züfer'in etkisi sadece Hanefî mezhebi ile sınırlı olmadığını söylemek mümkündür. Zira diğer mezheplerin eserlerinde de onu tesiri görülmektedir. Buradaki tesir veya etkiden kastedilen şey farklı mezhepte olan bir âlimin, İmam Züfer'in görüşüne yer vermesi, delilini zikretmesi, isabetli veya hatalı bulmasıdır. İşaret edilecek eserlerin hepsinin İmam Züfer'den çok sonra gelip onun kavillerine yer vermesi, onun görüşlerini tartışması ve ta'lil etmesi, onun devam eden tesirinin en büyük işareti sayılabilir. Bu başlık altında İmam Züfer'in diğer mezheplerdeki etkisine değinilecek, onun görüşlerine en fazla yer veren eserlere işaret edilecektir. Aşağıda diğer mezheplerden İmam Züfer'e en fazla yer veren eserler tespit edilmiş ve bu bilgilerden yola çıkılarak tablo oluşturulmuştur.

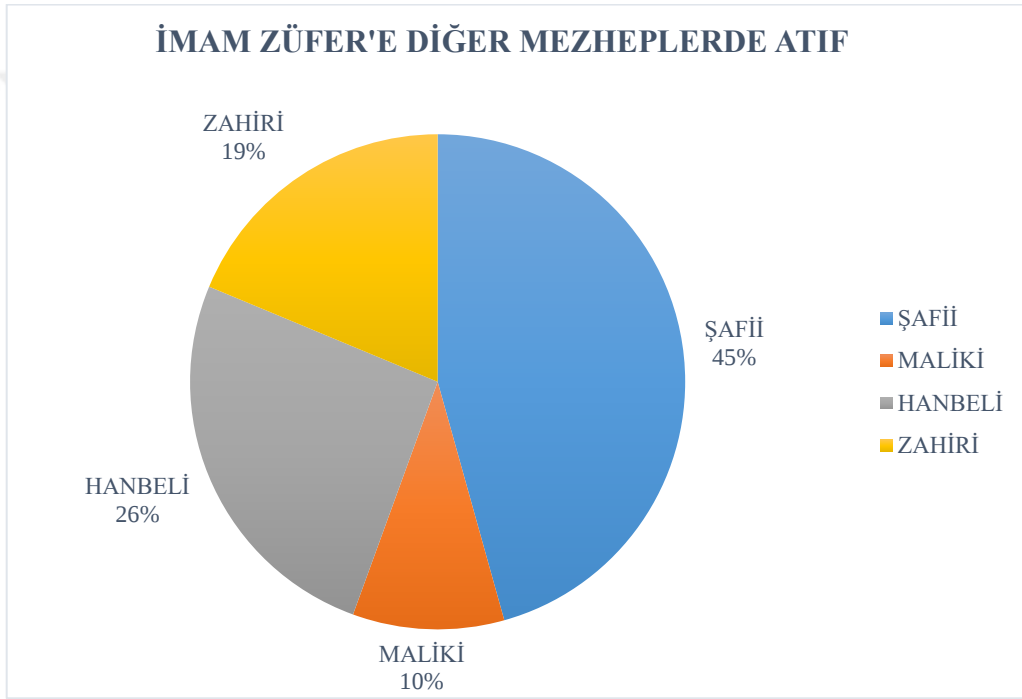
Mâlikî mezhebinde İmam Züfer'e sırasıyla en fazla atfı, Kâdî Abdülvehhâb olarak bilinen Abdülvehhâb b. Alî el-Bağdâdî'nin (ö. 422/1031) *Uyunü'l-mesâil* ve *el-İşrâf ala nûketi mesâili'l-hilâf*, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid*, el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) *ez-Zahîrâ* eserlerinde görmek mümkündür.

Şafîî mezhebinde İmam Züfer'e sırasıyla en fazla atfı, Ebû Bekr Kaffâl eş-Şâî'nin (ö. 507/1113) *Hilyetü'l-ulema fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*, er-Rûyânî'nin (ö. 502/1108) *Bahru'l-mezheb fi fîrûi'l-mezheb*, eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Mecmû'*, Sâlim el-Amrânî'nin (ö. 558/1163) *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şafîî*, Mâverî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr*, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* isimli eserlerinde yer alır.

Hanbelî mezhebinde İmam Züfer'e en fazla atfı, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî*, Ebü'l-Ferec el-Makdisî'nin (ö. 682/1283) *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni'*, İbn Müflih el-Makdisî'nin (ö. 763/1362) *Kitâbü'l-fîrû'* ve Burhânüddîn İbn Müflih'in (ö. 884/1479) *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* eserindedir.

Zâhirî mezhebinin iki asıl eseri üzerinden yapılan taramalarda İmam Züfer'e yüzden fazla yerde atfı yapıldığı görülmektedir. İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'sında özellikle diğer imamlarla birlikte İmam Züfer'i eleştirdiği yerler olmakla birlikte onun görüşlerine sıkça atfı yaptığı ve farklı noktaları dile getirdiği müşahade edilmektedir. Zahirî mezhebi üzerine fazla eser olmaması nedeniyle konu için özellikle *el-Muhalla* ve *el-İhkâm* seçilmiştir.

Yukarıda zikredilen eserlerin mezhepler itibariyle temsil gücü yüksek eserler olduğu ifade edilebilir. Ayrıca oluşturulan grafik mevcut verilerden hareketle tamamlanmıştır. Bu grafik aynı zamanda yukarıda belirtildiği üzere, Mısır coğrafyasında etkin olan Şafî mezhebi ulemasının, İmam Züfer'e olan ilgisinin yoğun olduğunu da göstermektedir. Zira Şafî mezhebindeki atfın, neredeyse diğer üç mezhepteki atıfların toplamına yakın olduğu görülür. Grafikte İmam Züfer'e atfın çok olduğu eserlerin tercihi ve bunlar üzerinden karşılaştırma yapma gibi bir neden olmasaydı, bu oranın Şafî mezhebi lehine çok daha yüksek oranda olacağını da ayrıca belirtmek gerekmektedir.



Şekil 4. İmam Züfer'e diğer mezheplerde atf

2.15. İmam Züfer ve Osmanlı Dönemi Hukukçuluğuna Etkisi

İmam Züfer'in sadece Hanefî mezhebi içerisinde değil diğer mezheplerde de görüşlerine temas edilip atf yapılan bir âlim olduğuna değinilmiştir. Hanefî mezhebinde ise o, ilk dönemden itibaren gerek metin kitaplarında gerekse şerhlerde dikkate alınarak görüşlerine yer verilmiştir. Osmanlı devletinin merkezinde ve birçok bölgesinde, Hanefî mezhebinin hâkim olması kaleme alınan eserleri de etkilemiştir. Meseleler özellikle üç imamın görüşleri üzerinden halledilmeye çalışılmıştır. İlk dönemden itibaren mezhep içerisinde yapılan bu uygulamanın Osmanlı

coğrafyasında da değişmediği ifade edilebilir. Osmanlı coğrafyasında yazılan eserlerde İmam Züfer'in görüşlerine yer verilmekle beraber, üç imamın görüşlerinin alınmasındaki baskın tavrın devam ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim ulema arasında İmam Züfer'in görüşünün alındığı konulardaki tartışmaların varlığı bunu ispatlar mahiyettedir.

İmam Züfer'in Osmanlı uleması üzerindeki etkisi *Mecelle* öncesi ve sonrası şeklinde iki dönemde incelemeye tâbi tutulabilir. Ancak *Mecelle* öncesi fıkıh eserlerin çoğunluğunun yazma eser olması münasebetiyle bu alanda sınırlı sayıdaki eser üzerinden konu işlenecektir. Ayrıca her iki dönemde de yazılan eserlerin kahir ekseriyetinin yazma nüshalardan oluşması derinlikli incelemeyi zorlaştırmaktadır. Konunun tezimizin fer'î bir başlığı olması ve sınırlarını aşması nedeniyle aşağı kısımdaki miktarla iktifa edilmiştir.

İmam Züfer'in Osmanlı ulemasına *Mecelle* öncesi etkisi hususunda özellikle Recep Cici'nin *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları* isimli önemli çalışmasındaki listeden istifade edilmiştir.⁹²⁰ Cici'nin oluşturduğu listede 50 âlim bulunmaktadır. Bunlardan özellikle usul ve fûrû eseri olanları tercih edilmiştir. Yazma eserlerin kendine mahsus zorlukları barındırması ve bunun, başlı başına bir çalışma olması nedeniyle mezkûr listeden seçilen âlimlerin eserleri üzerinden hareket edilmiştir. Bu eserlerde ise verilen örneklerin farklı baplardan olmasına dikkat edilmiştir. Böylelikle Osmanlı dönemi ulemasının fikhî bapların hemen hepsinde İmam Züfer'in görüşlerine yer verdiği gösterilmiştir. Aşağıda ilgili dipnotlarda varak numaraları verilen eserlerin tamamı Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazma eserlerden taranarak verilmiştir.

Abdülvacid b. Muhammed (ö. 838/1434) *Kitâbü'l-ihyârât fi şerhi'n-Nukâye*⁹²¹ isimli eserinde,⁹²² Muhammed Şâh (ö. 839/1435) *Fusûlü'l-beda'i*'nin ihtisarı olan *Telhîsu'l-fusûl ve tersîsü'l-usûl* eserinde,⁹²³ Seyyid Hasan el-Komenâtî

⁹²⁰ Recep Cici, *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları* (İstanbul : Marmara Üniversitesi, 1994), 55-299.

⁹²¹ Eser zahriyyesinde *Şerhu'n-Nukâye li Abdilvacid* şeklinde kayıtlıdır.

⁹²² Abdülvacid Muhammed, *Kitâbü'l-ihyârât fi şerhi'n-nukâye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 1834) 24b, 32b, 133b.

⁹²³ Muhammed Şah, *Telhîsu'l-Fusûl ve Tersîsü'l-Usûl*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, Laleli, 691), 12a, 14b, 20a, 58a, 82b.

(ö. 840/1436) *el-İnâye şerhu'l-Vikâye*'de,⁹²⁴ Şerefuddin Kırımî (ö. 840/1436) *Menâru'l-envâr* şerhinde,⁹²⁵ Fahreddin Rûmî (ö. 864/1460) *Müştemilü'l-ahkâm*'ında,⁹²⁶ Musannifek (ö. 875/1475) *Şerhu'l-Vikâye*'sinde,⁹²⁷ Ya'kup Paşa (ö. 891/1486) *Haşiye ale'l-Vikâye*'de,⁹²⁸ Muhyiddin Niksarî (ö. 901/1496) *Haşiye ala Şerhi'l-Vikâye*'de⁹²⁹ İmam Züfer'in görüşlerine yer vermektedirler.

Bununla birlikte o dönemin âlimi olup da eserleri matbu olan âlimleri de burada zikretmek gerekir. Bunların başında ise Hattab Karahisârî gelir.⁹³⁰ Neseî'nin *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât* isimli eserine yaptığı şerhte Karahisârî, İmam Züfer'le ilgili kısımda onun görüşlerini tahlil eder ve “meselenin sureti” diyerek her beyitte ilgili şerhlerde bulunur.⁹³¹

İbn Melek (ö. 821/1418) *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn* eserinin hemen her kısmında (318 yerde) görüşlerini tahlil etmek ve ihtilaf ettiği konuları ta'lîl etmek suretiyle İmam Züfer'e yer vermektedir.⁹³² Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) *Teshîlü'l-işârât*'ta, Molla Fenârî (ö. 834/1431) *Fusûlü'l-bedâ'i*'de, Molla Hüsrev (ö. 885/1480) hem *Mir'ât*'ta hem de *Dürerü'l-hükkâm*'da, Kirmastî (ö. 900/1494) *Zübdetü'l-vusûl*'de Hâdimî (ö. 1176/1762) *Mecâmiü'l-hakâik*'te İmam Züfer'e büyük oranda yer ayırırlar. Özellikle Şeyh Bedreddin'in *Teshîlü'l-işârât* eserinde İmam Züfer'e vurgunun oldukça fazla olduğu göze çarpar.

Bu dönem tasavvufî eserlerine de konu olan İmam Züfer'in, ilgili eserlerde kendisinden övgüyle bahsedilir. Bunların başında Abdürrahim Karahisârî'nin (ö.

⁹²⁴ Seyyid Hasan el-Komenâtî, *el-İnâye şerhu'l-Vikâye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, Fatih Koleksiyonu, 1887), 17a.

⁹²⁵ Şerefüddin Kırımî, *Menâru'l-Envâr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, Esad Efendi, 063), 12b.

⁹²⁶ Fahreddin Rûmî, *Müştemilü'l-Ahkâm*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 903), 7b, 8a, 13b, 57a, 57b, 131a, 189a.

⁹²⁷ Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd Musannifek, *Şerhu'l-Vikâye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 1873), 9b, 26b, 67b, 122b.

⁹²⁸ Ya'kup Paşa, *Haşiye ale'l-Vikâye*'de, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, Yeni Medrese, 092), 19b, 21b, 24a, 54b.

⁹²⁹ Muhyiddin Niksarî, *Haşiye ala Şerhi'l-Vikâye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, Kadızade Mehmed, 0133), 36b, 49a, 66b, 67b, 202a, 221b.

⁹³⁰ Karahisârî'nin vefat tarihinin bilinmediği ifade edilmiştir. Cici, *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 55.

⁹³¹ Neseî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 534-613.

⁹³² İlyas Kaplan, *İbn Melek'in "Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 2019.

888/1483'ten sonra) *Vahdetnâme*'si gelmektedir. Müellifin eserinde “Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Şâfiî, Mâlik, Züfer gibi imamların övgüsüne yer verdiği” belirtilir.⁹³³

Son dönem Osmanlı âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı da (1869-1946) eserinde *Hilyetü'l-evliyâ* müellifi Ebû Nuaym el-İsfahânî'yi (ö. 430/1038) Hanefî mezhebinin imamlarına yer vermediği için eleştirmiştir. İzmirli, İmam Züfer'in de içinde yer aldığı âlimler için mahut bahis içinde şunları söyler:

“*Hilyetü'l-evliyâ*'da zühd ve vera'ı itibariyle İmam-ı A'zam ve ashabından dîn olan bazı zevât zikr olunmuş iken sertâc-ı fukaha, umdetü'l-evliyâ, sirâc-ı ümmet, kurretü ayn-i ehl-i's-sünnet, İmâm-ı A'zâm, hümmâm-i akdem vâ esefâ ki *Hilyetü'l-evliyâ*'da cay-ı kabul göremiyor. *Hilye* sahibi İrcâ, Kader, Havâric bidatleriyle ittiham olunan bazı zevâtı, zühdünden nâşi evliya defterine geçiriyor da sâdât-ı Hanefiyye'nin eimme-i erbeası olan İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf, İmam Züfer, İmam Muhammed onlar kadar zahit olamıyor, evliya defterine geçemiyor. Taassubun bu derecesi hemân başka eserlerde görülmüş değildir.”⁹³⁴

Bu ifadeler bize hem Ebû Nuaym'ın Hanefî imamlara karşı mesafesini hem de asırlar sonra Hanefilik çizgisi üzerinden yapılan eleştirileri göstermektedir. Ayrıca mezhep imamları için sergilenen müdafaa adına başka bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmam Züfer, diğer bölgelerde olduğu gibi Osmanlı uleması tarafından da öne çıkarılmamıştır. Osmanlı ulemasının üç imamın görüşlerinin alınması hususunda ısrarcı tavırları bilinmektedir. Bunun bir örneğini de Kefevî'nin (ö. 990/1582) *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*'ında görmek mümkündür. Kefevî özellikle üç imamın görüşlerinin alınmasındaki ısrarcı tavra işaret eder.⁹³⁵ Bununla beraber müteahhir ulemanın İmam Züfer'in kavlini esas alarak verdikleri müftâ bih olan görüşlere de dikkat çeker.⁹³⁶ Bunlar arasında özellikle Osmanlı döneminde uygulanan ve tamamen İmam Züfer'in görüşüne dayanan “nukudun vakfına” dair görüşüne yer verir.

İmam Züfer'e karşı tutucu tavrın Osmanlı dönemiyle sınırlı olmadığı, hatta Osmanlı ulemasındaki bu tavrın seleften tevârüs edildiği söylenebilir. Bu noktada

⁹³³ A. Azmi Bilgin, “Vahdetnâme” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2012), 42/435.

⁹³⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Mutasavvife Sözleri Mi? Tasavvufun Zaferleri Mi?: Hakkın Zaferleri* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341), 86.

⁹³⁵ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 1/409.

⁹³⁶ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 1/410.

Kefevî'nin, İmam Züfer'in biyografisini verirken naklettiği şu olay dikkat çeker. Kefevî, *Cevâhiru'l-fetâvâ*'dan nakille şöyle demektedir. Bir kimse bir malı satsa, müşteri parasını almak için satıcıyı başka bir kimseye havale etse sonra âkideyn bey'i ikâle etseler veya maldaki bir kusur sebebiyle mal geri iade edilse bu durumda havale bâtil olmaz. Şayet mekfûlün anı mebi kabul ederse üç imama göre havale bâtil olur. Ancak İmam Züfer'e göre mezkûr durumların hepsinde havalenin bâtil olduğu belirtilmiştir. Sadruşşehîd, Rûkneddîn Kirmânî'nin (ö. 543/1149) Buhârâ'ya geldiğinde yukarıda zikredilen meselenin kendisine sorulduğunu, kendisinin ise “mebi‘ reddedildiğinde havalenin bâtil olduğu” hakkında fetva yazdığını söyler. Müsteftinin geri dönüp bu mesele hakkında konuşmak istediğini anlayan Rûkneddîn Kirmânî'nin ise, “Ben müçtehidim, bu meselede İmam Züfer'in görüşünü tercih ediyorum” diyerek müsteftiye söz hakkı tanımadığını Kefevî nakletmektedir.⁹³⁷ Muhtemelen müsteftinin geri dönüşü üç imamın görüşü varken İmam Züfer'in kavline gidiş sebebiyle alakalı olmalıdır. Zira olayın Buhârâ'da olması Buhârâ'daki tutucu Hanefî tavır dikkate alındığında daha net anlaşılmaktadır.

Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'de Molla Yegân'ın (ö. 865/146 civarı) biyografisini verirken İmam Züfer'le ilgili dikkat çeken şu bilgiyi paylaşır. Taşköprîzâde, Molla Yegân'ın Bursa kadısı iken verdiği bir fetvadan dolayı Molla Fenârî'nin evlatları tarafından eleştirilmiştir. Kefevî bu olayın sebebinin arkasında üç imamın görüşünün terk edilerek İmam Züfer'in görüşünün alınması olduğunu söyler. Molla Fenârî'nin evlatları, “Senin verdiğin bu hüküm üç imamın görüşlerine aykırı”⁹³⁸ diyerek Molla Yegân'a mezhep kitaplarından bunu nakletmişler. Bunun üzerine Molla Yegân:

“İmam Züfer müçtehit değil mi diye sordu? Onlar da ‘evet’ cevabını verdiler. [Molla Yegân]: “Ben bu meselede maslahatın gerektirmiş olduğu şeyden dolayı böyle hüküm verdim. Eğer gücünüz yetiyorsa bunu nakzedin” dedi. Orada bulunanların hepsi ‘zayıf bir görüşün hâkimin hükmüyle birleştiğinde kuvvet bulacağını’ bildiklerinden dolayı şaşırdılar”⁹³⁹ [Hepsi sustu, cevap verip onu ilzam edemediler.]”⁹⁴⁰

Osmanlı ulemasının üç İmam ve İmam Züfer hakkındaki tutumlarını yansıtmaları bakımından Candaroğlu İsmail Bey'in (ö. 884/1479) *Hulviyyat* eserinde

⁹³⁷ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 1/409-410.

⁹³⁸ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 1/410.

⁹³⁹ Ebü'l-Hayr İsmâüddin Ahmed Efendi Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975), 49.

⁹⁴⁰ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 1/410.

de benzer izler görülebilir. Bu bağlamda Candaroğlu İsmail Bey'in *Hulviyyat* eserine dair şu değerlendirmeler zikre değerdir:

“İsmail Bey'in Hanefî mezhebinin bu üç kurucusuna ve Mâturîdî'ye ayrı bir önem atfetmesine rağmen diğer mezhep imamlarının yanı sıra İmam Züfer'e de belli bir mesafede durduğu görülmektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi onun bu tavrı diğer mezhep imamlarının görüşlerini beğenmeme veya küçümseme şeklinde değildir. O, sadece onları, ‘bizüm ulemâmuz’ dediği Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi sahiplenmemiştir. Pek çok yerde yukarıda belirttiğimiz üç İmamı sahiplenici ifadelerin peşinden diğer mezhep imamlarının görüşlerini mukayese maksatlı vermiştir. İsmail Bey'in İmam Züfer için de aynı tavrı sergilediğini görmekteyiz. Zira onun ifadelerinden İmam Züfer'i dahi “bizim” imam kabul etmediği ve benimsemediği anlaşılmaktadır.”⁹⁴¹

Eser özelinde yapılan değerlendirmede ise:

“Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e saygısını ve onları sahiplenmesini verdiği örneklerden ve kullandığı terimlerden öğrendiğimiz İsmail Bey'in, aynı durumu Züfer için göstermediğine şahit olmaktayız. Öyle ki onun “bizim imamlar”, “bizim ulema” tabirlerinde Züfer'e yer yoktur. O bu tabirleri yalnız Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve imam Muhammed üçlüsü için kullanmaktadır.”⁹⁴²

Osmanlı ulemasının üç imam üzerindeki tutucu tavrın büyük oranda seleften tevârüs ettiğine işaret edilmişti. Bu durumun yazılan usul kitaplarında aynı şekilde devam ettiği görülmektedir. Osmanlı döneminde yazılan son usul metni sayılabilecek Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Mecâmi'ü'l-hakâik*'inde İmam Züfer'in fetva sıralamasında sona bırakıldığı görülür. Hâdimî'nin, “Meşayihün ıstılahında fetva öncelikle Ebû Hanîfe, sonra Ebû Yûsuf sonra İmam Muhammed sonra Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın görüşleri üzerinedir” şeklindeki ifadeleri Hanefî mezhebi ve Osmanlı dönemi uygulamasını göstermesi açısından önem arz eder.⁹⁴³ Benzer ifadelerin Hâdimî'den iki asır önce yaşayan Kınalızâde de olması takip edilen silsileyi ve ulemanın “tutucu” tavrının işareti olarak görmeyi mümkün kılmaktadır.⁹⁴⁴

Hâdimî ile akran olan fetva emini Fıkhî Aynî ise *el-Hâvi'l-kudsî*'den mezkûr sıralamayı nakleder.⁹⁴⁵ Ancak o, fukahanın tercihi olmayan meselelerde özellikle müftünün insanların durumlarını, teamülü ve daha güçlü olan delili dikkate alması gerektiğine vurgu yaparak sıralamanın mutlak olmadığına işaret eder. Daha

⁹⁴¹ Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu v. dğr., ed., IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu: -Hanefilik-Mâturîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017 (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017), 2/115.

⁹⁴² Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu v. dğr., ed., IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu: -Hanefilik-Mâturîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017, 119.

⁹⁴³ Abdullah b. Muhammed b. Mustafa Hanefi Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-hakâik* (İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1318), 365.

⁹⁴⁴ Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/155-159.

⁹⁴⁵ Aynî, *Risâle fî edebi'l-müftî*, 66.

sonrasında da İmam Züfer'in mezhepte müftâ bih olan sekiz görüşünü sıralayarak bu hususu tekid etmek ister.⁹⁴⁶ Ayrıca Fıkhî Aynî, İbn Nüceym'in Ebû Hanîfe'nin görüşünün alınmasındaki ısrarcı tavrını eleştirmekte ve kendi kanaatini ortaya koymaktadır.⁹⁴⁷

Osmanlı devletinin hukuk metni kabul edilen *Mültekâ*'da İmam Züfer'e çok sınırlı sayıda yer verilmesi, benzer tavrın *Mecelle* öncesi dönemine örnektir. Ayrıca bu noktadaki çarpıcı misaller arasında *Mültekâ* şârihi Şeyhîzâde'nin (ö. 1078/1667) tavrı da dikkat çeker. Onun, *Minehu 'l-ğaffâr*'dan yaptığı nakille; "Dirhem ve dinarın vakfı hususundaki görüşü İmam Züfer'in mezhebine tahsis etmeye gerek yoktur" diyerek konu hakkında İmam Muhammed'in görüşünü öne çıkarma gayretinde olduğu görülmektedir.⁹⁴⁸ Halbuki fetva emini olarak görev yapan Muhammed Fıkhî Aynî *Risâle fî Edebi 'l-müftî* eserinde dirhem ve dinarların vakfı meselesinin İmam Züfer'in müftâ bih olan görüşleri arasında olduğunu açıkça belirtir.⁹⁴⁹ Osmanlı ulemasında İmam Züfer'e karşı tavır Şeyhîzâde'nin tutumundan çok da farklı değildir. Yine benzer tavra *Mecelle* hazırlanırken *Kitâbü 'l-havâle*'de yaşanan tartışmalar ayrı bir misaldir. Zira *Kitâbü 'l-havâle*'nin 692. maddesinde Ahmed Cevdet Paşa tarafından dönemin maslahatına daha uygun olması gerekçesiyle İmam Züfer'in kavli tercih edilmiş, bundan dolayı büyük tartışmalar yaşanmış ve bu süreç *Mecelle* komisyonunun lağvedilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu hadise İmam Züfer'in *Mecelle* ve sonrasına etkileri arasındaki başat örnekler arasındadır.

Çok az olmakla beraber o dönemdeki ulemanın, İmam Züfer'in fetvalarıyla hareket ettiği de görülür. Örneğin Kefevî, Osmanlı Şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) nezir bahsinde İmam Züfer'in görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir. İlgili nakil şu şekildedir:

"Ba'de'l-mevt terikesinde kadr-u muayyenî fukara-yı Mekke'ye vasiyyet eden Hind'e bu mesele ilam olunsâ ki; bir adam Mekke'deki fakirlere nezirde bulunsâ, bu nezrin başka fakirlere tasadduku câizdir. Çünkü nezirden maksut olan şey fakirin ihtiyacını gidermekle Allah'a yaklaşımdır. Bu konuda ise mekânın tahsisi olmaz. Fakih Ebû'l-Leys bu görüşün üç imamın kavli olduğunu, İmam Züfer'e göre ise [bu şekilde yapılan nezrin] Mekke fakirlerinin dışında tasaddukunun câiz olmadığını söylemiştir. Zeyd veya Hind mesele-i mezkûr malum iddükte dese ki; bundan akdem benden nezir vaki' olup eimme-i selâse kavlin iltizâm etmedim ki gayrı fukaraya câiz ola. Mesele-i

⁹⁴⁶ Aynî, *Risâle fî edebi 'l-müftî*, 113-114.

⁹⁴⁷ Aynî, *Risâle fî edebi 'l-müftî*, 68-69.

⁹⁴⁸ Şeyhîzâde, *Mecma 'ü'l-enhur*, 2/580.

⁹⁴⁹ Aynî, *Risâle fî edebi 'l-müftî*, 114.

nezir henüz vaki‘ oldu mübtela muhayyerdir. Bu husus nezirde İmam Züfer kavline taklîd idiren hususen ki, Hasan Basrî’den rivayet eder ki; Hz. Peygamber [sallallahu aleyhi ve sellem] uzunca bir hadiste şöyle buyurmuştur: Kulun Harem-i Şerif’te yaptığı her hasene oranın dışında yapılan iyilikten yüz bin ve orada yapılan her amel-i birrin her biri yüz bin [kat sevaptır]. el-Hadîs, bes. Zikrolunan fezâil muhassal olmaz illâ Mekke’de. Bu hadis-i şerife binâen kavli Züfer’i ihtiyâr ettim dese bu takdirce elbette Mekke’de (Allah orayı kutlu kılsın) şartı minvâlinca tasadduk icab ederdi. el-Cevâb: Allahu a‘lem bu babta İmam Züfer’in re‘yi hakîk-u rezîn ve fikr-u dakîk-u rasîndir. Hind isabet eylemiştir. Allah hasenelerini kabul eylesin ve sadakalarının ecirlerini kat kat eylesin. Bu abdi münîb ve âkıl-ı erîbin merdiyy-u muhtârı budur. Vulât-u İslâmiyyenin cemîsine layık budur ki; bu babta İmam Züfer kavliyle ameli, nefislerinin üzerine icâb edib Haremeyn şerîfini sâir bilâd ve emsâl gibi görmeyeler. Vallahü’l-müsteân. Ketebehu Ebussuûd el-Hakîr.⁹⁵⁰

Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’nin, İmam Züfer’in görüşünün bilâd-ı İslâmiyye’de uygulanması için çıkardığı bu fetvadan; meselenin selef uleması arasındaki durumuna atıf yapılması, Ebussuûd Efendi’nin verdiği fetvayı Semerkandî’nin eseri üzerinden vermesi, evvela üç imamın görüşlerini ele alıp, sonrasında bu görüşlerden neden İmam Züfer’in kavlini tercih ettiğini açıklaması mezkûr fetvada dikkat çeken hususlardır. Molla Yegân örneğinde de zikredildiği gibi Osmanlı ulemasının ilk önce üç imam, sonrasında İmam Züfer’in kavlinin tercih etme noktasında mütefik oldukları anlaşılmaktadır.

Ebussuûd Efendi ile İmam Züfer’in daha çok para vakıfları konusunda gündeme geldiği bilinmektedir. Bununla beraber Ebussuûd Efendi’den sonra Şeyhülislâmlık makamında bulunan isimlerin fetâvâ kitaplarında da İmam Züfer’e atıflar bulunur. Bunlardan birisi de dönemin Şeyhülislâmı Çatalcalı Ali Efendi’dir (ö. 1103/1692). “Osmanlı Fetvahânesi’nin en muteber kabul ettiği dört fetva kitabından birisi”- (diğerleri *Behcetü’l-fetâvâ*, *Netîcetü’l-fetâvâ*, *Fetâvâ-yı feyziyye*)-⁹⁵¹ olarak nitelendirilen *Fetâvâ*’sında Çatalcalı Ali Efendi, İmam Züfer’in kavillerine yer vermektedir. Onun radâ,⁹⁵² kazf,⁹⁵³ nukûdun vakfından sonra rücû etmek,⁹⁵⁴ vakfedilen nukûdun istirbahı,⁹⁵⁵ havale,⁹⁵⁶ müteveffânın terikesindeki borç taksimi⁹⁵⁷

⁹⁵⁰ Kefevî, *Ketâibu a‘lâmi’l-ahyâr*, 1/411-412.

⁹⁵¹ Cengiz Kallek, “Fetâvâ-yı Ali Efendi” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995), 12/438.

⁹⁵² Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, 2014), 1/106.

⁹⁵³ Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/244.

⁹⁵⁴ Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/336.

⁹⁵⁵ Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/390.

⁹⁵⁶ Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/563.

⁹⁵⁷ Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/629.

gibi çeşitli konularda görüşlerine müracaat edildiği görülmektedir. Geniş hacmine rağmen bu *Fetâvâ* içerisinde dahi İmam Züfer'e atfın on tane fetvayı geçmemesi yukarıda belirttiğimiz gerekçenin başka bir tezahürüdür. Osmanlının diğer üç muteber fetâvâ kitaplarına bakıldığında da durum farklı değildir. Bunlardan Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) fetvalarının toplandığı *Fetâvâ-yı feyziyye*'de,⁹⁵⁸ Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) fetvalarının bir araya getirildiği *Behcetü'l-fetâvâ*'da,⁹⁵⁹ Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi'nin (ö. 1215/1800) fetvalarının yer aldığı *Netîcetü'l-fetâvâ*'da⁹⁶⁰ İmam Züfer'e herhangi bir atıf bulunmamaktadır.

2.16. İmam Züfer ve *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*

Hanefî fikhî adına 19. yüzyılın en önemli hareketlerinden birisi de hiç şüphesiz *Mecelle*'nin yazılmasıdır. *Mecelle*'nin hazırlanma ve yazılma gerekçeleri bağlamında farklı sebeplere işaret edilmiştir.⁹⁶¹ Hanefî mezhebinde oluşan metinlerin üç imamın akvâli ekseninde oluştuğuna değinilmişti. Üç imama dair bu vurgu, farklı sâiklerle *Mecelle*'de de devam etmiştir.

Önceki başlıkta İmam Züfer'in Osmanlı uleması üzerindeki etkisi gösterilmeye çalışıldı. Bu etkinin *Mecelle* (1868-1876) ve onun şerhlerinde de olduğu görülür. Hatta *Mecelle*'den sonra kaleme alınan *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*'nde de (1917) İmam Züfer'in kavilleri doğrultusunda maddeleşen kanun maddeleri bulunur. Bu durum İmam Züfer'in Hanefî mezhebi içerisindeki etkisinin sadece kendi dönemiyle sınırlı olmadığını, görüşlerinin hemen her dönemde dikkate alındığının kanıtıdır.

Mezhebin mütûn eserlerinde İmam Züfer'in görüşleri yer bulmakla beraber “İslâm hukukunun kanunlaştırılmasının ilk örneği”⁹⁶² olarak nitelendirilen *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de de kendisine yer verilmiştir. Ancak bu durum birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Zira o güne kadar mevcut mutaassıp kadro, Hanefî

⁹⁵⁸ Feyzullah Efendi, *Fetavâ-yı Feyziyye* (İstanbul : Klasik, 2009).

⁹⁵⁹ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ* (İstanbul : Klasik, 2011).

⁹⁶⁰ Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi, *Netîcetü'l-fetâvâ* (İstanbul : Klasik Yayınları, 2014).

⁹⁶¹ Mehmet Akif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003), 28/231-232.

⁹⁶² M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul : Beta Basım Yayım, 2010), 431.

mezhebi dışına çıkılmasına izin vermemiş, üç imam dışındaki mezhep içi farklı görüşlere gidilmesine ise ciddi bir reaksiyonla karşılık vermişlerdir. Bunda dönemin “radikal bir değişikliğe uygun olmamasının etkisi”,⁹⁶³ “dış güçlerin nüfuzu”⁹⁶⁴ ayrıca *Mecelle* komisyonu üyeleri arasındaki çekişme, ihtiras⁹⁶⁵ ve kısmen taraflar arası hesaplaşmanın da etkisinin olduğuna işaret edilmiştir.⁹⁶⁶ Nitekim Ebül’ulâ Mardin (1881-1957) eserinde, Ahmed Cevdet Paşa’nın “kezûbî” diye tavsif ettiği dönemin Şeyhülislâmı ve padişah Sultan Abdülaziz’in (1861-1876) de hocası olan Hasan Fehmî Efendi’nin (ö. 1298/1881) çevirdiği entrikalara,⁹⁶⁷ ayrıca onun İmam Züfer’in havâle ile ilgili görüşünün alınmamasındaki etki ve nüfuzuna dikkat çekmektedir.⁹⁶⁸

Ahmed Cevdet Paşa’nın (1823-1895) riyasetinde hazırlanan *Mecelle* komisyonundaki maddeler genellikle üç imam arasındaki kavillerinden tercih edilmekteydi. Fakat Ahmed Cevdet Paşa *Kitâbü’l-havâle*’nin 692. maddesini dönemin maslahatına daha uygun olması gerekçesiyle İmam Züfer’in görüşünü esas alarak kaleme almıştır. Bu durum ciddi tepkilere sebebiyet vermiştir. Hatta bundan dolayı Ahmed Cevdet Paşa görevinden azledilmiş ve *Kitabü’l-havâle*’nin de Cemiyet-i İlmiyye’de yeniden tetkik edilmesi için karar verilmiştir.⁹⁶⁹ *Kitâbü’l-havâle* Meşihât makamı tarafından incelenmesi ve herhangi bir sakınca bulunmaması üzerine; madde, Ahmed Cevdet Paşa’nın hazırlamış olduğu şekilde kanunlaşmıştır.⁹⁷⁰

Yaşanılan olayların etkisi *Mecelle*’den uzun yıllar sonra yayımlanan şerhi *Dürerü’l-Hükkâm*’a (1892-1898) da tesir etmiştir.⁹⁷¹ *Mecelle*’de olduğu gibi şerhinde de İmam Züfer’in varlığı çok sınırlıdır. Bazen bir konuda İmam Züfer ile diğer imamlardan birisi aynı görüşte olduğunda, diğer imamlar belirtilirken İmam Züfer

⁹⁶³ Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, 28/232.

⁹⁶⁴ Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, 28/233.

⁹⁶⁵ Ebü’l’Ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 82.

⁹⁶⁶ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, 78-79.

⁹⁶⁷ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, 79, 82.

⁹⁶⁸ Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, 28/232-233.

⁹⁶⁹ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, 82.

⁹⁷⁰ Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, 28/233.

⁹⁷¹ *Dürerü’l-hükkâm*’ın ilk şekli (1881) yılında basılmış, müttekâmil hali denilebilecek olan eser ise “ilk defa 1310-1316 (1892-1898) yılları arasında her kitap için bir cüz olmak üzere on altı cüz halinde” neşredilmiştir. Ahmet Akgündüz, “Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994), 10/28.1298

aynı maddenin şerhinde yer almaz. Örneğin 1034'üncü maddede şüf'a talebine dair İmam Züfer ve İmam Muhammed aynı görüşte olmalarına rağmen İmam Muhammed zikredilmiş ancak İmam Züfer bu meselede anılmamıştır.⁹⁷² Şârih Ali Haydar Efendi'nin (1853-1935) 469'uncu maddenin (istifâ-i menfaat ile ücret lazım olur) şerhinde serdettiği ifadelerin, aslında o dönem ulemasının İmam Züfer'e karşı tutumunu büyük oranda yansıttığı söylemek yanlış olmasa gerektir. Ali Haydar Efendi'nin ifadeleri şöyledir:

“*Mecelle*'nin misalinde “oraya varıldıktâ ilâ âhirihi” fıkrası mezheb-i Züfer'e tamamıyla muvafık olmakla beraber İmam-ı Azam'ın mezheb-i ahirinde dahî mutabık bulunduğundan bunda mezheb-i Züfer'in tercih edildiğine istidlâl olunamaz.”⁹⁷³

Mecelle'nin hazırlandığı dönem ve şartlar İmam Züfer adına birtakım olumsuzlukları barındırsa da aynı durum, *Mecelle Ta'dil Komisyonu*'nda (1916) da çok farklı değildir. *Mecelle*'nin (1868-1876) hazırlanışından yaklaşık yarım asır sonra başlayan bu çalışmada yine İmam Züfer'in göz önüne alınmadığı söylenebilir. Şöyle ki, *Mecelle*'de eksik kalan kısımlar oluşturulan *Mecelle Ta'dil Komisyonu* ile giderilmeye çalışılmış, maddelerdeki eksiklikler ve ihtiyaçlar bu ta'dil çalışmalarıyla düzeltilmek istenmiştir. Hanefî mezhebinde menfaatlerin (menâfi') mazmun olmadığı kabul görmüş, mezhep metinleri bu yönlü oluşmuştur. Dolayısıyla çözümlemeler ve çıkarımlarda bu eksenle temerküz etmiştir. Hanefî mezhebinde İbn Âbidîn'e kadar “menfaatler mal değil milk olarak” telakki edilmiştir.⁹⁷⁴ Bu ise özellikle menâfi' u'l-gasbın tazmininde olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Ancak ezmânın tagayyürüyle birlikte bu kabulden üç şey istisna edilmiştir. İstisna edilen şeyler; yetim malı, el-muaddü li'l-istiğlâl ve vakıf malıdır.⁹⁷⁵ Menfaatlerin tazmin edilmemesi durumu *Mecelle*'de de aynı şekilde kabul edilmiş ancak *Mecelle Ta'dil Komisyonu* tarafından 472, 596 ve 598'inci maddelerde ta'dile gidilmiştir.⁹⁷⁶

⁹⁷² Eminefendizade Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (Kostantiniye : Matbaa-i Ebüzziya, 1330), 3/192.

⁹⁷³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, 1/788.

⁹⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/51.

⁹⁷⁵ Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut : Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 243; Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, 3/215.

⁹⁷⁶ Detaylı bilgi için bkz. Ayşegül Çoban, *Mecelle'nin Ta'dil Edilen Maddelerinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tez, 2008), 64-70.

Burada İmam Züfer’le ilgili olan kısmı ise şu noktadadır: Hanefî mezhebinde menfaatler muhrez olduklarında mütekavvim olacağı kabul görmüş ve *Mecelle* de bu kabulü devam ettirmiştir. *Mecelle*’nin kaleme alındığı şartlar muvacehesinde bu durumu anlamak güç değildir. Zira üç imamdaki ısrarcı katı tavrın *Kitâbü’l-havâle*’de İmam Züfer’in görüşünün alınmasıyla nelerle sonuçlandığı acı şekilde tecrübe edilmiştir. Ancak ta’dîl komisyonu, yarım asra yakın bir zamandan sonra dahi İmam Züfer’e karşı aynı tavrı devam ettirmiştir. Menfaatlerin tazmini konusunda İmam Züfer, üç imamdaki farklı görüştedir. Ona göre menfaatler haddizatında mütekavvim mal gibidir. Bu aynı zamanda İmam Şafî’nin de görüşüdür.⁹⁷⁷ Ta’dîl komisyonu her ne kadar menfaatleri mütekavvim kabul etse de İmam Züfer’in kavline en ufak bir atıfta bulunmaz. *Dürrü’l-Hükkâm*’da Ali Haydar Efendi, İmam Züfer’in bu görüşünü fâsid icareyle alakalı 462’inci maddenin şerhinde ele almıştır. Ancak İmam Züfer’in kavlinin dönemin ruhuna daha uygun veya insanlar için daha münasip (erfak) olacağına dair bir şey söylemez. Şârih ilgili maddede şu ifadeler yer verir:

“İmam Züfer ve İmam Şafî’ye göre icare ne suretle fâsid olursa olsun cümlesinde bâliğân mâ belâğ ecr-i misl lazım gelir. Zîrâ bunlara göre menâfî’ haddizatında mütekavvim olduğundan müsammânın icâbı müteazzir olunca bey’ a’yânda olduğu gibi bâliğân mâ belâğ ücret lazım gelir.”⁹⁷⁸

Mecelle şerhi *Dürrü’l-Hükkâm*’da ise İmam Züfer’in görüşlerine 25 maddede atıf yapılmıştır.⁹⁷⁹ *Mecelle*’de dört madde İmam Züfer’in görüşü doğrultusunda kanun maddesi haline gelmiştir. Aytekin de tezinde; “Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Mecelle*’de dört, Osmanlı *Âile Hukuk Kararnâmesi*’nde de iki olmak üzere toplam altı madde İmam Züfer’in görüşü istikametinde kanunlaştırılmıştır” diyerek bu duruma işaret etmiş,⁹⁸⁰ bunların 692, 1006, 1034 ve 1519’uncu maddeler olduğunu belirtmiştir.⁹⁸¹ *Mecelle*’de İmam Züfer’in kavli üzerine yazılan maddelerde ismi sarahaten verilmemiş, şerhi *Dürrü’l-hükkâm*’da ise 692 ve 1519’uncu maddeler için açıklama yapılmıştır. Ali Haydar Efendi 692’inci

⁹⁷⁷ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 4/218; Zeylâ, *Tebyînü’l-hakâik*, 5/121; Bâbertî, *el-Înâye*, 9/92.

⁹⁷⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm şerhi Mecelleti’l-ahkâm*, 1/774.

⁹⁷⁹ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’nin 214, 378, 462, 469, 607, 673, 692, 710, 725, 769, 832, 868, 904, 942, 970, 1023, 1370, 1479, 1492, 1517, 1519, 1588, 1686, 1801 ve 1827’inci maddelerinde İmam Züfer’e atıf yapıldığı görülmektedir.

⁹⁸⁰ Aytekin, *İmam Züfer’in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 344.

⁹⁸¹ Aytekin, *İmam Züfer’in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 222, 258, 261, 284.

madde için “imâm müşârun ileyin şu mezhebi kıyasa muvâfıktır” ifadelerine yer verdikten sonra dikkat çeken şu satırlara yer verir:

“*Mecelle* bâlâsındaki mazbatada muharrer olduğu üzere mesâil-i müctehedün fihâda imâmü’l-müslimîn hazretleri herhangi kavil ile amel olunmak üzere emreder ise mücebince amel olunmak vacip olduğundan el-yevm mezheb-i mezkûr ma’mûlün bih tutulmuştur.”⁹⁸²

İmam Züfer’in kavli üzerine yazılan 1519’uncu madde için ise Ali Haydar Efendi’nin “inde’l-fukahâ İmam Züfer’in kavli müftâ bih tutulduğundan *Mecelle*’de dahî kavli-i mezkûr tercih edilmiştir” şeklinde kayıt düşmesi de oldukça düşündürücüdür.⁹⁸³ İmam Züfer’in kavli üzerine yazılan mezkûr iki maddede bu açıklamaların farklı sâikler nedeniyle olduğu zahirdir. Zira ilk maddede sultanın tercih ve iradesine atıf yapılırken ikinci maddede daha çok selef ulemasının mezkûr kavli benimsemiş olduğu vurgusu baskındır. Benimsenen bu tutumu gerek *Mecelle* komisyonunun kendi yükünü hafifletmesi gerekse İmam Züfer’e karşı var olan farklı tavrın bir yansıması olarak okumak mümkündür. Belirtildiği üzere 692’inci maddenin İmam Züfer’in kavli üzerine maddeleşmesiyle lağv edilen komisyonun acı tecrübesi sonraki çalışmaları da derinden etkilemiştir.

Mecelle’den yaklaşık yarım asır sonra kaleme alınan *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*’nde Hanefî imamların kavillerinin alınması hususundaki tutucu tavrın değişmesine rağmen bu durumun İmam Züfer için aynı olduğu söylenemez. Bunun en belirgin örneği *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*’nde sekrânın talakında kendisini göstermektedir. Klasik dönem Hanefî eserleri sarhoş kimsenin talakının geçerli olduğunu belirtirler.⁹⁸⁴ Buna nazaran İmam Züfer, Hz. Osman’dan nakledilen rivayeti dikkate alarak sarhoşun boşamasının geçerli olmayacağını ileri sürer.⁹⁸⁵ *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*’nin 104. maddesinde “sarhoşun talakı muteber değildir” denilerek Hanefî mezhebindeki asıl görüş terkedilmiştir.⁹⁸⁶ Kararnâmenin esbâbı mucibe lâyahâsında ise şu satırlar yer alır:

⁹⁸² Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm şerhi Mecelleti’l-ahkâm*, 2/195. Ali Haydar Efendi ilgili maddede İmam Züfer’in kavlinin alındığı kısmın “Ve kable’l-edâ muhîl duyûnu terekasinden ezyed olduğu halde fevt olsa sâir dâinleri muhâlün bihe müdâhele edemezler” olduğunu belirtmektedir.

⁹⁸³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm şerhi Mecelleti’l-ahkâm*, 3/959. (1519. Madde)

⁹⁸⁴ Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî*, 3/206; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/124.

⁹⁸⁵ Aynî, *el-Binâye*, 5/300.

⁹⁸⁶ Orhan Çeker (ed.), *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi* (Konya: Nehir Vakfı Yayınları, 2016), 49.

“Muhammed b. Sellâm hazretleri talâk-ı sekrânın gayr-i vaki olduğuna kail olduğu gibi Kerhî ile Tahâvî bunu ihtiyar etmiştir. *Tatarhâniyye*’de dahi mesele böyle nakledilmiştir. İmam Şafîî hazretlerinden mervî olan iki kavilden biri de budur.”⁹⁸⁷

İmam Züfer, mezhep içi ulemadan olmasına rağmen bu yöndeki görüşü dile getirilmez. İmam Züfer’in etbau’t-tâbiin’den olması (efdal), Tahâvî (ö. 321/933) ve Kerhî’den (ö. 340/952) içtihat derecesinde yüksek olması (erfa’), ikisine nazaran çok önce olması (esbak), mezhebi daha iyi bilmesi (a’lem), Ebû Hanîfe’yle yirmi yıllık birliktelik (musâhabe) bulunmasına rağmen Kerhî ve Tahâvî’nin zikredilerek İmam Züfer’in dışarıda bırakılmasını anlamak güçtür.

Benzer bir durum da mefkûdun zevcesine nafaka tayin edilmesi meselesinde görülür. Mefkûdun karısı, kocası namına istidânede bulunması için hâkimin kararıyla birlikte onun adına borçlanır. Nitekim *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*’nin 97. maddesi de bu yönde kararlaştırılmıştır. Bu fetva İmam Züfer’in mezhep içerisindeki müftâ bih olan görüşlerinden olmasına rağmen⁹⁸⁸ ne *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*’nin maddesinde ne de kararnâmenin esbâbı mucibe lâyihasında İmam Züfer’e dair bir vurgu yer almaz.⁹⁸⁹ İmam Züfer’e dair sarahaten ifadelerin bulunmamasının bulunmamasının arka planında *Mecelle*’de yaşanan acı tecrübenin tekrarlanmaması amacıyla söz etmek mümkün gözükmektedir.

2.17. İmam Züfer ve Para Vakıfları

Bu kısımda para vakıfları ve para vakıflarına ilk dönemden itibaren cevaz veren İmam Züfer’in konu özelindeki görüşlerine ve getirilen eleştirilere yer verilecektir. Bu kısma geçmeden önce Hanefî doktrinindeki vakıf şartlarına kısaca değinilecektir. Hanefî mezhebinde vakfın sahih olabilmesi için birtakım şartlar öne sürülmüştür. Bu şartlar arasında vakfı oluşturacak sîgalarda,⁹⁹⁰ vâkıfta,⁹⁹¹ vakfedilen malda ve özellikle menkul mallarda belli şartlar tespit edilmiştir.⁹⁹² Menkul malların

⁹⁸⁷ Çeker, *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi*, 93.

⁹⁸⁸ Şahin, “Tahkîku ‘Sülûku Üli’n-Nazar li-Hallî Ukûdi’d-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli’l-İmâm Züfer’ li-İsmail Ebi’s-Şâmât (Ba’d 1259 H. / 1843 M.)”, 178-180.

⁹⁸⁹ Çeker, *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi*, 97.

⁹⁹⁰ Meydânî, *el-Lübâb*, 2/179.

⁹⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 5/202.

⁹⁹² Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 4/302-324.

vakfedilebilmesi için ayrıca hakkında ayet veya hadis bulunması, gayrimenkule tâbi olması ve örfün bulunması gibi şartlar olduğu ifade edilmektedir.⁹⁹³

Vakıflarda te'bîd (süreklilik) şartı aranmakta olup gayrimenkul mallarda bu özellik bulunmamaktadır. Te'bîd özelliği bulunmayan vakıflar yani menkul malların kıyasen câiz olmaması gerekir. Ancak mezhep imamları yukarıda zikredilen üç kısmı bundan istisna etmişlerdir. İmam Züfer ise menkul malların vakfına yukarıda zikredilen şartlar olmaksızın mutlak olarak cevaz vermiştir. İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) belirttiğine göre, İmam Züfer'in ashabından olan el-Ensârî'den (ö. 215/830) gelen rivayete göre İmam Züfer'e "Dirhem, dinar, taâm, keylî (ölçülebilen) veya veznî (tartılabilen) şeylerin vakfı câiz mi"? diye sorulduğunda İmam Züfer buna cevaz vermiştir. Bunun nasıl câiz olduğu sorulduğunda ise fetvasına gerekçe olarak "Dirhemler/paralar mudârebe yoluyla işletilir, elde edilen kâr vakıf için harcanır. Keylî ve veznî menkuller ise ilk önce satılır, sonra parası mudarebe veya bidâa⁹⁹⁴ olarak olarak verilir. Elde edilecek kârlar vakıf için sarf edilir" dediği nakledilmektedir.⁹⁹⁵

Menkul malların vakfına dair İmam Züfer'in görüşünün *el-Mebsût*, *el-Manzûme*, *Tuhfetü'l-fukahâ*, *Bedâi'*, *el-Hidâye* ve *Tebyînü'l-hakâik*'te yer almaması oldukça dikkat çekicidir. Burhânü's-Şerîa'nın (ö. 616/1219) *el-Muhîtü'l-Burhânî*'sinde konuyla alakalı rivayetin bulunmasına rağmen⁹⁹⁶ çok fazla dikkate alınmadığı söylenebilir. Nitekim İbn Nüceym'e kadar konunun bulunmaması bunun en önemli delilidir. Konunun Hanefî metinlerinde yer almamasının nedeni tam olarak bilinmemekle birlikte "Uygulamada konunun, o devirde henüz bir problem olarak ortaya çıkmadığı" şeklinde açıklamalar getirilmiştir.⁹⁹⁷ Yukarıda isimleri sayılan Hanefî fakihleri içerisinde en geç vefat eden Zeylaî'de (ö. 743/1343) dahi konunun olmaması, buna nazaran İbn Nüceym'in İmam Züfer'in görüşünü detaylandırarak nakletmesi söz konusu iddiayı güçlendirmektedir.

⁹⁹³ Hamdi Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri* (İstanbul : Erkam Yayınları, 1998), 40.

⁹⁹⁴ Vakfın parasını meccânen (karşılık beklemeden) çalıştırıp ana parayı ve tüm kârı vakfa teslim etmek üzerine yapılan anlaşmadır.

⁹⁹⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/219.

⁹⁹⁶ Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 6/199.

⁹⁹⁷ Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 95.

İmam Züfer'in müftâ bih olan görüşlerini nazmeden Hamevî'nin eserinde de bu konu bulunmaz.⁹⁹⁸ İbn Âbidîn, İmam Züfer'in müftâ bih olan kavillerine yaptığı ziyadelere menkul malların vakfını eklemiştir.⁹⁹⁹ Verilen tarihî süreçten de anlaşıldığı kadarıyla ulemanın meseleleri; insanların teâmülleri ve mezhep içi sistemiği bozmadan, mezhebin kendi dinamikleri üzerinden çözmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Bundan kastımız; her ne kadar mezhepte üç imam kadar tutulmasa da yer yer kendi görüşlerine atıf yapılan İmam Züfer'in, mezhep içi ulemadan addedilmesi ve ihtiyaç durumunda görüşlerinin alınması durumudur. Nitekim İbn Kemal Paşa'nın, üç imam eğer bugün yaşalardı İmam Züfer'le aynı görüşü paylaşacaklarını ve teâmül halini alan para vakıflarına diğer imamların da cevaz vereceğini söylemesi bunun örneklerinden sadece birisidir.¹⁰⁰⁰

Menkul malların vakfı Osmanlı devletinin XVI. yüzyılda en çok tartışılan konuları arasındadır. Konu, Osmanlı döneminde daha çok “para vakıfları” olarak anılmaktadır. Tartışmalara zemin oluşturan para vakıflarının dayanağını ise Ebussuûd Efendi'nin İmam Züfer'in görüşüne istinaden verdiği fetvası oluşturur. Kendi döneminde birçok tartışmayı beraberinde getiren bu fetva için birçok risale yazılmıştır. Bunlar arasında özellikle Birgîvî'nin açıklamaları ve reddiye olarak kaleme aldığı *es-Seyfî's-sârim fî ademi cevâzi vakfî'l-menkûl ve'd-derâhîm* eseri öne çıkar. Yapılan itirazların ve yazılan reddiyelerin temel gerekçesini, para vakıflarının bir tür ribâ işlemi olarak görülmesi yatmaktadır. Para vakıflarının “maslahat ve ihtiyaç ilkeleriyle temellendirilmesi”¹⁰⁰¹ ve Osmanlı ekonomisine çok büyük etkileri dikkate alındığında bu vakıfların sosyal tabakadaki gereksiniminin ve yaygınlığının bir sonucu olduğu ifade edilebilir.

İmam Züfer'in biyografisini nakleden ilk dönem kaynaklarda menkulün vakfına dair görüşü bulunmazken,¹⁰⁰² bu görüşün Kefevî tarafından nakledilmiş

⁹⁹⁸ Şahin, “Tahkîku ‘Nukûdü’s-Surer Şerhu Ukûdi’d-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli’l-İmam Züfer’ li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî”, 201-202.

⁹⁹⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/608.

¹⁰⁰⁰ Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanuni dönemi Üsküdar örneği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 32.

¹⁰⁰¹ Hacı Mehmet Günay, “Vakıf” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2012), 42/477.

¹⁰⁰² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 109-113; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/254-258.

olması ise hayli düşündürücüdür.¹⁰⁰³ Bu durum, ihtiyaçların bu yönde araştırmalara ve nakilleri ortaya çıkarmaya sevk ettiğini de göstermektedir. İbn Kemal Paşa'ya nispet edilen *Risale fi cevâzi vakfi 'd-derâhîm ve 'd-denânîr* isimli risalede bu konu ele alınır ve İmam Züfer'in görüşlerine temas edilir. Uygulama şekillerini, getirilen itirazları, kendi fikirlerini ve konuyla ilgili görüşleri risalesinde ele alan İbn Kemal Paşa'nın, insanların içinde bulundukları zaruret ve ihtiyaçları vurguladığı görülür. İmam Züfer'in görüşü ile Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerinin "hakikî bir ihtilaf" olmayıp ihtilaf-ı asr ve zaman olduğunu belirten İbn Kemal Paşa'nın bu tespitine yönelik eleştiriler bulunmaktadır.¹⁰⁰⁴ Zira meclisi oluşturan imamların hepsi aynı zaman dilimi içerisinde ve aynı coğrafyada yaşadığı için zamansal anlamda bir ihtilaf olmaması icap eder. Ayrıca İmam Züfer'in Ebû Hanîfe'den sekiz sene sonra vefat ettiği dikkate alındığında onunla Ebû Hanîfe'den sonra uzun yıllar yaşayan ve kimi fikirlerinden döndüğü bilinen Ebû Yûsuf'un durumlarının birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla buradaki ihtilafın delil, bürhan ve sistemli bir düşünce yapısından neşet eden bir ihtilaf olduğu görülmelidir. İmam Züfer'in ihtilafları bağlamında "ihtilaf-ı asr ve zaman" olarak açıklanan kimi meselelerin, müteahhir ulema tarafından yukarıda işaret edilen gerekçelerle reddedildiği de görülmektedir.¹⁰⁰⁵

Menkulün vakfı hususunda Şeyhîzâde'nin tutumuna kısmen temas edilmişti. Burada konuyu biraz daha detaylandırmakta fayda vardır. Şeyhîzâde, konu hakkında Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Minehu 'l-ğaffâr*'ından nakil yaparak kısmen kendi tutumunu da yansıtan bir nakle yer vermektedir. Söz konusu nakil şöyledir:

"el-Müctebâ'da menkul malların hilâfı üzerine; İmam Muhammed'den ister teâruf olsun ister olmasın mutlak olarak, Ebû Yûsuf'un ise teâmül gerçekleşince cevaz verdiği nakledildi. İmam Züfer zamanında dirhem ve dinarın vakfı hususunda teâmül gerçekleşince ve bu ikisinin vakfının sıhhatini tecviz ettikten sonra bu durum, İmam Muhammed'in teâmül olan her menkulün vakfının câiz olduğu müftâ bih olan kavlinin altına dahil olur. el-Ensârî'nin rivayeti üzerinden dirhem ve dinarın vakfının câiz olduğuna dair Züfer'in mezhebiyle bu konuyu tahsis etmeye gerek yoktur."¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰³ Kefevî, *Ketâibu a 'lâmi 'l-ahyâr*, 1/414.

¹⁰⁰⁴ Tahsin Özcan, "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 40.

¹⁰⁰⁵ Şahin, "Tahkîku 'Sülûku Üli'n-Nazar li-Halli Ukûdi'd-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer' li-İsmail Ebi's-Şâmât (Ba'de 1259 H. / 1843 M.)", 169.

¹⁰⁰⁶ Şeyhîzâde, *Mecma 'ü 'l-enhur*, 2/580.

Şeyhîzâde'nin, Timurtâşî'nin ifadelerine herhangi bir şey belirtmeden yaptığı nakilden hareketle, her ikisinin de İmam Muhammed'in kavlinin müftâ bih olduğu ve İmam Züfer'in görüşünün de bu kavlin altına girdiği yönünde hem fikir oldukları anlaşılmaktadır. Ancak İbn Âbidîn, Remlî'nin (ö. 1081/1671) konu hakkındaki muhalefetine yer verir. Bu durum, her iki müellifin nakline farklı bir boyut katar. İbn Âbidîn, Remlî'nin *Minehu'l-ğaffâr*'daki mezkûr ifadeler için şu değerlendirmeyi yaptığını belirtir:

“[İmam Züfer'in kavlinin ‘menkul mallarda teâmül olursa İmam Muhammed'in kavline ilhak edilir’ ifadesini] düşünmek gerekir. Çünkü aynıyla intifa edilip de vâkıfın mülkünde olan durumlar vardır. *el-Bahr* sahibinin ihtilafı zikretmeksizin dirhem/dinarın vakfı hususundaki cevazı, İmam Muhammed'in teâmül olan şeylerde menkulün vakfına dair müftâ bih olan görüşünün kapsamına girmez. Çünkü İbn Nüceym'in, İmam Züfer'in görüşünü tercih ettiği ve onunla fetva verme ihtimali bulunmaktadır.”¹⁰⁰⁷

İbn Âbidîn, bu nakle yer vermekle birlikte ilerleyen satırlarda kendi görüşüne yer vermekte ve şunları söylemektedir;

“Musannifin, ‘menkul malların vakfı hususunda teâruf olursa İmam Muhammed'in müftâ bih olan kavlinin altına dahil olur’ ifadesinin sıhhati bununla ortaya çıkmıştır. Ensârî'nin, rivayetinde sadece Züfer'in adına tahsis etmesi, o dönemlerde menkul malların vakfının yaygın olmamasından dolayıdır.”¹⁰⁰⁸

Esasında menkulün vakfı hususunda Timurtâşî ile başlayıp Şeyhîzâde ve İbn Âbidîn ile devam edegelen bu tavır şaşırtıcı değildir. Zira Osmanlı ulemasının İmam Züfer'e karşı tutumuna önceki başlık altında değinildi. Tüm bunlarla birlikte İbn Âbidîn, menkul malların cevazına “ibtidaen fetva verenin” İmam Züfer olduğunu da sözlerine ekler.¹⁰⁰⁹

Şeyhîzâde'nin “İmam Züfer zamanında dirhem ve dinarın vakfı hususunda teâmül gerçekleşince” ifadelerinden hareketle şunları söylemek mümkündür: Teâmül, İmam Züfer zamanında varsa bunun giderek artması gerekirdi. Ayrıca İmam Züfer'den seneler sonra vefat eden İmâmeyn'den (Ebû Yûsuf 24 yıl, İmam Muhammed 31 yıl) bu hususta güçlü rivayetlerin olması beklenirdi. Eğer bu hususta Ebû Yûsuf veya İmam Muhammed'den böyle bir rivayet gelmiş olsaydı ilk dönemde ve Osmanlı ulemasının üç imama dair tutucu tavrı dikkate alındığında sonraki dönemlerden bu fetvaya dair nakillerin olacağı kuvvetle muhtemel olurdu. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere menkul malların vakfının XV. ve XVI. yüzyıllarda

¹⁰⁰⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/363.

¹⁰⁰⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/363.

¹⁰⁰⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/364.

yaygınlaştığı, tartışmalara açıldığı ve fetvada İmam Züfer'in kavlinin esas alındığı belirtilmektedir.¹⁰¹⁰ Ayrıca İmam Muhammed'den böyle bir rivayet olsaydı bu görüşün menkulün vakfına itiraz edenlere karşı kullanılması fetvanın kaynağı olarak işaret edilen mütekaddim kaynaklarda yer alması beklenirdi. Nitekim Ebussuud Efendi ve Birgivî arasındaki tartışmaların ale'l-ıtlâk tecvizin İmam Züfer'den el-Ensârî kanalıyla geldiği ifade edilmiş, “İmam-ı Azam, Ebû Yûsuf ve Muhammed'den nakil yoktur, belki aleyhine nakil vardır” denilerek¹⁰¹¹ bu hususta üç imamdan “mutlak anlamda cevaza” dair nakil olmadığına da dikkat çekilmiştir. İbn Kemal Paşa'nın, eğer yaşasalardı onlar da İmam Züfer'in kavliyle fetva vereceklerini söylemesinden, üç imamın para vakıflarına dair görüşlerinin İmam Züfer'inkinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlarla beraber Ebussuûd Efendi'nin çağdaşı meşhur biyografi yazarı Kefevî'nin, bu fetvayı İmam Züfer üzerinden vermesi yukarıda dile getirilen iddiayı güçlendirmektedir. Kefevî ilgili nakilde şunları söyler:

“Ulema-i emsâr Ensârî'nin rivayeti üzerine nukûdun vakfının sahih olduğu hususunda İmam Züfer'in kavliyle fetva verdiler. Valiler ve hâkimler zamanımızdaki muhtaç kimselerin maslahatını intizam ve birçok hayır işlerini itmâm için bu fetvayla amel etti.”¹⁰¹²

İmam Züfer'in menkul malların vakfına dair verdiği fetvanın talebesi Muhammed b. Abdullah el-Ensârî kanalıyla geldiği nakledilmektedir. Bu rivayet Ahmet Yaman tarafından “İmam Züfer'den gelen sübutu meşhuk bir rivayet” olarak tavsif edilmiş,¹⁰¹³ *Zâhirü'r-rivâye'de* yer almamasına rağmen bu görüşün alınma gerekçesi ise “resmi uygulama ile ters düşmeme” olarak gösterilmiştir.¹⁰¹⁴ Vakıf bağlamında ele alınarak temas edilen *DİA* maddesinde ise meselenin bu yönü; “sadece bazı Hanefî eserlerinde İmam Züfer'in nakit para vakfına kayıtsız şartsız cevaz verdiği nakledilmekte, ayrıca örf ve teâmülde yer alması halinde bunun câiz kabul edileceği mezhepte zayıf bir görüş olarak belirtilmektedir” denilerek konuya işaret edilmiştir.¹⁰¹⁵ Molla Hüsrev'in nukûdun vakfı konusu üzerinde açıklama yapmadan kabul etmesini eleştiren Yaman, para vakıflarına cevaz verilmesini ve

¹⁰¹⁰ Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları : Kanuni Dönemi Üsküdar örneği*, 28-31; Günay, “Vakıf”, 42/477.

¹⁰¹¹ Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 224.

¹⁰¹² Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 1/409.

¹⁰¹³ Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 65.

¹⁰¹⁴ Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 65.

¹⁰¹⁵ Günay, “Vakıf”, 42/477.

bunların muamele-i şer‘iyye ile işletilmesini örtülü faiz işlemi olarak niteler.¹⁰¹⁶ Aynı tutum Abdülaziz Bayındır tarafından da dile getirilmiş ve hileli faiz uygulamaları başlığı altında “para vakıfları” da zikredilmiştir.¹⁰¹⁷

Burada bizim üzerinde duracağımız kısım, Yaman’ın ifade ettiği “rivayetin meşkûk” olup olmaması ve uygulamanın ribâ içerip içermemesi meselesidir. Zira uygulamanın İmam Züfer’in belirttiği şekilden farklı bir durumda işletildiği veya değiştirildiği günümüz araştırmacıları tarafından ileri sürülmektedir. Konu ile ilgili olarak Bayındır aşağıdaki değerlendirmelerde bulunur:

“Züfer’in görüşüne uyularak çok sayıda para vakıfları kurulmuş ama paralar, Züfer’in dediği gibi mudârebe yoluyla işletilmemiştir. Eğer işletilseydi bugünkü faizsiz malî aracılığın bir uygulamasını yapmış olacaktı. Fakat muamele-i şer‘iyye yoluyla işletilerek faizli malî aracılık yolu izlenmiş ve elde edilen gelirlerle bu vakıfların gayeleri gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.”¹⁰¹⁸

İmam Züfer’in para vakıflarına dair verdiği “nukûd, dirhem ve dinârın vakfının câiz olduğu görüşü” için en erken kaynak olarak *Fetâvâ-yı Kâdîhân* gösterilir.¹⁰¹⁹ Ancak mezkûr fetva, Kâdîhân’dan yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış Ebû Abbâs en-Nâtîfî’nin (ö. 446/1054) *el-Ecnâs ve’l-furûk* isimli eserinde mevcuttur.¹⁰²⁰ Nâtîfî’nin hoca silsilesi göz önüne alındığında Irak’taki Hanefî meşayihinin önde gelen isimlerinden ders aldığı görülür. Bunlar da dikkate alındığında naklin İmam Züfer’den geldiği iyice güç kazanmaktadır. Mezkûr fetvanın erken dönem Hanefî eseri sayılabilecek bu eserde yer alması, gerek para vakıflarını câiz görmeyenlerin kullandığı argümanlar arasında yer alan “bu kavlin zayıf bir görüş olduğu”¹⁰²¹ “meşkûk” olduğu şeklindeki iddiaları bir hayli zayıflatmaktadır. Zira bu fetvanın ilk dönem Hanefî literatürü içerisinde yer alması kavlin İmam Züfer’e aidiyetini ve nisbetin güvenilirliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Nâtîfî’nin naklettiği bu fetvanın İmam Züfer’in fetvasıyla aynı olduğu görülür. Nâtîfî, muhtemelen el-Ensârî’nin eseri olan *Vakfu’l-Ensârî* isimli eserden,

¹⁰¹⁶ Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 66.

¹⁰¹⁷ Bayındır, diğer hileli faiz uygulamaları içerisinde bey‘ bi’l-vefâ, bey‘ bi’l-istiğlâl ve muamele-i şer‘iyye’yi belirtmektedir. Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2008), 199-225.

¹⁰¹⁸ Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, 219.

¹⁰¹⁹ Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*, 29-30; Kâdîhân, *Fetavâ-yı Kâdîhân*, 3/313.

¹⁰²⁰ Nâtîfî, *el-Ecnâs ve’l-furûk*, 1/560.

¹⁰²¹ Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 224.

yukarıda İbn Nüceym'den tercümesini verdiğimiz nakli yapmaktadır.¹⁰²² Ancak İmam Züfer'in adının geçmemesi, eser ismi verilerek kaynağa işaret edilmesini engellediğini düşündürmektedir. İmam Züfer'den nakledilen nukûd, dirhem ve dinârın vakfına dair fetvanın erken dönem Hanefî kaynakları arasında gösterilebilecek bu eserde geçmesi rivayet kanallarının güçlü olduğunu gösterir. Eserinin birçok yerinde İmam Züfer'den yapılan nakiller, konunun Hanefî çevre içerisinde tartışılmış olduğuna, yaygınlığına ve kavlin İmam Züfer'den geldiğinin kabulüne işaret sayılabilir.

Mezkûr fetvanın da etkisi ile para vakıfları Osmanlı devletinde giderek yaygınlık kazanmış ve ekonomik sistem içerisinde büyük yer almaya başlamıştır. XVI. yüzyıldaki gelirler ile Osmanlı devletinin son dönemindeki gelirler karşılaştırıldığında bu durum rahatlıkla görülebilir. 1527-1528 yılında Osmanlı devletinin para vakıflarından elde ettiği gelirin %12 olduğu ifade edilirken,¹⁰²³ son Osmanlı Şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi'nin vakıf malları ve emlak gelirlerinin devlet bütçesinin yarısına eşit olduğunu belirtmesi konunun ulaştığı boyutları göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir.¹⁰²⁴

Konuyla alakalı son olarak İmam Züfer'in menkul malların vakfından hareketle oluşturulan para vakıflarını örtülü faiz uygulaması olduğunu iddia etmenin güç olduğu belirtilmelidir. Özellikle vakıflarla alakalı olan ıstılahlardaki yanlış anlamalar günümüz İslâm hukukçuları tarafından eleştirilmiş ve sahih mana oluşturulmaya çalışılmıştır. Vakıf paralarının muamele-i şer'iyeye ve murâbaha gibi isimlerle işletilmesi ve elde edilen rıbh/kârın Ömer Lütfi Barkan ve müsteşrik Jon E. Mandaville tarafından faiz olarak görülmek istendiği aktarılmıştır.¹⁰²⁵ Ancak Osmanlı Evkâf nezaretinin uygun görmesiyle 1332/1914 yılında açılan Evkâf Bankası'nda dahi faiz uygulamasının olmadığı Ahmet Akgündüz tarafından dile getirilmiştir. Akgündüz, bankanın işleyiş kanunu hakkında "Bu konuda dikkatimizi çeken en önemli nokta, faiz muamelesinin bulunmayışdır. Faiz değil yine muamele-i

¹⁰²² Nâtîfî, *el-Ecnâs ve'l-furûk*, 1/560.

¹⁰²³ Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 94-95.

¹⁰²⁴ Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları : Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*, 5-6. Tahsin Özcan konuyla alakalı önemli çalışmasında para vakıflarının Osmanlı ekonomisindeki yerine eserinin birçok yerinde tablolar halinde işaret etmiştir.

¹⁰²⁵ Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 101.

şer‘iyye usulü mevcuttur, ilzam ve iltizam-ı rıbha yetkilidir” demektedir.¹⁰²⁶ Muamele-i şer‘iyye ve murâbaha gibi işlemlerden elde edilen rıbhı faiz şeklinde yanlış anlayan Barkan’ın bu yanlışına yakın çevresi itiraz etmiş, ancak Barkan’ın makalelerin basılması nedeniyle düzeltmek için imkânı olmadığı da belirtilmiştir.¹⁰²⁷ Ayrıca konuyla alakalı olarak incelenen eski kayıtların hiçbirisinde “faiz” kelimesinin olmadığına, rıbh ve faiz lafızlarının farklı olduğuna ve uygulamada ilzâm-ı rıbh, istirbah gibi kavramlardan hareketle bunların faizle eşdeğer tutulmasının yanlışlığına değinilmiştir. Mahiyeti farklı şeylerin benzer sonuçları doğurmasından dolayı iki farklı şeyi tek bir şeymiş gibi kabul etmenin ortaya çıkaracağı problemlere işaret edilmiş, konuyla alakalı ıstılahların doğru kullanılmasının gerekliliğine vurgu yapılmıştır.¹⁰²⁸

¹⁰²⁶ Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 236.

¹⁰²⁷ Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 184.

¹⁰²⁸ İsmail Kurt (ed.), *Para Vakıfları: Nazariyat ve Tatbikat* (Ensar Neşriyat, 2015), 150-153.

3. İMAM ZÜFER'İN İÇTİHAT USULÜ VE HANEFİ MEZHEP İMAMLARIYLA İLİŞKİSİ

Bu bölümde tezin temel hipotezini oluşturan ve İmam Züfer'in usûlî ihtilaflarını içeren kısma yer verilecektir. Eldeki mevcut verilerin imkân verdiği ölçüde İmam Züfer'in ayrı düşündüğü noktalar, ilgili başlıklar altında gösterilmeye çalışılacaktır. Bunlar yapılırken mümkün mertebe fûrû örnekler üzerinden konunun diğer imamlarla ilişkisi ve onların da konu hakkındaki görüşlerine temas edilecektir.

İmam Züfer, Hanefî mezhebinin oluşum evresi içerisinde yer almış ve diğer üç kurucu imamdan daha farklı bir metot benimsemiştir. Nitekim bu durum fetvalarında da açıkça görülmektedir. Hanefî mezhebinde “kurucu imamlar” içerisinde yer almaları sebebiyle özellikle üç isim için farklı ön kabuller bulunmaktadır. Her ne kadar farklı telakkiler söz konusu olsa da özellikle mezhebin önde gelen üç siması İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in kendilerine mahsus ve nevi şahsına münhasır metotlarının olduğu açıktır. Mezhepte mutlak müçtehit kabul edilen ve gerek usûlde gerekse fûrûda içtihat seviyesinde olan kimsenin bir başkasını taklit etmemesi ise zorunlu bir ön kabuldür.

Hanefî mezhebinin gerek usul gerekse fûrû eserlerinden hareketle İmam Züfer'in kendine özgü usulü olduğuna dair veriler bu kısımda ele alınacak ve ispat edilmeye çalışılacaktır. Bu iddianın birçok âlim tarafından dile getirildiğine değinilmişti. Ancak mezkûr iddialar, İmam Züfer'in farklı delil ve metodolojiden hareketle farklı sonuçlara ulaştığı kuramından ziyade fûrû açıklamalar bağlamında serdedilmiştir. Söz konusu iddia somut deliller olmadan serdedilmiş bir söylem olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla bu minval üzere dile getirilen ifadeler müdellel olarak ortaya konulmaktan ve İmam Züfer adına derli toplu olarak sunulmaktan bir hayli uzaktır. Nitekim aynı iddianın İmâmeyn için de geçerli olduğu bilinmektedir. Zira her iki imamın da özgün usullerinin henüz tam anlamıyla çalışılıp ortaya konulmadığını söylemek mümkündür. Bu yönlü yapılan çalışmalara ve yetersizliğine dair açıklamalara literatür kısmında da temas edilmişti.

İmâmeyn'in usulüne nazaran İmam Züfer'in usulünün ortaya konulması daha zordur. Zira İmâmeyn'in usul görüşleri eserlerde yoğun olarak mevcut iken, İmam Züfer'in usulüne dair sınırlı sayıda görüş gelmiştir. Bu durum ise onun adına

dezavantaj oluşturmakta ve onun usulünü bütün yönleriyle ele almamızı oldukça zorlaştıran bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak İmâmeyn için bu eksiklik rahatlıkla aşılabilecek keyfiyettir. Zira mezhebin kurucu metinleri olan *Zâhirü'r-rivâye* eserleri Ebû Hanîfe ve İmâmeyn formülasyonu ile kaleme alınmıştır. Bu ise sonraki ulemanın, üç imamın görüşlerini temellendirme ve yorumlamada daha yoğun mesai harcamasına sebep olmuştur.

Hanefî mezhebinde kurucu imamların müstakil usullerinin olup olmadığına dair tartışmalara geçen bölümde değinildi. İmam Züfer ve İmâmeyn'in, Ebû Hanîfe'ye usuldeki muhalefetleri açıktır. Ancak bahsedildiği üzere bu durum müdellel ve somut örnekler üzerinden ortaya konulmuş değildir. Böylesi çalışmaların zorluğunu kabul etmekle beraber, imamlar arasındaki fûrû ihtilafların usûlî dayanaklarını ve köklerini ortaya koyacak çalışmaların gerekliliğine de işaret edilmiştir.¹⁰²⁹ Bu yönde yapılacak araştırmalar fer'î meselelerde ortaya çıkan ihtilafların anlaşılması ve ilk dönem imamlarının metodolojisinin kavranması açısından elzemdir. Ayrıca bu ve benzeri çalışmalar toptancı yaklaşımları da ortadan kaldıracaktır. Örneğin gerek İmâmeyn'in gerekse İmam Züfer'in "usulde ihtilaf etmediği ve usulün çok büyük oranda aynı olduğu"¹⁰³⁰ vb. iddiaları bu bağlamda zikretmek uygundur. Dolayısıyla kurucu imamlar dönemi fakihlerinin gerek diğer imamlara nisbetle konumu ve ilişkisi, gerekse nasları işletme keyfiyetinin bilinmesi, mezkûr imamların içtihat metodolojisinin anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Bunlarla beraber bu kısımda İmam Züfer'in usûl-i fıkıh bahislerinde yer alan başlıklar oluşturulmasına, onun usul anlayışına dair çıkarımlar yapılmasına ve konunun klasik kaynaklar üzerinden verilmesine çalışılacaktır. Bu yapılırken mümkün mertebe fukaha metodu esas alınacak ve Hanefî mezhebinin usul anlayışı içerisinde sunulmasına gayret edilecektir. Mevcut örnekler üzerinden imamlar arasındaki usul farklılığı gösterilecektir. İlk dönem fakihlerinin hüküm istinbatında kullandıkları kaynakların ortak paydalarına ve delil hiyerarşisine işaret edilirken tüm müçtehitler; Kur'ân, Sünnet, İcmâ vb. delillerden hareket etmişlerdir. Ancak bu deliller içerisinde her bir müçtehidin diğerinden ayrıldığı onlarca nokta olduğu bilinmektedir. Debbâğ'ın tezinde yer verdiği "İmam Züfer'in mezhep usulünün genel

¹⁰²⁹ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 266.

¹⁰³⁰ Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslamî*, 1/295.

anlamda Hanefî mezhebinin usulüyle aynı olduğu” şeklindeki ifadeleri müçtehitlerin delil olarak kullandıkları ortak paydayı ve hiyerarşiyi ifade etmek için sarf edilmiş çok genel bir yaklaşım olmalıdır.¹⁰³¹ Zira müçtehit imamların farklı metodolojisinin kabul edilmemesi durumunda, fıkıhın her bir başlığı altında bulunan onlarca ihtilafın izahı mümkün olmayacaktır. Eldeki mevcut veriler ve tarafımızca ortaya konulan usulî ihtilaflar, aşağıdaki başlıklar altında gösterilmeye çalışılmıştır.

3.1. Kitap

Müçtehitlerin hüküm istinbat ederken kullandığı kaynakların başında Kitap yani Kur’ân-ı Kerîm gelir. Hanefî usul literatürüne bakıldığında mütekellimin metoduna nazaran, fukaha metoduyla kaleme alınan fıkıh usulü eserleri doğrudan kitap ve kısımlarıyla başlar. İmam Züfer’in ifadelerinde de delil hiyerarşisi içerisinde Kitap ilk sırada yer almaktadır. Nitekim yukarıda da geçtiği üzere onun, “Ebû Hanîfe’nin ashabı Kur’ân, Sünnet ve sahih akvâl ile hüküm verdiler”,¹⁰³² “Züfer dedi ki; siz muhaliflerin sözlerine kulak asmayınız. Zira Ebû Hanîfe Kitap, Sünnet, sahâbe kavli dışında başka bir şeyle hüküm vermedi. Sonrada meseleleri onlar üzerine kıyas etti”,¹⁰³³ ve “Biz eser/âsâr olmadığı sürece re’yi alırsız. Ancak eser geldiği vakit re’yi terk eder ve eseri alırsız” ifadeleri de bunu gösterir.¹⁰³⁴ Zaten aklî zorunluluk ve sahabeden itibaren yapılan uygulama da bu nakli destekler. İmam Züfer’den nakledilen bu rivayet, her ne kadar imamların metodolojisine dair ipuçları barındırsa da bu ifadelerin ehl-i hadis çevrelerince karşı söylenmiş olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Aşağıda İmam Züfer’in hüküm istinbat ederken kullandığı metot ve usulüne dair çıkarımların “fukaha metoduna” uygun yani Kitap ve kısımlarıyla başlayacak şekilde verileceğine değinilmişti. İmam Züfer’in metodu tespit edilirken, usul kitaplarındaki tüm bahislere şamil olacak şekilde ve yekpare bir bütünlükte ele almak neredeyse imkansızdır. Zira diğer imamlara nazaran İmam Züfer adına fazla naklin olmaması ve onun adına fazla istihraçta bulunulmaması gibi nedenlerden dolayı,

¹⁰³¹ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 106.

¹⁰³² Mekkî, *Menâkıbü’l-İmâm-ı A’zam Ebî Hanîfe*, 1/145-146.

¹⁰³³ Mekkî, *Menâkıbü’l-İmâm-ı A’zam Ebî Hanîfe*, 1/145-146.

¹⁰³⁴ Bağdâdî, *Kitâbü’l-Fakîh ve’l-mütefakkih*, 1/510.

eldeki mevcut verilerin imkân tanıdığı ölçüde onun usulüne dair çıkarımlar yapılmıştır. Onun adına usul eserlerinde kısa şekilde temas edilen kimi bilgilerden hareketle fûrû eserlere müracaat edilerek usul ve fûrû birlikteliği sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca usuldeki bir ihtilafın fûrûda ne gibi yansımaları intaç ettiği örneklerle gösterilmeye gayret edilmiştir.

3.1.1. Hâs

Has lafız Hanefî mezhebinde “Efrâd mülâhazası olmaksızın tek bir manaya vazedilmiş olan herhangi bir lafız”¹⁰³⁵ olarak tarif edilmiştir. Emir, nehiy, mutlak ve mukayyed lafızlar da hâs lafzın kısımlarından sayılmaktadır.¹⁰³⁶ Hâs lafzın kısımlarıyla ilgili bölümlere geçmeden önce İmam Züfer ve üç imam arasındaki bu kısımla alakalı farklılığa değinmek gerekir. Zira bahsedilecek ihtilafın hem usul eserlerinde yer alması hem de usulî ayrılık görülmeye müsait olması nedeniyle burada zikredilmesi uygun görülmüştür. Hanefî usul eserlerinin hâs bahislerinde bu ihtilaf, ikinci kocanın helal kılma meselesi (محللية الزوج الثاني) olarak geçmekte ve hemen her usul kitabında verilmektedir.¹⁰³⁷ Konu üç talakın dışında bir veya iki talakla boşanan kadının, ilk eşine döndüğünde kaç talakla devam edeceği meselesi olarak ele alınıp tartışılmıştır.

Bu konuda İmam Züfer ve Şeyhayn arasında şöyle bir ihtilaf bulunmaktadır: Bir kimse hanımını üç talakla boşasa, bu kadın başka birisiyle evlenip ilişkiye girmeden ilk kocaya helal olmayacağı hususunda fukaha arasında ittifak vardır. Zira bu durum Bakara suresinin 230’uncu ayetiyle sabittir. İhtilaf, bu kadın bir veya iki talak ile boşanıp ilk eşine döndüğünde kalan talak hakkıyla mı yoksa üç talak hakkıyla mı döneceği hususundadır. Bu konuda Şeyhayn kalan talakların sıfırlanıp ilk kocaya üç talak hakkıyla döneceğini ifade ederken, İmam Züfer ise kalan talak hakkıyla ilk kocasına döneceğini ileri sürmüştür. Bu görüş aynı zamanda İmam Muhammed ve İmam Şafî’nin de kavli olarak belirtilmiştir. İmam Züfer ve İmam

¹⁰³⁵ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/47.

¹⁰³⁶ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri : Kimlik Yayınları, 2017), 210.

¹⁰³⁷ İbn Melek, *Şerhü’l-Menâr li-İbni’l-Melek*, 18; Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî el-Haskefî, *İfâzatü’l-envâr ala usûli’l-Menâr (Nesemâtü’l-eshâr Haşîyesiyile)*, 1418, 20-21; Zeynüddin İbn Nüceym, *Fethü’l-ğaffâr bi şerhi’l-Menâr* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 27.

Muhammed tarafından Şeyhayn'a getirilen eleştirinin temelinde ise hâs lafız olan *حتى*'nin amelinin mâ ba'dine taşınmasıdır. İlgili ayette ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ "Boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe" denilmektedir. Ayet *حتى*'nin mâ ba'di ile ilgili kısmında sâkit durumundadır. Ancak kadının ilk kocaya üç talak hakkıyla döneceği söylendiğinde *حتى*'nin (hâs olan bir lafzın) ameli mâ ba'dine taşınmış olmaktadır. Bu ise nassa bir ziyade anlamına gelmektedir (ez-ziyade ale'n-nas) ki, bu da Hanefîlerce nesih demektir. Şeyhayn ise helalliği ayetten değil de useyle hadisinden çıkardıklarını ifade etmektedirler. Ancak mezhepte hâs lafızların delaleti kat'î olduğu gibi beyana ve tebdile ihtimali olmadığı kabul edilmiş ve usul metinleri de bu ekseninde tasavvur olunmuştur.¹⁰³⁸ Yukarıda da zikredildiği üzere imamlar arasındaki bu ihtilafın usulî bir ayrışma olmayıp *حتى*'nin ameliyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

3.1.1.1. Emir

Hanefî mezhebinde emir, hâs lafzın kısımlarından kabul edilmiştir. Emir ifade eden lafızlar bir kimsenin başka birisinden bir işi yapmasını "isti'lâ tarikiyle cezmen" istediği şeyler için kullanılmış ve muktezasının vücut olduğu belirtilmiştir.¹⁰³⁹ Mutlak emrin tekrara delalet edip etmemesi mezhepler arasında tartışmalıdır. Hanefî mezhebinde mutlak emrin tekrara delalet etmediği kabul görmüştür. Serahsî "Bir şarta bağlı olsa dahi mutlak emir tekrarı gerektirmez" demektedir.¹⁰⁴⁰ Bu meselenin fûrû fıkhındaki yansımaları teyemmüm meselesinde olduğu gibi¹⁰⁴¹ namazlarda kıraat meselesinde de ortaya çıkmaktadır. Namazlarda kıraatin her rekâtta olup olmaması hususunda Hanefî fukahası ihtilaf etmiştir. Hanefî mezhebinin temel metinlerinde "Farz namazların iki rekâtında kıraat farzdır"¹⁰⁴² denilmiştir. Yukarıda belirtilen 'mutlak emir tekrarı gerektirmez' kuralı işletilmiş olsaydı, bu durumda iki rekâtta değil bir rekâtta kıraatin farz olması gerekirdi. Ancak mezhepte ilk rekâtta kıraatin yeterli olmayacağı ifade edilmiştir. İmam Züfer, bu noktada üç imamdan ayrılmakta ve mutlak emrin tekrarı gerektirmemesi nedeniyle farz namazlarda tek rekâtta

¹⁰³⁸ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, 24-26.

¹⁰³⁹ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/48.

¹⁰⁴⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/101.

¹⁰⁴¹ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 256.

¹⁰⁴² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/56; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/173; Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, 1/132.

kıraatin yeterli olacağını ileri sürmektedir. Şârih İbn Melek de İmam Züfer'in bu husustaki farklı görüşünü ve namazlardaki kıraat meselesini eserinde açıkça belirtmektedir.¹⁰⁴³ Ayrıca bu görüş, Hasan Basrî'nin görüşü olarak da nakledilmiştir.¹⁰⁴⁴ Hanefî mezhebinde emir için belirlenen kuralın İmam Züfer tarafından işletildiği anlaşılmaktadır. Emir bahislerinde verilen bu ihtilafta da İmam Züfer ve üç imam arasındaki anlaşmazlığın usulî bir ihtilaf olduğunu söylemek oldukça güçtür. Ancak hâs bahsinde de geçtiği üzere ilgili bahislerde bu meseleye yer verilmesi, usulî ihtilaf olarak anlaşılmaya müsait olması ve okuyucuya kolaylık olmasından dolayı konuya burada temas edilmiştir. Her ne kadar usul kitaplarında emirle ilgili bahislerde bu ihtilafta yer verilse de bu ayrılık usulî bir ihtilaf değildir.

Emir konusunda İmam Züfer'in Hanefî mezhebinden usulî anlamda ayrıldığı nokta ise emrin adede ihtimali olup olmaması meselesidir. Hanefî mezhebinde emrin tekrara olduğu gibi adede de muhtemel olmadığı belirtilmiş, özellikle mezhebin usul metinleri de bu görüş ekseninde oluşmuştur. Neseî (ö. 710/1310) *Menâru'l-envâr*'da bu duruma dikkat çekmiş, yazılan şerhlerdeki çıkarımlar ve diğer mezheplere karşı savunular hep bu yönde olmuştur. İbn Kutluboğa,¹⁰⁴⁵ İbn Melek,¹⁰⁴⁶ İbnü'l-Aynî (ö. 893/1488)¹⁰⁴⁷ ve Abdülaziz el-Buhârî¹⁰⁴⁸ gibi mezhep uleması emrin adede ihtimali olmadığını belirtmişlerdir. Neseî'nin ifadeleri ismi geçen şârihler tarafından hemen hemen aynı şekilde yorumlanmıştır. Neseî ilgili bahiste şunları söyler:

“Mutlak emir tekrarı gerektirmediği gibi tekrara ihtimali de yoktur. İster bir şarta taalluk etsin isterse bir vasıfla tahsis edilsin [bu yine böyledir]. Emir tekrarı gerektirmediği ve ihtimali de olmadığından me'mûrun bihin en az cinsi [yani ferd-i hakikî] üzerine gerçekleşir. Aded manası itibarıyla değil de ferdiyet manası itibarıyla cinsin tamamına da ihtimali vardır. Sahih olan görüş böyledir.”¹⁰⁴⁹

Şârih İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr*'da Neseî'nin “*ale's-sahîh*” kaydının sebebinin, “Züfer'in sözünden korunmak için” olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵⁰ Çünkü İmam Züfer'e göre emrin adede ihtimali vardır. İmam Şafiî de aynı görüştedir.

¹⁰⁴³ Kaplan, *İbn Melek'in “Şerhu Mecma 'i'l-Bahreyn” Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, 81.

¹⁰⁴⁴ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/173.

¹⁰⁴⁵ Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr şerhu muhtasari'l-Menâr* (Daru İbn Hazm, 2003), 58-59.

¹⁰⁴⁶ Muhammed b. İzzeddin Abdüllatîf b. Abdülaziz b. Eminateddin b. Firişte İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr* (İstanbul: Salah Bilici, t.y.), 31-32.

¹⁰⁴⁷ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 31-32. (İbnü'l-Aynî Şerhiyle birlikte).

¹⁰⁴⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/125.

¹⁰⁴⁹ İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr*, 58-59.

¹⁰⁵⁰ İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr*, 59.

Serahsî de bu husustaki ihtilafı, İmam Züfer'e göre hâs lafzın adede ihtimalli olduğunu ve bundan ortaya çıkan muhalefeti nakleder.¹⁰⁵¹ Mezhep metinleri bu bahiste genellikle İmam Şafiî'nin bu kavline itiraz etmekte ancak İmam Züfer'in bu husustaki farklı görüşüne yer verilmemektedir. İbn Kutluboğa şerhinde bu ihtilafın faydasının şu noktada ortaya çıktığını ifade eder:

“Bir kimse karısına ‘kendini boşa’ dese ve -kadının kendisini boşamak için bir hakkı olsa- koca bu talakla üçe niyet etse ve kadın kendisini üç defa boşasa bu talak üç olarak geçerlidir. Ancak kadın ikiye niyet etse ve kendisini iki defa boşasa bize göre [üç imama göre] herhangi bir şey gerçekleşmez. Züfer dedi ki; iki talak gerçekleşir. Bizim delilimiz aded ne mücebdir ne de muhtemeldir. Bu yüzden de niyet geçerli değildir. Ancak kadının cariyeye olması durumu hariç. Çünkü bu onun talakının cinsidir.”¹⁰⁵²

İbn Melek, mezhep imamları arasındaki bu ihtilaf hususunda isim vermeden şu ifadelerle yer verir:

“Özetle ferd-i hakikî [talak] gerektirir. Ferd-i itibari ise [talaka] muhtemeldir [Ferd-i hakikî lafzın kendisi iken ferd-i itibari ise niyettir]. Aded ise ne talak gerektirir ne de buna muhtemeldir. Bu noktada asıl olan şey, lafzın mücebi lafızla sabit olur ve niyete ihtiyaç duymaz. Lafzın muhtemel olması ise ancak niyetle sabit olur. Adede ihtimalli olmayan lafızlar niyet edilse dahi sabit olmaz.”¹⁰⁵³

Emirle ilgili olarak üç imam ve İmam Züfer arasındaki ihtilafli noktalardan birisi de mutlak emirdeki hüsnün meselesidir. Mezhebin temel metinlerinden *Keşfü'l-esrâr*, *el-Kâfi* ve *Fusûlü'l-bedâ'i*'de bu konuya temas edilmiştir. İmam Züfer ve İmam Şafiî'ye göre mutlak emirdeki hüsnün bizzat kendisinde olan bir manadan (لمعنى) dolayı hüsnün sıfatını gerektirmektedir. Abdülaziz el-Buhârî, Hanefî meşâyihından bazılarının ise me'murun bihteki hüsnün, kendisinden dolayı değil de başka bir nedenden dolayı hasen li gayrihi olduğunu nakletmektedir. Bunun nedeni olarak me'murun bih'teki hüsnün iktiza yoluyla sabit olduğuna, bunun ise zarurî bir durum oluşuna dikkat çekmiştir. Zaruretler ise en düşük olan şeyle giderilmektedir. Bundan dolayı da me'murun bih'teki hüsnün li gayrihi olduğu naklini de paylaşmıştır.¹⁰⁵⁴ Benzer ifadeler *el-Kâfi*'de de mevcut olmakla birlikte Pezdevî de İmam Züfer'in farklı düşüncelerine eserinde yer vermiştir.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/76.

¹⁰⁵² İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr*, 59.

¹⁰⁵³ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 31-32.

¹⁰⁵⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/197.

¹⁰⁵⁵ Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Signâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, 1/486. ed. Muhammed Seyyid Gânat. Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

Usule taalluk eden bu ihtilafın yani, mutlak emrin hüsnün bizzat kendisinde olan bir manadan dolayı hüsn sıfatını gerektirmesi düşüncesinin, fūrûdaki ayrımını cuma günü vaktin farzının, cuma namazı mı yoksa öğlen namazı mı olduğu meselesinde görmek mümkündür. Şeyhayn vaktin farzının hem sağlam ve mukim olan kimseler hem de mazeretliler için öğlen namazı olduğunu söylemiştir. Ancak sahih ve mukim olanların zorunlu olarak cuma namazını eda etmek suretiyle zimmetlerindeki borcu düşürmeleri gerektiğini, mazeretlilerin ise ruhsat yoluyla cuma namazını eda etmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Yani cuma namazını eda eden kimseler için vaktin farzı, cuma namazı olarak sabit olmuş olur. Eğer ruhsatı terk ederlerse bu durumda azimet geri döner ve vaktin farzı öğlen namazı olur. İmam Muhammed'den bu hususta iki kavil bulunmaktadır. Bunlardan ilkinine göre vaktin farzı cuma iken, diğerine göre ise vaktin farzı her ikisi olup fiilî tayin ile kesinleşen hangisi olursa, vaktin farzı o olur. İmam Züfer ise vaktin farzının cuma olduğunu, öğlen namazının ise ondan bedel olduğunu belirtir.¹⁰⁵⁶ Bunun aynı zamanda kavli-cedid olarak İmam Şafiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşü olduğu nakledilmektedir. Şârih Aynî¹⁰⁵⁷ ve Haskefî de cuma namazının farziyyetinin öğlen namazına göre daha güçlü olduğunu söyler.¹⁰⁵⁸

Abdülaziz el-Buhârî'nin konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü öncelediği görülür. O, bu hususta; "Biz deriz ki, bu asılda yani mutlak emrin kemal derecesinde hüsnü muktezi olduğunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat hüsn, cuma namazıyla emrin teveccühü keyfiyetinde"¹⁰⁵⁹ ortaya çıktığı ifadelerine yer verir. Bu ise birçok fūrû meseleyi beraberinde getirir. Söz gelimi, mazeretli olmayan kimse henüz cuma namazı kılınmadan evinde öğlen namazını kılsa ve evinde cuma namazının kılınmasını beklese bu kimsenin namazının durumu, mazeretli olan kimse evinde öğlen namazını kılsa sonrada cuma namazını kılmak için camiye gitse ve cuma namazını da kılsa, mazeretli olmayan kimse öğlen namazını kıldıktan sonra cuma namazını eda etmek için camiye yönelse ve imamla birlikte cuma namazını bitirse vb. meselelerin hepsinde üç imamın ve İmam Züfer'in farklı bir görüşünün

¹⁰⁵⁶ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/256.

¹⁰⁵⁷ Aynî, *el-Binâye*, 3/41.

¹⁰⁵⁸ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 107.

¹⁰⁵⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/198.

bulunduğu durum ve hükümler ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁶⁰ Bunların tamamı ise yukarıda belirtildiği gibi cuma günü vaktin farzının farklı mülâhaza edilmesinden ortaya çıkan ihtilaflardır. Bu ihtilafın temelinde ise mutlak emrin yani me'murun bihin [cuma günü cuma namazı] hüsnün kemal derecesini iktiza etmesiyle yakından ilintilidir.

Emirle ilgili bir başka ihtilaf noktası ise aşağıdaki bahistir. Hanefî mezhebinde emir, mutlak ve mukayyed şeklinde iki kısımda incelenmiştir. Mezhepte mutlak emrin keyfiyetine dair ihtilaf edilmiş ve mutlak emrin fevre mi yoksa terâhîye mi delalet ettiği noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. İmam Muhammed, Kerhî ve Mâtürîdî'nin de içinde yer aldığı bir kısım ulema emrin fevre delalet ettiğini kabul ederken; Muhammed b. Şücâ', Cessâs ve meşâyih'in genel kabulü ise mutlak emrin terâhî için olduğu noktasında birleşmiştir.¹⁰⁶¹

Mukayyet emirde ise üç imam ve İmam Züfer arasında şu hususta ihtilaf bulunmaktadır: Namaz ile emir, mutlak emir olmayıp, müeddâya (namaza) zarf, müeddânın edasına şart ve müeddânın nefsü'l-vücûbuna sebep olan "vakit" ile mukayyet emirdir. Burada sebep, vaktin tamamı olmayıp, eğer vaktin ikinci cüzünde edaya başlanır ise birinci cüzdür. Aksi halde edaya başlanıncaya kadar sebebiyet, ikinci, üçüncü vs. cüzlere intikal eder ve nihayetinde edanın başladığı vaktin ilk cüzüne mukârin/bitişik olan, edadan bir önceki cüzde kesinleşir. Edasına hiç başlanmayan namaz için vaktin girişinden beri intikal etmekte olan vaktin sebebiyeti, üç imama göre iftitah tekbiri almaya yetecek vakit kalıncaya kadar mümted olur. İmam Züfer'e göre ise bu intikal ancak vaktin farzını kılmaya yetecek vakte kadar devam eder.

Bu ihtilaftan şu fûrû meseleler ortaya çıkar: Söz gelimi vaktin sonunda sadece vaktin farzını eda etmeye yetecek bir zaman diliminde çocuk sabilikten çıkarsa, deli olan kimse cünundan kurtulsa, ittifakla bu namazı kaza etmeleri gerekir. Eğer sadece iftitah tekbirini almaya yetecek bir vakitte çocuk sabilikten çıkarsa, deli olan kimse cünundan kurtulursa, [kadın hayızdan temizlenirse] İmam Züfer'e göre bu kimseler o

¹⁰⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/256-258.

¹⁰⁶¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/263; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/254.

vaktin namazını eda etmekle mükellef değillerdir. Üç imama göre ise mezkûr kimseler o vaktin namazını kaza etmekle yükümlüdürler.¹⁰⁶²

3.1.1.2. Nehiy

Hâs lafzın ikinci kısmı nehiydir. Nehiy Hanefî mezhebinde ıstılâhî anlamda, “Bir lafızdır ki, onunla bir şahsın bir işten çekilmesi cezmen isti’lâ tarikiyle istenilir”¹⁰⁶³ şeklinde tarif olunmuştur. Hanefî mezhebinin temel usul metinlerinden olan *Menâru’l-envâr*’da Nesefî nehyi dörtlü taksim içerisinde vermektedir. Nesefî, menhiyyün anı olan kısımları şöyle takdim eder:

“Menhiyyün anı ya kabih li aynihidir ki, bu da vaz‘an ve şer‘an olmak üzere iki kısımdır. Veyahut kabih li gayrihidir ki, bu da vasfen ve mücaviren şeklinde olmak üzere iki kısımdır. Kabih li aynihinin vaz‘an örneği küfür, şer‘an örneği ise hür insanı satmaktır. Kabih li gayrihinin vasfen örneği kurban bayramı günlerinde oruç tutmak, mücaviren örneği ise cuma günü ezan okunurken alışveriş yapmaktır.”¹⁰⁶⁴

Nehyin, yasaklanan şeyin [menhiyyün anı] aslına veya vasfına râcî olması önem arz etmektedir. Çünkü bu ayırım özellikle Hanefîler’in muamelattaki fesâd ve bâtıl/butlân ayırımı noktasında birçok ihtilafı doğurmaktadır. Zira mezhepte eğer nehiy, menhiyyün anının zatına taalluk ederse butlanı, eğer vafına taalluk ederse fesadı gerektirir ve mevcut fesadın giderilmesiyle akitler sahihe dönüşür.¹⁰⁶⁵

Hanefî mezhebinde nehiyle ilgili yaklaşım genel olarak yukarıda zikredilen şekildedir. Ancak İmam Züfer’in nehiyle ilgili düşüncesi mezhebin yaklaşımından farklıdır. Bu köklü usulî ayırım, ortaya çıkan birçok ihtilafın sebepleri arasındadır. İmam Züfer’in görüşleri incelendiğinde onun nehyi mutlak anlamda kullandığı, nehyin yasaklanan şeyin aslına veya vafına ilişkin olması ayırımına gitmediği görülür. Diğer bir ifadeyle İmam Züfer, nehyde haram li aynihi veya haram li gayrihi şeklinde taksim yapmamaktadır. Nehyin vârid olduğu yerleri hissiyattan olduğu gibi kabih li aynihi olarak görmektedir.

İmam Züfer’in nehyin vafına taalluk eden kısmını da kabih li aynihi görmesi, onun fesad sebebi giderilse dahi yapılan işlemlerin câize dönüşmemesi fikri bu konuda başka bir örnek olarak gösterilebilir. Hanefî mezhebindeki genel kabul;

¹⁰⁶² Ahmed Hamdi Şîrvânî, *Levâmi‘u‘d-dekâkik fî tercemeti mecâmi‘i‘l-hakâik* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 178.

¹⁰⁶³ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, 1/62; Haskefî, *İfâzatü‘l-envâr*, 61.

¹⁰⁶⁴ İbn Nüceym, *Fethü‘l-ğaffâr*, 94.

¹⁰⁶⁵ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 262.

haramlık aslına râci ise li aynihi, vafına râci ise li gayrihi haram kabul edilmektedir. Vasıftaki haramlığı oluşturan unsur ortadan kaldırıldığında yapılan işlem sahihe dönüşmektedir. Ancak İmam Züfer bunu tek şey kabul etmiştir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak söz gelimi; Hanefî mezhebinde fâsid akitler kabızla mülkiyet ifade eder.¹⁰⁶⁶ Fakat İmam Züfer, bunun aksini düşünmektedir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, fâsid şekilde gerçekleşen akitlerden dolayı İmam Züfer'e göre mülkiyetin gerçekleşmeyeceği, aynı zamanda İmam Şafiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşünün de bu şekilde olduğunu söyler ve ilgili örneklerle yer verir.¹⁰⁶⁷ Nitekim onun yukarıdaki asıllarından olarak verilen "Fâsid olarak başlayan şey sahihe münkaliib olmaz" kaidesi de bu düşüncenin bir yansıması olarak düşünülebilir.

Bu yaklaşım tarzı, İmam Şafiî'nin düşünce sisteminde de aynı şekildedir. Neseî, bu noktaya dikkat çekmekte ve İmam Şafiî'nin gerek hissî gerekse şer'î olsun nehyi mutlak anlamda kullandığını ve bu iki kısmın da kabih li aynihi kısmında olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶⁸ İmam Şafiî bundan "mukayyed nehiyleri" hariç tutmuş, onlarda emr-i mücâvir karinesi olduğu durumlarda bunu kerahet olarak kabul etmiştir. İmam Şafiî de *er-Risâle*'de konuya işaret etmekle birlikte¹⁰⁶⁹ *el-Üm*'de şöyle demektedir:

"Allah'ın nehyettiği şey, haram olmadığına dair bir delâlet bulununcaya kadar haram kılınmıştır. Şöyle ki, bu nehiyle tahrimden başka bir şey kastedilmiş olabilir. Bu tahrim ile [yasaklanan şeyden] irşad, sakınma veya edeb için olması [kastedilebilir]. Rasûlullah'ın 'sallallahu aleyhi vesellem' yasaklamış olduğu şey de aynı kapsamdadır."¹⁰⁷⁰

Ömer Nasûhî Bilmen, İmam Şafiî'nin nehiy anlayışı hususunda şunları belirtir:

"İmamı Şafiî'ye göre ef'âlî şer'iyye hakkındaki mutlak nehiylerde ef'ali hissiyedeki mutlak nehiyler gibi menhiyyün anhin li aynihî kubhunu iktiza eder. O hâlde menhiyyün anhin, fâsid değil, bâtil olmuş olur. Çünkü nehyi mutlak, kemâle masruftur. Binaenaleyh kubhun kemâlini muktezi olur. Ve kabih olan bir şey bir masiyettir, artık onda sıhhat ve meşruiyet bulunamaz... Velhâsıl: Şafiîler, ibadetlerde olduğu gibi muamelâtta da kubhun derecatını nazara almıyorlar. Onlara göre ibadetlerde olduğu gibi muamelâtta da bâtil ile fâsid birdir. Hanefîler'e göre ise yalnız ibadetlerde bâtil ile fâsid bir hükümdedir. Muamelâtta ise bunlar ayrı ayrı şeylerdir. Bâtil, aslen ve vasfen meşru

¹⁰⁶⁶ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/182.

¹⁰⁶⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, 550.

¹⁰⁶⁸ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, 100.

¹⁰⁶⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafiî, *er-Risâle* (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1940), 343.

¹⁰⁷⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafiî, *el-Üm* (Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1961), 5/143.

olmayan şeydir. Fâsid ise aslen meşru olup yalnız haricî vasıfları itibarile meşru bulunmayan şeydir. Bu cihetle hükümleri de başka başkadır.”¹⁰⁷¹

Şafîî hukukçuların nehiy anlayışı da mezhep imamının kavilleri üzerinden şekillendiğinden dolayı onların düşünce sistemi, tenkit ve cevapları da bu yönlü olmaktadır. Şafîî hukukçuların nehiy hususundaki görüşleri hakkında Apaydın şunları belirtir:

“Şafîî hukukçuları ise nehyin, yasaklanan şeyin aslına ve ayrılmaz vasfına ilişkin olması arasında bir ayırım gözetmeksizin onun haram olduğunu, haram olan bir şeyin ise şer‘î bir hükme sebep olamayacağını ileri sürmektedir.”¹⁰⁷²

Bu ifadeler aşağıda İmam Züfer için verilecek fûrû örnekler üzerinden örtüşmenin ne kadar benzer olduklarını sağlamaya yardımcı olacaktır.

İstisnâ‘ akdi Hanefî mezhebinde istihsanen câiz görülmüş bir akit türüdür. İstisnâ‘ akdinde ma‘dûmun satışının söz konusu olmasından ötürü İmam Züfer tarafından câiz görülmemiştir. Zira ma‘dûmun satışını yasaklayan naslar vârid olmuştur. Leknevî, *Umdetü’r-ri‘âye*’de; “[istisnâ‘ akdinin] kıyasen câiz olmaması gerekir. Çünkü o ma‘dûmun satışındır. Ma‘dûmun satışı ise menhiyyün anhtır (yasaklanmıştır). İmam Züfer ve üç imam [İmam Şafîî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel] bu şekilde hüküm vermişlerdir”¹⁰⁷³ ifadelerine yer verir. Üç imam daha farklı nakilleri delil alırken Hanefî imamlar içerisinde sadece İmam Züfer, istisnâ‘ akdi hususunda yasaklayıcı (menhiyyün anh) olan nasları dikkate alarak istisnâ‘ akdine cevaz vermemiştir. Mâlikî ve Şafîîler ise istisnâ‘ akdini selem akdi gibi görmüş ve o kapsamda değerlendirmiştir.

Bir kimse Ramazan veya teşrik tekbiri günlerinde oruç tutmayı nezretse bu nezir üç imama göre sahihtir. Her ne kadar bu günlerde oruç tutmayı yasaklayan [menhiyyün anh] hadisler bulunsu da bu nehiy yasaklanan şeyin aslına değil vasfına râcidir. Çünkü oruç haddizatında şer‘an emredilmiştir. Ancak mezkûr günler içerisinde yasaklanmıştır.¹⁰⁷⁴ Müteahhir fukaha bu örneği nehyin kabih li gayrihinin vasfen kısmının misali olarak zikretmektedirler. İmam Züfer ise bu şekilde nezirde bulunan kimsenin nezrinin sahih olmadığını belirtmiştir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere ona göre nehyedici bir yasak bulunuyorsa o, nehyin kabih li aynihi

¹⁰⁷¹ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/66-67.

¹⁰⁷² H. Yunus Apaydın, “Fesad” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995), 12/418.

¹⁰⁷³ Leknevî, *Umdetü’r-ri‘âye*, 5/281.

¹⁰⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/95; Kâsânî, *Bedâi‘ü’s-sanâi‘*, 5/83; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/346.

veya kabih li ğayrihi ayrımlarına gitmemektedir. İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in de İmam Züfer'le aynı görüşte olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷⁵ Bu şekilde gerçekleşen nezirlerin “Allah’a masiyet olduğunu” belirten hadislerle işaret edilmiş ve buradaki kabihliğin vasıfta olmasına dikkat çekilerek mezhebin görüşü temellendirilmiştir.¹⁰⁷⁶ Bahsedilen örnekteki ihtilafta üç imam bu nezirde kişinin orucu bozup daha sonra kaza etmesi gerektiğini ifade ederken, İmam Züfer ise böyle bir nezrin hiç gerçekleşmemiş olacağını belirtmiştir.

Sıbtu İbnü'l-Cevzî, fâsid satışlarla alakalı olarak şunları ifade etmektedir: Fâsid bey‘ bize göre eğer kabz gerçekleşirse milkiyet ifade eder. Ancak Züfer’e göre fâsid akit kökten bir şey ifade etmez. Bu aynı zamanda İmam Mâlik, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in de görüşüdür. Fâsid bey‘in birçok şekli vardır. Örneğin bir dirhemi iki dirheme satmak, bir kafiz/ölçek [buğdayı] iki kafize satmak, meçhul semen veya vakit üzerine akit yapmak, para ve içki karşılığında alışveriş yapmak veya kabzetmeden önce menkul bir malı satmak bu türden olan akitler içerisinde. Bunların tamamı İmam Züfer’e göre asıldan bir şey ifade etmezler.¹⁰⁷⁷

Âfâkî olan bir kimse mîkât mahallini ihramsız olarak geçse bu kimse daha sonra dönüp ihrama girip telbiye getirirse bu kimseden ceza kurbanı düşer. Ancak İmam Züfer’e göre bu kimse belirtilen şeyleri yapsa dahi kendisinden ceza kurbanı düşmez. Mevsilî, bunun nedenini olarak ise bu hususta yasaklayıcı olan hadisin vârid olduğunu söyler.¹⁰⁷⁸ İmam Şafî'nin de bu görüşte olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷⁹

Mekruh vakitlerde namaza başlayan kimse bu namazı bozsa üç imama göre başladığı namazı kaza eder. Ancak İmam Züfer’e göre –bu görüş İmam-ı Azam’dan da rivayet edilmiştir- bu namazı kaza etmez. Çünkü kişi, böyle bir namazdan nehy edilmiştir. Menhiyyün anı olan (ki bu örnekte namazdır) bir şeyi butlandan korumak gerekmez. Aynı durum menhiyyün anı olan oruçlarda da geçerlidir.¹⁰⁸⁰ İbn Emîru Hâc da dirayetin, ilgili rivayeti güçlendirdiğini söylemekte ve bunu itimada şayan görüş olarak bulmaktadır. Ayrıca bu kavlin Ebû Hanîfe'nin de görüşü olduğunu

¹⁰⁷⁵ Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, 80.

¹⁰⁷⁶ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, 98-99; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/269-270.

¹⁰⁷⁷ Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, 284.

¹⁰⁷⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/142.

¹⁰⁷⁹ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, 1/303.

¹⁰⁸⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/279.

nakleder. İbn Emîru Hâc, menhiyyün anı olan birşey üzerine şâri'in herhangi bir şey terettüp ettirmediğini söyler.¹⁰⁸¹ Şeyh Bedreddin ise konuyu kıyasla alakalandırmakta ve bayram günlerinde veya teşrik günlerinde başlanılan oruçların nasıl kazası gerekmiyorsa burada da kazanın gerekmemesine işaret ederek İmam Züfer'in görüşünü ta'lîl etmektedir.¹⁰⁸²

Muktedî olan bir kişi imamdan önce rükûa gitse ve imam muktediye rükuda yetişse bu kimse İmam Züfer'e göre rükûu tekrar etmedikçe namazı sahih olmaz. Fakat üç imam rüknün bir cüzünde imam ve muktedinin ortak olmasını şart koştuğundan dolayı bu kimsenin namazı câiz olur. Muhaşşî Şelebî (ö.1021/1613) bunun menhiyyün anı olan bir durum olduğunu ifade etmekte ve *Sahihayn*'de nakledilen hadise işaret etmektedir.¹⁰⁸³

Masiyet içermesi nedeniyle İmam Züfer'e göre gerçekleşmeyen şeylere bir diğer örnek de şudur: "Allah için oğlumu kurban etmek bana vacip olsun" diye nezirde bulunan kimsenin bu nezri Tarafeyn'e göre geçerlidir. Ancak İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Şafî'ye göre böyle bir nezir sahih değildir. Kâsânî bunun kıyas olduğunu belirtmekte, gerekçesini ise "Bu nezir masiyettir. Masiyete yapılan nezir ise sahih değildir" diyerek açıklamaktadır.¹⁰⁸⁴

İmam Züfer'e göre selem akdi sadece şâri'in ruhsat verdiği lafız üzerinden gerçekleşebilir. Konu her ne kadar hâs bahsiyle alakalı olsa da, ulemanın selem bahsindeki menhiyyün anı olan kısma vurgusu nedeniyle bu başlık altında zikredilmesi uygun görülmüştür. Zira bu başlıkta delil getirilen şey fiildir. Fiiller ise hâs lafzın kısımlarındandır. Hz. Peygamber (s.a.v.) "Sizden biriniz selem akdi yaparsa bunu belirli bir ölçü, belirli bir tartı ve belli bir süreyle yapsın" buyurmuştur. Hadiste geçen (من أسلم) ve (ليسلم) ifadelerinden hareketle İmam Züfer selem akdinin sadece "selem" lafzı üzerinden yapılması gerektiğini belirtmiştir. Zira bu akit, aslında kişinin yanında veya elinde olmayan şeyi satmasıdır ki, bu menhiyyün anı olan bir durumdur. Dolayısıyla kıyasın dışında vârid olan şeylerde sadece ruhsat verilen kısımla yetinilmesi gerekmektedir. Üç imam ise selem lafzı dışında başka

¹⁰⁸¹ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve 't-tahbîr*, 1/338.

¹⁰⁸² Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu 'l-işârât*, 1/166.

¹⁰⁸³ Zeylaî, *Tebyînu 'l-hakâik*, 1/185.

¹⁰⁸⁴ Kâsânî, *Bedâi 'ü's-sanâi*, 5/85.

ifadelerle de selem akdinin gerçekleşeceğini belirtmişlerdir.¹⁰⁸⁵ Şafî mezhebinde de tercih edilen görüşe göre selem akdinin yine ‘selem’ lafızları üzerinden yapılması şarttır.¹⁰⁸⁶

Bunlar arasında Serahsî’nin zikrettiği şu misaller de verilebilir: Kişi güneş tam tepedeyken veya batmaya başlarken veya güneş doğarken nafil namaza başlarsa bu kimse bu namazlara başlamakla isâet etmiş olmakla birlikte eğer bozarsa bu kimseye kaza gerekir. Ancak İmam Züfer’e göre gerekmez. Çünkü yapılan fiil menhiyyün anı olup, bu kimse nehyedilmiş olan bir fiili irtikap etmektedir. Benzer şekilde kişi abdestsiz, çıplak veyahut kıraat olmaksızın iki rekât namaz kılacağına nezr etse, Ebû Yûsuf’a göre bu kimseye sahih olan namazlarda gereken şey lazım olur. Ancak İmam Züfer’e göre bu kişinin nezrinde belirttiği şeyler ‘kurbet’ olamayacağı için bu kimseye herhangi bir şey gerekmez.¹⁰⁸⁷

Burada zikredilen farklı örneklerle İmam Züfer’in nehiy anlayışının daha net gösterilmesi hedeflenmiştir. Özetle o, bir konuda yasaklayıcı nas var ise veya herhangi bir kayıtla vârid olmuş ise onun dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır. Bu da Hanefî mezhebinin nehiy taksiminin İmam Züfer’de olmadığı ve üç imamdan daha farklı bir nehiy tasavvurunun olduğunu göstermektedir. Nitekim verilen örnekler de bunu destekler mahiyettedir.

3.1.1.3. Mutlak

Hanefî mezhebinde mutlak lafız “Şümulsüz, tayinsiz olarak cinsinde şayi olan lafızdır ki, hâssın efrâdındandır”¹⁰⁸⁸ şeklinde veya buna benzer tariflerle açıklanmıştır.¹⁰⁸⁹ Usul eserlerinde üç imam ve İmam Züfer arasında tanımda bir farklılık nakledilmemekle birlikte, ihtilafın mutlak lafzın takyid edilirken dikkate alınan unsurlarında olduğu söylenebilir. Bu sonuca, mevcut verilerin taranması ve ilgili örneklerin incelenmesinden sonra ulaşılmıştır. Ulemanın bu yönde bir

¹⁰⁸⁵ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 5/201.

¹⁰⁸⁶ Bilal Aybakan, “Selem” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2009), 36/403.

¹⁰⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/209.

¹⁰⁸⁸ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/20.

¹⁰⁸⁹ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları : (usulü’l-fık)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 411; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 210.

açıklamasına –ulaşabildiğimiz kadarıyla- rastlanılmamıştır. Aşağıda konuyla ilgili örnekler verilerek mevzunun daha da netlik kazandırılmasına çalışılacaktır.

İmam Züfer kimi yerde ayetin mutlaklığıyla amel ettiği halde üç imam farklı nedenlerle ayeti takyid etmiş ve aralarında ihtilaf vaki olmuştur. Bu kısma örnek olarak şunlar verilebilir: İmam Züfer’e göre namaz vaktinin geçmesinden endişe eden kimse mesafe yakın olsa dahi teyemmüm alarak namazını kılar. İbn Âbidîn teyemmümün ihtiyaçtan dolayı konulduğunu, böyle bir durumda da aynı ihtiyacın olduğunu belirtir. Hatta ulemanın bu hususta İmam Züfer’in “Delilinin kuvvetli olmasından dolayı onu tercih ettiği de” ifade edilir.¹⁰⁹⁰ Üç imam ise ayeti icmâ ile takyid etmişlerdir. Onlar bu durumda olan bir kimsenin yakın mesafede teyemmüm alamayacağı hususunda icmâ olduğunu belirtirler. Keza Aynî de mesafenin uzak olması durumunda teyemmüm alınabileceği hususunda icmânın varlığının delil olduğunu vurgular.¹⁰⁹¹ İmam Züfer’e göre namaz vaktinin fevt etmesinden korkulur ise suya mesafe yakın olsa dahi teyemmüm yapılması câizdir. Üç imama göre ise bu durumda olan kimse teyemmüm edemez. Zira teyemmümün şartı olan “suyun yokluğu” bulunmamaktadır. İmam Muhammed ve Ebû Hanîfe’den gelen rivayetlerde eğer su bir mil veya daha fazla uzaktaysa bu durumda kişinin suyu talep etmesi gerekmez.¹⁰⁹² Teyemmümle ilgili ayet, diğer imamlar nezdinde olduğu gibi İmam Züfer’e göre de mutlakdır. Yani hem mesafeyi hem de (havfu’l-fevt) vaktin çıkmasına dair endişeyi kapsamaktadır. Bu durumda İmam Züfer’in ayetin mutlak haliyle amel ettiği, diğer imamların ise ayeti icmâ ile tahsis ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Aynî’nin ifadeleri de bunu desteklemektedir.¹⁰⁹³

İmam Züfer ve üç imam arasındaki mutlak ve mukayyed lafızlarla alakalı diğer bir ihtilaf örneği ise şudur: Hanefî mezhebinde sebileyn dışında vücuttan çıkan şeylerin abdesti bozması için kan ve irin gibi şeylerde “seyelân”, kusmuk için ise “ağız dolusu olmak” şartı getirilmiştir. İmam Züfer her iki durumda da vücuttan çıkmasını yeterli görmüş ve bu durumlarda abdestin bozulacağını ileri sürmüştür. Onun konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen (القلس حدث)

¹⁰⁹⁰ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 1/246.

¹⁰⁹¹ Aynî, *el-Binâye*, 1/516.

¹⁰⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 115; Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 1/47.

¹⁰⁹³ Aynî, *el-Binâye*, 1/516. (المسافة القريبة مانعة بالإجماع، والبعيدة غير مانعة بالإجماع).

“Kusmuk hadestir” hadisinin mutlaklığını delil aldığı görülmektedir. Üç imam ise (أو دسعة تملأ الفم) “Ağız dolusu kusmuk” kaydıyla takyid ifade eden hadis ile istidlal etmişlerdir. İbn Melek *Mecma‘u’l-bahreyn* şerhinde İmam Züfer’in, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yukarıda belirtilen hadisinin mutlaklığını delil aldığını ve az ya da çoğuna bakmaksızın mutlak olarak vârid olduğunu dolayısıyla “mutlak huruç” ile abdestin bozulacağını ifade etmektedir.¹⁰⁹⁴ Üç imamın delil aldığı hadisin ise ilk hadise nazaran takyid edildiği görülmektedir. Kusmuk da bir kales türüdür. Ancak ilk hadiste “ağız dolusu olmak” kaydı bulunmaz. İmam Züfer mutlak lafzı delil alırken üç imam ise mukayyed lafzı delil almıştır.

Serahsî’nin naklettiği şu meselede de İmam Züfer lafzın mutlaklığını alırken, üç imamın hadisi yine farklı bir hadisle takyid ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) dört kişinin cuma namazı ile mükellef olmadığını belirtmiş ve şöyle buyurmuştur; “Dört kimseye cuma namazı gerekmez: Yolcu, hasta, köle ve kadın.” Hadisteki “المسافر” lafzı mutlak olarak zikredilmiş herhangi bir kayıt getirilmemiştir. Ancak üç imam, devlet başkanının seferî olması ve cuma namazını kıldırması durumunda hem kendisi hem de cemaat için bu namazın kâfi olduğunu söylemişlerdir. İmam Züfer ise bu namazın câiz olmadığını belirtir. Üç imam delil olarak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yolcu olarak Mekke’de cuma namazını kıldığını delil getirerek hadisteki lafzı yine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulamasıyla kayıtlamaktadır. Ancak İmam Züfer hadisteki “المسافر” lafzına herhangi bir kayıt getirmemekte ve bundan dolayı namazın câiz olmayacağını söylemektedir.¹⁰⁹⁵

Yine benzer bir örnek de şudur: İmam Züfer Ramazan ayına yetişen bir kimsenin niyet etmesine ihtiyaç olmadığını söyleyerek, (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) “Sizden kim Ramazan ayına yetişirse” ayetiyle¹⁰⁹⁶ istidlal etmektedir. Kişinin o aya mutlak anlamda yetişmesiyle Ramazan orucunu tutması için yeterli olacağı ayrıca niyete ihtiyaç duyulmayacağı İmam Züfer’den nakledilmektedir. Ancak üç imam bu ayeti “Ameller ancak niyetlere göredir” veya “Niyeti olmayanın ameli de yoktur” gibi hadislerle takyid etmişlerdir. İmam Züfer’in gerekçesi şöyle açıklanmıştır: Bir şeye

¹⁰⁹⁴ Kaplan, *İbn Melek’in “Şerhu Mecma‘i’l-Bahreyn” Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, 22.

¹⁰⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/249.

¹⁰⁹⁶ Bakara 2/185.

niyet edilmesinin nedeni, o konuda birçok ihtimal olması durumunda gereklidir. Ancak mukim olan bir kimse için Ramazan ayında Ramazan orucundan başka bir niyet düşünölemeyeceği için, niyete de ihtiyaç duyulmaması ile gerekçelendirilmiştir. Fakat üç imam yukarıda zikredilen hadisleri de delil göstererek sadece الشهر/ayı görmenin yeterli olmayacağını ve niyetin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁹⁷

Mutlak lafızdan kaynaklı ihtilaflardan bir diğeri de mûrisini öldüren mükrehte ortaya çıkmaktadır. Mükreh olan kimse murisini öldürse mirasçı olup olamayacağı fukaha arasında tartışılmıştır. Üç imam, mükreh olan kimse murisinin katili olsa bile mükrehin murisin varisçisi olabileceğini belirtmişlerdir. Mükrehin bu durumu katilin elindeki alet menzilesinde görölmüştür. Ancak İmam Züfer ise (القاتل لا يرث) hadisinin mutlak olması hasebiyle ikrah altında olsa dahi varisin murisini öldürmesi durumunda mirastan mahrum olacağını ileri sürmüştür. İmam Şafî de İmam Züfer’le aynı görüştedir. Kâsânî, kısasın vücûbunun bu durumda gerçekleştiğini belirtir ve mirastan mahrum olacağını söyler.¹⁰⁹⁸ Debbâğ da konunun mezkûr hadisle ilişkisini göstermiş ve ilgili tartışmalara yer vermiştir.¹⁰⁹⁹

3.1.1.4. Mukayyed

Mukayyed lafız Hanefî mezhebinde genel anlamda “Bir kayıt ile, bir vecihle şüyû’dan cinsinin her bir ferdine şümulden çıkmış olan lafız”¹¹⁰⁰ şeklinde tarif edilmiştir. Mutlak ve mukayyed lafızlar hâs lafzın kısımlarından olmakla birlikte, her ikisi de halleri üzerine cârî olurlar.

Mukayyed lafızlarla ilgili İmam Züfer ve üç imam arasındaki ihtilaflardan birisi, secde edilen azalarla ilgilidir. İmam Züfer yedi aza üzerine secde edilmesinin farz olduğunu ileri sürmüştür. Kâsânî, üç imamın ise farklı iki delil getirerek sünneti beyan ettiklerini onlar adına açıklar. Kâsânî, tahriç yoluyla İmam Züfer’in (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا) ayetindeki “ارْكَعُوا” lafzında takyide gittiğini söyler. Zira ayetteki “rükû ediniz” ifadesi mutlakdır. Kâsânî, İmam Züfer’in bu ayeti “Yedi kemik

¹⁰⁹⁷ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 2/83.

¹⁰⁹⁸ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 7/180.

¹⁰⁹⁹ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 516.

¹¹⁰⁰ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/20.

üzerine secde etmekle emrolundum” hadisiyle takyid ettiğini belirtir. İmam Şafî de bu görüştedir. Kâsânî’nin İmam Züfer’in görüşünü tahlil ederken, oldukça dikkat çeken; “Haber-i vâhidle Kur’ân’ın mutlak [lafızlarının] takyidi câiz değildir”¹¹⁰¹ ifadelerine yer vermektedir. Bu ifadelerden hareketle İmam Züfer’in, haber-i vahidle mutlak lafızları takyid ettiği anlaşılmaktadır. Mezhepte kabul gören anlayışın aksi yönde olduğu bilinmektedir. Nitekim mezhebin usul metinlerinde Kur’ân’ın kat’î naslarının meşhur haber veya haber-i vahidle takyid edilemeyeceği genel kabuldür.¹¹⁰² Kâsânî’nin bu ifadelerinden İmam Züfer’in her haber-i vahidle Kur’ân’ın mutlakını takyid ettiği söylenemez. Zira bunun aksi örnekleri de onun kavilleri içerisinde mevcuttur. İmam Züfer, vârid olan naslar içerisinde kimi zaman takyid içeren lafızları tercih etmektedir. Ancak bunun standart bir durum olduğunu söylemek oldukça güçtür. Naslar içerisinde mukayyet olanları tercih etmesi ve bundan ortaya çıkan ihtilaflara aşağıdaki örnekler verilebilir.

Müslüman bir kimse zimmî olan bir kadınla evlense ve bunlara iki zimmî – dinleri farklı dahi olsa- şahitlikte bulunsa bu nikah Şeyhayn’a göre geçerlidir. Ancak İmam Züfer, İmam Muhammed ve İmam Şafî’ye göre nikah geçerli değildir. Kâsânî, İmam Züfer ve İmam Muhammed’in konuyla ilgili gerekçesini verirken, “Velisiz ve iki adil şahit olmaksızın nikah olmaz” hadisini delil olarak sunar. Hadiste görüldüğü üzere nikaha şahitlikte bulunacak kimselerin iki kişi ve adil olmaları istenmektedir. Ancak İmam Züfer ve İmam Muhammed adil lafzının alışverişlerde olan adalet değil de “dindeki adalet” manasında olduğunu, bundan dolayı zimmî olan kimsenin şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini belirtirler. Zira zimmînin İslâm’la herhangi bir bağı bulunmamaktadır.¹¹⁰³ Kâsânî, Şeyhayn’ın delil olarak aldığı “İki şahit olmadan nikah olmaz” veya “Şahitler olmaksızın nikah olmaz” hadislerle işaret ederek adaletin, nikahın mün’akid olmasının şartı olmadığını belirtir.¹¹⁰⁴ Serahsî konu ile ilgili rivayetlerdeki mutlak ve mukayyet nakillere “Adalet bu hadiste zikredildi. Oysa bizim rivayet ettiğimiz hadiste şهادet lafzı mutlakdır. Biz hem

¹¹⁰¹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 1/105.

¹¹⁰² Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/297.

¹¹⁰³ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 2/253.

¹¹⁰⁴ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 2/255.

mutlak hem de mukayyetle birlikte amel etmekteyiz”¹¹⁰⁵ ifadeleriyle dikkat çeker ve Şeyhayn’ın görüşünü önceler.

İmam Züfer’in takyide gittiği başka bir örneğe ise Sıbt İbnü’l-Cevzî işaret eder. Sıbt İbnü’l-Cevzî, iddet bekleyen kadının kocasıyla ilgili meselede İmam Züfer’in imamlarla arasındaki bu yönlü ihtilafa dikkat çeker. Karısı iddet bekleyen kimse, iddetinin bitmesinin muhtemel olduğu günler içerisinde “Karım bana haber verdi ki, iddeti bitmiş” dese kadın da bunu yalanlasa, üç imama göre koca “dördüncü kadınla” veya “kadının kız kardeşiyle” evlenebilir. Ancak İmam Züfer ve İmam Şafi’ye göre evlenemez. Sıbt İbnü’l-Cevzî ihtilafın sebebini açıklarken üç imamın, nikahın mutlaklığını ifade eden ayetleri delil olarak kullanırken, İmam Züfer’in ise “Erkeğin suyu, kardeş olan iki rahimde toplanamaz” hadisiyle ihticac ettiğini ileri sürmüştür. Buradan anlaşıldığı kadarıyla İmam Züfer, nasların mutlaklığını haber-i vahidle takyid etmektedir.¹¹⁰⁶ Ancak şunu da ifade etmek gerekir: Sıbt İbnü’l-Cevzî, nikah bahsinde yer verdiği bu meseleyi talak bahsinde de ele alır, fakat orada daha farklı bir argümanla İmam Züfer’in cevaza münafî olan delilini zikreder.¹¹⁰⁷ Bu, her ne kadar bizim ilk söylediğimizi nakz edecek bir durum olmasa da İmam Züfer’in nikah bahsinde zikredilen delili hususunda farklı mülahazaları gündeme getirmektedir.

3.1.2. Âm (Umûm)

Âm lafız Hanefî mezhebinde tek bir vaz‘ ile “Gayrı mahsur müsemme-yâtın hepsine birden şâmil”¹¹⁰⁸ olan lafız olarak tanımlanmış ve kapsadığı şeyler açısından delaletinin hâs lafız gibi kesin olduğu belirtilmiştir.¹¹⁰⁹ Âm lafız etrafındaki tartışmaların daha çok, kat‘îlik ifade edip etmemesi, tahsisin keyfiyetine dair ve tahsisten sonra kat‘îliğin devamının olup olmadığı gibi meselelerde yoğunlaştığı söylenebilir. Mezkûr konularda gerek diğer mezhepler gerekse mezhep içi ulema arasında ihtilaflar mevcuttur. Biz burada özellikle üç imam ve İmam Züfer’in âm lafızlardaki usulî ihtilafına değinecek ve konuyla alakalı örnekleri vereceğiz.

¹¹⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/31.

¹¹⁰⁶ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *Îsârü’l-insâf*, 262.

¹¹⁰⁷ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *Îsârü’l-insâf*, 327-328.

¹¹⁰⁸ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/69-70.

¹¹⁰⁹ İbn Melek, *Şerhü’l-Menâr*, 74.

Üç imam ve İmam Züfer arasında âm lafzın tahsis keyfiyeti hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için Pezdevî'den konuyla ilgili şu nakillere yer verilmesi uygun görülmüştür:

“Âm lafzın sebebi vürudu ile tahsis olunacağı [iddiası] bize göre bâtıldır. Çünkü nas, sebebi vürudu hususunda sâkittir (herhangi bir şey belirtmemiştir.) Sükût ise hüccet değildir. Görmez misin ki; zihâr ve liân gibi hadiselerin çoğunluğu mukayyet sebeplerle vârid olmuş ancak [herhangi] bir tahsise gidilmemiştir. Bize göre bu cümle (âm lafzın sebebi vürudu ile tahsisi) ancak dört şekilde olabilir: Birinci vecih, [âm lafız] cevap konumunda gelirse sebebine [yani müsavi olursa] hâs olur; ikinci vecih, âm lafız kendi başına müstakil bir mana içermezse [başka bir şeye ihtiyaç duyulursa]; üçüncü vecih, [âm lafız] müstakil olup ibtidaya muhtemel olan bir cevap konumunda gelirse [ve sorulan soruya karşılık nâkıs ise]; dördüncü vecih, [âm lafız] verilen cevap istenen cevaptan zâid ise, bu durumda cevap olmaya muhtemel olmakla birlikte ibtida kelim olur [işte bu koşullarda âm lafız tahsis edilir].”¹¹¹⁰

Âm lafzın tahsisi hususunda üç imam ve İmam Züfer arasında ilk iki formda herhangi bir ihtilaf nakledilmezken, üçüncü durum ile ilgili olarak Kâsânî şu örneği vermektedir: Bir kimse başka birine “Gel benimle yemek ye” dese, o kimse de “Vallahi yemek yemeyeceğim” dese ve onunla yemek yemese sonra evine gidip yemek yerse bu kimsenin durumu hususunda imamlar arasında ihtilaf bulunmaktadır. İstihsanen, (İzmîrî, bunun istihsan-ı örfî olduğunu söyler)¹¹¹¹ bu kişi yemininde hânis olmazken, İmam Züfer ise kıyasen hânis olduğunu belirtmiştir.¹¹¹² Abdülaziz el-Buhârî, bu konuda aynı örneği zikreder, ayrıca şu misale de yer verir. Bir kimse “Bu evde bu gece cünüplükten yıkan” dese muhatap ise “Eğer ben yıkanırsam kölem hür olsun” dese, daha sonra bu kişi başka bir yerde veya gece değil de daha sonra yıkansa bu kimsenin üç imama göre istihsanen yemininde hânis olmaması, İmam Züfer’e göre ise hânis olması gerekir.¹¹¹³ Molla Fenârî, bu hususta İmam Züfer’in “lafzın umûmuyla amel ettiğini” söylerken, üç imamın delili hususunda ise “Biz deriz ki; alışveriş yapılan yerlerde o beldede geçerli olan dirhemlerin/para biriminin kabul edilmesinde olduğu gibi [bu sözü] de halin delaleti örfen tahsis etmiştir”¹¹¹⁴ ifadelerine yer verir.

Verilen örneklerin yukarıda zikredilen dörtlü taksim içerisindeki üçüncü kısım ile alakalı olduğu usulcüler tarafından belirtilmiştir. Meselenin usulî bağlamdaki

¹¹¹⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/266.

¹¹¹¹ Süleyman Muhammed b. Veli b. Resûl Kırşehrî İzmîrî, *Hâşiyetü'l-Fazlî'l-İzmîrî ale'l-Mir'âti'l-usûl* (İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1890), 1/388.

¹¹¹² Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/13.

¹¹¹³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/270.

¹¹¹⁴ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/77.

ihtilafını daha da netleştirmek gerekirse şunları söylemek mümkündür: Üç imama göre, cevap olarak vârid olan ve bizzat müstakil kelimada zikredilen âm lafız, (eğer cevabı olduğu kelimada üzerine zaid bir mana içermeyip nakıs ise) sebebi vürudu ile muhassastır. İmam Züfer'e göre ise müstakil kelimada mezkûr olduğu için sebebi vürudu ile muhassas olmaz. Bilakis umûm ifade eder. Konunun fîrû fıktaki yansımaları sadece yukarıda zikredilen örneklerle sınırlı olmayıp Kâsânî'nin de belirttiği gibi konuyla alakalı birçok örnek bulunmaktadır.¹¹¹⁵

Yukarıda zikri geçen (âm lafzın sebebi vürudu ile tahsisi hususunda) taksimatın üçüncü kısmıyla ilgili olarak, müstakil olması, ibtidaya ihtimalli olması ve cevap konumunda gelip ziyadelik içermemesi (yani nakıs olması) şartları belirtilmişti. Konuyla ilgili Molla Hüsrev belirtilen şeylere değinmekte ve İmam Züfer'in ihtilafına yer vermektedir. Molla Hüsrev, konuyla alakalı olarak; “Bir sualden veya olay/hadiseden sonra vârid olan lafız, eğer müstakil bir kelimada değilse veya müstakil (başlı başına) bir kelimada olur ve kesin bir cevap olursa veyahut kelimada zahir bir cevap olursa bu durumlarda mezkûr lafızlar cevap kabul edilir”¹¹¹⁶ diyerek Molla Fenârî'nin ifadelerini nakleder.¹¹¹⁷

İmam Züfer ve diğer imamlar arasında âm lafızla alakalı diğer bir ihtilaf da şudur: İkiz çocuk doğuran kadının nifasının hangisiyle başladığı hususu imamlar arasında ihtilafıdır. Şeyhayn, ilk çocuğun doğumuyla başladığını belirtirken, İmam Züfer ve İmam Muhammed ise nifasın ikinci çocuğun doğumuyla başladığını ileri sürmüşlerdir. Bu kadın Serahsî'nin de ifade ettiği gibi ilk çocuğu doğursa da henüz hamiledir. Zira hamile olan kadın, hayız görmediği gibi nifas da olmaz. Konu fukahânın işaret ettiği üzere Talak sûresi'nin dördüncü ayet-i kerimesindeki umûm lafızla alakalıdır.¹¹¹⁸ ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ayetindeki “حملهن” terkindeki “حمل” kelimesi ahd ifade etmeyen müfred marife kabilinden âm bir lafız olup rahimde kaç çocuk varsa ona delalet eder. “حمل” kelimesi muzaf olduğu kelimenin durumuna göre hâs veya âm olur. Lâm-ı tarifteki manalar aynı şekilde

¹¹¹⁵ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/13.

¹¹¹⁶ Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâtî'l-vüsûl* (Dersâdet : Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321), 97-99.

¹¹¹⁷ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/76.

¹¹¹⁸ “Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer.” Talak 65/4.

izafette de cârîdir. Burada حمل lafzı, zikri veya harici veyahut istiğrak ifade etmeyen, bilakis cins anlamında bir kelimeye muzaf olmuştur. Dolayısıyla kendisi de cins ifade eder. Cins marifeliği de umûm anlamındadır.¹¹¹⁹

İmam Muhammed ve İmam Züfer, حامل sıfatını illet kabul ederek, “nifasın başlamamasını” hamile olma illetine binaen “iddetin devamına” kıyas ederek, ikinci çocuğun henüz doğmamış olması sebebiyle yani hamilelik devam ettiği için nifasın da başlamadığını belirtmişlerdir. Bâbertî, İmam Muhammed’in -zımında İmam Züfer’in- görüşünü ta’lîl sadedinde bu hususa dikkat çeker ve şu ifadelere yer verir: “Hamilelik/الحمل batında olan her şeyin ismidir. Kadının karnında çocuk bulunduğu müddetçe o kadın hamiledir. Karnındaki tüm çocukları doğuruncaya kadar iddeti bitmez.”¹¹²⁰ Şeyhayn’a göre ise “حامل” vasfı nifas için müessir vasfı değildir. Bilakis nifas için müessir vasf/illet doğumun peşi sıra gelen kandır. Bu illet de birinci çocuğun doğumu ile tahakkuk etmiştir. Doğumdan sonra rahmin ikinci çocuk için tekrar kapanmış olmasının bu illeti ortadan kaldırmayacağına İbnü’l-Hümâm dikkat çeker.¹¹²¹ Mezhep metinleri de Şeyhayn’ın kavli üzerine takarrür etmiş ve o yönlü yazılmıştır.¹¹²²

İmam Züfer’in âm lafızlarla amel ettiği diğer bir örneğe Nesefî yer vermektedir. Bir kimse “Bütün malım (مالی) ve mülküm (ملكي) sadaka olsun” dese lafzın umûm olması nedeniyle bu kimsenin tüm malı İmam Züfer’e göre sadaka olur. Tarafeyn, zekât ve öşür verilen mallarının sadaka olacağını söylerken, Ebû Yûsuf “mal”larda Tarafeyn gibi “milk”lerde ise İmam Züfer gibi düşünmüştür. İmam Mâlik ise vasiyette bulunduğu malının üçte birinde geçerli olacağını söylerken, İmam Şafî ise bu sözden dolayı herhangi bir şey lazım gelmeyeceğini ifade etmiştir.¹¹²³ Şeyh Bedreddin konuyla ilgili olarak İmam Züfer’in “lafzın umûmi oluşundan hareket ettiğini”¹¹²⁴ söylemiş, İmam Şafî’nin farklı kavline yer vermiştir. İhtilafın ve

¹¹¹⁹ Ahmed b. Muhammed b. Ali Vezîr, *el-Musaffâ fî usûli’l-fikh* (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Muasır, 1996), 491.

¹¹²⁰ Bâbertî, *el-Înâye*, 1/189-190.

¹¹²¹ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 1/191.

¹¹²² Kudûrî, *Muhtasarü’l-Kudûrî*, 20; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/68; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/229; Aynî, *el-Binâye*, 1/686.

¹¹²³ Nesefî, *el-Manzûme fî’l-hilâfiyyât*, 584.

¹¹²⁴ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu’l-işârât*, 2/995-996.

delillendirmenin temelde Tevbe sûresinin 103. ayeti kerimesindeki ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ ifadeleri çevresinde olduğu anlaşılmaktadır.

Umûm ifadeler Molla Hüsrev tarafından on tane olarak tâdad edilir. Bunlar içerisinde yer alan ifadelerden birisi de “كل” lafzıdır.¹¹²⁵ Mezkûr âm lafızla alakalı olarak bir kimse (كل حلال عليّ حرام) “Bütün helaller bana haram olsun” dese İmam Züfer’e göre bu kimse yemininin hemen peşi sıra hânis olur. Ancak üç imam istihsana gitmiş ve bu kimsenin sözünü “yeme ve içme” ile tahsis etmişlerdir. Kâsânî, kıyasın yani genel kabulün de İmam Züfer’in kavli üzerine olduğunu belirtir. Kâsânî, devamında kıyasın gerekçesi sadedinde, mezkûr lafzın umûm olduğunu ve bütün helalleri kapsadığını söyler. Üç imamın gerekçesini ise bu lafızla amel etmenin imkânı olmadığına örf ve âdet ile tahsise gidildiğine hamleder.¹¹²⁶ İmam Züfer’in umûm ifade eden lafızlarla alakalı ihtilafı bu örnekle sınırlı değildir. İmamlar arasında umûm ifadelerin kullanımından kaynaklanan ihtilaflar birçok Hanefî fıkıh eserinde mevcuttur.¹¹²⁷

Âm lafızla alakalı olarak İmam Züfer ve diğer imamlar arasındaki başka bir mesele de kâfirin nikahı hakkındadır. Kâfir olan bir kimse küfür halindeyken şahitsiz olarak veyahut adam, kadının önceki kâfir kocasından iddeti bitmeden evlense ilk durumdaki nikah üç imama göre câizdir. Fakat İmam Züfer’e göre fâsiddir. İkinci durumda ise İmam Züfer ve İmâmeyn’e göre fâsid, Ebû Hanîfe’ye göre câizdir. İmam Züfer, delil olarak aldığı (لا نكاح إلا بشهود) hadisini delil almaktadır. “نكاح” lafzı bu hadiste siyak-ı nefiyde vaki olduğu için âm bir lafızdır. Dolayısıyla ister Müslüman ister zimmî olsun ifade edilen şekilde gerçekleşen herkesin nikahını bu kapsamda değerlendirmektedir. Aynî, İmam Züfer’in bu bağlamda delilleri arasında getirdiği ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ ve ﴿وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ ayetlerinin de âm lafız olduğunu ve hükmün umûm üzerine vaki olduğunu belirtir. Nitekim ilgili ayetlerde gerek Müslüman gerekse zimmî olsun İslâm ahkâmının herkese uygulanmasını mûcip gördüğü anlaşılmaktadır. İmam Şafîî ve Ahmed b. Hanbel’in de İmam

¹¹²⁵ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 177.

¹¹²⁶ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 3/169.

¹¹²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/172; Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 5/194; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 5/317.

Züfer’le aynı fikirde olduğunu Aynî nakleder.¹¹²⁸ Ayrıca Aynî, âm lafızlarla alakalı olarak İmam Züfer ve üç imam arasındaki şu ihtilafı zikreder: Hadis de (الأيم أحق) (بنفسها) şeklinde vârid olmuştur. Buradaki “الأيم” lafzının âm bir lafız olduğu ister bekar ister boşanmış isterse kocası ölmüş olsun bunların hepsini kapsamakta olduğunu Aynî nakleder. Âm lafızların kapsamına dahil olan şeylere delaleti kat’î olduğundan bu kapsamda olacak kimselerin de kendileri üzerine yapacakları nikahların da câiz olduğu belirtilmiştir. Bunun, İmam Züfer ve İmam Şafî’nin kavli olduğu nakledilir.¹¹²⁹

Âm lafızla ilgili son olarak şu örneği vermek mümkündür: Akıl balığ olan hür Müslüman bir kadın kendi rızasıyla çocuk veya deli olan bir kimseyle cinsi münasebette bulunsa bu üç imama göre kadına had gerekmez. Ancak İmam Züfer kadına had vurulması gerektiğini söyler. Ayrıca İmam Mâlik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir. Sıbt İbnü’l-Cevzî, İmam Züfer ve kadına had vurulması gerektiğini söyleyenlerin delil olarak (الرَّائِيَّةُ وَالرَّائِي) ayetinin umûmuyla amel ettiklerini belirtmektedir.¹¹³⁰ Aynî bunun hakikî anlamda zina olduğunu belirtirken,¹¹³¹ Zeylaî kadının zâniye diye tesmiyesinin mecaz olduğunu belirtir. Zeylaî, İmam Züfer’in görüşünü ta’lîl ederken şu değerlendirmelere yer verir:

“Kadın zâniyedir. Zira zina, milk ve milk şüphesinden hâlî cinsi birliktelik ile şehvetin giderilmesidir ki, bu da mevcuttur. Böylece zina gerçekleşmiş olur. Ayrıca kadın hakkında zina mutasavverdir. Bununla beraber görmez misin ki, Allah kadını [ilgili ayette] zâniye diye tesmiye etti. Buna binaen bir kimse bu kadına zina iftirasında bulunsa [kendisine kazif] haddi uygulanır. Eğer kadında zina olayı mutasavver olmasaydı kâzife had uygulanmazdı.”¹¹³²

3.2. Sünnet

Sünnet, fukahânın hüküm istinbat ettiği ikinci asıl kaynaktır. İmam Züfer’in hadis imamları nezdindeki konumu, onun görüşlerine müracaat edilmesi, hadis otoritelerince sika, mutkin vb. ifadelerle ta’dîl edilmesi, kendi dönemindeki hadisçilerden olan kimseleri imtihan edecek derecede hadis bilgisinin bulunması onun bu sahadaki konumunu göstermesi açısından yeterlidir. Bu bağlamda İmam

¹¹²⁸ Aynî, *el-Binâye*, 5/234.

¹¹²⁹ Aynî, *el-Binâye*, 5/77.

¹¹³⁰ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 402-403.

¹¹³¹ Aynî, *el-Binâye*, 6/316.

¹¹³² Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 3/183.

Züfer'in hadis ilmindeki konumuna yukarıda da değinilmişti. Bunun yanı sıra mutlak müçtehit olarak kabul edilen kimselerin hadislerle ilgili bilmesi gereken şeylerin İmam Züfer için de bulunması zorunlu ön kabuldür.

İmam Züfer'in bize ulaşan kaynaklar muvacehesinde onun hadisleri delil alırken kullanmış olduğu yöntemi belirlemek güçtür. Bunun temel nedenleri arasında, muhtemelen delil olarak kullandığı hadisleri oluşturan *el-Âsâr*'ının bize kadar ulaşmaması, ondan bu minval üzere nakil gelmemesi ve ulemanın bu yönlü çıkarımda bulunmaması sayılabilir. Ancak elimizdeki kaynaklarda yer alan sınırlı sayıdaki veriler üzerinden onun hadis anlayışına dair bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür.

Öğrencilerinden Şeddâd b. Hakîm'in naklettiği ifadeler, İmam Züfer'in hadisler karşısındaki tutumunu büyük oranda yansıtmaktadır. O, İmam Züfer'in "Biz eser/hadis bulunmadığı sürece re'yi alırız. Ancak bize eser ulaşırsa re'yi terk eder ve eser/hadisi alırız"¹¹³³ dediğini nakleder. Hatîb el-Bağdâdî de eserinde aynı ifadelere yer vermekle birlikte farklı bir olayda İmam Züfer'in kendisine hadis ulaştığında "şahit ol ki ben bu görüşten döndüm"¹¹³⁴ dediğini aktarmaktadır.

Diğer taraftan İbn Hibbân'ın, İmam Züfer için sarf ettiği "Rivayet hususunda diğer iki arkadaşı gibi değildi. Kendisine hak zahir olduğunda yanlısında ısrar etmez ve hakka dönerdi"¹¹³⁵ şeklindeki ifadelerini yine burada zikretmek gerekir. Zira İbn Hibbân'ın "Diğer iki arkadaşının yolundan gitmedi" ifadeleri İmâmeyn'in hadisler karşısındaki tutumuna bakışı ve İmam Züfer'in muhaddisler nezdindeki konumunu göstermektedir. İmam Züfer'le ilgili mahut rivayetin ehl-i hadis çevrelerince dillendirilmesi de bunun ayrı bir delili olarak yorumlanabilir.¹¹³⁶ Yine İmam Züfer'in, liân örneğinde olduğu gibi İmâmeyn'in "Sünnete muhalefet ettiklerini ve [sünnete muhalefet ile belirtilen hükmün] bunun bâtıl olduğunu"¹¹³⁷ nakletmesi üç imam arasındaki sünnet anlayışını, o eksenli tartışmaların da ipuçlarını barındırmaktadır.

¹¹³³ İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-muvakki'în an rabbi'l-alemîn*, 4/41.

¹¹³⁴ Bağdâdî, *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/112.

¹¹³⁵ İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr*, 202.

¹¹³⁶ Bağdâdî, *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/112; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/40; İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr*, 202.

¹¹³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/47.

İmam Züfer'in delil aldığı hadislerle veya onun hükümlerinin hadislerle ilintisine yer veren en derli toplu eser Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin *İsâru'l-insâf fî âsâri'l-hilâf* isimli eseridir. Müellif, bu eserde hem Hanefî mezhebinin hadislerdeki delillerine yer vermekte hem de yer yer karşı tarafın delillerini zikretmektedir. O, İmam Züfer'e 55 yerde atıf yapmış ve onun delil aldığı hadislerle işaret etmiştir. Eserde İmam Züfer'in mürsel hadisin işletilmesi hususunda eleştirildiği görülür. Hanefîler nezdinde kabul edilen mürsel hadis hakkında; "Mürsel hadis bize göre hüccettir. Dolayısıyla Züfer'in bu görüşten (Müslümanın zimmi karşılığında kısas edilmesi meselesi) rücû etmesi sahih değildir"¹¹³⁸ denilmektedir. Kanaatimizce sadece bu ifade üzerinden İmam Züfer'in mürsel hadisi hüccet kabul etmediğini söylemek doğru olmayacaktır. Ancak burada ilgili nakil imamlarla arasındaki ihtilafın sebeplerine işaret etmesi nedeniyle verilmiştir.

Üç imam ve İmam Züfer arasındaki temel ayrımlardan birisi de râvinin rivayetini inkâr etmesi durumunda o haberin iptali gerekir mi gerekmez mi tartışmasıdır. Üç imam haberin iptalinin gerekmeyeceğini belirtmiş, İmam Züfer ise haberin iptalinin gerekli olacağını söylemiştir. Serahsî, üç imamın görüşünün esah olduğunu belirtmiş, Abdülaziz el-Buhârî ise konuyu benzer ifade ve örneklerle nakletmiştir. Mezhepte belirtilen görüşün kabul görmesine delil olarak Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği Zülyedeyn hadisi olarak bilinen meşhur rivayet gösterilmektedir. Debbâğ, eserinde mezkûr örneklerle râvinin rivayeti inkâr etmesi olayının tam olarak benzeşmediğini belirtmiş ve İmam Züfer'in kavlinin sahih olduğunu ileri sürmüştür.¹¹³⁹ Serahsî ve Abdülaziz el-Buhârî'nin verdiği örnek ise şudur: İddet bekleyen kadının kocası; "Eşim bana iddetinin bittiğini söyledi" dese, kadın da bunu inkâr etse, kadının inkarından sonra kocanın bu sözüyle amel edilir mi? Örneğin kocanın bu durumdan sonra iddet bekleyen eşinin kız kardeşiyle evlenmesi veya dördüncü hanımla evlenmesi mümkün müdür?

Üç imama göre, koca için bu câizdir. Zira adam açısından kadının iddeti sona ermiştir ki, bu da koca için zikredilen şeyleri yapmasını geçerli kılar. Çünkü üç

¹¹³⁸ Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *İsâru'l-insâf*, 797-798.

¹¹³⁹ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 316.

imam, adamın kendisi ve Rabbi arasındaki işler hususunda kişiyi emin kabul etmişlerdir.¹¹⁴⁰

Burada yapılacak çıkarımlar İmam Züfer'in hadisleri işletim keyfiyetine dair genel bir yaklaşımı amaçlamaktadır. Zira kendisinden veya *Zahirü'r-rivâye* eserlerinde ondan bu yönlü bir nakil olmaması dört başı mamur bir bakış açısı sunmayı neredeyse imkânsız kılmaktadır. Zikredilen hadislerin müteahhir ulemanın çıkarımları olması İmam Züfer adına daima bir şüpheyi barındıracaktır. İmam Züfer ve üç imam arasındaki hadislerden neşet eden ihtilafların metodik bir ihtilafa râcî olduğunda şüphe yoktur. Diğer mezhep imamlarında olduğu gibi hadislerin alınmasındaki kriterler, metin, senet veya râvî odaklı yaklaşımlar, hadislerin ulaşmasındaki yaşanan problemler ve hadislerin kimi zaman âmmı tahsis etmesi kimi zaman mutlak olarak alınması gibi durumlar hadis merkezli ihtilafları beraberinde getirmiştir. Nitekim hilaf türü eserlerde sadece hadisten kaynaklanan ihtilaflar için müstakil eserler kaleme alınmıştır.¹¹⁴¹ Ayrıca hadis merkezli ortaya çıkan ihtilaflara da bu eserlerde yer verilmiştir.¹¹⁴² Ancak onun hadisleri ele alırken dikkate aldığı kriterleri yekpare bir bütünlük içerisinde sunmak mümkün değildir. Aşağıda üç imam ve İmam Züfer arasındaki hadis kaynaklı ihtilafların sebeplerine dair genel bir tasnif yapılmıştır. Hadisleri ele alırken İmam Züfer'in diğer imamlardan ayrıldığı noktaları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

- a) Aynı konuda farklı rivayetlerin dikkate alınması ve hüccet kabul edilmesi
- b) Hadislerin zahirî ifadelerinin esas alınması
- c) Delil aldığı bazı hadislerin âmmı tahsis etmesi
- d) Emir veya nehiy bildiren hadislerin genellikle yorumlanmadan işletilmesi
- e) Hadislerin umûm ifadelerinden genellikle dönülmemesi
- f) Üç imamın kabul ettiği bazı hadislerin delil olarak görülmemesi

¹¹⁴⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/4; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/60.

¹¹⁴¹ Bunların başında Sibt İbnü'l-Cevzî'nin *İsâru'l-insâf fi âsâri'l-hilâf*ı gelmektedir.

¹¹⁴² Hafîf, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukaha*, 37-57; Mustafa Saîd Hın, *Eserü'l-ihtilâf fi'l-kavâ'id-i-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukaha* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2010), 38-51.

Yukarıda belirlenen kısımlar için örnekler verilerek üç imam ve İmam Züfer arasında hadisten kaynaklanan ihtilafın sebepleri genel hatlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.2.1. Aynı Konuda Farklı Rivayetlerin Dikkate Alınarak Delil Kabul Edilmesi

Müstehâza olan kadının abdesti hususunda fukaha arasında ihtilaf bulunur. İhtilafın temel sebebi, ilgili konuda farklı rivayetlerin esas alınmasıdır. Müstehâza olan kadının namaz vakti girdiğinde mi yoksa namaz vakti çıktığında mı abdest alması gerektiğine dair Hanefî mezhep imamı, mevcut rivayetlerden hareketle ihtilafa düşmüşlerdir. Mevsilî'nin nakline göre, mazeretli olan kimselerin abdesti hususunda Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed vaktin çıkmasıyla, İmam Züfer vaktin girmesiyle, Ebû Yûsuf ise hem vaktin girmesi hem de vaktin çıkmasıyla abdestin bozulacağını belirtmektedirler. Mevsilî, konuyla ilgili (المستحاضة تتوضأ لكل صلاة) ve (تتوضأ المستحاضة لوقت كل صلاة) “Müstehâza her namaz için abdest alır” “Müstehâza her namaz vakti için abdest alır” hadislerini nakleder.¹¹⁴³ Hallâf (1888-1956), ikinci hadisin müfesser olduğunu ve tevile ihtiyacı olmadığını dile getirir.¹¹⁴⁴ İmam Züfer'in ikinci yani müfesser olan hadisi tercih ettiği verdiği fetvadan anlaşılmaktadır.

Gâsıptan bir köle alıp azat eden müşterinin bu azadı Şeyhayn'a göre nâfiz olup, mâlikin icazetine bağlıdır. Bu, istihsanen verilmiş bir hükümdür. Ancak İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre ise bu azat geçerli değildir. Şeyhayn'ın bu hususta Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen “Hangi Müslüman kimse bir Müslümanı azat ederse, muhakkak ki Allah da onun [bu azadına karşılık] her bir uzvunu cehennemden azat eder” hadisini delil alırken, İmam Züfer ve İmam Muhammed'in ise “Âdemoğlu mâlik olmadığı şeyi azat edemez” hadisini delil olarak benimsediği belirtilmektedir.¹¹⁴⁵

Maraz-ı mevttte bir kimse bazı varislerine deyn veya ayn ikrarında bulunsa üç imama göre ikrar diğer varislerinde tasdiğiyle sahih olur. Fakat İmam Züfer ve İmam Şafî'ye göre bu ikrar geçerlidir. Üç imam bu konuda İbn Ömer'den mevkûf ve

¹¹⁴³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/29-30.

¹¹⁴⁴ Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh; Hulâsatu târîhi't-teşrî'i'l-İslâmî*, 159.

¹¹⁴⁵ Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, 611. “Âdemoğlu malik olmadığı şeyi azat edemez.”

merfû olarak rivayet edilen “Hastanın vârisleri için ikrârı câiz değildir” hadisini esas alırken diğer iki imam ise, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen “Ben zahirle hükmederim” hadisini hüccet olarak almışlardır.¹¹⁴⁶

Aynı konuda farklı hadislerden dolayı ortaya çıkan ihtilaflara son örnek olarak zimmînin kisası verilebilir. Bu konuya farklı bağlamlarda temas edilse de asıl itibariyle bu başlık altında zikredilecek konular arasındadır. Müslüman karşısında zimminin öldürülmesi hususunda üç imam aynı görüşteyken, İmam Züfer’e göre öldürülen zimminin karşılığında Müslüman kısas edilmez. İmam Züfer’in de üç imamla aynı görüşte olduğu ancak hadisteki illete vakıf olunca bu görüşten rücû ettiğine yukarıda değinilmişti. Üç imam “Ben zimmetindekini yerine getirmeye en layık olanım” hadisini delil alırken, İmam Züfer’in de içinde bulunduğu diğer grup ulemanın ise “Müslüman, kâfir karşılığında öldürülmez” ve buna benzer hadisleri delil aldıkları belirtilmektedir.¹¹⁴⁷

İmam Züfer’in kendi sistematik bütünlüğü ve kendisine özgü usulü onun hadis tercihlerini de etkilemiştir. Bundan dolayı üç imamın farklı bir hadisi delil alırken, onun ise kendi metodolojisi içerisinde anlamlı bir bütünlük sağlayan hadisleri delil aldığını söylemek mümkündür.

3.2.2. Hadislerin Zahirî İfadelerinin Esas Alınması

İmam Züfer’in hadisleri ele alırken diğer imamlara nazaran daha çok zahirî anlamlarını esas aldığı ifade edilebilir. Nitekim bu duruma Zühaylî de eserinde işaret eder.¹¹⁴⁸ Bunun örnekleri arasında şunlar sıralanabilir: Alışverişlerde üç günden fazla olan muhayyerlik hakkı Ebû Hanîfe ve İmam Züfer’e göre akdi fâsid kılar. Zira delil alınan hadiste belirlenen süre üç gündür ve bunun dışındaki ziyade miktarlar akdi fesada götürür. İmâmeyn ise malum bir müddet olması durumunda bu tür akitlerin cevazına hükmetmiştir.¹¹⁴⁹

Muâvazalı akitlerde paralar (dirhem, dinar) tayin ile taayyün etmez. Bu Hanefî mezhebinde kabul edilen görüştür. İmam Züfer’e göre nukûd tayin ile

¹¹⁴⁶ Sıbtu İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 712-713.

¹¹⁴⁷ Sıbtu İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 794-798.

¹¹⁴⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletuhu*, 7/5041.

¹¹⁴⁹ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 4/14.

taayyün eder. Bunun delili olarak (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) “Sözleşmeleri yerine getirin” ayetindeki umûm ifadelere dikkat çekilmiş, ayrıca Tahâvî’nin de *Şerhu meâni’l-âsâr*’da¹¹⁵⁰ naklettiği “Altını ancak elden ele, eşit miktarda ve aynısı ile satın” hadisinde geçen “عينا بعين” ifadelerinden hareketle bu görüşü benimsediği ifade edilmiştir. Bu hususta İmam Şafî’nin de İmam Züfer’le aynı düşündüğü belirtilmiştir.¹¹⁵¹

Devlet başkanı bir beldeye yolcu olarak uğrasa ve oradaki insanlara cuma namazını kıldırır¹¹⁵² veya sultan, köleye veyahut yolcu kimseye cuma namazını kıldırması için emretse bu namazlar üç imama göre câiz iken, İmam Züfer’e göre bu namazlar sahih değildir.¹¹⁵³ Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) “Dört kimseye cuma namazı gerekmez: Yolcu, hasta, köle ve kadın” buyurmuştur. İmam Züfer’in burada hadisin zahirini dikkate aldığı görülmektedir.

Buluğ çağına ermemiş çocuk İslâm’dan irtidat ederek mürted olsa öldürülmez. Bununla birlikte ihtilam olmayan çocuk Müslüman olsa, bunun İslâm’ının geçerli olup olmadığı fukaha arasında tartışılmıştır. Üç imama göre istihşanen çocuğun İslâm’ı sahih iken, İmam Züfer’e göre çocuğun irtidadı sahih olmadığı gibi İslâm’ı da sahih değildir. Zira onun Müslüman olması dünya ahkamına taalluk eder ki, bu durumda olan kimselerin durumu Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Üç kimseden kalem kaldırılmıştır. Bunlardan birisi de buluğa erinceye kadar çocuktur” hadisiyle tasrih edilmiştir.¹¹⁵⁴

İhramlı kimsenin saldırgan olmayan hayvanları (saksağan gibi) öldürmesinden dolayı kendisine ceza gerekir. Maymun ve domuzun öldürülmesinde ise Ebû Yûsuf ve İmam Züfer arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Yûsuf’a göre bunların öldürülmesinden dolayı ceza gerekirken, İmam Züfer ise “Ben hacı kırmak ve domuzu öldürmek için gönderildim” hadisinin zahirini delil olarak ihramlı kimsenin domuzu öldürmesinden dolayı ceza gerekmeyeceğini ileri sürmüştür.¹¹⁵⁵

¹¹⁵⁰ Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 4/4.

¹¹⁵¹ Sıbtu İbnü’l-Cevzî, *Îsârü’l-insâf*, 654-655.

¹¹⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/249.

¹¹⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/36.

¹¹⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/120; Cubûrî, *el-İmam Züfer ve ârâuhu’l-fıkhiyye*, 1/327.

¹¹⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/92.

Hanefî mezhebinde üç imama göre koyun etinin sığır veyahut deve karşılığında satılması câizdir. Ancak İmam Züfer'e göre böyle bir satış câiz değildir. Bu aynı zamanda İmam Şafî'nin de görüşüdür. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bundan insanları nehyetmiştir. İlgili hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) “Et karşılığında hayvan satışından nehyetti” buyurularak böyle bir satış yasaklanmıştır. Serahsî, üç imamın konuyla ilgili başka bir hadisten hareket ederek mezkûr alışverişe cevaz verdiklerini belirtmiştir.¹¹⁵⁶

Mülâanede bulunan kimseler arasında tefrikin liân lafızlarından sonra gerçekleşip gerçekleşmemesi hususunda ihtilaf vardır. Üç imam liânın, hâkimin tefrikiyle, İmam Züfer bizzat liânın bitmesiyle, İmam Şafî ise kadının liân yapmasından sonra gerçekleşeceğini belirtmiştir. Semerkandî, İmam Züfer ve Ebû Yûsuf'un “Liânda bulunan kimseler ebediyen bir araya gelemezler” hadisinin zahirini delil aldığını belirtir.¹¹⁵⁷ İmam Züfer'in emir ve nehiy bildiren hadislerle karşı tavrının genel anlamda bu şekilde olduğunu söylemek mümkündür.

Bir kimse iki küçük veya aralarında akrabalık bağı olan biri küçük diğeri büyük olan iki kölenin arasını ayıramaz. Küçük olan köle diğerkinden ayrılarak satılabileceği hususunda ise Ebû Yûsuf ve İmam Züfer arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ebû Yûsuf, eğer küçük olan kölenin ayrıldığı kimseyle doğumdan kaynaklanan bir yakınlığa sahip ise satışın câiz olmayacağını, İmam Züfer ise bu şekilde olan akitlerin tamamının geçerli olmayacağını ileri sürmektedir. Ayrıca diğer imamların da bu görüşte olduğu belirtilmiştir. İhtilafın kaynağının ise Aynî ve Şeyhîzâde'nin de dikkat çektiği “Kim annesiyle çocuğunun ayırırsa Allah da kıyamet gününde bunu yapan kimseyle sevdiğinin arasını tefrik eder” hadisi olduğu belirtilmiştir.¹¹⁵⁸

İmam Züfer'in hadislerin zahir ifadelerini almasına selem akdinin sadece selem lafzıyla yapılabileceğini ileri sürmesi de örnek olarak verilebilir. Zira selem akdi alâ hilâfî'l-kıyâs sabit olan ve kıyasen câiz olmaması gereken bir akitir. Şâri' tarafından sadece selem lafzı ile ruhsat verilmiş olması nedeniyle başka bir lafızla selem akdi icrâ edilemez. Nitekim Kâsânî, selem akdinin İmam Züfer'e göre “sadece

¹¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/181.

¹¹⁵⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/222.

¹¹⁵⁸ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, 2/70-71; Aynî, *el-Binâye*, 8/220-221.

selem lafzıyla mün‘akid olacağını” açıkça söyler. İmam Züfer’in (من أسلم منكم فليسلم) hadisindeki ifadelerin zahirini dikkate aldığı, üç imamın ise selem akdinin de bey‘ akdi olduğu dolayısıyla bey‘ lafızlarıyla da yapılabileceğini belirttikleri aktarılmaktadır.¹¹⁵⁹

3.2.3. Delil Aldığı Bazı Hadislerin Âmmı Tahsis Etmesi

İmam Züfer, delil aldığı bazı hadislerle ayetin umumunu tahsis etmiştir. Ramazan ayının bir kısmında delirip yine Ramazan ayın kalan kısmında aklı başına gelen kimsenin durumu buna örnek olarak verilebilir. Üç imamın ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ “Sizden kim hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar” âyetinin umûmunu delil aldığını belirten Sıbt İbnü’l-Cevzî, geçen günlerin kazasını gerekli gördüklerini belirtmiştir. İmam Züfer ise “Üç kimseden kalem kaldırılmıştır” hadisiyle aklı başına gelinceye kadar deliden hitabın nefyedildiği dolayısıyla Ramazan günleri içerisinde aklı başına gelen kimsenin, kaçırdığı günleri kaza etmeyeceğini ifade eder. Bu aynı zamanda İmam Şafiî ve Ahmed b. Hanbel’in de görüşüdür.¹¹⁶⁰

Bir kimse ikrah altında bir şey satsa ve tesellümde bulunsa bu alışverişte mal müşterinin mülkünde sabit olur. Üç imam bu görüştedir. Ancak İmam Züfer ve İmam Şafiî’ye göre bu akit geçerli değildir. Sıbt İbnü’l-Cevzî “Bizim için delil olarak alışverişin cevazını ifade eden mutlak naslar bulunmaktadır” derken, İmam Züfer ve İmam Şafiî’nin delili olarak ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Müslümanın kimsenin malı ancak onun gönül rızasıyla helal olur” hadisi gösterilmektedir. Bu alışverişte gönülden bir rıza söz konusu olmadığı için helalliğin ortadan kalkacağı ifade edilmiştir.¹¹⁶¹

3.2.4. Emir ve Nehiy Bildiren Hadislerin Genellikle Zahiri Anlamlarının Alınması

İmam Züfer’in hadis anlayışında genellikle emir veya nehiy bildiren hadislerin yorumlanmadan işletildiğini söylemek mümkündür. Bu genel geçer bir

¹¹⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 5/201.

¹¹⁶⁰ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 152-153.

¹¹⁶¹ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 757.

durum olmayıp elimizdeki tikel örnekler üzerinden ulaşılan bir sonuçtur. Bununla ilgili örnekleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

Hanefî mezhebinde Şeyhayn'a göre hakikî necasetlerin izalesi için mutlak suyun dışında temizleyici özelliği bulunan mukayyet sularla da (sirke, gül suyu, çiçek suyu vb.) temizlik yapmak mümkündür. Ancak İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre mukayyet sularla temizlik yapılması câiz değildir. Onların bu hükme ulaşırken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Esmâ bnt. Ebî Bekr'e (ö. 73/692) söylediği "Onu sil sonra çitile sonrada su ile yıka." hadisini delil aldıkları belirtilmiştir.¹¹⁶²

Hanefî mezhebinde gayrimenkullerin kable'l-kabz satışı hususunda imamlar arasında ihtilaf bulunmaktadır. Şeyhayn, gayrimenkullerin tesliminden önce satışına istihsanen cevaz verirken, İmam Züfer ve İmam Muhammed ise bu şekilde bir satışı câiz görmezler. İmam Şafî de görüştedir. İkinci kısımdakiler delil olarak "Kabzetmedikçe bir şeyi satma" ve Hz. Peygamber (s.a.v.) "Kabzetmedikçe bir şeyi satmaktan nehyetti" vb. hadislerle ihticâc etmişlerdir.¹¹⁶³ Şeyhayn'in görüşünü gayrimenkullerin "helakinin tevehhüm edilen bir şey olmaması" gerekçesiyle açıklayan Kâsânî, İmam Züfer ve İmam Muhammed'in bu ve benzeri hadislerle amel etmesinin Kur'ân'ın âmminı haber-i vahidle tahsis etmek olduğunu ifade etmekte ve bunun Hanefî mezhebinde kabul edilmediğine vurgu yapmaktadır.¹¹⁶⁴

Vitir namazının hükmü Hanefî mezhebi imamları içerisinde ihtilaf konusu olmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre vacip, İmâmeyn'e göre müekked sünnet, İmam Züfer'e göre ise farz olarak kabul edilen bir namazdır. Vitir namazının farz olduğu hususu sadece İmam Züfer'in tercihi olmayıp, Malîkîlerden Esbağ (ö. 225/840), Sahnûn (ö. 240/854) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin de (ö. 543/1148) bu görüşte oldukları bildirilmiştir.¹¹⁶⁵ Fukahanın eserlerinde vitir namazıyla ilgili verilen hadislere bakıldığında İmam Züfer'in vitir namazının farz olduğunu ifade eden umûm ifadeleri benimsediği görülecektir. Bunlardan birkaç tanesi şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v.) "Vitir namazı her Müslümanın yerine getirmesi gereken bir

¹¹⁶² Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, 88.

¹¹⁶³ Cubûrî, *el-İmam Züfer ve ârâuhu'l-fikhiyye*, 2/124; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 5/181.

¹¹⁶⁴ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 5/181.

¹¹⁶⁵ Bâbertî, *el-İnâye*, 2/473.

haktır”, “Muhakkak ki Allah size bir namaz artırmıştır. Dikkat edin bu namaz vitir namazıdır. Onu yatsıyla fecrin doğuşu arasında kılınız.”, “Vitir namazı sizin yerine getirmeniz gereken bir haktır. Kim vitir namazını kılmazsa bizden değildir.”, “Sizden kim vitir namazını kılmadan uyursa veya unutursa onu hatırladığında kaza etsin” gibi hadisler bunun örnekleri arasındadır. Her ne kadar bu ifadeler şarih Zeylaî tarafından farklı şekillerde yorumlansa da¹¹⁶⁶ İmam Züfer’in mezkûr hadislerin zahirinden hareketle vitir namazının farz olduğunu söylemiş olması gerekmektedir. Zira diğer örneklerde de görüldüğü gibi onun, emir veya nehiy bildiren hadisleri yorumlamadan zahiri ifadelerinden hareketle ilgili hükümleri benimsediği söylenebilir. Ancak bu durum belirtildiği gibi standart bir hal olmayıp incelenen örnekler üzerinden yapılan nisbî bir çıkarımdır.

Kurban kesmek Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve İmam Züfer’e göre vacip, Ebû Yûsuf’a göre ise sünnettir. İmam Züfer’in kurbanın vacip olduğuna dair delillerinden birisi olarak emir kipiyle gelen “Kurban kesiniz. Şüphesiz ki kurban babanız Hz. İbrahim (as.) sünnetidir” hadisi zikredilmektedir.¹¹⁶⁷

Üç imama göre bayram günlerinde oruç tutmayı nezreden bir kimsenin bu günlerde oruç tutması sahihtir. Ancak İmam Züfer, bu nezrin sahih olmadığını zira “Nehiy hususunda sarîh ifadelerin bulunduğunu bunun ise haramlığın delili”¹¹⁶⁸ olduğunu belirtmiştir. İlgili hadisteki nehiy “[Ey Ali] Kalk ve bugünün yeme ve içme günü olduğunu ve bu günlerde oruç tutulmayacağını benden insanlara duyur” şeklindeki ifadelerle vârid olmuştur.¹¹⁶⁹

Çocuğunu kurban etmeyi nezreden bir kimsenin nezri Tarafeyn’e göre geçerlidir. Ancak onun yerine bir koyun kurban eder ve istihsanen nezrin sorumluluğundan çıkmış olur. Ancak Ebû Yûsuf ve İmam Züfer’e göre ise masiyet içermesi nedeniyle böyle bir nezrin hiç gerçekleşmediği belirtilmektedir. Buna delil olarak “Allah’a masiyet içeren şeyler nezir olmaz” hadisi gösterilmektedir.¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁶ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/169.

¹¹⁶⁷ Sıbtu İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 518.

¹¹⁶⁸ Sıbtu İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 151.

¹¹⁶⁹ Sıbtu İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 149.

¹¹⁷⁰ Sıbtu İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 366, 368.

3.2.5. Hadislerin Umûm İfadelerinden Genellikle Dönülmemesi

Bu başlık altında emir ve nehiydeki örneklerin gösterilmesi mümkündür. Ancak mezkûr iki kısım ile birlikte diğer misaller zikredilecektir. Hanefî mezhebinde ağız dolusu olmayan kusuntulardan dolayı abdestin gerekli olmadığı görüşü benimsenmiştir. Fakat İmam Züfer'e göre kusmuk ister az olsun ister çok olsun abdest gereklidir. Burada İmam Züfer'in "Kusmuk abdestsizliktir" hadisini delil aldığı nakledilmiştir.¹¹⁷¹

Hidâne hakkı hususunda çocuğun teyzesi, babaannesi veya anneannesi bulursa bunlardan hangisinin çocuğu almaya daha öncelikli olduğu fukaha arasında tartışmalıdır. Ebû Yûsuf'a göre böyle bir durumda babaannesi çocuğu almaya daha önceliklidir. Ancak İmam Züfer "Teyze annedir" hadisinin mutlaklığından dolayı teyzenin çocuğu almada öncelik hakkının olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷²

Hanefî mezhebinde üç imama göre liânda, hâkim eşleri ayırmadığı sürece liânın kendisiyle ayrılık meydana gelmez. Dolayısıyla bu esnada talak, zihâr, ilâ gerçekleşebilir ve eşler aralarında miras hukuku cereyan eder.¹¹⁷³ Ancak İmam Züfer liânlaşmayla birlikte tefrikin gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu noktada fukahanın İmam Züfer'in delili olarak "Liânda bulunan kimseler ebediyen bir araya gelemezler" hadisindeki mutlak ifadeleri delil olarak serdettiği görülür.¹¹⁷⁴

Hanefî mezhebinde üç imamın görüşü mal-ı dîmâra zekâtın gerekmediği yönündeyken, İmam Züfer nasların mutlak olmasını delil olarak bu tarz mallarda da zekât yükümlülüğünün olduğunu söylemiştir. Bu, aynı zamanda İmam Şafî'nin de kavlidir. Bunu ifade eden naslardan birisi de Zeylâî'nin *Nasbu'r-râye*'de¹¹⁷⁵ ve daha birçok hadis kaynağında nakledilen hadisidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Muâz b. Cebel'e (ö. 17/638) dediği "Her iki yüz dirhemde beş dirhem ve her yirmi miskal altında yarım miskal zekât al" ifadelerinde mal-ı dîmâr veya başka bir ayırma

¹¹⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/26; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/74.

¹¹⁷² Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 4/42.

¹¹⁷³ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/244.

¹¹⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/43; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/244.

¹¹⁷⁵ Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Zeylâî, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye* (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997), 2/364.

gitmediğinden dolayı, İmam Züfer'e göre mal-ı dımâr kişinin zimmetinde edası gereken zekât malı olarak kabul edilmiştir.¹¹⁷⁶

3.2.6. Üç İmamın Kabul Ettiği Bazı Hadislerin Delil Olarak Görülmemesi

İmam Züfer'in hadis kaynaklı ihtilaflarından birisinin de üç imamın delil aldığı kimi hadisleri delil olarak kabul etmemesi ile ilişkili olduğu görülmektedir. Bununla ilgili örneklerden birkaçına işaret edilecektir.

İmam Züfer'in kendi metodolojisi içerisinde hadisleri ayırma, tercihe veya reddetmeye tâbi tuttuğu anlaşılmaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere fıkıhın bütün konularında görüşlerinin gelmemesi nedeniyle konu özelinde net bir şey söylemek oldukça güçtür. Onun kabul etmediği hadisler içerisinde Hanefî kaynaklarında çokça zikredilen ve delil olarak gösterilen hadislerden ilki “Topuk kemiklerinin ateşten yana vay haline!” hadisidir. Bu hadis Cessâs'tan itibaren Hanefî mezhebi kitapları içerisinde yerini almış ve delil olarak kullanılmıştır. Ama İmam Züfer, ilgili ayete atıfla kendi usulünü işletmiş ve إلى harf-i cerinin mâ-kablinin mâ-ba'dine dahil olmamasıyla ilişkilendirmiş ve bundan dolayı topukların yıkanmasını gerekli görmemiştir.

İmam Züfer tarafından delil olarak alınmayan hadislerin ikincisi “Yerin temizlenmesi kurumasıdır” hadisidir. Hanefî kaynaklarında delil olarak kullanılan hadis üç imam ve İmam Züfer arasındaki ihtilafın medârı olmuştur. Kişi necaset olan ancak daha sonra kuruyan ve eseri kaybolan yerde namaz kılsa üç imama göre bu namaz sahih iken İmam Züfer'e göre bu namaz geçerli değildir. Zira ona göre mekânın temizliği bulunmamaktadır.¹¹⁷⁷

Son örnek ise namazda kahkaha ile ilgili hadistir. Namazda sesli olarak gülmek, Hanefî mezhebinde hem namazı hem de abdesti bozar. Bu hüküm, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mescitte insanlara namaz kıldırırken kör bir sahabînin mescitteki bir çukura düşmesi ve insanlardan bazılarının bu duruma gülmesi sebebiyle vârid olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) gülen kimselere hem abdesti hem de namazı iade etmelerini emretmiştir. İlgili hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) “Sizden kim kahkaha ile gülerse abdestini ve namazını iade etsin”

¹¹⁷⁶ Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf*, 118.

¹¹⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/205.

buyurmaktadır. Ancak birçok kaynakta geçen bu hadis İmam Züfer tarafından kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle kabul görmemiştir.¹¹⁷⁸ Ona göre bir kimse namazda gülse sadece namazı bozulur, o kimseye abdest gerekmez. Bu hükmün gerekçesinin kıyasın, haber-i vahide takdim edilmesinden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Ayrıca bu hadis Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inde İmam Züfer'in rivayet ettiği lafızla verilmesine rağmen kendisi tarafından delil olarak alınmamıştır.¹¹⁷⁹ Zeylaî *Nasbu'r-râye*'de Dârekutnî'nin tahrir ettiği hadisi vermiş, senedinde ise Ma'bed el-Cühenî olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁸⁰ Hasan Basrî'nin "dâllun mudill"¹¹⁸¹ olarak tavsif ettiği Ma'bed'in, fıkıhla meşhur olmamasına da vurgu yapılarak İmam Züfer'in, bundan dolayı hadisi delil almadığı belirtilmiştir.¹¹⁸²

3.3. Kıyas

Mezheplerin deliller hiyerarşisi içerisinde kıyas, Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra gelmektedir. "Zâhiriyye fırkası, Nazzâm ve bazı Şîî gruplar"¹¹⁸³ tarafından kıyas delil kabul edilmezken, Sünnî mezhepler ise kıyasın delil olduğunu kabul etmiş ve bu hususta hüccetlerini serdetmişlerdir.¹¹⁸⁴

Hanefî mezhebi imamları içerisinde İmam Züfer kıyası çok kullanmakla öne çıkmıştır. Bu durum mezhebin tabakât eserlerinde ve diğer mezhep uleması tarafından da dile getirilmiştir. İmam Züfer'in yukarıda sayılan sıralamayı kabul etmekle birlikte diğer imamlardan farklı olarak kıyası, zayıf olarak vârid olan naslara (özellikle haber-i vâhid gibi) takdim ettiği ileri sürülmüştür.¹¹⁸⁵ Bu başlık altında İmam Züfer'in kıyasçılığının manasına ve daha çok hangi kıyas türlerini kullandığına değinilecek ve ilgili örnekler verilmeye çalışılacaktır. Konunun müstakil olarak çalışılmayı hak edecek kadar önem ve genişlikte olduğu ifade edilmelidir. Ancak

¹¹⁷⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/82-83.

¹¹⁷⁹ Ebû Hanîfe, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe (Rivayeti Ebî Nuaym)*, 222-223.

¹¹⁸⁰ Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, 1/51.

¹¹⁸¹ Mustafa Öz, "Ma'bed el-Cühenî" (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003), 27/281.

¹¹⁸² Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 270.

¹¹⁸³ Hanbelîzâde Muhammed Şakir, *Fıkıh Usûlü* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010), 274.

¹¹⁸⁴ Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1988), 60; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 85-88; Şakir, *Fıkıh Usûlü*, 280-284.

¹¹⁸⁵ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 269.

tezin hacmini bir hayli zorlayacağı için burada sadece genel hatlarıyla işaret edilen noktalara değinilecek ve bu eksenle çıkarımlara yer verilecektir.

3.3.1. İmam Züfer'in Kıyasçılığının Manası

İmam Züfer'in mezhep içerisinde diğer imamlara nazaran kıyası daha fazla işlettiğine farklı bağlamlarda değinilmişti. Klasik dönem fakihlerinden özellikle Serahsî'nin İmam Züfer'i adeta kıyasla eşleştirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim birçok yerde “Kıyas, Züfer'in dediği gibidir”,¹¹⁸⁶ “Kıyas [şöyle şöyledir ki ...] bu da Züfer'in kavlidir” şeklinde ifadelerle sıkça yer vermektedir.¹¹⁸⁷ Ebû Hanîfe'nin “ashabımın en kıyasçı olanı”¹¹⁸⁸ ifadeleri de bunu destekler. Onun bu yönü *Tabakât* eserlerinde de dile getirilmiş ve İmam Züfer hakkında “Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde “en katı” “أصلبهم” ve “أحدهم” En dakik bakış açısına sahip olanıydı” şeklinde tavsif edilmiştir.¹¹⁸⁹ Sözü edilen katılıktan maksadın belirlenen asıl, genel kural, tümel yaklaşımdan mümkün mertebe dönmek, istihsan vb. nedenlerden dolayı bu asıllardan rücû etmemek şeklinde anlamak daha uygundur. Zira İmam Züfer'e klasik dönem eserleri içerisinde 650'e yakın yerde atıf yapan *el-Mebsût*'ta İmam Züfer'in kıyastan rücû ederek istihsana gittiğini tespit ettiğimiz örnek sayısı 10'u bulmamaktadır. Bu kadar görüş içerisinde sadece birkaç yerde istihsana gitmiş olması da İmam Züfer için öne sürülen iddiaların somut örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda zikri geçen “genel kural, tümel yaklaşım” gibi ifadelerden kastedilen; şeriatın genel yaklaşımı veya İmam Züfer'in kendi sistematığı içerisindeki metodolojisidir. Bunu şu örneklerle açıklamak mümkündür: Söz gelimi yapılan alışverişlerdeki kıyas; “ma'dum olan şeyin satılmamasını” gerektirmektedir. Bu, vârid olan naslardan hareketle çıkarılmış ve herkesçe kabul gören bir durumdur. İmam Züfer, kıyastan yani şeriatın genel yaklaşımından mümkün oldukça sapmamış, bundan dolayı istisna' akdine cevaz vermemiştir.¹¹⁹⁰ Selem akdini ise alâ hilâfî'l-

¹¹⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/185, 4/136, 13/17, 18/96.

¹¹⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/88, 140, 6/71, 7/10, 145, 9/174, 9/17, 123, 127.

¹¹⁸⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 169.

¹¹⁸⁹ Mekki, *Menâkübü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/184.

¹¹⁹⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/38.

kıyâs sabit olduğu için sadece “selem” lafzıyla yapılması durumunda geçerli saymıştır.¹¹⁹¹

Bu gibi örnekleri artırmak mümkündür. İmam Züfer’in kendi metodolojisinden yola çıkılarak yapılan kıyaslara ise şu örnek verilebilir. O, kendi düşünce sisteminde bir asıl belirlemekte ve bu asıldan istihsan, örf, zaruret vb. nedenlerden dolayı rücû etmemektedir. Örneğin Serahsî, Ebû Hanîfe’nin “Kıyas, Züfer’in dediği gibidir, zira had mahdudun gayrisidir”¹¹⁹² ifadelerine yer vermektedir. İmam Züfer, tartışılan mesâili hususunda genel olarak asıl/kaide/kıyası işleterek çözüm üretmiş ve fetva vermiştir. İşte onun bu aslı bütün mesâil üzerinde işletmesi, farklı âmiller nedeniyle kıyastan çokça sapmaması onun “aşırı kıyasçı” şeklinde tavsif edilmesine neden olmuştur. Kıyasa dair söz konusu örnekler onun kıyasını genel anlamda, nasların ruhundan çıkarılan genel prensipler veya metodoloji olarak belirlenen kuralların işletilmesi şeklinde anlamayı mümkün kılmaktadır. Ancak metodolojik olarak belirlenen kurallar tekdüze bir şekilde değil, kıyas sistematigi içerisinde farklı türevleri dikkate alınarak işletildiği görülmektedir. Aşağıdaki başlıklarda İmam Züfer’in kullandığı farklı kıyas türlerine işaret edilecektir.

3.3.2. Fetvalarında Görülen Kıyas Şekilleri

İmam Züfer’in kıyastan mümkün mertebe dönmemesi onun bu yönüyle mezhepte temayüz etmesi, fetvalarında hangi türden kıyası daha çokça kullandığı sorusunu gündeme getirmektedir. Zira kıyasın tek bir tarzda olmadığı malumdur. Kıyas kelimesi fukahanın dilinde birden çok şey için kullanılmıştır. Bunlar arasında; “re’y”, “şeriatın rasyonel içerikli bölümü”, “ictihad”, “kapsam itibarıyla genel nitelikli şer’î nas” ve “fıkıhta veya bazı mezheplerce kabul edilmiş ve yerleşmiş genel kural” gibi anlamlar bulunmaktadır.¹¹⁹³ Şelebî de *Ta’lîlû’l-ahkâm*’ında kıyas

¹¹⁹¹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 5/201.

¹¹⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/136.

¹¹⁹³ H. Yunus Apaydın, “Kıyas” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2002), 25/529; Soner Duman, *Şafii’nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009), 71-73.

ifadesinden kastedilen manalara işaret etmiştir.¹¹⁹⁴ İmam Züfer'in fetvaları incelendiğinde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- onun dört farklı kıyas türü kullandığını söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle İmam Züfer'in kıyasa gittiğini ifade eden yerlerde “kıyas terimi” aşağıdaki anlamlarda istimal edilmiştir. Bu noktada Serahsî'nin, İmam Züfer hakkında “İhtilaflı olan bir meseleye başka ihtilaflı bir meseleyi kıyas getirmesi onun adetindendir”¹¹⁹⁵ şeklindeki ifadelerinin konu açısından oldukça önemli olduğu belirtilmelidir. Zira İmam Züfer aşağıdaki kıyas türlerinden birisiyle kıyas yaptığı; Serahsî'nin oldukça haklı olan ifadesi ilgili örneklerde açıkça ve fazlaca görülür. İmam Züfer'in kıyas yaptığı yerler incelendiğinde şu kıyas türlerinden birisini kullandığını söylemek mümkündür:

- 1- Genel prensip anlamında
- 2- Usulî kıyas anlamında
- 3- Ma'kul mana anlamında
- 4- Usul kaidesi anlamında

Aşağıda bu kıyas türlerine dair açıklamalar ve örnekleri serdedilecek, ayrıca İbn Teymiyye tarafından ileri sürülen; İmam Züfer'in tard kıyasını kullanmasına dair izahata gidilecek ve bu ekseninde çıkarımlarda bulunulacaktır.

3.3.2.1. Genel Prensip Anlamında

Geçen bölümde kıyasın “genel prensip” anlamında fukaha tarafından istimal edildiğine işaret edilmişti. İmam Züfer'in fûrû meselelerdeki görüşleri incelendiğinde onun, kıyası “genel prensip” anlamında kullandığı ve işlettiği görülmektedir. İlk dönem imamlarının kavillerinde görülen bu durum, Hanefî mezhebinde fukaha metoduyla yazılan ilk usul eseri olan *el-Fusûl fi'l-usûl*'de de bulunur. Cessâs, mezhepte “genel prensip” veya “yerleşik olan genel kabul”, “nasların genel yapısı” olarak ifade edilebilecek bu durum için قياس الأصول/ قياس الأصول/ قياس الأصول ifadelerine yer vermektedir ki, bunun tam karşılığının “genel prensip” olarak ifade

¹¹⁹⁴ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'îlû'l-ahkâm : arz ve tahlîl li-tarîkati't-ta'îl ve tetavvürâtiha fi usûri'l-ictihâd ve't-taklîd* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981), 248.

¹¹⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/83.

edilen mana olduğu açıktır.¹¹⁹⁶ Serahsî, kimi zaman kıyası “genel prensip” anlamında kullandıktan sonra bunun İmam Züfer’in görüşü olduğunu söyler ve devamında kıyasın ilgili olduğu asla işaret eder. Söz gelimi, “Mesele kıyasen şöyle şöyledir” dedikten sonra “Maruf olan asla binâen” ifadelerine yer verir. Veya Serahsî, İmam Züfer’in dilinden konuyla ilgili açıklamada bulunarak asıl için “Sabit olan aslımıza göre” cümleleriyle onun asıl dediği şeye işaret eder.¹¹⁹⁷ Buradaki asıldan maksat ise genel prensip anlamındadır.¹¹⁹⁸ Genel prensipleri mezhep imamları tarafından kabul görmüş asli ilkeler ve mezhebin genel yapısını belirleyen umdeler olarak tavsif etmek de mümkündür. Buna nazaran aşağıda gelecek olan kıyasın “usul kaidesi” olarak kullanımı ise daha çok mezhebin ana ilkelerini benimseyen müçtehidin kendi sistematik ve tutarlı yapısıyla ilişkilidir.

İmam Züfer’in genel prensip olarak istimal ettiği asıllarını, şeriatla vârid olan nasların temel vurgusu ve ortak ruhu şeklinde anlamak mümkündür. Kimi zaman lafız odaklı yaklaşım görülse de özellikle genel prensip asılları, vârid olan tüm nasların ortak noktası şeklinde de tesmiye edilebilir. Nitekim (belli şartlarda) selem ve istisna‘ akdinin câiz olmamasındaki nasların ortak vurgusu ma‘dumun satışı olması, vücuttan çıkan az ya da çok şeyin abdesti bozması hususunda nasların genel ruhu (bu noktadaki asıl) vücuttan çıkan şeylerin necaset addedilmesidir.

Bu kısım altında gösterilebilecek ilk örnekler arasında Debûsî’nin *Te’sîsü’n-nazar*’daki asıllarını zikretmek uygundur. Ayrıca geçen bölümde tarafımızca Debûsî’nin prensiplerine eklenen asılları da bu başlık altında görmek mümkündür. Yukarıda bu asıllar altında İmam Züfer’in ihtilaf ettiği onlarca örneğe yer verildi. İmam Züfer, belirlediği bu asıllardan mümkün mertebe dönmezken üç imam ise istihsanı tercih etmiş, bundan dolayı İmam Züfer kıyas işlemini sıkça uygulayan kimse olarak öne çıkmıştır. Aşağıda İmam Züfer’in kıyası genel prensip manasında kullandığı örneklere yer verilecektir.

Zina şahitliğinde bulunan kimseler içerisinde had uygulaması gerçekleşmeden önce şahitlerden birisi yaptığı şahitlikten dönse bu hususta imamlar

¹¹⁹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslamiyye, 1985), 3/129, 134, 136, 4/116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 242.

¹¹⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/74.

¹¹⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/174.

arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre bu şahitlerin hepsine istihsanen hadd-i kazif cezası uygulanır. Kıyasen ise sadece şahitliğinden rücû edene kazif haddi uygulanacağı, bunun ise İmam Züfer ve İmam Muhammed'in kavli olduğu ayrıca Ebû Yûsuf'un ilk kavlinin de bu yönde olduğu belirtilmiştir. Serahsî, kıyasen gerekli olmasını ise şu asla ircâ eder: “Şahidin karar verilip hüküm uygulanmadan önce rücû etmesi, şüphe ile düşen hususlarda adeta hükümden önce rücû etmiş gibi sayılır.” Serahsî, kıyasın gerektirdiği şeyin, kendisinin de belirttiği asl/genel prensip olduğu ve İmam Züfer ve İmam Muhammed'in bu asla tutunduklarını söyler.¹¹⁹⁹

Bir kimse karısına (أنت طالق ما بين تطليقة إلى ثلاث) “Sen bir talak ile üç talak arasında boşsun” dese İmam Züfer'e göre tek talak meydana gelir. Serahsî bu misalde kıyasen tek talak olması gerektiğini, ancak İmâmeyn'in istihsanen üç talak ile hükmettiğini belirtir. Buradaki kıyastan maksat ise İmam Züfer'in had-mahdûd olarak belirlediği genel prensiptir. Zira had mahdûde dahil olamayacağı için bu ve benzeri yerlerin tamamında İmam Züfer kıyası yani belirlemiş olduğu genel prensibi terk etmeyip onunla amel etmiştir.¹²⁰⁰

Âfâkî olan bir kimse herhangi bir işinden dolayı Mekke'ye ihramsız girerse bu kimsenin hac veya umre yapması gereklidir. Üç imama göre mîkat mahalline döner telbiye getirirse hem zimmetine borç olarak sabit olan haccı, hem de farz olan haccı yerine getirmiş olur. Ancak bu istihsanen böyledir. İmam Züfer ise Mekke sınırlarını ihramsız geçmesi nedeniyle zimmetinde sabit olan haccın, farz olan hac yerine geçemeyeceğini belirtir. Serahsî, kıyasın gereğinin de bu olduğunu söyler.¹²⁰¹ Buradaki kıyastan maksat ise yukarıda ifade edilen *kıyâsü'l-usûl*'den başka bir şey değildir. Def'u'l-harac vb. nedenlerden dolayı buradaki *kıyâsü'l-usûl* terkedilmiş, buna da istihsan denmiştir. Fenârî'nin de eserinde bu noktaya dikkat çektiği söylenebilir.¹²⁰² Ayrıca İmam Züfer'in asılları olarak belirlediğimiz asıllar içerisinde de bu meseleye işaret edilmişti.

¹¹⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/47.

¹²⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/135, 136.

¹²⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/171, 172.

¹²⁰² Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, 2/376.

İmam Züfer'in kıyası genel prensip manasında kullandığı örneklerden bir diğeri şudur: Bir kimse başka bir kimseye bin dirhem vasiyette bulunsa, (mûsâ bih) vasiyete konu olan mal senelerce beklese ve sonra mûsâ leh bundan haberdar olsa geçen senelerin zekâtı mûsâ leh için gerekmez. Ancak Serahsî, İmam Züfer'e göre mûsâ lehin geçen senelerin zekatını vermesi gerektiğini belirtmektedir. Serahsî, onun bu husustaki aslına "Züfer'in kavlindeki kıyasa/asla göre geçen senelerin zekâtı gerekir. Çünkü ona göre mûsâ bih, -mirasta da olduğu gibi- kabulünden önce mûsâ lehin zimmetine geçer" ifadeleriyle işaret eder.¹²⁰³ Yani bizatihi kabza gerek yoktur. Bu aslın daha önce zikredilen mâl-ı dımârla da alakalı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim onda da vaz'ı yed'e ihtiyaç duyulmaksızın milk-i rakabesi yeterli görülmüş ve bundan dolayı İmam Züfer'e göre bu tarz mallarda zekâtın farz olduğu belirtilmiştir.

Kendisine mutlak vekâlet verilen vekîl, müvekkilin aleyhine ikrarda bulunsa kıyasen ikrarı geçerli değildir. Vekîl, bu ikrarı ister hâkimin meclisinde isterse başka bir yerde yapmış olsun fark etmez, her iki durumda da yapılan ikrar geçersizdir. Bu, İmam Züfer ve İmam Şafî'nin görüşü olduğu gibi Ebû Yûsuf'un da ilk kavlidir. Burada İmam Züfer'in kıyas olarak benimsediği şey "genel prensip" anlamındadır. Serahsî, buradaki genel prensibi, vechü'l-kıyâs diyerek şöyle açıklar: Bir kimseyi bir şeye vekil kılmak zıddını tazammun etmez. Zira müvekkil bu kimseyi husumete vekil kılmıştır. Husumet ise iki kimse arasındaki münâzaa ve çekişme yoluyla meydana gelen kelimadır. İkrar ise muvafakat ve uzlaşma yoluyla meydana gelen sözdür.¹²⁰⁴ Dikkat edileceği üzere bu ikisi ise birbirine taban tabana zıttır. Dolayısıyla genel bir prensip olarak bir kimseye bir konuda iki zıddı yapması için vekillik söz konusu olamaz.¹²⁰⁵

3.3.2.2. Usûlî Kıyas Anlamında

İmam Züfer'in kıyası işletirken usul eserlerinde görülen ve dört temel unsurdan (makîsün aleyh, makîs, illet ve hüküm) oluşan kıyası kullandığı

¹²⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/41, 42.

¹²⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 19/4-5.

¹²⁰⁵ İmam Züfer'in kıyası genel prensip olarak işlettiği misaller bunlarla sınırlı değildir. Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/42, 4/134, 171-172, 6/136, 9/47, 11/174, 12/189-190, 18/185, 19/4, 27/76, 28/48.

görülmektedir. İmam Züfer'in, özellikle illetin teaddisini göstererek makîsün aleyh üzerine birçok mesele kıyas ettiği müşahede edilir. Hatta İmam Züfer'in kıyasları incelendiğinde, genel olarak onun bu kıyas türünü daha çok kullandığı ve bu kıyas türünün diğerlerine nazaran ilk sırada yer aldığını söylemek mümkündür. Usûlî kıyasa dair bazı örnekler şöyle sıralanabilir:

İmam Züfer'e göre uyuyan kimsenin boğazına su dökülse o kimsenin orucu bozulmaz. O, bunu unutarak yiyen içen kimsenin orucuna kıyas etmiştir.¹²⁰⁶ Aşağıda usûlî kıyas üzerinden bu durum şöyle ifade edilebilir:

Makîsün aleyh: Unutarak yiyip içen kimse

Makîs: Uyuyan kimsenin boğazına su vb. dökülmesi

İllet: Kastın olmaması

Hüküm: Orucun ifsat olmaması

İmam Züfer, vücuttan çıkan necasetlerin az ya da çok olmasına bakmaksızın abdesti bozacağını belirtmiştir. Bu durum sebileynden çıkana kıyas edilmiştir.¹²⁰⁷

Makîsün aleyh: Sebileynden çıkan necistir

Makîs: Vücuttan çıkan şeyler (kales, kan vb.)

İllet: Necis olmaklık

Hüküm: Abdesti bozması

Kâfire zekât verilemezken, İmam Züfer, zimmî olan kimseye zekât verilebileceğini söyler. Bunu ise fakire kıyas ederek belirlemiştir. Zira zekâtın asıl maksadın fakirin ihtiyacının takarrub yoluyla giderilmesi olduğunu belirtmiştir.¹²⁰⁸

Makîsün aleyh: Fakir Müslümana zekât verilmesi

Makîs: Zimmîye zekâtın verilmesi

İllet: Fakirin ihtiyacının giderilmesi

Hüküm: Cevaz

Evlilik akdi sırasında bir kimse eğer iki tarafın velisi ise şahitlerin olmasıyla birlikte nikah akdini yapabilir. Ancak vekili olursa bu durumda İmam Züfer'e göre bu nikah akdi gerçekleşemez. Zira nikah akdi muavazalı bir akittir ve bir kişi akdin her iki tarafını oluşturamaz. Ayrıca o, bu hususta Hz. Peygamber'den (s.a.v.)

¹²⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/98.

¹²⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/74.

¹²⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/202.

nakledilen “Dört kimsenin hazır bulunmadığı bir nikah zinadır. Bu kimseler, iki şahit, kızın velisi ve nikahlanacak kimse” hadisiyle de istidlal etmektedir.¹²⁰⁹

Buradaki kıyas ise şöyle tasvir edilebilir:

Makîsün aleyh: Bey‘ akdi

Makîs: Nikah akdi

İllet: Akitlerin muavazalı olması

Hüküm: Bir kimsenin akdin her iki tarafını oluşturamaması

Dârulharpte yaşayan ancak İslâm beldesine pasaportla (müste‘men) giriş yapan birinin malı çalınsa üç imama göre hırsızın eli kesilmez. Bu, istihsanen verilmiş bir hükümdür. İmam Züfer ise kıyasen kesileceğini söylemiştir. Zira onun malı İslâm beldesinde ihraz (koruma) altındadır. O, bu durumu ayrıca zimmînin malına da kıyas etmektedir.¹²¹⁰ Buradaki kıyas formel kıyas anlamındadır. Asıl ve fer‘ ilişkisi ise şöyle kurulabilir:

Makîsün aleyh: Müslümanın malını çalan kimse

Makîs: Harbînin malını çalan kimse

İllet: Malın İslâm beldesinde muhrez olması

Hüküm: Hırsızın elinin kesilmesi

Ramazan ayı içerisinde deliren kimse, ayın bir kısmını bu şekilde geçirdikten sonra akli yerine gelse bu kimseye kıyasen deli olarak geçirdiği günlerin kazası gerekmez. Bu İmam Züfer ve İmam Şafi‘’nin kavlidir. Üç imam (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) ayetinden hareketle istihsana gitmişlerdir. Ayetten kastın ayın bir kısmına şahit olmak anlamında olduğunu, aksi takdirde orucun Şevvâl ayında tutulması gerektiğini söylemişlerdir.¹²¹¹ İmam Züfer ise nefsü’l-vücubun sebebinin “الشهر” değil de “اليوم” olması kabulüne istinaden, nefsü’l-vücubun sebebi olan günlerden bazılarının mecnun için tahakkuk etmediğini, dolayısıyla o günlerin kazasının gerekmediğini belirtmiştir. İmam Züfer’in usûlî kıyasını şöyle tasvir etmek mümkündür:

Makîsün aleyh (Asl): Sabî

Makîs (Fer‘): Mecnun

¹²⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/17.

¹²¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/181.

¹²¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/88.

İllet: Akıl noksanlığı

Hüküm: Kazanın vücubunun men edilmesi

Konuyla ilgili son olarak şu misali vermek mümkündür: Rehin akdinde şahitler borcun cinsinde, zamanında ve miktarında ihtilaf etseler bu kimselerin şahadetleri kabul edilmez. Şahitler rehnin cins ve miktarı hususunda ittifak edip kabzedilme günü ve kabzedilen şehirde ihtilafa düşseler, bu şahadet Şeyhayn'a göre istihsanen câizdir. Ancak İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre kıyasen câiz değildir. Rehin akdi, hibe gibi kabızla tamam olan akit türevlerindendir. Şahitlerin fiilî olarak zaman ve mekânda ihtilafı mezkûr şahitliği engellemektedir. Serahsî buradaki aslı, katl ve gasp olarak yorumlar.¹²¹² Bu durumda İmam Züfer'in kıyasındaki asl-fer' ilişkisi şöyle oluşturulabilir:

Asl: Gasbın zaman ve mekânında ihtilaf eden iki şahit

Fer': Rehnin zaman ve mekânında ihtilaf eden iki şahit

İllet: Zaman ve mekânda ihtilaf

Hüküm: Her iki şahidin şahitliğinin de kabul edilmemesi

İmam Züfer'in usûlî kıyası uygulayarak ihtilafa düştüğü birçok nokta bulunmaktadır. Ancak onların hepsini tezin bu kısmında ele almak tezin hacmini aşacağı için yukarıda farklı baplardan seçilen birkaç örnekle yetinilmiştir. İmam Züfer'in fetvalarında bu şekilde olan diğer birçok örnek dikkate alınarak asl-fer' ilişkisinin kurulması mümkündür.¹²¹³

3.3.2.3. Ma'kûl Mana Anlamında

İmam Züfer'in, kıyası "ma'kûl mana kıyası" olarak da işlettiğini söylemek mümkündür. Ma'kûl mana kıyası her ne kadar müstakil başlık altında ele alınsa da bu konuyu usûlî kıyasın altında incelemek ve onun fer'î saymak daha doğrudur. Zira ma'kûl mana kıyasından maksat; nassın taşıdığı illetin akılla kavranabilmesi ve o mana üzerine hükmün bina edilmesinden ibarettir. Ancak bu kıyas türünün usûlî kıyastan farklı olan yönü, dört kısım içerisinde yer alan fer'in henüz oluşuyor olmasıdır. Ma'kûl mana kıyasında ortada fiilî olarak henüz kıyas işlemi olmadığı

¹²¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 16/173.

¹²¹³ Asl ve fer' ilişkisinin bulunduğu diğer örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/82, 185, 3/88, 104, 6/64, 126, 7/10, 143, 213, 10/107, 11/189, 12/17, 49, 13/17, 55, 127, 15/100, 19/56, 21/89-90, 22/171.

halde, fukaha nassın ihtiva ettiği illete uygunluk veya uyumsuzluğa nispetle “kıyasa muvafakat” veya adem-i muvâfakattan bahsettikleri görülür ki, o da bu sebebe istinat etmektedir.¹²¹⁴

İmam Züfer’in ma‘kul mana kıyasına örnek olarak şu misalleri vermek mümkündür: Mürâhik devresinde olan bir çocuk dinden irtidat etse öldürülmez. Bununla birlikte henüz bulûğ çağına ulaşmamış olan çocuk Müslüman olsa, üç imama göre bu çocuğun İslâm’ı sahihtir. Bu istihsanen verilmiş bir hükümdür. İmam Züfer ise çocuğun İslâm’ını veya irtidadını geçerli saymaz. Bu aynı zamanda İmam Şafiî’nin de kavlidir. Serahsî “Üç kimseden kalem kaldırılmıştır: İhtilam oluncaya kadar çocuktan” hadisini asıl kabul etmektedir. Ayrıca çocuğun ebeveyne tâbi olduğunu ihtiva eden naslara da atıfta bulunan Serahsî’nin, çocuğun “dîn ve dâr” hususunda anne babasına tâbi olduğuna ilişkin vurgusu önemli olmakla birlikte, asıl ve fer‘ ilişkisine de bu yönüyle dikkat çeker.¹²¹⁵ İbnü’l-Hümâm, asıl ve fer‘ arasındaki farklılığı “asıl ve fer‘ arasındaki karşıtlıkla” şeklindeki ifadeleriyle vurgular.¹²¹⁶ Burada ma‘kul olan mana, çocuk ve ebeveynleri arasındaki asl ve teb‘iyyet ilişkisidir.

Ticarete izinli olan köle (mezûn) kaçsa sonrada alışveriş yapsa bu köle, üç imama göre istihsanen mahcur kabul edilmiş ve yaptığı alışverişlerin câiz olmadığı hükmüne varılmıştır. Bu, yine istihsan ile verilmiş bir hükümdür. Ancak kıyasen kölenin (ibâk dahi olsa) alışveriş yapmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Bu görüş ise İmam Züfer’e aittir. Serahsî, bu hükümdeki ma‘kûl manaya şu ifadeleriyle işaret etmiştir: Kölenin kaçması efendinin onun rakabesindeki milkiyetini ortadan kaldırmaz. Serahsî, kölenin kaçmasının başlangıçta izne engel olmadıysa iznin bekasına evlâ tarikiyle engel olmayacağını söyleyerek aradaki ma‘kul manaya işaret etmektedir.¹²¹⁷

İmam Züfer’in ma‘kul mana kıyasından hareketle ulaştığı hükümlerden bir diğerine şu örnek verilebilir: Bir kimse ilk akdini dirhemler üzerinden yapsa sonra satıcı sattığı malı, kıymeti ilk semenden daha az olan dinarla geri alsa bu akit İmam

¹²¹⁴ Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî*, 2/154; Aynî, *el-Binâye*, 11/275; Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî ala Merâkî’l-felâh şerhu Nûri’l-izâh*, 91.

¹²¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/120.

¹²¹⁶ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 6/87. (لتنافٍ بين صفة الأصلية والتبعية)

¹²¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/23.

Züfer tarafından kıyasen câiz görülmüştür. Ancak üç imam istihsanen bu akdin câiz olmadığını belirtmişlerdir. Serahsî, dirhem ve dinarların her ne kadar sûreten farklı olsalar da cins olarak aynı olduklarını belirterek onlardan maksut olan “semeniyyet” yönünü vurgular. Bundan dolayı da dirhem ve dinarlar hükümlerin çoğunluğunda tek bir cins kabul edilmiştir. Serahsî, bu akitte dirhem ve dinarların sureten iki farklı cins kabul edilmeleri durumunda câiz, manen tek cins kabul edilmeleri durumunda ise câiz olmadığını söyler. Bu akdin cevazındaki problem, riba illetine dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. İmam Züfer’in, burada ma‘kûl mana kıyasını şöyle temellendirdiği söylenebilir: Hüküm, riba ile ilgili nasların ihtiva ettiği ve ribanın tahakkuk edebilmesi için gerekli olan “cinslerin ittihadının lüzumu (لزوم اتحاد الجنس)” illeti üzerine bina edilmiştir. Serahsî’nin İmam Züfer’in görüşünü temellendirirken özellikle “bu iki cins arasında ribanın cereyan etmemesini” delil getirmesi, belirttiğimiz ma‘kul mana illetini güçlendirmektedir.¹²¹⁸ Nitekim “Malların türleri farklılaştığında peşin olduğu sürece istediğiniz gibi satın” bu ve benzeri hadislerde¹²¹⁹ de cinsler farklı olduğunda peşin olduğu müddetçe değiştirilmesinde herhangi bir faiz olmadığı açıkça ifade edilmektedir.

3.3.2.4. Usul Kaidesi Anlamında

İmam Züfer’in “kıyası” usul kaidesi olarak belirlediği şeylerin işletmesi anlamında kullandığını söylemek mümkündür. Zira İmam Züfer’in kıyasla ilgili görüşleri incelendiğinde, onun kıyası bu yönlü kullandığı görülür. Usul kaidesi, genel prensipten daha dar anlamda iken, buna nazaran genel prensipler şümul açısından daha geniştir. Şelebî de eserinde bu noktaya temas etmektedir. O, istihsan mukabilinde kullanılan kıyas türlerinden birini de “vârid olan nasların toplamından alınan genel kaideler”¹²²⁰ ifadeleriyle işaret eder. Bu, aslında İmam Züfer için de belirlenen kıyasın istimal edildiği anlamla örtüşmektedir. Aşağıdaki örneklerde İmam Züfer’in “kıyası” usul kaidesi anlamında kullandığı ve bundan dolayı Hanefî imamlardan ayrıldığı misallere temasta bulunulacaktır. Bu örnekler konuyu

¹²¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/123.

¹²¹⁹ Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 4/ 4.

¹²²⁰ Şelebî, *Ta’lîlû’l-ahkâm*, 337.

göstermesi açısından sınırlı sayıda verilecek, geri kalanlara ise dipnotta işaret edilecektir.

Dârulharpte uzun müddet kalan bir kimse kendisine namazın farz olduğunu bilmese bu kimse, üç imama göre geçen namazları kaza etmez. İmam Züfer ise kıyasen kaza etmesi gerektiğini belirtir. Serahsî bu husustaki usul kaidesine mûceb olan sebebin takarrür etmesi (تقرر السبب الموجب) olarak işaret eder. İmam Züfer, namazın sebab-i vücubu olan vaktin tahakkuk etmesi nedeniyle bu kimse için namazın farziyyetinin gerçekleştiğini söyler. O, bu durumu “usûlî kıyas”la da tekit eder. Nasıl ki uyuyan kimse namaz vakti geçtikten sonra uyandığında o kişiye namaz farziyyeti gerçekleşmişse burada da durumun aynı olduğunu belirtir.¹²²¹

Bir kimse “Onun benim üzerimde bin dirhem borcu var bir dinar hariç” (له إلا ديناراً) dese buradaki istisna kıyasen câiz değildir. Bu İmam Züfer ve İmam Muhammed’in kavlidir. Ancak Şeyhayn, istihsan tarikiyle bu şekilde yapılan istisnanın geçerli olduğunu belirtmiştir.¹²²² İmam Züfer, burada istisna-i munkatı‘ ile yapılan istisnalarda müstesna minhin bazı cüzlerini hükmün şümûlünden çıkartmamaktadır. Teftâzânî ve Molla Hüsrev de bunu açıkça belirtirler.¹²²³ Bundan dolayı buradaki ديناراً kaydını “kıymet” ile tevil edile de kapsamına dahil olmadığı için müstesna minh olan ألف درهم’den çıkartılamaz. Şeyhayn ise dinarı kıymet ile tevil ederek dinarın değerini çıkarıp yapılan ikrarı geçerli saymışlardır. Serahsî’nin İmam Züfer için burada belirttiği kıyas, mezhebin usul eserlerinde de geçen “usul kaidesi” anlamındadır.

Benzer şekilde dârulharpte yıllarca kalan ve kendisine zekâtın farz olduğunu bilmeyen kimse daha sonra İslâm beldesine geldiğinde bunu öğrense üç imam istihsanen bu kimseye zekâtın gerekli olmadığını, İmam Züfer ise zekâtını vermesi gerektiğini söyler. O, bu kimse hakkında zekâtın nefsü’l-vücubu olan nisab ve vücubu’l-edâsının şartı olan havalânü’l-havl’in gerçekleşmesi ve o kimsenin zimmetinde bunların tahakkuk etmesi nedeniyle bu kimseye zekâtı vacip görmektedir. Bu hususta Serahsî yukarıda bahsi geçen usul kaidesine işaret etmiş,

¹²²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/245.

¹²²² Serahsî, *el-Mebsût*, 18/87.

¹²²³ Teftâzânî, *Şerhü’l-Telvîh ale’t-Tavzîh*, 2/44; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 357-358.

ayrıca cehaletin günahı düşüreceğini ancak “Sebebi takarrür eden bir vacibi düşüremeyeceğini” nakletmiştir.¹²²⁴

İmam Züfer’in kıyası “usul kaidesi” olarak işlettiği bir diğer örnek de şudur: Bir kimse “Sahip olduğum her şey yoksullara sadakadır” (جميع ما أملك صدقة في) (المساكين) dese bu mallara istihsanen gayri menkuller, köle vb. mallar girmez. Kıyasen bu şekilde söyleyen bir kimsenin sözünün işletilmesi lazımdır. Özellikle âm lafız olan “جميع” ve “ما” gibi umûm ifade eden kelimelerde herhangi bir tahsisin yapılmaması, böyle söyleyen bir kimsenin tüm mallarını kapsamasını gerektirmektedir. Serahsî, *vechü’l-kıyâsı* açıklarken özellikle zekât malı olup olmamasının eşitliğine ve mümkün mertebe lafzın hakikati ile amel edilmesine dikkat çeker.¹²²⁵ İmam Züfer’in kıyası “usul kaidesi anlamında” kullandığı örnekler bunlarla sınırlı değildir.¹²²⁶

3.3.2.5. Tard-Aks Kıyası İddiası

Bu kısma tezin ilk bölümünde İmam Züfer’e gelen eleştiriler başlığı altında kısmen değinilmişti. Daha önce de geçtiği üzere özellikle İbn Teymiyye, İmam Züfer’e “tard kıyasını çokça kullandığı” iddiasıyla ağır eleştiriler yöneltmişti. Özellikle İbn Teymiyye’nin İmam Züfer’e tenkitlerinin odak noktasını, âsârı terk etmek ve “tard kıyasını çokça kullanmak” gibi nedenler onun temel argümanlarını oluşturmaktaydı. Bu başlık altında tard kıyasının ne olduğuna ve gerçekten İmam Züfer’in kıyas türleri içerisinde en fazla “tard kıyasını” mı kullandığına işaret edilecektir. Ayrıca mesele özelinde İbn Teymiyye tarafından serdedilen örnek üzerinden konunun vuzuha kavuşturulmasına gayret edilecektir.

Molla Hüsrev, mesâlikü’l-ille’den olan deverânın, tard ve aks diye de isimlendirildiğini söylemektedir.¹²²⁷ Mesâlikü’l-ille’de deverândan ziyade daha çok tard ve aks olarak kullanılması ayrıca İmam Züfer’e tard kıyası eleştirileri

¹²²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/181.

¹²²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/93.

¹²²⁶ Konu hakkında diğer örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/172, 18/9, 96.

¹²²⁷ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl şerhu Mirkâtî’l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesiyle birlikte)* (Mektebetü’l-Hanefiyye, ts.), 460-461. (Molla Hüsrev, *mesâlikü’l-ille*’de deverân için “الوجود عند الوجود” olduğu durumlarda طرد diye isimlendirileceğini ifade ederken, tard ve aks için ise “الوجود عند الوجود والعدم” halinde meydana geleceğini belirtmektedir.)

gelmesinden dolayı da başlık, o yönde tercih edilmiştir. Emîr Pâdişah (ö. 987/1579) da mesâlikü'l-ille'nin beşincisinin “deverân” olduğunu bunun aynı zamanda et-tard ve'l-aks kıyası olarak da isimlendirildiğini söyler. Ancak bunun Hanefiler ve muhakkik Eşârîler tarafından kabul görmediğini belirtir. Devamında ise “Bazıları, deverânın itibara alınabilmesi için, vasfin varlığı ve yokluğu hallerinde, hükme delalet eden nass kaim olduğu halde [hükümün nassa değil de vasma nispet ediliyor olmasını] şart koşmuşlardır”¹²²⁸ şeklinde kısmî bir tarif yapar. Ömer Nasûhî ise, deverânı “Bir şeyin diğer bir şeye vücuden ve ademen mukterin olmasıdır”¹²²⁹ şeklinde tanımlar. Tanımdan ziyade İbnü'l-Hümâm'ın tard kıyasının Hanefî muhitinde kabul görmediğini söylemesi ve şârih Emîr Pâdişah'ın da bunu destekler mahiyetteki açıklamaları bu noktada konumuz açısından önem arz etmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir. Hanefî imamların tard kıyasını kullanmada ve illeti tespit yolu olarak kabul etmeleri hususunda mutlak birliktelikten söz etmek oldukça zordur. Nitekim Cessâs, Saymerî ve Üsmendî'nin tardı kabul noktasında birleştikleri ileri sürülürken,¹²³⁰ Habbâzî, Nesefî, Ebü'l-‘Üsr Pezdevî, İbnü'l-Hümâm ve Emîr Pâdişah gibi isimlerin ise tard kıyasını illeti tespit yollarından kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.¹²³¹ Buradan hareketle ilk dönem usulcüler özellikle Irak meşâyihî kabul edilen isimlerin tardı bir yöntem olarak görmedikleri açıktır. Bunun ilk dönem imamlardan tevârüs edilen bir yöntem olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla İmam Züfer'in de bu anlamda tard kıyasına mesafeli olduğu akla daha yatkındır. Ayrıca İbnü'l-Hümâm'ın deverânı (tardı) nefy edenler arasında Hanefîler'i mutlak olarak zikretmesi de bu iddiayı güçlendirmektedir.

İbnü'l-Hümâm ve Emîr Pâdişah'ın mezkûr ifadeleri İbn Teymiyye'nin iddiaları ile birlikte düşünüldüğünde bunların birbirini nakz eden açıklamalar olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Hümâm'ın mezhebin yapısını, karakteristik özelliklerini ve imamların istidlal metotlarını İbn Teymiyye'den çok daha iyi bildiği ortadadır. Nitekim mezhepteki otoritesi, ilmî yetkinlik ve eserleri de bu durumun açık

¹²²⁸ Muhammed Emin b. Mahmûd Buhari Emîr Padişah, *Teyisîrû't-tahrîr şerhi ala kitâbi't-tahrîr* (Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931), 4/49.

¹²²⁹ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/38.

¹²³⁰ İlyas Yıldırım, *Hanefî Usûl Geleneğinde İletî Tespît Yolları* (Ankara: İlâhiyât, 2020), 258.

¹²³¹ Yıldırım, *Hanefî Usûl Geleneğinde İletî Tespît Yolları*, 263.

delillerindendir. Dolayısıyla itibara alınacak sözün İbn Teymiyye'den ziyade İbnü'l-Hümâm'ın olması gerekir.

İbn Teymiyye, hidâne hakkındaki sıralama meselesinde İmam Züfer'in teyzenin babaanneden evla olduğunu görüşünü çok sert ifadelerle eleştirerek şu değerlendirmelere yer vermiştir:

“Züfer hakkında “O, tard kıyasına dalmış, hatta teyzenin babaanneden evla olacağını söylemiştir” denilmiştir. Ebû Hanîfe'den rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: “Züfer'in kıyaslarını almayın, eğer siz Züfer'in kıyaslarını alırsanız helali haram, haramı helal yaparsınız.” Ebû Hanîfe kıyas hakkında şöyle diyordu: “Züfer'in kıyasını [almak] mescide bevl etmekten daha kabihdir.” Züfer, tard kıyasına dalmış olmakla maruf olan bir kimse idi.”¹²³²

Benzer nakillerin İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyım tarafından da tetkik edilmeden verildiği görülür.¹²³³ Mezkûr eleştiriye yani teyzenin babaanneden evla olduğu meselesine Hanefî fıkıh kitaplarından bakıldığında şaşırtıcı bir durum ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, Serahsî, İmam Züfer'in anne baba bir kız kardeş, anne bir kız kardeş veya teyzenin, hidâne sıralamasında babaanneden daha evla olduğunu ifade etmiştir.¹²³⁴ Semerkandî, hidâne hakkında teyzenin baba bir kız kardeşten evla olduğunu, İmam Muhammed'in de İmam Züfer'in görüşünü benimsediğini ayrıca bu rivayetin Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan da nakledildiğini belirtmektedir.¹²³⁵ Kâsânî, İmam Züfer'in görüşünün gerekçesini “Hala anne gibidir” hadisine müstenit olduğunu söyler.¹²³⁶ Haddadî (800/1398) ise baba bir kız kardeş ve teyzede ihtilaf olduğunu, İmam Muhammed'den nakledilen rivayette Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un da hidâne hakkında teyzenin evla olduğunu belirtmekte, delil olarak ise yukarıda belirtilen hadise işaret etmektedir.¹²³⁷ İbn Teymiyye'nin, İmam Züfer'i kıyası tercih ettiğinden dolayı eleştirdiği konuda, İmam Züfer'in görüşünün hadis temelli olduğu, ayrıca zayıf kaviller de dikkate alınacak olursa neredeyse tüm Hanefî fakihlerden bu yönde nakiller olduğu gözükmemektedir.

İbn Teymiyye'nin, İmam Züfer'e yönelttiği eleştirilerin odak noktasını tard kıyasını kullanmak olduğu belirtilmişti. Ancak bu kıyas türünün -görebildiğimiz

¹²³² İbn Teymiyye, *Câmi 'u'l-Mesâil*, 3/413; Teymiyye, *Mecmuu fetâvâ*, 4/47.

¹²³³ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 4/446.

¹²³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/210.

¹²³⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/229.

¹²³⁶ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 4/42.

¹²³⁷ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/171.

kadarıyla- İmam Züfer tarafından işletildiğini söylemek oldukça zordur hatta aksini söylemek bile mümkündür. Bununla beraber, bu yöntem diğer üç mezhebin âlimleri tarafından işletilmiştir. Nitekim Hanbeli mezhebi âlimlerinden Ferra (ö. 458/1066) ve Kelvezânî (ö. 510/1116) gibi âlimlerin tard kıyasını bir metot olarak kullandıkları ifade edilmektedir.¹²³⁸

Yukarıda İbn Teymiyye'nin İmam Züfer hakkında naklettiği ifadelerin, Hanefî tabakât kaynakları incelendiğinde kesinlikle mevcut olmadığı görülecektir. İmam Züfer hakkındaki tüm eleştirilere cevap veren İbn Kutluboğa'nın söz konusu eleştiriler hususunda neden herhangi bir reddiyede bulunmadığı şeklindeki sorusu akla gelmektedir. Mısır coğrafyasında yaşamış olan İbn Kutluboğa'nın kendi dönemi içerisinde bu tartışmaların yer almaması veya eserin ona ulaşmamış olması gibi nedenler, cevap olarak öne sürülebilir. Bunlarla birlikte -görebildiğimiz kadarıyla- İbn Teymiyye'nin hidâne bahsinde eleştiri getirdiği noktada kendisinden sonra yaşamış Hanefî fukahasının herhangi bir itiraz veya açıklamada bulunmaması da bir hayli dikkat çekicidir.

İbn Teymiyye'nin İmam Züfer için ileri sürdüğü bu ifadelerin onunla herhangi bir ilgisinin olmadığı yukarıda ifade edilmişti. Ancak mezkûr iddia daha farklı şekilde ilk dönem eserlerinde yer alır. İfadelerin bağlamı ise, nas bulunduğu halde kendi re'yini öne sürerek mevcut nassın terk edilmesine dairdir. Ancak her halükârda bu ifadenin İmam Züfer'le bir alakası bulunmamaktadır. İlgili ifadeler Veki' b. Cerrâh'ın oğlu Süfyan tarafından şöyle nakledilmektedir: “Ben, babamı şöyle derken işittim: Ben, Ebû Hanîfe'yi ‘mescide bevl etmek, bazı kıyaslardan daha iyidir’ derken duydum.”¹²³⁹ Bu ifadeler birçok kaynakta bu şekilde nakledilmektedir. Ancak İbn Teymiyye'nin mezkûr iddiasını İmam Züfer'le ilişkilendirilerek nakletmesi birçok soruyu da beraberinde getirmektedir.

¹²³⁸ Tuncay Başoğlu, “İlletî Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 145.

¹²³⁹ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçani, İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 8/241; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 27; İbn Ebî'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 100.

3.4. Sahâbî Kavli

Sahâbî kavli, Kitap ve Sünnet gibi müçtehit âlimlerin hüküm istinbat ettikleri ortak paydalardan birisidir. Sahabî kavlinin taabbudî meselelerde delil olması hususunda icmâ olduğu, diğer konularda ise mezhep imamlarınca farklı mülâhaza edildiği belirtilmektedir.¹²⁴⁰ Serahsî, Ebû Saîd Berdaî'nin (ö. 317/930) “Sahâbeden birisinin sözü kıyasa mukaddemdir. Sahabenin bu sözüyle kıyas terkedilir. Biz meşayihimizin uygulamalarını bu şekilde gördük”¹²⁴¹ dediğini nakletmektedir. Serahsî, mezhep içerisindeki farklı uygulamaları bu naklin devamında vermekte ‘âsâr’ olmasına rağmen Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un re’y ile hüküm verdiği örneklere işaret etmektedir. Sonrasında ise “Ulemamızın sahabe kavliyle alakalı meselelerdeki uygulamalarının farklı farklı olduğunu anladık” demektedir.¹²⁴²

Yine benzer şekilde İmam Züfer, verdiği cevaptan mezhebin re’ye tutunduğu eleştirilerini şöyle cevaplamaktadır: Mekkî'nin Salih b. Subeyh'ten naklettiğine göre İmam Züfer'in; “Siz muhaliflerin sözlerine kulak asmayınız. Zira Ebû Hanîfe Kitap, Sünnet, Sahabe kavli dışında başka bir şeyle hüküm vermedi. Sonra da meseleleri onlar üzerine kıyas etti” dediğini nakletmektedir. İmam Züfer'in benimsemiş olduğu metot hakkında Abdullah b. Mübârek'in hocası İmam Züfer'den yaptığı nakilde yer alan “Ben, Züfer'in şöyle dediğini duydum: Biz âsâr bulunduğu sürece re’y ile hüküm vermeyiz. Bize konuyla alakalı bir âsâr ulaşırsa re’yi terk ederiz”¹²⁴³ şeklindeki ifadeler genel anlamda onun metodunu yansıtmaktadır. Bu ifadelerin İmam Züfer'in yakın talebelerinden Abdullah b. Mübârek kanalıyla gelmesi, sahâbî kavlinin İmam Züfer'in metodolojisinde hüccet olması anlamına gelmektedir. Usul eserlerinde İmam Züfer'in konuyla alakalı müstakil görüşü yer almaz. Ancak onun sahâbî kavlini esas aldığı birçok mesele olduğu görülmektedir. Bir konuda sahâbeden birçok nakil olması durumunda ise İmam Züfer'in kendi metodolojisi üzerinden hareketle tercihte bulunulduğuna işaret edilmiştir.¹²⁴⁴ Özellikle burada üzerinde durulması gereken konulardan birisi de İmam Züfer'in sahâbî kavlini kıyasa takdim

¹²⁴⁰ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları : (usulü'l-fık)*, 284.

¹²⁴¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/105.

¹²⁴² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/106.

¹²⁴³ Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*, 2/182-183.

¹²⁴⁴ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 164.

edip etmediği meselesidir. Zira bu bahis Hanefî mezhebindeki usul eserlerinde tartışılan önemli konular arasında yer alır. Bu başlık altında kıyasçılığıyla öne çıkan İmam Züfer'in bu gibi noktalarda nasıl davranmış olduğunun tespit edilmesine çalışılacaktır.

Aşağıda fûrû eserlerinde nakledilen rivayetlerden hareketle onun sahâbî kavlini delil olarak değerlendirme şekline ve kıyasa takdim edip etmediği meselesine temas edilerek konunun ortaya konulmasına gayret edilecektir.

Sahâbî kavlinin alınmasından dolayı ortaya çıkan ihtilaflardan birisi şudur: Eşi hamile olan koca, hanımıyla cinsel ilişkide bulunduktan sonra karısını üç talakla boşamak istese bu Şeyhayn'a göre câizdir. Ancak iki talakın arasını bir ay süreyle ayırmak zorundadır. İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre ise bu kimse sünî talak ile boşamak isterse kadını ancak bir talak ile boşayabilir. Serahsî, İmam Muhammed'in; İbn Mesud, Câbir ve Hasan-ı Basrî'den kendilerine ulaştığını söylediği nakillere vurgu yapar. Devamında ise çok önemli olan; "Eğer sahâbî fakih ise bu durumda onun sözü kıyasa mukaddemdir"¹²⁴⁵ ifadelerine yer verir. Serahsî'nin ifadelerinden, İmam Züfer ve İmam Muhammed'in, bu meselede sahâbî kavlini kıyasa takdim ettikleri anlaşılmaktadır. Serahsî'nin bu hükme tahrir yoluyla ulaştığını söylemek mümkündür.

İki binitli veya iki yaya birbirleriyle çarpışsalar ve bu kaza sonucunda her ikisi de ölse, ölenlerden her biri diğerinin âkilesine yarım diyet öder. Çünkü çarpışanlardan her biri hem kendi hem de karşı tarafın fiili sebebiyle ölmüştür. Dolayısıyla fiilin yarısına itibar edilirken diğer yarısı ise heder olmuş sayılır. Hz. Ali'den rivayet edilen görüş de bu yöndedir. İmam Züfer ve İmam Şafiî, Hz. Ali'nin bu görüşünü benimsemişler ve onunla amel etmişlerdir. Ancak üç imama göre her biri, diğerinin âkilesine tam diyet ödemekle yükümlüdür.¹²⁴⁶ İmam Züfer'in kavli kıyasa muvafaktır. Hz. Ali'nin kavli de bu yöndedir. Kıyasın veçhi ise ölüm sebebinin yarısı kendi fiiliyle diğer yarısı ise karşı tarafın fiiliyle meydana gelmiş olması durumudur. Dolayısıyla diyetin yarısı kendi sebebiyle olduğu için, o miktarı ödemesi gerekir. Serahsî'nin ifadelerinden de anlaşılan budur. Hz. Ali'nin sözü de bu anlamda kıyasa muvafakat etmiştir.

¹²⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10.

¹²⁴⁶ Zeylaî, *Tebyînü 'l-hakâik*, 6/150.

Kendisine talak verilen bir kadın üçüncü hayızdan temizlense fakat yıkanmasa bu durumda kocanın hanımına dönüş hakkı vardır. Bu durum, on günden az hayız gören kadın hakkında böyledir. Ancak onuncu gün olursa hayız kanının kesildiği kesin olarak bilinir. On günden az olup kadın hayızdan çıksa ve kendisine en yakın namaz vakti çıksa bu durumda üç imama göre koca karısına ric‘at (dönüş) yapamaz. Fakat İmam Züfer sahabenin “Yıkanmadığı veya namaz kadına helal olmadığı sürece koca karısına dönme hususunda daha hak sahibidir”¹²⁴⁷ sözünü delil olarak kocanın karısına dönüş hakkı olduğunu söyler. Serahsî, İmam Züfer’in sahâbî kavliyle amel ettiğini (عملا بقول الصحابة) ifadeleriyle açıkça belirtir. İmam Züfer, hayız süresinin bitimini iğtisal olarak yorumlamıştır. Burada üç imamın benimsediği kıyasın veçhesi şudur: Namaz vaktinin çıkmasıyla bu kadının zimmetinde o vaktin namazı sabit olmuştur. Zimmette namazın sabit olması ise ancak temiz olan kadın için düşünülebilir. İmam Züfer, burada hayız kanı rahmin kapanmasıyla tamamlanmış olsa da- “kanın geri dönme ihtimaline” binaen sahabenin kavliyle amel ederek üç imamın görüşünden ayrılmıştır. Sonuç olarak İmam Züfer’in, üç imamın aldığı kıyası terk ederek sahâbî kavlini aldığı ve delil olarak onu kıyasa takdim ettiği söylenebilir.¹²⁴⁸

Hac yapmak için ihrama girmiş karı koca Arafat’ta vakfe yapmadan önce cinsel ilişkide bulunurlarsa bu haccı bir dahaki sene kaza etmeleri gerekir. Ayrıca içinde bulundukları haccı tamamlamaları ve her ikisinin de birer koyun (ceza kurbanı) kesmeleri gerekir. Bu konudaki ihtilaf bir dahaki sene haccetmek için karı koca yola çıktıklarında birbirlerinden ayrılıp ayrılmamaları noktasındadır. İmam Züfer, sahabe kavlini esas olarak ihrama girdikleri andan itibaren birbirlerinden ayrılmaları gerektiğini belirtmiştir. Çünkü İmam Züfer’in delil aldığı sahâbînin bu husustaki kavilleri, eşlerin birbirlerinden ihrama girdiklerinde birbirinden ayrılmalarının gerekli olduğunu zikretmeleri, ayrılmanın haccın fiillerinden

¹²⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/23.

¹²⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/23. Yukarıdaki duruma ek olarak şunları belirtmekte fayda vardır. Serahsî tarafından dikkat çekilen “ولبقاء توهم معاودة الدم وكون ذلك حيضا” “Kanın geri dönme tevehhümünün bulunması ve bunun da hayız kabul edilmesi” ifadeleri, İmam Züfer’in başka bir kıyas ile de amel etmiş olmasını çağrıştırmaktadır. Fakat üç imamdaki ayrılıp sahâbî kavlini esas aldığı noktada, tam olarak sahâbî kavlini kıyasa mı tercih ettiği, yoksa başka bir kıyasla mı amel ettiğine dair açıklamalar yeterli değildir.

olduğunun göstergelerindendir. Dolayısıyla mezkûr nedenden dolayı haccı kaza eden karı kocanın ihrama girdiği andan itibaren birbirinden ayrılması gerekir. Üç imam ise sahabe kavlini yorumlayarak bu ayrılığın mendub olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Mâlik evden çıktıkları vakit, İmam Şafiî ise cinsel ilişkide bulundukları yere yaklaştıkları vakit ayrılmaları gerektiğini belirtmiştir.¹²⁴⁹ Buradan anlaşıldığı kadarıyla İmam Züfer'in, kıyas karşısında herhangi bir şeyi terk etmediği fakat sahâbî kavliyle karı koca arasındaki "iftirakın" nüsük olduğuna ihticac ettiği anlaşılmaktadır.

Zevi'l-erhâm meselesinde bir kimse ölse, geriye kızının kızı ve kız kardeşinin kızı kalsa hangisinin mirası alacağı fukaha arasında tartışılmıştır. Bu tartışma ehlü'l-karabe ve ehlü't-tenzîl ayrımını oluşturmuştur. Hz. Ali'nin sözünü alanlar ilk kısmı oluştururken, Abdullah b. Mes'ud'un kavlini tercih edenler ise ikinci gruptan sayılmışlardır. İmam Züfer ve ehlü'l-karabe (الأقرب فالأقرب) prensibinden hareketle bu meselede kızın kızının mûrise daha yakın olduğu gerekçesiyle mirasın kız toruna verileceğini belirtmişlerdir. Bu hususta dayandıkları şey ise Hz. Ali'nin rivayeti olmuştur. Bu örnekte Hanefî imamlardan Hasan b. Ziyâd'ın da içinde yer aldığı ehlü't-tenzîl ise mirasın yarı yarıya paylaştırılmasını öngörmüştür.¹²⁵⁰ Bu meselede anlatılan; ehli karabe, ehli tenzil ve ehli rahm gruplarından her biri, sahâbî kavlinin kendi görüşlerine (kıyaslarına) muvafık olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla mezkûr grupların hiçbirinin, sahâbî kavlini kıyasa takdimi veya aksi bir tutuma gittikleri söylenemez.

Sahâbî kavline istinaden üç imam ve İmam Züfer arasındaki bir diğer ihtilaflı mesele mehrin en az miktarı hususundadır. Mehrin miktarıyla ilgili meselede sahabeden Câbir ve İbn Ömer'den, "On dirhemden aşağı mehir olmayacağı ve bu miktardan aşağısında elin kesilemeyeceği" nakledilmektedir. Bu görüşün Hz. Ali, Hz. Aişe, Âmir ve İbrahim'den de rivayet edildiği bildirilmektedir. Üç imam ve İmam Züfer arasındaki ihtilaflı olan nokta ise on dirhemden az bir miktar ile mehrin tesmiye edilmesinde ortaya çıkmaktadır. Kadın on dirhemden az bir miktar ile mesela beş dirhem mehir karşılığında bir kimseyle evlense ve cinsi münasebette

¹²⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/119.

¹²⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/4-5.

bulunsalar veya koca nikahtan sonra ölse bu durumlarda kadın, mehrin en az miktarı olan on dirhemi alır. Tesmiyeye itibar edilmez. Duhulden önce boşanması durumunda ise beş dirhem alır. Bu üç imama göre istihsanen böyledir. Ancak İmam Züfer'e göre kadın ilk iki durumda mehr-i misil alır. Duhulden önce ayrılmaları durumunda ise kadına müt'a verilir. Üç imamın kadına beş dirhem karşılığında yapılan nikahtaki mehri on dirheme tamamlarken zikri geçen sahâbî kavlini dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Serahsî'nin de mehrin 'miktar olması' ve bu hususta re'ye mahal kalmamasına yaptığı vurgu dikkat çeker. Nitekim delil olarak ileri sürdüğü Ahzâb suresinin 50'inci ayetindeki ﴿مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ ifadesini “قَدَرْنَا” olarak tefsir eder.¹²⁵¹ İmam Züfer ise kıyası tercih ederek, nikahta asıl olanın mehr-i misil olması gerektiğini söyler. Dolayısıyla mehir için geçerli olmayan miktar veya şeylerde (örneğin şarap, domuz vb.) kadının, mehir için belirlenen en az miktarı değil de mehr-i misli alması gerektiğini ileri sürmüştür. İmam Züfer'in bu hususta kıyası, sahâbî kavline tercih ettiğini söylemek mümkündür. Burada üç imam nas sebebiyle istihsana giderken, İmam Züfer ise kıyası sahâbî kavline tercih etmiştir.

Yukarıda sıralanan örneklerden anlaşılabacağı üzere İmam Züfer'in sahâbî kavli karşısındaki durumu standart bir şekilde olmayıp değişkenlik arz etmektedir. Verilen misallerde de görüldüğü gibi o, kimi zaman sahâbî kavlini öncelerken, kimi zaman ise kıyası sahâbî kavline takdim etmektedir. Ondan bu yönüyle gelen nakillerin az olması net bir şeyi söylemeyi bir hayli zorlaştırmaktadır. Biz burada onun adına genel hatlarıyla bir tablo oluşturmaya çalıştık. Ancak bu başlıkların her birinin müstakil çalışmalara konu edilecek kadar önemli olduğu belirtilmelidir.

3.5. İstihsan

Hanefî mezhebi diğer mezheplere nazaran istihsanı çokça kullanmakla temayüz etmiştir. İstihsanın usûlî anlamda “istidlal yöntemi olarak” kullanılmasının Ebû Hanîfe'yle birlikte başladığı hususunda kaynakların müttetik olduğu belirtilmektedir.¹²⁵² Nitekim Müzenî de İmam Şafî'nin “İnsanlar kıyas ve istihsanda Ebû Hanîfe'nin iyâlidir” dediğini nakleder.¹²⁵³

¹²⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/81-82.

¹²⁵² Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/340.

¹²⁵³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 26.

Hanefî mezhebinin karakteristik özellikleri arasında istihsanın işletilmesi olduğu, bundan dolayı mezhep imamlarının da bu yönleri ile ön plana çıkmaları beklenen durumdur. Ancak İmam Züfer mezhebin önde gelen imamlarından olmasına rağmen kendisi kıyası çok kullanmasıyla öne çıkmıştır. Hatta İmam Züfer'in bu durumu diğer mezhep imamları tarafından dile getirilmiştir. Müzenî'ye Ebû Hanîfe, İmâmeyn ve İmam Züfer hakkında soru sorulmuş o ise Ebû Hanîfe'nin onların seyyidi, Ebû Yûsuf'un hadise en çok tâbi olanı, İmam Muhammed'in meseleleri en çok tefri' edeni, İmam Züfer'in ise "kıyastan sapmayanı" olduğu bilgisini paylaşmıştır.¹²⁵⁴ İmam Züfer'in ise "en keskin kıyas yapan" (أَحَدُهُمْ قِيَاسًا) olmasını, genel kurallardan mümkün mertebe dönmediği ve bu asılları alma hususunda katı ve ısrarcı olduğu şeklinde anlamak gerekmektedir.

Muhammed Biltâcî, Hanefî mezhebinde üç imam ve İmam Züfer arasındaki ihtilafların kıyas ve istihsan merkezli olduğu, üç imamın istihsanı tercih ederken onun kıyastaki tutuculuğuna işaret eder.¹²⁵⁵ Biltâcî, İmam Züfer'in kıyas ve istihsanı meselelere tatbiki hususunda "Açıkça görülmektedir ki o, istihsanla amel dairesini olabildiğince daraltırken, aynı oranda kıyasla amel dairesini genişletmektedir"¹²⁵⁶ şeklindeki tespitine yer vermektedir. Bu tutum, -daha önce de geçtiği üzere- ehl-i hadis muhitinde olumlu karşılanmış ve İmâmeyn'in hadisler karşısındaki tavrına nazaran İmam Züfer'in tutumunun ehl-i hadis tarafından övülmesine sebebiyet vermiştir.¹²⁵⁷

İmam Züfer, her ne kadar kıyasçı kimliğiyle öne çıksa da istihsanın onun dilinde ve verdiği fetvalarda olduğu görülmektedir. İbn Kuteybe *Tevîlü muhtelifi'l-hadîs*'te onun; "Ben bu hususta istihsan ile hüküm veriyorum"¹²⁵⁸ dediğini nakleder. İlgili kısımda açıklanmakla beraber bu noktada şuna işaret etmekte fayda vardır. İbn Kuteybe'nin "ehl-i re'y'e reddiye" başlığı altında serdettiği bu naklin, daha çok ashab-ı re'yi tezyif için kullandığı, bundan dolayı mezkûr naklin sıhhati ve içeriğinin tartışmaya açık olduğu belirtilmelidir.

¹²⁵⁴ Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 2/561, 16/363.

¹²⁵⁵ Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî*, 1/311.

¹²⁵⁶ Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî*, 1/311-312.

¹²⁵⁷ İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr*, 202; Bağdâdî, *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/112; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/40.

¹²⁵⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 108-109.

Son dönemde bazı çalışmalarda bu konu gündeme gelmiş, bir kısmı İmâmeyn ve İmam Züfer'in istihsanı “bol bol kullanmış”¹²⁵⁹ olduğunu, bazıları ise İmam Züfer'in istihsanı reddeden İmam Şafî ile aynı çizgide bulunduğunu iddia etmiştir.¹²⁶⁰ İmam Züfer'in istihsanı sıkça kullandığı iddiası kaynaklara bakıldığında isabetli gözükmezken, ikinci varsayımın daha yerinde olduğu söylenebilir. Ancak ikinci iddiada belirtilen İmam Züfer ve İmam Şafî'nin “istihsan karşıtlığında” birleştiği kabulü doğru değildir. Zira mezhebin temel kaynaklarında İmam Züfer'in istihsan yaptığı örneklerle de yer verilmektedir. Bunun aksi örnekler de mevcuttur. Nitekim Kâsânî, İmam Şafî'nin istihsan yönlü tercihine işaret ederken İmam Züfer'in kıyas tarafında kaldığını belirtir.¹²⁶¹ Ayrıca İmam Şafî'nin istihsan karşıtlığının temelinde “nasların otoritesini koruma, istidlâli kurala bağlayıp keyfiliği önleme”¹²⁶² gibi kaygılarına vurgu yapılırken, İmam Züfer'in bizzat kendisinin bu metodu işlettiği ve bu yönlü verdiği fetvaları Hanefî kaynaklarında mevcuttur.¹²⁶³ Burada şunu ifade etmekte fayda vardır. Biltâcî, İmam Züfer'in “zâhir kıyası”, celî kıyas (istihsan) veya yaygın olan örf nedeniyle terk ettiğini belirterek Serahsî'nin eserini kaynak vermektedir.¹²⁶⁴ Ancak Biltâcî'nin referans olarak verdiği yerlerin tümünde İmam Züfer'in celî kıyas veya örf ile istihsan yaptığına dair herhangi bir ifade mevcut değildir. Hatta Serahsî, belirtilen yerlerin neredeyse tamamında İmam Züfer'in açıkça kıyasa gittiğini veya kıyas olan görüşün onun tercihi olduğunu söylemektedir.¹²⁶⁵ Debbâğ da eserinde, İmam Züfer'in “istihsan ile münferid kaldığı görüşüne rastlamadığını”, ancak İmam Züfer'in Ebû Hanîfe ve ashabıyla birlikte iki meselede (icare ve istisna) istihsana gittiğini söylemektedir.¹²⁶⁶ Aşağıda İmam

¹²⁵⁹ Ali Bakkal, “İstihsanın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, (2009), 18.

¹²⁶⁰ Koçak, “Züfer b. el-Hüzeyl (Hayatı ve Eserleri)”, 140.

¹²⁶¹ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 5/99.

¹²⁶² Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/345.

¹²⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/77, 6/65, 145, 26/141.

¹²⁶⁴ Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslamî*, 1/311.

¹²⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/172, 5/82, 6/126, 136, 184, 11/63, 174, 12/15, 13/17, 15/100, 16/173, 18/87, 20/98, 21/90. Adem Çiftci'nin, İmam Züfer'in istihsana yaklaşımını ele aldığı hacimli makalesinde Biltâcî'nin ifadelerini olduğu gibi naklettiği görülmektedir. Çiftci, “Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımı = Zufar ibn Hudhayl's Approach to Istihsan from the Founding Imams of the Hanafî Sect”, 133.

¹²⁶⁶ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 291.

Züfer'in istihsan yaptığı yerlerdeki örneklere ve bunların hangi türden istihsan olduğuna yer verilecektir.

Bir adam kaybolda ve hazırda malı bulunmasa, karısı kocası adına borçlanmak veya nafaka talebiyle hâkime başvursa ve adamla kendi arasındaki evlilik akdini ispat etmek istese, üç imama göre kadının beyyinesi kabul edilmez ayrıca kadına nafaka da verilmez. Zira bu gaib üzerine hüküm vermektir. İmam Züfer ise kadının beyyinesinin kabul edileceği gibi nafaka da alacağına hükmetmiştir. Hanefî kaynakları bu konuda İmam Züfer'in açıkça istihsana gittiğini belirtmez.¹²⁶⁷ Ancak bize göre İmam Züfer bu konuda 'zaruret sebebiyle istihsan'a gitmiş, üç imam ise kıyası esas almıştır. Serahsî "Züfer'in aksine bize göre eğer adamın hazırda malı yoksa kadın için borçlanma yoluyla nafaka belirlenmez"¹²⁶⁸ ifadelerine yer vermektedir. Kıyasın gerektirdiği şey kadına nafaka verilmemesidir. Zira kadına nafaka verilmesi durumu "gaib üzerine hüküm" anlamına gelmektedir. Bu ise mezhebin genel prensiplerine aykırıdır. İmam Züfer'in fetvasından hareketle onun, kadının ihtiyaç ve zarureti göz önünde bulundurarak kıyastan rücû ettiğini söylememiz gerekir. Aksi takdirde "aşırı kıyasçılığıyla" öne çıkan İmam Züfer'in bu kavlinin izah edilmesi veya temellendirilmesi lazımdır.

Yukarıda ifade edilen mesele, kocanın hazırda malı olmaması durumunda söylenilen şeylerdi. Eğer kocanın hazırda malı varsa burada istihsanen adam ordaymış kabul edilir ve kadına nafaka tayin edilir.¹²⁶⁹ Burada da İmam Züfer'in istihsan yaptığı söylenebilir. Şöyle ki, hazırda malı olmayan adam için kadına nafaka hakkı tanıyan İmam Züfer'in, hazırda malı olan kimse için nafaka tanıyacağı evlâ tarikiyle sabittir. Dolayısıyla Serahsî'nin ikinci kısma koyduğu istihsanen kaydının tüm imamları içine aldığı söylemek mümkündür. İmam Züfer'in istihsana gittiği ilk meselede Mevsîlî, sonraki ulemanın İmam Züfer'in görüşünü "ihtiyaçtan dolayı

¹²⁶⁷ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 4/27; Aynî, *el-Binâye*, 4/403; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/213; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/591, 607.

¹²⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/198.

¹²⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/198.

güzel bulduklarını” ifade eder.¹²⁷⁰ Mezhepte İmam Züfer’in müftâ bih olan kavileri içerisinde bu mesele de yer almaktadır.¹²⁷¹

İmam Züfer’in *nas ile istihsan* yaptığına örnek olarak şu meseleyi göstermek mümkündür. Akitlerde muhayyerliğin şart koşulmasının kıyasen câiz olmaması gerekir. Serahsî, kıyasın sebebiyle ilgili olarak; aldatmaya imkân vermesi ve sürenin uzamasıyla aldatmanın boyutlarının daha da artacağına işaret etmektedir. Ancak Hz. Peygamber’den (s.a.v.) gelen hadis sebebiyle kıyas terkedilmiş ve ilgili hadiste belirlenen süreyle şart muhayyerliği Ebû Hanîfe ve İmam Züfer tarafından câiz görülmüştür. İmâmeyn ise muhayyerliğin malum olması durumunda bu sürenin üç günden az veya daha çok olabileceğini belirtmişlerdir. Bu noktada İmam Züfer’in eser sebebiyle istihsana giderek kıyası terk ettiği ve bu hususta onun kavlinin Ebû Hanîfe’nin görüşüyle denk düştüğü görülür.¹²⁷²

İmam Züfer adına istihraç yapılarak istihsana gittiği örneklerden birisinin de şu mesele olduğunu söyleyebiliriz: Bir kimse dâruharpte Müslüman olsa ve orada bir müddet kalsa bu durumda o kimseye namazlarını kaza etmesi gerekmez. Bu, üç imamın görüşüdür. Aynı zamanda kıyasın gerektirdiğinin de bu olduğunu Serahsî ve Kâsânî belirtmektedir. İmam Züfer ise bu kimsenin namazlarını kaza etmesi gerektiğini söylemiştir. Bu noktada İmam Züfer’in istihsan yaptığına dair müteahhir ulema herhangi bir şey söylememiştir. İmam Züfer’in istihsana gittiği, bu naklin devamındaki meseleden çıkarılmıştır. Zimmî olan bir kimse dâru’l-İslâm’da Müslüman olsa ve bu kimse bir müddet namazlarını kılmasa, bu kimsenin istihsanen namazlarını kaza edeceğini Serahsî ve Kâsânî nakletmektedir.¹²⁷³ Kıyasen bu kimseye kaza gerekmediği tekrarlanmaktadır. Kâsânî, bu görüşün Hasan b. Ziyâd’ın görüşü olduğunu da söyler.¹²⁷⁴ İlk meselede üç imamın kıyası esas aldıkları aşikardır. Bu durumda İmam Züfer ilk meselede istihsana gitmiş ve dâruharpte Müslüman olan kimseye de namazların kazasının gerekli olduğunu belirtmiştir. İkinci meselede ise dâruharpte Müslüman olan kimseye kaza gerekir diyen İmam Züfer’in, dâru’l-

¹²⁷⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/8.

¹²⁷¹ Şahin, “Tahkîku ‘Nukûdü’s-Surer Şerhu Ukûdi’d-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli’l-İmam Züfer’ li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî”, 192.

¹²⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 13/41.

¹²⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/245; Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 1/135.

¹²⁷⁴ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 1/135.

İslâm'da Müslüman olan kimseye namazlarını kaza edeceğini söylemesi yine evlâ tarikiyle sabit olur. Dolayısıyla her iki durumda da İmam Züfer'in istihsana gittiğini söylememiz yanlış olmasa gerektir.

Serahsî, meselelerden tahrîc yaparak İmam Züfer'in istihsana gittiği çok sınırlı sayıdaki örneğe eserinde yer vermiştir. Bunların ilk örneği şudur: Bir kadın belirli bin dirhem mehir karşılığında birisiyle evlense ve mehrini teslim aldıktan sonra kocasına hibede bulunsa daha sonra cinsel birliktelik gerçekleşmeden çiftler boşansa koca, kadından herhangi bir hak talebinde bulunamaz. Serahsî, yaptığı tahririnde bu hususta İmam Züfer'den iki görüş olduğunu kabul etmeden bu rivayetin sahih olamayacağını söyler. Serahsî sebebini ise, İmam Züfer'e göre "bir şeyin -özellikle paraların- tayin ile taayyün ettiği" prensibinden kaynaklandığını belirtir. Aksi takdirde kıyasen İmam Züfer'in buna cevaz vermeyeceğine söylemektedir. Ve bu görüşün -yapılan tahricle- istihsana uygun olduğunu zikreder.¹²⁷⁵

Serahsî, İmam Züfer'in istihsana gittiği meselelerden birisini de şöyle belirtir: Bir kimse iki karısından belirli birisini boşasa ve buna iki şahit de şahitlikte bulunsa, daha sonra şahitler "Adam bize boşadığı karısının ismini söyledi ancak biz unuttuk" deseler üç imama göre bu şahitlik bâtıldır. Fakat İmam Züfer o iki şahidin şahitliklerinin kabul edileceğini belirtmiştir. Serahsî, şehadetin kabul edileceğini ve kocanın iki hanımından birisini boşamaya zorlanacağını söylemektedir.¹²⁷⁶ Serahsî her ne kadar istihsanın yönüne dair açıklamalarda bulunsa da yapılan istihsanın hangi türden olduğuna dair bir şey belirtmez.

Serahsî'nin zikrettiği diğer bir örnek şudur: İki kimse arasında müşterek kısas hakkı bulunsa ve bunlardan birisi kısas hakkından vazgeçerek affetse diğerinin hakkı mala dönüşür. Ancak ikisi diyeti almadan ve hâkimin hükmetmesinden sonra birisi affetse, Şeyhayn'a göre diğer kimsenin kısası talep hakkı vardır. Bu durum, hâkimin hükmetmesinden önce birisinin kısası affetmesi durumuna benzetilmiştir. Nasıl ki böyle bir durumda diğerinin hakkı devam ediyorsa, zikri geçen durumda da kısas hakkının devam edeceği ve bunun aynı zamanda kıyasın da gerektirdiği şey olduğu Şeyhayn tarafından dile getirilmiştir. Ancak İmam Züfer ve İmam Muhammed

¹²⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/65.

¹²⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/145.

istihsanen diğerkimsenin kıyası talep etme hakkının olmadığını belirtmişlerdir. Onlar ise bu durumu, erşİ aldıktan sonra ikisinden birisinin affetmesi durumuna benzetmişlerdir.¹²⁷⁷ Son iki örnekle birlikte ihramlıyken tırnak kesen kimse hususunda da Serahsî, İmam Züfer'in istihsan yaptığını belirtir.¹²⁷⁸

Serahsî dışında görebildiğimiz kadarıyla İmam Züfer'in istihsana gittiğini dile getiren diğerbir isim Hanefîler'in güçlü siması Bâbertî'dir. Bâbertî, gurrenin diyeti meselesinde İmam Züfer'in istihsan yaptığını söyler. Konuyla ilgili olarak Mahbûbî'den nakille şu satırlara yer vermektedir: İmam Züfer'e gurrenin diyeti hususunda soru soran kimse aldığı cevap karşısında sebebini sorar ve şöyle der: "Anne karnındaki çocuk ya bir darbe ile ölmüştür veyahut ona ruh üflenmemiştir. Eğer çocuk darbe ile öldüyse buna yarım diyet değil de kâmil diyet lazım gelir. Ama ruh üflenmemişse bu durumda herhangi bir şey lazım gelmemesi gerekir" deyince İmam Züfer susar ve aynı sualı Ebû Yûsuf'a sorar. Ebû Yûsuf da kendisinin verdiği cevabın aynısını verince, İmam Züfer soruyu soran adamın dedikleriyle Ebû Yûsuf'a cevap verir. Ebû Yûsuf ise bunun taabbudî bir mesele olduğunu dolayısıyla konunun "Sünnetle sabit olup akılla kavranılamayacağını" söyler. Bâbertî konunun devamında "Züfer'in sözü istihsanın gerekçesidir"¹²⁷⁹ diyerek İmam Züfer'in istihsan ile hüküm verdiğini belirtmiştir.

Kıyas, Merğînânî'nin de dediğı gibi gurrenin diyetinden dolayı tazmin hususunda herhangi bir şey lazım gelmemesini iktiza etmektedir. Ancak naslar gurrenin diyetinin 500 dirhem olduğunu ifade etmektedir.¹²⁸⁰ İmam Züfer soruyu soran kimseye muhtemelen diyetin beş yüz dirhem olduğunu söyleyince yukarıdaki mezkûr itirazları almış olsa gerektir. Verdiği fetva dikkate alınırsa İmam Züfer'in

¹²⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/141.

¹²⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/77-78. Adem Çiftci, İmam Züfer'in istihsan anlayışını ele aldığı bu üç örnekle birlikte "Ümmî Bir Kimsenin Namazda Kıraatı" konusunda da onun istihsan yaptığını belirtmiştir (s. 135). Ancak bu hatadır. Zira bu örnekte ifade edilen istihsan, İmâmeyn tarafından yapılmıştır. Hatanın Serahsî'nin metnindeki (استحسانا لزف) kaydının yanlış anlaşılmasından kaynaklanması muhtemeldir. Nitekim Serahsî daha sonra İmâmeyn'in görüşünün gerekçelendirmesinde "namazın bina edilmesine" dair açıklamaları istihsanın onlar tarafından tercih edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla yanlış olarak verilen bu örnek üzerinden makale sonunda yapılan çıkarımlar da bu anlamda isabetli değildir. Çiftci, "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımı = Zufar ibn Hudhayl's Approach to Istihšan from the Founding Imams of the Hanafi Sect", 138.

¹²⁷⁹ Bâbertî, *el-İnâye*, 10/301.

¹²⁸⁰ Bâbertî, *el-İnâye*, 10/300.

istihsan bi'l-eser ile istihsan yaptığını söylemek mümkündür. Zira kıyas, diyet verilmemesini gerektirirken vârid olan nas sebebiyle kıyastan dönülmüştür. Bu konu İbn Âbidîn'de ele alınsa da istihsan yönüne vurgu yapılmaz.¹²⁸¹

İmam Züfer'in istihsana gittiği örneklerle son olarak para vakıflarını vermek mümkündür. İbn Kemal Paşa ilgili risalesinde İmam Züfer'in bu hususta istihsan yaptığını açıkça belirtir.¹²⁸² İbn Kemal Paşa, İmam Züfer'in nasıl icare akdine “insanların ihtiyacı nedeniyle” cevaz verdiyse burada da derâhimin vakfına cevaz verdiğini nakleder. Kıyasen nukûdun vakfının câiz olmaması gerekir. Zira vakıfta aranan “te'bîd” şartı burada bulunmamaktadır. İbn Kemal Paşa, kendi dönemindeki kimi vakıflarda yangınlar sebebiyle veya zamanla oluşan hasar sebebiyle İmam Züfer'in kavlini isabetli bulmakta ve bu durumu teyit edecek şekilde “Eğer Hanefî imamları bu zamanda yaşasalardı İmam Züfer'in kavliyle fetva verirlerdi”¹²⁸³ ifadelerine yer vererek konunun başka bir yönüne dikkat çekmektedir. Buradaki istihsanın çeşidini ise İbn Kemal Paşa'nın da ifade ettiği üzere zaruret sebebiyle istihsan olduğunu söylemek mümkündür.

3.6. İktizâu'n-nas

Delâletü'l-iktizâ veya iktizâu'n-nas lafzın manaya delaletlerinden bir tür olup Hanefî mezhebinde istidlal metotlarından birisi olarak kabul edilmiştir. Mezhep literatüründeki örnekler, bu kabul ve çıkarımlara dayalı olarak oluşmuştur. İmam Züfer'in yine en önemli metodik farklarından birisi de iktizâu'n-nassı delil kabul etmemesidir. Bu ayrım mezhepteki usul ve fûrû eserlerinde ilgili bahis altında verilmekte ve bu ayırmadan neşet eden fûrû yansımaları dikkat çekilmektedir.

Erken dönem Hanefî eserlerinde iktizâu'n-nas konusu ele alınmış ve üç imam ve İmam Züfer ayrımı net olarak belirtilmiştir. Merğînânî,¹²⁸⁴ Zeylaî,¹²⁸⁵ Abdülaziz el-Buhârî,¹²⁸⁶ Bâbertî,¹²⁸⁷ Mollâ Fenârî,¹²⁸⁸ Aynî,¹²⁸⁹ İbnü'l-Hümâm,¹²⁹⁰ Mollâ

¹²⁸¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/588.

¹²⁸² Özcan, “İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”, 40.

¹²⁸³ Özcan, “İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”, 40.

¹²⁸⁴ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *Şerhü'l-Hidâye*, (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye, ts.), 5/282.

¹²⁸⁵ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/19, 140.

¹²⁸⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/238.

¹²⁸⁷ Bâbertî, *el-İnâye*, 7/150.

Hüsrev,¹²⁹¹ İbn Nüceym,¹²⁹² Bahrülulûm el-Leknevî,¹²⁹³ Abdülhay el-Leknevî¹²⁹⁴ gibi birçok Hanefî fakih tarafından, İmam Züfer'in iktizâu'n-nassı delil olarak kabul etmediği dile getirilmiştir. Molla Hüsrev'in mutlak ve mukayyet müçtehit tartışmalarında değindiği bu mesele, aslında usuldeki mahut ayrımı da vurgulamaktadır. Molla Hüsrev, "İmam Züfer, mutlak müçtehit olmayı isteyip ve iktizaun'n-nassı delil kabul etmeyerek Ebû Hanîfe'ye usulde muhalefet edince, Züfer'in sözü İmâmeyn'in sözünden sonraya bırakıldı"¹²⁹⁵ diyerek mezhepteki farklı ve ilginç tavra dikkat çekmiştir. Molla Hüsrev'in bu ifadeleri zımnında birçok şeyi barındırmakla birlikte sonraki ulemanın bu köklü ayrımı çok dile getirmediği görülmektedir.

Konu hakkında son dönemde bazı değerlendirmeler de görülmektedir. Bayder'in, İmam Züfer'in iktizaun'n-nas ile ilgili ihtilaflarının dilsel tercihler olduğu bunun da usulî bir muhalefet olmayacağı yönündeki değerlendirmelerini kabul etmek mümkün değildir.¹²⁹⁶ Usuldeki konumu bilinen Molla Hüsrev'in mezkûr ifadelerine rağmen, bu ayrımın dilsel bahislerden neşet eden ayrımlar olarak yorumlanması isabetli gözükmemektedir. Nitekim mezhepte delâletü'l-iktizâ etrafında "metodolojik ve doktriner"¹²⁹⁷ tartışmaların olduğunun vurgulanması, konunun dilsel bağlamdan ziyade usulî konular olduğunu gösterir. Bu ve benzeri ihtilafların metodik olmadığını söylemek, İmam Şafî ile Hanefîler arasındaki muktezanın umumunun olup olması, tahsis edilip edilemeyeceği gibi konuları da dilsel ihtilaflar olarak görmeyi gerektirir. Hatta bu durumda usuldeki bütün başlıkların dilsel ihtilaflardan oluştuğu zehabı oluşmaktadır. Bu ise usul ilminin ortadan kaldırılması demektir. Konunun usul bahsi olduğu kadar dil bahisleriyle de alakalı olduğu ifade edilmelidir. Fukaha ve

¹²⁸⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/207.

¹²⁸⁹ Aynî, *el-Binâye*, 5/230.

¹²⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/410.

¹²⁹¹ Özer, "Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi", 278.

¹²⁹² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/201.

¹²⁹³ Abdülâlî Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahâmât bi-şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/448.

¹²⁹⁴ Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-kebîr*, 190.

¹²⁹⁵ Özer, "Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi", 278.

¹²⁹⁶ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 115.

¹²⁹⁷ Ali Bardakoğlu, "Delâlet" (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994), 9/121.

mezhepler arasında metodolojik ayrımları oluşturan bu bahislerin, mezhep içi fukaha tarafından farklı kullanımının göz ardı edilmesi, ortaya çıkan fûrû ihtilafların yorumlanmasını ve temellendirilmesini imkânsız kılacaktır.

İktizâu'n-nas mezhebin usul eserlerinde genel olarak “Şer‘an kendisine ihtiyaç duyulan lâzımî bir manaya delalet eden şey (ما دل على اللازم المحتاج إليه شرعا)” olarak tarif edilmiştir.¹²⁹⁸ İktizâu'n-nasta zorunlu olarak takdir edilmesi gereken yerlerde İmam Züfer’in tutumu önem arz etmektedir. Delaletü'l-iktizanın örnekleri arasında verilen “karyeye sor” ve “onların kalplerine buzağı iştirildi” gibi ayetlerde zorunlu olarak takdir gerekmektedir. Bunlardan ilki “ehline” ikincisi ise “buzağının sevgisi” takdirindedir. İşte bu ve benzeri yerlerde yapılan takdirlerle cumhura göre “muktezâ” denilmektedir. İmam Züfer, iktizau'n-nassı kabul etmiyorsa bunun gibi “dilsel zorunluluklara” dayanan yerlerde nasıl bir yol izlemektedir? Bu problemin İmam Züfer tarafından nasıl aşıldığına Hâdimî işaret eder. Hâdimî'nin İmam Züfer'in bu kısımda olan takdirleri “delalet veya izmâr” olarak saydığını ve bu yönlü bir çözüm oluşturduğunu belirtir.¹²⁹⁹ Yukarıda dilsel zorunluluk kaydı ihtirazî bir kayıttır. Zira Serahsî, Ebü'l-Usr Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Pezdevî ve Semerkandî ilgili kaydın “şer‘an” olması gerektiğini belirtirler.

Konu hakkında yukarıda ismi geçen ulemadan kimisi açıkça İmam Züfer'in iktizâu'n-nassı kabul etmediğini belirtirken kimileri ise benzer örnekler serdetmek suretiyle aynı konuya farklı bir şekilde işaret etmişlerdir. Burada daha çok konunun fûrû yansımaları ve bu ayırmadan neşet eden ihtilaflara usul ve fûrû eserlerdeki bazı örneklerden çıkarımlar yapılarak verilecektir. Aşağıda konuyla ilgili farklı baplardan dört farklı örnek verilecektir.

Bir kimse köle sahibine (أعتق عبدك عني بألف، فقال: أعتقت عنك) “Benden olmak üzere köleni bine [liraya] azat et” dese sahibi de “Senden olmak üzere bin liraya azat ettim” dese, üç imama göre bin lirayı “azat et” diyen yani âmir verir. Ancak İmam Züfer bin liranın me'murdan gideceğini belirtir. Bu örnekteki ihtilafların, İmam Züfer'in iktizâu'n-nassı kabul etmemesinden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Çünkü ona göre kişi malik olmadığı şeyi azat edemez. Burada iktizâu'n-nassın diğer

¹²⁹⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 311.

¹²⁹⁹ Şirvânî, *Levâmi'u'd-dekâkik*, 165.

örneklerinde olduğu gibi bir takdir gerekmektedir. İbn Kemal Paşa bu ifadedeki takdiri; “Sanki âmir, köleni bana sat sonra benim vekilim ol ve onu azat et” demiş gibi kabul edilir demektedir.¹³⁰⁰ Çünkü âmirin “Benden bin lira olmak üzere” demesi bir bey’i iktiza etmektedir.¹³⁰¹ Mezkûr takdir ise İmam Züfer tarafından kabul edilmemiştir. Zira kişi sahip olmadığı şeyi satamaz. Dolayısıyla bey’in gerçekleşmemiş olması bu ifadeyi doğrudan me’murun zimmetine taalluk ettirmektedir ki o da kölenin azat olmasıdır.

Köle ile evli olan hür bir kadın kölenin sahibine “Onu benden olmak kaydıyla azat et dese ve mâlik de bunu yapsa” nikah üç imama göre nikah fâsid olur. İmam Züfer ise nikahın fâsid olmayacağını belirtmiştir. Ayrıca bu azattan dolayı velâ hakkı âmir için olur. Eğer âmir bu azat ile keffarete niyet etmişse -hangi keffaret olursa olsun- bu keffaret üç imama göre gerçekleşir ve nikah fâsid olur.¹³⁰²

Bu mesele *el-Hidâye* ve şerhleri, *Kenz* ve şerhleri ve bunun dışında Hanefî mezhebinde muteber birçok eserde yer almaktadır. Şârih Zeylaî, bu azat işleminin İmam Züfer’e göre âmirden değil me’murdan olduğunu, zira mâlik tarafından olmayan azadın hadislere istinaden lağvolduğunu belirtmektedir.¹³⁰³ Metinlerin ortak olarak dikkat çektikleri noktanın “iktiza yoluyla âmir için milki takdim etmek”¹³⁰⁴ olduğu görülmektedir. Âmirin burada sahip olmadığı köle için herhangi bir yetkisi yoktur. Azat işleminin sahih olabilmesi için şarih Aynî’nin de ifade ettiği üzere âmirin “Bu köle şu anda senindir. Bin [liraya] benim oldu ve onu benden olmak kaydıyla azat et”¹³⁰⁵ demiş gibidir. Siraceddin İbn Nüceym, âmirin sözünün lağv/hükümsüz olmasını engellemek ve kelimasını tashih etmek maksadıyla iktizaen bu takdirin yapıldığına dikkat çeker.¹³⁰⁶ Bu tavır mezhepte öne çıkan ve sonrasında *Mecelle*’de maddeleşen “Kelâmın i’-mâli ihmâlinden evladır”¹³⁰⁷ anlayışının da bir

¹³⁰⁰ İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Tağyîrû’l-tenkîh fi’l-usûl* (İstanbul : Cemâl Efendi Matbaası, 1308), 90.

¹³⁰¹ Emîr Padişah, *Teysîrû’l-tahrîr*, 1/243.

¹³⁰² Aynî, *el-Binâye*, 5/230.

¹³⁰³ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/170.

¹³⁰⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 3/221; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 3/410; Leknevî, *en-Nâfi’ü’l-kebîr*, 190.

¹³⁰⁵ Aynî, *el-Binâye*, 5/230.

¹³⁰⁶ İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâik*, 2/282.

¹³⁰⁷ *Mecelle* madde 60.

yansıması olarak görülebilir. Kadın ile önce köle olan ve sonradan hürriyetine kavuşan erkek arasında nikah bağının ortadan kalkmasının nedeni ise bir kimsenin elinde milk-i rakabe ve milk-i müt'a toplanırsa bu durumda milk-i rakabe daha baskın olduğu için kadın ve erkek arasındaki nikah bağı ortadan kalkar. İsterlerse yeniden nikah ile birliktelik oluşturabilirler. İmam Züfer'e göre azat gerçekleşmediği için nikah bağı da devam eder.

Müşteri muhayyerlik hakkını başkası için şart koşsa bu akit câizdir ve ister müşteri isterse muhayyerlik hakkı bulunan kimse -veya bayi'-¹³⁰⁸ akdi bozsa istihsanen câiz görülmüştür. İmam Züfer ise kıyasın gereği olarak bu akdin câiz olmadığını, zira muhayyerlik hakkının akdin ahkamından ve o akdin mûcebelerinden olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla akdin hukukundan olan muhayyerlik hakkının başkasına verilmesi câiz değildir. Mezhep uleması üç imamın görüşünü temellendirirken akdin tarafı olan müşterinin tasarruflarını geçerli kılmak için iktizaen birtakım şeyleri takdir etmişlerdir. Zeylaî, müşterinin burada muhayyerlik hakkını kendisi için belirlediği gibi akdin hukukunun kendisine dönmeyeceği 'ecnebi' kişiyi de sanki nâibi kılmış kabul edilir demektedir. Bunu da yukarıda belirtilen "kişinin tasarruflarının lağvolmasındansa işletilmesi" prensibine dayandırmaktadır. İmam Züfer ise iktizau'n-nassı delil kabul etmediği ve bu hususta istihšana gitmediği için bu şekilde gerçekleşecek akdin câiz olmayacağını söyler.¹³⁰⁹

İmam Züfer'in iktizâun'n-nassı kabul etmemesinden kaynaklanan bir diğer örneğe Zeylaî şu şekilde yer vermektedir: Bir kimsenin başka bir kimseden on dirhem alacağı bulunsa, on dirhem borcu olan kişi ister zimmetinde olan bu borca karşılık isterse mutlak on dirheme karşılık alacaklısına bir dinar satsa, sonra dinarı o kimseye teslim etse, sonra iki taraf takaslaşma (mukassa) yoluyla birbirinden on dirhemi düşürseler üç imama göre bu akit istihsanen [istihsân bi'z-zarûre] câizdir. Ancak kıyasen bu akdin câiz olmadığı belirtilmiştir.¹³¹⁰ Bu hususta İmam Züfer'den başka İmam Mâlik, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'e göre de bu akdin câiz olmadığı nakledilmiştir.¹³¹¹

¹³⁰⁸ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, 2/30.

¹³⁰⁹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/19; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/21.

¹³¹⁰ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/140.

¹³¹¹ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, 2/120.

Zeylaî, ilk akdin fesh olduğunu ikinci akdin ise iktiza yoluyla sabit olduğunu belirtmektedir. Mergînânî “Bu hususta Züfer [Allah ona rahmet etsin] bize muhalefet etmektedir. Çünkü o, [delâletü’l-] iktizayı kabul etmemektedir” diyerek konunun usulî dayanaklarına işaret etmiştir. Leknevî ise şerhinde bu şekilde gerçekleşen akitten dolayı ilk akdin geçerli olduğu, takaslaşma yoluyla birbirinden düşürülen on dirhem in ise geçersiz yani zimmette sabit olduğunu belirtir.¹³¹² Bâbertî “Bu konuda söylenebilecek en son söz şudur ki; bu bir sarf akdidir. Sarf akdinde ise borcun yine borç karşılığında satılmasından sakınmak için iki ivazdan birinin kabzı şart koşulur” diyerek konunun farklı yönüne dikkat çeker.¹³¹³

İmam Züfer’in iktizâu’n-nassı delil olarak kabul etmemesinden dolayı ortaya çıkan ihtilaflar yukarıda zikredilen örneklerle sınırlı değildir. Hanefî mezhebinde delaletü’l-iktizâ ile cevaz verilen yerlerin tamamında İmam Züfer’in cevaz vermediği söylenebilir. Nitekim Molla Hüsrev’in İmam Züfer’in iktizâu’n-nassı mutlak olarak delil kabul etmediğini söylemesini mezkûr durumun zorunlu bir sonucu olarak görmek mümkündür.

3.6.1. Umûmu’l-mukteza

İktizâu’n-nas ile çok yakından alakalı olan ve usulî ihtilaflar arasında sayılan bir diğer bahis ise umûmu’l-muktezâ konusudur. Bu konu da üç imam ve İmam Züfer arasındaki ihtilaflı noktalardan birisidir. İktizâu’n-nassın takdir yapılmasını gerektirdiği yerlerde, yapılan takdir eğer âm bir lafız olursa bunun, umûm üzerine kalıp kalmayacağı veya tahsis edilip edilemeyeceği fukahanın ele alıp tartıştığı meselelerdendir. Mezhepte benimsenen görüş, muktezanın umûmu olmadığı yönündedir. Mezhebin metinlerinde bu konunun daha çok talakla ilgili bahislerde tartışıldığı görülür. Serahsî, konuyla alakalı olarak “Bize göre muktezanın umûmu yoktur”¹³¹⁴ demektedir, benzer ifadeler Zeylaî,¹³¹⁵ Aynî,¹³¹⁶ Molla Hüsrev¹³¹⁷ ve

¹³¹² Leknevî, *Şerhü’l-Hidâye*, 5/282.

¹³¹³ Bâbertî, *el-Înâye*, 7/149.

¹³¹⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/248.

¹³¹⁵ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/197.

¹³¹⁶ Aynî, *el-Binâye*, 5/297.

¹³¹⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü’l- hükkam*, 1/361.

Şeyhîzâde de görülmektedir.¹³¹⁸ İmam Şafî'ye göre muktezanın umûmu vardır. Zira ona göre mukteza cümlede mukadderdir, mukadder olan ise zikri geçen (melfuz) gibi kabul edilmektedir.¹³¹⁹

Serahsî, konuyu (أنت طالق) “Sen boşsun” diyerek üç talaka niyet eden kimsenin üç talakının geçerli olup olmaması bağlamında ele almıştır. Burada kocanın karısına söylediği (أنت طالق) ifadesi, asli cümle yapısı itibariyle haber cümlesidir. Yani ihbârî bir bilgidir. Adeta koca, karısına “Sen boş olma vasfı taşıyan bir kadınsın” demiş olmaktadır. Ancak bu sözün şer‘an sahih kabul edilebilmesi için önceden tatlik edilmiş olması gerekir, aksi durumda adamın sözü vakıaya aykırı olması itibariyle bir şey ifade etmez. Şer‘an kabul edilebilmesi için ifadenin sahih bir mahmile hamledilmesi gerekir. Bu sebeple kocanın (أنت طالق) sözünden önce karı koca arasında tatlik gerçekleştiği mülahaza edilmektedir. Bu tatlik de ancak iktiza ile sabit olduğu için üç imama göre umum ifade etmez. Dolayısıyla kocanın, talak cinsinin en çoğu olan üç talaka niyet etmesi, lafzın muhtemel olduğu bir mana olmaması itibariyle geçerli değildir. Sadece, iktizâen varlığı mülahaza edilen talakın boşa düşmemesini sağlamak için talak cinsinin en azı olan bir talaka hamledilir. Zira böyle bir mülahaza, kocanın sözünün şer‘an sahih olabilmesi zaruretinden doğan bir durumdur. Bu zaruri durum da bir talak ile giderilmiş olup, iki ve üçüncü talakın muhtemel olmalarını gerektirecek bir sebep kalmamıştır.

İmam Züfer’in üç imamın “mukteza” dediğine onun “muzmer” demesinden de anlaşıldığı üzere üç imamın tabiriyle “umûmu’l-mukteza”yı kabul etmektedir.¹³²⁰ Zira “muzmer” lafızdır. Umum ifade etmek de lafızlara mahsustur. Dolayısıyla “muzmer” lafız, gerekli şartları taşıdığı durumlarda umum ifade eder. Buna göre muzmer lafız, mûcebi olan manaya kesin olarak delalet etmenin yanı sıra, muhtemel manaya da delalet eder. Görüldüğü üzere, iktiza kabul edilsin ya da edilmesin, mûceb olması itibariyle bir talaka delalet her daim söz konusudur.¹³²¹ Netice olarak İmam Züfer’e göre, kocanın (أنت طالق) cümlesinde varlığı tasavvur edilen “tatlik” cinsinin

¹³¹⁸ Şeyhîzâde, *Mecma‘ü’l-enhur*, 1/408.

¹³¹⁹ Haskefî, *İfâzatü’l-envâr*, 150.

¹³²⁰ Şîrvânî, *Levâmi‘u’l-dekâkik*, 165.

¹³²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/75-76.

en çoğu olan üç talaka ihtimali olup, kocanın niyet etmesi durumunda üç talak da vaki olur.

Bu bağlamda ayrıca “Ümmetimden hata kaldırılmıştır” hadisi delil olarak getirilmektedir. Hadisteki “muzmer” İmam Züfer’e göre “حکم” lafzıdır. Yani ifadenin (حكم الخطأ) anlamında olduğu belirtilmektedir. Ancak hükmün dünyevî mi uhrevî mi olduğu ihtilaflıdır. İmam Züfer ve İmam Şafî buradaki hükmün umûm ifade ettiğini, dolayısıyla hem dünyevî hem uhrevî olan hükümlere şamil olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³²² Muktezanın umumunu (İmam Züfer’e göre muzmer) olduğunu kabul edenlerin ileri sürdükleri delil, bir kelimada âm olmak durumu varsa bunun tahsisini gerektirecek bir delil olmadığı sürece umum üzere kalması asıldır. Delil yok ise ilgili lafzın âm olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹³²³ Cumhur Hanefî fukahası ise iki hükümden birisinin diğeriyle ortadan kalkacağını belirtmiş ve buna dair deliller getirmişlerdir.

3.7. İstishâb

İmam Züfer ve üç imam arasındaki metodik farkların en önemlilerinden birisi de istishâb için yapılan tanımlarda ortaya çıkmaktadır. Bu metot ve tanım farklılığı fûrû birçok meselede kendisini göstermektedir. Öncelikle ulema arasındaki tanım farklılığına sonra da bu farklılıktan ortaya çıkan ihtilaflara işaret edilecektir.

İstishâbın terimleşme sürecinde selef ulemasından kısmen tanımlama sayılabilecek açıklamalar nakledilmektedir. Kerhî’den (ö. 340/952) nakledilen ifadelerde istishâbın belirginleştiği,¹³²⁴ Serahsî ile daha da netleştiği ifade edilebilir. Serahsî, istishâb için “İstishâbu’l-hâl, hüccet olma açısından def’ için olup ilzam etmek için değildir”¹³²⁵ şeklinde tarif etmiş, bu tanım Hanefî mezhebinde benimsenmiş ve sonraki metinlerde etkili olmuştur. Mezkûr ifadenin Serahsî sonrası gerek usûl¹³²⁶ gerekse fûrû eserlerine¹³²⁷ yansdığı ve ulemanın bu yönlü çıkarımları

¹³²² Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 302-303.

¹³²³ İyâz b. Nâmî es-Sülemî, *Usûlü’l-fikh ellezi la yesaü’l-fakîh cehlulu* (Riyad : Darü’t-Tedmuriyye, 2006), 376.

¹³²⁴ Muhammed Sıdkî b. Ahmed Bornu Ebü’l-Haris Gazzî, *el-Vecîz fî izâhi kavâ’idi’l-fikhi’l-küllîyye* (Beyrut : Müessesetü’r-Risâle, 2002), 175.

¹³²⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/147.

¹³²⁶ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 663.

eserlerde görülmektedir. İbnü'l-Hümâm, istishâbın zayıf bir delil olduğunu, bundan dolayı def' için kullanıldığını ancak müsbî (bir şeyi ispat için) olmayacağını belirtmektedir.¹³²⁸ Zerkâ, konuyu “Bir şeyin hali üzere kalması” kaidesiyle ilişkilendirmekte ve def'in ispata göre daha kolay olduğunu belirtmektedir. Zerkâ ayrıca ispat için ise bir delilin olmasının gerekliliğine dikkat çeker.¹³²⁹ Sadruşşehîd, Hassâf'ın (ö. 261/875) *Edebü'l-kâdî* eserine yazdığı şerhinde “zahirle sabit olan şey[in] (istishâbu'l-hâl) İmam Şafî ve Züfer'e göre hem def' hem de istihkâk için elverişli”¹³³⁰ olduğunu nakletse dahi sonraki Hanefî metinleri özellikle İmam Züfer'in istishâbu'l-hâl'i sadece ispat için delil olarak kullandığını nakletmektedir.¹³³¹ İbn Kemal Paşa, İmam Züfer gibi İmam Şafî'nin de istishâbı “her şey için delil aldığı” nakleder.¹³³² Mezhebin fûrû kitaplarında da Serahsî'nin belirlediği tanımın esas alındığı ve bu tarifi etkisi ile ortaya çıkan örneklere yer verildiği görülür.¹³³³ Aşağıda belirtilen tanımlardan dolayı ortaya çıkan ihtilafların birkaçına yer verilecektir.

Bir kimse bakire bir kızla evlense ve duhul olmadan kocasıyla ayrılmak için davalassa koca; “Sen evlenirken sükût ettin” [ki bu ikrardan sayılır] dese, kız, “Ben reddettim” dese İmam Züfer'e göre kabul edilecek söz kocanın sözüdür. Çünkü bakire kızda asıl olan sükuttur. Red ise ârizî bir durumdur. Üç imama göre ise kızın sözüne itibar edilir. Çünkü henüz duhul olmamıştır. Asıl olan da milk-i müt'aya bir başkasının malik olmamasıdır. Kızın iddiası da bu yöndedir. Bu asılda, def' de hüccettir. Yani bir başkasının (ki burada kocadır) hak iddiasına manidir. Dolayısıyla kızın sözü esastır. Üç İmama göre istishab, isbatta delil kabul edilmediği için, kocanın ikrarın var olduğuna dair iddiası bir beyyine getirinceye kadar geçersizdir.

Köle sahibi “Eğer yarın eve girmezsen özgürsün” dese ve ertesi gün geçtikten sonra efendi, kölenin eve girdiğini, köle ise girmediğini iddia etse bu hususta İmam Züfer'e göre kölenin sözüne, üç imama göre ise efendinin sözüne itibar olunur.

¹³²⁷ Bâbertî, *el-Înâye*, 7/340; Aynî, *el-Binâye*, 9/79.

¹³²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 9/297.

¹³²⁹ Zerkâ, *Şerhü'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye*, 293. (الأصل بقاء ما كان على ما كان)

¹³³⁰ Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 3/39.

¹³³¹ Teftâzânî, *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ*, 2/101; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/47; Kemalpaşazâde, *Tağyîrü't-tenkîḥ*, 211.

¹³³² Kemalpaşazâde, *Tağyîrü't-tenkîḥ*, 209.

¹³³³ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/285.

Bu iki mesele Nesefî tarafından dile getirilmiş, şarih Karahisârî ise konuyu istishâbla ilişkilendirmiştir. Karahisârî, “Bu iki konu asıl/usûle mebni olan meselelerdendir ki; bu [asıl/usûl] istishâbu’l-hâl olarak [bilinir]. Çünkü istishâbu’l-hâl, üç imama göre def‘ için olup ilzam için değildir. Fakat İmam Züfer’e göre ilzam içindir” diyerek konuyu usulle ilişkilendirmekte ve her iki meseleyi de istishâb ile açıklamaktadır.¹³³⁴

Bir kimse başka birisine bir köle hibe etse sonra vâhib hibesinden dönmek istese, mevhubun leh, vâhibe “Hibe ettiğinde köle küçüktü benim yanımda büyüdü veya kilo aldı” dese ancak vâhib bunu inkâr edip kabul etmese ve kölenin aynı halde olduğunu söylese İmam Züfer’e göre kabul edilecek söz mevhûbun lehin sözüdür. Zira hibe edilen malın sahibi o anda münkirdir. Serahsî, İmam Züfer’in gerekçesi bağlamında, ortaya çıkan ziyadelğin hâdis oluşuna, bu hususta vâhibe nisbetle münkir olan mevhubun lehin sözünün dikkate alınacağına işaret etmekte ve konuyla alakalı diğer örnekleri sıralamaktadır.¹³³⁵ Üç imam ise münkirin sözünün kabul edileceğini ifade etmiştir. Konunun istishâbın nefy ve ispatı bağlamında ele alındığı ve ihtilafın bundan kaynaklandığı görülmektedir. Çünkü İmam Züfer’e göre istishâbda asl olan ispat iken, üç imam ise istishâbı nefy için delil olarak görmüşler ve ona göre hüküm vermişlerdir.

Şüf’a sahibi bir kimse mahkemede şüf’a talebinde bulunduğunda hâkim meşfu‘ olan gayrimenkul için sınırını, yerini ve şüf’ayı talep etmedeki sebebi gibi birtakım sorular sorar. Müşteri o mülkün şüfadârın hakkı olduğunu ikrar etmediği sürece ve zilyetliğin de müşteri lehine olmasından dolayı şüfadârdan o gayrimenkulün kendisine ait olduğunu gösteren bir delil getirmesi istenir. Bu, üç imama göre böyledir. Ancak İmam Züfer ve İmam Şafîî’den nakledildiğine göre şüfadârın beyyine getirmesine gerek bulunmamaktadır. Bir rivayete göre Ebû Yûsuf’un da bu konuda İmam Züfer’le hemfikir olduğu belirtilmektedir. Şeyh Bedreddin, İmam Züfer’in görüşünün reddedildiğini, gerekçe olarak ise “zilyedliğin zahiri bir alamet olarak def‘ için uygun olduğu, yoksa bir hakkı sabit kılmak için gerekçe olamayacağını” ileri sürmektedir.¹³³⁶ Hanefî mezhebindeki istishâb için

¹³³⁴ Nesefî, *el-Manzûme fi’l-hilâfiyyât*, 560.

¹³³⁵ Nesefî, *el-Manzûme fi’l-hilâfiyyât*, 585; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/87.

¹³³⁶ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu’l-işârât*, 1/770.

yerleşik olan algı, mevcut durumu değiştiren bir sebep veya etken bulunmadığı sürece halin devam edilmesi yönündedir. Dolayısıyla bu örnekte müşterinin zilyedliği halinin devam etmesi ve istishâbın Hanefî mezhebinde def için kullanılması nedeniyle şüfâdarın mezkûr talebi, delil olmaksızın herhangi bir sonuç doğurmaz. Ancak İmam Züfer istishâbı ispat için kullanmasından dolayı şüfâdarın bu sözü değerlendirmeye tâbi tutulur.

Kâsânî, istishâb için mezhepte kabul gören “def için olduğu istihkak için olmadığı” hususuna diyet bahsinde yer verir ve konuyla ilgili İmam Züfer ve diğer imamlar arasındaki şu ihtilafı nakleder. Bir evin duvarının yıkılması neticesinde adam ölse, bu kimsenin diyetini ev sahibinin âkilesi öder. Kâsânî, âkile evin sahibinin o kimseye ait olduğunu inkâr etse ve ev sahibinin başkası olduğunu iddia etse bu durumda, âkilenin diyet ödemesi için ev sahibinin bunu ispatlaması gerekeceğini söyler. İmam Muhammed, şahitlerin üç şeye şahitlikleri olmadan âkilenin maktulün diyetini tazmin etmeyeceğini belirtir. Bu şahitliklerden birisi de milkin o kimseye ait olduğudur. Kâsânî, “Milk her ne kadar zâhirü’l-yed ile sabit olsa da bununla gayrısı üzerine bir hak kazanılmaz. Çünkü zâhirü’l-yed def için hüccet olup istihkak için hüccet değildir” ifadelerine yer verir. Ancak İmam Züfer, zâhirü’l-yed ile âkilenin maktulün diyetini tazmin etmesi gerektiğini belirtir. Kâsânî, benzer bir ihtilafın şüf’a bahsinde de olduğuna işaret eder. Zira istishâb için belirlenen tanımın orada da işletildiği görülür.¹³³⁷

Kâsânî’nin şüf’a bahsinde işaret ettiği ve istishâb delilinin işletilmesinden kaynaklanan ihtilaf ise şu minval üzeredir: Kâsânî, şüf’anın şartları içerisinde şefi’in satım esnasında milke malik olmasını zikreder. Satım esnasında müşteri bunu inkâr etse şefi’in beyyine ile bunu ispat etmesi gerekir. İspat edinceye kadar şefi’in bu milki alamayacağı Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’tan bir kavil olarak nakledilmiştir. Öte yandan İmam Züfer ve İmam Şafîî, beyyine ihtiyaç olmaksızın şefi’in kavlinin kabul edileceğini ileri sürmüştür. Kâsânî, İmam Züfer’in görüşünü temellendirirken şu ifadelere yer verir:

“Bu rivayetin veçhi şudur: Sübut sebebi var olduğu için bu ev, şefi’in milki olarak sabittir. Bir şey sabit olunca izale edici (müzîl) var oluncaya kadar da sabit olur. Buradaki “yed” milkin delilidir. Bilmez misin ki, bir kimse birinin elinde bir şey görse, gören kimse için o mal onundur diye şahitlik etmesi helaldir. Dolayısıyla “yed”, zahir

¹³³⁷ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 7/285.

açısından milkin delilidir. Bu meselede de zahiren milk, şefî için sabit olur. Zâhirü'r-rivâye'nin veçhi ise; hükmün sübutunun sebebi, bekasını gerektirmez [şeklindedir]. Bekâya ancak istishâbü'l-hâl ile hükmolunur. İstishâb ise başkası üzerine ilzâm için elverişli değildir. Mefkûdun hayatı, şahitlerin hürriyeti gibi.”¹³³⁸

Kâsânî, diğer üç imamın görüşünü ise “Bir şeyin sabit olması bekasını gerektirmez” ifadeleriyle gerekçelendirir. Burada bekanın düşünülebilmesi ancak istishâb tasavvuru ile mümkündür. İstishâb ile sabit olan beka, başkası üzerinde hak sahibi olmayı gerektirmez. İstishâb ise sadece def için hüccettir. İsbatta hüccet değildir. Yukarıda Sadruşşehîd'in İmam Züfer'in istishâb anlayışı için yaptığı tarifte “istishâbü'l-hâl[in] hem def hem de istihkâk için elverişli” olduğu şeklindeki değerlendirmelerinin daha isabetli olduğu ifade edilebilir. Nitekim bu iki örnek de ilgili tarifi pratikteki yansımasıdır.

Hanefî mezhebinin ilk usul eserlerinden biri kabul edilen *el-Ğunye fi'l-Usûl*'de es-Sicistânî (ö. 290/902-903), İmam Züfer'in istishâbü'l-hâldeki farklılığına işaret etmiş ve şu örneği vermiştir.

Mevlâ kölesine “Eğer ben bugün eve girmezsem sen hürsün” dese sonra o gün geçse ve mevlânın eve girip girmediği bilinmese, mevlâ “girdim”, köle ise “girmedin” dese [üç imama göre] göre köle azat olmaz. Çünkü mevlânın eve girip girmediğine dair bir delil bulunmamaktadır. Fakat İmam Züfer ve İmam Şafî'ye göre azat olur. Çünkü eve girmemek (adem) delille sabittir. Sabit olan delili ortadan kaldıracak bir şey olmadıkça bekasıyla hüküm verileceğini Sicistânî belirtir.¹³³⁹ İmam Züfer, kölenin sözünü def, mevlâsının sözünü ispat için almıştır.

Hanefî mezhebinin bazı kaynaklarında tahkîmü'l-hâl için serdedilen örneklerin istishâb için zikredildiğini de söylemek gerekir. İleride ilgili başlık altında verilecek olan Nasranî kadının Müslüman olması,¹³⁴⁰ değirmenin kiralınması vb. örnekler istishâb delilleri içerisinde nakledilmektedir.¹³⁴¹ Bununla beraber kaynaklarda İmam Züfer ve diğer imamlar arasında, istishâbla alakalı ihtilaflı misalleri görmek mümkündür.¹³⁴²

¹³³⁸ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 5/14.

¹³³⁹ Ebû Salih Mansur b İshak b Ahmed Ebi Ca'fer es-Sicistânî, *el-Ğunye fi'l-usûl*, 1989, 164.

¹³⁴⁰ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, 2/178.

¹³⁴¹ Bâbertî, *el-İnâye*, 7/339.

¹³⁴² Konuyla alakalı örnekler için bkz. Neseî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 559; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/239; Aynî, *el-Binâye*, 5/426, 9/78-79; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/43; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 9/303-304; Gazzî, *el-Vecîz fi izâhi kavâ'idî'l-fıkhi'l-küllîyye*, 175.

3.8. Teâruz

Teâruz, İbn Nüceym tarafından *Lübbü'l-usûl*'de “iki delilden birisinin diğerinin yokluğunu iktiza etmesi” şeklinde tarif edilmiş ve teâruzun ekseriyetle âhâd haberlerde meydana geldiği belirtilmiştir.¹³⁴³ Şevkânî, teâruzun Kitap, Sünnet icmâ ve kıyasla meydana gelebilecek çeşitlerini sayarak bunların on tane olduğunu belirtir.¹³⁴⁴ Teâruzu giderme yolları ise fukaha metoduyla yazılan eserlerde sırasıyla; nesh, tercih, cem' ve tercih ve tesâkut olarak, mütekellimin metoduna göre yazılan eserlerde ise cem' ve tevfiik, tercih, nesh ve tesâkut şeklinde belirlenmiştir.¹³⁴⁵

Üç imam ve İmam Züfer arasında Bakara suresinin 222'inci ayeti kerimesinde tahfîf ve teşdîd kıraatlerinin teâruz ettiği düşünülmüş ve bundan dolayı da aralarında ihtilaf meydana gelmiştir. İlgili ayet-i kerimede tahfif yani şeddesiz (حتى) şeklinde okunmasında hüküm farklı, teşdîd yani şedde ile (حتى يَطْهَرْنَ) şeklinde okunmasında hüküm farklı, teşdîd yani şedde ile okunması durumunda verilen hüküm başkadır. Kıraat farklılığından kaynaklanan bu ihtilaf ise fukaha tarafından mahlas/muhallis yolları ile giderilmektedir. Cessâs, imamlar arasındaki bu ihtilafı müteşâbih başlığı altında ele alsa da bu konu daha sonraki fukaha tarafından teâruz başlığı altında incelenmiştir. Ayrıca Cessâs'ın muhkem ve müteşâbih lafızları için yapmış olduğu kavramsal çerçeve, mezhebin sonradan daha belirgin hale gelen müteşâbih kavramıyla uyuşmamaktadır. Cessâs *Fusûl*'ünde muhkemi “Tek bir vecihten başkasına ihtimali olmayan lafız”, müteşâbihi ise “İki veya daha fazla veçhe ihtimali olan lafızlar” olarak tanımlar.¹³⁴⁶ Mezhebin belirgin hale gelen usul anlayışında ise iki kavram farklı tarif edilmiştir. Söz gelimi Nesefî, müteşâbihi “Kendisinden murad olunan mananın bilinmesinden ümidin kesildiği isimler”¹³⁴⁷ olarak tarif ederken, İbn Nüceym ise “Dünyada

¹³⁴³ Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl* (İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 213.

¹³⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ila tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl* (Riyad: Dârü'l-Fazile, 2000), 2/1116.

¹³⁴⁵ Atar, *Fıkıh Usulü*, 257.

¹³⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/373.

¹³⁴⁷ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 105.

manasının bilinmesinin ümit edilmediği [isimler]” olarak tanımlar.¹³⁴⁸ Muhkem ise “neshe ve tebdile ihtimali olmayan lafızlar” olarak tarif edilmiştir.¹³⁴⁹

Cessâs, ilgili ayetin tahfif ile okunması durumunda muhkem, teşdîd ile okunması halinde ise müteşabih olacağını söyler. Cessâs, müteşabih olan lafzın hükmü için ise; “Muhkem üzerine hamlolunur ve ona [ulaştırılır] reddolunur. Böylelikle iki farklı kıraat tek bir vecih üzerine hasıl olur” demektedir.¹³⁵⁰ Buradan da anlaşıldığı kadarıyla mezhebin ilk dönem ıstılahlarında belirginleşme olduğu gibi ayrışmalar da bulunmaktadır. Konunun uzantısındaki fûrû ihtilafa örnek olarak ise hayızın kesilmesiyle birlikte cinsel ilişkinin meşru olup olmaması meselesi gösterilebilir. Abdülaziz el-Buhârî bu hususta şu ifadelerle yer verir:

“Hâlin ihtilafı ile teâruzun def’ine gelince, bunun misali Allah Teâlâ’nın (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) [ayetin] tahfif ve teşdîd ile okunması [gibidir]. Tahfif ile okunduğunda [kadının] hayız kanının kesilmesiyle cima helal olur. İsterse kanın kesilmesi hayız müddetinin en fazlasıyla isterse ondan daha az bir sürede olsun fark etmez. Çünkü “tuhr”, hayız kanın kesilmesinden ibarettir. Nitekim طَهَّرْتُ الْمَرْأَةَ “kadın temizlendi” sözü, kadın hayızdan çıktığında denilir. [Ayet-i kerime] teşdîd ile يَطْهُرْنَ [şeklinde] okunduğunda kadın yıkanmadan kendisiyle cimanın helal olmamasını iktiza eder. Hayız kanının kesilmesi ister hayız müddetinin en fazlasıyla isterse ondan daha az bir zamanda kesilmiş olsun fark etmez. Nitekim bu görüşü Atâ, Mücâhid, Züfer ve Şafîî benimsemiştir. Onlara göre tatahur/temizlik, ancak iğtisal/yıkanmak ile olur.”¹³⁵¹

İmam Züfer ise; ayetin devamındaki (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) ifadesinin tahfif olarak yani طَهَّرْنَ şeklinde nazil olmadığı için gusûlden başka anlama ihtimali olmadığını iddia ederek “الانقطاع” ile “الاغتسال” lafızlarının beraber tasavvur edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Hanefî fukahası bu noktada çözüm olarak ayetteki sîgaların yani tahfif ve teşdîd lafızlarının aynı olduklarını zikretmişlerdir. Nitekim Abdülaziz el-Buhârî *Keşfü’l-esrâr*’da, İbn Emîru Hâc *et-Takrîr ve’t-tahbîr*’de ve Emîr Padişah ise *Teysîrü’t-tahrîr*’de bunu açıkça ifade etmekte ve طَهَّرْنَ nin طَهْرَنَ manasında olduğunu bunun Arapçaya aykırı bir durum olmadığını belirtmişlerdir. Aynı şekilde تَبَيَّنَ’nin

¹³⁴⁸ İbn Nüceym, *Lübbü’l-usûl*, 117.

¹³⁴⁹ İbn Melek, *Şerhü’l-Menâr*, 100; İbn Nüceym, *Lübbü’l-usûl*, 213.

¹³⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/349.

¹³⁵¹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/91.

manasında, عظم'nin تعظم anlamında ve كبر'nın da تكبر kapsam ve muhtevasında olduğunu da ifade etmişlerdir.¹³⁵²

3.9. Tahkîmü'l-hâl

İbn Kemal Paşa, “def için olup ispat için olmayan” deliller arasında tahkîmü'l-hâlî ve “Bir olayın en yakın vaktine izafesi”¹³⁵³ kaidesini zikretmektedir. İstishâb, tahkîmü'l-hâl ve mezkûr kaidenin istidlâl-i fâside şeklindeki tesmiyesine İbn Kemal Paşa itiraz ederek “bunların kâsıra olarak lakaplanması fâside olarak lakaplanmasından evladır” dese¹³⁵⁴ dahi *Mecâmi 'ü'l-hakâik*'de aynı isimlendirme yer almaktadır.¹³⁵⁵ İmam Züfer'e göre hüccet olan tahkîmü'l-hâl, Hanefî mezhebinde yazılan usul eserlerinde zikri geçtiği üzere fâsid delil olarak görülmüş ve tahkîmü'l-hâlin istishâba yakın olduğuna işaret edilmiştir.¹³⁵⁶ Leknevî ise tahkîmü'l-hâlî istishâbü'l-hâl olarak açıklamış, İmam Züfer'in istihkâk için istidlâl ettiğini belirtmiştir.¹³⁵⁷ Hanefî mezhebinde usul ve fûrû eserlerinde İmam Züfer'in tahkîmü'l-hâlî ve “bir olayın en yakın vaktine izafesi” kaidesini delil almasından ötürü ortaya çıkan ihtilaf için benzer birkaç örnek zikredilmektedir. Bu örnekler arasında şunlar bulunur.

Karısı Hristiyan olan Müslüman bir kimse ölse, sonra karısı; “Ben, eşim ölmeden önce Müslüman olmuşum” dese, varisler ise “sen, eşin vefat ettikten sonra Müslüman oldun” diye iddia etseler üç imama göre bu hususta itibar edilecek söz vârislerin sözüdür. İmam Züfer ise kadının sözünü dikkate almaktadır. Bâbertî, bu ihtilafı tahkîmü'l-hâl ve “bir olayın en yakın vaktine izafesi” kaidesinin yansıması olarak görmektedir. Zira varisler bir hükmü (kadının mirastaki hakkı) def etmekte kadın ise hadis olan şeyi (İslâm'ı) ispat etme çabasındadır. Üç imam istishâb ve tahkîmü'l-hâlî def için delil olarak alırken İmam Züfer ise isbat için kullanmaktadır. İmam Züfer, kadının yeni Müslüman olması hasebiyle en yakın vaktine izafe

¹³⁵² İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve 't-tahbîr*, 3/8; Padişah, *Teyşîrû 't-tahrîr*, 3/141; Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, 3/92.

¹³⁵³ İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Tağyîrû 't-tenkîh fî 'l-usûl* (İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1308), 209-211.

¹³⁵⁴ Kemalpaşazâde, *Tağyîrû 't-tenkîh*, 209.

¹³⁵⁵ Şîrvânî, *Levâmi 'u'd-dekâkik*, 173.

¹³⁵⁶ Şîrvânî, *Levâmi 'u'd-dekâkik*, 173.

¹³⁵⁷ Leknevî, *Umdetü 'r-ri'âye*, 5/505.

etmektedir.¹³⁵⁸ Böylelikle kadın din ayrılığı sebebiyle gerçekleşmeyecek olan verâsete Müslüman olması nedeniyle katılacak ve mirastan payına düşecek hissesini alacaktır. Zira İmam Züfer’e göre hâdiselerde (havâdis) asıl olan en yakın vakte izafe edilmesidir.¹³⁵⁹

Bir kimse değirmenci ile belli bir süreliğine anlaşsa, biraz zaman geçtikten sonra müste’cir suyun kesildiğini iddia etse ve akideyn davalassa, fukaha burada mevcut halin varlığının hakem kılınması gerektiğini belirtmiş ve eğer su o anda akıyorsa değirmen kiralandığı andan itibaren suyun aktığına hükmedileceğini dolayısıyla değirmencinin ücreti hak edeceğini belirtmiştir. Ancak su o anda akıyorsa suyun kesildiğine hükmolunacağını dolayısıyla müste’cirin sözünün dikkate alınması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹³⁶⁰ Zeylaî, “biz mevcut duruma def’ için itibar ederiz”, İmam Züfer’e işaretle “O ise istihkâk için itibar etmekte” demek ve “mevcut durum istihkâk için değil def’ için elverişlidir”¹³⁶¹ diyerek mezhepteki hâkim anlayışı nakletmektedir. Bu meselede tahkîmü’l-hâlin işletilmesi müste’cirin iddiasını def’, değirmencinin hakkını ise ispat etmek (ki bu ücrettir) için kullanılmıştır. Dolayısıyla üç imamın değirmencinin sözünü, İmam Züfer’in ise müste’cirin sözünü dikkate almış olması gerekmektedir.

3.10. Umûmü’l-müşterek

Müşterek lafız “İki veya daha fazla manaya –birinden diğerine nakil suretiyle olmaksızın- başka başka vaz’ edilmiş lafız”¹³⁶² olarak tanımlanmıştır. Birden fazla manaya ihtimali bulunan müşterek lafızların aynı anda bu çoklu manaların (umûmu) kastedilmesinin imkânı tartışılmıştır. Üç imam ve İmam Züfer arasındaki ayrım noktası, müşterek lafızların umûmu olup olmadığı noktasında kendini göstermektedir. Hanefî mezhebinde müşterek lafızların umûmu olmadığı genel kabul görürken, *el-Hidâye* sahibi nefî olan şeylerde câiz olduğunu belirtir.¹³⁶³ Nesefî ise

¹³⁵⁸ Bâbertî, *el-Înâye*, 7/340; Aynî, *el-Binâye*, 9/78.

¹³⁵⁹ Kemalpaşazâde, *Tağyîrû’t-tenkîh*, 211.

¹³⁶⁰ Bâbertî, *el-Înâye*, 7/339.

¹³⁶¹ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 4/200.

¹³⁶² Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/20.

¹³⁶³ Leknevî, *Şerhu’l-Hidâye*, 8/300.

müşterek lafızların hükmünü, “Bazı vecihlerini tercih etmek ve amel olunması için teemmül şartıyla tevakkuf etmek”¹³⁶⁴ olarak tarif etmiştir.

İmam Züfer gibi İmam Şafî ve Bakillânî de karine olmadığı sürece müşterek lafzın kapsadığı anlamların ister nefiy için olsun ister ispat için olsun cem‘ edilebileceğini yani müşterek lafızların umûmu olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁶⁵ Delil olarak ise “Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde etmektedir” ayetini göstermektedirler.¹³⁶⁶ Bu ayette “يسجد” (secde etmek) lafzı insan dışında diğer varlıklar için de istimal edilmiştir. Secde insanlar için alnı yere koymak iken, diğer varlıklar için ise boyun eğme olarak bilinmektedir. Görüldüğü üzere bu iki farklı mana tek bir lafızda ifade edilmiştir. Bu ise müşterek lafızların umûmu olduğunu belirten kimseler için delildir.¹³⁶⁷ Bu usulî ayırımın fûrû yansımalarındaki örneklerine ise şunlar misaller verilmektedir:

Kişi “mevlâsına” vasiyyet etse ve ölse bu kimsenin de hem kendisini azat eden mevlâsı (efendi), hem de müteveffanın azat etmiş olduğu kimseler olup kendisi onlara nisbetle (mevlâ) konumunda olsa, Hanefî mezhebine göre bu vasiyyet bâtıldır. İmam Züfer ve İmam Şafî’ye göre bu vasiyyet hem azat edenler hem de azat edilmiş kişilerde cârî olduğu için geçerli ve câizdir.¹³⁶⁸ Abdülaziz el-Buhârî, İmam Züfer’in bunu mevlâsıyla konuşmayacağına dair yemin eden kimsenin bu sözüne hem esfel hem de a‘lâ olan mevlâlarının dahil olmasına kıyas ettiğini belirtmiş ve itirazlarını dile getirmiştir.¹³⁶⁹ Nasıl ki böyle bir yeminden sonra her iki kısımdan olan mevlâsıyla konuşan kimse yemininde hânis olur. Yani yemin her iki tarafı da kapsayıp geçerli olduğu gibi müşterek lafız ile yapılan vasiyette de her iki tarafı kapsar ve geçerli olur.

¹³⁶⁴ İbn Nüceym, *Fethü’l-ğaffâr*, 134.

¹³⁶⁵ Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 299.

¹³⁶⁶ Hacc suresi 22/18.

¹³⁶⁷ Vehbe Zühaylî, *Usulü’l-fikhi’l-İslâmî* (Dimaşk : Dârü’l-Fikr, 2011), 1/279; Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*, 299.

¹³⁶⁸ Leknevî, *Şerhu’l-Hidâye*, 8/299.

¹³⁶⁹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/43.

3.11. Cem‘u’l-muzâf ile’l-Cem‘

İmam Züfer’in usulî farklılıklarından birisi de *Cem‘u’l-muzâf ile’l-cem‘* konusudur. Serahsî’nin fâsid deliller başlığı altında ele aldığı bu konu, Hanefî mezhebinde istidlal metodu olarak görülmemiştir.¹³⁷⁰ Debûsî, bu bahsi “Delil olmadan amel” olarak tavsif etmiş,¹³⁷¹ Mollâ Cîven (ö. 1130/1718) ise Hanefîler’e göre ‘yedinci fâsid delil’ olarak takdim etmiştir.¹³⁷² Cem‘inin cem‘iye muzaf olduğu durumlarda bunun hükmü, her bir kimse için hakikatte çoğula izafe edilmesidir. Bu, usul eserlerinde genel olarak (حكم الجمع المضاف إلى الجمع حكم حقيقة الجماعة في كل واحد) şeklinde ifade edilmiştir. Yine cemi‘nin cem‘iye izafe edilmesi hususunda Hanefî mezhebinde hâkim olan görüş (تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد) “âhâdın âhâda bölünmesinin gerektirdiği” görüşü olmuştur. Konu, İmam Züfer’in istinbat yöntemleri içerisinde yer almış ve her bir kimse için cemi‘ yani umûm manasını içerdiği görüşünde olduğu belirtilmiştir.¹³⁷³

Hanefî ve Şafîî mezhebi arasındaki bu farklılık hususunda Serahsî, Hanefîler dışındakilerin, “Çoğula izafe edilen şeylerin çoğul olarak her bir ferde izafe edildiği” bundan dolayı da her bir fertte, sîgası itibariyle aynı hükmün –yine çoğul olarak- sabit olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Sonrasında ise Serahsî şu değerlendirmelere yer verir: “Bize göre bu fâsiddir. Bu, meskûtun anı olan kavil cinsindendir. *Cem‘u’l-muzâf ile’l-cem‘* in ifade ettiği sığanın muktezası ferd/ahâdın ahâda mukabilidir.”¹³⁷⁴

İbn Emîru Hâc da konuyla ilgili olarak İmam Züfer’in ihtilafına yer vermiştir. İbn Emîru Hâc, meseleyi “Cem‘inin cem‘iye mukabelesi âhâdın âhâda bölünmesini ifade eder” sözleriyle özetler.¹³⁷⁵ Mezîkür ifadelere Emîr Padişah da yer vermiş ve konuyla ilgili kaide sayılabilecek yukarıda zikri geçen nakilleri tekrarlamıştır.¹³⁷⁶ Leknevî, *Umdetü’r-ri‘âye*’de konuya taharet bahsinde temas eder ve “cem‘inin cem‘iye mukabelesi” kaidesiyle ilgili olarak şu ifadelerle yer verir: “Bu kaideye riayet

¹³⁷⁰ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/276.

¹³⁷¹ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh* (Beyrut : Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 158.

¹³⁷² Molla Cîven, *Nûru’l-Envâr (Keşfü’l-esrâr’la birlikte)*, 1/288.

¹³⁷³ İbn Nuceym, *Lübbü’l-usûl*, 96.

¹³⁷⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/276.

¹³⁷⁵ İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve’t-tahrîr*, 1/231. (مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الآحاد على الآحاد)

¹³⁷⁶ Emîr Padişah, *Teysîrü’t-tahrîr*, 1/259.

etmek asıldır. Ancak dikkate alınmayacağına delalet eden hârici bir karine bulunursa bu durumda itibara alınmaz.”¹³⁷⁷ Bu ifadeler aslında İmam Züfer’in asıllara ne kadar bağlı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira İmam Züfer belirlenen asla tutunurken, diğer imamlar ise farklı sâiklerle bu asıllardan rücû etmişlerdir.

Cem‘u‘l-muzâf ile‘l-cem‘, cem‘ bir lafzın yine kendisi gibi cemi‘ olan bir lafza izafe edilmesidir. Konu için verilen örnek üzerinden ifade edilecek olursa ﴿خُذْ﴾ ayetinde “أموال” lafzı çoğul olduğu gibi “هم” lafzı da cemi‘dir. Konu çoğulun yine cemi‘ olan bir lafza izafe edilmesiyle umûm ifade edip etmesi bağlamında ele alınmaktadır. Bu ayrımın fûrûdaki yansıması ise şurada ortaya çıkmaktadır: Ayette zekâtın, mal sahibinin zekât verilecek malların her bir türünden mi, yoksa tek bir neviden mi verilmesi gerektiği hususu fukahâ arasında tartışmalıdır.¹³⁷⁸ Ulemanın çoğunluğu birinci kısmı yani, zekât sahibi her kimsenin, zekât mallarının her bir neviden zekâtın verilmesi gerektiğini söylerken, Hanefîler ise *Cem‘u‘l-muzâf ile‘l-cem‘*’in her bir ferinde çoğul ifade etmediğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla Hanefîler kendi içerisindeki nev‘ilerden sarf-ı nazar ederek zekat sahiplerinin mal fertlerinin (ki kaç nev‘i olursa olsun her bir zenginin toplam malı bir ferd olarak kabul ediliyor) zengin fertlere inkısamı ile her bir zenginin kendi malından genel olarak bir zekat vermesi gerektiğini söylemişlerdir.¹³⁷⁹ İmam Züfer mezhebin genel yaklaşımından daha farklı düşünmekte ve (cumhur ulemanın dediği gibi) zengin olan kimselerin zekat verilmesi gereken mallarının her bir nev‘inden –örneğin hayvan, nakit para ve ticaret eşyası gibi- zekat vermesi gerektiğini belirtmektedir. Bu hususta İmam Şafi‘ de İmam Züfer gibi düşünmektedir.¹³⁸⁰ Zira onlara göre *Cem‘u‘l-muzâf ile‘l-cem‘*’in umûmu iktiza etmesi¹³⁸¹ bu ihtilafın sebebidir.

İbn Nüceym, İmam Züfer’in konuyla ilgili ihtilafına değinmekte ve *Cem‘u‘l-muzâf ile‘l-cem‘*’in âhâdın âhâda mukabili olmasına ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ﴾ ayetini örnek

¹³⁷⁷ Leknevî, *Umdetü‘r-ri‘âye*, 1/254.

¹³⁷⁸ Emîr Padişah, *Teysîrî‘i-tahrîr*, 1/257-259.

¹³⁷⁹ Ebü‘l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b Ahmed b Abdülgaaffar Îcî, *Şerhu Muhtasari‘l-Münteha el-Usûl li İbn-i Hâcib* (Beyrut : Darü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 2004), 2/691.

¹³⁸⁰ Molla Cîven, *Nûru‘l-Envâr (Keşfü‘l-esrâr‘la birlikte)*, 1/288.

¹³⁸¹ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b Mahmud el-İsfahânî, *Kitabü‘l-Kavâ‘idi‘l-küllîyye fi cümletin mine‘l-fünûni‘l-ilmiyye* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı (İSAM), 2019), 201.

vererek mezhepteki kabul gören anlayışı desteklemektedir.¹³⁸² Konuyla ilgili fûrû örneklerde şunlar da görülür: İki hanımı olan bir kimse “Siz ikiniz iki çocuk doğurduğunuzda ikiniz de boşsunuz” dese ve her biri bir çocuk doğursa üç imama göre iki kadın da boş olur.¹³⁸³ İmam Züfer’in benimsemiş olduğu görüşe göre her bir kadın iki çocuk doğurmadıkça boşanmış olmazlar.

Kişi, iki hanımına “Siz şu iki eve girerseniz boşsunuz” dese ve bunlardan her biri bir eve girse bu iki kadın da boş olur. Ancak İmam Züfer’e göre iki kadın da her iki eve girmedikçe boşama gerçekleşmez. Aynı şekilde kişi, iki hanımına “Siz ikiniz iki hayız görürseniz ikiniz de boşsunuz” dese her iki kadın birer hayız görse Hanefî mezhebine göre boşanmış sayılır. Ancak İmam Züfer’e göre her bir kadın iki hayız görmedikçe boşanmış sayılmazlar.¹³⁸⁴

3.12. Teâruzü’l-eşbâh

Teâruzü’l-eşbâh Hanefî usul eserlerinde delilsiz istidlal¹³⁸⁵ veya fâsîd istidlaller başlığı altında ele alınmıştır.¹³⁸⁶ Delil olması açısından üç imam ve İmam Züfer arasında ayrım olduğuna dikkat çekilmiştir. Üç imam nezdinde delil kabul edilmeyen teâruzü’l-eşbâh, İmam Züfer tarafından delil kabul edilmiş ve bundan dolayı fukahânın ihtilafı meydana gelmiştir. Usul eserlerinde belirtilen ihtilaflara geçmeden önce ıstılahın tam olarak ne anlama geldiğine ve bunun delil kabul edilmesinden doğan ihtilaflara aşağıda değinilecektir.

Abdülaziz el-Buhârî bu ıstılahı “Teâruzü’l-eşbâh, birini diğerine ilhak etmenin mümkün olduğu çelişen iki asla binaen, tartışmalı olan yerlerde aslî hükmün bâki bırakılmasıdır ki bu da fâsiddir” şeklinde tanımlamaktadır.¹³⁸⁷ Hemen hemen aynı lafızlarla *et-Teyisîr*’de de bu tanım kullanılmıştır.¹³⁸⁸ Serahsî, mevzunun daha çok gaye bağlamına dikkat çekerek “Gayenin icmâyla dahil olduğu yerler olduğu

¹³⁸² Nûh Suresi 71/7. “Parmaklarını kulaklarına tıkadılar.” Burada “أصابع” lafzı da “هم” zamiri de çoğul olup izafet durumundadırlar.

¹³⁸³ İbn Nüceym, *Fethü’l-ğaffâr*, 248.

¹³⁸⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/276.

¹³⁸⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/226; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 672.

¹³⁸⁶ Şirvânî, *Levâmi’u’d-dekâkik*, 174.

¹³⁸⁷ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1308, 3/383.

¹³⁸⁸ Emîr Padişah, *Teyisîrü’t-tahrîr*, 4/171.

gibi icmâyla dahil olmadığı yerler de vardır”¹³⁸⁹ demek ve metinlerin hemen hepsinde tek örnek olan abdestte mirfakların yıkanması örneğini vermektedir.

Bâbertî konuyla alakalı daha açıklayıcı şu bilgileri vermektedir:

“Başından sonuna kadar Kur’ân’ı okudum’ örneğinde olduğu gibi bazen gaye mugayyaya dahil olur, Allah Teâlâ’nın ‘Eğer eli darda olan kimse borçlu ise eli genişleyene kadar’ veya ‘Orucu geceye kadar tamamlayın’ ayetlerinde olduğu gibi bazen de dahil olmaz. İşte abdestteki bu gaye her iki tarafa da benzemektedir. Dolayısıyla şek ile [dirsekler farz olan kısma] dahil olmaz.”¹³⁹⁰

Debûsî ise mezkûr bahis için İmam Züfer’in gerekçesini şöyle açıklar:

“Züfer’in görüşüne göre abdestte dirsekler yıkanmazlar. Çünkü dirsekler gaye içindir. Gaye ise bazen dahil olur bazen olmaz. Dolayısıyla teâruzü’l-eşbâhla sabit olan şek/şüphe ile dirseklerin yıkanması farz değildir. Çünkü şek, bilmek ile cehalet arasında ortaya çıkan bir durumdur. Öyleyse abdestte dirseklerin yıkanmasını [mevcut şek/şüphenin iki taraftan (ilim, cehl) hangisine ait olduğu] gösteren bir delil olmadıkça sabit olmaz.”¹³⁹¹

3.13. Vaz‘î Hükümler

İmam Züfer’in teklifi hükümlerde olduğu gibi vaz‘î hükümlerde de diğer imamlardan ayrıldığı noktalar bulunmaktadır. Özellikle vaz‘î hükümlerde İmam Züfer adına veri yok denecek kadar azdır. Bu durum onun vaz‘î hükümlerin diğer başlıklarındaki usûlî ihtilaflarının detaylı şekilde gösterilmesine engel teşkil etmektedir. Aşağıda Hanefî usulcülerin çıkarımlarına dayalı olarak verilen nakillerden şart ve sebeple ilgili ihtilafa yer verilmiş ve ilgili örnekler gösterilmiştir.

3.13.1. Sebep

Hanefî mezhebinde hükümler teklifi ve vaz‘î olarak iki kısımda ele alınmıştır. Vaz‘î hükümler, ise mezhep sistematigi içerisinde rükün, illet, sebep, şart ve alâmet olmak üzere beş kategoride incelenmiştir. Son dönem çalışmalarında her ne kadar mâni‘ vaz‘î hükmün kısımlarından sayılsa da¹³⁹² klasik eserlerde mâni‘ vaz‘î hükümlerden görülmemiştir. Söz gelimi Molla Hüsrev vaz‘î hükümleri yukarıda zikri geçen beşli taksim içerisinde ele almıştır.¹³⁹³ Hanefî mezhebinde vaz‘î hükümlerden olan sebep, dört kısma taksim olunmuştur. Usul eserlerinde bu eksenindeki yaklaşımlar

¹³⁸⁹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/226.

¹³⁹⁰ Bâbertî, *el-İnâye*, 1/15.

¹³⁹¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fıkıh*, 325.

¹³⁹² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları : (usulü’l-fıkıh)*, 352; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 167; Muhsin Koçak, *Fıkıh Usulü* (İstanbul : Ensar Neşriyat, 2013), 229; Atar, *Fıkıh Usulü*, 133.

¹³⁹³ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 526.

ve örnekler dile getirilmektedir. Rükneddin Semerkandî (ö. 701/1301), sebebin dört kısımdan oluştuğunu belirtir ve İmam Züfer’le ilgili ihtilafa ikinci kısımda yer verir.¹³⁹⁴ Sebebin meydana geldiği dört kısım Molla Hüsrev tarafından; hakîkî, illet hükmünde olan, illet şüphesinde olan ve mecâzî kısımlarına ayrılmıştır. İmam Züfer’in ihtilafı Pezdevî’nin eserinde olduğu gibi¹³⁹⁵ Molla Hüsrev’in *Mir’ât*’ında da “mecazî sebep” başlığı altında ele alınarak incelenir.¹³⁹⁶ Abdülaziz el-Buhârî, İmam Züfer’in konuyla ilgili görüşünü ise mecâz-ı mahz olarak nitelendirmiş, Molla Hüsrev de bu hususta onun görüşünü nakletmiştir. Molla Hüsrev, İmam Züfer’in görüşünü mecâz-ı mahz olarak tavsif ettikten sonra onun görüşünün ta’lîli mahiyetindeki şu ifadelerle yer verir:

“Züfer dedi ki, sebebin bu kısmı mecaz-ı mahzdır. Kendisinde hakikat şüphesi yoktur. Sebebin bu kısmı, örneğin tatlık için varsayımdır. Bir şeyi farz-ı muhal kabul etmek o şeyin gayrisidir. Dolayısıyla mahalli (milki) veya (üç talaka ta’lik edilmiş tezevvüçte) helalliği gerektirmez.”¹³⁹⁷

Sebebin taksimindeki son kısım alaka olarak İmam Züfer ve üç imam arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu usulî ihtilafın fûrû örnekleri ise Molla Hüsrev ve Semerkandî’nin de işaret ettiği gibi, cezaya sebep kılınan ve her biri muallak olan talak, itak, nezir ve bozulmadan önce yemin gibi bahislerde ortaya çıkmaktadır. Şarta ta’lik edilen şeyler (şart tahakkuk etmedikçe) hakikatte sebep değildir. Zira şer’î tasarrufların mün’akid olabilmesi için mahalline müsadif olması gerekmektedir. Bu, aynı hür kimsenin satışı veya ölmüş kadının talakı gibidir. Buralarda yapılan tasarruflar mahal olmadığı için sahih değildir. Yapılan ta’likler, tasarrufların mahalline müsadif olmasını engellemekle beraber, bunların sebep olarak isimlendirilmesi Semerkandî tarafından mecazî sebep olarak tesmiye edilmiş ve bunların sonuç itibarıyla sebep olduğuna dikkat çekilmiştir. Zira yapılan ta’likler, şartın varlığı esnasında sebep olurlar.¹³⁹⁸

Hanefî mezhebinde yapılan ta’likler/muallaklar için kabul gören anlayış, şartın varlığından önce o anda sebep olmasa bile, “sebebiyet şüphesi ve illiyet

¹³⁹⁴ Rükneddin Ubeydullah es-Semerkandî, *Câmi’u’l-usûl fi beyâni’l-kavâ’idi’l-Hanefiyye ve’ş-Şafiyye fi usûli’l-fıkh* (İstanbul: Vakfı’d-Diyaneti’t-Türkiyye Merkezü’l-Buhusü’l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 2/284-285.

¹³⁹⁵ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/184.

¹³⁹⁶ İzmîrî, *Hâşiyetü’l-Fazli’l-İzmîrî ale’l-Mir’âti’l-usûl*, 2/411.

¹³⁹⁷ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 545; İzmîrî, *Hâşiyetü’l-Fazli’l-İzmîrî ale’l-Mir’âti’l-usûl*, 2/411.

¹³⁹⁸ Semerkandî, *Câmi’u’l-usûl*, 2/248.

şüphesi” o anda mevcuttur. Ancak İmam Züfer bunun aksini düşünmektedir. Semerkandî, İmam Züfer’in konuyla ilgili görüşüne şu ifadelerle yer vermektedir:

“Züfer’in mezhebinde, ta’likler/muallaklar zimmetle alakalıdır. Sebebiyet, şartın varlığına bağlıdır. Ta’likler/muallakların ise o anda ne “sebebiyet” ne de “sebebiyet şüphesi” vardır. Bu sebeple, üç talakın verilmesi, ta’liki iptal etmez.”¹³⁹⁹

Bu usûlî ihtilafın pratikteki yansımasına şu misal zikredilmektedir: Bir kimse karısına “Eve girersen boşsun (إن دخلت الدار فأنت طالق)” dese sonra yaptığı ta’lik yerine gelmeden karısını üç talakla boşasa ve iddet süresi bitse; daha sonra kadın başka bir koca ile evlense, ilk kocasına helal olsa ve ona dönse ihtilafın semeresi burada ortaya çıkmaktadır. İmam Züfer’e göre kadın, ilk kocanın yaptığı ta’liki yerine getirirse, ilgili misalde örneğin eve girse boş olur. Zira yukarıda da geçtiği üzere ta’likin bekası kocanın zimmeti ileler. Mahalle ihtiyaç duymaz. Burada yapılan ta’lik ilk kocanın zimmetinde sabittir ve geçerliliği devam etmektedir. Dolayısıyla kadın yapılan ta’liki yerine getirirse boş olur. Sıbt İbnü’l-Cevzî, konuyu “tencîzü’t-talak” bahsinde ele almış ve “Ta’lik bize göre bâtıl olur” dedikten sonra İmam Züfer ve İmam Şafî’nin aynı görüşte olduklarını yani ta’likin geçerliliğini devam ettirdiğini belirtir.¹⁴⁰⁰

Üç imam ise yukarıda geçen (إن دخلت الدار فأنت طالق) cümlesinde olduğu gibi şarta bağlı talak ve benzeri hususları mecazî sebep kabul etmişlerdir. Meczâî sebebin ise hakikat benzerliğinin bulunduğunu, bundan dolayı da bir açıdan sabit olduklarını ileri sürmüşlerdir. Üç imam, henüz şart yerine gelmeden (yani talak henüz askıda iken) kadına üç talak verse, hakikate benzerliği bakımından bir şekilde sabit yönlerinin bulunması ve muhatap olmaya elverişli olması nedeniyle muallak olan talakın hükmünün kalmayacağını belirtmişlerdir. Yani kadın, ikinci kocadan ilk kocasına döndükten sonra, üç imama göre yapılan ta’likin artık hiçbir hükmü kalmamıştır. İmam Züfer’e göre ise, buradaki sebep sırf mecaz olup bir vecihten dahi olsa varlık taşımadığı, yani ta’lik henüz olmadığı için kadına üç talak verildiğinde ta’lik iptale muhatap olamaz. Dolayısıyla ta’lik hükmünü kaybetmediği için, kadın

¹³⁹⁹ Semerkandî, *Câmi ‘u’l-usûl*, 2/249.

¹⁴⁰⁰ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *İsârü’l-insâf*, 289.

ikinci kocadan döndükten sonra ilk koca tarafından yapılan ta'lik yine geçerliliğine devam eder.¹⁴⁰¹

Sadruşşerîa da konuya eserinde yer vermiş, Teftâzânî ise meseleyi istishabla ilişkilendirmiştir.¹⁴⁰² Burada özellikle Teftâzânî'nin meseleyi istishabla ilişkilendirmesinden dolayı konunun o yönüne vurgu yapılacaktır. İmam Züfer, bu meselede ta'likin devamının nikaha malik olmaya bağlı olmadığını belirtir. Örneğin, kişi evli olmadığı bir kadına (إِنْ نَكَحْتَ، فَأَنْتَ طَالِقٌ) “Seninle evlenirsem sen boşsun” dese ve sonra da onunla nikahlansa, nikahın peşine o hanım boş olur. Burada ittifak vardır. Buradan hareketle İmam Züfer, ta'likin, nikaha malik olmayı gerektirmediğine delil getirmektedir. Bu durumun üç talakla boşamada da aynı olduğunu belirtir. Hanefîler buradaki durumu kabul etmekle birlikte İmam Züfer'e şöyle cevap verirler: (إِنْ نَكَحْتَ، فَأَنْتَ طَالِقٌ) ifadesinde nikaha malikiyet şart koşulmasa da sebepte “hakikat şüphesi” şart koşulmuştur, ta ki bu şüphe ile ileride vuku beklenen cezanın da “sübut şüphesi” olsun. Hakikat kavramı da “mahall”in şart koşulmasını mûcib olmuştur. Şart henüz tahakkuk etmeden tasavvur edilen “cezanın sübut şüphesi”, şart tahakkuk edince hakikaten sabit olması da istishabı oluşturmaktadır. Burayı şöyle açıklamak mümkündür: “Seninle evlenirsem sen boşsun” (إِنْ نَكَحْتَ فَأَنْتَ طَالِقٌ) cümlesi, şart tahakkuk ettiğinde hakikî sebeptir. Zira talakın vukuuna bizzat bu ta'lik sebep olmuştur. Fakat şart tahakkuk etmeden önceki süreçte mecazî sebeptir. Çünkü henüz ortada bu ta'likin sebep olduğu bir talak söz konusu değildir. İleride sebep olacağı için “sonu itibarı” alakası (باعتبار ما يؤول) ile mecazdır. Hakikat şüphesine gelince madem ki, ileride talakın vukuuna bizzat bu cümle (ta'lik) sebep olacak, o zaman bunda hakikatten bir pay vardır. Zira bir başkası değil, bizzat bu ta'lik cümlesi sebep olacaktır. Şart cümlesinde hakikat şüphesinin tasavvur edilmesi, ileride tahakkuku beklenen ceza cümlesinde de sübut şüphesini zorunlu kılmıştır. Bu hakikat ve sübut şüphesi, varlığını tasavvur ettiğimiz bu iki şüphenin (ki bunlar “hâl/hâl”dir) hulul edeceği bir mahallin varlığını zorunlu kılmaktadırlar. Yani şüphe ile de olsa talakın mahalli olan nikaha malikiyet bir nevi devam etmekte ve bu devamlılık ileride şartın bizzat tahakkuk ettiği vakit içerisinde

¹⁴⁰¹ Semerkandî, *Câmi 'u'l-usûl*, 2/249.

¹⁴⁰² Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, 2/291-293.

olmaya (hatta hakiki olarak) devam etmiş olacağı için de istishab gerçekleşmiş olmaktadır.¹⁴⁰³

3.13.2. Şart

Vaz'î hükümlerden birisi de şarttır. Şart ise “bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olmakla beraber, onun yapısından bir parça teşkil etmeyen iş veya vasıf”¹⁴⁰⁴ olarak tanımlanmıştır. Şart Hanefî mezhebinde beş kısımda incelenmiştir. Bunlar; şart-ı mahz, illet hükmünde olan şart, sebep hükmünde olan şart, hükmen değil ismen olan şart ve alâmet olan şarttır.¹⁴⁰⁵ Rükneddin Semerkandî, şartın dördüncü kısmında İmam Züfer'in usulî ihtilafına yer vermektedir.

Şartın dördüncü kısmı, ismen olup hükmen olmamasıdır. Bu aynı zamanda “hükmen değil ismen (mecazen) şart” olarak da tavsif edilmiştir.¹⁴⁰⁶ Şartın bu kısmı, usul eserlerinde hükmün ta'lik edildiği iki şarttan ilki olarak belirlenmiştir. Hüküm iki şarta ta'lik edildiğinde bunlar yerine gelmeden hüküm meydana gelmez. Rükneddin Semerkandî bu kısım için şu iki örneği misal vermektedir:

Bir kimse kölesine “Sen bu eve sonra da şu eve girersen hürsün” dese ilk eve girmesi hükmen değil ismen şarttır. Zira hüküm var olması açısından (vücuden) ona izafe edilemez. Semerkandî hükmün kendisine izafe edilemediği halde ilk duhulün şart diye tesmiye edilmesini ise, hükmün ilk şarta tevakkuf etmesine bağlı olmasıyla açıklar.

İkinci örnek ise bir kimse hanımına “Sen Zeyd'le konuşursan ve eve girersen boşsun” dese sonra hanımını bâin talakla boşasa ve iddeti bittikten sonra Zeyd'le konuşsa sonra kocasıyla evlense daha sonra şartın ta'lik edildiği eve girse üç imama göre kadın boşanmış sayılır. Ancak İmam Züfer'e göre kadın boş olmaz. İzmirî (ö. 1165/1751), İmam Züfer'in iddiasını şöyle gerekçelendirmektedir: İki şartın her ikisi de tahakkuk etmediğinde, talakın vaki olmayacağından da anlaşıldığı üzere bu iki şart tek şart mesabesinde. Böyle olunca, nasıl ki tek şarta ta'lik edilen hüküm milk

¹⁴⁰³ Teftâzânî, *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavzih*, 2/291-293; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl (Tarsûsî Haşiyesiyle birlikte)*, 545-546.

¹⁴⁰⁴ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları: (usulü'l-fikh)*, 349.

¹⁴⁰⁵ Semerkandî, *Câmi'u'l-usûl*, 2/263-267.

¹⁴⁰⁶ Muhammed Boynukalın, “Şart” (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010), 38/364.

olmadığında tahakkuk etmezse, aynı şekilde bu meselede de tek şart hükmünde olmaları itibariyle milk olmadan şart da tahakkuk etmez.¹⁴⁰⁷

Abdülaziz el-Buhârî de üç imamın gerekçesine “Bizim sözümüzün gerekçesi; kitapta da zikrolunduğu üzere milkiyet ve cezanın varlığının sıhhati için şartın varlığı esnasında şarttır. Yoksa şartın varlığının sıhhati için değildir”¹⁴⁰⁸ şeklinde izah getirir. Buhârî, İmam Züfer’in şartlar hususunda “Onun mezhebi şartları illet konumuna getirmektedir” diyerek üç imamdan ayrıldığı noktaya işaret etmektedir.¹⁴⁰⁹

3.14. Hakikat

Lafızlar, lügatlerde vaz‘ edildikleri şekilde isti‘malî açısından hakikat ve mecaz bunların her biri de sarîh ve kinaye olmak üzere dört kısma ayrılmıştır. Hanefî mezhebinin usul eserlerinde ise hakikat; “Vaz‘ olundukları şeyin kastedildiği lafızlar” şeklinde tarif edilmiştir. Bu hususta âm veya hâs lafız arasında farka gidilmemiş ve her ikisinin de hükümde aynı oldukları belirtilmiştir.¹⁴¹⁰

Hanefî mezhebinde üç imam ve İmam Züfer arasındaki usulî ihtilaflardan birisi de hakikat bahsindedir. Sıgnâkî (ö. 714/1314), eserinde ilgili bahiste usulî şu ihtilafa yer verir: Ebû Hanîfe’ye göre hakikat, mehcür olmadıkça, nadir de olsa eğer müsta‘mel ise, mecazdan evladır. İmâmeyn ise, hakikat müsta‘mel olup ancak nadir olsa, buna nazaran mecaz, müteâraf (bilinen) ise, mecaz evladır. İmam Züfer’e göre ise hakikat, mehcür olsa bile, her daim mecazdan evladır.¹⁴¹¹

Konu ile ilgili örnekleri hem usul hem de fûrû eserlerinde görmek mümkündür. Söz gelimi Abdülaziz el-Buhârî şu örneğe yer verir. Bir kimse (والله لا) “Vallahi bu evde oturmayacağım” diyerek yemin etse bu cümlesinin hakiki anlamı; ömrünün sonuna kadar bir an bile o evde iskân etmemeye yemindir. Zira “لا أسكن” lafzı nekredir ve nefiyden sonra geldiği için umûm ifade eder. Ebû Hanîfe’ye göre burada hakikî anlam mehcurdur ve bu ifadeden istisna edilmiştir.

¹⁴⁰⁷ İzmîrî, *Hâşiyetü'l-Fazlî'l-İzmîrî ale'l-Mir'âtî'l-usûl*, 2/429.

¹⁴⁰⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/218.

¹⁴⁰⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/218.

¹⁴¹⁰ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 107.

¹⁴¹¹ Sıgnâkî, *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*, 2/774.

Dolayısıyla yemin ettikten sonra (hakikî anlam itibarıyla bu yemin sığasını evin içinde kullandığı için her ne kadar bir an evde bulunmuş olsa bile) hemen ayrılması durumunda yeminini bozmuş sayılmaz. Meczâî mana tercih edilir. İmam Züfer'e göre ise, hakikî mana evladır. Dolayısıyla yeminini bozmuş olur. Buhârî, kıyasın gereği olarak böyle diyen bir kimsenin yeminin akabinde hânîs olması gerektiğini belirtir. Zira buradaki kıyastan maksat belirlenen asıllardır. İstihsan ile Ebû Hanîfe bu asıldan rücû ederken İmam Züfer kıyası yani aslı esas almıştır. Buhârî, konuyu hakikat mecaz bahsi içerisinde ele almış, bu yönüyle de meseledeki kıyas ve istihsan veçhesine işarette bulunmuştur.¹⁴¹²

Konuyla ilgili bir diğer örneği Zeylaî'nin *Tebyîn*'inde görmek mümkündür. Mezhepte İmam Züfer'in müftâ bih kavilleri arasında yer alan "Husumete vekil olan kabza vekil değildir" görüşünün temelinde de hakikat lafzından kaynaklanan ihtilaf bulunmaktadır. Neseî, konu ile ilgili olarak *Kenz*'de (الوكيل بالخصومة والتقاضى لا يملك) ifadelerine yer vermiş, şârih Zeylaî ise ilgili meselede üç imam ve İmam Züfer arasındaki ihtilafa temas etmiştir. Bu meselede üç imama göre, "husûme"nin hakikî anlamı mehcurdur. Mecazen "hakkı ortaya çıkarmak/hakkını talep etmek" anlamında kullanılır. Dolayısıyla "husûme" ile tevkil aynı zamanda "kabz" ile tevkil anlamına gelir. Zira "husûme" tam anlamıyla ancak "kabz" ile gerçekleşir. "Kabz" gerçekleşmedikçe "husûme"nin devam etme ihtimali vardır. Aynı şekilde "tekâzî"nin de hakikî manası olan "kabz" anlamı mehcür olup, mecazen "talep" anlamında kullanılmaktadır ki, bu durumda "husûme" anlama gelmektedir. Zira "husûme"de "hakkını talep" anlamındadır. "Tekâzî" bu açıdan "husûme"ye benzeyince, ona kıyasla "tekâzî" ile tevkil de "kabz" ile tevkil anlamına gelmektedir.

İmam Züfer'e göre ise, "husûme"nin hakikî anlamı "kabz" olmayıp bilakis "hakkı ortaya çıkarmaktır." Hakikat-i mehcurenin mecazdan evla olması hasebiyle hakiki anlamı muteber olacağı için, "husûme ile tevkil", "kabz ile tevkil" anlamına gelemmez. Zira kişi, "husûme" ile tevkilde bulunurken insanların en yalancısını vb. tercih ederken, "kabz" ile tevkil ederken de insanların en dürüst olanını vekil olarak tayin etmek ister. Yani "husûme ile tevkil" ve "kabz ile tevkil" birbirinin zıttı olan şeylerdir. Şârih Zeylaî, insanların ahvalinin değiştiğini ettiğini ve yöneticilerde

¹⁴¹² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/44.

hıyanetin fazla olması gibi nedenlerden dolayı Nesefî'nin İmam Züfer'in kavlini tercih ettiğini belirtir.¹⁴¹³ Ancak meselenin usulî dayanakları ve ihtilafın asıl noktası belirtildiği gibi hakikat lafzının mehcür olup olmaması noktasındadır.

Hakikat lafzının mehcür olup olmamasından kaynaklanan bir diğer örnek yine vekalet bahsinde yer almaktadır. Müvekkil, husumete vekil olduğunu hâkimin yanında ikrar ederse kabul edileceği, aksi takdirde kabul görmeyeceği Tarafeyn'in kavli olarak nakledilir. Ebû Yûsuf'tan ise hâkimin yanında olmasa dahi husumete vekil olduğunu herhangi bir yerde ikrar etse kabul edileceği nakledilirken, İmam Züfer ise bu ikrarın sahih olmadığını belirtir. Bu aynı zamanda Ebû Yûsuf'un ilk tercihi ve İmam Şafiî'nin de görüşüdür. Kıyas da bunu gerektirmektedir.

Tarafeyn'e göre; "husûme" hakikat-i mehcûra olup mecazen "hakkı ortaya çıkarmak/hakkını talep etmek" anlamında kullanılır. Dolayısıyla "husûme" ile müvekkel olan kişi "ikrar"da bulunabilir. Zira bu durumda "husûme" ile "ikrar" çakışmaz. Ebû Yûsuf'a göre, her halükârda, yani ister hâkim huzurunda, isterse başka bir ortamda yapacağı "ikrar" kıyasen muteber kabul edilmiştir. Tarafeyn'e göre istihşanen sadece hâkim huzurundaki "ikrarı" muteber görülmüştür. İmam Züfer'e göre ise; "husûme"nin hakikî anlamı ile "ikrar" birbirine zıt şeylerdir. "Husûme" "münazaa"dır. İkrar ise "müsâleme"dir. "Husûme" ile tevkil, "ikrar" ile tevkil anlamına gelmez. Dolayısıyla "husûme" ile müvekkel olan kişi "ikrar"da bulunamaz.¹⁴¹⁴ Konu ile ilgili örnekler bunlarla sınırlı olmayıp, farklı misalleri mezhebin muteber eserlerinde görmek mümkündür.¹⁴¹⁵

3.15. Mukayyet Vacip

Hanefî mezhebinde vacipler, mutlak ve mukayyet olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir. Mukayyet vacipleri ise, *vakti müvessa'*, *vakti mudayyak* ve *zû'-ş-şebeheyn* olmak üzere üç kısımda ele alınmışlardır. Geniş zamanlı vaciplerde (vakti müvessa') vakit, "zarf" diye isimlendirilirken, dar zamanlı olan vaciplerde (vakti mudayyak) ise "mi'yâr" olarak tesmiye edilmiştir. Müvessa' vakitli vaciplerde o süre içerisinde hem o vacibin hem de aynı cinsten başka bir vacibin yapılabileceği

¹⁴¹³ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/278.

¹⁴¹⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/181; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/280.

¹⁴¹⁵ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/71; Bâbertî, *el-İnâye*, 5/104; Aynî, *el-Binâye*, 5/329.

kadar geniş zaman bulunur. Buna örnek olarak beş vakit namaz verilmektedir. Mudayyak vakitli vaciplerde ise, o vakit içerisinde aynı cinsten başka bir ibadetin yerine getirilmesi mümkün değilse bu vacip mudayyak vakitli vacip adını alır. Ramazan orucu bu kısmın örneğini oluşturur. Son kısım ise, bir yönüyle geniş diğer bir yönüyle de dar zamanlı vacibe benzemekte, bundan dolayı da zü’ş-şebeheyn olarak tesmiye edilmektedir. Bu kısma ise hac ibadeti örnek olarak gösterilmektedir.¹⁴¹⁶

Üç imam ve İmam Züfer arasındaki metodik farklardan birisi de mukayyet vaciplerin mudayyak kısmında yer almaktadır. Bu başlık altında üç imam ve İmam Züfer arasındaki usûlî ihtilaf, mudayyak vakitli ibadet olan oruç bahsinde ortaya çıkmaktadır. İmam Züfer, vaktin Ramazan ayı için mi’yâr olduğunu dolayısıyla o vakitte Ramazan orucu dışında bir oruç tutmanın mümkün olmadığını söylerken, Ebû Hanîfe yolcu olan kimsenin başka bir vacibe niyet edebileceğini belirtmiştir. Haskefî, *İfâzatü’l-envâr*’da hasta olan kimsenin de bu hususta aynı olduğunu mezhebin sahih görüşü olarak naklederken, haşiyesinde ise İmam Züfer’in ihtilafına yer verilir.¹⁴¹⁷ Fukaha arasında bu noktada şöyle bir ayrım bulunmaktadır: İmam Züfer, yolcu ve hasta olan kimselerin geceden niyet etmelerini şart koşarken, üç imamdaki ise Ramazan orucuna, nezr-i muayyen ve mutlak nafilelere fecirden sonra da niyet yapılsa bu niyetin sahih olduğu nakledilmiştir. Zeylaî ve Hamevî, İmam Züfer’in kavli için, yolcu ve hasta olan kimseye “tağlîz değil de tahfif gösterilmesi gerektiğine dikkat çekerek” onun görüşündeki zorluğa işaret eder.¹⁴¹⁸

Konu ile ilgili bir diğer ihtilaf ise şudur: İmam Züfer, sahih ve mukim olan bir kimsenin Ramazan ayında niyet etmesini şart görmez. Çünkü zaman, farz olan oruç için mi’yârdır ve o vakit için tek bir oruç vardır. Dolayısıyla o vakitte bu kimse Ramazan orucunun dışında başka bir oruç tutamaz. Serahsî, İmam Züfer’in bu durumu, kendisine zekâtın vacip olduğu kimsenin niyet etmeksizin bunu fakire hibe etmesine benzetmiştir.¹⁴¹⁹ Bu şekilde verilen zekât nasıl câizse, mi’yâr olarak taayyün etmiş olan Ramazan orucunun da niyet olmaksızın tutulması câizdir.

¹⁴¹⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları: (usulü’l-fikh)*, 316-317.

¹⁴¹⁷ Haskefî, *İfâzatü’l-envâr*, 57-58.

¹⁴¹⁸ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/315; Hamevî, *Gamzu uyûni’l-besâir*, 1/110.

¹⁴¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/59.

Bununla birlikte İmam Züfer, Ramazan ayında yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak duran kimsenin Ramazan orucunu yerine getirdiğini belirtmiştir. Bu konunun bir uzantısı da şurada ortaya çıkmaktadır: Bir kimse niyet etmeksizin sabahlasa sonrada yemek yese, bu kimseye yeme fiilinden dolayı Ebû Hanîfe'ye göre keffaret gerekmez. Bu fiil ister zevalden önce olsun isterse zevalden sonra yapılmış bulunsun. Ancak İmâmeyn zevalden önce yerse keffaret gerektiğini, zevalden sonra yerse keffaret gerekmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. İmam Züfer ise her iki durumda da bu kimseye keffaret lazım geleceğini belirtmiştir. Zira ona göre bu kimse niyet etmese dahi oruçludur.¹⁴²⁰ Kaynaklarda “mutlak imsâk” ile Ramazan orucunun yerine geleceğine dair İmam Züfer'in görüşünün tashih edilmeye çalışıldığı görülmektedir. İmam Züfer'e ait nakledilen bu görüşün Kerhî tarafından kabul edilmediği belirtilmekte ve “Bütün ay için tek bir niyetin yeterli olduğu” görüşü dile getirilmektedir.¹⁴²¹

3.16. Mahkûmun fih Konusundaki İhtilaf

Usûl-i fıkıhta ele alınan hüküm bahsinin dört rûknünden birisi de “mahkûmun fih”tir. Tanımında “Şâri'in hitabının kendisiyle alakalı olduğu fiil”¹⁴²² yani hükmün konusu olarak belirtilmekte¹⁴²³ ve klasik kaynaklarda mahkûmun fih veya mahkûmun bih başlıkları altında ele alınmaktadır. Mahkûmun fih için üç şart olduğu belirtilmiştir. Bu şartlar “fiilin güç yetirilebilir olması”, “fiilin mükellef tarafından biliniyor olması” ve “fiilin meydana gelmesinin mümkün olması”, şeklindedir.¹⁴²⁴ Mahkûmun fih başlığı altında kulun kudreti konusu da ele alınmakta ve kudret-i ‘mümekkine’ ve ‘müyessire’ diye iki kısma ayrılmaktadır. Mahkûmun fih'teki mezkûr şartların kudretle de ilişkisi olmasından dolayı kudretin bu kısımda kısaca ele alınması uygun olacaktır. Sadruşşerîa, kudretin iki kısmını şu şekilde tanımlamaktadır:

“Kudret, mümekkine ve müyessire olmak üzere iki kısımdır. Mümekkine, genellikle mükellefin me'murun bihi'yi yerine getirebilecek en asgari derecedeki kudrettir. Bu, her vacibin edasının şartıdır. Allah'ın bir fazlı olarak, bu [vacip] ister bedenî olsun ister

¹⁴²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/86-87.

¹⁴²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/60; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/126.

¹⁴²² Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, 2/314.

¹⁴²³ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları : (usulü'l-fık)*, 365.

¹⁴²⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 192-194.

malî olsun böyledir. Bundan dolayı bir insan abdest almaktan aciz kaldığında teyemmüm alması vaciptir. Oturarak veya îâm ile namaz kılması da böyledir.¹⁴²⁵ Kudret-i müyessire, edâ için kolaylığı gerektiren şeydir. Zekâtın nemâ şartında olduğu gibi. Bir vacibin bekası için kudret-i müyessirenin bekası şart koşulmuştur. Bu, kolaylığın zorluğa dönüşmemesi içindir. Dolayısıyla temekkün olduğu için yıl geçtikten sonra nisâb miktarı mal helak olsa bu kimseye zekât vacip değildir.”¹⁴²⁶

Kudret için yapılan tanımlara ve belirlenen şartlara bakıldığında İmam Züfer’in diğer imamlardan ayrıldığı görülecektir. Usul eserlerinde üç imam ve İmam Züfer’in bu ayrımı her ne kadar dile getirilmese de bu ayrımın fûrû örnekler üzerinden net olarak görüldüğü ifade edilebilir. Sadruşşerîa, “Fiilin güç yetirilebilir olması” hususunda şunları söylemektedir:

“Züfer’e göre vaktin sonunda namaza ehil olan [örneğin kâfir Müslüman olsa, kadın hayızdan veya nifastan çıksa veyahut çocuk buluşa erişse]¹⁴²⁷ bu kimseye o vaktin namazını kaza etmesi vacip değildir. Çünkü namazı eda edecek [kadar vaktin geniş olmaması nedeniyle] kudret bulunmamaktadır. Ancak biz deriz ki, eğer ibadet farza eda için hakiki kudret şart koşulmuştur. Ancak burada farz kazadır, sebep de mevcuttur. Vaktin uzatılması (imtidadı) imkânı sebebiyle, edayı yerine getirebilecek kudretin imkânı kazanın vücubu için yeterlidir. Bu [konu] “Gökyüzüne dokunacağım” diye yemin eden kimsenin meselesinde olduğu gibidir.”¹⁴²⁸

Abdülaziz el-Buhârî’nin son vakitte vaktin “uzama ihtimalinin” delil olması açısından yeterli olmadığını ifade ettiği ve “Bizim ulemamız istihsan yani kavî olan hafî delille amel edip, Züfer’in amel ettiği kıyası terk ettiler” dediği görülmektedir.¹⁴²⁹

Molla Fenârî, İmam Züfer’in bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

“Eğer vakit eda için elverişli olursa [o vaktin namazı] vacip olur, değilse olmaz. Çünkü her iki mana için de kudret bulunmamaktadır. Hz. Süleyman’a (as.) uzatıldığı gibi vaktin uzatılma ihtimali teklifin sıhhati için yeterli değildir. Bilakis bu durum zâd ve râhile olmaksızın haccın, şeyh-i fâniye orucun, ağır hasta ve oturan kimse için namazın rükunlarının farz olmasından ve kör olan kimseye bir şeyin gösterilmesinden daha uzaktır.”¹⁴³⁰

Mahkûmun fih’teki hükmün mükellef tarafından biliniyor olması şartına gelince; bu koşul imamlar arasında şu ihtilafa sebep olmaktadır: Bir kimse dâruharpte Müslüman olsa uzun bir müddet geçtikten sonra bu kimse namazın farz olduğunu öğrense, mezhepte yerleşik olan kabule göre bu kimsenin geçen zaman için

¹⁴²⁵ Teftâzânî, *Şerhü’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*, 1/370.

¹⁴²⁶ Teftâzânî, *Şerhü’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*, 1/373.

¹⁴²⁷ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/194.

¹⁴²⁸ Teftâzânî, *Şerhü’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*, 1/369.

¹⁴²⁹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/194.

¹⁴³⁰ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, 1/292.

namazlarını kaza etmesi gerekmez. Ancak İmam Züfer, bu kimsenin namazlarını kaza etmesi gerektiğini söyler.¹⁴³¹

Mahkûmun fih'le alakalı olarak belirtilen “fiilin meydana gelmesinin mümkün olması” şartında ise üç imam ve İmam Züfer arasında şu ayrım bulunmaktadır: Bir kimse “Gökyüzüne dokunacağım” veya “Şu taşı altına çevireceğim” diye yemin etse bu kimse mezkûr ifadelerinden dolayı keffaret ödemekle yükümlü olur. Ancak İmam Züfer belirtilen şeylerin “Kişinin kudretinde olmayan şeyler olması” nedeniyle bu tarzda oluşan yeminlerden dolayı keffaretin gerekmeceğini belirtmiştir. Üç imamın keffareti gerekli görmesinin nedeni ise “mevhûm bir kudret” ile temellendirilmiş olmasıdır. Abdülaziz el-Buhârî, konuyu şöyle detaylandırmaktadır:

“Biz, yeminin mün‘akit olmasını haberdeki doğruluğun tevehhümü itibariyle söylüyoruz ki, bu da mevcuttur. Çünkü gökyüzü dokunulan bir nesnedir. Ayrıca Allah Teâlâ, cinlerden haber vererek “Muhakkak ki biz semaya dokunduk” buyurmaktadır. Melekler gökyüzüne yükselmektedirler. Eğer Allah yemin eden kimseyi muktedir kılsaydı o kimse de Hz. İsa ve Hz. Peygamber aleyhime’s-salam gibi gökyüzüne dokunurdu. Aynı şekilde eğer Allah taşı [tahvil etmeyi murad ederse] taş da dönüşmeye kabil bir mahaldir. Dolayısıyla yemin eden kimsenin yemini mün‘akit olur. Fakat bu kimse, yemininden hemen sonra hânîs olur. Zahiren sözünü yerine getirmedeki şartı sağlamaktan acizdir. Bu ise yeminin bozulması için yeterlidir.”¹⁴³²

3.17. İstisna

Bu başlık ve sonrasında zikredilecek ihtilafların usulî olmadığı daha çok dilsel ve diğer sebeplerden neşet ettiğini söylemek mümkündür. İstisna da dilsel ihtilaflar arasında yer almakta ve imamlar arasında örneğin şöyle bir ayrıma sebep olmaktadır: Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre müstesna ve müstesna minhin aynı cins olması gerekmez. Ancak İmam Züfer ve İmam Muhammed müstesna ile kendisinden istisna edilen şeyin aynı cinsten olmasını şart koşturmaktadırlar.¹⁴³³ İmam Muhammed’in *el-Asl*’da zikrettiği bu mesele daha sonra Hanefî eserlerinin çoğunda geçmektedir.

Yukarıda istisna için belirtilen kuraldan şu ihtilaflar ortaya çıkmaktadır: Bir kimse “Benim falancaya bin dirhem borcum var bir dinar hariç” dese Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre bu istisna sahih iken İmam Züfer ve İmam Muhammed’e göre câiz

¹⁴³¹ Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 458.

¹⁴³² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/196.

¹⁴³³ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/210.

değildir. Çünkü müstesna minh ile müstesna farklı cinstendirler. Şeyhayn ise dirhemlerden dinarın miktarı düşülerek istisnaya gidileceğini belirtmişlerdir. Bu, istihsan ile verilen hüküm olup kıyasın gereği ise İmam Züfer ve İmam Muhammed'in dediği gibidir.¹⁴³⁴

Kâsânî konuyla ilgili ayrıca şu örneği vermektedir: Bir kimse “Benim falancaya on dirhem borcum var fakat bir settûk dirhemini kıymeti kadarı hariç” dese İmam Züfer ve İmam Muhammed’e göre bu kimsenin istisnası geçersizdir ve o kişinin tam on dirhem borcu vardır. Cins birliğinin mezkûr iki imamda şart olmasından dolayı istisna geçersiz, Şeyhayn’da ise bu istisna geçerlidir.¹⁴³⁵ Aynı şekilde bir kimse “Benim falancaya bin dirhem borcum var bir elbise hariç dese”, Şeyhayn’a göre müstesnanın kıymeti bin dirhemden düşürülürken, İmam Züfer ve İmam Muhammed’e göre bu istisna geçerli değildir.¹⁴³⁶ İmam Züfer ve üç imam arasında istisnadan kaynaklanan daha birçok ihtilaf bulunmaktadır.¹⁴³⁷ Özellikle talak ve yemin bahislerinde bu örneklerin daha fazla yer aldığı görülür.

3.18. Örf

İmam Züfer, örfü ve örfün delaletini dikkate almış bunun üzerine hüküm bina etmiştir. Bundan birçok fûrû ihtilaf ortaya çıkmış ve bu ihtilaflar klasik kaynaklarda aktarılmıştır. Söz gelimi Serahsî, mez’ûn köle meselesinde İmam Züfer’in, efendinin köleyi nehyetmeyip susmasının genel bir izin olacağını bunun ise “örfün delaletiyle” belirlendiğini, ancak mezkûr iznin sarîh nehiy ile sakıt olacağını söyler.¹⁴³⁸ Onun tüccarlar arasında cârî olan örfe binaen üç imamdan ayrıldığı görüşlerine de kaynaklarda rastlanır.¹⁴³⁹ İmam Züfer’in görüşlerinde örfün dikkate alındığını gösteren örneklerden bazıları şöyledir:

Bir kimse “Baş yemeyeceğim” veya “Baş satın almayacağım” diye yemin etse ancak bununla muayyen olan bir şeye niyet etmese, Ebû Hanîfe’ye göre bu söz koyun ve ineğin başını kapsar, İmam Züfer’e göre ise devenin kafası da bu kapsama

¹⁴³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 18/87.

¹⁴³⁵ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 7/210.

¹⁴³⁶ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 7/211.

¹⁴³⁷ Aynı minval üzere gerçekleşen başka bir örneğe Şeyh Bedreddin eserinde yer verir. Bkz. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu’l-işârât*, 1/634.

¹⁴³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/10.

¹⁴³⁹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 5/288.

dahildir. İmâmeyn'e göre ise sadece koyunun kafasını kapsamaktadır. Semerkandî bunu beldeye veya zamana göre değişen örfün örnekleri arasında zikreder.¹⁴⁴⁰

Bir kimse hanımını boşamak istediğinde talak lafızlarını bir şeye teşbih ederek söylerse bu durumda kadının ne tür talak ile boşadığı ihtilaflıdır. İmam Züfer bu hususta benzetilen şeyi (müşebbehün bih) bir başka deyişle insanların örfteki kullanımını esas almaktadır. Eğer benzetilen şey insanların büyük gördüğü bir şey ise talak bâin, eğer insanların hakir gördüğü cinsten bir şeye benzetilirse bu durumda ise ric'î olarak gerçekleşir. Bunun örneği klasik eserlerde şöyle kaydedilmiştir: Bir kimse hanımına “Sen iğnenin ucu gibi boşsun”, “Sen iğne ucu büyüklüğünde boşsun”, “Sen dağ gibi boşsun”, “Sen dağ büyüklüğünde boşsun” dediğinde İmam Züfer'e göre, üç ve dördüncü durumlarda bâin talak, bir ve ikinci ifadelerde ise ric'î talak ile boşamış olur. Ebû Hanîfe ise bu lafızların tamamında bâin talakın gerçekleşeceğini söylemiştir.¹⁴⁴¹ Yukarıda da ifade edildiği üzere İmam Züfer'in dikkate aldığı noktanın insanların örfünde o şeyin büyük veya küçük kabul edilmesiyle alakalı olduğu açıktır.

Bir kimse rutab denilen hurmayı yemeyeceğine yemin etse ve rutab olmadan önceki halini (büsr-i müzennib) yese, Ebû Hanîfe'ye göre büsr-i müzennib hurmanın hem büsr hem de rutab halini kapsadığı için yeminini bozmuş olur. Ancak İmam Züfer'in bu hususta örfe müracaat ettiği görülür. Eğer [belde örfünde] büsre rutab deniliyorsa bu durumda hânis olur. Ancak insanlar büsrü bu şekilde isimlendirmiyorlarsa bu durumda yemininde hânis olmaz. İmam Muhammed'in de “Biz bu görüşü benimsiyoruz” dediği nakledilmektedir.¹⁴⁴²

¹⁴⁴⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/320.

¹⁴⁴¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/130.

¹⁴⁴² Şeybânî, *el-Asl*, 2/322. İmam Muhammed'in *el-Asl*'daki “Biz bu görüşü alıyoruz” ifadesinin ona ait olmadığı, bunun talebelerinden Ebû Süleyman Cüzânî'nin ifadesi olduğuna eserin muhakkiki Mehmet Boynukalın tarafından işaret edilmiştir. Bununla beraber ifadenin İmam Muhammed'e aidiyet ihtimaline de yine Boynukalın tarafından işaret edilmiştir. (eş-Şeybânî, *el-Asl*, Mukaddime 135-136). Ancak burada şunu ifade etmekte yarar vardır: İmam Muhammed'in diğer eserlerine bakıldığında *-el-Âsâr* veya *Muvatta* rivayeti gibi- oralarda da İmam Muhammed'in aynı ifadeleri kullandığı görülmektedir. Ayrıca bu ifade *Kitâbu'l-Asl*'ın da birçok yerinde geçmektedir. Bu durumda mezkûr ifadeler ya -Boynukalın'ın da belirttiği gibi- râvilerin bir tasarrufu veyahut İmam Muhammed'in kendi ifadeleridir. İfadelerin ona ait olduğu düşünülürse mutlak müçtehit olması nedeniyle bu şekilde açıklamasını taklitten kaynaklanan nedenden değil, “Biz bu görüşü benimsiyoruz” dediği imamla aynı düşünmesinin bir sonucu olarak görmeyi gerektirir.

Serahsî, İmam Züfer'in yine örfü dikkate aldığını gösteren şu ifadelerine yer verir: İhramlı olan bir kimse “قبا/kaba” denilen elbise giyse üç imama göre bu kimse dikişli elbise giyinmiş sayılmaz ve bundan dolayı da herhangi bir şey gerekmez. Ancak İmam Züfer örfe işaretle (palto, kaftan vb.) giysilerin ancak kolları geçirilerek giyildiğini ileri sürmüş ve bunu yapanın dikişli elbise giymiş olacağını belirtmiştir.¹⁴⁴³

3.19. Zaruret

Zaruret bütün müçtehitler tarafından dikkate alınan bir durumdur. İmamlar arasında delilden neşet eden bu ihtilaflar, daha sonraki fukaha için tercih ve işlem zemini oluşturmuştur. Kurucu imamlardan sonra müteahhir fukaha, insanların zorlaşan ve hayatın akışında zorluklar oluşturan durumlarda dönemin ruhuna en uygun fetvayı tercih etmişlerdir. İmam Züfer'in mezhepte müftâ bih olan fetvalarında görülen durum da bu vecihledir. Bunun örnekleri arasında şu misaller gösterilebilir:

Ulemanın çoğunluğuna göre hayvan terslerinin tamamı necistir. İmam Züfer bu noktada eti yenilen ve yenilmeyen hayvanları birbirinden ayırmış ve eti yenen hayvanların terslerinin temiz olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁴⁴ Şeyh Bedreddin, İmam Züfer'den bu konuda iki rivayet olduğunu, İmam Mâlik ve İmam Züfer'in zaruret sebebiyle hayvan terslerini temiz saydığını zikretmiştir.¹⁴⁴⁵ İbn Âbidîn, bu konunun bir uzantısı olan hayvan terslerinin düştüğü sularla alakalı konuda *Minhatü'l-hâlık*'ta İmam Züfer'in eti yenilen hayvanların terslerinin mutlak olarak temiz olduğuna ve zaruretin de bunu gerektirdiğine işaret etmektedir.¹⁴⁴⁶ Özellikle hayvan sahiplerinin durumuna da dikkat çeken İbn Âbidîn, kullanılan suların çoğunda hayvan tersi bulunması, bu suyun dışında su kullanımının evlerdeki kadınlar için ciddi zorluklar oluşturmaması, kuyu açmak için yapılan kazıların günlerce su kesintisine sebep olması ve insanların yanı başında genellikle hayvan tersi bulunan kuyulardan ihtiyacını gidermesi gibi nedenlerin oluşturduğu zarurete atıfta bulunmuş ve konuyu Hac sûresi 78'inci ayetiyle temellendirilmeye çalışmıştır. İbn Âbidîn'in Hanefî mezhebinin

¹⁴⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/125.

¹⁴⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/62.

¹⁴⁴⁵ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu'l-işârât*, 1/103.

¹⁴⁴⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/91.

dışında bir mezheple amel etmeyip mezhep içi fukahanın görüşlerine başvurması da ayrıca dikkat çekmektedir. Bu görüş, İbn Âbidîn tarafından İmam Züfer'in müftâ bih olan görüşlerine eklenilen kaviller arasında zikredilmektedir.¹⁴⁴⁷

Hanefî mezhebinde hafif necasetler (necaset-i muhaffefe) çok fazla olmadığı (fahiş) ve elbisenin dörtte birini aşmadığı sürece kendisiyle namazın câiz olduğu,¹⁴⁴⁸ az miktarda olan necasetlerin ise bağışlandığı belirtilmiştir.¹⁴⁴⁹ İmam Züfer'den nakledildiğine göre Müddessir suresindeki “Elbiseni temiz tut” ayetinin mutlaklığından hareketle necasetler ister az ister çok olsun bağışlanmaz. Bu nakil İmam Züfer'in asıllarından olan ve Debûsî'nin de “Az olan şey ma'fûv değildir” diyerek zikrettiği¹⁴⁵⁰ asla uygun düşmektedir. Fakat Şeyh Bedreddin'in de belirttiği üzere “Göz ile görülmeyecek derecede az olan necasetlerle, üzerine konan necis sinekler, pire kanı gibi kaçınması mümkün olmayan necasetler zaruret sebebiyle bağışlanmıştır”¹⁴⁵¹ denilerek İmam Züfer'in zaruret sebebiyle kıyastan rücû ettiği ifade edilmektedir.

İmam Züfer'in müftâ bih kavillerinden olan mefkûd meselesinde de zaruret durumu görülür.¹⁴⁵² Bu durumda olan kadın, hâkimden kocası adına nafaka talebinde bulunsa, üç imama göre hâkim tarafından bu kadının davası kabul edilmez. İmam Züfer ise kadının talebinin kabul edileceğini ve kocasının malı varsa kadına kocasının malından nafaka verileceğini, malı yoksa kocası adına borçlandırılacağını belirtmiştir.¹⁴⁵³ Mevsilî, “Ulema ihtiyaçtan [zaruret] dolayı bu görüşü benimsemiştir. Ayrıca hâkimler bugün bu görüş ile hüküm vermektedir”¹⁴⁵⁴ diyerek zarurî olan duruma işaret etmiştir. Benzer ifadeler Siraceddin İbn Nuceym de yer verir.¹⁴⁵⁵

Bunlarla beraber İbn Âbidîn'in müftâ bih kaviller arasında saydığı, su bulamayan kimsenin namaz vaktinin çıkmasından endişe etmesi halinde İmam

¹⁴⁴⁷ Şahin, “Tahkîku ‘Sülûku Üli’n-Nazar li-Hallî Ukûdi’d-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli’l-İmâm Züfer’ li-İsmail Ebî’ş-Şâmât (Ba’d 1259 H. / 1843 M.)”, 189.

¹⁴⁴⁸ Meydânî, *el-Lübâb*, 1/52.

¹⁴⁴⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/31.

¹⁴⁵⁰ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 95.

¹⁴⁵¹ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu’l-işârât*, 1/102.

¹⁴⁵² Şahin, “Tahkîku ‘Nukûdü’s-Surer Şerhu Ukûdi’d-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli’l-İmâm Züfer’ li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî”, 192.

¹⁴⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/197.

¹⁴⁵⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/8.

¹⁴⁵⁵ İbn Nuceym, *en-Nehrü’l-fâik*, 2/516.

Züfer'e göre teyemmüm edip namazını kılması, dirhem ve dinarların yani nukûdun vakfı meselesi de zaruret sebebiyle mezhepte müftâ bih olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁵⁶ İmam Züfer'in müftâ bih olan kavilleri incelendiğinde özellikle zaruret ve ihtiyaç etkisinin baskın karakter olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim bu durum İbn Âbidîn'in İmam Züfer'in müftâ bih olan kavillerine eklediği meselelerde de daha bâriz bir biçimde hissedilmektedir.

3.20. İhtiyat

Diğer fakihlerde olduğu gibi ihtiyat ilkesini İmam Züfer'in de dikkate aldığı kendisi adına belirtilen görüşlerden ve yapılan çıkarsamalardan anlaşılmaktadır. İmam Züfer'in ihtiyatı dikkate alarak belirttiği görüşleri, diğer imamlardan farklı düşünce yapısına ve metodik çıkarımlarının kişiselliğine de işaret etmektedir. Usul kitaplarında ihtiyata dair müstakil başlık olmaması yaptığımız çıkarımları daha çok fûrû eserler üzerinden incelemeye itmiştir. Fûrû eserlerde verilen örnekler diğer bahislerde olduğu gibi burada da her müçtehidin sistematik bütünlük içerisindeki yapısına göre şekillenmektedir. Bu yapı, mutlak müçtehidin bütün meselelerde uyguladığı bütüncül, sistemli ve tutarlı olan metodunun bir parçasıdır. Aşağıda İmam Züfer'in ihtiyat ilkesinden hareketle vermiş olduğu farklı fetvalara değinilecektir. Verilecek örnekler sadece aşağıda zikredilenlerle sınırlı değildir. Ayrıca misallerin farklı konulardan olması İmam Züfer'in ihtiyat ilkesini hemen her başlıkta işlettiğini göstermektedir.

İki kadının sütü birbirine karışsa ve bu süttten emen çocuk için her iki kadından süt anneliğinin sabit olup olmayacağı fukaha arasında tartışılmıştır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan iki süttten hangisi fazla ise haramlığın (süt akrabalığı) o süttün sahibiyle alakalı olduğu, az olan süttün ise çok olana tâbi olduğu nakledilmiştir.¹⁴⁵⁷ Semerkandî, İmam Züfer ve İmam Muhammed'den ihtiyatla amel ederek her iki kadınla da süt hısımlığının meydana geleceğini ifade etmiştir.¹⁴⁵⁸ Kâsânî, bu görüşü gerekçelendirirken şunları belirtmektedir:

¹⁴⁵⁶ Şahin, "Tahkîku 'Sülûku Üli'n-Nazar li-Halli Ukûdi'd-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer' li-İsmail Ebi's-Şâmât (Ba'de 1259 H. / 1843 M.)", 188-189.

¹⁴⁵⁷ Bâbertî, *el-İnâye*, 3/453.

¹⁴⁵⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/239.

“Her iki süt de tek bir cinstir. Cinsleri bir olan şeyler birbirine galip olmaz. Aynı cins olan şeyler karıştırıldığında az olan, çok olan içerisinde yok olmaz. Süt emen çocuk her iki süt ile de beslenir ve bu sütlerden her biri çocuğun gelişimini, kemiklerinin irileşmesini ve açlığının giderilmesini kendi oranında sağlar. Zira bunlardan biri diğerinin bunları yapmasına engel teşkil etmez.”¹⁴⁵⁹

Bu görüşün ulema tarafından tercih edildiği, daha sahih (esah) olarak görüldüğü,¹⁴⁶⁰ ayrıca daha zahir ve ihtiyata daha yakın olduğu da ifade edilmiştir.¹⁴⁶¹

Kadın doğum yaptıktan sonra nifas kanı görmezse, Ebû Yûsuf bu kadının temiz olduğunu ve yıkanması gerekmediğini söylemiştir. Ancak Ebû Hanîfe ve İmam Züfer, ihtiyaten bu kadının yıkanmasının gerektiğini zira doğum nedeniyle çok az dahi olsa kan bulunacağını belirterek guslün vacip olduğunu ifade etmişlerdir. Ulemanın çoğunluğu bu görüşü benimsemiş ve bununla fetva vermişlerdir.¹⁴⁶²

Bir kimse bir cariyeye malik olsa eğer bu cariyeye hamile ise doğum yapıncaya, şayet hamile değilse bir hayız görünceye kadar cinsî münasebette bulunulması yasaktır. Eğer cariyenin temizliği uzun sürüyorsa (mümtedü't-tuhr) bu durumda Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'e göre hamile olmadığı kesin anlaşıncaya kadar beklenir ki bu sürenin iki yıl olduğu tespit edilmiş ve bundan daha fazla çocuğun anne karnında kalamayacağı nakledilmiştir. Bu görüş en ihtiyatlı kavil olarak zikredilmiştir. Zira cariyeye hamileyse -o günün tıp bilgisinden hareketle- bu süreden daha fazla çocuğun anne karnında kalamayacağı dile getirilmiştir.¹⁴⁶³

Bir kimse bir cariyeye satın alsın ve cariyede herhangi bir sebepten dolayı kusur meydana gelse, sahibinin kusuru beyan etmeden bu cariyeyi murâbaha veya [teviye]¹⁴⁶⁴ akdiyle satması İmam Züfer'e göre câiz değildir. Semerkandî, İmam Züfer'in görüşünü “daha ihtiyatlı” olarak takdim ettiği ve “Biz bu görüşü benimsiyoruz” dediği nakledilmektedir.¹⁴⁶⁵

Bir kimse ev satın almak istediğinde satıcı bu evin üç tarafını zikretmekle evin tamamını zikretmiş gibi olur. Ebû Yûsuf ise evin iki taraf/cephesini zikretmekle bu ev hakkında bilginin hasıl olacağını belirtmektedir. Ancak İmam Züfer, evin

¹⁴⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 4/10.

¹⁴⁶⁰ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur*, 1/379.

¹⁴⁶¹ Aynî, *el-Binâye*, 5/272.

¹⁴⁶² Aynî, *el-Binâye*, 1/691.

¹⁴⁶³ Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/9.

¹⁴⁶⁴ Şahin, “Tahkîku 'Nukûdü's-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fi mâ Yüftâ Bihî min Akvâli'l-İmam Züfer' li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî”, 190.

¹⁴⁶⁵ Aynî, *el-Binâye*, 8/243.

tamamının zikredilmesinin gerektiğini söyler. Serahsî, anlaşmada evin dört tarafının zikredildiği şekilde yazılmasının en ihtiyatlı seçenek olacağını vurgulamakta, “Sözleşme en tedbirli şekilde yazılmalı, tartışmaya açık noktalardan sakınılmalıdır. Bu sebeple evin dört tarafı da yazılmalıdır”¹⁴⁶⁶ diyerek İmam Züfer’in dikkate aldığı ihtiyata vurgu yapmaktadır.

Burada İmam Züfer’in ihtiyat ilkesinden hareketle benimsediği görüşlerden sadece bir kısmı verilmiştir. İktizâun-nas kısmında zikredilen örneklerin arka planında ihtiyat ilkesinin izlerini görmek mümkündür. Dolayısıyla o kısımda verilen örnekler de zımnen bu başlık altında görülebilir.¹⁴⁶⁷

3.21. Maslahat

İmam Züfer’in bazı fetvalarının sonraki nesil fukaha tarafından maslahat ilkesiyle ilintilendirildiği görülür. Aşağıda maslahatın tanım ve türevlerine değinmeden, fukahanın İmam Züfer’in kavilleri içerisinde açıkça maslahatla ilişkilendirdiği bazı örneklerle yer verilecektir.

Bir kimse devlet başkanına veya elinde yetki bulunan bir kimseye şikâyet bulunsa ve devlet başkanı da şikâyet edilen kimseye bir malı tazmin ettirse Şeyhayn’a göre malı tazmin eden kimse ödediği şeyi kendisini haksız yere şikâyet eden kimseden geri isteyemez. Ancak İmam Züfer, tazmin ettirebileceğini söylemiştir ki; bu onun müftâ bih olan görüşlerindendir. Nablusî, saî [insanlara zarar vermeye gayret eden], muhbir, iftiracı veya zâlim olan kimselerin yardımcıları bir malın telef olmasına sebep olursa, Müslümanların mallarını korumak amacıyla Züfer’in fetvasıyla [malı telef edenin tazmin etmesi] amel edileceğini ayrıca ulemanın çoğunluğunun amme maslahatına binaen bu görüşü tercih ettiğini vurgulamaktadır.¹⁴⁶⁸

¹⁴⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/171.

¹⁴⁶⁷ Zikredilen örneklerden başka, ulemanın birçok meselede İmam Züfer’in ihtiyat ilkesini işlettiği görülmektedir. Diğer bazı örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/170, 11/43, 13/152; Aynî, *el-Binâye*, 1/691, 8/497; Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letâifu’l-işârât*, 1/91-92; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 1/246; Muhammed Sıdkî b. Ahmed b. Muhammed Bornu Ebû’l-Haris Gazzî, *Mevsû’âtü’l-kavâ’idi’l-fikhiyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2003), 1/2, 39.

¹⁴⁶⁸ Şahin, “Tahkîku ‘Nukûdü’s-Surer Şerhu Ukûdi’d-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli’l-İmam Züfer’ li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî”, 173; Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fikhuhu*, 224.

Cessâs, müşriklerin elindeki bir kalede Müslüman esirler bulunsa kâfirleri hedef alarak buraya mancınıklarla taş atmanın veya bu kaleyi yakmanın mubah olup olmadığı veya kâfirlerin, Müslüman çocukları siper olarak kullandıklarında bu kaleye taş atmanın câiz olup olmadığını ele almakta ve ilgili rivayetleri nakletmektedir. İmam Züfer'in de içerisinde bulunduğu bir grup âlim bunda herhangi bir problemin olmadığını Müslümanların bunu yapmasının câiz olduğunu söyler. Cessâs, bundan dolayı zarar görecektir Müslümanlar için herhangi bir diyet veya keffaretin gerekmeyeceğini de zikreder.¹⁴⁶⁹ Sonraki usûlcülerin mezkûr meseleyi ıstislâh kavramı çerçevesinde ele aldıklarını, özellikle Gazzâlî'nin maslahatların "zarurî", "külli" ve "kat'î" olması bağlamında benzer örneği verdiği görülmektedir.¹⁴⁷⁰

Bu noktada şu hususa dikkat çekmekte fayda vardır. İmam Züfer'in yukarıdaki fetvaları farklı metodolojiden hareketle yani delilden ortaya çıkan ihtilaflardır. Ancak fetvalarının sonraki fukaha tarafından maslahat nedeniyle müftâ bih olarak kabul görmesi veya o görüşün dönemin ruhuyla uyuşması nedeniyle tercih sebebi olması, sonraki fukahanın ameliyesidir. Haddizatında İmam Züfer'in dilinde bu ve benzeri şeylerin olmadığı açıktır. Hatta bunu kendisinin açıkça belirtmediği tüm deliller için söylemek dahi mümkündür.

¹⁴⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/272-273.

¹⁴⁷⁰ Gazzâlî, *Mustasfa : İslam Hukuk Metodolojisi* (İstanbul : Klasik, 2006), 1/369-373.

SONUÇ

İmam Züfer, mutlak müçtehit olup Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında yer almaktadır. Onun entelektüel biyografisindeki tartışma konularını, Hanefî mezhebindeki konumunu ve en önemlisi müstakil bir içtihad usulünün olup olmadığının tartışıldığı bu tezde mezkûr başlıklara dair bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Ulaşılan sonuçlardan entelektüel biyografisi ile ilgili dikkat çekilmesi gereken noktalardan biri öncelikle onun ehl-i hadis gruplarıyla olan ilişkisidir. Zira İmam Züfer, fıkıhla iştigal etmeden önce ehl-i hadis çevrelerinde bulunduğundan dolayı kimi muhalif hükümlerinde bu eğitimin etkisi hissedilmektedir. Onun ehl-i hadis muhitinden ayrılıp Kûfe’de Ebû Hanîfe’nin riyasetindeki ehl-i re’y diye anılan gruba dahil olması, ilmî serüveninin dönüm noktasını oluşturmuştur. Nitekim bu sebepten ötürü ehl-i hadis tarafından da eleştirildiği görülmektedir. Ehl-i hadis çevrelerinden gelen tenkitlerin ana hatlarıyla âsârı terk etmek, ehl-i re’ye mensup olmak ve tard-aks kıyasını çokça kullanmak şeklinde olduğu ifade edilebilir.

İmam Züfer’in, Ebû Hanîfe’nin meclisinde bulunan ve meclisteki görüşleri kaleme alan şahıslardan olduğu ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır. Söz konusu rivayetlerde onun kendi görüşlerini ihtiva eden eserler de kaleme aldığı ilk dönem kaynaklarında aktarılmaktadır. İbnü’n-Nedîm gibi erken dönem yazarların da bunu teyit edecek mahiyette nakilleri mevcuttur. İlgili anlatılar ve kayıtlar dikkate alındığında İmam Züfer’in dört eseri tespit edilmiş ve eserlerinin içeriklerine dair çıkarımlarda bulunulmuştur.

İmam Züfer’in itikadî anlamda hangi çizgide bulunduğu da bu çalışmanın ele aldığı hususlar arasındadır. Klasik dönem eserlerinde onun itikadî tercihlerine dair farklı rivayetlerin bulunduğu göze çarpmaktadır. Mu‘tezilî olduğu, Kaderiyye görüşünü benimsediği, Mürcie’den sayıldığına dair nakiller bunlardandır. Hatta ilk dönem Şîî kaynaklarında yer almasına binaen onun Şîî fırkalarca İmâmiyye Şîası’ndan kabul edildiği de ilgili kaynaklarda mevcuttur. Tüm bu rivayetler dikkate alınıp tahlil edildiğinde onun akidede benimsediği çizginin Ebû Hanîfe’nin anlayışıyla muvâfakat gösterdiği belirtilmelidir.

Çalışmanın yoğunlaştığı diğer bir temel konu ise İmam Züfer’in Hanefî mezhebi içerisindeki konumu ve mezhebin tarihî seyrine olan etkisidir. Hanefî

mezhebi içerisinde İmam Züfer'in ve İmâmeyn'in konumu tartışılmalı meselelerdendir. Özellikle onların mutlak müçtehit olup olmadıkları, mezkûr imamların Hanefî olarak görülüp görülemeyeceği gibi sorular ulema tarafından ele alınmıştır. Klasik dönem fukahasının algısında İmam Züfer ve İmâmeyn'in mutlak müçtehit olmadığı genel kabul görmüştür. Özellikle İbn Kemal Paşa'nın meşhur tasnifi süregelen algıyı yansıtmaya açısından önemlidir. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde hâkim olan kabullerde kırılmaların yaşandığı gözlenmektedir. Bu dönemde Ebû Hanîfe ile birlikte diğer kurucu imamların da mutlak içtihat seviyesinde olduğu söylemi dile getirilmiştir. Dihlevî ile başlatılabilecek bu tartışmalar; Mercânî, Leknevî, Kevserî ve son dönem âlimlerinden birçoğu tarafından devam ettirilmiş ve onların da mutlak müçtehit olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu söylemlerin usulî dayanakları gösterilmemiş ve müdellel halde sunulmamıştır. Hal böyle olunca mezkûr söylemin temellendirilmesi ve ilkesel düzeyde ortaya konması gerekmektedir. Bu çalışmanın temel hipotezi de İmam Züfer'in mutlak müçtehit olduğu iddiasıdır. Bu varsayım, tezde ele alınarak müdellel hale getirilmeye çalışılmıştır. İmam Züfer'in mutlak müçtehit olduğu kabulüyle birlikte ondaki Hanefî nisbesinin anlamlandırılmasına ve onun usulde Ebû Hanîfe'nin metodolojisinden farklı olan noktalarına işaret edilmiştir.

İmam Züfer, Hanefî mezhebinin teşekkül sürecinde yer almış, mezhep içerisindeki konumuna dair bizzat kendisinden nakiller yapılmıştır. Ancak çalışmamız sürecince incelediğimiz Hanefî kaynaklarda, İmam Züfer'in diğer imamlardan daha farklı algılandığı görülmektedir. Özellikle “Bizim ashabımız şöyle dedi” ifadelerinden sonra İmam Züfer'in bu kapsam dışında bırakıldığı onlarca örnek de söz konusu iddiayı haklı çıkarmaktadır. Bu düşüncenin gerekçesini anlayabilmek için öncelikle İmam Züfer'e dair mezkûr algının sebeplerinin tespit edilmesini gerektirmektedir. İmam Züfer'in mezhep içerisinde diğer imamlardan daha farklı telakki edilmesinin etmenleri arasında *Zâhirü'r-rivâye* eserlerinde görüşlerine az yer verilmesi, mezhebin istihsan eksenli yaklaşımına nazaran onun kıyası tercih etmesi ve mezhep metinlerindeki ön kabuller zikredilebilecek en önemli âmiller arasındadır.

Her ne kadar İmam Züfer, üç imama göre mezhepte geri planda tutulmuş olsa da görüşlerinin Hanefî kaynaklarda aktarılması ve mezhep uleması tarafından değerlendirilip temellendirilmesi hatta kimi görüşlerinin müftâ bih olarak kabul

edilmesi onun mezhep sistematigi içerisinde kabul edildiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu açıdan tezde İmam Züfer'in bölgesel olarak Hanefî fıkıh metinlerine tesiri incelenmiş ve mezhebin hem usul hem de fûrû literatürüne etkisi genel hatlarıyla gösterilmiştir. Karşılaşılan tabloda İmam Züfer'e Mısır coğrafyasındaki Hanefî fakihlerinin daha fazla yer verdiği tespit edilmiştir. Bu durumun hem usul hem de fûrû literatürü için geçerli olduğu belirtilmelidir. Bunun nedeni olarak Mısır Hanefî fakihlerinin Şafîî fukahasıyla yoğun temasını göstermek mümkündür. Zira Mısır coğrafyası, Şafîî mezhebinin intişar ettiği ve yoğunlukta olduğu bir bölgedir. Hal böyle olunca Hanefî fakihlerinin İmam Şafîî ile görüşleri birçok noktada benzerlik gösteren İmam Züfer'in görüşlerine yer vermiş olması kuvvetle muhtemeldir. İmam Züfer ve İmam Şafîî'nin birçok noktada aynı fikirde olması, diğer mezheplere nispetle Şafîî mezhebinde İmam Züfer'e daha fazla atıfta bulunulmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim incelenen veriler sonucunda ortaya konulan grafiklerde de bu durum açıkça görülmektedir.

İmam Züfer'in mezhepte etkisinin kendi dönemiyle sınırlı olmayıp sonraki dönemleri de kapsadığı mezhep literatüründeki izlerden anlaşılmaktadır. Bu etkinin *Mecelle*'ye kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle para vakıfları hususunda İmam Züfer'in fetvasının dikkate alınması, o dönemdeki âlimler arasında oldukça sert tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Çalışmada İmam Züfer'in klasik dönem Hanefî literatüründen *Mecelle*'ye kadar tesiri gösterilmiş, *Mecelle*'de İmam Züfer'in kavilleri ve onun adına kanunlaşan maddelere de işaret edilmiştir. Bununla birlikte İmam Züfer'in mezhepte göz ardı edilmesinin *Mecelle* ve sonrasında kaleme alınacak *Hukuk-i Aile Kararnâmesi*'nde de devam ettiği görülmektedir.

İmam Züfer'in mutlak müçtehit olduğu kabulü, onun sistemsel, bütüncül, tutarlı ve kendine özgü bir metodolojisinin varlığını gerektirmektedir. Ancak bu metodoloji, İmam Züfer adına ortaya konulmuş değildir. Her ne kadar onun usuldeki ihtilafları Merğînânî, Abdülaziz el-Buhârî, Mollâ Fenârî, İbnü'l-Hümâm, Mollâ Hüsrev ve daha birçok âlim tarafından dile getirilse de bunun sadece sınırlı birkaç konu özelinde olduğu ifade edilmelidir. Usuldeki farklı bahislere dair ihtilafları ise gündeme taşınmamıştır. Tezde onun usulî ihtilafları verilirken mümkün mertebe

fukaha metodunda yazılan eserler esas alınmış ve mevcut ihtilaflar üzerinden usul fûrû dengesi gözetilmiştir.

Çalışmada İmam Züfer'in diğer üç imamdan ayrıldığı birçok usulî ihtilaf bulunduğu tespit edilmiştir. Hanefî mezhebinde ele alınan ve işlenen hemen her meselede İmam Züfer'in diğer imamlardan ayrıldığı noktalar bulunmaktadır. Nitekim Debûsî'nin, İmam Züfer'e ait asılları müstakil olarak zikretmesi de bu iddiayı güçlendirmektedir. Ayrıca tezde Debûsî'nin zikrettiği sekiz asıldan farklı on bir asıl tespit edilmiş ve bu asıllar altında ilgili örneklerle yer verilmiştir. Belirlenen asıllar onun farklı bir usulü ve metodolojisi olduğunu göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Usuldeki bu ayrılıklar, fûrû fıkhıdaki ihtilafların ana sebebidir. Nitekim imamlar arasındaki usulî ihtilafların zemininin net olarak ortaya konulması, fûrû fıkhıdaki ihtilafların temellendirilmesini de beraberinde getirecektir. Belirlenen usulî ayrımlardan hareketle tespit edilen farklılıklar, İmam Züfer'in kendine özgü usulü ve onun mutlak müçtehit seviyesinde olduğunu net olarak ortaya koymaktadır.

İmam Züfer'in Hanefî mezhebinin mezhep sistematigine müdahale sayılabilecek delâletü'l-iktizaya cevaz vermediği nakledilmektedir. Bu tutum bir kısım Hanefî ulemasınca oldukça eleştirilmiş, hatta bu durumun İmam Züfer'in mezhepte görüşlerinin fazla dikkate alınmamasına sebebiyet verdiği belirtilmiştir. Onun usuldeki ihtilafları selef ulemasının belirttiği bu bahisle sınırlı olmayıp, vaz'î hükümlerdeki ihtilafı, istishâbı ilzam için delil kabul etmesi, umûmü'l-müşterek ile amel etmesi ayrıca mezhepte fâsid delil olarak kabul edilen şeylerin İmam Züfer tarafından istidlâl metodu olarak işletilmesi onun diğer usulî ihtilaflarından bazılarıdır. Bununla beraber İmam Züfer'in tüm ihtilaflarının usulî kaynaklı olmadığı da ifade edilmelidir. Bahsi geçen ayrılıklar dilsel faktörlerden kaynaklandığı gibi örf, maslahat vb. sebeplerden neşet ettiği müşahede edilmektedir.

İmam Züfer'in usuldeki ihtilafları birkaç başlık ile sınırlı değildir. Onun usûl-i fıkhnın hemen her konusunda ihtilafı kaynaklarda zikredilmektedir. Söz gelimi emrin adede ihtimalli olması, nehiy anlayışındaki ayrılık, mutlak ve mukayyed telakkisinin farklılığını hâs bahsiyle ilgili olan ihtilaflara örnek olarak zikretmek mümkündür. Özellikle İmam Züfer'in nehiy anlayışının Hanefî mezhebindeki yerleşik algıdan farklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Mezhepte nehyin bir şeyin aslına râcî olması butlanı, vafına dönmesi fesâdı gerektirdiği genel kabul görürken İmam Züfer ise

nehyi mutlak olarak ele almakta ve söz konusu ayrıma gitmemektedir. Bu yönüyle de İmam Şafî'yle benzerlik göstermektedir.

İmam Züfer, tabakât eserlerinde Hanefî mezhebi içerisinde kıyasçı kimliğiyle temâyüz etmiş bir kimse olarak nakledilmektedir. Nitekim fûrû eserlerde de onun bu yönü baskın şekilde karşımıza çıkmaktadır. İmam Züfer'in kıyası çokça kullanması birtakım eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Özellikle tard-aks kıyasını fazlaca kullandığı iddiası bazı çevreler tarafından dillendirilmiştir. Söz konusu iddia ve tenkitler incelenerek yersiz ithamlar olduğu sonucuna varılmıştır. Aynı zamanda İmam Züfer'in fikhî meselelerde en çok hangi kıyas türünü işlettiği Serahsî'nin *el-Mebsût*'u ve Kâsânî'nin *Bedâi'u's-sanâi*'deki fûrû örnekler incelenmek suretiyle analiz edilmiş ve onun kıyası dört farklı anlamda istimal ettiği tespit edilmiştir. Buna göre onun kıyas; a) Genel prensip anlamında b) Usûlî kıyas anlamında c) Ma'kûl mana anlamında d) Usul kaidesi anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. İmam Züfer'in söz konusu kıyas türleri içerisinde ise en fazla usulî kıyası işlettiği görülmüştür. Zikri geçen kıyas türleri ilgili örneklerle birlikte incelendiğinde onun kıyasçı kimliği net bir şekilde görülmektedir. Bu ise özellikle Hanefî fukahasının İmam Züfer için kullandığı “aşırı kıyasçı” değerlendirmesiyle örtüşmektedir. Zira Serahsî'nin altı yüz elliye yakın yerde zikrettiği İmam Züfer'in birkaç meselede istihsana başvurduğu görülmektedir. Bu ise onun kıyas merkezli düşünce yapısını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman b. Nasır b. Berrak b. İbrahim el-Berrâk. *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. Riyad: Dâru'd-tedmuriyye, 2008.
- Abdülaziz b. Abdullah er-Râcihî. *el-Hidâyetü'r-rabbâniyye fî şerhi'l-akîdeti't-Tahâviyye : akîdetu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*. Riyad : Dârü't-Tevhid, 2009.
- Akgündüz, Ahmet. “Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm”. 10/28-29. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul : Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- Ali Efendi. *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, 2014.
- Ali Haydar Efendi, Eminefendizade Küçük. *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. Kostantiniye : Matbaa-i Ebüzzıya, 1330.
- Ali en-Nemâzî eş-Şahrûdî. *Müstedrakâtü ilmi ricâli'l-hadîs*. Tahran, 1414.
- Ali Vezîr, Ahmed b Muhammed b. *el-Musaffa fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1996.
- Apak, İlhan (ed.). *Evliyalar Ansiklopedisi*. İstanbul : Türkiye Gazetesi, 1993.
- Apaydın, H. Yunus. “Fesad”. 12/417-421. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri : Kimlik Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. “Kerhî”. 25/285-287. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. “Kıyas”. 25/529-539. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2002.
- Arasoğlu, Mustafa. *İmâm Züfer'in Hanefî Mezhebinde Müftâ-bih Olan Görüşleri*. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
- Askalânî, Ahmed b. Alî b. Hacer el-. *Kitâbü'l-İsâr bi-ma'rifeti ruvâti'l-Âsâr*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-. *Lisânü'l-mîzân*. Beyrut : Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2002.

- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-. *Ref'ü'l-isr an kudâti Mısır*. Kahire : Mektebetü'l-Hanci, 1998.
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2011.
- Aybakan, Bilal. "Selem". 36/402-405. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2009.
- Aydın, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul : Beta Basım Yayım, 2010.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Mehmed Fıkhî el-. *Risâle fî edebi'l-müftî*. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.
- Aytekin, Arif. *Ebu Cafer et-Tahavi'nin Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*. İstanbul : Ebubekir Camii İlim Hizmet Vakfı, 1996.
- Aytekin, Mehmet Ali. "İmam Züfer'in Hanefî Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri". *Usûl: İslam Araştırmaları* 32 (2019), 183-214.
- Aytekin, Mehmet Ali. *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*. Konya: (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018).
- Aytekin, Mehmet Ali. "İmam Züfer'in Hayatı ve İlmî Kişiliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018).
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-İnâye*. Daru'l-Fikr, ts.
- Badır, Seyit. Molla Hüsrev ve Mirkâtü'l-Vusûl Adlı Eserindeki Yöntemi. (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb el-. *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-mütefakkih*. Riyad : Dâru İbni'l-Cevzi, 1996.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b Ali b Sabit Hatîb el-. *Târîhu medîneti's-selâm*. Tunis : Darü'l-Garbi'l-İslami, 2015.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b. Muhammed Ganim el-. *Mecma'ü'd-damânât fî mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1987.

- Bakkal, Ali. “İstihsanın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’esi (Sempozyum)*, (2009), 18.
- Biltâcî, Muhammed. *Menâhicü’t-teşrî’i’l-İslâmi fî’l-karni’s-sânî el-hicrî*. Kahire : Darü’s-Selam, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. “Delâlet”. 9/119-121. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”. 17/1-21. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. 23/339-347. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2001.
- Başaran, Selman. “Haccâc b. Ertât”. 14/425-426. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1996.
- Başoğlu, Tuncay. “İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 141-159-159.
- Bayder, Osman. “Bedreddin eş-Şuhâvî’nin et-Tırâzu’l-Müzheb Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* II/1 (2019), 211-257-257.
- Bayder, Osman. *El-Hidaye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*. Konya: HacıVeyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2020.
- Bayder, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*. Maarif Mektepleri, 2018.
- Bayındır, Abdulaziz. *Ticaret ve Faiz*. İstanbul : Süleymaniye Vakfı, 2008.
- Bayraktar, Muhammed. *İmam Züfer : Eserleri ve İslam Hukukundaki Yeri* (İstanbul : Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988)
- Bedir, Murteza. “Züfer b. el-Hüzeyl”. 44/527-530. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Bedreddin, Şeyh. *et-Teshîl şerhu letaifu’l-işarât*. Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Bekdâş, Sâid. *Tekvînü’l-mezhebi’l-Hanefî maa teemmülât fî davâbiti’l-müftâ bihî*. Beyrut : Darü’l-Beşairi’l-İslamiyye, 2015.
- Belhî, Ebü’l-Kasım el-. *Bâbu Zikri’l-Mu’tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunis : ed-Darü’t-Tunisiyye, 1986.

- Belhî, Safiyyülmille ve'dîn Ebû Bekir Abdullah b Ömer b Muhammed b Davud el-Vâ'iz el-. *Tarihte Hanefî bir Şehir Belh*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.
- Beşer, Faruk. *Bilgi Fıkıh ve İçtihat*. İstanbul : Nun Yayıncılık, 2007.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imam*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Beyhakî. *Kitabü'l-Esma' ve's-sıfât*. Cidde: el-Mektebetü's-Süvâdî, 1993.
- Bikâî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrahim b Ömer b Hasan. *en-Nüketü'l-vefiyye bima fi şerhi'l-Elfiyye*. Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 2008.
- Bilgin, A. Azmi. "Vahdetnâme". 42/435. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Boynukalın, Muhammed. "Şart". 38/364-365. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010.
- Bozkurt, Nahide. "Harun Reşîd". 16/259. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr*. Dersaâdet : Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1308.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut : Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt : Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulema*. Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1995.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fî'l-fikhi'l-Hanefî*. Beyrut -Medine : Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirac, 2010.
- Cici, Recep. *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, 1994.

- Cubûrî, Ebû'l-Yakzân Atıyye el-. *el-İmam Züfer ve ârâuhu'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-Cedide, 1406.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Maliki ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*. (İstanbul : Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016).
- Çeker, Orhan “Berkî” 5/509. (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1992),.
- Çeker, Orhan (ed.). *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi*. Konya: Nehir Vakfı Yayınları, 2016.
- Çelebî, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1941.
- Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. İstanbul : (IRCICA), 2010.
- Çeşme, Ayşe. *el-Mevsilî'nin el-Muhtar'ında Züfer'e Ait Görüşlerin Tahkiki*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- Çiftci, Adem. “Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımı = Zufar ibn Hudhayl's Approach to Istihşân from the Founding Imams of the Hanafî Sect”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/1 (2017), 107-146.
- Çoban, Ayşegül. *Mecelle'nin Ta'dil Edilen Maddelerinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tez, 2008).
- Debbâğ, Abdüssettâr Hâmid. *el-Hasan b. Ziyad ve fıkhuhu beyne muâsirihi*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Debbâğ, Abdüssettâr Hâmid. *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl usûlühü ve fıkhuhu*. Bağdat: Matabatü Vizeratü'l-Evkaf, 1402.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Te'sîsü'n-nazar*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Demir, İsmet. *İmam-ı Azam Ebu Hanîfe: Hayatı, İslam Hukuku ve Hanefî Mezhebi'ni Tedvindeki Metodu*. İstanbul: Seçil Ofset, 2005.
- Derdûr, İlyas. *Târîhü'l-fikhi'l-İslami*. Beyrut : Daru İbn Hazm, 2010.

- Dihlevî Şah Veliyyullah Ahmed b Abdirrahîm Fârûki ed-. *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. Daru'n-nefâis, 1406.
- Döndüren, Hamdi. *İslam Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*. İstanbul : Erkam Yayınları, 1998.
- Duman, Soner. *Şafîi'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.
- Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi. *Neticetü'l-fetâvâ*. İstanbul : Klasik Yayınları, 2014.
- Ebi'l-Avvâm, Ebü'l-Kasım Abdullah b Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Hâris İbn. *Fezâilu Ebi Hanîfe ve ahhâruhû ve menâkıbuhû*. Mekke : el-Mektebetü'l-İmdadiyye, 2010.
- Ebû Ca'fer Ahmed el-Berkî. *Kitâbü'r-ricâl*. Camiatü Tahran; 852, ts.
- Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam Nu'mân b Sâbit b Zûtâ b Mâh Ebû. *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe (Rivayetu Ebî Nuaym)*. ed. Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Mektebü'l-Kevser, 1994.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Ebû Hanîfe : hayâtuhu ve asruhu*. Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Ebû Zeyd ed-Debûsî. *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. çev. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyan Ensarî İsfahânî. *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsbahân ve'l-vâridine aleyha*. ed. Bûndarî ve Seyyid Kesrevî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b Hayyan Ensari İsfahani. *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsbahân ve'l-vâridine aleyha = Tarihu İsbahân*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Ebyârî, Şemseddin Ali b. İsmail b. Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü'l-Hasan. *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fikh*. Havallî : Dârü'z-Ziyâ, 2011.
- Feyzullah Efendi. *Fetavâ-yı Feyziye*. İstanbul : Klasik, 2009.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslam Hukuku Tarihi*. İstanbul : Arı Sanat Yayınları, 2006.

- Emîr Padişah, Muhammed Emin b Mahmûd Buharî. *Teysîrû't-tahrîr şerhi ala kitâbi't-tahrîr*. Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931.
- Emîn, Ebû Muhammed Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî Emîn Hüseyinî Âmilî Muhsin. *A'yânü's-Şia*. Beyrut : Dârü't-Tearuf li'l-Matbuat, 1983.
- Ençakar, Orhan. *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Erzincânî, Vecihüddin Ömer b Abdülmuhsin el-Hanefi el-. *Nüzhetü'l-ebrâr fi menâkıbi'l-ahyâr*, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1980.
- Fahl, Mahir Yasin. *Eseru ileli'l-hadîs fi ihtilâfi'l-fukaha*. Amman : Dâru Ammar, 2000.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b Hamza b Muhammed. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'*. Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Ferrâ, İbnü'l-Ferra Muhammed b Hüseyin Ebû Ya'la el-. *el-Udde fi usûli'l-fikh*, 1993.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Yakub b. Süfyan b. Cuvvan el-Farisî. *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*. Medine : Mektebetü'd-Dâr, 1410.
- Gavecî, Vehbî Süleyman. *Ebû Hanife en-Nu'mân imamü'l-eimmeti'l-fukaha*. Dımaşk : Dârü'l-Kalem, ts.
- Gaznevî, Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *el-Hâvi'l-kudsî (fi fûrû'i'l-fikhi'l-Hanefi)*. Dımaşk-Beyrut : Dârü'n-Nevâdir, 2011.
- Gazzalî. *Mustasfa : İslam hukuk metodolojisi*. İstanbul : Klasik, 2006.
- Gazzalî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed el-. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1980.
- Gazzî, Muhammed Sıdkî b. Ahmed b. Muhammed Bornu Ebü'l-Haris el-. *Mevsâ'âtü'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Gazzî, Muhammed Sıdkî b. Ahmed Bornu Ebü'l-Haris. *el-Vecîz fi izâhi kavâ'idî'l-fikhi'l-küllîyye*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Gökgöz, Yasin. *İslâm Hukukunda İskonto*. Ankara : İlahiyat, 2017.

- Günay, Hacı Mehmet. “Vakıf”. 42/475-479. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2012.
- Güner, Salih. *İbn Rüşd’ün Bidayeü’l-Müctehid Nihâyetü’l-Muktesid Adlı Eserinde Ebû Yusuûf, İmam Muhammed ve İmam Züfer’e Nispet Edilen Görüşler ve Bunların Hanefî Mezhebi Açısından Değerlendirilmesi*. (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
- Güngör, Mevlüt. “Cessâs”. 7/427-428. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emîru. *et-Takrîr ve’t-tahbîr*. Bulak : el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1316.
- Hacvî, Muhammed b Hasan b Arabi es-Sealibi el-Filâlî. *el-Fikrû’s-sâmî fî târîhi’l-fıkhi’l-İslâmî*. Beyrut : Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re’y Ayrışması Fıkhi mi, İtikâdî mi?” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidi. *el-Cevheretü’n-neyyire ala Muhtasari’l-Kudûrî*. Pakistan: Mektebe-i Hakkâniyye, ts.
- Hâdimî, Abdullah b Muhammed b. Mustafa Hanefî. *Mecâmi’ü’l-hakâik*. İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1318.
- Hafîf, Ali. *Esbâbu ihtilâfi’l-fukaha*. Kahire : Dârü’l-Fikri’l-Arabi, 1996.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Hulâsatu târîhi’t-teşri’i’l-İslâmî*. Kuveyt : Dârü’l-Kalem, ts.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli’l-fikh; Hulâsatu târîhi’t-teşri’i’l-İslâmî*. Matbatü’l-Medeni, ts.
- Hallaq, Wael B. *Authority continuity and change in Islamic law*. Cambridge #New York : Cambridge University, 2001.
- Hallaq, Wael B. *Origins and evolution of Islamic law*. Cambridge : Cambridge University, 2007.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yakut el-. *Mu‘cemü’l-büldân*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Hamevî, Ebû’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-. *Gamzu uyûni’l-besâir: şerhu Kitâbi’l-Eşbâh ve’n-nezâir*. Beyrut : Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- Harizmî, Ebû Abdullah Katib Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-. *Kitabu Mefâtihü’l-ulûm*. Lugduni-Batavorum : E.J. Brill, 1968.

- Has, Şükrü Selim. “Halebî”. 15/231-232. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997.
- Hasan, Necîb Saîd Mukbil. *el-Usûl ve'l-Kavâid elleti benâ aleyha el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl Furûahu el-Fıkhiyye*. Ümmü Dermân, 2011.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî el-. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebsâr ve câmiü'l-bihâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî el-. *İfâzatü'l-envâr ala usûli'l-Menâr (Nesemâtü'l-eshâr Haşiyesiyle)*, 1418.
- Hatipoğlu, İbrahim. “Müstağfirî”. 32/209. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006.
- Hazne, Heysem. *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Haneî*. Amman : Darü'r-Razi, 2007.
- Hın, Mustafa Saîd. *Eserü'l-ihtilaf fî'l-kavâ'id-i'l-usûliyye fî ihtilâfî'l-fukaha*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Hûî, Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşım Musevi. *Mu'cemu ricâli'l-hadîs : ve tafsilu tabakâti'r-ruvât*. Beyrut : Darü'z-Zehra, 1989.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Usûlü'd-dîn indel İmam Ebî Hanîfe. Dâru's-semay'î*, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992.
- İbn Âbidîn, *Haneîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmi'l-müfti)*. ed. Şenol Saylan. İstanbul : Klasik, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz Dımaşkî. *Şerhu manzume-i resmi'l-müfti = Ukudu resmi'l-Müftî*, 1243.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Mecmû'atu Resâli İbn Âbidîn*. Şirket-i Sahife-i Osmaniye, 1320.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihi*. Demmâm : Dâru İbni'l-Cevzi, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi en-Nemerî. *el-İntika' fî fezâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukaha : Malik b. Enes el-Asbahi el-Medeni, Muhammed b. İdris eş-Şafîi el-Muttalibi, Ebû Hanife Numan b. Sabit el-Kufî*. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1997.

- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du 'afâi'r-ricâl*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbau ebnâi'z-zaman [mimma sebete bi'n-nakl evi's-sema ev esbetehü'l-a'yân*. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Endülüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b Ali b Ahmed b Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. ed. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Menşuratu Dari'l-Afaki'l-hadisiyye, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî. *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hibban, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbü's-sikât*. Haydarabad : Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye,. *İ'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-alemîn*. ed. Ebû Ubeyde Meşhûr Alü Selmân. Demmâm : Dâru İbni'l-Cevzi, 1423.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye. *Zâdü'l-mead fî hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *el-Ma'ârif*. Kahire : Dârü'l-Maârif, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. el-Mektebetü'l-islamî-Müessesetü'l-işrak, 1999.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa. *Hulâsatü'l-efkâr şerhi muhtasari'l-Menâr*. Daru İbn Hazm, 2003.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *es-Sikât mimmen lem yeka' fî'l-Kütübi's-sitte*. San'a: Mektebetu İbn Abbas-Merkezü'n-Nu'man li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye ve Tahkiki't-Türas ve't-Terceme, 2011.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *Tâcü't-terâcim*. Dimaşk : Dârü'l-Kalem, 1992.

- İbn Ma'în, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b Ma'în b. Avn el-Bağdadi. *Yahyâ b. Ma'în ve kitâbuhû't-târîh*. Mekke : Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyai't-Türasi'l-İslami, 1979.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b Hibetullah b Ali. *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-mutelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*. Kahire: Dâru'l-kitabi'l-islâmî, ts.
- İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminateddin b. Firişte İbn. *Şerhü'l-Menâr*. İstanbul: Salah Bilici, ts.
- İbn Nüceym, Siracüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed İbn. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *Lübbü'l-usûl*. İstanbul : Vakfû'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Dâru'l-kitabi'l-islâmî, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Câmi'u'l-Mesâil*. ed. Muhammed Üzeyr Şems. Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim. *Mecmû'u fetâvâ*. Riyad : Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ. *Tabakatü'l-Mu'tezile*. Beyrut, 1407.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. Rıza, Teceddüd, 1971.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. Gustav Flügel. Frankfurt am Main : Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2005.

- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. Eymen Fuad Seyyid. London : Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2009.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdadî. *Mecma'ü'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b Ahmed b Abdülgaaffar el-. *Şerhu Muhtasari'l-Münteha el-Usûl li İbn-i Hâcib*. Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İsfahânî, Ali b Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec el-. *Mekâtîlü't-tâlibiyyin*. Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1946.
- İsfahânî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmud el-. *Kitabü'l-Kavâ'idü'l-küllîyye fi cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye*. İstanbul : Diyanet İşleri Başkanlığı (İSAM), 2019.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer el-. *et-Tebisîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İsmail Paşa (Bağdatlı), Babanzade. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1955.
- İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî Kâdî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1982.
- İzmîrî, Süleyman Muhammed b. Veli b. Resul Kırşehrî. *Hâşiyetü'l-Fazli'l-İzmîrî ale'l-Mir'âti'l-usûl*. İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1890.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Mustasvife Sözlere mi ? Tasavvufun Zaferleri mi ? : Hakkın Zaferleri*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341.
- Kâdîhân. *Fetavayı Kâdîhân*. Bulak : Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310.
- Kallek, Cengiz. "Fetâvâ-yı Ali Efendi". 12/438. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". 20/517. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1999.
- Kaplan, İlyas. *İbn Melek'in "Şerhu Mecmai'l-Bahreyn" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).
- Karadaş, Cağfer. "Mürchie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", Milet ve Nihal (Dergi) VII/2 (2010), 217-219.

- Karagözoğlu, Mustafa Macit. “İlelü’l-Hadîs”. 22/84-86. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020.
- Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2012.
- Kârî, Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-. *Şerhu Müsnedi Ebî Hanife*. Beyrut : Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- Kârî, Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-. *el-Esmâri’l-ceniyye fi’l-esmâi’l-Hanefiyye*. Irak: Divânu Vakfî’s-sünnî, 2009.
- Kârî, Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-. *Minehü’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fikhi’l-ekber*. Beyrut : Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 1998.
- Kârî, Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-. *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtî’l-mesâbih*. Beyrut : Dârü’l-Fikr, 2002.
- Kârî, Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-. *Şemmü’l-avâriz fi zemmi’r-Revâfiz*. Kahire: Merkezü’l-Furkan, ts.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed el-Hanefi el-. *Bedâi’ü’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*. Beyrut : Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986.
- Kattân, Mennâ’ Halil el-. *Târîhü’t-teşri’i’l-İslâmî*. Kahire : Mektebetu Vehbe, 1989.
- Kaya, Eyyüp Said. *Hanefî Mezhebi’nde Nevazil literatürünün doğuşu ve Ebu’l-Leys es-Semerkandi’nin Kitabı’n-nevazil’i*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).
- Kaya, Eyyüp Said. “Nâdirü’r-rivâye”. 32/279. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006.
- Kaya, Süleyman (ed.). *Osmanlı Hukukunda Fetva*. İstanbul : Klasik, 2018.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman el-Hanefi el-. *Ketâibu a’lâmi’l-ahyâr min fukahâi mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*. İstanbul : Mektebetü’l-İrşad, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu’cemü’l-müellifîn : terâcimu musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye*. Beyrut : Müessesetü’r-Risâle, 1993.
- Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Tağyîrü’t-tenkîh fi’l-usûl*. İstanbul : Cemâl Efendi Matbaası, 1308.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Sava Paşa”. 36/183. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2009.

- Kevserî, Muhammed Zahid el-. *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*. Kahire : Dâru'l-besâir, 2009.
- Kevserî, Muhammed Zahid el-. *Lemahâtü'n-nazar fî sîreti'l-İmâm Züfer*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-. *Lemahâtü'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer (r.a.). el-İmta' bi-sireti'l-İmâmeyn el-Hasan b. Ziyad ve sahibihî Muhammed b. Şüca' (r.a.). el-Havi fî sîreti'l-İmâm Ebû Ca'fer et-Tahavi (r.a.). ed. Hamza Muhammed Vesim el-Bekrî. Amman : Darü'l-Feth, ts.*
- Kevserî, Muhammed Zahid el-. *Te'nîbü'l-Hatîb ala ma sakahu fî Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib; et-Terhîb bi-nakdi't-te'nîb*, 1990.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-. *Bulûğü'l-emânî fî sîretü'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1998.
- Kevserî, Muhammed Zahid el-. *Hüsnü't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, 1948.
- Kevserî, Muhammed Zahid el-. *el-İmta' bi-sireti'l-İmâmeyn el-Hasan b. Ziyad ve sahibihî Muhammed b. Şüca'*. Kahire: Matabatü'l-envâr, 1368.
- Kınâlızâde, Alauddin Ali Çelebi b. Emrullah b Abdülkadir Hamidi. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*. Bağdad: Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasatî'l-İslâmiyye, 2005.
- Kırîmî, Şerefüddin. *Menâru'l-Envâr*. Süleymaniye : (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, Esad Efendi, 063).
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Kirmânî, Harb b. İsmail el-. *Mesâilü Harb b. İsmail el-Kirmânî*. Câmîatü Ümmü'l-Kura, 1422.
- Koca, Ferhat. “İbn Teymiyye”. 20/401. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1999.
- Koçak, Muhsin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul : Ensar Neşriyat, 2013.
- Koçak, Muhsin. “Züfer b. el-Hüzeyl (Hayatı ve Eserleri)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 121-145.
- Komenâtî, Seyyid Hasan el-. *el-İnâye şerhu'l-Vikâye* . (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, Fatih Koleksiyonu, 1887),
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *Şerhu Muhtasarı Kerhî*. İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi: Yayımlanmamış Doktora Tezi içinde (Başından Zekat'ın sonuna kadar), 1427.

- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *Mevsû'âtü'l-kavâidi'l-fıkhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrîd*. Kahire : Dârü's-Selam, 2004.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-. *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 1978.
- Kurt, İsmail (ed.). *Para Vakıfları: Nazariyat ve Tatbikat*. Ensar Neşriyat, 2015.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie". 32/41. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-. *Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *en-Nâfi'ü'l-kebîr limen yutâlî ü el-Câmiü's-Sagîr*. İdaretü'l-Kur'ân, 1990.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *er-Ref' ve't-tekmîl fî'l-cerh ve't-ta'dîl*. Haleb: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1987.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *et-Ta'likü'l-mümecced ala Muvattai'l-İmam Muhammed*. ed. Takıyyüddin en-Nedvî. Beyrut : Daru'l-kalem, 1991.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed el-. *Umdetü'r-ri'âye ala şerhi'l-vikâye*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Madelung, Wilferd. "The Westward Migration of Hanafi Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centuries". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/2 (2002), 41-55.
- Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-. *Riyâzü'n-nüfûs*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.
- Mâmekânî, Abdullah b. Muhammed Hasan. *Tenkîhü'l-makâl fî ilmi'r-ricâl*. Kum : Müessesetu Al-i Beyt li'l-İhyai't-Türas, 1423.
- Mardin, Ebü'l-Ulâ. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

- Matlûb, Mahmûd. *Ebû Yûsuf: hayâtuhu ve ârâuhü'l-fikhiyye*. Bağdad : Câmiatu Bağdad, 1972.
- Mekkî, Muvaffak b Ahmed el-. *Menakibü'l-İmam-ı A'zam Ebi Hanife*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, 1321.
- Melchert, Christopher. *The formation of the sunni schools of law 9th-10th centuries C.E*. Leiden : E.J. Brill, 1997.
- Mercânî, Şehabeddin b Bahaiddin b Sübhânî Kâzânî el-. *Nâzûretü'l-hak fî farziyyeti'l-işa ve in lem yeğibi's-şafak*. İstanbul-Amman : Darü'l-Hikme-Darü'l-Feth, 2012.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. ed. Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed Leknevi. Karaçi : İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye, ts.
- Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-. *el-İhtiyar li-ta'îli'l-Muhtâr*. İstanbul : Çağrı Yayınları, 1996.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammade ed-Dımaşki el-Hanefî el-. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b Hammade ed-Dımaşki el-Hanefî el-. *Şerhü'l-Akâdeti't-Tahâviyye*. Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1870.
- Molla Cîven. *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr'la birlikte)*, ts.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Dürerü'l- hükkam fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtî'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesiyle birlikte)*. Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkati'l-vüsûl*. Dersâadet : Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321.
- Muhammed, Abdülvâcid. *Kitâbü'l-ihyârât fî şerhi'n-nukâye* . (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, 1834)
- Muhammed, Eyüb Ali Ebü'l-Hayr. *Akâdetü'l-İslâm ve'l-İmam el-Mâtürîdî*. Dakka: Islamic Foundation Bangladesh, 1983.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki el-. *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hadi aşer*, ts.
- Musannifek, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî. *Şerhu'l-Vikâye*. (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, 1873).

- Mutiî, Muhammed Bahit el-Hanefi el-. *Kitâbu İrşâdu ehli'l-mille ila isbâti'l-ehille*. Mısır, 1329.
- Nar, Ali. *Akâid Risaleleri*. çev. İstanbul : Beyan Yayınları, 1998.
- Nâtîfî, Ebû'l-Abbas Ahmet en-. *el-Ecnâs ve'l-furûk*. Riyad: Dâru'l-Me'sûr, 2016.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*. İstanbul : Mektebetü'l-İrşad, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Ravzatü't-tâlibîn*. ed. Züheyr eş-Şavîş. el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Tehzîbü'l-esma ve'l-luğât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Niksârî, Muhyiddin en-. *Haşiye ala Şerhi'l-Vikâye*. (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, Kadızade Mehmed, 0133).
- Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim en-. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Daru'l-kütübül'l-İlmiyye, 1977.
- Nizâr, el-Mansûrî. *en-Nusra li-şîati'l-Basra*. Kahire: Merkezü'l-Basra li'd-Dirasat ve'l-Buhus, 2004.
- Nu'mânî, Mevlâna M. Abdürreşîd en- Özşenel, Mehmet. "Kitâbü'l-Âsâr Mukaddimesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 233-252-252.
- Nu'mani, Mevlana Şibli en-. *Imam Abu Hanifah life and work*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1988.
- Osmânî, Muhammed Takî el-. *Usûlü'l-iftâ ve âdâbuhû*. Mektebetü Maârifî'l-Kur'ân, 2011.
- Osmânî, Muhammed Takî el-. *Buhûs fi kadâyâ fıkhiyye Muâsara*. Dımaşk : Darü'l-Kalem, 2013.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". 10/260-265. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf ve Hanefiliği". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XV/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 291-301-301.
- Öz, Mustafa. "Ma'bed el-Cühenî". 27/281-282. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003.
- Öz, Mustafa. "Şia". 39/112. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010.

- Özafşar, Mehmet Emin. “Vekî’ b. Cerrâh”. 43/8. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Özcan, Tahsin. “İbn Kemal’in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 31-41.
- Özcan, Tahsin. *Osmanlı para vakıfları : Kanuni dönemi Üsküdar örneği*. Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Özen, Şükrü. *İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsi’nin Te’sisü’n-nazar Adlı Eeri*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, 1988.
- Özer, Hasan. “Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev’in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi:” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 271-284.
- Özer, Hasan. “Pîrîzâde İbrahim ve ‘Mezhebi’l-İmâmi’l-Azam’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 327-341.
- Parmak, Hüseyin. *Bedâiü’s-Sanâi’ Temelinde İmâm Züfer’in Hanefî Mezhebi İçerisinde İbâdetlerle İlgili Görüşleri*. (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).
- Ya’kub Paşa. *Haşiye ale’l-Vikâye*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, Yeni Medrese, 092).
- Pîrîzâde, Burhaneddin İbrâhim b. Hüseyin b. Ahmed el-Hanefî. *el-Kavlü’l-ezher fî mâ yüftâ fîhi bi-kavli’l-İmâm Züfer*, 2011.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman er-. *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-ravi ve’l-vâ’î*. ed. Accâc el-Hatîb. Beyrut : Dârü’l-Fikr, 1971.
- Râşidî, Muhammed Kemâleddin Ahmed er-. *el-Misbâh fî resmi’l-müftî ve menâhicü’l-iftâ*. Beyrut : Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 2005.
- Rûmî, Fahreddin er-. *Müştemilü’l-Ahkâm*. (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, 903),
- Sadrüşşehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddin Sadrü’ş-şehid Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Maze el-Buhârî es-. *Şerhu Edebi’l-kâdî li’l-Hassâf*. Bağdad : Vizaretü’l-Evkaf, 1978.
- Sâlimî, Ebû Şekur es-. *et-Temhîd fî beyânî’t-tevhîd*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.

- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut : Alemü'l-kütüb, 1405.
- Sava, Paşa. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*. çev. Baha Arıkan. Ankara: Yeni Matbaa, 1955.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-. *ed-Dav'ü'l-lâmi' [li-ehli'l-karni't-tâsi']*. Beyrut : Daru'l-cîl, ts.
- Sehmî, Ebü'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf b. İbrâhim el-Cürcânî es-. *Târîhu Cürcân*. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî es-. *el-Ensâb*. Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr el-Mervezî es-. *Kavâtü'ü'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed es-. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*. Katar: Matbaatü't-davha, 1984.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys İmamülhüda Nasr b Muhammed b Ahmed es-. *Uyûnü'l-mesâil fi fûrû'i'l-Hanefiyye*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Semerkindî, Rükneddin Ubeydullah es-. *Câmi'u'l-usûl fi beyani'l-kava'idi'l-Hanefiyye ve's-Şafiiyye fi usûli'l-fikh*. İstanbul : Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Semnânî, Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed b. Ahmed er-Rahbî es-. *Ravzatü'l-kudât ve tarîkü'n-necât*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1989.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums : Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*. Leiden : E.J. Brill, 1967.
- Sezgin, Fuat. *Tarihü't-türasi'l-Arabî*. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983.
- Sıbtu İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yûsuf b. Kızıoğlu. *İsârü'l-insâf fi âsâri'l-hilâf*. Kahire : Dârü's-Selam, 1987.
- Sibâî, Mustafa es-. *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrî'i'l-İslâmi*. Dımaşk : el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1978.

- Sicistânî, Ebû Salih Mansur b. İshak b. Ahmed Ebi Ca'fer es-. *el-Ğunye fî'l-usûl*, 1989.
- Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b Haccâc es-. *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*. ed. Muhammed Seyyid Gânat. Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Suğdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Hanefî es-. *en-Nütef fî'l-fetâvâ*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b Ali b Abdilkafi es-. *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-kübra*. Kahire : Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964.
- Sülemî, İyâz b. Nâmî es-. *Usûlü'l-fıkıh ellezi la yesa'ü'l-fakîh cehlulu*. Riyad : Darü't-Tedmuriyye, 2006.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları : (usulü'l-fıkıh)*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-. *el-Üm*. Mektebetü Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1961.
- Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-. *er-Risâle*. Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1940.
- Şâh, Muhammed. *Telhîsu'l-Fusûl ve Tersîsü'l-Usûl*. (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, Laleli, 691).
- Şahin, Ünal. "Tahkîku 'Nukûdü's-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fî mâ Yüftâ Bihî min Akvâli'l-İmam Züfer' li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017).
- Şahin, Ünal. "Tahkîku 'Sülûku Üli'n-Nazar li-Halli Ukûdi'd-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer' li-İsmail Ebi's-Şâmât (Ba'de 1259 H. / 1843 M.)". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* II/3 (2019).
- Şakir, Hanbelizade Muhammed. *Fıkıh Usûlü*. İzmir : İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî eş-. *el-İ'tisâm*. Demmâm : Dâru İbni'l-Cevzi, 2008.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şelebî, Muhammed Mustafa eş-. *Ta'lîlü'l-ahkâm : arz ve tahlil li-tarikati't-ta'lîl ve tetavvüratiha fî usûri'l-ictihâd ve't-taklîd*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981.

- Şener, Abdulkadir. “İmam Zufer B. El-Huzeyl”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 2 (1975), 91-98-98.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-. *İrşâdü'l-fuhûl ila tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. Riyad : Dârü'l-Fazile, 2000.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad eş. *el-Câmi'ü's-sağîr*. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad eş-. *el-Asl*. Beyrut : Daru İbn Hazm, 2012.
- Şeyh Nizâm. *el-Fetâva'l-Hindiyye (Fetava'l-Alemgiriyye)*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecma'ü'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanife ve Hanefilik*. Konya : Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Şirvânî, Ahmed Hamdi eş-. *Levâmi'u'd-dekâkik fî tercemeti mecâmi'i'l-hakâik*. İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar b Ali Vefâî eş-. *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-izâh ve necâti'l-ervâh*. Dımaşk, 1423.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar eş-. *Merâki'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh şerhu Nuri'l-izâh*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Şürünbülâlî, Hasan b. Ammar Ali eş-. *Merâki'l-felâh şerhu metni Nûri'l-izâh*. Beyrut: Mektebü'l-Asriyye, 2007.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme Ezdî et-. *Şerhu Meânî'l-âsâr*. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1994.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-. *Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Taş, Aydın. *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.
- Taşköprîzâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

- Taşköprizâde, Ebû'l-Hayr İsmüddîn Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemai'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957.
- Tehânevî, Zafer Ahmed et-. *Kava'id fî ulûmi'l-hadîs*. Halep : Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1972.
- Temîmî, Muhammed Halife et-. *Mukaddimât fî ilmi'l-makâlâtî'l-firak*. Kuveyt: Gîrâs, 2002.
- Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzi et-. *Tabakatü's-seniyye fî teracimi'l-hanefiyye*. Riyad : Dârü'r-Rifai, 1983.
- Tok, Fatih. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*. İstanbul : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2017.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Tsafirir, Nurit. "The Beginnings of the Hanafî School in İsfahân". *Islamic Law and Society* 5/1 (1998), 1-21.
- Tsafirir, Nurit. *The history of an Islamic school of law : the early spread of Hanafism*. Cambridge : Harvard University Press, 2004.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-. *Ricâlü't-Tûsî*. ed. Cevad el-Kayyumî el-İsfahani. Kum: Neşru'l-İslâmî, 1995.
- Tüsterî, Muhammed Takî. *Kâmûsü'r-ricâl*. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990.
- Uğur, Mücteba. "Abdurrahman b. Mehdî". 1/168. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1988.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî'nin 'el-Cevâbü's-Şerîf li'l-Hazreti's-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe' İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 601-633.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*. İstanbul : İFAV (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 2019.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd el-. *ed-Du'afâü'l-kebîr*. ed. Abdülmü'ti Emin Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu vd. (ed.). *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu: -Hanefîlik-Mâturîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.

- Uslu, Rifat. *İmam Züfer'in Hayatı ve Fıkhi Görüşleri*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).
- Uslu, Rifat. "İmam Züfer b. el-Hüzeyl ve Hanefî Fıkhdındaki Yeri". *Düzce İlahiyat Fakültes Dergisi* Cilt: II/Sayı: 2 (2018), 16.
- Ûşî, Ebû Muhammed Siraceddin Ali b. Osman b. Muhammed b. Süleyman. *el-Fetâva's-Sirâciyye*. Dârü'l-Ulum Zekerîyya, 2011.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". 10/131-138. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Vekî', Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan ed-Dabbi. *Ahbârü'l-kudât. Alemü'l-Kütüb*, ts.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. İstanbul : Klasik, 2011.
- Yıldırım, İlyas. *Hanefî Usûl Geleneğinde İletî Tespit Yolları*. Ankara: İlâhiyât, 2020.
- Yurdağür, Metin. *Maveraünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-. *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sahîbeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*. Haydarabad: Lecnetü ihyai'l-mearifî'n-nu'maniyye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zerkâ, Ahmed ez-. *Şerhü'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye*. Beyrut : Dârü'l-kalem, 1989.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak : el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.

Ziriklî, Hayreddin ez-. *el-A 'lâm : kâmûsu terâcimi li-eşheri 'r-ricâl ve 'n-nisa mine 'l-Arabi 'l-müsta 'rabin ve 'l-müsteşrikîn*. Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984.

Zühaylî, Vehbe ez-. *el-Fikhü 'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1985.

Zühaylî, Vehbe ez-. *Usulü 'l-fikhi 'l-İslâmî*. Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 2011.

