

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ VE
TUHFETÜ'L-FUKAHÂ ADLI ESERİNDE
MEZHEP İÇİ TERCİHLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Havva ALTUNTAŞ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY

HAZİRAN 2008

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ VE
TUHFETÜ'L-FUKAHÂ ADLI ESERİNDE
MEZHEP İÇİ TERCİHLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Havva ALTUNTAŞ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

Bu tez / /2008 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Havva ALTUNTAŞ

ÖNSÖZ

Mezheplerin teşekkül etmesinin ardından Hz. Peygamber, Sahabe ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde uygulanmış olan istidlal yöntemlerine, mevcut mezhep birikimini değerlendirme ve hüküm çıkarma esnasında bu fiki birikimden yararlanma şeklinde ifade edilebilecek yeni yöntemler dahil olmuştur. Özellikle bir mezhep hiyerarşisi içinde mezhep imamları ve onlardan sonra gelen müçtehit fakihler grubunun bir konu ile ilgili kavillerinin tespiti ve bunların değerlendirmeye tabi tutularak aralarından birinin tercih edildiği bu işlem **mezhep içi tercih** olarak adlandırılmaktadır.

2./8. yüzyılda mezheplerin teşekkülü ile birlikte fiki hüküm çıkarma yollarından biri olarak gündeme gelen tercih yöntemi, mezhepte muteber olarak kabul edilen pek çok metnin müellifinin başvurduğu başlıca istidlal yöntemi olmuştur. Fıkıh tarihi açısından bakıldığında ilk iki yüzyıl hariç muhtelif mezheplerin telif ettiği metinlerin başlıca istidlal yöntemlerinden biri olan tercihin, Hanefî mezhebindeki uygulamasının tezahürlerini ortaya koymak, bu çalışmanın merkezinde yer alan konudur. Mezheplerin artık oluşumlarını tamamlamış olduğu 6./12. yüzyılda Alâeddîn es-Semerkindî tarafından kaleme alınmış olan *Tuhfetü'l-fukahâ* mezhep içi tercihlerin tespiti konusunda son derece elverişli bir kaynak olması hasebiyle tercih edilmiştir.

Bu çalışma bir çok kişinin özverisi, emeği, gayreti ve katkısıyla oluşmuştur. Öncelikle en başından beri yanımda olup, desteğini benden esirgemeyen, belki de bu çalışmanın oluşum aşamasında benden daha fazla özveride bulunan eşime kalbi şükranlarımı sunarım. Çalışmalarımızın devamı konusunda maddi, manevi ve ilmi desteklerini hiç eksik etmeyen İlim İrşad Vakfı yöneticileri, hocaları ve çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmanın baştan beri mümkün olan en iyi şekilde örülmesi konusundaki katkılarını hiç esirgememiş olan danışman hocam Doç. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY'a teşekkür ederim.

Havva ALTUNTAŞ

Mayıs 2008 K. Çamlıca

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	v
ÖZET.....	vi
SUMMARY.....	vii

GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ VE TUHFETÜ'L-FUKAHÂ ADLI ESERİ	5
1.1. Alâeddîn es-Semerkandî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği	5
1.1.1. Biyografisi	5
1.1.2. Hocaları	10
1.1.2.1. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî.....	10
1.1.2.2. Ebû'l-Muîn en-Neseî	11
1.1.3. Öğrencileri.....	11
1.1.3.1. Fâtıma binti Alâeddîn es-Semerkandiyye	12
1.1.3.2. Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî	13
1.1.3.3. Muhammed b. El-Hüseyin Nasr b. Abdülaziz el-Bendenicî.....	14
1.1.4. İlmi Kişiliği ve Eserleri	14
1.1.4.1. İlmi Kişiliği.....	14
1.1.4.2. Eserleri	16
1.1.4.2.1. Alâeddîn es-Semerkandî'ye Aidiyeti Kesin Olan Eserler.....	16
1.1.4.2.1.1. Tuhfetü'l-fukahâ.....	17
1.1.4.2.1.2. Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl	17
1.1.4.2.1.3. Şerhu Te'vîlâtî'l-Mâtüridî	18
1.1.4.2.2. Alâeddîn es-Semerkandî'ye Yanlılıkla Nispet Edilen Eserler	19
1.2. Tuhfetü'l-Fukahâ'nın Genel Değerlendirmesi	20
1.2.1. İçerik Açısından	20
1.2.2. Metot Açısından	21
1.2.3. Üslup Açısından	23
1.2.4. Tuhfetü'l-fukahâ Üzerine Yapılan Çalışmalar	23

BÖLÜM 2: HANEFÎ MEZHEBİNDE MEZHEP İÇİ İŞLEYİŞ VE SEMERKAND HANEFÎ KOLU	27
2.1. Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi İstidlal Yöntemleri	27
2.1.1. Tahric	28
2.1.2. Tercih	30
2.1.2.1. Tercihin Kısımları.....	31
2.1.2.1.1. Dirayet Yoluyla Tercih (Usûl Ve Delil Merkezli Tercih).....	31
2.1.2.1.2. Rivayetler Arası Tercih	31
2.2. Hanefî Mezhebinde Görüşler Hiyerarşisi	33
2.2.1. Hanefî Mezhebinde Fakihlerin Tasnifi.....	33
2.2.2. Hanefî Mezhebinde Görüşlerin Tasnifi.....	35
2.2.2.1. Yer Aldığı Kaynak Açısından Görüşlerin Tasnifi	35
2.2.2.1.1. Usûl (Zâhiru'r-rivâye) meseleleri	36
2.2.2.1.2. Nevâdir meseleleri	36
2.2.2.1.3. Vâkıât ve Fetâvâlar	37
2.2.2.2. Sahibi Açısından Görüşlerin Tasnifi.....	37
2.2.2.3. Konusu Açısından Görüşlerin Tasnifi	39
2.3. Semerkand Hanefî Kolu	39
2.3.1. Siyasi, Dini ve İlmi Açından Semerkand	39
2.3.2. Alâeddîn es-Semerkandî'nin Ekol İçerisindeki Yeri.....	46
BÖLÜM 3: TUHFETÜ'L-FUKAHÂ'DA MEZHEP İÇİ TERCİH	49
3.1. Tuhfetü'l-Fukahâ'da Yer Alan Tercih İfadeleri	49
3.1.1. Ve's-Sahîhu (والصحيح)	49
3.1.2. Ve Hüve'l-esahhu (وهو الأصح)	50
3.1.3. Erfeku bi'n-nâs ve Ehvetu (أرفق بالناس واحوط).....	52
3.1.4. Ve Ehabbu İleyye (وأحب إلي).....	53
3.1.5. Ve's-Sahîhu Enne Hâzâ bi't-tifaki (والصحيح أن هذا باتفاق).....	54
3.1.6. Ezheru (أظهر)	54
3.1.7. Esbetü (أثبت).....	55
3.1.8. Ve Lakinnâ Ehaznâ bi'l-istihsan (ولكننا أخذنا بالإستحسان).....	55
3.1.9. Evfeku (أوفق).....	56
3.1.10. Ve bihî ne'huzü (وبه نأخذ)	57
3.1.11. Ve'l-Amelü fi hazîhi'l-mes'ele 'alâ (والعمل في هذه المسألة على).....	57
3.2. Tuhfetü'l-Fukahâ'da Yer Alan Tercih Örnekleri.....	58
3.2.1. Tuhfetü'l-Fukahâ'da Ashâbu's-Selâse'nin Görüşlerinin Tercih Edildiği Meseleler61	

3.2.1.1. Ashâbu's-Selâse'den Yalnızca Birinin Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler.	61
3.2.1.1.1. Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler	61
3.2.1.1.2. Ebû Yusuf'un Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler	67
3.2.1.1.3. İmam Muhammed'in Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler.....	69
3.2.1.2. Ashâbu's-Selâse'den İkisinin Ortak Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler	70
3.2.1.2.1. Şeyhayn'ın Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler.....	70
3.2.1.2.2. Tarafeyn'in Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler	74
3.2.1.2.3. Sahibeyn'in (İmameyn) Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler....	78
3.2.1.3. Ashâbu's-Selâse'nin Üçünün Ortak Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler	79
3.2.2. Tuhfetü'l-fukahâ'da Ashâbu's-Selâse Dışındaki Fakihlerin Görüşlerinin Tercih Edildiği Meseleler	80
3.2.2.1.1. Fakihin Kendine Ait Olan Görüşün Tercih Edildiği Meseleler	81
3.2.2.1.2. Fakihin Rivayet Ettiği Görüşün Tercih Edildiği Meseleler	82
3.2.3. Tuhfetü'l-Fukahâ'da Yer Alan DiğerTercihler	87
3.2.3.1. Irak Meşayihî'nin Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler	87
3.2.3.2. Bir Grup Fakihin Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler	87
3.2.3.3. Belli Bir Fakihler Grubuna Atfedilen Görüşün Tercih Edildiği Meseleler.....	92
3.2.3.4. Zahiru'r-rivaye'de Yer Alan Görüşlerin Tercih Edildiği Meseleler	93
SONUÇ	99
KAYNAKÇA	102

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: İbn
Bk., bk.	: Bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
GAL	: Geschichte der Arabischen Litteratur
GAS	: Geschichte der Arabischen Schriftums
H.z.	: Hazreti
İA	: İslam Ansiklopedisi
Ktp.	: Kütüphanesi
nr.	: Numara
nşr.	: Neşir
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SUPPL	: Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
EAÜİFD	: Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.	: Vefat
vd.	: Ve devamı
v.dğr.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları

Tezin Başlığı: Alâeddîn es-Semerkandî ve Tuhfetü'l-fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler	
Tezin Yazarı: Havva Altuntaş	Danışman: Doç. Dr. Hacı Mehmet Günay
Kabul Tarihi: 19. 06. 2008	Sayfa Sayısı: V(ön kısım)+ 93 (tez)
Anabilimdalı: Temel İslam Bilimleri	Bilimdalı: İslam Hukuku

Alâeddîn es-Semerkandî'nin telif etmiş olduğu *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı kitabı Hanefî mezhebi açısından önemli bir eserdir. Mezheplerin teşekkül etmesinin ardından mezhep içi istidlal yöntemlerinden biri olarak ortaya çıkan tercihin yüz civarında örneğini barındıran eser, üslup açısından da son derece anlaşılır bir dile sahiptir.

Semerkandî, eserinde yer alan tercih örneklerinde “ve’s-sahîhu” ile “ve hüve'l-esahhu” başta olmak üzere muhtelif tercih lafızlarını kullanmıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed dışında yaklaşık kırk kadar Hanefî fakihinin görüşlerine de yer vermiştir. Ancak O örneklerin çoğunda üç mezhep imamının görüşünü tercih etmiş, yalnızca beş meselede farklı fakihlerin görüşlerini benimsemiştir.

Günümüzde Hanefilerin çoğunluğunun itikattaki mezhebi olan Mâturîdîlik, ilk olarak Maveraünnehir bölgesinin Semerkand şehrinde ortaya çıkmıştır. Mâturîdîliğin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâturîdî kendi zamanında hak ettiği ilgiyi görmemiş; ancak ölümünden birkaç yüzyıl sonra Semerkand Hanefî Ekolü mensubu olan takipçileri tarafından ihya edilmiştir. Mâturîdî ile birlikte Semerkand Ekolünün yeniden doğmasında en önemli katkıya sahip kişilerden biri de Alâeddîn es-Semerkandî'dir.

Alâeddîn es-Semerkandî'nin en önemli temsilcilerinden biri olduğu Semerkand Hanefî kolunun görüşlerini *Mizânü'l-usûl* usûl adlı eserinde dile getirmiş olduğu ve savunduğu aşikardır. Ancak mensup olduğu ekolün görüşlerinin, Semerkandî'nin furûu fıkha dair görüşlerini ne ölçüde etkilediği ise bu çalışma ile ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu meyanda yapılan karşılaştırmalar neticesinde elde edilen sonuçlar üzerinde yapılan tahkik ile de Semerkand ekolünün görüşlerinin son dönem Hanefî fıkhı üzerindeki etkisi de tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Alâeddîn es-Semerkandî, Tuhfetü'l-fukahâ, Tercih, Semerkand Ekolü

Title of the Thesis: Âlâ' al-Din as- Samarqandî and Preferences in Mazhab in The Work of His Named Tuhfatu'l-fuqahâ	
Author: Havva Altuntaş	Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay
Date: 19. 06. 2008	Nu. of pages: V (pre text)+93 (main body)
Department: Fundamental Islamic Sciences	Subfield: Islamic Law
<p>The work of Âlâ' al-Din as- Samarqandî named “<i>Tuhfatu'l-fuqahâ</i>” is one of the important works of the school of Hanafî. The work consists of a number of examples of the preference which appeared as one of the methods of inference after the formation of the schools of law. Besides the work has an understandable and fluent style.</p> <p>Samarqandî, used mainly the expression of “ve hüve’s-sahîhu” and “ve hüve’l-esahhu” in addition to various expressions of preferences in the exampelés of preferences in his book. However the opinions of Abu Hanîfa, Abu Yusuf and the Imam Muhammad as well as a number of Hanafî lawyer’s opinons were given place in this book. But He prefered generally the opinons of the leader of three schools. He embraced opinions of different leaders only in five matters.</p> <p>The school of Maturidî which is adopted as a school of thought bye the majority of adherent of Hanafî today, arose firstly at the Transoxiana region in the city of Samarqand. EbûMansur al Mâturîdî who is the founder of the school of Maturidî was not considered so much at his time. But after several centuries his dead the adherents of him, members of the school of Samarqand Hanafî, revived his school. Beside the Maturidî, Âlâ‘ al-Din was the one of the conributing person to revive the school of Samarqandî.</p> <p>It is clear that Âlâ’ al-Dîn as-Samarqandî who is one of the leading representatives of the school of Samarqand Hanafî, gived place opinions of his school in his book named Mizanû'l-usûl and defended them. But it was tried to bring up with this study how opinions of his school effect Samarqandî’s thinking about the methodology of Fiqh. In this connection, with the investigating on conclusions of the confrontations, the effects of the points of the school of Samarqandî on the late Hanafî Fiqh is tried to establish.</p>	
Keywords: Âlâ‘ al-Dîn Samarqandî, Tuhfatu'l- fuqaha, Preference, The School of Samarqand	

GİRİŞ

Çalışmanın Amacı

Mezheplerin teşekkülü ile birlikte mezhep imamlarından aktarılmış olan mezhep birikiminin fikhi istidlal yani hüküm çıkarma konusunda en önemli yöntemlerden biri olarak belirmesi fakihleri mevcut birikim üzerinde derinlemesine çalışmaya ve kafa yormaya, ortaya konmuş olan hükümleri daha sistematik ve anlaşılır bir şekilde ifade etmeye sevk etmiştir. İşte elde var olan mezhep birikimini sistematik hale getirme çabaları içerisinde ilk adımı atmış olan kişi Alâeddîn es-Semerkandî'dir.

Alâeddîn es-Semerkandî, yazmış olduğu *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eseri ile mevcut mezhep birikiminden nasıl hüküm çıkarılacağı konusunda yol gösterici olmuştur. Bu doğrultuda *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın mezheplerin teşekkülünden sonraki fikhi bilgi elde etme yöntemlerinden biri olan tercihin uygulama alanı olarak tespiti ve Semerkand Hanefî ekolünün bu tercihler üzerindeki etkisinin ortaya koyulması bu çalışmanın başlıca amacı olmuştur.

Çalışmanın Önemi

İslam tarihinin başlangıcı göz önünde bulundurulduğunda hüküm elde etme yöntemlerinde zaman içerisinde bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir. İslam'ın ilk zamanlarında kitap ve sünnette yer almayan hükümleri elde etmek için kullanılan istidlal yöntemleri, genel olarak içtihat başlığı altında toplanabilir. Ancak zamanla insanlar bazı fakihlerin etrafında toplanmaya başlamış, onların ilim halkalarına devam etmiştir. Daha sonra mezhep imamı olarak adlandırılan müçtehitlerin görüşlerinin talebeleri tarafından kayda geçirilmesi mezheplerin oluşması yolunda ilk adımı teşkil etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin talebeleri ve onların talebeleri tarafından kayda geçirilmeye başlamasıyla mezhebin ana kaynakları vücut bulmuş oldu. *Zâhiru'r-rivâye* olarak adlandırılan bu metinlerden sonraki çalışmalar genellikle bunlara dayanılarak yapılan şerh ve muhtasar çalışmaları olarak zuhur etmiştir. Genel olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerini daha sonraki nesillere aktarma çabası içinde kaleme alınan eserler sistematik bir üslupla ele alınmaktan uzak görünmektedir. Nitekim daha sonraki fıkıh kitapları

Zâhiru'r-rivâye eserlerine sıklıkla atıf yapmakla beraber, ders halkalarında okutulan kitaplar bu eserler değil, çoğunlukla onlara dayanılarak yazılan metinler olmuştur.

Tuhfetü'l-fukahâ zikri geçen eserlere nispeten çok daha sistematik bir şekilde kaleme alınmıştır. Bunun yanı sıra var olan mezhep birikiminden “tercih” yoluyla nasıl hüküm çıkarılabileceğini gösteren yegane kaynak olması açısından değerli bir kaynak olma niteliğine sahiptir. Mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıkan mezhep içi istidlal yöntemlerinden biri olan tercihin tüm yönleriyle anlaşılması ve öğrenilmesi mezhep zihniyetinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu sebeple tercih işleminin ilk olarak yapıldığı metinlerden biri olması hasebiyle *Tuhfetü'l-fukahâ* büyük önem arz etmektedir.

Çalışmanın Metodolojisi

Tuhfetü'l-fukahâ mezheplerin oluşumlarını tamamlamalarının ardından furû Hanefî fihna dair kaleme alınmış en önemli eserlerden birisidir. Mezhep içi tercih konusunun ve örneklerinin, mezhep açısından sahip olduğu öneme binaen *Tuhfetü'l-fukahâ* bağlamında tespiti ve incelenmesi bu çalışmanın öncelikli olarak ele aldığı mevzu olmuştur. Üzerinde çalıştığımız konunun oldukça spesifik bir nitelik taşıması araştırmanın ağırlıklı olarak eserde yer alan örnekler üzerinden yürütülmesini kaçınılmaz kılmıştır.

Çalışmanın başlarında, sadece tercihlerin yer aldığı örnekleri itibara almanın, mezhep zihniyetini, daha da öte Semerkandî'nin düşünce yapısını oluşturan etmenleri anlamak ve anlamlandırmak adına yeterli olmayacağını ve yalnızca örnekler üzerinden yürütülen bir araştırmanın bu konu açısından tatmin edici neticeler ortaya koyamayacağını idrakiyle, gerek müellif ve eseri, gerek tahrir ile tercih kavramları ve Semerkand Hanefî kolu ile ilgili muhtelif okumalar yapılmış ve daha sonraki safhalarda sorun olarak tebarüz edebilecek problemler aşılmaya çalışılmıştır.

Çalışma esas olarak Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eseri üzerinden yürütülmüştür. Ancak hem tarih, hem kavram hem de furû fıkha dair konuların yer alması hasebiyle araştırma esnasında muhtelif kaynaklara da başvurulmuştur. Tercih meselelerinin daha iyi anlaşılması açısından *Bedâiyu's-sanâyi'* ve *el-Hidâye* yardımcı kaynaklar olmuştur. Alâeddîn es-Semerkandî'nin hayatı ile ilgili olarak ise Kureşî'nin

el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye, Taşköprüzâde'nin *Miftâhu's-sa'âde*, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn* ve Leknevî'nin *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* adlı eserleri başta olmak üzere Hanefî tabakatına dair klasik ve modern kaynakların büyük kısmından faydalanılmıştır. Mezhep içi tercih yöntemi olarak tebarüz eden tercih ve tahricin kelime ve ıstılah manaları konusunda İbn Manzûr'un *Lîsânu'l-arab*, Fîruzâbâdî'nin *Kâmûs*, Zebidî'nin *Tâcu'l-Arûs*, Ömer Nasûhi Bilmen'in *Hukuku İslamiyye Ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* ile Mehmet Erdoğan'ın, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* yaralandığımız kaynaklar olmuştur.

Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî ile Ebû'l-Muîn en-Nesefî ile birlikte Semerkand Hanefî kolunun en önemli temsilcisi konumunda bulunan Alâeddîn es-Semerkandî'nin tercihlerinin mensup olduğu ekolle ne kadar örtüştüğü konusunun tespiti hususunda, *Tuhfetü'l-fukahâ*'da tespit edilen tercihler, Semerkand Hanefî kolunun görüşlerini yansıtan ve el yazması nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut olan Sadrüşşehid'in *Kitâbu'l-vakiât*'ı ile karşılaştırılmıştır. Bunun akabinde ise iki metin arasında tespit edilen ortak görüşlerin daha sonraki Hanefî fakihlerini ne ölçüde etkileyip etkilemediğini ortaya koymak için İbn Âbidîn'in *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar* isimli eserinden yararlanılmıştır.

Hanefî mezhebi içerisinde büyük öneme haiz olan bu eser ve müellifi Alâeddîn es-Semerkandî ile ilgili bilgiler bu çalışmanın ilk bölümünü teşkil etmektedir. Bu bölümde müellifin hayatı, ilmi yönü, eserleri ve çalışmamızın ana malzemesini oluşturan eseri *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın genel bir tanıtımı yapılmıştır. Şimdiye kadar Semerkandî ile ilgili ayrıntılı bir çalışmanın olmaması hasebiyle bu konu ile ilgili çalışmanın sınırları mümkün mertebe geniş tutulmaya çalışılmış ve biyografik kaynaklar başta olmak üzere ulaşılabilen kaynakların hepsine başvurulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise mezhep içi istidlal yöntemlerinden biri olan tercih kavramını kavramsal çerçevesi ve çeşitleri dahil olmak üzere Hanefî mezhebi içerisindeki uygulama alanı ve kuralları ile birlikte zikredilmiştir. Bu bölümde yer alan kavramlara yer veren tezler dahil, modern ve klasik kaynaklardan yararlanılmıştır. Ayrıca Alâeddîn es-Semerkandî'nin mensubu olduğu Semerkand Hanefî kolunun tanıtımı ve Semerkandî'nin katkıları ikinci bölüm çerçevesinde verilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde Semerkand ile ilgili eserlerin yanı sıra Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî ile

Mâturîdîlik konularını işleyen ve Semerkand Hanefî kolu hakkında malumat elde etme imkanı sağlayan eserler kaynaklık etmiştir.

Çalışmanın son bölümünü teşkil eden üçüncü bölümde ise *Tuhfetü'l-fukahâ*'da yer alan tercih örnekleri ile birlikte, görüşlerine yer verilen Hanefî fakihlerin isimleri ve Semerkandî'nin tercihte bulunurken zikretmiş olduğu tercih ifadeleri işlenmiştir. Bu bölümün ana kaynağı *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın kendisi olmuştur.

BÖLÜM 1: ALÂEDDÎN ES-SEMERKANDÎ VE TUHFETÜ'L-FUKAHÂ ADLI ESERİ

1.1. Alâeddîn es-Semerkindî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

1.1.1. Biyografisi

Mâverâünnehir bölgesinin akademik anlamda fikhî mesaiye yoğun olarak sahne olan iki önemli şehirden biri olarak öne çıkan Semerkand'ın önde gelen Hanefî fıkıh alimleri arasında yer alan Alâeddîn es-Semerkindî'nin tam adı Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî'dir.¹ Kaynakların tamamında aynı şekilde yer almamasına karşın genel olarak Ebû Bekir² künyesi ve Alâeddîn³ lakaplarıyla meşhur olmuştur. Ayrıca Şemsünnazar⁴ da Semerkandî için kullanılmış olan lakaplardan birisidir. Ebû Bekir dışında, Ebû Ahmed⁵, Ebû Mansûr⁶ ve Ebû Hâmid¹ künyeleri de muhtelif kaynaklarda

¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*, III, 18; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 60, 84; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s. 537, 646; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 336, 371, II, 1542, 1917; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, s. 158; Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 90; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebi's-şehbâ*, IV, 265; Sergîs, *Mu'cemü matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arreb*, I, 1046-1047; Brockelmann, *Supplement*, I, 640; Brockelmann, *GAL*, I, 462; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VII, 228, 267; Sezgin, Fuat, *GAS*, III, 668-669; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 317; Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782; Fikrî el-Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifîn ve'l-a'lâmi'l-'arab hattâ 'âm 1215-1800*, II, 710-711; Zuhaylî, Muhammed, *Merci'u'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, s. 487; Muhammed Ebû Bekir b. Ali v.dğr., *İstidrâkât 'ala Târîhi't-türâsi'l-'arabi el-matbu'*, V, 83; Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî*, I, 561; Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ*, VI, 238.

² Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 90; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 158; Sergîs, *Mu'cemü matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arreb*, I, 1046; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 317; Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782.

³ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s. 646; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 158; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 90; Sergîs, *Mu'cemü matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arreb*, I, 1046; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 317; Brockelmann, *Supplement*, I, 640.

⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1917.

⁵ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s.646; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, s. 158; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VII, 228,267; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 317.

⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 18; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 60; Brockelmann, *Supplement*, I, 640; Brockelmann, *GAL*, I, 462; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VII, 228; Sezgin, *GAS*,

kendisine isnad edilmiş olan künyeler arasındadır. Alâeddîn es-Semerkindî'nin bizzat kendisinin, çağdaşı olan Sem'ânî'nin ve en önemli talebelerinden biri olan Kâsânî'nin Ebû Mansûr künyesinden hiç bahsetmemiş olmaları Semerkindî için bu künyenin kullanılmış olabileceği ihtimalini azaltmaktadır. Ancak Alâeddîn es-Semerkindî'den bahsederken Ebû Mansûr künyesine yer veren kaynakların çokluğu yanı sıra bu kaynakların değeri de bu ihtimalin kesin suretle ortadan kalkmasına da engel teşkil etmektedir.

Kaynaklardan birinde Semerkindî için zikredilen Muhammed b. Ahmed b. Ebî Hâmid es-Semerkindî Ebû Ahmed, nisbesinin bir yanlışlık sonucu bu şekilde ifade edildiği düşünülmektedir. Çünkü Semerkindî'nin ismi diğer kaynakların hiç birinde bu şekilde yer almamaktadır. Ayrıca bu nisbeyi veren müellifin aynı eserinin farklı bir sayfasında Semerkindî için kullanmış olduğu isim diğer kaynaklardakilerle aynı olup Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebû Mansûr es-Semerkindî² şeklinde geçmektedir.

Kaynaklarda nisbesi ve künyesi haricinde Alâeddîn es-Semerkindî için Hanefî,³ el-İmam,⁴ Halebî,⁵ eş-Şeyh,⁶ Sâhibu't-Tuhfe,⁷ Fakih,⁸ ez-Zâhid,⁹ Büyük Hanefî Alimi¹⁰ ve Usûlcü¹ nitelermelerinin kullanıldığı göze çarpmaktadır.

III, 668; Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782; Fikrî el-Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifin*, II, 710-711; Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, IV, 265; Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ*, VI, 238.

¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 77.

² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 18.

³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1542; Ebû Süleyman, Abdülvahhâb İbrahim, *Kitâbü'l-bahsil'-ilmî*, s. 336.

⁴ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s. 646; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 317, 336, II, 1917.

⁵ Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ*, VI, 238.

⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 371, II, 1917; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 158; Sergîs, *Mu'cemü matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arreb*, I, 1047.

⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 18; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 158; Fikrî el-Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifin*, II, 710;.

⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VII, 228, 267; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 317.

⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 371.

¹⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 317.

Hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgilere ulaşamayan Alâeddîn es-Semerkindî'nin nerede ve ne zaman doğmuş olduğu konusu da tam olarak vuzuha kavuşturulamamıştır. Künyesinin Semerkandî olması ve ilmî tahsili dahil, hayatının büyük bir kısmını Semerkand'da geçirmiş olduğuna işaret eden kaynakların varlığı onun Semerkand'da doğmuş olma ihtimalini destekleyen verilerdir.

Biyografik kaynakların hemen hemen tamamı büyük bir Hanefî alimi olan ve Semerkand'da talebe yetiştirdiği bilinen hocası Fahrüislâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî'den (ö. 482/1089) bahsetmektedir. Kaynakların öncelikli olarak zikretmiş olduğu bu bilgi göz önüne alındığında, Semerkandî'nin hocasının ölüm tarihi olan 482'den daha önceki bir tarihte doğmuş olması lazım gelmektedir. Ancak Semerkandî'nin doğumunun 465/1073'den daha geç bir tarihte gerçekleşmiş olma olasılığı da mümkün gözükmemektedir.²

Alâeddîn es-Semerkindî'nin doğum tarihi ile ilgili herhangi bir kayda rastlanmamış olmasına karşın, elde var olan kaynakların neredeyse tümünde vefat tarihi ile ilgili bilgi verilmiştir. Semerkandî'nin ölüm zamanı ile ilgili olarak kaynaklarda 538³, 539⁴, 540⁵, 552⁶ 553⁷ ve 575⁸ tarihleri yer almaktadır. Konu ile ilgili ilk kaynakların çoğunluğunda 539 tarihi yer almaktadır. Semerkandî'nin çağdaşı olan Sem'ânî'nin onun ölüm tarihi olarak yine aynı rakamı zikretmiş olması⁹ 539 tarihinin Semerkandî'nin vefat tarihi olduğu kanaâtini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca 539 dışında ifade edilmiş olan 538, 540,

¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VII, 267.

² Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782.

³ Sezgin, *GAS*, III, 668.

⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VII, 228; Zuhaylî, *Merci'u'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, s. 487.

⁵ Sergîs, *Mu'cemü matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arrebe*, I, 1046; Brockelmann, *Supplement*, I, 640; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 317; Fikrî el-Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifîn*, II, 710; Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ*, VI, 238.

⁶ Ebû Bekir b. Ali, *İstidrâkât*, V, 83.

⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VII, 267.

⁸ Ebû Süleyman, *Kitâbü'l-bahsi'l-'ilmî*, s. 336.

⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 77.

552, 553 ve 575 tarihlerinin ilk kaynaklardan ziyade modern kaynaklarda geçiyor olması da bu tarihlere itibar etmeye engel teşkil eden bir nitelik arz etmektedir.¹

Öte yandan Semerkandî'nin vefatı ile ilgili verilen 552 ve 553 tarihlerinin Semerkandî'nin çağdaşı olan Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî es-Semerkandî ile karıştırılması neticesinde ifade edilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. *Hediyyetü'l-ârifîn*'de Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'nin vefat tarihi 540² olarak verilirken, Abdülhamîd el-Üsmendî es-Semerkandî'ninki 552³ olarak ifade edilmiştir.

Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'ye aidiyeti tüm kaynaklarca tasdik edilmiş olan meşhur eseri *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın Abdülhamîd el-Üsmendî'nin eserleri arasında zikredilmiş olması⁴ da iki şahsın karıştırılmış olduğunun en önemli kanıtlarından birini teşkil etmektedir. Kâtip Çelebi ise çeşitli vesilelerle ismini zikretmiş olduğu Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'nin vefat tarihini ya hiç zikretmemiş⁵, ya bu kısmı '...' şeklinde boş bırakmış ya da 553⁷ olarak ifade etmiştir. Abdülhamîd el-Üsmendî es-Semerkandî'nin vefat tarihini ise 552⁸ olarak beyan etmiştir.

Aynı şekilde Kehhâle de, eserinde iki ayrı yerde zikretmiş olduğu Semerkandî'nin vefat tarihini bir yerde 539⁹ olarak verirken, diğer bir bölümde ise 552¹⁰ olarak beyan etmiştir. Müellifin her iki bölümde de anlattığı kişinin telifatları arasında *Tuhfetü'l-*

¹ Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Ely*, I, 783.

² Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 90.

³ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 92.

⁴ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 92.

⁵ Mesela bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 209, 336, 371.

⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1542.

⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1917.

⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 569, II, 1636, 1868.

⁹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VII, 228. Kehhâle burada Semerkandî'yi Ebû Mansûr künyesi ile birlikte zikretmiştir.

¹⁰ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VII, 267. Müellif bu bölümde Semerkandî'yi Alâeddîn lakabı ile birlikte kaydetmiştir.

fukahâ'yı zikretmiş olması bu şahsın Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî olduğu; ancak ölüm tarihiyle ilgili bir karışıklığın meydana gelmiş olduğu kanaatini desteklemektedir. Öyle görünüyor ki söz konusu üç eserde karşılaşılan bu bilgiler ve müelliflerin adlarının birbirine benzer olması ikisinin karıştırılmasına sebep olmuştur. Ayrıca Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî'nin doğum tarihi ile ilgili hiçbir bilgi olmamasına karşın *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın Abdülhamîd el-Üsmendî'ye isnad edildiği ve doğum tarihinin 488¹ olarak verilmiş olduğu bilgisi de bu kanaati desteklemektedir. İki ayrı bibliyografik eserde göze çarpan bu durum, 552 ve 553 tarihlerinin Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî'nin vefat tarihi ile ilgili gerçeği yansıtmadığını ortaya koymaktadır. Zaten kaynaklar bu tarihleri Üsmendî'nin ölüm tarihi olarak zikretmektedir.

Alâeddîn es-Semerkindî'nin nerede doğmuş olduğuna dair hiçbir kayıt bulunmamakla beraber hayatını nerede sürdürdüğü ile ilgili olarak kaynaklarda bazı bilgiler yer almaktadır. Biyografik kaynaklara göre Alâeddîn es-Semerkindî, Fahrüslâm el-Pezdevî'nin vefat etmesinin ardından onun kardeşi olan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ile Maturîdî kelim kolünün en seçkin temsilcilerinden biri olan Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) tedrisatından² geçmiştir. Hanefî mezhebinin bu iki büyük otorite ismi Semerkandî'nin memleketi olan Semerkand'da bir süre kalmış olmalarına rağmen hayatlarının büyük bir kısmını Buhâra'da geçirmiş ve ilmi çalışmalarına orada devam etmişlerdir.

Pezdevî ile Nesefî'nin hayatlarının büyük bir kısmını Buhâra'da geçirmiş olmaları sebebiyle onların talebesi olan Semerkandî'nin de Buhâra'ya gitmiş ve orada kalmış olma ihtimali yüksek gözükmemektedir.³ Semerkandî ile aynı yüzyılda yaşamış olan Sem'ânî'nin O'nun cemaziyelevvelin ilk gününde 539'da Buhâra'da ölmüş⁴ olduğu şeklinde verdiği bilgi de onun Buhâra ile olan ilişkisini kanıtlar mahiyette bir

¹ Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 92.

² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 158; Brockelmann, *Supplement*, I, 640; Sergîs, *Mu'cemü matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arabe*, I, 1047.

³ Madelung, “‘Alâ' al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782.

⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 77.

açıklamadır. Semerkandî'nin bir süre Anadolu'da yaşamış olduğundan¹ ve Konya'ya gelmiş olma ihtimalinin² varlığından da sözedilmektedir. Ayrıca yakın döneme ait kaynaklardan birinde bir süre Halep'te yaşamış olduğuna dair bir bilgi de yer almaktadır.³ Bunun yanı sıra Semerkandî'nin Mâturidî, Cessas, Debûsî, Serahsî ve Ebû'l-Usr el-Pezdevî ile birlikte Orta Asya menşeli ve Türk olduğu da ifade edilmiştir.⁴

1.1.2. Hocaları

Hakkında yer alan bilginin son derece sınırlı olmasına rağmen Semerkandî'nin, 6. yüzyıla kadar Hanefî mezhebinde oluşan birikimi ve aktarımı Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ile Ebû'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1114)'den almış olduğu⁵ bilgisi biyografik kaynakların öncelikli olarak zikretmiş olduğu bir husustur.

1.1.2.1. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), eserlerinin zor anlaşılması sebebiyle Ebû'l-'Usr lakabıyla anılan meşhur Hanefî alimi Fahrülislam Ebû'l-'Usr el-Pezdevî'nin küçük kardeşidir.⁶ Semerkand'da Kâdî'l-kudât ünvanıyla kadılık görevinde bulunan Pezdevî, Buhara'da bulunduğu süre içerisinde fıkıh öğretimi ile meşgul olmuştur. Furû ve usûl alanlarında kendini yetiştirmiş, mâverâünnehir Hanefî alimlerinin reislerinden biri olma statüsüne erişmiştir.

Mezhebin önde gelen isimlerinden biri olan Pezdevî, İsmail b. Abdüssadık, Ebû Muhammed Abdülkerim b. Musa b. İsa el-Pezdevî, Ebû Mansur el-Mâturidî, Ahmed b. İshak Ebî Bekr el-Cüzcânî, Musa b. Süleyman Ebî Süleyman el-Cüzcânî sırasıyla yer alan silsileden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî kanalıyla Ebû Hanîfe'den nakledilen ilmi almıştır. Pezdevî aynı zamanda Ebû Yakup, es-Seyyârî, Ebû İshak el-Hakim en-Nevkadî, Hinduvânî, Ebû Bekir Â'meş, Ebû Bekir el-İskâfî, es-Saffar Hammâd,

¹ Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782.

² Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 783.

³ Zirikî, *el-A'lâm*, V, 317.

⁴ Hamidullah, Muhammed, *İslam Hukuk Etütleri*, s. 22.

⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 158; Brockelmann, *Supplement*, I, 640; Sergîs, *Mu'cemü matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arreb*, I, 1047.

⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 125.

Muhammed b. Seleme ve Ebû Süleyman el-Cüzcânî vasıtasıyla da Ebû Yusuf'a kadar uzanan silsilenin önemli bir halkasını temsil etmektedir.¹

1.1.2.2. Ebû'l-Muîn en-Nesefî

Ebû'l-Muîn b. Muhammed b. Mu'temed b. Muhammed b. Mekhûli en-Nesefî (ö. 508/1114) ilmi geleneğe sahip bir ailenin ferdidir. Fıkıh ve kelam alanlarında yetişmiş önemli bir alimdir. Bir süre Semerkand'da bulunduktan sonra Buhara'ya yerleşmiştir. Mâtürîdî'nin kurmuş olduğu Sünnî kelam mezhebinin gelişmesinde büyük katkıları bulunan Nesefî, Alâeddîn es-Semerkandî'nin yanı sıra Necmeddîn en-Nesefî ve Ahmed el-Pezdevî gibi alimlerin de hocalığını yapmıştır. *Tabsiretü'l-edille* ve *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* önemli eserleri arasında yer almaktadır. Ebû'l-Muîn en-Nesefî babası Mekhûl, dedesi Ebû'l-Muti' Mekhûl, Ebû Bekir el-Cüzcânî ve Ebû Süleyman silsilesinin ulaşmış olduğu İmam Muhammed Hasan eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'den nakletmiş olduğu ilmi birikimi öğrenme fırsatını bulmuştur.²

1.1.3. Öğrencileri

Hanefî mezhebinin önde gelen iki alimi olan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi hocaların tedrisatından geçmiş olan Alâeddîn es-Semerkandî, hayatı boyunca ilmi faaliyetlere büyük önem vermiş ve hocalarından aldığı ilmi birikimi talebelerine aktarmıştır.

Semerkandî'nin edinmiş olduğu tecrübeyi ve ilmi birikimi öğrettiği meşhur talebeleri, kızı Fâtıma binti Alâeddîn es-Semerkandiyye ile bir süre talebeliğini yapmasının ardından damadı olan Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî'dir. Kızı Fâtıma ve damadı Kâsânî dışında Alâeddîn es-Semerkandî'nin bir diğer öğrencisi de Muhammed b. El-Hüseyin b. Nasr b. Abdülaziz el-Bendenî'dir.³ Ayrıca Sem'ânî'nin Semerkandî'nin kendisine icazet vermiş olduğuna dair nakletmiş olduğu bilgi,⁴ onun da Semerkandî'nin meşhur öğrencileri arasında zikredilmemiş olsa dahi talebeliğini

¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 188.

² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 216; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XIII, 66; Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 94-95.

³ Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, s. 94-95.

⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 77.

yapmış olduğu kaydını ortaya koymaktadır. Ancak kaynaklarda bu şekilde bir bilginin yer almaması hasebiyle Sem‘ânî ile ilgili ayrıntılı bilgi verilmeyecektir.

1.1.3.1. Fâtıma binti Alâeddîn es-Semerkindiyye

Neredeyse kaynakların tümünde geçtiği üzere Alâeddîn es-Semerkindî'nin ilk ve en önemli talebelerinden biri kızı Fâtıma binti Alâeddîn es-Semerkindiyye'dir.¹ Biyografik kaynaklarda doğum ya da ölüm tarihi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmayan Fâtıma binti Alâeddîn es-Semerkindiyye Semerkand'da doğmuştur. İlk fıkıh eğitimini babası Alâeddîn es-Semerkindî'den almış, babasının *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserini hıfz etmiştir.²

Hanefî mezhebinin genel yapısı ve karakteristik özelliklerini özümsemiş ve mezhebin her türlü fıkıh meselesi ile ilgili görüşünü ezberlemiş³ ve hatasız bir şekilde naklede seviyeye ulaşmıştır.⁴ Dönemin revaçta olan bazı ilim ve sanat dallarında ilerleyerek fıkıh ve hadis alimi olmasının yanı sıra bir hüsn-i hat ustası da olmuştur.⁵

Hanefî mezhebinin fıkıh konuları ile ilgili görüşleri konusunda muntazam bir bilgiye sahip olmasının yanı sıra çok güzel bir kız olan Fâtıma'ya Anadolu'da ikamet ettiği süre içerisinde bazı Anadolu beyleri de talip olmuştur.⁶

Kâsânî ile gerçekleşen evliliğinin ardından Halep'e yerleşmişlerdir.⁷ Ancak Fatıma burada kalmayıp memleketine dönmek istemiş ve eşi Kâsânî'yi bu konuda zorlamıştır. Halep ve Şam atabegi Nureddin Mahmud ise Kâsânî'nin gitmesini istememiştir. Kâsânî'nin bu konuda hocasının kızı olan eşinin isteğine karşı gelemeyeceğini ifade etmesinin ardından Nureddin Mahmud, Fatıma'ya bir elçi göndermiştir. Fatıma bu

¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 18; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 158; Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782.

² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 18; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 158; Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782.

³ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s. 646; Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782.

⁴ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s. 646.

⁵ Bolelli, Nusrettin, “Fâtıma binti Alâeddîn es-Semerkindiyye”, *DİA*, XII, 225.

⁶ Madelung, “‘Alâ’ al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782.

⁷ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s. 646.

elçiyle görüşmüştür. Fakat “Bu elçinin beni görmelerinin haram olduğu diğer erkeklerden ne farkı var?” şeklinde kinaye içeren bir mesajla onu eşine geri göndermiştir. Bunun üzerine Nureddin Mahmud, Fatıma’ya bayan bir elçi göndermiştir. Bundan sonra ikna olan Fatıma vefat edinceye kadar Halep’de yaşamını sürdürmüştür.¹

Hanefî mezhebinin önemli isimlerinden biri olan Fatıma sahip olduğu iki bileziğini satıp, bir Ramazan boyunca fıkıh alimlerine iftar yemeği vermiş, böylece Halep’de o günden bugüne devam eden bir geleneğin mimarı olmuştur.²

1.1.3.2. Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes‘ûd b. Ahmed el-Kâsânî

Alâeddîn es-Semerkindî’nin kızı Fâtıma dışında meşhur olan bir diğer öğrencisi de Alâeddîn el-Kâsânî’dir. Hocası Alâeddîn es-Semerkindî’nin kitabı olan *Tuhfetü'l-fukahâ* üzerine yazmış olduğu şerh ile meşhur olan Kâsânî (ö. 587/1191), Fergana bölgesinin Kâsân şehrinde dünyaya gelmiştir. Biyografik kaynaklarda Melikü'l-ulemâ³ lakabıyla tanınan Kâsânî’nin yapmış olduğu çeşitli ilim yolculuklarından bahsedilmektedir. Kâsânî, bu yolculuklar sonunda Halep’te kalmaya karar kılmış ve ölünceye kadar burada yaşamıştır.⁴

Kâsânî hocasının *Tuhfetü'l-fukahâ*’sını *Bedâiyü’s-sanâyi’* adlı eseri ile şerh ederek kendisine sunmuştur. Semerkandî bu durum karşısında büyük mutluluk duymuş, akabinde Kâsânî’yi kızı Fâtıma ile evlendirmiş ve bu şerhi de mehir olarak kabul etmiştir. Bunun üzerine o dönemde varlığını sürdüren alimler arasında شرح تحفته وتزوج ابنته (hocasının Tuhfe’sini şerh etti ve kızıyla evlendi.) sözü meşhur olmuştur.⁵

İlk fıkıh eğitimini babası Alâeddîn es-Semerkindî’den almış olan Fâtıma fetva verme konumuna kadar yükselmiştir. Fâtıma’nın Kâsânî ile evliliği gerçekleşinceye kadar, fetvalar baba kızın ortak imzası ile çıkmıştır. Fâtıma ile Kâsânî’nin evlenmelerinin ardından ise fetvalar aynı evi paylaşan Alâeddîn es-Semerkindî, kızı Fâtıma ve damadı

¹ Taşkoprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, s. 647.

² Taşkoprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, s. 646.

³ Taşkoprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, s. 646.

⁴ Taşkoprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, s. 646, 647.

⁵ Taşkoprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, s. 646; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 371.

olan Kâsânî'nin onayından geçerek hayatiyet kazanmıştır.¹ Biyografik eserlerin kısmında dönemin Hanefî fıkıh otoritelerinden biri haline gelmiş olan Fâtıma'nın eşi Kâsânî'nin yanlışlarını düzelttiği ve Kâsânî'nin de tereddüde düştüğü fikhî meselelerde onun yardımına başvurduğu kaydı yer almaktadır.²

1.1.3.3. Muhammed b. El-Hüseyn Nasr b. Abdülaziz el-Bendenicî

Alâeddîn es-Semerkandî'nin kendisine hocalık yapmış olduğu isimler arasında *el-Hidâye* müellifi olan öğrencisi Merginânî'ye kendisinden sema yoluyla işittiği her şeyi nakledebileceğine dair 545 yılında Merv'de icazet vermiş olan Muhammed b. Nasr b. Abdülaziz el-Bendenicî de yer almaktadır. Abdülaziz el-Bendenicî, Fergana bölgesindeki yerleşim alanlarından biri olan Bendenic'e nisbetle bu şekilde anılmaktadır. Bendenicî'nin Merginânî'ye nakledebilmesi konusunda icazet verdiği eserlerden birisi de İmam Müslim'in *Sahîh*'idir. Bendenicî *Sahîh*'i nakletme konusundaki icazeti 525 yılında Nisabur'da hocası Muhammed b. Fazıl'dan, Muhammed b. Fazıl ise 448 yılında Abdülgaaffâr el-Fârisî'den, o da 365 yılında hocası Celvedî'den almıştır.³

1.1.4. İlmi Kişiliği ve Eserleri

1.1.4.1. İlmi Kişiliği

Semerkandî'nin hocalarından olan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, iki ayrı hoca silsilesi vasıtasıyla İmam Muhammed ve Ebû Yusuf kanalıyla Ebû Hanîfe'den nakledilmiş olan fıkıh ilmini okumuştur. Semerkandî'nin diğer hocası Ebû'l-Muîn en-Nesefî de İmam Muhammed kanalıyla Ebû Hanîfe'den intikal etmiş olan fıkıh birikimini öğrenmiştir. Semerkandî bu şekilde farklı kanallardan gelen Hanefî fikhini tedris etme fırsatını yakalamış olmaktadır.⁴

Semerkandî'nin fıkıh eğitimini almış olduğu zamanlarda kendisiyle aynı sıraları paylaşan talebe arkadaşları arasında hocası Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin oğlu Ebû'l-Meâlî

¹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s. 646; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 158.

² Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s. 646; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 158;.

³ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 166.

⁴ Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, s. 94-95.

Ahmed (ö. 542/1147), hocasının kardeşinin oğlu Hasan b. Ali el-Pezdevî (ö. 557/1162) ve Necmeddîn en-Neseî yer almaktadır.¹ Furû fıkıh ve usûl-i fıkıh alanlarında ilmi faaliyetlerini sürdürmüş olan Semerkandî, talebe yetiştirme konusuna büyük itina göstermiştir.

Kaynaklarda hocaları, talabeleri ve eserleri dışında ilmi şahsiyetiyle ilgili fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. Semerkandî ile aynı devirde yaşamış olan Sem‘ânî onun fetva, münazara, usûl ve kelamda kendini yetiştirmiş büyük bir alim olduğu kaydını düşmüştür.² Aynı şekilde talebesi olan Kâsânî *Bedâyi*’in mukaddimesinde o zamana kadar yapılan fıkıh çalışmaları arasında hiç kimsenin hocası kadar başarılı olamadığını zikretmiş ve hocasını “ehli sünnet reisi” olarak nitelendirmiştir.³

Mezhep içerisinde “imam”, “şeyh”, “fakih”, “zâhid”, “büyük hanefî alimi” ve “usûlcü” lakaplarıyla tanınması Semerkandî’nin, kendisinden sonra gelen alimler tarafından ne derece takdir edildiğinin ortaya konulması açısından önemlidir. Yine kendisiyle aynı devirde yaşamış olan bazı hanefilerin Kudûri’nin *Muhtasar*’ını karmaşık ve bazı meseleler açısından zayıf bulması sonucunda Semerkandî’ye gelerek onun bu eserdeki kapalılıkları gidermesini istemeleri de Semerkandî’nin kendi dönemindeki mezhep mensuplarınca bu konuda otorite olarak görüldüğünün en önemli kanıtlarından birini teşkil etmektedir.

Semerkandî, fıkıh ağırlıklı olarak devam ettirmiş olduğu ilmi çalışmalarında usûl furû ilişkisinin önemine değinmiş⁴ ve furû kitabı olan *Tuhfetü’l-fukahâ*’da tercih veya tahrir etmiş olduğu hükümlerin delillerini verirken de bu ilişkiyi ortaya koyan kaideleri de zikretmiştir.⁵ Eserlerindeki tertip ile sade ve güzel üslubu onun eserlerinin herkes tarafından anlaşılmasını kolaylaştıran bir unsur olmuştur.

¹ Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 188; Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, s. 94-95.

² Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudîyye*, III, 77.

³ Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes‘ud, *Bedâyi’s-Sanâi’ fi Tertibi’s-Şerâyi* (Nşr. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Neşredenin Mukaddimesi, I, 88.

⁴ Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl* (Nşr. Abdülmelik Abdürrahman es-Sa’di), I, 99.

⁵ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ* (Nşr. Muhammed Zeki Abdilber), I, 10, 78-79, 263, 314, II, 92-93, 360, 79-80, III, 118.

Alâeddîn es-Semerkandî'nin, telif etmiş olduğu *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eseriyle Hanefî mezhebinin sistematik hale getirilmesine büyük katkı sağlamış olduğu inkar olunamaz bir gerçektir. Ancak Hanefî mezhebinin sistemli hale getirilmesi çabaları içerisinde önemli bir halkayı ifade eden Semerkandî'nin mezhep tarihindeki önemini sadece bu yönüne vurgu yaparak açıklamak isabetli gözükmemektedir.

Alâeddîn es-Semerkandî, hicrî dördüncü (miladî onuncu) yüzyıldan itibaren rekabet halinde olan fıkhnın iki ana merkezinden biri olan Semerkand ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olması hasebiyle büyük önem taşımaktadır. Ancak Semerkandî bu ekolün sadece tipik bir temsilcisi olarak kalmamış İslam coğrafyasının merkezinde yer alan Irak ekolünün etkisinden uzun süre kurtulamamış olan Semerkand ekolünün suskunluğunu bozarak yeniden doğmasına¹ ve Hanefî usûlünü Semerkand kelim okulunun ilkeleri doğrultusunda yeniden inşa etme şeklinde sunulan projeye² sağladığı katkıyla da mezhep tarihinde hiç de küçümsenemeyecek bir itibar kazanmıştır.

1.1.4.2. Eserleri

Biyografik kaynaklarda yaklaşık olarak on bir eserin Semerkandî'ye nispet edildiği görülmektedir. Ancak zikri geçen bu eserlerin hepsinin Semerkandî'ye ait olmadığı yapılan tetkikler neticesinde tebellür eden bir gerçektir.

1.1.4.2.1. Alâeddîn es-Semerkandî'ye Aidiyeti Kesin Olan Eserler

Alâeddîn es-Semerkandî'ye ait olduğu bilinen eserler *Tuhfetü'l-fukahâ*, *Mizânü'l-usûl*, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtüridî*,³ *el-Mebsût* ve *Şerhü't-Tahâvî* adlı kitaplardır. Lakin bu eserlerin hepsi günümüze kadar ulaşmamıştır. İsmi geçen bu beş eserden *el-Mebsût*'un Semerkandî'ye aidiyeti ile ilgili biyografik kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ancak Semerkandî *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserinin muhtelif yerlerinde bu eserin varlığından söz etmektedir.⁴ *el-Mebsût* ile aynı kaderi paylaşan bir diğer kitap da

¹ Özen, Şükrü, *Ebü Mansûr el-Mâtüridî'nin Fıkhn Usûlü'nü Yeniden İnşası* (Yayınlanmamış doçentlik tezi), s. 68.

² Bedir, Murteza, *Fıkhn, Mezhep Ve Sünnet*, s. 29.

³ Brockelmann, *Supplement*, I, 640; Brockelmann, *GAL*, I, 462; Sezgin, *GAS*, III, 669.

⁴ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 34, 283. *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın neşrini gerçekleştirmiş olan M. Zeki Abdülber, Semerkandî'nin bu eseri yazmaya niyet ettiğini ancak talebesi Kâsânî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ*

Şerhü't-Tahâvî'dir. Semerkandî'ye ait böyle bir eserin varlığına kaynakların hiçbirinde rastlanmamakla beraber, yine aynı müellife aidiyetinde hiçbir ihtilafın bulunmadığı *Tuhfetü'l-fukahâ*'da, Semerkandî bu isimde bir kitabının varlığına dikkat çekmekte ve kûsûf namazının nerede kılınması gerektiği konusunda onu kaynak olarak zikretmektedir.¹ Kaynakların hiçbirinde Semerkandî'ye ait *el-Mebsût* ya da *Şerhü't-Tahâvî* adlı eserlere rastlanılmamış ise de onun kendine ait bir eserde bu kitaplara yer vermesi, bu eserlerin ona aidiyetini kabul etme konusunda bizim tereddüde düşmemizi engellemektedir.

Semerkandî'nin, bahsi geçen bu iki eser dışındaki diğer üç eseri günümüze kadar ulaşmış olup, onun düşünce sistemini anlama ve mezhep tarihinde neden otorite bir şahsiyet olarak görüldüğünü anlayabilmek açısından büyük önem arz etmektedir.

1.1.4.2.1.1. Tuhfetü'l-fukahâ

Tuhfetü'l-fukahâ bu çalışmanın ayrı bir bölümünü oluşturmakta olup aşağıda müstakil olarak incelenecektir.²

1.1.4.2.1.2. Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl

Alâeddîn es-Semerkandî'nin usûl-i fıkha dair kaleme almış olduğu eseridir. Klasik Hanefî usûl geleneği olan Fukaha yöntemi ile Kelamcı (Mütakellimîn) usûl eserlerinin telif yöntemi arasında Memzuc şeklinde ifade edilen yönteme uyan bir içerik ve metodla yazılan orijinal bir eser olmasının yanı sıra özellikle İmam Ebû Mansur el-Mâturidî olmak üzere Semerkand Hanefî ekolünün görüşlerini yansıtan bir nitelik arz etmektedir.³

üzerine *Bedâ'i'u's-sana'i'* adlı eserini yazması sebebiyle bu niyetinden vazgeçmiş olabileceği ihtimalini kaydetmiştir. Bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Neşredenin mukaddimesi, I, 21-22. Ayrıca Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl* adlı eserinin neşrini gerçekleştirenlerden biri olan M. Zeki Abdülber, *Mîzânü'l-usûl*'un günümüze ulaşan muhtasar versiyonunun diğer adının el-Mebsut olduğunu ifade etmiştir. Bk. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl* (Nşr. M. Zeki Abdülber), s. 7.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 298.

² Bkz. Tez metni, s. 20-26.

³ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, Neşredenin mukaddimesi, I, 57.

Mütekaddimûn ulema tarafından kaleme alınmış olan usûl eserlerinin daha sonraki alimler tarafından tam olarak anlaşılabilmesi mütekaddimûn ulemanın eserlerinin şerh ve izah edilmesi ihtiyacını husule getirmiştir. Semerkandî'nin *Mizânü'l-usûl*'ü de bir açıdan bu ihtiyaca cevap verebilecek bir şerh niteliği kabul edilebilirse de onun asıl olarak konuların ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı muhtasar olmayan kadîm ulema geleneği ile örtüşen bir niteliğe sahip olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.¹ Semerkandî'nin eserin mukaddimesinde *Mizânü'l-usûl*'ü muhtasar olarak tanımlamasından yola çıkarak bu kitabın bir de muhtasar olmayan versiyonunun var olduğu ifade edilmiştir.² Ancak günümüze ulaşan metin muhtasar olanıdır.

1.1.4.2.1.3. Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî

Kendi adıyla anılan en büyük kelim mezhebinin kurucusu olan Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin kelimî düşüncesini yoğun bir şekilde işlemiş olduğu³ *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinin şerhidir.

Mâtürîdî kelim alimlerinden ve Semerkandî'nin hocası olan Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Te'vilât* üzerine yapmış olduğu şerh niteliğindeki açıklamaların Alâeddîn es-Semerkandî tarafından derlenmesi neticesinde meydana gelmiş bir metin olup tertip ve ifade Semerkandî'nin kendisine aittir.⁴

Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin çağdaşı olan ve aynı zamanda diğer büyük kelim mezhebinin de kurucusu sayılan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini ihtiva eden risaleler, gerek hacim gerekse de ilmi yoğunluk açısından Mâtürîdî'nin eserlerinin ulaşmış olduğu yetkinliğin gerisinde kalmıştır. Mâtürîdî'nin tefsir alanındaki eseri olan *Te'vilâtü'l-Kur'ân* da sahip olduğu bazı hususiyetler ile hem çağdaşı olan hem de daha sonraki zamanlarda kaleme alınmış olan tefsir kitapları arasında ayrı bir öneme haizdir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ayeti ayetle tefsir etme, semantik yaklaşım yapma, geniş tahlil ve mukayeselere yer verme, psikolojik ve sosyolojik faktörlere dikkat çekme, Sünnî

¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, Neşredenin mukaddimesi, I, 59.

² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, Neşredenin mukaddimesi, I, 59.

³ Topaloğlu, Bekir, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler* (Önsöz), s. XIV.

⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 336; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, Neşredenin mukaddimesi, I, 49; Madelung, “‘Alâ' al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782.

akideyi pekiştirip Hanefi fikhını savunma ve muhalif görüşlere sahip din ve mezhep saliklerini ilmi tenkide tabi tutma konusunda diğer kaynaklardan ayrılmaktadır.¹

1.1.4.2.2. Alâeddîn es-Semerkandî'ye Yanlışlıkla Nispet Edilen Eserler

Kendisine ait olmayan eserlerin Alâeddîn es-Semerkandî'ye nispet edilmesinin bilinçli bir faaliyet² olmaktan ziyade isim benzerliği gibi bir sebep neticesinde meydana gelmiş bir karışıklık olduğu düşüncesi daha doğru gözükmetedir.

Kaynaklarda Semerkandî'ye nispet edilen kitaplar arasında; *el-Lübâb fî usûli'l-fikh*,³ *Muhtelifü'r-rivâye*,⁴ *Şerhü'l-Câmi'i'l-kebir*,⁵ *Îzâhü'l-kavâ'id fî'l-mu'ammâ*,⁶ *Şerhu Manzûmeti'n-Neseft*,⁷ ve *Şerhu'l-Kudûri*⁸ isimli eserler yer almaktadır. Ancak mezkur eserler Alâeddîn es-Semerkandî'ye değil de kendisiyle isim benzerliğine sahip olan Alâeddîn Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî (ö. 552/ 1157),⁹ Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/ 983)¹⁰ ve Şeyhülislam Bahâeddîn (Alâeddîn) Ali b. Muhammed es-Semerkandî el-Esbîcâbî'ye (ö. 535/ 1141)¹¹ aittirler.

İsim benzerliğinden kaynaklanan bu karıştırılma neticesinde Alâeddîn es-Semerkandî'nin vefat tarihi ile ilgili yanlışlıkların da var olduğuna daha önce dikkat çekilmişti.¹² Bu karıştırılma neticesinde isimlerini zikrettiğimiz şahıslara ait olan *el-*

¹ Topaloğlu, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler* (Önsöz), s. XIII.

² Nitekim, Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) bilhassa ahlak ve irşada yönelik eserlerinin İslam dünyasının genelinde takdir görmüş olması, aynı zamanda ona birçok eserin izafe edilmesine yol açmıştır. Bk. Kaya, Eyüp Sait, *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbu'n-Nevâzil'i* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. 66.

³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1542; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 90; Madelung, “‘Alâ' al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782.

⁴ Brockelmann, *Supplement*, I, 640; Brockelmann, *GAL*, I, 462; Sezgin, *GAS*, III, 669.

⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 569-570.

⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 209; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 90.

⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1868.

⁸ Ebû Bekir b. Ali, *İstidrâkât*, V, 83.

⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1867.

¹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 487, 616.

¹¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1627.

¹² Bk. Tez metni, s. 8-9.

Lübâb fî usûli'l-fikh, Muhtelifü'r-rivâye, Şerhü'l-câmi'i'l-kebîr, İzâhü'l-kavâ'id fî'l-mu'ammâ, Şerhu Manzûmeti'n-Neseî ve Şerhu'l-Kudûri gibi eserlerin Alâeddîn es-Semerkindî'ye nispet edildiği görülmektedir.

1.2. Tuhfetü'l-Fukahâ'nın Genel Değerlendirmesi

1.2.1. İçerik Açısından

Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazandığı dönem olarak dikkat çeken VI. yüzyılın önde gelen Hanefî fakihlerinden olan Alâeddîn es-Semerkindî'nin furûu fıkıh alanında telif etmiş olduğu meşhur eseri *Tuhfetü'l-fukahâ* içerik yönünden klasik Hanefî fıkıh eserlerindeki yöntemle benzer bir sistematığe sahip gözükmemektedir. Tertibi, konuları ele alış biçimi ve furûu ile usûlü mezcetmesi yönünden kendi döneminde bu alandaki telifatı sonlandırmaya çok yakın bir eser konumundadır. Bab başlıkları altında meselelerin ele alınış biçimi, kişiyi bir konu içerisinde yer almayan fakat o konuyla bağlantılı olan meseleye yönlendiren mantikî bir tertip içermektedir.

Tuhfetü'l-fukahâ'nın Muhtelif kütüphanelerde pek çok yazma nüshasının bulunmasının yanı sıra iki ayrı neşri de yapılmıştır. Bunlardan birinci baskısı 1958'de Beyrut'ta yapılmış olan ilki, Muhammed Zeki Abdülber'e, yine ilk baskısı 1964'te Dımaşk'da yapılmış olan diğeri ise M. El-Muntasır el-Kattânî ile Vehbe ez-Zuhaylî ikilisine aittir.

Eser Kitâbu't-Tahâre ile başlayıp Kitâbu'l-vakf ve sadaka ile sonlanmaktadır. 1998 yılında üç cilt olarak basılan Kahire baskısı esas alındığında ibadetler, muamelat ve ukûbat alanlarını kapsayan toplam elli kitabın eserde mevcut olduğu görülmektedir.

Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*'da borçlar bölümü (Kitâbu'l-buyu') içerisinde tahlil ettiği hukuki işlem yapabilme (ehliyet) konusu için ayrı bir bölüm tahsis etmeyi tercih etmiştir. Semerkindî, borçlar hukukunun, İslam hukuku genel akit teorisinde önemli bir rol oynaması sebebiyle konuya bu bölüm içerisinde yer vermiş ve ehliyetin herhangi bir akit için ön şart olduğunu sunmakla yetinmiştir. Semerkindî'nin selefi olan Kudûri ile halefi olan Kâsânî ise, borçlar hukuku ile hukuki ehliyetsizlik (hacr) konularına farklı bir bölüm tahsis etmişlerdir. ¹

¹ Meron, Yakov, "Merginânî, Metodu ve Hukukuçuluğu" (Trc. M. Fatih Turan), *EAÜİFD*, s. 230.

1.2.2. Metot Açısından

Tuhfetü'l-fukahâ, kendisinden önceki eserlerde rastlanmayan sistematik bir konu dizilimine sahip olması sebebiyle klasik Hanefî fıkıh literatüründe bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.¹ Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını ikmal, izah ve delillerle temellendirme maksadıyla kaleme alınan *Tuhfetü'l-fukahâ* tertip usûlü ve terminolojinin geliştirilmesi bakımından ileri bir merhaleyi temsil etmektedir²

Tertip açısından büyük öneme sahip olan eserde Semerkandî, aktardığı görüşleri genel olarak belirli bir sistem dahilinde sıralamıştır. Bu sıralamayı yaparken ilk olarak kendisinin kabul ettiği ve kuvvetli gördüğü görüşü verdikten sonra kuvvetliden zayıfa doğru bir sıralama ile diğer görüşleri vermektedir. Daha sonra ise tercih ettiği görüşü ifade etmiş ve tercih sebebinin dayandığı delili de zikrederek konuyu sonlandırmıştır.³

¹ Tuhfetü'l-fukahâ'dan önceki dönemde kaleme alınmış eserler arasında yer alan Meksûr, "Salât, terâvih, zekat, nevâdiru zekat, savm, nevâdiru savm, hayz, nikah, talak, 'itak, mükâtebe, velâ, eymân, serika, seyr, istihsan, teharrî, lakît, ibak, mefkud, gasb, vedîa, âriye, şirket, sayd, zebâh, vakf, hibe, buyu', sarf, şuf'a, kısmet, icarât, edebü'l-kâdî, şehâdet, rucu 'an şehâdet, da'va, kefâlet, sulh, rehn, mudârabe, müzara'a, şirb, eşribe, ikrah, mezûnu'l-kebîr, diyât, cinâyât, muâkıl, vesâya, ayn ve deyn, 'itk fi'l-maraz, devr, ferâiz, hünsâ, hisâbu'l-vesâya, ihtilâfu Ebî Hanîfe ve ibn Ebî Leylâ, şurût, hayl, kesb ve rıdâ" bölümleri dahil olmak üzere 61 kitaptan oluşan bir sistematığe sahiptir. Alâeddîn es-Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ*'da zaman zaman atıflarda bulunduğu Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında ise "Tahâret, salât, zekat, oruç, hac, buyu', istibrâ, rehn, müdâyinât, hacr, sulh, kefâlet-havâle-damân, şirket, vekâlet, ikrârat, âriye, gasb, şuf'a, mudârabe, müsakât, icarât, müzâra'a, ahkâmu'l-arâzi'l-mevât, atâya ve'l-vukûf, lukata ve âbık, lakît, ferâiz, vesâya, vedîa, kısmetü'l-ganâim ve'l-fey, nikah, talak, kısas-diyet-cerahât, kıtâlû ehli'l-bağy, mürted, hudûd, serika, eşribe, seyr ve cihad, sad ve zebâih, dahaya, sebk, kefâret-nezr-eyman, edebü'l-kâdî, dava ve beyyinat, 'itak, mükâtebe, vela, mefkud, ikrah, kısmet, me'zun fi't-ticaret ve kerahet" bölümleri dahil olmak üzere 53 kitaptan oluşmaktadır. *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın kendisine dayanılarak yazılmış olduğu Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ise "Tahâret, salât, zekat, savm, hac, buyu', sarf, rehn, hacr, ikrar, icâre, şuf'a, şirket, mudârebe, vekâlet, kefalet, havale, sulh, hibe, vakf, gasb, vedîa, âriye, lakît, lukata, hünsa, mefkûd, ibak, ihyâ-u mevât, me'zûn, müzâra'a, müsakat, nikah, rıdâ, talak, ric'a, îlâ, hulû', zıhar, lian, iddet, nafaka, hıdâne, 'itak, tedbîr, mükâtebe, velâ, cinâyât, diyât, muâkıl, hudud, serika, eşribe, sayd ve zebâih, edhiye, eymân, dava, şehâdet, rucu an şehâdet, edebü'l-kâdî, kısmet, ikrah, seyr, hazr ve ibâha, vesâya ve ferâiz" olmak üzere 66 kitaptan oluşmaktadır.

² Özel, Ahmet, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 22.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 209, 276, 475; II, 240, 360; III, 562.

Ancak Semerkandî'nin zaman zaman bu yöntemin dışına çıkarak kuvvetli gördüğü görüşü en son olarak zikrettikten sonra onu tercih ettiği de görülmektedir.¹

Semerkandî, bir konu ile ilgili mezhep içinde yer alan muhtelif görüşlerinin yanı sıra zaman zaman İmam Malik'in (ö. 179/796) fikirlerini aktarmakla² beraber, pek çok konuda İmam Şafî'nin (ö. 204/820) görüşlerine de yer vermiştir³. Bunların dışında Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Hammad b. Ebî Süleyman (120/738), Zührî (124/742), İbn Şübrüme (144/761), Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî (161/778) gibi fakihlerin görüşlerine de zaman zaman aktarmıştır. Görüşlerine yer verilen alimler arasındaki bu çeşitlilik, Semerkandî'ye gelinceye kadar diğer merkezlerde oluşan ilmî birikimin Semerkand'da ki yansımalarını ortaya koyması açısından dikkate değer bir noktadır. Ayrıca Şia⁴ ve Zâhirîler⁵ gibi farklı mezheplerin görüşlerinde *Tuhfetü'l-fukahâ*'de yer aldığı müşahede edilmiştir.

Tuhfetü'l-Fukahâ'da müracaat edilen eserler arasında Hanefî mezhebinde otorite kabul edilen *Zâhir'ür-Rivâye*,⁶ *Nâdir'ür-Rivâye*⁷ *Câmi'us-Sağir*,⁸ *Câmi'ul-Kebir*,⁹ *Kerhî'nin Muhtasari*,¹⁰ *Tahâvî'nin Muhtasari*,¹¹ *Mebсут*¹² ve *el-Asl*¹³ gibi metinler yer almaktadır.

1.2.3. Üslup Açısından

Hanefî mezhebinde yazılmış en önemli eserlerden biri olan *Tuhfetü'l-fukahâ*, ne çok kısa ne çok uzun olmayıp orta uzunlukta bir eserdir. Kudûrî'nin *Muhtasari*'nin çok özlü

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 30-31, 225-226-227.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 340, 422, 592.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 424, 507, 609.

⁴ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 83.

⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 423; II, 321.

⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 9, I, 122.

⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 27.

⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 226; II 347.

⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 288; II, 26, 441.

¹⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 226.

¹¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 237.

¹² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 289.

¹³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 27.

olması ve tam olarak anlaşılabilmesi nedeniyle kaleme alınmıştır. Semerkandî bu boşluğu gidermek istemiş hükümlerde ki eksikliklerle birlikte delillendirilmemiş olan hükümleri de ortaya koymuştur. Bu özelliklerinin yanı sıra *Tuhfetü'l-fukahâ* güzel tasnifi, kolay ve anlaşılır ibaresi ile mezhep literatüründe hiç de küçümsenemeyecek bir role sahiptir.¹

Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın mukaddimesinde eseri hangi sebeple telif etmiş olduğuna dair nakletmiş olduğu şu sözleri kitabın üslubu ile ilgili bilgi edinme konusunda aydınlatıcı olacaktır: “Şeyh Ebû'l-Hasan el-Kudûrî'ye ait olan *Muhtasar* isimli kitabı fikhın bir çok konusunu ihtiva eden, hiçbir zamanın ihmal edilmediği, günümüze kadar meydana gelmiş olan pek çok hadiseyi içeren bir eserdir. Fakihlerin bu kitaba olan ilgileri artınca, onlar arasından bazı kardeşlerim, müellifinin bahsetmediği bazı konular üzerinde durmamı, anlaşılmayan konuları güçlü delillere dayanarak, bölümlere ve fasıllara ayırarak anlatmamı istediler. Onlara hediye olarak kaleme aldığım bu eserin adı *Tuhfetü'l-fukahâ*'dır.”² Zira *Tuhfetü'l-fukahâ* fakihlere hediye manasına gelmektedir.

Tuhfetü'l-fukahâ fıkıh babları altında o güne kadar Hanefî mezhebi içerisinde verilmiş olan hükümlerin en önemlilerini bir araya getirmiştir. Semerkandî *Tuhfetü'l-fukahâ*'yı yazarken okuyanları sıkacak, usandıracak gereksiz ayrıntılardan ve konunun anlaşılmasını engelleyecek kısaltmalardan kaçınmıştır. Konuların anlatımı sırasında kullanılan duru ve abartısız üslup ile gereksiz ayrıntılara yer verilmemiş olması konunun anlaşılması ve özümsemesi açısından okuyucuya yardımcı olmaktadır.

1.2.4. Tuhfetü'l-fukahâ Üzerine Yapılan Çalışmalar

Tuhfetü'l-fukahâ özellikle ilk dönem Hanefî telifatı içerisinde yer alan eserler arasında önemli bir yere sahip olmakla beraber hem klasik hem de modern dönemde yapılan çalışmalar arasında fazla rağbet görmemiştir. Klasik dönemde *Tuhfetü'l-fukahâ* ile ilgili yapılan yegane çalışma Alâeddîn es-Semerkandî'nin öğrencisi olan Kâsânî'nin *Bedâiyu's-sanâyi fi tertibi's-şarâ'i* eseridir. Semerkandî'nin eseri ile ilgili modern dönemde yapılan araştırmalar ise iki neşir çalışmasıyla sınırlı kalmıştır. Bu iki

¹ Zuhaylî, *Merci 'u'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, s. 487.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 2.

çalışmadan ulaşabildiğimiz ve tezde kaynak olarak kullandığımız Zeki Abdülber'e ait olan neşrin de son derece yetersiz olduğu rahatlıkla ifade edilebilecek bir husustur.¹ *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın Vehbe ez-Zuhaylî tarafından yapılan neşrini ise inceleme fırsatımız olmadığı için onunla ilgili değerlendirme yapma imkanımız da bulunmamaktadır.

Biyografik kaynakların çoğunda Semerkandî'nin talebesi olan Kâsânî'nin *Bedâyiu's-sanâyi fi tertîbi'ş-şarâ'i* isimli kitabı *Tuhfetü'l-fukahâ* üzerine yazılmış bir şerh olarak nitelendirilmiştir.² Kaynaklarda yer alan “hocasının *Tuhfe'sini şerh etti ve kızıyla evlendi*” sözü *Bedâyi*'in *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın şerhi olarak görülmesindeki en büyük etkidir. Ancak *Bedâyi*'in *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın şerhi olup olmadığı konusu tartışmalı bir meseledir. Kâsânî'nin bizzat hocasının nezareti altında *Tuhfetü'l-fukahâ*'yı yeniden kaleme almış olma ihtimalinin bulunduğu da ifade edilmiştir.³ Dikkatli bir şekilde incelendiği zaman *Bedâyi*'in ne şekil ne de muhteva açısından klasik şerhlere benzemediği ve her iki kitabın tertibinin de farklı olduğu görülür.⁴

Bedâyi'in mûtâd bir şerh hususiyetini göstermeyip, bizzat Alâeddin es-Semerkandî'nin bir taklidi olduğunun söylenmesinin yanı sıra Gazali'nin *Veciz'i* ve İbn Rüşd'ün *Bidaye'si* gibi Hanefî fihhına dair teferruata kadar sıkı bir sistem fikri ile yazılmış ilk ve yegane eser olduğu da ifade edilmiştir.⁵ Yine *Bedâyi*'in güzel bir şekilde şerhi asılla mezcetmiş olduğu, tertibinin *Tuhfetü'l-fukahâ* ile aynı olmadığı, kitab, bab ve fasıllar açısından yeni bir tertip olduğu da kaydedilmiştir.⁶ Kâsânî eserini kaleme alırken

¹ Zira Zeki Abdülber, eserde yer alan hadislerin tahririni yapmamış, eserde adı geçen şahıslar ile ilgili bilgi verme konusunda tutarlı davranmamıştır. Bazı kişiler hakkında kısa bilgilere yer verirken bazı kişileri görmezden gelmiştir. Bu çalışma daha ziyade *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın günümüze ulaşmış nüshalarının incelenip tahkikinin yapılması şeklinde gerçekleştirilmiş gözükmektedir.

² Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s. 646; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 230,371.

³ Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, s. 125.

⁴ Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 54-55; a.mlf., “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 22; Koca, Ferhat, “Kâsânî”, *DİA*, XXIV, 531; Ünal, Halil, “Bedâ'i'u's-sana'i'”, *DİA*, V, 294.

⁵ Heffening, “Kâsânî”, *İA*, VI, 374.

⁶ Kâsânî, *Bedâyi's-Sanâi'*, Neşredenin Mukaddimesi I, 77; Zuhaylî, *Merci'u'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, s. 488.

Alâeddîn es-Semerkindî'den ziyade İmam Muhammed'in *Zâhiru'r-rivâye* eserlerini dikkate almıştır.¹

Bedâyi'in İstanbul kütüphanelerinde bulunan el yazmaları üzerinde çalışan Otto Spies ise *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın *Bedâyi*'in şerhi olarak gösterilmesinin büyük bir haksızlık olduğunu şu sözleri ile ifade etmiştir: “*Bedâyi*'i *Tuhfetü'l-fukahâ* ve Kudûrî'nin *Muhtasarı* ile karşılaştırdığımızda, Kâsânî'nin burada fıkhi kaziyeleri mutad usûlle şerh ve izah etmediğini, bilakis bu kitabın tamamen müstakil bir ilmi eser olduğunu, umumi fıkhi kaziyelerin işlenip gerekçelendirildiğini, önceki otoritelerin görüşlerinin tenkiden tartışıldığını, hukuki spekülasyonun menşeyini teşkil eden meselelerin ele alındığını, kısaca bütün bu hukuki maddenin burada ilk kez sistematik şekilde mantık ölçülerine dayanılarak mevzu edildiğini görürüz. Bu suretle meydana gelen tasvir o kadar muazzam ve mantikidir ki, temel eserden geriye bir şey kalmamıştır.”²

Bedâyi'in neşrini gerçekleştirmiş olan Ali Muhammed Muavvez ile Âdil Ahmed Abdülmevcûd da *Bedâyi*'in *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın şerhi olarak görülmesinin doğruyu yansıtmadığına inandıklarını ifade etmişlerdir. Onlara göre bir eser ancak, Serahsî'nin *Kâfi*'yi, İbnü'l-Hümmam'ın da *Hidâye*'yi şerh ettikleri gibi bir metni önüne alıp, onu kelime kelime, ibare ibare tahlil etmekle şerh niteliği kazanır. Kâsânî'nin *Bedâyi*'si *Tuhfetü'l-fukahâ*'da yer alan lafızları muhafaza etmiş olmakla beraber daha önce de ifade edildiği üzere tertib açısından tamamen yeni bir metindir.³ Kâsânî'nin eseri

¹ Kızılkaya, Necmettin, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. 14.

² Otto Spies, “ Kâsânî'nin Bedâyi'u's-Sanâyi Adlı Fıkh Eserine Müteallik İstanbul Elyazmaları” (Trc. Ahmet Schmiede), *Der Islam*, 41, 19.

³ Kâsânî, *Bedâyi 's-Sanâi* , Neşredenin Mukaddimesi, I, 77. İki metin arasındaki tertib farklılığını ortaya koymak açısından konu dizilimlerinin zikredilmesi faydalı olacaktır. *Tuhfetü'l-fukaha*, “ Tahâret, salât, cenâiz, zekat, savm, menâsik, buyu', nikah, talak, 'itak, eyman, icâre, istisna, şirket, müdârebe, sarf, rehn, şuf'a, zebâih, sayd, edhiye, gasb, diyât, hudûd, serika, hibe, vedfa, âriye, dava ve'l-beyyinât, ikrar, vesâya, vekâlet, kefâlet, havâle, sulh, muzara'a ve'l-muâmele, ikrah, kısmet, me'zûn, seyr, şirb, hazr ve'l-ibâha, sebk, mefkûd, lakît-lukata ve âbık, hunsa, şehâdât, rucu' an şehâdât, edebü'l-kâdi, vakf ve sadaka şeklinde bir konu dizilimine sahip iken, *Bedâyi'u's-sanâyî*, “ Tahâret, salât, zekat, savm, itikaf, hac, nikah, eyman, talak, zihar, lian, rıda', nafaka, hidâne, 'itak, tedbîr, istilâd, mükâtebe, velâ, icâre, istisna, şufa, zebâih ve suyûd, ıstıyâd, tadhiye, nezr, kefare, eşribe, istihsan, buyu', kefare, havâle, vekâlet, sulh, şirket, müdârebe, hibe, rehn, müzara'a, muâmele, şirb,

Tuhfetü'l-fukahâ'ya nispetle daha geniş olup ihtiva ettiği bab başlıkları ve konuları işleyiş açısından daha geniş tutulmuştur.

erâzî, mefkûd, lakît, lukata, ibak, sâbık, vedîa, ariye, vakf ve sadaka, dava, şehâdet, rucu an şehâdet, adâbü'l-kâdı, kısmet, hudud, serika, kıtâu tarik, seyr/çihad, gasb, hacr ve habs, ikrah, me'zûn, ikrar, cinâyât, hünsâ, vesâya, ve karz" kitaplarından oluşan bir dizilimle kaleme alınmıştır.

BÖLÜM 2: HANEFÎ MEZHEBİNDE MEZHEP İÇİ İŞLEYİŞ VE SEMERKAND HANEFÎ KOLU

2.1. Hanefi Mezhebinde Mezhep İçi İstidlal Yöntemleri

İslam hukuk tarihi incelendiğinde müçtehitlerin istinbat yoluyla hüküm çıkarmaları hususunda farklılıkların meydana gelmiş olduğu görülmektedir. Hüküm çıkarma konusunda vahiy döneminde vahiy ve içtihat, Sahabe, Tabiûn ve Müçtehit imamlar döneminde kitap ve sünnet başta olmak üzere, rey, kıyas, icma, istihsan, istislah, istishab vb. metotlar kullanılmıştır.

İlk iki asırda kullanılan bu yöntemleri genel olarak içtihat terimiyle ifade etmek mümkündür. Mezhep imamlarının talebelerinin yaşamış olduğu üçüncü asırda da aynı metotlara başvurulmuş olmasına rağmen, dördüncü asırda, mezheplerin teşekkülünün ardından, taklit ruhunun ağır basmasıyla mezhebe bağımlılık artmış ve metot olarak tahriç, tercih ve taklit yöntemi kullanılmıştır.¹ Mezheplerin teşekkülü ile birlikte daha önceki dönemlerin en önemli istidlal kaynağı olan içtihat yöntemi ihmal edilmiş, taklit anlayışı İslam alimleri arasında hakim konuma gelmiştir. Bu dönemde içtihadın yerini tahriç ve tercih yöntemleri almıştır.

Hz. Peygamber dönemi ile birlikte ilk kez ortaya çıkan fikhın müteakip devirlerde de yükselişe geçmiş olduğu bir gerçektir. Bu dönemlerin en önemli özelliği, herhangi bir taassub düşüncesine kapılmaksızın fakihlerin fikirlerini özgürce beyan edebilmesi olmuştur. Ancak hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru mezheplerin oluşmaya başlamasıyla beraber, müçtehitler ilk dönemlerin en önemli istidlal metodu olan içtihadı farklı boyutlarda kullanmaya başlamışlardır.

Mezheplerin tarih sahnesinde yer alması fikhi hüküm elde etme sürecinde esaslı bir değişimin yaşanmasına sebep olmuştur.² Mecelle'ye kadar resmi bir kanun kitabı ortaya konmamış olmakla beraber Abbasiler devrinden itibaren kadıların, tedvin edilmiş olan

¹ Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Fetva Usûlü* (Yayımlanmamış doktora tezi), s. 120-121.

² Kaya, Eyüp Sait, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (Yayımlanmamış doktora tezi), s. 29.

dört mezhepten birine bağılı kalarak hüküm vermeleri istenmiş, böylelikle içtihadı dayalı İslam hukuku yerine, taklide dayalı mezhep hukuku uygulamasına geçilmiştir.¹

Fakihin mezhebe bağılı olması ve onunla olan ilişkisi, bir grup “fikhi mesai”yi itibara almasını zorunlu kılmıştır. “Fikhi mesai” ifadesi ile yalnızca fikhi görüş yahut metin değil fikhın ilgili olduğu eşya ve hadiselerle ilgili kavramlar, ıstılahlar, tanımlar, ifade kalıpları, tedris, fetva ve kaza faaliyetlerinin ürünleri, fikhi metinlerin tasnif ve telifi, rivayet edilen hadisler ile fakihlerin fiilleri ve biyografileri gibi şerh hüküm olmayan fakat fikhi bilginin muhtevasını oluşturan geniş bir saha da dahil olmak üzere muhtelif sayıdaki verinin değerlendirilmesi manası anlaşılmalıdır. Fakihin itibara aldığı geçmiş birikim, o mezhep imamının yanı sıra, müntesib fakihlerin katkılarını da kapsamaktadır.² Bu durumda mezhep içi fikhi istidlal de, kaynakları arasında mezhep birikiminin de bulunduğu fikhi bilgi elde etme süreci olarak tanımlanabilir.³

Fakihleri mezhep tarihi içinde fikhi mesailerine göre tasnif eden çalışmalar, mezhep içi istidlal metodlarını tesbit edebilmek açısından yardımcı olacaktır. Fukaha tabakatı olarak adlandırılan bu çalışmalar tercih ve tahric olmak üzere iki çeşit istidlal yönteminin varlığına işaret etmektedir.⁴

2.1.1. Tahric

Mastar konumundaki “خرج” fiilinden türetilmiş olan “تخرج” kelimesi, sözlükte “yerinden çıkarmak, kovmak, defetmek, elemek, hariç tutmak, öğretmek, eğitmek, çekip çıkarmak, açıklamak, şerh etmek ve izah etmek” gibi anlamlara⁵ gelmektedir. Hukuk terminolojisinde ise tahric, “müçtehidin kedisine intisab etmiş olduğu mezhep imamının dayandığı nass, kaide ve asıllara dayanmak suretiyle hüküm çıkarması” anlamını ifade

¹ Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 238.

² Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 29-30.

³ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 31.

⁴ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 35.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, II, 250; Fîruzâbâdî, *Kâmûs*, I, 731-732; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, V, 515; Komisyon, *Müncîd*, 172; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vasît*, I, 224.

etmektedir.¹ Diğer bir deyişle tahriç, “mezhep birikiminden yeni fikhî hükümler elde etme maksadıyla kullanılan metod”² olarak da tanımlanabilir.

Mezhep imamlarının usûl ve ilkelerinden tahriç ile mezhep imamının görüşlerinden tahriç olmak üzere iki şekilde incelenebilir. Mezhepte açıkça bulunmayan meseleleri, mezhep imamının koyduğu usûl ve ilkelere dayanarak çözmeye³ usûl ve ilkelerden tahriç denilmektedir. Bir başka deyişle öncekilerin tesbit etmiş oldukları illetleri, onların ele almadıkları meselelere uygulamaktır ki buna tahkîku’l-menat da denilmektedir.⁴

Mezhepte açıkça hükmü bulunmayan meseleleri, mezhep imamının nakledilen görüşlerine kıyasla hüküm vermeye⁵ de mezhep imamının görüşlerinden tahriç denilmektedir. Bu yöntem furûdan tahriç olarak da adlandırılabilir. Fetva verecek kimsenin burada yapacağı işlem, yeni meseleyi, önceki meseleye kıyaslamak ve benzerlik gördüğü zaman onun hükmünü yeni meseleye uygulamak olacaktır.⁶

Tahricin genel olarak mezhebin ilk nesillerinden gelen fikhî birikimin hakkında sükut ettiği meselelerde kullanıldığı kabul edilen bir gerçektir. Ancak haklarında mezhep imamının görüşü bulunan meselelerde de tahric mümkün ve vakidir.⁷

Tahric fikhî bilgi üretiminde önemli bir yere sahiptir. Fıkıh literatüründe yer alan hükümlerin büyük bir kısmı muhtemelen tahric yoluyla elde edilmiştir. Hakkında tartışmanın vakî olduğu pek çok meselede mezhep imamlarının görüşlerinden sonuçlar

¹ Bilmen, Ömer Nasûhi, *Hukukî İslamiyye Ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I, 38; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 537.

² Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 35. Ayrıca tahriç, mezhepte mevcut hükümlerden elde edilen kural ve varsayımların yeni olaylara tatbiki ameliyesi olarak da tanımlanabilir. Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 12)

³ İbn Salah, *Edebü’l-fetvâ*, s. 45.

⁴ Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 342.

⁵ İbn Salah, *Edebü’l-fetvâ*, s. 46; İbn Hamdân, *Sıfatü’l-fetvâ*, s. 22.

⁶ Şahin, *Fetva Usûlü*, s. 132-133.

⁷ Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 36.

üretmek için tahrice başvurulmuştur.¹ Kaynaklarda Hanefî mezhebinin fıkıh usûlünün tahrir ile inşa edildiği ifade edilmiştir.²

2.1.2. Tercih

Mastar konumundaki “رجح” fiilinden türetilmiş olan “ترجیح” kelimesi sözlükte, “tercih etmek, üstün tutmak, yeğlemek” gibi anlamları³ ihtiva etmekle beraber usûl literatüründe, “vasfen birbirine eşit olan iki delilden birinin diğerine üstünlüğünü ispat etmek”⁴ yani “vasfen birbirine eşit olan iki delilden birinin, diğerine göre elde edilecek hükme kaynaklık açısından daha uygun olduğunu kabul etmek” ya da “iki veya daha fazla fıkhi içtihadattan birini bazı gerekçelere dayanarak öne çıkarıp kabul etmek” şeklinde kullanılmaktadır. Mezhep içi tercih ifadesini yansıtan şekliyle ise tercih, “bir mezhep içerisinde bir mesele hakkında verilmiş olan muhtelif hükümler arasından münasip olanı seçme işlemidir.”⁵

Taklit dönemi alimlerinin yaptığı en önemli şey ahkâmın talili yani hikmet ve gerekçelerini araştırmak ve muhtelif görüşler arasından fakih nezdinde doğru olanı tercih etmek olmuştur.⁶ Bu dönemin iki önemli istidlal metodundan biri olan tercih çalışmalarını iki kısımda incelemek mümkündür.⁷

¹ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 37.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 808; Dehlevî, Şah Veliyullah Ahmed, *Huccetullâhi'l-Bâliğa* (Trc. Mehmet Erdoğan), I, 448.

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, II, 445; Fîruzâbâdî, *Kâmûs*, I, 731-732; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, VI, 384; Komisyon, *Müncîd*, 172; *el-Mu'cem*, I, 329.

⁴ Bilmen, *Kamus*, I, 38; Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, s. 569.

⁵ Keskiöglü, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, s. 145.

⁶ Şah Veliyullah Dehlevî: “Şafî mezhebi imamın naslarını zabtetme ve imamın görüşleriyle mezhep ileri gelenlerinin görüşlerini ayırma bakımından daha kuvetlidir. Görüşleri ve mezhep içerisindeki vecihleri birbirine tercih hususunda daha fazla itina gösteren mezheptir” ifadeleriyle Şafî mezhebinin tercih metodunun uygulama yönünden daha başarılı olduğunu ifade etmiştir. Şah Veliyullah Dehlevî v.dğr., *Mezheplerin Doğuşu Ve İctihat Tartışması* (Trc. Şükrü Özen), s. 127.

⁷ Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi*, s. 145; Sayis, Muhammed Ali, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 176.

2.1.2.1. Tercihin Kısımları

2.1.2.1.1. Dirayet Yoluyla Tercih (Usûl Ve Delil Merkezli Tercih)

Müçtehit imamlardan nakledilen iki zıt görüş ya da imamla talebelerinin aynı konuya farklı yaklaşımları, sonraki asırlardaki hukukçuları usûl ve delile dayanan yeni bir tercih disiplini ortaya koymaya zorlamıştır. Bu güçlü bir hukuk melekesine sahip olmayı, imamların dikkate aldığı esasları ve hüküm çıkarmada kullandıkları yolları etraflı bir şekilde bilmeyi gerektirmiştir. Buna göre hukukçu görüşler arasında bir tanesini tercih ederken tercih ettiği görüşün usûl esaslarıyla uyum içinde olmasına, hukuk prensiplerinin onu doğrulamasına ve hukukun genel gayelerini gözetmesine dikkat etmelidir.¹ Usûl kaidelerinin ve delillerin merkeze alınarak gerçekleştirildiği bu işleme dirayeten tercih denilmektedir.²

2.1.2.1.2. Rivayetler Arası Tercih

Bir mezhebe bağlı mukallit fakihlerin mezhep içerisinde belirlenmiş tercih kurallarına göre mevcut hükümler arasında birisini seçme işlemi³ rivayeten tercih olarak adlandırılmaktadır. Mezhep imamlarının görüşlerinin farklı yollarla nakledilmesi, doğal olarak bir mesele ile ilgili birden fazla görüşün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Taklid devri alimleri de müçtehit imamlardan nakledilen görüşler arasında, insanlara Allah (c.c.)'ın muradına en uygun olanı sunabilmek için bu rivayetler arasında tercih yapmışlardır. Tercihle bulunurken de görüşleri nakleden ravilerin hafıza durumunu ve içtihadı delil olan nassların sıhhat derecesini göz önünde bulundurmuşlardır.⁴

Dirayeten tercih işlemini gerçekleştiren fakihin içtihat ehliyetine sahip biri olması en azından uzman/ müttebî olması gerekmektedir. Çünkü bu görüşler arasında tercih

¹ Sayis, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 177.

² Dirayeten tercih, kimden ve nasıl çıkmış olursa olsun, delili bulunan, dayanağı ve gerekçesi güçlü olan görüşlerin tercihi şeklinde de tanımlanabilmektedir. Ahmed Ali, Muhammed İbrahim, *Hanefî Ve Şafîlerde Mezhep Kavramı* (Trc. Faruk Beşer), s. 52.

³ Bilmen, *Kamus*, I, 247; Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi*, s. 145. Ayrıca rivayeten tercih, kimin görüşü olduğu, mütevatir, meşhur ya da ahad olara sahîh bir senedle sabit olan görüşlerin tercihi olarak da ifade edilmektedir. Ahmed Ali, *Mezhep Kavramı*, s. 52.

⁴ Sayis, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 176.

yapabilmek, hem delilleriyle birlikte görüşlere hem de fetva verilecek probleme ve onun hükmünü etkileyecek faktörlere vakıf olmayı gerektirmektedir. Rivayeten tercih ise bizzat fakihin kendi dirayetiyle yaptığı bir tercih olmayıp daha önceki fakihlerin ortaya koyduğu kuralları taklit etmesidir.¹ Fakih ister müçtehit olsun, ister müttebi olsun hakkında araştırma yapmadan görüşlerden herhangi biriyle amel edemez ve fetva veremez.² İbn Âbidîn bu konuda icma olduğunu ifade etmiştir.³

Görüşler arasında tercih yapılırken görüşlerden delili güçlü olanın,⁴ insanların yararına olanın⁵ ve dinin maksatlarını gerçekleştirmeye en uygun olanın⁶ seçilmesi tercihe ilişkin başvurulacak ilkeler olarak kaydedilmiştir.

Mukallit fakihin tabi olduğu mezhepteki müçtehit imamlar tarafından tercih edilen görüşleri⁷ veya onların koydukları tercih kurallarına göre kendi tercih ettiği görüşleri nakil yoluyla fetva vermesi caiz görülmüştür. Bu şekilde uygulanan taklit metodu fikhın duraklama devrinden itibaren birinci sırada kullanılan bir yöntem olmuştur.⁸

Tercih konusu İslam hukukunun klasik kaynaklarında genel olarak mukallit müftü ve kadının fetvâ ve kaza faaliyeti çerçevesinde ele alınmakta ve edebü'l-fetvâ, âdâbü'l-müftî, resmü'l-müftî gibi özel başlıklar ile içtihat, taklit, kaza gibi daha genel başlıklar altında işlenmektedir. En genel anlamıyla “fetvâ usulü” adı verilen bu konunun fikhın hem usûlü hem de furûu ile yakın bağlantısı bulunmakla beraber fikhın özel bir alanını oluşturduğu da bilinmektedir.⁹

¹ Bilmen, *Kamus*, VIII, 259.

² Şahin, *Fetva Usûlü*, s. 138.

³ İbn Âbidîn, “Ukûdü Resmî'l-müftî”, *Mecmûatü'r-Resâil*, I, 11; Bilmen, *Kamus*, I, 248.

⁴ İbn Âbidîn, “Resmî'l-müftî”, *Resâil*, I, 20; Bilmen, *Kamus*, VIII, 260; Ebû Zehra, *Usûl*, s. 348; Karadâvî, Yusuf, *el-İctihâd fî Şerî'ati'l-İslâmî*, s. 115.

⁵ Bilmen, *Kamus*, VIII, 261; Ebû Zehra, *Usûl*, 348; Karadâvî, *İctihâd*, s. 115.

⁶ Ebû Zehra, *Usûl*, 348; Karadâvî, *İctihâd*, s. 115.

⁷ Bilmen, *Kamus*, I, 247.

⁸ Şahin, *Fetva Usûlü*, s. 156.

⁹ Günay, Hacı Mehmet, “Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi Ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Ve Düşünce Sistemi*, I, 417.

Ancak daha ziyade fetvâ usûlü sisteminin merkezinde taklit esaslı fetvâ anlayışı ve buna bağlı olarak râcih görüşle fetvâ vermenin gerekliliği telakkisi yer almaktadır. Bu anlayış sahiplerine göre râcih görüş dışında fetvâ vermek hevaya tabi olmak anlamına gelmektedir. Böylece aynı meselede birçok farklı görüşün yer aldığı mezhep içinde râcih görüşün ne olduğunun tespiti önemli bir konu haline gelmiştir. Bunun için yapılacak en önemli şey mezhep birikiminin çeşitli açılardan tasnif edilmesi ve belirli kıstaslara göre bir değerlendirmeye tabi tutulması olacaktır¹ ki bu tasnif a) görüş sahibi fakih, b) ele alınan görüşün rivayet değeri veya senedi c) hakkında tercihin yapılacağı meseleye göre şekillenmektedir.²

2.2. Hanefî Mezhebinde Görüşler Hiyerarşisi

2.2.1. Hanefî Mezhebinde Fakihlerin Tasnifi³

İslam tarihi boyunca muhtelif ilim dallarında mesailerini gerçekleştirmiş olan alimlerin kendilerinden sonra gelen kimseler tarafından çeşitli tabakalara ayrılarak tasnif edilmesi bir gelenek haline gelmiştir. Hadis ravilerinin ve tefsir alanındaki huffazların bu şekilde tabakalara ayrılmış olması gibi fıkıh alanında da bu sınıflandırma gerçekleştirilmiştir. Netice olarak fakihler ilmi yetkinliklerine göre çeşitli tabakalara ayrılmıştır.

Fakihlerin sınıflandırılması konusunda İbn Kemal Paşa'nın Hanefî fakihlerini şeraitte müçtehit, mezhepte müçtehit, meselede müçtehit, tahriç ashabı, tercih ashabı, temyiz ashabı ve sırf mukalliler olmak üzere yedi sınıfa ayırdığı tasnifi⁴ meşhur olmuştur.

¹ Günay, “ Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi”, *Ebû Hanîfe*, s. 418-419.

² Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 39.

³ Günay, “ Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi”, *Ebû Hanîfe*, s. 419-428.

⁴ 1. Şeriatte müçtehit (المجتهد في الشرع): Usûl ve furûda hiçbir müçtehidini taklit etmeksizin, kendisinin koyduğu prensip ve kaideler çerçevesinde içtihat eden kimsedir. Dört mezhep imamı bu kategoriye mensuptur. 2. Mezhepte müçtehit (المجتهد في المذهب): Bir takım usûller çerçevesinde nasslardan hüküm çıkarabilecek kudrette olduğu halde dinde müçtehit bir kimseye tabi olarak, onun istidlal yöntemine göre içtihat eden kimsedir. Bu fakihler tabi oldukları müçtehidin koymuş olduğu kaidelere usûl yönünden muhalefet etmemekle beraber, ferî meselelerde imamına muhalefet edebilirler. Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer ve Hasan b. Ziyad bu tabakaya mensupturlar. 3. Meselede müçtehit (المجتهد في المسأل): Bu fakihler intisab etmiş oldukları mezhepte hükmü bulunmayan meseleler hakkında içtihat ehliyetine sahip olan kimselerdir. Hassâf, Tahâvî, Kerhî, Halvânî, Serahsî

Ancak İbn Kemel Paşa'nın bu tasnifi mezhepte mutlak olarak kabul görmemiş ve muhtelif açılardan tenkide uğramıştır. Şihâbüddîn b. El-Mercânî, fakihlerin bu şekilde yedi tabakaya ayrılmasının mesnedsiz bir davranış olduğunu, tabakalarda verilen fakihlerin seçiminde de hatalar yapıldığını ifade etmiştir. Temîmî'nin bu tasnife övgüde bulunmasının aksine kendisinin bunu hatalı bulduğunu ve bu sınıflandırmanın gerçeği yansıtmadığını dile getirmiştir.¹

ve Pezdevî gibi fakihler bu tabakadan olarak görülürler. Bunlar ne usûl ne de furûda imamlarına muhalefette bulunamazlar. 4. Tahric ashabı (أصحاب التخریج): İctihat ehliyetine sahip olmayıp, intisab ettikleri mezhep müçtehidine ait olan kapalı sözleri ve iki manaya ihtimali olan kavli naslarla mukayese ederek açıklarlar. Mezhepte hükmü bulunmayan meseleler hakkında mezhep kaidelerinden hüküm çıkarırlar. Cessâs ve Ebû Abdullah el-Cürcânî gibi fakihler bu tabakaya mensupturlar. 5. Tercih ashabı (أصحاب الترجیح): Mezhep içinde aynı konuda rivayet olunan farklı rivayet ve kavillerden birini diğerine tercih eden fakihe tercih ashabı denilmektedir. Tercih ashabı “bu evladır”, “bu daha sahihtir” ve “bu daha açıktır” gibi terimleri kullanır. Kudûrî, Merğınanî ve İbnü'l-Hümâm gibi fakihler bu tabakaya mensupturlar. 6. Temyîz ashabı (أصحاب التمییز): Zâhirü'r-rivâye ile nevâdir rivayeti, kuvvetli ile zayıf rivayeti birbirinden ayıran kimsedir. Mütûn-i Erbaa sahipleri bu tabakaya mensupturlar. 7. Sırf mukallit (المقلد المحض): İctihat, tercih, temyiz ve tahric selahiyetli olmayıp, yalnız bir mezhebe ait hüküm, mesele ve rivayetlerin büyük bir kısmını ezberlemiş, eserlerinde bunlara yer vermiş olan alimlerdir. Hicrî sekizinci yüzyıldan sonaki Hanefî fakihlerin çoğunluğu bu kısma dahildir. Bilgi için bk. İbn Kemal Paşa, *Tabakâtu'l-fukaha*, Süleymaniye Dügümlü Baba Ktp., no: 351/ 16, vr. 127-131; İbn Âbidîn, “Resmî'l-müftî”, *Resâil*, I, 11-12; a.mlf. *Reddü'l-Muhtâr*, I, 77; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkah*, I, 239 vd.; Bilmen, *Kamus*, I, 313-314.

¹ Mercânî, Şihâbüddîn Bahaüddîn, *Nazuratü'l-Hak fi Farziyyeti'l-İşai*, s. 58 vd. Mesela Mercânî, Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in mezhepte müçtehit olarak gösterilmesinin son derece yanlış olduğunu, onların ilim açısından birinci tabakada yer alan İmam Şafî ya da İmam Malik'den daha aşağıda yer almadıklarını dile getirmiştir. Yine Tahâvî, Hassâf ve Kerhî gibi fakihlerin intisap etmiş oldukları mezhep imamına hiçbir şekilde muhalefet edemeyecek kimseler olarak gösterilmesinin de haksızlık olduğunu söylemiştir. Zira onlar icthâat ehliyetine sahip kimselerdir. Cessâs'ı müçtehit olarak değerlendirmemek ve Kudûrî ile İbnü'l-Hümâm'ı da Kâdîhân'dan daha aşağı bir tabakada zikretmeyi de hatalı bir seçim olarak değerlendirmiştir. İbn Kemal Paşa'nın tasnifi ile ilgili diğer eleştiriler için bk. Kevserî, M. Zâhid, *Husnü't-tekâdî fi sîreti'l-İmâm Ebi Yusuf el-Kâdî*, s. 104-105; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 497-503.

2.2.2. Hanefi Mezhebinde Görüşlerin Tasnifi

Mezheplerin teşekkülünün ardından bir mezhep ile imama intisab ve racih görüşle amel etme fikrinin benimsenmesi o zamana kadar ortaya konmuş olan kavillerin sınıflandırılması çalışmalarını zuhura getirmiştir. Mezhep içerisinde ortaya konmuş olan görüşlerin kesin sınırlarla birbirinden ayrılması mümkün olmasa da, bu kaviller üç ayrı başlık altında gruplandırılabilir.

2.2.2.1. Yer Aldığı Kaynak Açısından Görüşlerin Tasnifi

Mezhep imamlarından naklolunan görüşlerden hangisinin racih görüş olduğunu belirleme çabası, bu görüşlerin hangi kaynaklarda yer aldığı mevzusunun dikkate alınmasını gerekli kılmıştır.

Hanefi mezhebindeki mutemet görüş hemen hemen mezhebin önceki ve sonraki büyük alimlerinin tercihleriyle sınırlı olmaktadır. Bu tercih de mutlak değil, bizzat imamın kendisine bu görüşlerin şekillenmesinde ona ortak olan ve vefatından sonra onun metodunu izleyen öğrencilerine nisbet edilen görüşler dairesiyle sınırlandırılmış olmaktadır. Çok nadir olanların dışında tercih ve ihtiyarın sahası usûl denen kitaplar ve kapsadıkları zahir görüşlerdir. Bu görüşler arasında tercih yapmanın belli esasları bulunmaktadır. Mezhebin bazı büyük alimleri kitaplarında racih olandan başkasını zikretmemeyi görev addetmişler, racih olan dışında görüşlere yer vermişlerse bunun derecesini de açıklamışlardır. Bütün bu çabaların sonunda da mezhep alimlerince itimada şayan olan mutemed kitaplar zuhura gelmiştir.¹

Her ekolün resmi doktrini, içtihat yapmak için son derece ehliyetli olsalar bile eski üstadların eserlerinde değil, ancak ekolün yaygın görüşünün öğretisini muteber bir şekilde yansıtan eserlerde bulunmaktadır. O devirde bu eserler, genel olarak ortaçağın sonlarında yazılmış el kitaplarını teşkil ederler ve daha sonraki eserlerde otoritelerini bunlardan alırlar. Muteber el kitapları, her ekolde ulaşılmış olan geçerli doktrinin en son merhalesini ihtiva eder. Fakat bu eserler kanunnameler niteliğinde şeyler de değildir.

¹ Ahmed Ali, *Mezhep Kavramı*, s. 79-80.

Yani İslam hukuku, bir kanunlar külliyyatı değil, sadece hukuk ilminin yaşayan neticesidir.¹

Tercih işlemi sırasında kendine başvurulacak görüşler kaynağı açısından usûl (Zâhirü'r-rivâye) meseleleri, nevâdir meseleleri ile fetvâ ve vâkiât olmak üzere üç ayrı başlık altında incelenmektedir.

2.2.2.1.1. Usûl (Zâhirü'r-rivâye) meseleleri

Daha ziyade *Zâhirü'r-rivâye* olarak bilinen bu görüşler, İmam Muhammed'in hocasının, kendisinin ve Ebû Yusuf'un görüşlerinden derlediği, kendisinden tevâtür ve şöhret yoluyla nakledilmiş olan *el-Asl* (*el-Mebсут*), *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, *el-Cami'u's-Sağîr*, *es-Siyerü'l-Kebîr*, *es-Siyerü's-Sağîr* adlı eserlerde yer alan görüşlerdir.²

Zâhirü'r-rivâye görüşlerinin yer aldığı metinler Hanefî mezhebinin en mutemed kaynakları olarak değerlendirilmektedir. “Açık bir şekilde aksi tercih edilmediği müddetçe, fetvaya esas olduğu belirtilmese bile *Zâhirü'r-rivâye* eserlerinde yer alan görüş tercih edilen görüştür.”³ ifadesi bu hususta kural olarak kabul edilmiştir. Bu eserlerde bir mesele ile ilgili birden fazla görüş yer alırsa, bunların yazılış sırası dikkate alınarak tercihte bulunulur. *Zâhirü'r-rivâye* eserleri içerisinde ilk yazılan *ez-Ziyâdât*, son yazılanın ise *es-Siyerü'l-Kebîr* olduğu kabul edilmektedir.

2.2.2.1.2. Nevâdir meseleleri

Üç mezhep imamından nakledilen ancak *Zâhirü'r-rivâye* eserlerinde yer almayan görüşler *Nâdirü'r-rivâye* eserlerini oluşturmaktadırlar. Bunlar İmam Muhammed'den tevâtür değil de ahad yolla nakledilmeleri sebebiyle bu şekilde anılmaktadırlar. Bu görüşler İmam Muhammed'e atfedilen *er-Rakkiyât*, *el-Hâruniyyât*, *el-el-Cürcâniyyât*, *el-Keysâniyyât* gibi eserlerde ve Ebû Yusuf'un *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne* ile *Kitâbu'l-*

¹ Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş* (Trc. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener), s. 80.

² Meryem Muhammed, Salih Zafirî, *Mustalahâtü'l-mezahibi'l-fikhiyye ve esrarü'l-fikhi'l-mermüz fi'l-a'lam ve'l-kütüb ve'l-ara ve'l-tercihat*, s. 105; Özel, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 21.

³ İbn Âbidîn, “Resmi'l-müftî”, *Resâil*, I, 14.

Harac'ı ile Hasan b. Ziyad'ın *Mücerred* gibi eserlerinde yer alan görüşlerden meydana gelmektedir.¹

2.2.2.1.3. Vâkıât ve Fetâvâlar

Bunlar müteahhir mezhep fakihlerinin kendilerine sorulan ve hakkında mezhep imamlarından bir rivayet bulunmayan mevzularda hükmünü istinbat yoluyla çıkardıkları meselelerden oluşmaktadır. Burada zikredilen mezhep fakihleri Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in talebeleri yahut onların talebeleri olan kimselerdir.² Bu kimselerin sonradan ortaya çıkan delil ve şartlara binaen mezhep ashabına muhalefet etmiş oldukları da vakidir.³ Vâkıât ve Fetâvâ türünün günümüze ulaşan ilk örneği Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'idir.⁴

Dördüncü devrin sonundan 656 yılında Bağdat'ın düşüşüne kadar olan süreyi kapsayan taklid dönemi sürecinde fakihler taklid ruhunu benimsemiş, belirli bir mezhebe intisab etmiş, mezhep görüşleri dışına çıkmamışlardır. Hatta içtihad kapısının kapandığını dile getirerek insanları taklide davet etmişlerdir.⁵ Bu devir fakihleri, taklidi tercih etmelerine rağmen, fıkhi sahada faydalı çalışmalarda bulunmuşlardır. Usûl, furû, hilâfiyyat ve cedel ilmine ait kitapların yazılmasının yanı sıra imamlarından kendilerine intikal eden rivayet ve içtihatlar arasında tercihler yapmışlardır.⁶

2.2.2.2. Sahibi Açısından Görüşlerin Tasnifi

Mezhep içerisinde racih görüşün tespiti konusunda bu görüşün yer aldığı kaynak kadar önem ifade eden bir diğer husus da aralarında tercih yapılacak olan görüşlerin kime ait

¹ Meryem Muhammed, *Mustalahâtü'l-mezahibi'l-fikhiyye*, s. 106.

² Meryem Muhammed, *Mustalahâtü'l-mezahibi'l-fikhiyye*, s. 107.

³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1282.

⁴ Nevâzil literatürüne ait bu eser ve başka eserler için bk. Kaya, *Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Kitâbü'n-Nevâzil*, s. 68-107.

⁵ Zeydan, Abdulkerim, *el-Medhâl li dirâseti's-şerî'ati'l-islâmiyye*, s. 122; İbn Haldun, *Mukaddime* (Haz. Süleyman Uludağ); II, 806. Taklid döneminin başlaması, taklide yol açan sebepler ve sonuçlar için bk. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 236 vd.; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, s. 365 vd.

⁶ Zeydan, *Medhâl*, s. 124; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 367.

olduğu meselesidir. Bir meselede mezhep imamlarının ihtilaf etmeleri durumunda şu kriterlere göre tercih gerçekleştirilir.¹

Bir konu ile ilgili mezhep imamlarından muhtelif görüşler nakledilmiş ise öncelikle Eb Hanıfe'nin görüşü tercih edilir. Konu ile ilgili Eb Hanıfe'den nakledilmiş olan bir rivayet bulunmazsa, önce Eb Yusuf'un, ondan sonra İmam Muhammed'in sonra Züfer, Hasan b. Ziyad gibi diğer ahabın görüşleri tercih edilir. Sahibeyn'den birisi Eb Hanıfe ile aynı görüşte olur ise Eb Hanıfe'nin görüşü tercih edilir.

Bir konuyla ilgili Eb Hanıfe'nin görüşü karşısında Sahibeyn'in görüşü yer alır ve meşayihin bunlardan birisini tercih ettiğine dair bir bilgi bulunmazsa hangi görüşün tercih edileceği konusunda  husus bulunmaktadır.

c.1. Mutlak olarak Eb Hanıfe'nin görüşü tercih edilir.

c.2. Mft dilediği görüşü seçme konusunda mutlak olarak muhayyerdir.

c.3. Bu durum müftünün müctehid olup olmamasına göre değişir. Müctehid mft delillere bakarak uygun görüşü tercih eder. Mukallit mft ise Eb Hanıfe'nin görüşünü tercih etmelidir.

Meşayih imamın delilinin zayıf olması gibi çeşitli gerekçelerle farklı görüşü tercih etmişse fetva bu görüşe göre verilir.

Hakkında mezhep imamlarından bir rivayet olmayan bir meseleyi müteahhir meşayih ele almış ve aynı görüşte ittifak etmişse fetva buna göre verilir.

Meşayih ihtilaf etmişse çoğunluğun görüşü ele alınır.

Meseleyle ilgili meşayihden bir görüş nakledilmemişse müctehid fakih sorumluluk duygusuyla meseleye yaklaşır ve kendi ictihadına göre çözer. Mukallit mft ise kendi nazarında en fakih alimin görüşüne başvurur.

¹ İbn Âbidîn, "Resmi'l-mft", *Resâil*, I, 23-33.

2.2.2.3. Konusu Açısından Görüşlerin Tasnifi

Racih görüşün tespiti konusunda görüşlerin içeriğinin ne olduğu hususu bu konuyla ilgili önem arzeden diğer bir mevzudur. Konusu açısından görüşler hiyerarşisi şu şekilde tasnif edilmektedir.

İbadet konularında genel olarak Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilir.

Kazâ ile ilgili konularda Ebû Yusuf'un görüşü tercih edilir.

Zevi'l-erham meselelerinde İmam Muhammed'in görüşü tercih olunur.

Bazı istisnalar hariç istihsan yoluyla elde edilen görüşler kıyas yoluyla elde edilen görüşlere tercih olunur.

Eldeki iki görüşten birisi bir Müslümanı küfre düşürmekten koruyorsa, zayıf bile olsa bu görüş tercih edilir.

İki görüşten vakıf için daha faydalı olan tercih edilir.

2.3. Semerkand Hanefî Kolu

2.3.1. Siyasi, Dini ve İlmî Açından Semerkand

Uzun yıllar boyunca İslam devletinin tartışmasız ilim ve kültür merkezi olarak varlığını devam ettirmiş olan Bağdat, Ehl-i Irak olarak bilinen Irak meşayihinin heretik bir grup olan Mutezileye yakın durması ve yeknesak bir kelami duruş belirleyememesi sebebiyle bu özel konumunu yitirmiştir. 5./11. yüzyılın sonlarına doğru İslam devletinin merkezi olma vasfı doğuya, Mâverâünnehir'e doğru kaymış, Semerkand şehri yeni ilim merkezi olma görevini üstlenmiştir. Bağdat'tan sonra İslam devletinin en önemli merkezi haline gelen Semerkand'ın siyasi, dini ve ilmi durumu ile ilgili verilecek bilgiler, Semerkand Hanefileri olarak adlandırılan kolun anlaşılması açısından yardımcı olacaktır.

Buhara ile birlikte Mâverâünnehir'in başlıca yerleşim yerlerinden biri olan şehir, soğd bölgesinin güneyinde,¹ hem doğulu hem de batılı seyyahlar tarafından cennet olarak telakki edilen bir mevkiye bulunmaktadır.²

Ünlü gezgin İbn Batuta'nın seyahatnamesinde çeşitli vesilelerle zikretmiş olduğu Semerkand'ın³ yakın zamanlara kadar evleri kerpiç, toprak ve ahşaptan yapılmış olan şehir yüksekçe bir yerde bulunmaktadır. Şehrin her yerinde akarsular vardır.⁴ Bölgede bilhassa hububat ve pamuk yetiştiriciliği yaygındır. Bağcılık ve hayvancılık da önemli geçim kaynakları arasında yer almaktadır.⁵

Kuteybe b. Müslim'in Horasan valiliğinin ardından İslam topraklarının bir parçası olan Semerkand, Buhara ile birlikte sonraki fetihler için üss haline getirilmiştir.⁶ Müslümanların eline geçtikten sonraki zaman içerisinde sırasıyla Abbasiler, Samânîler, Karahanlılar, Gurhanlar, Harzemşahlar, Timurlular, Babürlüler ile Özbekler'in⁷ hakimiyeti altına giren Semekand günümüzde Özbekistan'a bağlı bir şehirdir.

Samanîler döneminde Semerkand'ın mensup olduğu Mâverâünnehir bölgesinde önemli ekonomik kültürel ve ilmi gelişmeler meydana gelmiştir.⁸ Bölgede yetişen pek çok alim İslam dünyasında bilim, kültür, felsefe ve sanatın gelişmesine ciddi katkılarda bulunmuştur. İmam Mâtürîdî (ö. 333/ 944) ve Ebû'l-Leys Semerkandî (ö. 373/ 983) bunlar arasında zikredilebilir.⁹

¹ Semerkand ile ilgili daha fazla bilgi için bk.Yakutî, Ebû Abdullah Şihâbeddîn Yakut b. Abdullah Yakut el-Hamevî, *Kitâbu Mu'cemi'l-büldân= Jacut'sgeographisches wörterbuch* (Nşr. Ferdinand Wüsterfeld), III. 1, 133-138.

² H. H. Schaeder, "Semerkand", *İA*, X, 468-469.

³ İbn Batuta, İbn Batuta er-Rihâlâtuhu (Nşr. Hüseyin Mu'nis), s. 183. Semerkand hakkında daha fazla bilgi için bk. aynı eser s. 183-188.

⁴ Schaeder, "Semerkand", *İA*, X, 470.

⁵ Schaeder, "Semerkand", *İA*, X, 471.

⁶ Schaeder, "Semerkand", *İA*, X, 469.

⁷ Schaeder, "Semerkand", *İA*, X, 468-471; Özgüdenli, Osman Gazi, "Mâverâünnehir" *DİA*, XXVIII, 177-179.

⁸ Murphey, Rhoads, *Encyclopedia of Asian History*, III, 374.

⁹ Özgüdenli, "Mâverâünnehir" *DİA*, XXVIII, 178.

536 (1141) yılında Katvan savaşında Sultan Sencer putperest Karahıtaylara mağlup olunca Karahıtaylar Mâverâünnehri ele geçirdiler. Karahıtayların ardından bölge Alaaddin Muhammed Tekiş döneminde Harizmşahlar'ın idaresine girmişir (607/1210). Ancak kısa süre sonra Mâverâünnehire giren Moğollar bölgedeki şehirleri tahrip edip halkı katlettiler. Böylece bölge Moğolların hakimiyetine girmiş oldu Ögedey Han'ın tayin ettiği Mahmut Yalvaç ve oğlu Mesud Beg'in idaresinde bölge yeniden toplanmıştır. Mâverâünnehir Çağataylar döneminde İlhanlılar tarafından birkaç defa yağmalanmıştır. Timurlular zamanında Mâverâünnehir şehirleri ekonomik ve kültürel gelişiminin zirvesine ulaşmış, bu dönemde pek çok mimari abideye sahne olan Semerkand şehri ön plana çıkmıştır.¹

Abdûlmelik b. Velid zamanında Müslümanlar tarafından fethedilmiş olan Semerkand'da Kuteybe b. Müslim Horasan valiliği sırasında şehirde bulunan çok sayıdaki put yok edilmiştir. Putların yok edilmesinin ardından bunları yapanların felakete uğraması bekleyen şehir halkı müslüman ordularına hiçbir zarar gelmediğini görünce putlara olan inançlarını yitirmişler ve İslama girmişlerdir.² Semerkand ile Buhara kısa zaman içerisinde önemli bir İslam kültür merkezi haline gelmiştir.³

Abbassiler yönetiminin zayıflamasıyla beraber Bağdat eskiden olduğu gibi tek ilim merkezi olmaktan çıkmış onun yerini Semerkand, Buhara gibi şehirler almıştır. Buralarda gelişen ilimlerin aklî ve felsefî olması da önemli bir husustur. Bölge ilmi açıdan zamanına kadar gelen birikimle en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bu ortam siyasî entrikalardan uzak sakin bir bölge olması sebebiyle ilmi hareketin araştırma faaliyetlerinin gelişmesine ve yayılmasına geniş ölçüde yardımcı olmuştur.⁴

Bu devirde Semerkand'ın en önemli şahsiyetlerinden biri Mâturîdîlik olarak isimlendirilen sistematik kelimelerin kurucusu olan Ebû Mansur el-Mâturîdî'dir. O

¹ Özgüdenli, "Mâverâünnehir" *DİA*, XXVIII, 179.

² Yakubî, *el-Büldân*, s. 124; Hitti, Phillip K., *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi* (Trc. Salih Tuğ), II, 332; Özgüdenli, "Mâverâünnehir" *DİA*, XXVIII, 178.

³ Hitti, *İslam Tarihi*, II, 333.

⁴ Uğur, Ahmet, "Mâturîdî'nin Zamanında İslam Alemine Kısa Bir Bakış", *Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdî*, s. 7.

Sünni akidenin gelişmesi üzerinde büyük tesir meydana getirmiştir.¹ Mâturîdî, Ebû Hanîfe'yi her alanda imam olarak kabul etmiştir. Kendi zamanına kadar gelen ilmî birikimi değerlendirmek suretiyle de döneminin ihtiyaçlarına cevap verecek bir fıkıh usûlü inşa etmeye çalışmıştır. Eserleri de Semerkand fıkıh okulu olarak adlandırılan ekolün temel kitapları olmuştur.² İslam'a yeni girmiş bir bölgede Türklerin içinden İslam dinine bu kadar vâkıf bir âlimin çıkması da ayrıca dikkate şayan bir noktadır.³

İlk fıkıh usûlü eserini telif etmiş olan Şafiî (ö.204/ 820) ile Cessas (ö.370/ 981)arasındaki kayıp halka olarak değerlendirilen dönemin en önemli şahsiyetlerinden biri Mâturîdî'dir.⁴ Kendisine Ehl-i Sünnet reisi ünvanı yanında Mâverâünnehir-Semerkand Hanefî fıkıh ekolünün reisi en büyüğü şeklinde atıflarda bulunulmuştur.⁵

Mâturîdî'nin mezhebin fikhî birikiminin sistemleştirilip bir fıkıh ekolü olarak kurumsallaşmasına olan katkısı tartışılmaz bir gerçektir. Mâturîdî Hanefî mezhebini anlama yorumlama ve mezhep birikimini kendisinden sonra gelenlere aktarma konusunda çok gayret göstermiştir. Mezhep imamlarının görüşlerinin delillerini ortaya koymanın yanı sıra çelişkili gözükkenleri de anlamlandırmaya çalışmıştır. Muhalifler tarafından şerî delillere aykırı bulunan görüşlerin, gerçekte onlara aykırı olmadığını izaha gayret etmiştir. Mezhep imamlarının söylemiş olduğu mutlak fetvaların özel durumlara tatbikini göstermiş, bunların kayıt ve şartlarını açıklamıştır. İmamlar arasındaki görüş ayrılıklarında ya bunların görüş ayrılığı olmadığını ifade etmiş ya da rivayet ve dirayet açısından tercihte⁶ bulunmuş, zaman zaman da sentezci bir üçüncü görüş ileri sürmüştür. İmamların hakkında bir görüş beyan etmemiş olduğu mevzularda ya içtihatla bulunmuş ya da daha sonraki fukaha tarafından ileri sürülen görüşlerden birini tercih etmiştir.⁷

¹ Schaefer, "Semerkand", *İA*, X, 470.

² Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 22.

³ Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 51.

⁴ Özen, Şükrü, "İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* (Haz. Sönmez Kutlu), s. 203.

⁵ Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası", *Mâturîdîlik*, s. 205.

⁶ Rivayeten ve dirayeten tercih konusunda ayrıntılı bilgi için bk. tez metni s. 26-28.

⁷ Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası", *Mâturîdîlik*, s. 210.

Ebû Hanîfe daha hayattayken Orta Asya'da yayılmaya başlayan Hanefî mezhebinin bu bölgedeki ilk merkezi Belh olmuştur. Akabinde ise diğer merkezler birbiri ardına inkişaf etmiş, Semerkand önemli rakibi Buhara ile birlikte Samaniler döneminde Doğu Hanefî mezhebinin önde gelen medresesinin merkezi olmuştur. Bu merkezler Irak başta olmak üzere diğer yerlerdeki medreselerden farklı olarak doğu Hanefî geleneğini oluşturmuşlardır. Hanefiliğin ilk parlayışı doğuda olmasına karşın ekolün liderlik ve saygınlık merkezi öteden beri Irak olmuştur. Ancak bu durum 5/11. yüzyılda değişmiş ve ekolün merkezi doğudaki merkezlere doğru kaymıştır.¹

İslam dünyasının merkezi göz önünde bulundurulduğunda Mâturîdî uzunca bir süre uç bölgelerde tanınmayan bir şahsiyet olarak kalmıştır.² Ancak Mâturîdî doğu bölgesindeki Hanefî müellifler tarafından ihmal edilmemiştir.

En önemli temsilcileri arasında Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin yer aldığı Irak Hanefileri genellikle Mutezile mezhebine yakın ya da doğrudan Mutezili idiler. İtikada mutezili olan bu ekol Ebû Hanîfe'nin de Mutezili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Mâverâünnehir'deki bilhassa Semerkand Hanefî alimleri Ebû Hanîfe'nin Sünniliğini ispatlama çabası içinde olmuş ve Mâturîdî'yi hem itikatta hem de usûlde kendilerinin imamı olarak görmüşlerdir.³ Semerkandlı fıkıh alimleri hem fikhî hem hadisi bilen, kelim ilminde derinleşmiş ve bölgedeki bidatçilere karşı amansız bir mücadeleye girişen kimseler⁴ olarak tanımlanmıştır.

Mâturîdî'den sonra Ebû Zeyd ed-Debûsî ve onu izleyen Semerkand meşayihinin çoğunluğu Irak ekolünün görüşünü benimsemişlerse de, başta Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve Alâeddîn es-Semerkandî olmak üzere Mâturîdîliği ekol haline getiren Semerkand uleması Mâturîdî'nin anlayışına yeniden sahip çıkmıştır.⁵

¹ Madelung, Wilferd, "11. ve 13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* (Trc. Sönmez Kutlu), s. 369-370.

² Watt, W. Montgomery, "Mâturîdî Problemi", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* (Trc. İ. Hakkı İnal), s. 151.

³ Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası", *Mâturîdîlik*, s. 233.

⁴ Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tabıratu'l-edille*, I, 356-360.

⁵ Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası", *Mâturîdîlik*, s. 237.

Mâtürîdî'nin düşünceleri etrafında kurulan Semerkand (Mâverâünnehir) Sünni kelam ekolü, İslam tarihinde kendilerine özgü görüşleri bulunan orijinal bir ekol olarak zuhur etmiş ve hem itikadi hem de fıkıh usûlü alanında etkin bir rol oynamıştır. Mâtürîdî'nin mirasının ihyasının Irak'ta mutezilenin sindirilmesi sonrasında rastlaması bir tesadüf olarak nitelendirilmemelidir. Mâtürîdî'yi öne çıkaranların tavırlarında ona Hanefî mezhebi içerisinde alternatif bir konum verme çabası kendisini hissettirmektedir. Bütün bunlar Mâtürîdî usûl anlayışının yeniden canlandırılmasının Irak Hanefî-Mutezili usûl anlayışına karşı bir tepki olarak belirlediğinin göstergesi olarak kabul edilebilir.¹

Hanefiler mezhebin ilk zamanlarından itibaren “fıkıh” ögesini öncelemiş, Mâtürîdîliğin benimsendiği zamana kadar net bir kelami duruş gerçekleştirememiştir. Bazı Hanefiler Mutezile'ye yakın dururken bazıları da Ehl-i hadisin görüşlerini kabullenmiş bir tavır sergilemişlerdir. Ancak özellikle de Mutezile'nin itikadî düşünceleri sebebiyle dışlanmasının ardından kelami duruşlarını netleştirmek durumunda kalan Hanefiler 5./11. yüzyılın sonlarına doğru bunu gerçekleştirecek bir yol bulmuşlardır.² Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin adına nisbetle Mâtürîdîlik olarak anılan itikadi mezhep Hanefilerin kelami duruşlarını belirleme ve ifade etme açısından yardımcı olmuştur.

Soğd bölgesinin en önemli şehirlerinden biri olan Semerkand'ın³ önde gelen alimlerinden biri olan Mâtürîdî'nin değeri kendi memleketindeki alimler ya da farklı bölgelerdeki çağdaşları tarafından bilinmemiştir. Onun Semerkand ekolünün en önemli siması olarak kabulü ancak kendi zamanından yüz yüz elli yıl kadar sonra meydana gelmiştir. Günümüzde İslam'ın en yaygın itikadi mezhebi olarak varlığını sürdüren Mâtürîdîliğin kurucusu olan Mâtürîdî'nin kendi döneminde yeterli ilgiyi görmemesinin bazı sebepleri bulunmaktadır. Mâtürîdîliğin ihmali ile ilgili kaynaklarda a) Arap milliyetçiliği (kendisi aslen bir Türk olan Mâtürîdî bu sebeple ihmal edilmiştir), b) Semerkand bölgesinin hilafet merkezi olan Bağdat'a uzaklığı, c) Semerkand'ın Mekke ve Medine gibi dini merkezlere uzak olması, d) Mâtürîdî'nin (açıklamalarının akılcı olması hasebiyle) anlaşılmasının zor olması,⁴ e) Eşarîliğin Nizâmiye medreselerinde

¹ Özen, “Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 242.

² Bedir, *Fıkıh, Mezhep Ve Sünnet*, s. 26.

³ Yakubî, *el-Büldân*, s. 124.

⁴ Ecer, Vehbi, “Mâtürîdî'nin Tanınması”, *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî*, s. 11-12.

okutularak İslam dünyasının her tarafına gönderilecek kimseler gönderilmesine mukabil Mâtürîdîliğin resmi eğitim kurumlarına girememesi, f) Matridiliğin akla daha fazla önem vermek suretiyle muhafazakar ulemanın ve biyografi müelliflerinin ilgi alanı dışında kalması, g) Hanefî çevrelerinin Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin otoritesini gölgelemesinden endişe etmeleri¹ gibi sebepler zikredilmiştir.

Daha sonra Mâtürîdî'nin kelam ve fıkıh alanındaki görüşleri Ebû'l-Muîn en-Nesefî² ve Alâeddîn Es-Semerkandî tarafından gün yüzüne çıkartılmıştır. Mâtürîdî'den sonra Ebû Zeyd ed-Debûsî ve onu izleyen Semerkand meşayihinin çoğunluğu –Mutezile'nin geneli tarafından paylaşılan- Irak ekolünün görüşünü benimsemiş olmakla beraber başta Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve Alâeddîn Es-Semerkandî olmak üzere Mâtürîdîliği ekol haline getiren Semerkand alimleri Mâtürîdî'nin anlayışına yeniden sahip çıkmıştır.³ Hicri altıncı yüzyıl başlarında Mâtürîdî'yi bir ekol lideri olarak benimseyen ve kelama dair görüşlerini merkeze alarak eser telif eden kişi Nesefî'dir.⁴ Nesefî, Mâtürîdî'yi Ehli sünnet alimlerinin en önemli ismi olarak zikretmektedir.⁵

Nesefî'den önce Alâeddîn es-Semerkandî'nin hocası olan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî Mâtürîdî'nin Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'in reislerinden biri⁶ olduğunu söyleyerek onun mezhep içerisindeki önemine dikkat çekmiştir. Ancak Pezdevî'nin Mâtürîdî'yi Semerkand ekolünün mutlak reisi olarak görmediği de açıktır.⁷ Alâeddîn es-Semerkandî ise Mâtürîdî'yi ehli Sünnet'in başı, üstat, imam ve zahid olarak nitelendirmiştir.⁸

¹ Özen, Şükrü, “Mâtürîdî”, *DİA*, XXVIII, 147-148.

² Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, 166.

³ Özen, “Mâtürîdî”, *DİA*, XXVIII, 163.

⁴ Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası*, s. 71.

⁵ Nesefî, *Tabsıra*, I, 11, 47.

⁶ Yazıcıoğlu, M. Sait, “Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn Nesefî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 155.

⁷ Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası*, s. 71.

⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 99.

2.3.2. Alâeddîn es-Semerkindî'nin Ekol İçerisindeki Yeri

Irak hicrî ikinci yüzyıldan itibaren Ebû Hanîfe'nin adıyla anılan Hanefî mezhebinin ilim-kültür merkezi olma özelliğine sahip bir muhit olarak varlığını sürdürmüştür. Mezhebin nüvesi ilk olarak burada atılmış ve gelişim döneminde de Bağdat merkez şehir olma vasfını sürdürmüş zamanla ehli Irak tabiriyle Hanefilere atıfta bulunulmuş olmuştur.¹

Mâverâünnehir Hanefileri ise Irak'ın Hanefilikle özdeşleştirilmesini engellemeye çalışmış ve Irak Hanefiliği ile birlikte kendilerinin temsil etmiş olduğu Semerkand Mâverâünnehir Hanefiliği olmak üzere iki ayrı Hanefî anlayışının varlığını ifade etmişlerdir. İtikadi alanda birbirinden ayrışan iki gruptan Irak Hanefiliğinde mutezili etki kendini açıkça hissettirmiş, Semerkand ekolü mensupları bu durum karşısında Mezhep imamı olan Ebû Hanîfe'nin Sünni kimliğe sahip olduğu vurgusu üzerinde durmuşlardır.² Semerkand ve Irak ekolleri arasındaki görüş ayrılığı daha ziyade kelami ihtilaflardan kaynaklanmaktadır. Semerkand ekolü Sünni anlayışı temsil ederken, Irak ekolünün Mutezile etkisi altında kaldığı görülmektedir.³

Hanefî mezhebi içerisinde Semerkand ve Irak ayrımını birbirine muhalif iki ekol olarak sistematik biçimde dile getiren⁴ ve kendi zamanında daha sonraki zamanlara kıyasla yeterli ilgiyi görmemiş olan Mâturîdî'nin ekolün kurucusu olduğunu ifade eden alim Semerkand ekolünün mensubu olan Alâeddîn es-Semerkindî olmuştur.

Semerkindî, hocaları olan Pezdevî ve Neseffî'den etkilenmiş ve Mâturîdî'nin usûl-i fıkıh mirasını yeniden canlandırmak amacıyla *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl* adlı eserini telif etmiştir. Kitabına başlarken de mensup olduğu ekolün telifatına dair önemli değerlendirmeler yapmış ve bu eseri neden yazma ihtiyacı hissettiğini dile getirmiştir.

Semerkindî *Mîzânü'l-usûl*'de *Fıkıh* usûlü ile kelim ilimlerinin birbiriyle çok yakın ilişkide bulduklarını, bu sebeple fıkıh alanında bir şeyler yazacak kimsenin bunu

¹ Özen, *Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası*, s. 73.

² Özen, *Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası*, s. 74.

³ Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası", *Mâturîdilik*, s. 241.

⁴ Özen, *Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası*, s. 78.

inancı doğrultusunda yapması gerektiğini söylemiştir. O zamana kadar bu alanda yazılan eserlerin de usûlde kendilerinden farklı olan Mutezile ya da furûda kendilerinden ayrı bir yolu benimsemiş olan Ehli Hadis tarafından kaleme alındığını eklemiştir. Bunların her ikisine uymanın da kendilerini yanlışa götüreceğini belirtmiştir. Semerkand ekolü alimlerinin bu alanda yazdıkları eserlerin ise iki çeşit olduğunu, bunlardan birisinin hem usûle hem furûa yetkin aynı zamanda akli ve nakli ilimlerde otorite olan kimseler tarafından yazılmış olan eserler olduğunu beyan etmiş ve örnek olarak Ebû Mansur el-Mâturidî ile onun hocaları ve talebelerinin yazmış olduğu eserleri zikretmiştir.

Semerkand ekolüne mensup alimlerin bu alanda yazmış olduğu diğer eserleri Semerkandî, nakli bilgilerin zahirinden ayrıntıları çıkarma ile uğraşan alimler tarafından yazıldıkları için son derece sağlam ve sistematik olarak tanımlamaktadır. Ancak akli meselelerde yeterince derinlik kazanamamaları sebebiyle bunları telif eden alimlerin görüşlerinin zaman zaman muhaliflerin görüşleriyle karışma ihtimalinin bulunduğunu da kaydetmiştir. Lafızların anlamlarının gariipleşerek yabancılaşması ve gayret yetersizliği gibi sebeplerle ilk yöntemin terk edildiğini ve genellikle ikinci yolun takip edildiğini, kendi devrinde alimlerin bu durumu değiştirmek amacıyla herhangi bir girişimde bulunmadığını söylemiş,¹ *Mîzânü'l-usûl* adlı eserini de ihmalen kaynaklanan bu alandaki ihmalin giderilmesi, ilgisizliğe son verilmesi ve boşluğu doldurarak üzerine düşen görevi yerine getirmek amacıyla yazdığını belirtmiştir.²

Semerkandî bahsetmiş olduğu iki Semerkand Hanefî usûl geleneğinden usûl ile furû bir bütün olarak kabul edip kelami duruşu da belli olan birinci grubu benimsemiş ve eserini bu ekolün ilkeleri doğrultusunda kaleme almayı tercih etmiştir. O fıkıh usûlü ile kelam ilminin bir bütün olduğunu dile getirirken, o zamana kadarki hakim gelenek olmakla beraber kelami açıdan Mutezile, Hadis taraftarları ve Eşarî kelamcıları arasında nerede durduklarını gösteren bir kelam doktrini geliştirememiş olan Irak ekolü karşısında,

¹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 99.

² Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 102.

kendi ilkeleri doğrultusunda fıkıh usûlünü yeniden inşa etme fikriyle hareket etmiş görünmektedir.¹

¹ Bedir, *Fıkıh, Mezhep Ve Sünnet*, s. 28-29.

BÖLÜM 3: TUHFETÜ'L-FUKAHÂ'DA MEZHEP İÇİ TERCİH

3.1. Tuhfetü'l-Fukahâ'da Yer Alan Tercih İfadeleri

Mezheplerin teşekkül etmesinden sonra mezhep birikimini değerlendirip, onun arasından racih olan görüşün seçilmesi işlemi fakihlerin sıklıkla başvurduğu bir hüküm çıkarma yöntemi olarak ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde belli bir sistematığe oturtulan racih görüşün belirlenmesi esnasında kullanılan kelimeler ve cümlelerde aynı süreçte kavramlaşmış ve mezhep terminolojisi içerisindeki yerini almıştır.

Semerkand Hanefilerinin önde gelen isimlerinden biri olan Alâeddîn es-Semerkandî de *Tuhfetü'l-fukahâ*'da meselelerin hükümlerini belirlerken muhtelif tercih lafızları kullanma yolunu seçmiştir. Semerkandî'nin farklı görüşler arasından hangisini kabul ettiğini gösteren ve örnekleri aşağıda ayrıntılı olarak zikredilecek tercih lafızları “ve's-sahîhu”, “ve hüve'l-esahhu”, “erfeku bi'n-nâs ve ehvetu”, “ve ehabbu ileyye”, “ve's-sahîhu enne hâzâ bi't-tifaki”, “ezheru”, “esbetü”, “ve lakinnâ ehaznâ bi'l-istihsan”, “evfeku”, “ve bihî ne'huzü” ile “ve'l-amelü fi hazîhi'l-mes'ele 'alâ” şeklindedir.

3.1.1. Ve's-Sahîhu (والصحيح)

Semerkandî'nin başın meshedilmesi konusu ile ilgili tercihi bu konunun ilk örneği olarak zikredilebilir. Alimler başın mesh edilmesi konusunda farz olan miktar hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda ashabımızdan üç farklı rivayet bulunmaktadır. Zahiru'r-rivaye'ye göre, başı mesh etme konusundaki farz olan miktar mutlak olarak elin üç parmağıdır.

Züfer'e göre bu miktar başın dörtte biridir (1/4). Kerhî ve Tahavî'ye göre ise alın miktarı kadardır. Malik b. Enes bu konuda başın tamamının ya da büyük kısmının mesh edilmemesi durumunda bunun caiz olmayacağını dile getirmiştir.

Şafîî ise mesh olarak isimlendirilebilecek miktarda olması durumunda caiz olacağını ifade etmiştir. Semerkandî, “ve's-sahîhu cevabü Zahiri'r-rivaye” diyerek tercihte bulunmuştur. “Başlarınızı meshedin...”¹ ayetini tercihine delil olarak getirmiştir. Mesh ancak bir alet vasıtasıyla gerçekleşir ki, mesh için bu âdet olarak da bilindiği üzere elin

¹ el-Mâide 5/6.

parmaklarıdır. Bu durumda ayete ‘ellerinizin üç parmağıyla başınızı mesh edin!’ takdiri yapılır¹ diyerek de konuyu vuzuha kavuşturmuştur.

Küsûf namazında kıraatin nasıl olacağı ile ilgili konuyu anlatırken de Semerkandî aynı tercih lafzını kullanmıştır. Ebû Hanîfe küsuf namazında kıraatin açıktan okunmaması gerektiğini ifade etmiştir. Ebû Yusuf ise açıktan okunması gerektiğini savunmuştur.²

Semerkandî, “ve’s-sahîhu kavlü Ebî Hanîfe” diyerek tercihini ortaya koymuştur. Gündüz namazlarında aksine bir delil olmadıkça asıl olanın gizlilik olması gerektiğini de buna delil olarak sunmuştur.³

Bu tercih lafzının kullanılmış olduğu bir diğer örnek olarak zımmî bir kimsenin müslümandan satın aldığı öşür arazisinin hükmünün ne olacağı meselesi ile ilgilidir. Ebû Hanîfe bu arazinin harac alınması gerekli olan bir araziye dönüştüğünü söylemiştir. Ebû Yusuf bu arazi için iki öşür verileceğini, İmam Muhammed ise bu arazi için tek öşür verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu ma kalehü Ebû Hanîfe” diyerek tercihte bulunmuştur. Öşür ve haracın toprak için şerî vergi olduğunu, öşür ödemeye ehil olan kimsenin öşür ödeyeceğini, harac ödemeye ehil kimsenin de harac ödeyeceğini dile getirmiştir. Zımmî bir kimsenin bir müslümandan arazi satın alması durumunda ise zımmînin öşür ehlinde olmaması sebebiyle bu tarla için ödenmesi gereken verginin haraca dönüşeceğini ifade etmiştir.⁴

3.1.2. Ve Hüve'l-esahhu (وهو الأصح)

Kan kusmanın abdeste tesiri hususunda Semerkandî bu tercih lafzını kullanmıştır. Mağli'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan rivayet ettiğine göre kan kusmak, az veya çok, sıvı veya pıhtılaşmış halde olsun abdesti bozar. Hasan bin Ziyad'ın Ebû Hanîfe ve Ebû

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 9-10.

² Semerkandî bu konuyla ilgili olarak İmam Muhammed'e ait iki rivayetin varlığından söz etmiş ancak bunların ne olduğunu zikretmemiştir. Zeki Abdulber tarafından yapılmış olan tahkikte bu rivayetlerden birinin küsuf namazında kıraatin açıktan okunmayacağı olduğu ifadesi yer almaktadır. Bkz. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 297.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 297.

⁴ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 494.

Yusuf'tan rivayet ettiğine göre ise kan pıhtılaşmış haldeyken ağız dolusu olmadıkça abdesti bozamaz. Sıvı halde ise her halükarda abdesti bozar. İmam Muhammed ise bunun hükmünün kusmuğun hükmü gibi olduğunu söylemiştir. Semerkandî, “ve hüve'l-esahhu” diyerek İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiş, bu sözün tüm ashabımızın sözü olması gerektiğini ve *Camîu's-sağîr*'in de bu hususa değindiğini ifade etmiştir. Ağız dolusu olmayan kan ve onun dışındaki her türlü maddenin hükmünün de aynı olduğunu¹ dile getirerek de konuyu sonlandırmıştır.

Bayram namazının hükmü ile ilgili meselede bu lafzın kullanıldığı bir diğer rivayettir. Zahîrî-rivaye, bayram namazının vacip olduğunu ifade etmiş ve ramazan kıyamı ile küsuf namazı dışında hiçbir nafîle namazın cemaatle kılınmayacağını buna delil getirmiştir. Buna göre bayram namazı vaciptir ve cemaatle kılınır demiştir. Hasan'ın Ebû Hanîfe'den rivayet ettiğine göre bayram namazı, cuma namazının şehir ahalisine vacip olduğu gibi vaciptir.

Ebû'l-Hasan el-Kerhî, cuma namazı kendisine vacip olan herkese, bayram namazı da vacip olur demiştir. *Camîu's-sağîr*'de bayram namazının sünnet olduğu zikredilmiştir. Bu bir günde iki bayram birleşirse, bunlardan ilki sünnettir şeklinde ifade edilmiştir. Ebû Musa ed-Darîr *Muhtasari*'nda bayram namazının farz-ı kifaye olduğunu dile getirmiştir. Semerkandî, “ve'l-esahhu enneha vacibetün” diyerek vacip diyenleri tercih etmiştir.²

Fıtır sadakası ile ilgili mevzu bu konuyla ilgili zikredilebilecek bir diğer misaldir. İmam Muhammed, malın zekatının mal sebebiyle, kişinin kendi ve köleleri için verdiği fıtır sadakasının da kendisi sebebiyle verildiğini ifade etmiştir. Ebû Yusuf ise kendisi için verdiği fıtır sadakası kendisi sebebiyle, köleleri için verdiğinin ise köleleri sebebiyle olduğu görüşünü serdetmiştir. Semerkandî, "ve'l-evvelü esahhu” diyerek İmam Muhammed'in görüşünü savunmuştur. “Çünkü fıtır sadakası malın varlığına bağlı değildir. Zekatın aksine mal helak olduğunda fıtır sadakası sakıt olmuş olmaz” diyerek de tercih sebebini açıklığa kavuşturmuştur.³

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 30-31.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 276.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 520.

3.1.3. Erfeku bi'n-nâs ve Ehvetu (أرفق بالناس وأحوط)

Semerkindî çoraplar üstüne mesh konusunda tercihte bulunurken bu lafzı kullanmayı yeğlemiştir. Çorap deri veya nağleyn olduğunda sahabenin icmasıyla bunlar üzerine mesh caizdir. Ancak nağleyn olmadığı ve altını gösterecek kadar ince olduğunda, çoraplar üzerine mesh etmek caiz değildir. Ancak çoraplar kalın olduğunda farklı görüşler vardır. Ebû Hanîfe bu durumda da mesh yapmanın caiz olmadığını söylemiştir. İmameyn ise bu durumda çoraplar üzerine mesh etmenin caiz olduğunu dile getirmiştir. Şafiî çoraplar üzerine mesh etmenin caiz olmadığını söylemiştir. Nağleyn

olduğunda caiz olmadığını ancak, topuklara kadar bir derinin var olması durumunda meshin caiz olduğunu ifade etmiştir.

Semerkindî, “ve ma kalâhu (imameyn) erfeku bi'n-nas ve ma kalehu Ebû Hanîfe ehvetu ve ekyesu”¹ diyerek tercihte bulunmuştur.

Gemide namaz konusu da bu lafzın kullanılmış olduğu bir örnektir. Gemide rüku ve secdeleri yerine getirerek ve geminin yöneldiği yöne göre kıbleye durarak namaz kılan kimsenin namazı caizdir. Çünkü gemi toprak menzilesindedir. Ayakta duramadığı için rükuları ve secdeleri oturarak yapan kimsenin namazı da ittifakla caizdir. Oturarak rüku ve secdeleri yapmaya gücü yeten bir kimsenin îma ile namaz kılması ise caiz değildir. Ebû Hanîfe gemide ayakta durarak namaz kılabilecek bir kimsenin, rüku ve secdeyi yerine getirmek şartıyla oturarak namaz kılmasının kötü olmakla beraber caiz olduğunu beyan etmiştir.

İmameyn ise kıyamın bir rükun olduğunu, herhangi bir özür olmaksızın sakıt olmayacağını bu sebeple bunun caiz olmayacağını ifade etmiştir. Semerkindî ise gemide ayakta namaz kılan kimsenin başının döneceğini delil getirerek ve “kavlü Ebî Hanîfe erfeku bi'n-nas (insanlar için daha faydalı)” diyerek tercihini ifade etmiştir. Ayrıca burada kolaylığı uygulamanın daha iyi olacağını da vurgulamıştır.²

¹ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 159.

² Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 265-266.

3.1.4. Ve Ehabbu İleyye (وأحب إلي)

Sarhoşun ve delinin okuduğu ezanın hükmü ile ilgili mesele bu tercih lafzının kullanıldığı ilk örnek olarak zikredilebilir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf akli başında olmayan ile sarhoş bir kimsenin okuduğu ezanın caiz olmadığını ve bu kimselerin okuduğu ezan ile ilamın gerçekleşmediğini ifade etmişlerdir. İmam Muhammed ise Zahiru'r-rivaye'de bunun mekruh olduğunu ifade etmiştir. Semerkandî, sarhoşun okuduğu ezanın iadesinin vacip olduğu zikredilmemiş olsa da, onun iade edilmesi bana daha hoş geliyor (ve ehabbu ileyye en yuadu)¹ diyerek Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf'un görüşünü tercih etmiştir.

Bu tercih lafzınının kullanıldığı bir diğer mesele ise kıraat mevzusu ile ilgilidir. Namazda kendisiyle mekruh olan sınırdan uzaklaşılacak kıraat miktarı fatiha ve üç kısa ayet ya da üç kısa ayet uzunluğundaki bir uzun ayettir. Müstehab olan kıraat miktarı hususunda ise Ebû Hanîfe'den gelen farklı rivayetler mevcuttur. İmam Muhammed'in *Asl*'daki namaz kitabında yer alan rivayet şöyledir: "Ebû Hanîfe sabah namazında fatiha ile birlikte 40 ayet ya da buna yakın olan bir miktar okurdu. Öğle namazında ise ya sabah namazında okuduğu kadar ya da bundan daha azını okurdu. İkinci namazında fatiha ile birlikte 20 ayet ya da buna yakın olan bir miktar okurdu. Akşam namazında namazın ilk iki rekatının her birinde fatiha ile birlikte 5 ya da 6 ayetlik kısa bir sure ya da buna yakın bir miktar okurdu. Yatsıda da ikinci namazında okuduğu gibi okurdu".

Hasan'ın Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği, *Mücerred*'de yer alan birinci görüş: "Sabah namazında 60 ile 100 arasında ayet okurdu. Öğle namazında ilk olarak 'abese' ile 'tekvîr' surelerini okurdu. İkinci olarak da 'beled' ile 'şems' surelerini okurdu. İkinci namazında ilk olarak 'duha' ya da 'adiyat' surelerini ikinci olarak da 'tekasür' ya da 'hümeze' surelerini okurdu. Akşam namazının ilk iki rekatında ikinci namazında okuduğu şekilde, yatsının ilk iki rekatında da öğle namazında okuduğu şekilde tilavet ederdi" şeklindedir.

Hasan'ın Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği, *el-Camiu's-sağir*'de yer alan ikinci görüşü ise şöyledir: "Sabah namazında fatiha dışında 40, 50 ya da 60 ayet okurdu. Öğle namazının

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 199.

ilk iki rekatında sabah namazının iki rekatında okuduklarını okurdu. İkinci ve yatsı namazları aynıydı. Akşam namazında ise bunu yapmazdı”.

Kerhî'nin *Muhtasari*'nda yer alan el-Mağli'nin Ebû Yusuf'tan onun da Ebû Hanîfe'den naklettiği rivayette ise: “Mukim kimsenin sabah namazında fatiha hariç okuyacağı kıraat ilk rekatta 30 ile 60 arasında, ikinci rekatta ise 20 ile 30 arasındadır. Öğle namazının her iki rekatında fatiha hariç sabah namazının ilk rekatında okuduğu kadar okur. İkinci ve yatsı namazlarının her rekatında fatiha hariç 20 ayet, akşam namazında ise fatiha ile birlikte kısa surelerden birini okur” şeklindedir. Semerkandî, “ve hazîhi'r-rivayetü ehabbu'r-rivâyât ileyye”¹ diyerek Kerhî'nin nakletmiş olduğu rivayeti tercih etmiştir.

3.1.5. Ve's-Sahîhu Enne Hâzâ bi't-tifaki (والصحيح أن هذا باتفاق)

Telbiyenin farklı bir dilde veya şekilde söylenip söylenemeyeceği ile ilgili konu, *Tuhfetü'l-fukahâ*'da bu tercih lafzının kullanıldığı tek örnektir. Hacca giden kimsenin ihrama girerken kalple beraber dille de niyeti zikretmesi faziletli olandır. İhrama girecek olan kimse: “Allah'ım ben hac ve umre yapmak istiyorum, onları benim için kolaylaştır ve kabul et” der. Bu kimse telbiye yerine tesbih, tehlîl veya tehmîd getirir ve bunlarla ihrama girmeye niyet ederse, söyledikleri telbiyeye uygun olsun ya da olmasın ihrama girmiş olur.

Zahiru'r-rivaye'ye göre telbiye yerine söylediklerini başka bir dille söylerse, söylediği arapçaya uysun ya da uymasın ihrama girmiş olur. Hasan'ın Ebû Yusuf'tan rivayet ettiğine göre, söyledikleri telbiyeye uygun ise caizdir, uygun değilse namazda olduğu gibi caiz değildir. Semerkandî, “ve's-sahîhu enne haza bi't-tifaki” diyerek bu konuda Ebû Yusuf'un görüşünü tercih etmiştir. “Ebû Hanîfe bu bahse namaz konusunda değinmiştir, fakat hac ile namaz arasında fark vardır. Namazın aksine hacda niyabet söz konusudur” diyerek bu konuyu sonlandırmıştır.

3.1.6. Ezheru (أظهر)

Zımmîlerden şarap ve domuz için zekat alınıp alınamayacağı mevzusu bu tercih lafzının kullanıldığı yegane misaldir. Ebû Yusuf, bir zımmîden bunların zımmîlere göre mal

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 225-227.

sayılması sebebiyle hem şarap hem de domuz için zekat alınması gerektiğini ifade etmiştir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ise domuz için zekat alınmayacağını görüşünü benimsemiştir. Semerkandî, “kavlü Ebî Yusuf ezheru” (daha açık) diyerek bu konuda onun görüşünü benimsediğini ifade etmiştir.¹

3.1.7. Esbetü (أثبت)

Ağız dolusu kusmanın orucu bozup bozmayacağı meselesinin tartışıldığı örnek de kullanılan tercih lafzı ‘esbetü’dür. Kusmuğun miktarı ağız dolusundan daha az olduğu zaman bunun orucu bozmayacağı konusunda icma vardır. Semerkandî, Kudûrî, Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed’in ağız dolusu kusmuğun orucu bozacağını, Ebû Yusuf’un ise bozmayacağını söylediğini nakletmiştir.

Meşayihimizden bazıları ise bu konuda, Ebû Yusuf’un ağız dolusu kusmuğun orucu bozacağını, İmam Muhammed’in bozmayacağını söylediğini zikretmiştir. Ebû Hanîfe’yi ise bu konuda zikretmemişlerdir. Semerkandî, Ebû Yusuf ile İmam Muhammed’den hangisine ait olduğu konusunda farklı görüşlerin bulunduğu bu konuda “ma zekerahü Kudûrî esbetü” yani Kudûrî’nin zikrettiği daha sağlamdır² diyerek aynı zamanda Kudûrî’nin de benimsemiş olduğu ilk görüşü tercih etmiştir.

3.1.8. Ve Lakinnâ Ehaznâ bi’l-istihsan (ولكننا أخذنا بالإستحسان)

Bu tercih lafzı *Tuhfetü’l-fukahâ*’da iki yerde kullanılmıştır. Bunlardan ilki ruhsat ve kolaylık olması için süre ve muhayyerliğin şart koşulması gibi akdin muktezasından olmayan fakat dinin caiz gördüğü bir şartın akdi fasit kılıp kılmayacağı konusunun tartışıldığı meseledir. Bu akdi fasit kılmaz. Çünkü bunun mefset değil de maslahat kabilinden olduğu şer’ tarafından kabul edilmiştir. Bu istihsana göre böyledir. Kıyasa göre ise akdin gerektirmediği fakat dinin caiz gördüğü bir şart, akdin gerektirdiği hükümlere muhalif bir şart olması sebebiyle akdi fasit kılar. Semerkandî, kime ait olduğu ifade edilmeyip sadece istihsan ve kıyasa göre meselenin hükmünün ne olduğunun beyan edildiği bu meselede “ve lakinnâ ehaznâ bi’l-istihsan” diyerek

¹ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 491.

² Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 546.

istihsana uygun olan görüşle amel edilmesi gerektiğini söylemiştir. Muhayyerlik konusunda var olan hadisi de buna delil olarak getirmiştir.¹

Bu tercih lafzının kullanılmış olduğu diğer örnek ise akdin muktezasından olmayan, akde uymayan ancak her iki tarafın faydasına olan ve örfen uygulanır hale gelmiş şartın koşulması meselesinin anlatıldığı mevzudur. Bir kimsenin, satıcının ayakkabı veya ona bağcık yapması için deri satın alması gibi akdin muktezasından olmayan bir şart koşulursa, bu şart istihsanen caizdir. Kıyasa göre ise caiz değildir. Bu Züfer'in görüşüdür. Semerkandî, “ve lakinne ehazna bi'l-istihsan” diyerek kıyasa göre hüküm vermiş bulunan Züfer'in karşısında yer alarak istihsana göre verilen hükmü tercih etmiştir. İstisna akdinde olduğu gibi bunun insanlar arasında örf haline gelmesini tercihinin delil olarak sunmuştur.²

3.1.9. Evfeku (أوفق)

Nafakanın vacip olmasının kendisine bağlı olduğu ödeme gücünün sınırı ile ilgili ayrıntıların anlatıldığı mesele bu tercih lafzının kullanıldığı tek örnektir.

Bu konuda İbn Sema' Ebû Yusuf'tan: “Bir kimsenin hakkında vacip olan nafaka miktarının belirlenmesi konusunda zekat nisabına itibar edilir” şeklinde bir rivayette bulunmuştur. Hişam ise İmam Muhammed'den: “Bir kişi kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin bir aylık nafakasından fazla kazanıyorsa, zevi'l-erhamdan olan hısımlarının nafakasını sağlamak zorundadır. Fakat kendisinin ve ailesinin bir aylık nafakasından daha fazlasını kazanamıyorsa bu durumda zevi'l-erhamdan olan hısımlarının nafakasını sağlamak zorunda değildir” şeklinde bir rivayette bulunmuştur.

İmam Muhammed'den şöyle bir rivayet daha gelmiştir: “Hiçbir malı olmayan kimse, her gün bir dirhem kazanıyor ve 4 danık (dirhem 1/6 sı) ona yetiyor ve rahat bir şekilde kendisi ve ailesi için bunu harcıyor, fazlasını da yani geriye kalan iki payı da nafakasını vermekle zorunlu olduğu kimseler için infak eder”. Semerkandî, “ve kavlü İmam Muhammed evfeku (daha uygun/münasip)” diyerek İmam Muhammed'in

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 69.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 74.

görüşünü tercih etmiştir.¹ Semerkandî'nin bu konudaki tercihi Sadru'ş-Şehid ile İbn Âbidin'in eserlerinde yer alan görüşlerle örtüşmektedir.²

3.1.10. Ve bihî ne'huzü (وبه نأخذ)

Şuf'a hakkı sahibi şuf'a talebinde bulunmayıp, şahit getirmediği takdirde hakkının batıl olup olmayacağı konusu Semerkandî'nin bu tercih ibaresini kullanmış olduğu tek örnektir. Şuf'a hakkı sahibi şuf'a talebinde bulunmaz ve şahitte getirmez, savunmayı kâdının huzuruna bırakır ve dava açmazsa şuf'a hakkı batıl olur mu? Bu konuda ashabımızdan gelen rivayetler arasında ihtilaf vardır.

Ebû Hanîfe şuf'a hakkı sahibinin şahit getirmemesi durumunda şuf'a hakkının düşmeyeceğini ifade etmiştir. Şuf'a hakkının ancak şuf'adarın “ben şuf'a hakkımdan vazgeçtim” demesiyle sakıt olacağını söylemiştir. Bu aynı zamanda Ebû Yusuf'tan gelen rivayetlerden biridir. Ebû Yusuf'tan gelen diğer rivayette ise dava açması gereken müddet zarfında dava açmazsa şuf'a hakkı düşmüş olur ifadesi yer almaktadır.

İmam Muhammed ile Züfer, herhangi bir özür olmaksızın şuf'a talebini bir ay geciktirirse, şuf'a hakkı batıl olmuş olur demişlerdir. Hasan b. Ziyad, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Züfer'in görüşüne kıyasla böyledir demiştir. Semerkandî, “ve bihi ne'huzü” ifadesiyle bu mevzuda İmam Muhammed ile Züfer'in görüşünü benimsediğini ortaya koymuştur.³

3.1.11. Ve'l-Amelü fî hazîhi'l-mes'ele (والعمل في هذه المسألة على)

Tuhfetü'l-fukahâ'da bu tercih lafzının kullanıldığı tek yer taksim konusunun anlatıldığı meseledir. Aralarında taksim yapılacak bireylerin birisine deve, birisine koyun gibi farklı cinsden olan şeylerin verilmesi caiz değildir. Yine bir elbise gibi taksim yapıldığında zarar görecektir olan bir şeyin bölüştürülmesi de caiz değildir. Binanın kıymetinin daha fazla olması hasebiyle taraflardan birine fazla zira vermek ise caizdir.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 248-249.

² Sadru'ş-Şehid, *Kitabu'l-Vâkıat*, vr. 59a; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtar*, VII, 396.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, III, 76.

Ebû'l-Hasan Ebû Hanîfe'nin bu konuda şöyle dediğini zikretmiştir: “Üst katı olmayan alt katın bir ziraası, alt katı olmayan üst katın iki zirasına tekabül eder.” Ebû Yusuf, alt katın bir zirasının üst katın bir zirasına eşit olduğunu söylemiştir. İmam Muhammed, zira hesabına hiç girilmeden kıymete göre taksim edileceğini dile getirmiştir.

Meşayihimiz, Ebû Hanîfe'nin verdiği cevabın Kufe ehlinin bir adeti olduğunu ve onların alt katı üst kata tercih ettiklerini ifade etmiştir. Semerkandî, “ ve'l-amelü fî hazihi'l-mesele alâ kavli Muhammed” diyerek bu mevzuda İmam Muhammed'in görüşünü benimsediğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu konuda beldelerin uygulamaları arasında ihtilafın söz konusu olduğunu ancak kıymete itibar edilmesi gerektiğini de vurgulamıştır.¹

3.2. Tuhfetü'l-Fukahâ'da Yer Alan Tercih Örnekleri

Hanefî mezhebinin en önemli furû metinlerinden biri olarak kabul edilen *Tuhfetü'l-fukahâ* mezhep birikimi açısından önemli sayılabilecek 6./12. yüzyılda telif edilmiş bir eserdir. Mezheplerin teşekkülünün ardından mezhep imamından o zamana kadar artarak gelen mezhep birikimi fakihlerin istidlal yöntemleri üzerinde belirleyici olmuştur. Mezhep imamlarından nakledilen mezhep birikimi ile karşı karşıya kalan fakih istidlal yöntemi olarak tercih ve tahrir gibi yöntemler² geliştirmiştir.

Mezhep içi istidlal yöntemleri olarak tanımlanan yöntemlerden tercih o dönem telifatında kendini fazlasıyla hissettirmiştir. Alâeddîn es-Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ*'sı da mezhep içi istidlal yöntemlerinden biri olan “tercih”e dair örneklerin varlığı açısından önemli bir metindir.

Takriben yüz civarında tercih örneği barındıran eserde bu tercihlerin farklı açılardan incelenmesi ve muhtelif özelliklerinin ortaya konması bu çalışmanın asıl hedeflerinden birini teşkil etmektedir.

Eserde yer alan tercihlerde genel olarak Mezhep imamları olarak kabul edilen Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşleri zikredilmiş ve çoğunlukla bu fakihlerin görüşleri tercih edilmiştir. Ancak hiç şüphe yok ki mezhep birikimi sadece bu

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 477.

² Bk. Tez metni 28-30.

fakihlerin gerçekleşmiř ve farazi olarak dūřundukleri olaylarla ilgili vermiř olduđu hūkūmlerden ibaret deęildir. Bu sebeple Semerkandī'de tercihlerini ifade ettięi örneklerde üç mezhep imamı dıřındaki Hanefī fakihlerinin gōrūřlerine de yer vermiřtir. Semerkandī'nin Ebū Hanīfe, Ebū Yusuf ve İmam Muhammed dıřında gōrūřlerini aktarmıř olduđu Hanefi fakihleri, Hasan b. Ziyad,¹ Zūfer,² İbn Ebī Leylā,³ Ebū Bekir el-Esim,⁴ Sūfyan b. Uyeyne,⁵ Ebū Bekir el-İskāf,⁶ Ebū Asāme,⁷ Biřr el-Merīsī,⁸ Ebū Sehl ez-Zūcācī,⁹ Abdullah b. Mūbarek,¹⁰ Hulf b. Eyyūb,¹¹ Muhammed b. řūcā'a,¹² Ebū Sehl ez-Zūcācī,¹³ Dahhāk b. Mezāhim,¹⁴ Atā b. Ebī Rebah,¹⁵ Sūfyan es-Sevrī,¹⁶ Ebū Musa ed-Darīr,¹⁷ İbn Sūleyman,¹⁸ Ebū Ali ed-Dakkāk,¹⁹ Ebū Bekir el-Mervezī,²⁰ Ebū Sūleyman el-Cūzcānī,²¹ Ebū Cāfer el-Hinduvānī,²² Hasan el-Basrī,²³ Biřr b. Velid,²⁴ İbn Rūstem,²⁵ Ebū Bekir el-A'meř,¹ Evzāī,² Ebū Tāhir ed-Dibbās,³ Hiřam,⁴ Muhammed b.

¹ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 231.

² Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 308.

³ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 395.

⁴ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 222.

⁵ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 222.

⁶ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 326.

⁷ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 353.

⁸ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 351.

⁹ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 475.

¹⁰ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 482.

¹¹ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 519.

¹² Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 579.

¹³ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 579.

¹⁴ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 592.

¹⁵ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 636.

¹⁶ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 292.

¹⁷ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 276.

¹⁸ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 283.

¹⁹ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 19.

²⁰ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 30.

²¹ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 65.

²² Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, I, 65.

²³ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, II, 23.

²⁴ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, II, 98.

²⁵ Semerkandī, *Tuhfetü'l-fukahā*, II, 18.

Mukâtil er-Râzî,⁵ İbn Semâ‘a,⁶ İbn Şübrime,⁷ ‘Amr b. Ebî ‘Âmr,⁸ Dâvud el-İsfahânî,⁹ Osman el-Bettî,¹⁰ Ebû Bekir er-Râzî,¹¹ Hassâf,¹² İsa b. Eban,¹³ Kerhî,¹⁴ Tahâvî,¹⁵ Cessâs¹⁶ ve Hakim eş-Şehîd’dir.¹⁷

Tercihlerde genel olarak Ebû Hanîfe’nin, Ebû Yusuf’un ve İmam Muhammed’in görüşlerinin tercih edildiği gözden kaçması mümkün olmayan bir ayrıntıdır. Alâeddîn es-Semerkandî bazen bu fakihlerin yalnızca birine bazen da ikisine yahut üçüne ait olan görüşü fetvaya esas kabul etmiştir. Üç imamın ortak görüşünü tercih ettiği bazı meselelerde mezhep içerisinde ıstılah haline gelmiş olan “ashâbüna’s-selâse” kavramını kullanmıştır. Mezhep içerisinde bu kavramın yanı sıra Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf’un ortak görüşünü ifade etmek üzere “şeyhayn”, Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed’in ortak görüşünü belirtmek için “tarafeyn” ve Ebû Yusuf ile İmam Muhammed’in aynı görüşü paylaştığını anlatmak üzere de “sahibeyn” ile “imameyn” ifadeleri meşhur olmuştur.¹⁸ Bu çalışmanın bundan sonraki kısmında anlatımda akıcılık sağlamak amacıyla zaman zaman bu ıstıhlara başvurulacaktır.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 79.

² Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 74.

³ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 74.

⁴ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 69.

⁵ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 69.

⁶ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 103.

⁷ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 74.

⁸ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 126.

⁹ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 134.

¹⁰ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 187.

¹¹ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 214.

¹² Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 235.

¹³ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, III, 308.

¹⁴ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 226.

¹⁵ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 237.

¹⁶ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 17.

¹⁷ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 239.

¹⁸ Meryem Muhammed, *Mustalahâtül-mezahibi’l-fikhiyye*, s. 93-94.

3.2.1. Tuhfetü'l-Fukahâ'da Ashâbu's-Selâse'nin Görüşlerinin Tercih Edildiği Meseleler

Ebu Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in muhtelif meseleler ile ilgili görüşleri genel olarak mezhep içerisindeki tercih işleminde temel teşkil etmektedirler. *Tuhfetü'l-fukahâ*'da yer alan yüz civarındaki tercih örneğinin büyük bir kısmı da ashâbü's-selâseye ait olan görüşlerin fetvaya asıl kabul edilmesi ile neticesinde meydana gelmiştir. Alâeddîn es-Semerkindî, bazen üç imamın ortak görüşünü tercih ederken, bazen de yalnızca birisinin ya da ikisinin ortak görüşünü tercih etmiştir.

3.2.1.1. Ashâbu's-Selâse'den Yalnızca Birinin Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler

Mezheplerin teşekkül etmesinin ardından, mezhep imamının görüşünü itibara alma fetva konusunda önemli bir yer teşkil etmiştir. Hanefî mezhebinde de mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Ebu Hanîfe ile onun talebeleri olan Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in görüşleri mezhep içi istidlal mevzunda tercih işleminin ilk ve en önemli kaynağını oluşturmuştur.

3.2.1.1.1. Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler

(1) *Ramazan Bayramında Namaza Giderken Açıktan Tekbir Getirmek*

Tahâvî hem kurban hem ramazan bayramında namaza giderken namazgâha varmadan evvel açıktan tekbir getirilebileceği görüşündedir. Meşayihimiz kurban bayramında camiye gidinceye kadar cehrî olarak bunun yapılabileceğini, camiye varıldığında ise bırakılması gerektiğini ifade etmiştir. Ramazan bayramına gelince, Ebû Hanîfe namazgâha giderken cehrî olarak tekbir getirilemeyeceğini, imameyn ise getirilebileceğini söylemiştir.

Semerkindî, “ve's-sahîhu kavlü Ebî Hanîfe” diyerek tercihte bulunmuştur. Zikirde asıl olanın gizli olarak yapılmak olduğunu ifade etmiş ve Hz. Peygamber'in kurban bayramı günü namaza giderken yolda tekbir getirdiği, ancak ramazan bayramında ise tekbir getirmediği¹ ile ilgili hadisi tercihinin delil olarak getirmiştir.²

¹ Dârekutnî, *Sünen*, II, 34; Hakim, *Müstedrek*, I, 406.

² Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 284.

(2) *Nisap Miktarına Ulaşmış Olan Altın Veya Gümüşün Artması*

Ebû Hanîfe'ye göre bu fazlalık altında 40 miskale ulaşırsa 2 kıratan, 40 dirheme ulaşırsa 1 dirhem zekat verilmesi gerekli olur. Bunlardan daha az olursa zekat verilmesi gerekmez.

Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Şafîî fazlalığın miktarı ne kadar olursa olsun miktarına göre zekat vermek gerekir demişlerdir.

Semerkandî, "ve's-sahîhu kavlü Ebî Hanîfe" diyerek Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiştir. Çünkü bu fazlalıklar insanlar için ancak sıkıntı doğurur¹ diyerek de konuya açıklama getirmiştir. Görüldüğü üzere Semerkandî bu meselede insanların maslahatını göz önünde bulundurmuş ve onlar için uygulama açısından kolaylığını bulunduğu görüşü tercih etmiştir.

(3) *Deve Ve Dirhemi Olan Kimse Nasıl Zekat Verir?*

5 tane saime devesi ve 200 dirhemi olan bir kimsenin develerinin havli tamamlanmış olup, onların zekatını verdikten sonra bu kişi bir miktar dirhem karşılığında onları satsa, sonra dirhemlerin havli tamamlansa, develerin bedeli olarak aldığı dirhemleri elinde bulunan 200 dirheme katar ve bunun hepsinden zekat verir. Bu imameynin görüşüdür.

Ebû Hanîfe ise onlar için havlin tek başına yeniden başlayacağını söylemiştir. "Ona göre bu kimse develeri ahırda yemle beslemeye başlar, zekatını verdikten sonra onları satar ve elinde bulunan 200 dirhemini havlide dolmuş olursa, develerden aldığı bedeli elinde bulunan dirhemlere katar. Hepsinin zekatını verir". Meşayihimizden bazıları, bunun imameynin görüşü olduğunu ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin ise develerden aldığı bedeli elinde bulunan dirhemlere katamayacağı yönünde bir görüş beyan ettiğini ifade etmişlerdir.

Semerkandî, "ve's-sahîhu enne haza bi't-tifaki" (ittifakla sahîh olan budur) diyerek Ebû Hanîfe'nin develer karşılığında alınan bedelle elde bulunan paranın birleştirilerek zekatının verilemeyeceği doğrultusundaki görüşünü tercih etmiştir. "Çünkü bu kimsenin develeri ahırda yemle beslemesi ve onlardaki nema özelliğinin geçmiş olması onları

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 417.

zekat malı olmaktan çıkarmış olur. Bu durumda zekat malı helak olmuş gibidir”¹ diyerek de tercihini delillendirme yoluna gitmiştir.

Zekat ile ilgili bu meselede Semerkandî açıkça ifade etmemiş olmakla beraber insanlar açısından maddi külfet ve sıkıntı doğuracak olan imameynin görüşünü değil de, ortaya çıkabilecek sıkıntıyı önleyen Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih etmiştir.

(4) *Atların Zekatı*

Ebû Hanîfe’ye göre erkek yahut dişi atlar otlaklarda yetiştirilir yahut sadece dişi olur süt veya nesil elde etmek amacıyla bulundurulursa bunlardan zekat vermek gerekir. Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Şafî’ye göre ise gerekmez. Atların hepsi erkek olduğunda, bu konuyla ilgili Ebû Hanîfe’den iki rivayet bulunmaktadır ama meşhur olan rivayete göre, bunlardan zekat gerekli olmaz.

Ebû Hanîfe atların hepsi dişi olduğunda, bunlardan zekat vermek gerekli olur demiştir. Bu durumda hayvanın sahibi muhayyerdir. Dilerse her bir attan bir dinar zekat öder, dilerse de her iki yüz dirhemden beş dirhem zekat verir. Zekatı alma hakkı çobanıdır. Çünkü saime hayvanlar otlaklarda otlatılır ve hayvanların orada başlarında biri olmadan korunması da mümkün değildir.

Semerkandî, "ve's-sahîhu kavlü Ebî Hanîfe" diyerek Ebû Hanîfe’nin görüşünü benimsemiş olduğunu dile getirmiştir. Hz. Peygamber’den rivayet etmiş olduğu; ‘Saime (otlaklarda yetiştirilen) her attan bir dinar yahut on dirhem zekat vermek gerekir’² hadisi onun bu konudaki tercihinine delil olarak sunduğu bir rivayettir.³

(5) *Sebzelerin Zekatı*

Bir tüccar bir yıl kalması mümkün olmayan taze hurma, sebze veya meyvalardan zekat verirse, Ebû Hanîfe’ye göre zekat memuru bunlardan zekat alamaz. İmameyn’e göre ise alabilir.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 435.

² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 201-202; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsad*, V, 377; Dârekutnî, *es-Sünen*, II, 109.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 452.

Semerkindî, "ve's-sahîhu kavlü Ebî Hanîfe" diyerek tercihte bulunmuştur. Hz. Peygamber'in 'sebzelerden zekat yoktur'¹ hadisini delil olarak sunmuş ve bunun nas olduğunu ifade etmiştir. "Bu gibi şeylerin korunmasına da gerek yoktur. Çünkü sebzeler için kimse hırsızlık yapmaz veya yol kesmez. Böyle bir durumda yol kesenler yiyecekleri miktardan daha fazlasını almazlar"² şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.

(6) *Hububat Ve Meyvelerden Kalan Kısmında Öşürün Vacip Olması İçin Nisap Şart Mıdır?*

Ebû Hanîfe böyle bir durumda nisabın şart olmadığını bunların azından da çoğundan da öşür alınacağını belirtmiştir. İmameyn kalan kısmın miktarının 5 vesk³ olmadığı sürece bundan öşür verilmeyeceğini söylemiştir.

Semerkindî, "ve's-sahîhu ma kalehü Ebû Hanîfe" diyerek tercihte bulunmuştur. "Ey İnananlar! Kazandıklarınızın temizlerinden ve size yerden çıkardıklarımızdan sarfedin"⁴ ayetini ve "Semânın ve pınarların suladığı, yâhud sulanmaksızın kendi ince damarlarıyla su emip yetişmiş olan yer mahsûllerinde öşür, yani onda bir zekat vergisi; kuyulardan, kova ve dolapla sulananlarda ise yirmide bir zekat vergisi vardır"⁵ hadisini de tercihine delil olarak göstermiştir.⁶

(7) Müşterinin Azad Etmesi Şartıyla Bir Köle Satın Alması

Alimlerimiz bu satışın fasid olduğunu söylemişlerdir. Müşteri köleyi kabz etmeden önce azat ederse geçerli değildir, bu askıda bir akittir. Ancak kabz ettikten sonra azat ederse istihsanen akit caiz olmuş olur demişlerdir. Ebû Hanîfe bu durumda köle için semenin gerekli olduğunu ifade etmiştir.

¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 218; Dârekutnî, *es-Sünen*, II, 81; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 372; Tirmizî (Zekat), 13.

² Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 490.

³ Bir deve yükü yahut 60 sa'lık yani 62400 dirhemlik (165 litre) bir ölçü birimi. Bk. Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, s. 605.

⁴ el-Bakara 2/267.

⁵ Buhârî (Zekat), 55; Müslim (Zekat), 7, Ahmed b. Hanbel, I, 406.

⁶ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 496.

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, müşterinin köleyi azat etmesi durumunda akdin caiz olmayacağını söylemişlerdir. Hatta bu durumda müşterinin kölenin kıymetini ödemesi gerekmektedir. Ebû Hanîfe de bu konuda İmameyn ile aynı görüştedir. Şafî'nin iki görüşünden birine göre böyle bir şartla yapılan akit caizdir. Ebû Yusuf ve Ebû Hanîfe'den Şafî'nin görüşü ile aynı doğrultuda bir rivayet bulunmaktadır.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu kavlü Ebî Hanîfe” diyerek tercihini ifade etmiştir. Bunu da şu şekilde açıklama yoluna gitmiştir: “Bu şart bir açıdan akde uygundur bir açıdan ise uygun değildir. Azat etme, mülkün izalesi açısından akdin hükmünü değiştiren bir vafsa sahiptir. Mülkün inhası açısından ise akde uygun bir vafsa sahiptir. Çünkü burada kendisi takrir manasını içermektedir. Bu durumda elimizdeki iki delile göre hareket edersek akdin başlangıçta fasit, sonuçta ise caiz olduğunu söyleyebiliriz. Delillere itibar etmediğimiz takdirde ise, bunun aksi geçerli olur. Bu olayda akit önce fasitti sonra ise caiz olmuştur. Yoksa önce caiz olup sonradan fasit olmamıştır. Bu durumda da birinci söylediğimiz daha uygundur.”¹

(8) Şart Muhayyerliğinin Süresi

Şart muhayyerliği ancak belli bir vaktin zikredilmesi durumunda meşru olur. Muhayyerliğin süresinin üç günden fazla olması caiz değildir. Alimlerin çoğunluğuna göre satıcı da müşteri de muhayyerlik hakkına sahiptir. Süfyan es-Sevrî ile İbn Şübrime ise muhayyerlik hakkının yalnızca müşteri için sabit olduğunu ifade etmişlerdir.

Meselenin aslına bakıldığında muhayyerlik şartı nasıl olursa olsun, akdin gereklerine menfi bir durumdur. Şart muhayyerliğinin kıyasın aksine caiz olduğu Hıbban b. Münkız'ın hadisi ile bilinmektedir. Hadiste muhayyerlik ile ilgili süre belirtilmiştir ki bu da 3 gündür. Dört gün veya bir ay muhayyerlik süresi olarak belirlenirse;

Ebû Hanîfe ve Züfer bu durumda alış-verişin fasid olacağını söylemişlerdir. Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Şafî ise muhayyerlik için belirlenecek bu vakitlerin caiz olduğunu dile getirmişlerdir.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu ma kalehü Ebû Hanîfe” diyerek tercihte bulunmuştur. “Çünkü muhayyerlik şartı akdin muktezasına aykırı olan bir şarttır. Ve şer’ de bunun süresi üç

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 77.

gün olarak belirlenmiştir. Akdin muktezasına aykırı olduğu halde kıyasın aksine caiz kabul edilen muhayyerlik şartıyla ilgili belirlenen sürenin dışında kalan tüm vakitler için kıyasın aslına göre hüküm bina olunur”¹ şeklinde bir açıklama getirmek suretiyle de konuyu noktalamıştır.

Semerkindî, bu mevzuda dört asli kaynaktan biri olan kıyasa göre verilmiş olan hükmün dışına çıkmayan Ebû Hanîfe ile Züfer’in görüşünü tercih etmiştir. Ancak Semerkandî’in tercihini dile getirirken sadece Ebû Hanîfe’nin ismini zikretmiş olması da dikkat çekicidir.

(9) *Muhayyerlik Hakkı Olmayan Tarafın Fiilinin Akde Tesiri*

Bir akitte muhayyerlik hakkına sahip olan taraf için akdin tamamlanmadığı bir gerçektir. Lakin muhayyerlik hakkına sahip olmayan tarafın örneğin bu satıcıysa satıma konu olan malı, müşteri ise semeni elinden çıkarmasıyla akit kendisi için tamamlanmış olur mu?

Ebû Hanîfe, bu durumda akit taraflarının bu fiilleriyle kendileri için aktin tamamlanmış olmayacağını ifade etmiştir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise akit tarafları için akdin tamamlanmış olacağını söylemiştir. Hatta muhayyerlik satıcının olsa mebi’yi elinden çıkarmadıkça o müşterinin mülkiyeti altına girmiş olmaz. Bu durumda semenin (bedel) satıcının mülkiyetine girip girmeyeceği konusunda ise Ebû Hanîfe girmeyeceğini, İmameyn ise gireceğini söylemiştir.

Muhayyerlik müşteriye aitse, bu durumda onun aleyhinde bir semen iddia edilemez. Semen aynî bir mal olduğu takdirde, müşterinin mülkiyetinden çıkmaz. Peki mebi’ yani satıma konu olan mal müşterinin mülkiyetine girer mi?

Ebû Hanîfe, Bu durumda mebi’nin satıcının mülkiyetinden çıkacağını ama müşterinin mülkiyetine de girmeyeceğini söylemiştir. İmameyn ise mebi’nin satıcının mülkiyetinden çıktıktan sonra müşterinin mülkiyetine gireceğini ifade etmiştir.

Semerkindî, "ve's-sahîhu kavlü Ebî Hanîfe" diyerek tercihte bulunmuştur.” Çünkü müşterinin muhayyerliği semenin kendi mülkiyetinden çıkmasını ve kendi aleyhinde

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 92-93.

hak iddia edilmesini engeller. Eğer biz müşteri mebi'ye malik olur dersek, Bu mübadelede tüm bedeller ve bedel karşılığı alınan şeyler bir kişinin mülkiyeti altında toplanmış olur ki, görme ve ayıp muhayyerliklerinin aksine bu caiz değildir. Çünkü burada semenin müşterinin mülkiyetinden çıkması engellenmektedir. Satıma konu olan malın müşterinin mülkiyetine girmesinin engellenmemesi ise caizdir¹ diyerek tercih sebebini ortaya koymuştur.

(10) *Gasp Edilen Malın Kıymetinin Tespiti Meselesi*

Gasp edilen malın mislinin piyasada bulunmadığı bir sırada malın sahibi dava açmışsa kadı mal sahibine şöyle der: “İstersen hakkın olanın mislini alacağın bir vakte kadar beklersin, istersen de şimdi kıymetini alırsın.” Malın sahibi kıymetini almayı tercih ettiğinde, malın kıymetinin neye göre tespit edileceği konusunda ihtilaf edilmiştir.

Ebû Hanîfe, davanın açıldığı günkü kıymete göre hüküm verilir demiştir. Ebû Yusuf, malın gasp edildiği gündeki kıymetine göre hüküm verilir demiştir. İmam Muhammed ise, bu malın piyasada bulunduğu zamandaki en son kıymetine göre hüküm verilir ifadesini kullanmıştır.

Semerkindî, "ve's-sahîhu kavlü Ebî Hanîfe" diyerek tercihte bulunmuştur. Çünkü mal sahibinin gasp edilen mal üzerindeki hakkı, malın kıymetini seçmesi sebebiyle davanın açıldığı gün ortadan kalkmıştır. Bu yüzden kıymet konusunda da bu vakte itibar edilmelidir² şeklinde bir açıklama ile de tercihinin sebebini ortaya koymuştur.

3.2.1.1.2. Ebû Yusuf'un Görüşününün Tercih Edildiği Meseleler

(1) *Fakir Olan Zimmîlere Zekat Ve Öşür Dışında Sadaka Verilebilir Mi?*

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed fitir sadakası, sadaka-i menzurenin ve kefaretlerin bu kimselere verilmesinin caiz olduğunu söylemiştir. Fakat Müslümanlara vermenin daha uygun olduğunu da ifade etmişlerdir.

Ebû Yusuf'tan bu konuda üç rivayet bulunmaktadır ki bunlar dan biri de caiz olmadığı görüşüdür. Semerkindî, “ve'l-esahhu ennehü lâ yecüzü” diyerek Ebû Yusuf'un

¹ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 110-111.

² Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 140.

görüşünü tercih etmiş ve bu kimselere ancak tatavvu olarak sadaka verilebileceğini söylemiştir.¹

(2) *Îla İle Boşama*

Bir adam hastayken hanımına yaklaşmamak üzere yemin (îla) eder, zaman doluncaya kadar sözlü olarak bundan geri dönmez ve kadın ayrılırsa, sonra adam iyileşir ve kadınla evlenir, tekrar hastalandıktan sonra da sözlü olarak bunu beyanda bulunursa, bu Ebû Yusuf'a göre caizdir. İmam Muhammed'e göre ise caiz değildir.

Semerkindî, "ma kalahu Ebû Yusuf esahhu" diyerek tercihinin ifade etmiştir. Çünkü îla adam hastayken hasıl olmuş ve yine o hastayken hükmü avdet etmiştir. Kadının adamın yanından ayrılmış olduğu iki hastalık müddeti arasındaki sağlıklı döneminde hanımıyla cinsi temasta bulunma hakkı olmadığı gibi îlanın hükmü de avdet etmiş olmaz² şeklinde bazı açıklamalarda bulunarak da mevzuyu sonlandırmıştır.

(3) *Yapamayacağı Bir Şey İçin Yemin Eden Kimse*

Bir kimse "vallahi göğe yükseleceğim" ya da "bu taşı altına çevireceğim" ya da "Dicle'nin bütün suyunu içeceğim" dediğinde, sözünü tutması âdet olanın tersine olacaktır. Yemin cümlesinden yeminini yerine getireceği anlaşılır ancak âdeten bunu yapmaktan aciz olması hasebiyle bu kişi yeminini o anda bozar. Eğer "vallahi bugün göğe çıkacağım" şeklinde yeminini bir vakitle kayıtlandırırsa:

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, bu adamın yeminini diğer gün bozacağını ifade etmiştir. Buradaki vaktin zarf olduğunu kaydetmiş ve kendisi için daha faziletli olması hasebiyle yeminini diğer gün yerine getirmek zorunda olacağını vurgulamışlardır. Ebû Yusuf ise yeminini yerine getiremeyeceği için hemen bozması gerektiğini dile getirmiştir.

Semerkindî, "ve hüve's-sahîhu min mezhebîhi" diyerek Ebû Yusuf'un görüşünün daha isabetli olduğunu vurgulamış ve varolan görüşler arasından onu tercih etmiştir. Hiç şüphe yok ki Ebû Yusuf da, bir kimsenin yapmaya yemin ettiği fiilin başlangıçta âdete aykırı olmayıp daha sonra herhangi bir sebeple yerine getirilemediği takdirde yeminin

¹ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 398.

² Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 314.

başka bir zaman zarfında bozulabileceğini düşünmektedir¹ şeklinde bir yorum ile de meseleyi sonlandırmıştır.

3.2.1.1.3. İmam Muhammed'in Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler

(1) Taraflardan Birisi İçin Zarar Doğuracak Bir Şartın Koşulması

Satılmaması ya da hibe edilmemesi şartıyla bir elbisenin ya da hayvanın satılması gibi. İmam Muhammed, *Asl*'in müzaraa bölümünde bu tarz bir şartla yapılan satışın fasit olmayacağını ifade etmiştir. Müzaraa akdinde taraflardan biri diğerine kendi payını satmaması veya hibe etmemesini şart koşarsa, bu durumda şart batıl ancak müzaraa caizdir. Çünkü böyle bir şartın koşulması iki taraf içinde fayda sağlamaz. Hasan'da *Mücerred*'de bunu ifade etmiştir.

Ebû Yusuf Emâlî'de böyle bir şartla yapılan bey'in fasid olacağını ifade etmiştir. Semerkandî, "ve's-sahîhu hüve'l-evvelü" diyerek tercihte bulunmuştur.²

(2) Hastanın Namazı

İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'den naklettiğine göre, hasta bir kimse istediği şekilde oturarak namaz kılar. Hasan'ın Ebû Hanîfe'den naklettiğine göre namaz kılan kişi tekbir getirir, sonra bağdaş kurarak oturur. Rûku sırasında sol ayağını yayar ve onun üzerine oturur. Ebû Yusuf'tan nakledilen rivayete göre ise bu kişi namazın tamamını bağdaş kurmuş bir şekilde kılar. Bu konu ile ilgili Züfer'den nakledilmiş olan rivayet ise hastanın namazın tamamını sol ayağını yaymış bir şekilde kılacağını ortaya koymaktadır.

Semerkandî, "ve's-sahîhu rivayetü Muhammed" diyerek İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'den nakletmiş olduğu görüşü tercih etmiş ve hastalık özrünün erkan şartını kişiden düşürmesini de delil olarak sunmuştur. Hastalıkla beraber 'daha evlâ olanı uygulama' hasta kişi için sakıt olmuş olur³ diyerek de sözlerini bitirmiştir.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 434.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 75.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 305.

3.2.1.2. Ashâbu's-Selâse'den İkisinin Ortak Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler

Ashâbu's-selâse'den ikisinin görüşü ile ya Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ya Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed ya da Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in üzerinde ittifak ettiği kavil kastedilmektedir.

3.2.1.2.1. Şeyhainin Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler

(1) Eşlerin Yakınlaşmasının Abdeste Tesiri

Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre, bir erkeğin eşine aralarında bir elbise olmadan şehvetle yaklaşması hades hükmündedir. Bu durum iki tarafın abdestlerini de hükmî olarak bozar. *Zahiru'r-rivaye*'de cinsellik uzuvlarının temas etmesi şart koşulmamıştır. *Nadiru'r-rivaye*'de ise şart koşulmuştur. İmam Muhammed'e göre ise bu hades değildir.

Semerkindî, “ve's-sahîhu kavluhüma” diyerek Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf'un görüşünü tercihte bulunmuştur. Bu durumdaki yakınlaşmanın mezinin çıkmasına sebep olacağını¹ söyleyerek de tercihinin delillendirme yoluna gitmiştir.

(2) Sabah Namazının Sünnetinin Kazası Meselesi

Sabah namazının sünneti ile farzı beraber kılınmamışsa, ikisinin de kaza edileceği konusunda ittifak vardır. Ancak farzı kılınmış, sünneti kılınmamış ise bu durumda ihtilaf söz konusudur.

Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf, bu durumda sünnetin kaza edilmeyeceğini söylemiştir. İmam Muhammed, güneşin doğmasından önce kaza edilmeyeceğini, güneş doğduktan sonra zeval vaktine kadar olan süre içerisinde ise kaza edilebileceğini, böylece yükümlülüğün düşeceğini ifade etmiştir. Şafiî tüm sünnetlerin kaza edilmesi gerektiğini beyan etmiştir.

Semerkindî, “ve's-sahîhu mezhebüna” diyerek tercihte bulunmuştur. O, Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf'a ait olan görüşü mezhep görüşü olarak kabul ettiği için tercih lafzını “ve's-sahîhu mezhebüna” olarak kullanmıştır.

‘Hz. Peygamber’in ikindi namazından sonra odasında iki rekat namaz kıldığını gören Ümmü Seleme, bu iki rekati daha önce kılmamış mıydın ya Rasulallah diye sorunca, Hz. Peygamber, bu benim öğle namazından sonra kıldığım iki rekattır. Bir heyet beni

¹ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 34-35.

meşgul ettiği için kılamamıştım, insanlar beni görür diye onların yanında kılmadım demiştir. Ümmü Seleme onları kaza mı ediyorsun diye sorduğunda da hayır¹ cevabını vermiş olduğu rivayet Semerkandî'nin bu konudaki tercihinin delil olarak işaret etmiş olduğu hadistir. Semerkandî, daha sonra da bu nas sünnetin kazasının ümmete vacip olmadığını, bunun Hz. Peygamber'e has bir hüküm olduğunu gösterir diyerek de tercihinin güçlendirme yoluna gitmiştir.

Bu hadisten sabah namazının 2 rekat sünnetinin kazasının ümmete gerekli olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf sabah namazının sünnetinin farzıyla beraber geçmesi durumunda istihsanen kılınması gerektiğini söylemişlerdir. 'Hz. Peygamber vadide uyuya kalmış, sonra güneşin sıcaklığı ile uyanmıştır. Ordan ayrılmış, inmiş ve Bilal'e ezan okumasını emretmiş ve iki rekat namaz kılmıştır. Sonra kamet okumasını emretmiş ve sabah namazını kılmıştır.'² hadisini de bu görüşlerinin dayanağı olarak ifade etmişlerdir. Ancak istihsana dayanılarak verilen bu hükmün dışında kalan kısım aslın hükmüne tabi olur.³ Bu durumda aslın hükmü de sabah namazının 2 rekat sünnetinin kazasının ümmet için gerekli olmadığıdır.

(3) Mescidin Dışında Saflar Varken İmam Dışarı Çıkarsa Cemaatin Namazı Batıl Olur Mu?

Mescidin dışında da saflar devam ederken imam namazı bırakıp dışarı çıksa, lakin safları geçmese, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre yine de cemaatin namazı batıl olur.

İmam Muhammed'e göre ise bu durumda cemaatin namazı batıl olmaz. Çünkü safların mahalli, sahrada namaz kılan kimsenin safları geçmediği takdirde yerine birini geçirmesinin caiz kabul edilmesi durumunda olduğu gibi mescit hükmündedir.

Semerkandî, "ve's-sahîhu kavluhüma" diyerek Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşünü tercih etmiştir. "Çünkü kıyasa göre mescitten çıkma kastıyla kiblede yönünü çevirmek, istihlâfin zaruri olmasından dolayı cemaatin namazını bozar ve bu zaruret genellikle

¹ Ahmed b. Hanbel, VIII, 632; İbn Hibban, *Sahih*, VI, 377-378.

² Ebû Dâvud (Salât), 11, Ahmed b. Hanbel, V, 727; İbn Hibban, *Sahih*, IV, 319.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 314.

mescit içerisinde bulunan bir kişiyle giderilir”¹ şeklindeki bir açıklamayla da tercihinin sebebini ortaya koymuştur.

(4) *Namaz Sırasında Secde Ayeti Okunduğunda İmama Uyan Kimsenin Durumu*

İmam namaz sırasında secde ayetini okursa hem kendisi hem de cemaat için tilavet secdesini yapmak vacip olur. Fakat tilavet secdesini yapmazlarsa üzerlerinden düşmüş olur. Muktedi namaz esnasında secde ayetini okursa, namaz içinde tilavet secdesini yapmanın kendisi için vacip olmadığı konusunda icma vardır. Namazdan sonra secde yapması konusunda ise ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, namazdan sonra secde yapmasının gerekli olmadığını, İmam Muhammed ise gerekli olduğunu söylemiştir.

Semerkindî, “ve’s-sahîhu kavluhüma’ diyerek Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’un görüşünü tercihte bulunmuştur. Namazdan sonra tilavet secdesini yapmanın bir faydasının olmadığını ifade etmiştir. “Vücubiyetin faydası edadır. Namaz da ise eda imkanı yoktur. Çünkü muktedi imama tabidir ve ona uyması gerekir. Secdeyi yaptığı takdirde tabi olmayı bırakmış olur. Selamdan sonra olma ihtimali de yoktur. Çünkü o namazdan bir parçadır. Ve namazdan olan şeylerde selamla beraber düşmüş olur”² ifadeleriyle de mevzunun ayrıntılarını serdetmiştir.

(6) *Müşterinin Haberi Olmaksızın, Cariyenin Kendisine Yaklaşmasının Muhayyerliğe Etkisi*

Ebû Yusuf bu durumda müşterinin muhayyerlik hakkının düşeceğini söylemiştir. İmam Muhammed ise bu durumda müşterinin muhayyerlik hakkının düşmeyeceğini ifade etmiştir. Ebû Hanîfe’nin bu konudaki görüşü Ebû Yusuf ile aynıdır. Bısr b. Velid, bu durumda Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’a göre fesh hakkının sabit olduğunu, İmam Muhammed’e göre ise bunun sabit olmadığını ifade etmiştir.

Semerkindî, “ve’s-sahîhu kavluhüma” diyerek Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’un görüşünü tercih ettiğini dile getirmiştir. Çünkü muhayyerlik düşmeseydi belki alış-veriş fesh olunabilirdi. Bir kimsenin mülkiyeti altında bulunmayan birisine dokunması, onunla cinsel temasta bulunması haramdır. Bu durumda da haram bir ilişkiden korunmanın

¹ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 353.

² Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 375.

sağlanması açısından muhayyerlik düşmüştür”¹ şeklindeki açıklamasıyla tercih sebebini ortaya koymuştur.

(7) *Kocası Vefat Eden Kadının Nafakası*

Hakimin kararı ya da tarafların karşılıklı rızalarına dayanarak bayan nafakasını bir yıllığına kabz etse ve bir yıl geçmeden eşi vefat etse, adamın mirasçıları nafakadan pay almak niyetiyle kadına rücu edemez. Bu Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf’un görüşüdür. Böyle bir durumda kadın ölse, erkek de nafakadan bir şey almak için kadının terekesine rücu edemez. İmam Muhammed, geçen sürenin karşılığı hissesine düşen miktar kadına verilir, geri kalan kısmı ise geri alınır demiştir.

Semerkandî, "ve's-sahîhu kavluhüma" diyerek tercihte bulunmuştur. Çünkü nafaka bir hediyedir ve kabz ile birlikte güçlenmiştir. Hiledeki gibi ölüm gerçekleşikten sonra nafakadan rücu edilemez.²

(8) *Üzüm, Hurma Suyu İle Zebibin Hükümü*

Üzüm ve hurma suyu ile zebibin az miktarda olanı temiz ve helal hükmündedir. Sarhoş ediyorsa bir kadeh dahi olsa haramdır. Bunları içtiği için sarhoş olan kimseye had cezasının uygulanması vacip olur. Fakat bir kimsenin bu içecekleri satması, temlik etmesi ve telef olmasına sebebiyet verdiği zaman tazmin etmesi ise caizdir. Bu Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf’un görüşüdür. İmam Muhammed’den bu konuda iki ayrı rivayet bulunmaktadır: bunlardan birincisi bu içecekleri içmenin haram olmasıdır. Ancak içen kimse sarhoş etmeyecek miktarda olursa had cezası gerekmez. Bu aynı zamanda Şafiî’nin görüşüdür. İkinci görüş ise bu içeceklerin haram olmadığını ancak haram olmasa dahi bunları içmeyeceğini söylediği rivayettir.

Semerkandî, "ve's-sahîhu kavluhüma" diyerek tercihte bulunmuştur. Sahabenin ittifakla bu içecekleri içmenin mübah olduğunu ifade etmesini de buna delil getirmiştir. Semerkandî "hatta bu Ebû Hanîfe’ye göre ehli sünnet ve’l cemanın özelliklerinden biridir"³ diyerek de meseleyi burada sonlandırmıştır.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 98.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 240.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, III, 562.

3.2.1.2.2. Tarafeyn'in Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler

(1) *Ağız Dolusu Balgam Kusmak*

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, söz konusu balgam baş nahiyesinden çıkıp gelmişse, burada necasetin bulunmamasından dolayı, abdesti bozmaz. Karından saf olarak, herhangi bir yiyecek maddesi veya başka bir şeyle karışmamış olarak çıkan kusmuk da ağız dolusu olsa dahi hades sayılmaz. Ebû Yusuf ise bunun ağız dolusu olması durumunda abdesti bozacağını beyan etmiştir. Bu kusmuğun yiyecek veya başka bir şeyle karışık olması durumunda hades olacağı konusunda ise icma vardır.

Semerkindî, “ve's-sahîhu kavlühüma” diyerek Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiştir. Kusmuğun bizzat bu haliyle temiz olduğunu söylemiştir. Bir yiyecek maddesinin karışması durumunda ise onun boğazdan çıktığı ve necasetin kendisine karışması ile necis hale geldiğini ifade etmiştir.¹

(2) *Üzerine Teyemmüm Edilecek Şey*

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, toprak cinsinden olan her şey ile teyemmüm yapılabileceğini söylemiştir. Ebû Yusuf ise toprak veya toz dışında hiçbir şeyle teyemmüm yapılamayacağını söylemiştir. Mağli'nin Ebû Yusuf'tan rivayet ettiğine göre toprak dışında herhangi bir şeyle teyemmüm etmek caiz değildir. Ve bu Ebû Yusuf'un son kavlidir. Şafî de bununla amel etmiştir.

Semerkindî, “ve's-sahîhu kavlü Ebi Hanîfe ve Muhammed” diyerek tercihte bulunmuştur. “Eğer cünüpseniz yıkayıp temizlenin; şayet hasta veya yolculukta iseniz veya ayak yolundan gelmişseniz yahut kadınlara yaklaşmışsanız ve su bulamamışsanız temiz bir toprağa teyemmüm edin, yüzlerinizi, ellerinizi onunla meshedin.”² ve “Eğer hasta veya yolculukta iseniz yahut biriniz ayak yolundan gelmişseniz veya kadınlara yaklaşmışsanız ve bu durumlarda su bulamamışsanız tertemiz bir toprağa teyemmüm edin, yüzlerinize ve ellerinize sürün.”³ ayetlerini tercihinin delilleri olarak zikretmiştir. Buradaki ‘الصعيد’ in sadece arzdan ibaret olduğunu ve bunun da toprak, toz, taş ve buna

¹ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 29-30.

² el-Mâide 5/6.

³ en-Nisâ 4/43.

benzer şeyler olduğunu ifade etmiştir. ‘Yer bana mescid ve temizleyici kılındı. Namaz kılmam gerektiğinde teyemmüm ettim ve namaz kıldım’¹ şeklindeki meşhur hadiste onun bu konudaki delillerinden biridir.²

(3) *Rükuda Ve Secdede Bir Tesbih Miktarınca Bekleme Hakkında*

Ebû Yusuf ile Şafîî rükuda ve secdede bir tesbih miktarınca beklemenin farz olduğunu dile getirmiştir. Rûku ve secdede bir tesbih miktarınca beklemeyen kimsenin namazı Ebû Hanîfe’ye göre caizdir. Ebû Yusuf ile Şafîî’ye göre ise caiz değildir. Onların görüşüne göre rükudan sonra biraz ayakta beklemek ve iki secde arasında biraz oturmak gerekmektedir. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed ise tadili erkanın farz olmadığını ifade etmiştir.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu kavlü Ebî Hanîfe ve Muhammed” diyerek ve “*Ey inananlar! Ruku edin, secdeye varın, Rabbiniz’e kulluk edin, iyilik yapın ki saadete erişesiniz.*”³ ayetini delil getirerek tercihte bulunmuştur.

(4) *Nefh’in (Üff Sesi Çıkarmak) Namazı Bozup Bozmayacağı Meselesi*

Namaz fiillerinden olmaması hasebiyle, duyulmayacak seviyede olsa bile bir kimsenin namaz esnasında ‘ف’ demesi mekruh görülmüştür. Bu namazı fasid hale getirmez. Ancak bu işitilecek bir seviyede söylenirse;

Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed, ‘söylenmek’ kastıyla olsun ya da olmasın bunun namazı fasit kılacağını dile getirmiştir. Ebû Yusuf ilk olarak şöyle söylemiştir: “Bunda ‘söylenmek’ kastı varsa yani kişi ‘ف’, ‘ف’ derken bir şeyi kerih ve hakir görme kastıyla bunu yapsa, onun namazı fasid olur. Ama ‘söylenmek’ kasdı taşııyorsa namazı fasid olmaz. Ebû Yusuf daha sonra bu görüşünden rücu’ etmiştir ve namazın bozulmayacağını ifade etmiştir. Bu kelimelerin insanların örfüne göre bir kelam olmadığını ve namazı fasid kılmayacağını söylemiştir. Bunun التحنح (öksürerek boğazı temizlemek) ve الإرسال’e (öksürmek) nisbetle böyle olduğunu dile getirmiştir.

¹ Heysemî, *Buğyetu’l-bahîs an zevâidi Müsnedi’l-Haris*, II, 876.

² Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 78-79.

³ el-Hac 22/77.

Semerkindî “ve’s-sahîhu kavlühüma” diyerek Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed’in görüşünü tercih etmiştir. Örfе göre bir kelamın en az iki harften meydana gelebileceğini ve bu durumda da bunun vaki olduğunu ifade etmiştir.¹

(5) *Namazda Hades Meselesi*

Namaz esnasında semavi bir fiil, çatıdan bir şey düşmesi ya da başka bir kimsenin fiili ya da bir kimse bir taş attığında, kafasının yarılması ve kanının akması gibi sebeplerle bir kimseye hades bulaşması durumunda:

Ebû Hanîfe ve Muhammed, bu kimsenin namaza devam edemeyeceğini dile getirmiştir. Ebû Yusuf ise bunun başkasının fiili sebebiyle meydana gelmiş olmasından dolayı geçici hades kabul edileceğini ve bu kimsenin namaz kılabileceğini, bunun üzerine namazın bina edilebileceğini savunmuştur.

Semerkindî , “ve’s-sahîhu ma kâlâ” diyerek Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in görüşünü tercih etmiştir. Çünkü buradaki hades galip hükmünde değildir ve onun galip olduğuna da ilhak olunamaz. O ancak geçici hadestir² diyerek de tercihini açıklama yoluna gitmiştir.

(6) *Namaz Esnasında ‘Ahh’ Eden Kimsenin Namazının Hükmü*

Bir kimse geçen cennet ve cehennem zikrinden dolayı namazda ‘أوه’ dese, acı duyması ve rahatsızlanması durumları hariç namazı tamam olur.

Ebû Yusuf bu inlemenin iki harf olursa namazı bozmayacağını, iki harften fazla olması durumunda ise namazın bozulmasına vesile olacağını ifade etmiş, hatta namaz kılan kimse ‘أوه’ dese namazının bozulacağını söylemiştir.

Semerkindî, “ve kavlühüma esahhu” diyerek Ebû Hanîfe ile Muhammed’in görüşünü tercih etmiştir.³ Cennet ve cehennem zikri hasebiyle gerçekleşen ahlamanın cenneti isteme, cehennemde kaçınmayı ifade etmesi sebebiyle bunun namazı bozmayacağı

¹ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 247-248.

² Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 347.

³ Ancak Semerkindî Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed’in görüşlerini tercih etmekle beraber, metinde onların görüşünü açık bir şekilde zikretmemiştir. Bk. Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 348.

açıklamasında bulunmuştur. Bu tarz ifadeler insan lafzıdır. İki veya daha fazla harften oluşması arasında fark yoktur. Aksi halde namaz kılan kimse **أوه أوه** dediğinde namazı bozulmuş olacaktır¹ diyerek de bu konudaki açıklamalarını genişletmiştir.

(7) Yetişkin Hayvanların Ölüp Yavruların Kılması Durumunda Zekatın Durumu

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed 40 tane kuzu ve 1 tane düvesi olan ve yıl içinde düvesi ölüp, kuzuların üstüne havlin tamam olduğu bir kimsenin hiçbir zekat ödemeyeceğini söylemiştir.

Ebû Yusuf 1 tane kuzu vermesi gerektiğini savunmuştur. Züfer ise zekat olarak düve vermesi gerektiğini ifade etmiştir. Semerkandî, “ve’s-sahîhu kavlü Ebî Hanîfe ve Muhammed” diyerek Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in görüşünü tercih etmiştir.²

(8) İnci, Mercan Gibi Denizden Çıkan Şeyler İçin Zekat Gerekli Midir?

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed denizden çıkan bu ürünler için **الخمس** yani 1/5 zekatın gerekli olmadığını söylemiştir. Ebû Yusuf ise bu ürünlerden 1/5 zekat vergisinin verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu kavlühüma” diyerek Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed’in görüşünü tercih etmiştir. Bu denizlerin kafirlerin ellerinde olmadığını, ancak onların elinde olduğunda onların içinde bulunan her şeyin onların malı olacağını ve bunların ganimet olacağını³ açıklamasında bulunmuştur.

(9) Zina Sonucu Hamile Kalan Bir Kadının Evlenmesi Meselesi

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre zina sonucu hamile kalan bir kadının evlenmesi caizdir. Ancak bu kadın doğum yapıncaya kadar eşiyile cinsî münasebette bulunamaz. Ebû Yusuf’a göre ise bu durumdaki bir kadının nikahı geçerli değildir.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu kavlühüma” diyerek tercihte bulunmuştur. Çünkü zina eden adamın menisi haramlığı gerektirmez diyerek de açıklamada bulunmuştur.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 348.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 449.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 509.

Fakat Hz. Peygamber'den nakledilen Şu hadislere binaen hamile kadın doğum yapıncaya kadar onunla cinsi münasebette bulunulmaz: 'Allah'a ve âhiret gününe inanan hiçbir kimsenin başkasının ekinini kendi (döl) suyuyla sulaması helal değildir'¹ ve 'Allah'a ve ahiret gününe inanan iki kimse için bir kadınla bir temizlik müddeti içerisinde birleşmeleri helal olmaz'.² "Bu mahalde meydana gelen bir arıza sebebiyle cinsî münasebetin haram olması, başlangıçta da sonda da nikahı engellemez. Tıpkı hayz ve nifas gibi"³ şeklinde açıklamada bulunmuştur.

(10) *Çocuğun Zevcesi Olan Kadının Hamile Olması Durumunda Bekleyeceği İddet Süresi*

Rüşünü isbat etmemiş çocuğun zevcesi olan kadının, bu çocuğun ölümünden sonra gebe olduğu anlaşılırsa, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre bu kadının iddet süresi hamileliği sona erinceye kadardır. Ebû Yusuf'a göre ise dört ay on gündür.

Semerkandî, "ve's-sahîhu kavlühüma" diyerek tercihte bulunmuştur. "Kadınlarınızdan ay hali görmekten kesilenler ile henüz ay hali görmemiş olanların iddetleri hususunda şüpheye düşerseniz, bilin ki, onların iddet beklemesi üç aydır; gebe olanların iddeti, doğurmaları ile tamamlanır. Allah, buyruğuna karşı gelmekten sakınan kimseye işinde kolaylık verir."⁴ ayetinde Allah (c.c.)'ın lafzının açık olduğunu söyleyerek tercihini ayet vasıtasıyla delillendirme yoluna gitmiştir.⁵

3.2.1.2.3. Sahibeyn'in (İmameyn) Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler

Mudarip İle Ticaret Yapmakta İzinli Olan Köle Mudarebe Malından Öşür Verebilir Mi?

Mudarip ile ticaret yapmakta izinli olan köle zekat memuruna mudarebe ve mal sahibinin mallarından öşür verse, zekat memuru bunları alamaz. Çünkü mudarip ile ticaret yapmakta izinli olan köle zekatın edasıyla görevli değildirler.

¹ İbn Hibban, *Sahih*, XI, 186; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 105; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 28; VII, 394.

² Bu hadis hiçbir hadis kaynağında yer almamaktadır.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 191.

⁴ et-Talâk 65/4.

⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 365.

Mudarip ile ticaret yapmakta izinli olan köle malın zekatını verse, Ebû Hanîfe'ye göre zekat memuru ondan zekatı alır. Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'nin daha sonra bu görüşünden döndüğünü ve mudaribin verdiği zekatın alınabileceğini söylediğini ifade etmiştir. Ticaret yapmakta izinli olan köle hakkındaki kararının değişip değişmediğini bilmediğini ancak mudarip hakkındaki kararın köle içinde geçerli olabileceğini düşündüğünü söylemiştir.

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, mudarip ile ticaret yapmakta izinli olan köle malın zekatını verse bunlardan zekatın alınmayacağını ifade etmişlerdir. Semerkandî, "ve'l-esahhu enne la ye'suruhuma" diyerek imameynin görüşünü tercih etmiş ve mudarip ile ticaret yapmakta izinli olan kölenin zekatın edası ile değil, sadece malı korumak ve onda tasarrufta bulunmakla görevli olduğunu kaydetmiştir.¹

3.2.1.3. Ashâbu's-Selâse'nin Üçünün Ortak Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler

(1) Nisab Havlin Başında Mı Sonunda Mı Var Olmalı?

Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e² göre zekat verilecek malın nisabının havlin başında ve sonunda bulunması gerekir. Havlin başı ile sonu arasında bir dönemde nisap miktarının altına düşmesi zekatın vücubiyetini engellemez. Bu durumda zekat verilecek malın ticaret malı, altın, gümüş veya hayvan olması fark etmez.

Züfer, nisabın havlin başından sonuna kadar var olması gerektiğini, bu arada bir noksanlık olursa bunun havlin hükmünü inkıtaa uğratacağını söylemiştir. Şafî'nin ticaret malları dışındaki mallardaki görüşü budur. Ticaret mallarında ise havlin sonunda nisap miktarına ulaşmış olmasını şart görmektedir. Başında veya ortasında değil. Semerkandî, "ve's-sahîhu kavlüna" diyerek üç imamın bu konudaki tercihini ortaya koymuştur.³

(2) Mehrin Asgari Miktarı Meselesi

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 487-488.

² Semerkandî bu konuda Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşünü zikrederken onlar için 'اصحابنا الثلاث' ifadesini kullanmıştır. Bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 424.

³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 424-425.

Mehrin asgari miktarı on dirhem olarak belirlendiği zaman, bu miktardan daha azının zikredilmesi caiz midir?

Ashâbüna's-selâse, ondan daha azını zikretmenin caiz olduğunu dile getirmiştir. Daha sonra bu miktarın on dirheme tamamlanacağını da eklemiştir. Züfer ise mehri mislin vacip olduğunu ve ondan daha azının söylenmesinin yeterli olmadığını söylemiştir.

Semerkindî, "ve's-sahîhu kavlüna" diyerek tercihte bulunmuş ve şu şekilde bir açıklama yapmıştır: "Çünkü bu miktar şer' en belirlenmiştir. On dirhemden daha azı takdir edilirse, onların hakkından düşmüş olur. Daha azına razı olurlarsa bu şer' açısından sahîh olmaz. Bu durumda onun en aşağı miktarı gereklidir ki, bu da on dirhemdir."¹

(3) Ne İçin Yemin Ettiğini Söylemeden Yemin Eden Kimse

Bir kimse ne için yemin ettiğini söylemeden yemin etse, (eşhedü, ehlefü) "Allah adına yemin ederim ki" ya da "şu şekilde yapacağıma yemin ediyorum" dese:

Ulemaina's-selâse'ye göre niyet etsin ya da etmesin bu yemin olur. Züfer, niyet ederse yemin olacağını söylemiştir. Şafiî, niyet etse bile yemin olmayacağını ifade etmiştir.

Semerkindî, "ve's-sahîhu kavlüna" diyerek tercihte bulunmuştur. Çünkü kasem ve haber zikri mahzuf bir şeye yemin edildiğine delalet eder ki o da Allah Teâlâ'dır diyerek bu konuyu sonlandırmıştır.²

3.2.2. Tuhfetü'l-fukahâ'da Ashâbu's-Selâse Dışındaki Fakihlerin Görüşlerinin Tercih Edildiği Meseleler

Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*'da bir konu ile ilgili tercihini ortaya koyarken muhtelif yerlerde yaklaşık olarak kırk kadar Hanefî fakihinin görüşünü zikretmiş ve bunlardan birini tercih etmiştir. Şunu belirtmek de yarar var ki Semerkindî'nin tercihler sırasında görüşlerine yer verdiği alimlerin sayındaki bu çeşitlilik tercih işlemine aynı şekilde yansımamıştır.

¹ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 201.

² Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 440.

3.2.2.1.1. Fakihin Kendine Ait Olan Görüşün Tercih Edildiği Meseleler

Tuhfetü'l-fukahâ'da yer alan tercihlerde üç mezhep imamı dışında konu ile ilgili görüşü tercih edilen fakihlerden ilki Kerhî'dir. Kerhî'nin görüşünün tercih edildiği iki mesele bulunmaktadır. Bunlardan zekatı almaya gelen memurun engellenmesi ile ilgili olan mesele şu şekildedir: "Saime hayvanlarda, çoban yahut zekat memuru zekatı almaya geldiğinde engellenirse ve bu süre zarfında zekat malı helak olursa, Ebû'l-Hasan el-Kerhî zekat mükellefinden tazmin yükümlülüğü düşmez demiştir. Çünkü bu durumda zekat mükellefi malı bizzat telef etmiş gibidir. Tıpkı kendisine emanet bırakılan bir kimsenin geri istendiği vakit emanet yok oluncaya kadar onu geri vermemesi gibi. EbûSehl ez-Zücâcî ise zekat mükellefinin helak olan zekat malını tazmin etmeyeceğini, yani onun için zekat vermeyeceğini ifade etmiştir. Semerkandî, "ve'l-evvelü esahhu" diyerek burada Kerhî'nin görüşünü tercih etmiştir.¹ Kerhî'nin görüşünün tercih edildiği bir diğer mevzu ise fasit alış-veriş neticesinde, alınan şeyler üzerinde tasarrufta bulunmanın mekruh olup olmadığı meselesidir. Kerhî, fasit alış-veriş neticesinde, alınan her türlü şey üzerinde tasarrufta bulunmanın mekruh olduğunu dile getirmiştir. Çünkü fasit alış-veriş feshedilmesi gerekli olan bir satımdır. Fasit alış-veriş ile ilgili tüm tasarruflar, bu fesh hakkını ortadan kaldırma ya da gerçekleşmesini geciktirici bir nitelik barındırması hasebiyle mekruhtur.

Meşayihimizden bazıları, mülkiyeti ortadan kaldıran tasarrufların mekruh olmadığını ifade etmişlerdir. Mülkiyeti ortadan kaldırmaları sebebiyle fesadın da ortadan kalktığını eklemiştir. Bu durumda fasid mülkün takririni vacip kılan tasarrufların mekruh olması ise kaçınılmaz bir gerçektir diyerek de sözlerini tamamlamışlardır. Semerkandî, bu konuda da "ve's-sahîhu hüve'l-evvelü" diyerek Kerhî'nin görüşünü tercih etmiştir.²

Semerkandî'nin ağaçtaki olgunlaşmamış meyvenin satılması konusunda görüşünü tercih etmiş olduğu Tahâvî, Kerhî dışında görüşü tercih edilen bir diğer fakihtir. Tahâvî'nin görüşünün tercih edildiği konu şu şekildedir: "Ağaçtaki meyvenin olgunlaşmaya başlamasının ardından mutlak olarak veya toplanması şartıyla satılması caizdir. Ağaçta bırakma şartıyla satılırsa Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre caiz değildir.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 475.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 87-88.

İmam Muhammed'e göre, büyüklerini toplarsa caizdir. Meyvelerin büyüklerini toplamazsa caiz değildir. Çünkü bu konuda inkar edilemeyecek ölçüde insanların teamülü vardır. Semerkandî, "ves-sahîhu kavlihimâ" diyerek tercihte bulunmuştur. "Akitte var olan böyle bir şartın, akdin muktezasından olmasa dahi müşterinin lehine menfaat sağladığını ifade etmiştir. Meyvelerin ağaçta bırakılması konusunda insanların bir teâmülü söz konusu olmamıştır. Fakat akitte herhangi bir şart ileri sürülmesine dahi, buna izin verilmesi alışılmış bir durumdur"¹ ifadesiyle tercihini delillendirme yoluna gitmiştir.

Son olarak Semerkandî, müslüman cariye olan bir kadının kocası tarafından boşanması meselesinde Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ile aynı görüşü paylaşan Züfer'in görüşünü tercih etmiştir. Cariye olan hanımını bir kez boşayıp, sonra ona geri dönen kimse eşi ile cima etse ve kadında hamile kalsa, aynı temizlik süresi içerisinde adamın hanımını tekrar boşaması caizdir. Bu Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Züfer'in görüşüdür. Ebû Yusuf ise bu durumda adamın karısını boşamasının caiz olmadığını söylemiştir.

Semerkandî, "'ve's-sahîhu kavluhüm' diyerek tercihte bulunmuştur. Çünkü kerahet hamile kalma ihtimalinin varlığından dolayıdır. "Adam karısının hamile olduğunu bildiği halde onu boşamışsa bu açık bir şekilde onun pişman olmadığını gösterir. Bu durum hanımının hamile olduğunu bilerek onunla cima etmesi ardından da onu boşamasının mekruh olmaması gibidir"² diyerek tercihini kuvvetlendirme yoluna gitmiştir.

3.2.2.1.2. Fakihın Rivayet Ettiği Görüşün Tercih Edildiği Meseleler

Semerkandî, eserini kaleme alırken bazen bir fakihın görüşünü direkt kendi ismini vererek değil de o görüşü nakleden kişinin ismi ile birlikte zikretmiştir. Hafif necasetin üst sınırı ile ilgili mevzu bu konu ile ilgili bir örnek mukabilindedir. Bu konu Zahiru'r-rivaye'de zikredilmemiştir. Ebû Hanîfe'den ise bu mevzu ile ilgili farklı rivayetler ulaşmıştır.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 79-80.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 254-255.

Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe'den rivayet ettiğine göre, Ebû Yusuf necasetin en üst sınırını ona sorduğunda Ebû Hanîfe bu konuda bir sınır belirlemenin mekruh olacağını, insanların aşırı ve çok olarak nitelendireceği miktarın bu konuda ölçü olacağını belirtmiştir. Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe'den diğer rivayetine gelince; Ebû Hanîfe onun için kenar uzunlukları bir karış olan kare (شرب في شرب) şeklindeki bir alandır demiştir.

Hâkim *Muhtasar*'ında Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in bu konuda belirlediği ölçünün dörtte bir ($\frac{1}{4}$) olduğunu belirtmiştir. Semerkandî de "ve hüve'l-esahhu" diyerek Hâkim'in Ebû Hanîfe'den nakletmiş olduğu görüşü tercihi ettiğini ifade etmiş ve $\frac{1}{4}$ ün dini hükümler konusunda bütüne eşit sayılmasını tercihinin delil getirmiştir.¹

Namazı bozan cehrî okuyuş miktarı ile ilgili konuda da Semerkandî, Hâkim'in rivayet etmiş olduğu bir görüşü tercih etmiştir. Bir kimsenin gizli okuması gereken yerde açıktan okuması ya da açıktan okuması gereken yerde gizli okuması gibi kıraatin değiştiği durumlarda sehv secdesi yapmak vaciptir. Gizli olması gereken yerde açıktan yapılan kıraatin ne kadarının sehv secdesini vacip kıldığı ile ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır.

Hâkim'in İbn Sema'dan onun da İmam Muhammed'den naklettiğine göre, o başlangıçta fatihadan çok olan cehrî okuma sehv secdesini gerekli kılar demiş, daha sonra bu görüşünden rücu ederek namazın caiz olmayacağı miktarda cehrî okuma, sehv secdesini gerekli kılar görüşünü benimsemiştir. Ebû Süleyman'ın İmam Muhammed'den naklettiğine göre, cehrî okuyuş fatihadan çok olursa sehv secdesi gerekli olur. Fatihadan daha az ya da bir uzun ayet kadar olursa gerekmez demiştir. Ebû Yusuf cehrî olarak bir harf dahi okusa sehv secdesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Semerkandî, "ve's-sahîhu mikdarü ma tecüzü bihi's-salât" yani sahîh olan namazın caiz olabileceği en az kıraat miktarıdır diyerek Hâkim'in İmam Muhammed'den nakletmiş olduğu görüşü tercih etmiş ve bu kıraatle kılınan namazın cehrî kıraatle kılınmış gibi olacağını ifade etmiştir.²

Bu konunun örneği olarak zikredebileceğimiz diğer bir konuda "imama hades bulaşması durumunda cemaatin kıldığı namazın hükmü" ile ilgilidir. İbn Sema'nın Ebû Yusuf'tan

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 122-123.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 337.

rivayet ettiğine göre, namaz kıldırıldığı esnada imama bir hades bulaşsa ve abdest almak için gitmeye niyet etse, ama mescitten çıkmasa ve kendi yerine bir adamı geçirse, halefi onun yerine insanlara namaz kıldırılmaya niyet eder. Ya da cemaat imam mescitten çıkmadan önce bir adamı onu yerine geçirse, adam imamın yerine geçer ve namazı kıldırılmaya üzere niyet eder. Hatta o an mescide bir adam girse ve ona uysa, bu sahîh olur ve o adam namaza da başlamış olur.

Bişr el-Merîsî, bu kimsenin imama uyması ve namaza başlaması sahîh olmaz görüşünü benimsemiştir. “İmam muhdistir ve muhdisin namazı da olmaz. Bu durumda ona uyan kimsenin namazı nasıl olacak” diyerek de itirazını dile getirmiştir. Semerkandî, “ve’s-sahîhu hüve’l-evvelü” diyerek Ebû Yusuf’un görüşünü tercih etmiştir.

Geçici hadesin tahrimeyi engellememesini tercihinin delil olarak serdetmiştir. “İftitah tekbiri namazın şartlarından biridir. Ve onda temizlik şartı yoktur. Hades namaz fiilini engeller. Yukarıda geçtiği şekilde imama uymanın sıhhatine gelince, bu bizzat namazın mevcudiyetine değil, tahrime’nin mevcudiyetine dayanmaktadır. Bu sebeple imamın yerine birini geçirmesi caizdir. Ona uyanların namazı batıl olmuş olmaz. Namazlarını bunun üzerine bina ederler”¹ şeklindeki açıklamayla da tercihinin sebebini ortaya koymuştur.

“İmama hades bulaşması durumunda imamın namazının hükmü ile ilgili” mevzu da bu konu ilgili örnek olarak verilebilir. Namaz esnasında imama hades bulaşmış, namazı bırakmaya niyet etmiş lakin yerine bir başkasını geçirmemişse bu durumda cemaatin imamın yerine birini geçirme hakkı vardır. İmam mescidin dışına çıkarsa (mescid bir arazi parçası hükmünde olduğu için, onu terk etmesi halinde imam imamlık mahallinde olmamış olur) yerine birini geçirmiş ise cemaatin ve kendisinin namazı bozulmamış olur. Yerine birini geçirmeden mescidin dışına çıkarsa cemaatin namazı fasid olmuş olur. Çünkü cemaat imamsız kalmış olur ve imam olmadan da iktida tahakkuk edemez. Peki bu durumda İmamın namazının durumu ne olur?

Ebû Asâme, ashabımızdan bu durumda imamın namazının bozulmayacağına dair bir rivayet nakletmiştir. Tahâvî ise bu durumda imamın namazının bozulacağını ifade etmiştir.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 351-352.

Semerkindî, “ve’l-evvelü esahhu” diyerek Ebû Asâme’nin ashabımızdan nakletmiş olduğu görüşü tercih etmiştir. İmamın bizatihi asıl olduğunu ve burada tek başına namaz kılan kimsenin hükmünde olduğunu belirterek¹ de tercihini kuvvetlendirme yoluna gitmiştir.

“Fıtır sadakasını bayram gününden önce vermek” konusunda Semerkindî’nin yapmış olduğu tercih de bu kabil örneklerdendir. Kerhî bu konuda fıtır sadakasının bayramdan bir iki gün önce verilmesinin caiz olduğunu söylemiştir. Ancak bundan daha fazlasının caiz olup olmadığı konusunda farklı görüşler vardır.

Hasan’ın Ebû Hanîfe’den rivayetine göre bu sürenin bir ya da iki sene olması caizdir. Hulf b. Eyyûb’a göre ise bir ay önceden verilmesi caizdir, daha fazlası ise değildir. Hasan fıtır sadakasının bayram gününden önce verilmesinin caiz olmadığını, bayram gününde eda edilmezse, bu yükümlülüğün sakıt olmuş olacağını ifade etmiştir.

Semerkindî, “ve’s-sahîhu rivayetü’l-Hasan” diyerek tercihte bulunmuştur. “Çünkü fitre kişinin sorumluluğunda olan herkes için atıyyede bulunduğu bir baş sadakasıdır. Vakit vücup şartıdır. Zekatta olduğu gibi ancak vakti girdikten sonra verme konusunda acele etmek caizdir² şeklindeki açıklamalarıyla da konuyu vuzuha kavuşturmuştur.

“Fecrin doğup doğmadığı konusunda kesin bilgisi olmayan kimsenin durumu” ile ilgili örneğe gelince, bu durumdaki kimsenin, fecrin doğmuş olma ve orucunun fasid olma ihtimaline karşın sahurı bırakması gerekir. Fecrin doğup doğmadığını tam olarak bilmemekle beraber kuvvetli zannına göre doğmadığını düşünüyorsa yine yemeyi bırakması gerekir. Fakat sahur yaparsa, kaza etmesi gerekmez. Çünkü o vaktin gece olması asıldır ki bu da galib olan reyle sabittir. Bu durumda fecrin doğması konusunda şek ve ihtimal söz konusudur. Ancak şek ve ihtimal ile kaza gerekli olmaz.

Bu kimse kuvvetli zannına göre fecrin doğmuş olduğunu düşünmüş ve yemiş ise; Hasan’ın Ebû Hanîfe’den rivayetine göre orucu kaza etmesi gerekir. Ebû Yusuf’a göre bu durumda orucu kaza etmesi gerekmez. Çünkü burada asıl olan o vaktin gece olmasıdır ki ancak kesin bir bilgi vasıtasıyla bunun aksine karar verilebilir, şüphyle

¹ Semerkindî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 353-353.

² Semerkindî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 519.

değil. Semerkandî bu durumda “ve’s-sahîhu hüve’l-evvelü” diyerek Hasan’ın Ebû Hanîfe’den nakletmiş olduğu rivayetin sahîh olduğunu dile getirmiştir. Galibu’r-reyin kendisiyle amel edilmesi gerekli olan bir delil olmasını da buna delil getirmiştir.¹

“Telbiye’nin farklı bir şekil ya da dilde söylenip söylenemeceği” ise konu dahilinde bahsedilebilecek bir diğer örnektir. Hacca giden kimsenin ihrama girerken kalple beraber dille de niyeti zikretmesi faziletli olandır. İhrama girecek olan kimse: “Allah’ım ben hac ve umre yapmak istiyorum, onları benim için kolaylaştır ve kabul et” der. Bu kimse telbiye yerine tesbih, tehlîl veya tehmîd getirir ve bunlarla ihrama girmeye niyet ederse, söyledikleri telbiyeye uygun olsun ya da olmasın ihrama girmiş olur.

Zahiru’r-rivaye’ye göre telbiye yerine söylediklerini başka bir dille söylerse, söylediği arapçaya uysun ya da uymasın ihrama girmiş olur. Hasan’ın Ebû Yusuf’tan rivayet ettiğine göre, söyledikleri telbiyeye uygun ise caizdir, uygun değilse namazda olduğu gibi caiz değildir. Semerkandî, “ve’s-sahîhu enne haza bi’t-tifâki” diyerek Hasan’ın Ebû Yusuf’tan nakletmiş olduğu rivayeti tercih etmiştir. “Ebû Hanîfe bu bahse namaz konusunda değinmiştir. Hac ile namaz arasında fark vardır. Namazın aksine hacda niyabet söz konusudur” diyerek bu konuyu burada sonlandırmıştır.

“Gaip olan kimsenin nafaka yükümlülüğü” meselesi bu konuyla ilgili aktarılabilecek son örnek olma özelliğine sahiptir. Boşanan taraflardan bayanın eşinden nafaka talep etmesi durumunda, erkek hazır bulunuyorsa hakim nafaka verileceğine hükmeder.

Ama erkek gaipse, nerede olduğu bilinmiyorsa, kadın da hakimden nafaka talebinde bulunmuşsa ve hakime evli olduğuna, başka birisinin elinde emanet, vedia ya da mudarebe veya benzeri usullerle mallarının var olduğuna veya birinden alacakları olduğuna dair delilleri anlatsa ama hakimin bu evliliğin ya da malların var olduğuna dair bilgisi olmasa, hakim bu durumda kadının anlattıklarına göre erkeğin aleyhinde hüküm vermez. Bu Ebû Hanîfe’nin son kavlidir ve aynı zamanda Şurayh’ın görüşüdür. Ebû Hanîfe’nin ilk görüşü ise hakimin kadının lehinde karar vereceğidir. Bu da aynı zamanda İbrahim’in görüşüdür.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 560-561.

Semerkindî, "ve's-sahîhu kavlü Şurayh" diyerek Şurayh'ın nakletmiş olduğu Ebû Hanîfe'nin bu meseledeki son kavlini tercihte bulunmuştur. Çünkü kendisini savunacak bir kimse olmadan gaip kimsenin aleyhinde böyle bir karar vermek caiz değildir.¹

3.2.3. Tuhfetü'l-Fukahâ'da Yer Alan Diğer Tercihler

3.2.3.1. Irak Meşayihî'nin Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler

İki Kap Alacak Kimsenin Bunlardan Birini Görmesiyle Muhayyerliği Düşer Mi?

Meşayih bu konuda ihtilaf etmiştir. Meşayih-ı Belh, bunlardan birini görmenin diğeri görmek gibi olmayacağını söylemiştir. Çünkü bunlar elbisede olduğu gibi iki farklı şeydir demişlerdir. Meşayih-ı Irak ise görmüş olduğunun aynısını görmese bile, bunlardan birini görmenin diğerini görmek gibi olacağını söylemiştir. Ebû Yusuf da bu şekilde rivayet etmiştir. Semerkindî "ve hüve'l-esahhu" diyerek tercihte bulunmuştur.²

3.2.3.2. Bir Grup Fakihin Görüşünün Tercih Edildiği Meseleler

(1) *Ayakların Yıkanması*

"...topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın..."³ ayeti sebebiyle abdest alırken ayakların bir kez yıkanması, ulemanın çoğunluğuna göre farzdır. Bazı insanlar abdestte ayaklarla ilgili farz olan şeyin sadece mesh olduğunu, bundan başkası olmadığını söylemiştir. Hasan el-Basrî ise bu konuda yıkama ile mesh arasında tercih yapılabileceğini ifade etmiştir. Bazı kimseler ise ikisinin arasının birleştirilmesi gerektiğini dile getirmiştir.

Semerkindî ise "ve's-sahîhu kavlü âmmeti'l-ulema" diyerek tercihte bulunmuştur. Selefin bu konuda ihtilaf etmesinin ardından ulema, ayakların yıkanmasının gerekliliği konusunda icma etmiştir. Ve bu durumda daha sonra varılan icma daha önce var olan ihtilafi ortadan kaldırır diyerek⁴ de tercihini delillendirmiştir.

(2) *Hayvanın Necasetinin Hükmü*

¹ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 237.

² Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 124.

³ el-Mâide 5/6.

⁴ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 11-12.

Alimler insanın beveli ile dışkısının necis olduğu konusunda ittifak, diğer canlıların dışkısı konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Âmmetü'l-ulema'ya göre idrar, dışkı ve benzeri necasetlerde hayvanınki insanınki gibidir. Ancak bazı zaruri durumlarda bu necaset hükmü ortadan kalkabilir. İmam Muhammed, eti yenen hayvanın idrarının temiz olduğunu dile getirmiştir.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ise eti yenen hayvanın idrarının necis olduğunu beyan etmişlerdir. Ebû Yusuf'a göre, tedavi amacıyla içildiğinde ise necis hükmünde değildir, mübahtır. Ebû Hanîfe'ye göre ise mübah değildir. İbn Ebi Leyla gübrenin temiz olduğunu söylemiştir. Malik b. Enes, gübre, dışkı ve ineğin dışkısının temiz olduğu görüşündedir. Züfer de, eti yenen hayvanın dışkısının temiz olduğunu dile getirmiştir.

Semerkindî, “ve's-sahîhu kavlü'l-âmmeh” diyerek tercihte bulunmuştur. Çünkü insan hem zatı itibariyle hem de beslenme açısından canlılar içerisinde en temizidir. Ondan çıkan bu maddeler necis olduğunda, diğer canlılardan çıkan şeylerin de necis sayılması bu durumda daha uygundur¹ şeklinde bir açıklama ile de tercihini desteklemiştir.

(3) *Binek Üzerinde Nafîle Namaz*

Âmmetü'l-ulema namaz kılan bir kimsenin yolcu olsa ya da şehrin dışına çıktıktan sonra yolcu olmasa da, binekten inebilecek halde olsa dahi binek üzerinde tatavvu namazını kılmasının caiz olduğunu dile getirmiştir. Bazıları ise binek üzerindeki tatavvu namazının sadece yolcu için caiz olacağını, yaşadığı beldenin köylerine giden kimse için caiz olmayacağını söylemiştir.

Semerkindî, “ve's-sahîhu kavlü âmmeti'l-ulema” diyerek tercihte bulunmuştur. ‘Hz. Peygamber Hayber’e giderdi. Bu sırada binek üzerinde tatavvu namazı kıları. Medine ile Hayber arasında ise yolculuk mesafesi yoktur² hadisini de tercihine delil olarak sunmuştur.³

(4) *Yolculukta Orucu Bozma*

¹ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 96-97.

² Buhârî (Salât), 31.

³ Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 263.

Orucu bozmanın mübah olduğu yolculuk, deveyle ve yaya olarak gidilebilecek üç gün ve üç gecelik yolculuktur. Bu yolculuğun Ramazan'dan önce ya da sonra gerçekleşmesi arasında fark yoktur.¹ Ali ve Abdullah b. Abbas'tan rivayet edildiğine göre bir yerleşim bölgesindeki insanlar Ramazan girdikten sonra yolculuk yaparsa onların orucu bozmaları mübah olmaz.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu âmmetü’s-sahabe ve âmmetü ulemaina” diyerek tercihte bulunmuştur. Bu konudaki mutlak nassın ruhsat ifade ettiğini, buradaki meşakkatin her iki durumu da kapsamasını da tercihine delil olarak getirmiştir.² Semerkand meşayihî olarak adlandırılan Semerkand Hanefîlerinin görüşlerinin yer aldığı önemli eserlerden biri olan Sadru’s-Şehid’in *Kitabu’l-Vakîat*’ında da yolculuk, hastalıkla beraber orucu bozma nedenlerinden biri olarak geçmektedir.³ İbn Âbidîn’in konu ile ilgili yer verdiği muhtar olan görüş de, adı geçen iki fakihin söylemiş olduklarıyla aynı doğrultudadır.⁴

(5) Muhayyerlik Süresi İçinde Ticari Malın Helak Olması

Ticaret malı müşterinin elinde ve muhayyerlik hakkı satıcıda ise, mal helak olduğunda kıymeti helak olmuş olur ve satıcının muhayyerlik hakkı da düşmüş olur.⁵ İbn Ebi Leyla’ya göre ise helak olan ticaret malı emanet olarak helak olmuştur.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu kavlü’l-âmmeh” diyerek tercihte bulunmuştur. Çünkü kabz bu akid sebebiyledir. Satımın gerçekleşmesini sağlayan kabz olmadan akitte olmaz. Bu durumda malın helak olması sebebiyle kıymetinin tazmin edilmesi daha uygundur.⁶

(6) Sıhrî Hısımlık Sebebiyle Haramlık

Sıhrî hısımlık sebebiyle haram olan kişiler; zevcenin annesi, babası ve annesi tarafından nineleri (babaanne ve anneanne) ile onların anneleri şeklinde devam eder. Zevcenin

¹ Bu görüş âmmetü’s-sahabe ve âmmetü’l-ulemanın benimsemiş olduğu görüştür; ancak Semerkandî bu görüşün onlara ait olduğunu açık bir şekilde telaffuz etmemiştir. Bk. Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 549.

² Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 549.

³ Sadru’s-Şehid, *Kitabu’l-Vakîat*, vr. 42a.

⁴ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi’l-Muhtâr ala’d-Dürri’l-Muhtar*, III, 249.

⁵ Semerkandî tercih etmiş olduğu bu görüşün çoğunluğun kavli olduğunu zikretmemiştir. Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 104.

⁶ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 104-105.

annesi kızıyla yapılan akdin bizzat kendisi ile haram olur. Kızın eşiyle zifafa girmiş olma şartı yoktur. Bir kadınla evlenen bir erkek, eşiyle zifafa girmiş ya da girmemiş olsun, eşinin annesi kendisine haramdır. Bu alimlerin ve sahabenin çoğunluğunun görüşüdür.

Malik b. Enes, Dâvud el-İsfahânî, Muhammed b. Şüca' ve Bişr el-Merîsî, zevcenin annesi kızıyla yapılan akdin bizzat kendisi ile haram olmaz demişlerdir. Yani bir kadınla evlenen bir erkek, eşiyle zifafa girmemiş ise, eşinin annesi de kendisine haram olmaz demişlerdir. Bu görüş Hz. Ali'den rivayet edilmiştir.

Semerkandî, "ve's-sahîhu kavlü'l-âmmeh" diyerek tercihte bulunmuştur. *"Sizlere, analarınız; kızlarınız, kızkardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeşlerinizin kızları, kızkardeşlerinizin kızları, sizi emziren süt anneleriniz, süt kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle gerdeğe girdiğiniz kadınlarınızın yanınızda kalan üvey kızlarınız ki onlarla gerdeğe girmemişseniz size bir engel yoktur, öz oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi bir arada almak suretiyle evlenmek, geçmişte olanlar artık geçmiştir size haram kılındı. Doğrusu Allah bağışlar ve merhamet eder.*¹ ayetini tercihinin delili olarak zikretmiştir.²

(7) Hamile Olan Kadının İddet Süresi

Hamile olan kadın eşi öldükten sonra, hamileliği sona erinceye kadar iddet bekler. Hamileliği biter ya da düşük yaparsa (tamamı ya da bir kısmı olsun açıkça görülebilecek durumda olmalı), beklemesi gereken iddet süresi ya kısalır ya uzar.³ Ali (r.a)'a göre kadının beklemesinin gerekli olduğu süre belirlenmiş olan bu iki süreden daha uzun olanıdır.

Semerkandî, "ve's-sahîhu kavlü âmmetü'l-ulema" diyerek tercihte bulunmuştur. *"Kadınlarınızdan ay hali görmekten kesilenler ile henüz ay hali görmemiş olanların iddetleri hususunda şüpheye düşerseniz, bilin ki, onların iddet beklemesi üç aydır; gebe olanların iddeti, doğurmaları ile tamamlanır. Allah, buyruğuna karşı gelmekten sakınan*

¹ en-Nisâ 4/23.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 182.

³ Bu görüş alimlerin çoğunluğunun görüşüdür; ancak Semerkandî bunu açık bir şekilde dile getirtmemiştir. Bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 360.

kimseye işinde kolaylık verir.”¹ ayetini buna delil getirmiştir. Buradaki nas mutlaklıdır. Ve Talak suresi İbn Mesud’un rivayet ettiğine göre de “İçinizden ölenlerin bırakmış olduğu eşler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler; müddetleri sona erdiğinde, onların kendi haklarında uygun şekilde yaptıklarından dolayı size sorumluluk yoktur. Allah işlediklerinizden haberdardır.”² şeklinde varid olan ayetten daha sonra nazil olmuştur.³

(8) Akdin Muktezasından Olmadığı Gibi Kendisiyle İlgili Şer’i Bir Hükmünde Olmadığı Fakat Akde Uygun Olan Şart

Bu şart, satıcıya semen karşılığında kefil ya da rehin olarak bir şey vermeyi şart koşarak bir şeyi satın almaktır ve bu iki şekilde olabilmektedir:

Kefil ya da rehn bir işaret veya bir isimle belirlenmemiştir.

Kefil ya da rehn bir işaret veya bir isimle belirlenmiştir.

“Semen karşılığında bana rehin vermen şartıyla sana satıyorum” diyerek belirlememişse, rehnin ne olduğunu söylememiş ya da ona işaret etmemişse akid fasid olur. “Semen karşılığında bana kefil getirmen şartıyla satıyorum” demiş, kefilin kim olacağını söylememiş ya da onun kim olduğuna işaret etmemişse akit yine fasid olur. Çünkü bu teslim ve tesellümün gerçekleşmesine engel olan münazaanın doğmasına vesile olan bir bilinmezliktir.

Kefil ya da rehn bir işaret veya bir isimle belirlenmiş ise; kıyasa göre bu satım akdi caiz değildir. Bu Züfer’in görüşüdür. İstihsana göre ise caizdir. Bu da alimlerimizin görüşüdür.

Semerkandî, “ve hüve’s-sahîhu” diyerek istihsana dayanarak alimlerin görüşünü tercih etmiştir. Semen karşılığında verilen rehin ve kefaletin, semeni güvence altına almak hasebiyle meşru kılınmış olduğunu da eklemiştir. Bunun semende kalitenin şart

¹ et-Talâk 65/4.

² el-Bakara 2/ 234.

³ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 360.

koşulmasına göre böyle olduğunu söylemiştir. Bunun akdin mana olarak gerektirdiği şeyi takrir eden bir şart olduğunu da ilave etmiştir.¹

(9) *Akdin Muktezasından Olmayan Ve Akde Uymayan Ve İnsanlar Arasında Örfen Uygulanmayan Fakat Taraflar İçin Fayda Sağlayan Şartın Koşulması*

Satıcının öğütmesi şartıyla buğday, dikmesi şartıyla kumaş satın almak ya da satıcının evinde bir ay kalması şartıyla buğday satın almak ve bunun benzeri şartlarla yapılan alış-verişler; mezhep alimlerinin tümüne göre fasittir.

İbn Ebî Leyla, bu şartlarla yapılan akitlerin caiz olduğunu, ancak şartın batıl olduğunu söylemiştir. İbn Şübrime ise hem satım akdinin, hem de şartın caiz olduğunu söylemiştir.

Semerkindî, “ ve’s-sahîhu kavlına” diyerek tercihte bulunmuştur. “Muavazalı akitlerde, taraflardan biri tarafından menfaati artıran bir şartın koşulması ribadır ya da en azından riba şüphesini barındırır. Satımdaki riba şüphesinde ihtiyaten ribaya mülhak sayılır”diyerek tercihinin sebebini ortaya koymuştur.²

3.2.3.3. Belli Bir Fakihler Grubuna Atfedilen Görüşün Tercih Edildiği Meseleler

Kullanılmış Suyun Hükmü

Zahiru’r-rivaye’de kullanılmış su ile abdest almanın caiz olmadığı söylenmiş, temiz mi yoksa necis mi olduğu konusunda bir şey dile getirilmemiştir. İmam Muhammed Ebû Hanîfe’nin kullanılmış suyun temizleyicilik özelliği olmaksızın sadece temiz olduğunu söylediğini rivayet etmiştir. İmam Muhammed bununla amel etmiştir. Bu aynı zamanda Şafiî’nin bu konudaki iki görüşünden biridir.

Ebû Yusuf ile Hasan b. Ziyad, Ebû Hanîfe’nin kullanılmış suyun necis olduğunu söylediğini rivayet etmiştir. Hasan b. Ziyad bu necasetin ‘necaseti galîza’ olduğunu, Ebû Yusuf ise bunun necaseti hafife olduğunu ifade etmiştir.

Züfer, suyu kullanmış olan kimse muhdis değilse, bu suyun hem temiz hem de temizleyici hükmünde olduğunu söylemiştir. Ama bu kimse muhdis ise su temizleyicilik

¹ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 70.

² Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 74-75.

vasfına sahip olmaksızın sadece temiz hükmündedir demiştir. Bu Şafî'nin diğer bir görüşüdür. Malik b. Enes, kullanılmış suyun her halükarda temiz ve temizleyici özellikte olduğunu dile getirmiştir.

Semerkandî, Belh Meşâyihî de bu ihtilafli konuda bizim söylediğimizi teyit etmiştir demiştir. Irak Meşâyihî da, kullanılmış suyun temizleyicilik vasfı olmaksızın temiz hükmünde olduğunu ifade etmiştir.

Semerkandî, “meşayihimizden olan muhakkiklerin tercih etmiş olduğu görüş budur. Ayrıca bu Ebû Hanîfe'den rivayet olunanlar arasında en meşhur rivayettir” diyerek tercihini ifade etmiştir. Bu temiz bir uzva değen temiz bir sudur. Bu durumda necaset nerde? Bu temiz suyla temiz bir elbisenin yıkanması gibidir diyerek de açıklamada bulunmuştur.

Kullanılmış suyun az olması durumunda, tercih edilecek görüş de buna göredir. Bazıları, bu suyun miktarı az olduğunda onunla abdest almanın caiz olmadığını söylemişlerdir. Bazıları da bu suyun çoğu mutlak su olmasa dahi onunla abdest almanın caiz olduğunu söylemiştir, Semerkandî, ‘ve haza hüve'l-esahhu’ diyerek tercihte bulunmuştur.¹

3.2.3.4. Zahiru'r-rivaye'de Yer Alan Görüşlerin Tercih Edildiği Meseleler

Semerkandî *Zahiru'r-rivaye*'de yer alan bu görüşleri tercih ederken çoğu zaman *Zahiru'r-rivaye* lafzını kullanmış, ancak bunu ifade ederken “kavlüna” şeklinde ifade ettiği de olmuştur.

(1) *Ezanın Ve Kametin Vakti Ne Zamandır?*

Zahiru'r-rivaye'de, ezanın ve kametin vaktinin farz olan namaz vakitleri olduğu ifade edilmiştir. Namaz vakitlerinden önce okunan ezan ile kametin caiz olmadığı da eklenmiştir.

Ebû Yusuf sabah namazının ezanının gecenin son yarısında okunmasının caiz olduğunu söylemiştir. Şafî de bu görüşle amel etmiştir.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 147-149.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu kavlına” diyerek tercihini ortaya koymuştur. Semerkandî’nin burada “kavlına”ifadesinden kastettiği Ebû Hanîfe’nin *Zahiru’r-rivaye*’de yer alan görüşüdür. Abdullah b. Yusuf’un rivayet etmiş olduğu: ‘Bilal geceleyin ezan okur. Siz; Ümmü Mektûm’un ezanını işitinceye kadar yiyin için’¹ hadisini de tercihinin delili olarak zikretmiştir.²

(2) *Musallinin Namaz Ortasında Secdedeyken Mesh Yapması*

Zahiru’r-rivaye’de namaz ortasında mesh yapmanın mekruh olduğu, teşehhütten sonra yapılmasının ise namazı etkilemeyeceği dile getirilmiştir. Hasan’ın Ebû Hanîfe’den rivayet ettiğine göre, her ne surette olursa olsun bu namazı etkilemez.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu cevabü zahiri’r-rivaye” diyerek, Ebû Hanîfe’den nakledilen iki farklı rivayet arasından *Zahiru’r-rivaye*’de yer alan görüşü tercih ettiğini açıkça ifade etmiştir. Ayrıca bir kere mesh yapıldığında her secdeye bunun yapılması gerekeceğini, kirleneceği için tekrarın gerekeceğini ve böylelikle bu davranışın ameli kesîre yol açacağını da eklemiştir. “Teşehhüt miktarı oturduktan sonra mesh yapılmasında ise bir sorun yoktur. Bunun bir kere yapılması yeterlidir. Bu bağışlanabilecek basit bir fiildir. Ancak namazın bir parçası olmaması sebebiyle de, mesh yapmamak daha faziletli bir davranıştır”³ diyerek de sözlerini noktalamıştır.

(3) *Yağmur Namazı Var mıdır?*

Zahiru’r-rivaye’de istiska namazı yoktur, sadece dua ve istiğfar vardır denilmiştir. Bu konuyla ilgili Ebû Yusuf’tan şu şekilde bir rivayet gelmiştir: “Ebû Yusuf istiska namazının, namazda okunacak belirli bir duanın ya da hutbenin var olup olmadığını Ebû Hanîfe’ye sormuş, o da cemaatle kılınacak böyle bir namazın olmadığını, ancak dua ve istiğfarın olduğunu söylemiştir. Bir kimsenin yalnız başına namaz kılmasında bir problemin olmadığını da ilave etmiştir”. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise bu konuda imamın ve ona tabi olanların cuma namazındaki gibi iki rekat namaz kılacağını ifade etmiştir.

¹ Buhârî (Şehâdât), 11; Müslim (Sıyâm), 37, 39; Dârimî (Salât), 4; Buhârî (Ahbâru’l-Âhâd), 1; Ebû Dâvud (Sıyâm), 18.

² Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 206-207.

³ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 248.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu cevabü Zahiri’r-rivaye” diyerek Ebû Yusuf ile İmam Muhammed’in görüşünü değil de Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih ettiğini göstermiştir. “Dedim ki: Rabbinizden bağışlanma dileyin; doğrusu O, çok bağışlayandır”¹ ve “Size gökten bol bol yağmur indirsın.”² ayetlerini de tercihinin delil olarak sunmuştur. İstiska namazının var olduğunu savunan kimsenin bunun için delil getirmesinin gerekli olduğunu da vurgulamıştır.³

(4) *Namaz Esnasında Rahatsızlanan Kimsenin Durumu*

Zahiru’r-rivaye’nin cevabına göre bu kimse kıyam, rüku ve secdeyi güç yetirebildiği ölçüde oturarak ya da ima ile yaparak namazı tamamlar. Ebû Yusuf’un Ebû Hanîfe’den rivayet ettiğine göre ise bu kimse orada namazı bırakır.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu *Zahiru’r-rivaye*” diyerek bu durumda Ebû Hanîfe’nin *Zahiru’r-rivaye*’de yer alan görüşünü tercih etmiştir. Çünkü bu kimse, üzerine bina ettiği takdirde, namazın bir kısmını tam olarak, bir kısmını ise nakıs olarak eda etmiş olacaktır. Namazı bırakması durumunda ise namazın tamamını nakıs olarak eda etmiş olacaktır. “Bu durumda birincinin yapılması daha uygun olacaktır”⁴ diyerek de konuyu sonlandırmıştır.

(5) *Sünnet Namazların Vakitleri*

Tatavvu namazlar mutlak olan tatavvu namazlar ve bir sebep vasıtasıyla var olan tatavvu namazlar olmak üzere iki çeşittir. Mutlak olan tatavvu namazlar namaz kılmanın mekruh olmadığı her vakitte kılınabilir. Mekruh olan vakitlerde de mutlak nafiler kılınabilir ancak bu mekruh görülmüştür. Farz namazlara bağlı olan sünnet namazları gibi bir sebep vasıtasıyla var olan tatavvu namazlara gelince onların vakti, şer‘ tarafından belirlenmiştir.

Kerhî bu konuda: “Tatavvu, sabah namazından önce 2 rekat, öğle namazından önce 4 rekat ve sonrasında 2 rekat, ikindiden önce 4 rekat, akşam namazından sonra 2 rekat ve yatsıdan önce 4 ve sonrasında da 4 rekattır” demiştir.

¹ Nûh 71/10.

² Nûh 71/11.

³ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 300.

⁴ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 311.

Zahiru'r-rivaye'de bu konu namaz kitabında Kerhî'nin ifade etmiş olduğu şekilde zikredilmiştir. Ancak ikindinin öncesinde zikredilen 4 rekatın kılınmasının güzel bir davranış olduğu, sünnet olmadığı ilave edilmiştir. Yine yatsı namazının öncesinde kılınması gereken bir sünnet olmadığını, ancak bu 4 rekatın kılınması durumunda bunun namaza zarar vermeyeceği de ifade edilmiştir.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu cevabu zahiri’r-rivaye” diyerek tercihini ortaya koymuştur. “Kim gün içerisinde 12 rekat namaz kılsa Allah (c.c.) onun için cennette bir ev inşa eder. Fecr doğduktan sonra 2 rekat, öğleden önce 4 rekat, öğleden sonra 2 rekat, akşamdan sonra 2 rekat ve yatsıdan sonra 2 rekat”¹ şeklinde varid olan hadisi de bu konuda dayanmış olduğu delil olarak zikretmiştir.

(6) *Sehv Secdesinin Hükümü*

İmam Muhammed *Asl*'da sehv secdesinin vacip olduğunu dile getirmiştir. İmam sehv secdesi yaparsa ona uyanların da sehv secdesi yapması vacip olur şeklinde görüşünü beyan etmiştir. Ebû'l-Hasan el-Kerhî de sehv secdesinin vacip olduğunu ifade etmiştir. Kudûri ise sehv secdesinin ashabımızdan olan alimlerin çoğunluğuna göre sünnet olduğunu nakletmiştir.

Semerkandî, “ve’s-sahîhu cevabü Zahiri’r-rivaye” diyerek tercihte bulunmuş, Hz Peygamber ile ashabın sehv secdesi konusundaki devamlılığının onun vacip olmasına delil olduğunu da eklemiştir.²

(7) *Bayram Ve Teşrik Günlerinde Oruç Tutulabilir Mi?*

Farz olan oruç ayn ve deyn olmak üzere ikiye ayrılır. Ayn olan oruç Ramazan orucudur. Deyn olan oruç ise Ramazanın kazası, kefaret, mutlak nezr ve benzeri oruçlardır. Kurban ve Ramazan bayramı ve teşrik günleri dışındaki günlerde bu oruçlar tutulabilir. Yasaklanan günlerde tutulan oruç nakıstır, vacip olan ise tam bir oruç tutulmasıdır ki nakıs olan oruçla o eda edilmiş olmaz.

¹ Tirmizî (Salât), 189; Nesâî (Kıyâmu'l-leyl), 66; İbn Mâce (İkâmetu's-salât), 100.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 332-333.

Zahiru'r-rivaye'ye göre bu günlerde oruca başlamış olmakla, oruç bir kimse için bağlayıcı olmuş olmaz. Ebû Yusuf'a göre ise oruca başlamakla oruç kendisi için bağlayıcı olmuş olur.

Semerkandî, “ve's-sahîhu Zahiru'r-rivaye” diyerek tercihini ifade etmiştir. “Çünkü hak sahibi Allah (c.c.) oruca başladıktan sonra iftar etmeyi emretmiştir. Ve her kim bir başkasının hakkını onun izni dahilinde ihlal ederse, bu kimsenin tazmin yükümlülüğü yoktur. Mekruh vakitlerde namaza başlamakla ilgili olarak Ebû Hanîfe'den iki rivayet bulunmaktadır. Bunların en meşhuru orucun aksine, kazanın gerekli olduğunu ifade eden rivayettir. İkisi arasındaki fark ise açıktır”¹ diyerek bu bahsi sonlandırmıştır.

Bu konu *Kitabu'l-Vakıat*'ta bir seneyi oruçlu geçireceğim şeklinde yemin eden kimsenin durumu ile ilgili olarak yer almıştır. Semerkandî'nin tercihi Sadru's-Şehid'in bu konu ile ilgili eserinde yer verdiği Semerkand meşayihinin görüşü ile örtüşmektedir.² Aynı şekilde İbn Âbidîn de Kurban ve Ramazan bayramı ve teşrik günlerinde oruç tutulamayacağını ifade etmiştir.³

(8) *Bir Kimsenin Evine Girmemeye vs. Şeylere Yapılan Yemin*

Bir kimse üzerine yemin ettiği şeyler karşı tarafın mülkiyeti altındayken, falanın evine girmeyeceğine, elbisesini giymeyeceğine, hayvanına binmeyeceğine, kölesiyle konuşmayacağına, falan adamın yanında yemeyeceğine ve falan adamın yemeğini yemeyeceğine, içeceğini içmeyeceğine dair yemin etse ve yemin ettiği şeyler yeminin gerçekleştiği gün kendi mülkiyetine geçse neye göre amel edileceği konusunda *Zahiru'r-rivaye*'nin cevabı, yeminini yerine getirmesinin gerekli olmadığı yönündedir.

İbn Sema İmam Muhammed'den yemini, yemin ettiği gün karşısındaki kimsenin mülkiyetinde bulunan mallar için geçerlidir ve bu kimsenin daha sonra mülkiyetine giren mallar için geçerli olmaz şeklinde bir rivayette bulunmuştur. Ebû Yusuf ev, köle ve elbise gibi mülkiyeti altında bulunan ve her an değişikliğe uğramayan şeyler üzerine ettiği yemin, yiyecek içecek gibi yeminin gerçekleşmiş olduğu gün mülkiyetinde olan şeyler üzerinde vaki olmuştur demiştir.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 527-528.

² Sadru's-Şehid, *Kitabu'l-Vakıat*, vr. 41b.

³ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, IV, 232-233.

Semerkandî, "ve's-sahîhu cevabü'z-Zahiri'r-rivaye" diyerek tercihte bulunmuştur. Çünkü bu yemin bir başkasının mülkiyetinde bir tasarrufta bulunmaktan kaçınmak amacıyla yapılmıştır ki böyle bir durumda da fiilin gerçekleştiği güne itibar olunur¹ diyerek de tercihini delillendirme yoluna gitmiştir.

¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 500-501.

SONUÇ

Alâeddîn es-Semerkandî 6./12. yüzyıl Maveraünnehir Hanefî alimlerinin önde gelen isimlerinden biridir. İmam, şeyh, fakih, zâhid ve usûlcü ünvanları kaynaklarda ona nisbet edilen ve ilmi kişiliğine işaret eden lafızlar olarak göze çarpmaktadır. Fıkıh ve akaid alanlarını birbirleriyle bağlantılı iki alan olarak addeden Semerkandî eserlerini de bu iki alan çerçevesinde kaleme almıştır. Hanefî mezhebinde telif edilen eserler arasında ileri bir merhaleyi temsil eden ve sistematik olarak ilk yetkin kaynak sayılan *Bedayi'*nin müellifi Kâsânî, Semerkandî'nin yetiştirmiş olduğu en önemli talebesidir. Hayatı boyunca ilmi mesainin içinde olan Semerkandî'nin vefat tarihi ile ilgili biyografik kaynaklarda, 539, 540, 552 gibi muhtelif tarihler zikredilmektedir. Lakin onun hayatına dair malumat içeren en eski kaynaklarda yer alan bilgilere dayanarak 539 tarihinin Semerkandî'nin vefat tarihi olduğunu söylemek daha doğru görünmektedir.

Semerkandî'nin bazı dostlarının, Kudûrî'nin *Muhtasar'*ının anlaşılmayan ve eksik olan kısımlarını açıklaması ve tamamlaması isteğini kırmayarak kaleme almış olduğu *Tuhfetü'l-fukahâ*, bu gayeyi aşarak mezhep içerisinde o güne kadar telif edilen eserler arasında farklı bir konuma yükselmiştir. Furû fikhin sistemleştirilmesi hususunda ilk örnek kabul edilebilecek metin, aynı zamanda Semerkandî'nin furû fıkha dair günümüze ulaşan tek eseridir.

Mezheplerin oluşumundan sonra mezhep imamlarından nakledilen görüşler başta olmak üzere, o güne kadar ulaşan birikimi göz önünde bulundurup farklı kaviller arasından tercihte bulunmak, müntesip fakihin en önemli mesaisi olmuştur.

Tuhfetü'l-fukahâ, mezheplerin teşekkül etmesinin ardından gündeme gelen istidlal metotlarından biri olan “tercih”in örneklerini görmek ve tahlil etmek açısından da son derece elverişli bir metin niteliğindedir. Yüz civarında tercih örneğinin yer aldığı eserde tercih yönteminin yoğunlukla ibadet ile ilgili konularda uygulanmış olduğu görülmüştür. Semerkandî'nin tercih yaparken en fazla kullandığı tercih lafızları “ve's-sahîhu” ile “ve hüve'l-esahhu”dur. Ancak bununla beraber belirtmek de fayda var ki Semerkandî, bu iki lafız dışında farklı ifadelerle de tercihte bulunmuştur. Tercih lafızlarının yanı sıra tercihlere görüşlerine yer verilen fakihlerin çeşitliliği de *Tuhfetü'l-fukahâ*'da göze çarpan bir diğer özelliktir. Tercihlerde üç imam olarak bilinen Ebû

Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed dışında kırk civarında fakihin görüşü zikredilmiştir.

Mezheplerin oluşumu açısından önemli bir zaman dilimini ifade eden 4./10. yüzyıl Maverâünnehir bölgesinin en önemli şahsiyetlerinden biri de Ebû Mansûr el-Mâturîdî'dir. Mâturîdî, İslam devletinin ilk günlerinden itibaren ilim ve kültür merkezi olan Irak-Bağdat Hanefi Ekolü karşısında, Semerkand Hanefi Ekolü olarak tanımlanan yeni bir merkezin oluşumuna fikri ve fiili olarak katkıda bulunan en önemli kişidir. Daha sonraları kendi adıyla anılan ve günümüzde Hanefilerin itikatta benimsemiş oldukları mezhebi temsil eden Mâturîdîliğin kurucusu olan alim halihazırda Semerkand fıkıh okulunun en mühim temsilcisi konumundadır. Ancak günümüzde Mâturîdîliğin kurucusu olarak kabul edilen Mâturîdî'ye hakim Irak ekolününün itikadi mezhebi olan Eşarîlik karşısında bir alternatif olma statüsü kendi zamanında tanınmamıştır. Kendi dönemine ait eserlerin hiç birinde Mâturîdî'nin bu özelliğine dikkat çeken bir kayda rastlanmamıştır.

Mâturîdî'yi Semerkand ekolünün bir mensubu vasfıyla Ehl-i sünne ve'l-cema'a'nın reislerinden biri olarak addeden kişi aynı zamanda Alâeddîn es-Semerkandî'nin hocası olan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'dir. Pezdevî'den sonra bir adım atarak Mâturîdî'yi Ehl-i sünne ve'l-cema'a'nın tek reisi olarak adlandıran kişi ise Semerkandî'nin bir diğer hocası Ebû'l-Muîn en-Neseî olmuştur. Görüldüğü üzere Mâturîdî'ye alternatif bir rol tanıyan alimlerin ikisi de Semerkandî'nin hocasıdır. Semerkandî'de hocalarının görüşlerinden etkilenmiş ve kendi zamanında ihmal edilmiş bir kimlik olan Mâturîdî'nin ilmi şahsiyetini ve görüşlerini ortaya koyma çabası içine girmiştir. Semerkandî'nin bu meyanda yaptığı çalışmaların tümü aynı zamanda Semerkand Hanefi ekolünün ilkelerinin ortaya konulmasına ve Irak ekolü karşısındaki konumunu güçlendirmeye yönelik çabalar olarak da görülmelidir.

Semerkand Hanefi ekolüne Irak ekolü karşısında alternatif bir rol biçme çabaları Irak ekolünün, heretik bir grup olarak tanımlanan Mutezileye yakın durması ve mezhep kurucusu olan Ebû Hanîfe'nin itikadî alanda Mutezilî olduğu iddiasında bulunmaları sebebiyledir. Irak ekolünün bu tavrı karşısında Semerkand ekolü Ebû Hanîfe'nin sünnî kimliği üzerinde vurgu yapmıştır.

Semer kand ekolünün en önemli simalarından biri olan Alâeddîn es-Semer kandî'nin ekolün gelişmesine olan katkıları hiç de küçümsenemeyecek derecededir. Semer kandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*'de yapmış olduğu tercihler aracılığıyla temsilcisi olduğu Semer kand ekolünün furû görüşlerinin günümüze taşınması konusunda yardımcı olmuştur. Bunun yanı sıra kaleme almış olduğu bu sağlam metin Semer kand ekolünün biraz daha güçlenip, daha muteber eserler meydana getirme konusunda adım atmasına vesile olmuştur.

Alâeddîn es-Semer kandî'nin mensubu olduğu Semer kand Hanefî koluna katkısı olarak değerlendirilebilecek hususların tespiti konusunda yapılan tetkikler, elde edilen bulguların bu meyanda mutlak olarak bir şeyler söylememize izin verecek seviyede olmadığını göstermiştir. *Tuhfetü'l-fukahâ*'da tercihin kullanıldığı yüze yakın meselenin, Semer kand Hanefîlerinin görüşlerinin toplu halde verilmiş olduğu Sadruşşehîd'in *Kitâbu'l-Vakâât* ile karşılaştırılması neticesinde sadece üç örneğin birbiriyle örtüştüğü müşahede edilmiştir. Ancak bu meselelerin hükümlerinin, Semer kandî'den önceki diğer Hanefîlerin görüşlerinden farklı ve ayırt edici bir nitelik taşıması ne yazık ki bu alanda kesin olarak bir şeyler söylememize müsaade etmemiştir. Bu haseple bu görüşlerin sırf Semer kand Hanefîlerine ait olduğunu söylemek de doğru gözükmemektedir. Her ne kadar durum böyle olsa da Semer kand Hanefîlerinin görüşlerinin daha sonraki Hanefî geleneği üzerinde ne derece etkiye sahip olduğunu tespit etmek amacıyla İbn Âbidîn'in *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar* adlı eseriyle yapılan karşılaştırma neticesinde de, üç örneğin hükmünün aynı şekilde kabul edilmiş olduğunu gördüğümüzü söylemekte de yarar var.

KAYNAKÇA

- ABDURREZZAK B. HEMMÂM, Ebû Bekir, *el-Musannef* (nşr. Habîburrahman el-A'zâmî), el-MektEbû'l-İslâmî, Beyrut, 1983.
- AHMED B. HANBEL, *Müsned* (nşr. Es-Seyyid Ebû'l-Mu'tî v.dğr.), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1998.
- ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 5. Baskı, İstanbul, 2002.
- BAĞDADÎ, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin Esmâu'l-müellifin ve âsaru'l-musannifin*, İstanbul, 1951-55.
- BARDAKOĞLU, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-21.
- BEDİR, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul, 2004.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkadir Ata), Daru'l-Kütübü'l İlmiye, Beyrut, 2003.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985.
- BOLELLİ, Nusrettin, "Fâtıma bint Alâeddîn es-Semerkindiyye", *DİA*, XII, 225.
- BROCKELMANN, Carl., *Geschichte der Arabischen (GAL)*, Leiden, 1943-1949.
-----*Supplementband*, Leiden, 1937-1942.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sâhîhu'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî), Daru İbni'l-Heysen, Kahire, 2004.
- DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer, *Sünenu'd-Dârekutnî* (nşr. Mecdi b. Mansûr), Daru'l-Kütübü'l İlmiye, Beyrut, 1996.
- DEHLEVÎ, Şah Veliyullah Ahmed, *İkdu'l-Cîd fî ahkâmi'l-ictihâd, ve't-taklîd*, Kahire, 1978.
-----*Hüccetullahi'l-Bâliğa* (Trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 2003.
-----*Fıkhi İhtilaflarda Ölçü* (Trc. Mûsa Hûb), Akademi Yay., İzmir, 2006.

- DEHLEVÎ, Şah Veliyullah v.dğr., *Mezheplerin Doğuşu ve İctihat Tartışması* (Trc. Şükrü Özen), 3. Baskı, Pınar Yay., İstanbul, 2003.
- EBÛ SÜLEYMAN, Abdülvahhâb İbrahim, *Kitâbü'l-bahsi'l-ilmî*, Mekke, 1983.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *Ebû Hanîfe* (Trc. Osman Keskiöğlü), Uysal Neşriyat, İstanbul, 1996.
- İmam Şafî* (Trc. Osman Keskiöğlü), TDV Yay., Ankara 1969.
- ECER, Vehbî, "Mâturîdî'nin Tanınması", *Ebû Mansûr Semerkandî Mâturîdî Kongresi*, Kayseri, 1986.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî* (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), el-Mektebetu'l-Matbuati'l-İslamiyye, Haleb, 1994.
- NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- SİCİSTÂNÎ, Ebû Davud Süleyman b. El-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd* (nşr. Halil Me'mûn Şîhâ), Daru'l-Marife, Beyrut, 2001.
- FİKRÎ EL-CEZZÂR, *Medâhilü'l-müellifin ve'l-a'lâmi'l-arab hattâ 'âm 1215-1800*, Riyad, 1992.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut, 1987.
- GÜNAY, Hacı Mehmet, "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar", *Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Kurav Yay., Bursa, 2005.
- "Alâeddîn es-Semerkandî", *DİA* (Yayınlanacak).
- HAKÎM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn* (nşr. Mahmud Madracî), Daru'l-Fıkr, Beyrut, 2002.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslam Hukuk Etütleri*, Bir Yay., İstanbul, 1984.

HEFFENİNG, “Kâsânî”, *İA*, VI, 374.

HEYSEMÎ, Nureddin Ali b. Süleyman b. Ebî Bekir, *Buğyetu'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-haris* (nşr. Hüseyin Ahmed Salih El-Bâkirî), el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suudiyye, 1992.

HİTTİ, K. Phillip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (Trc. Salih Tuğ), İstanbul, 1980.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer, “Ukûdu Resmi'l-Müftî”, *Mecmûatu Resâili İbn Âbidîn*, Beyrut, ts.

-----*Hâşiyetu Reddi'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar* (nşr. Adil Ahmed Abdulmecid-Ali Muhammed Muavviz), Beyrut, 1994.

İBN BATUTA, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah, *İbn Batuta er-Rihâlâtuhu* (Nşr. Hüseyin Mu'nis), Dâru'l-Maârif, Kahire, 1980.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-Ahâdis ve'l-Âsâr, Mektebetu'z-Zamân*, el-Medînetü'l-Münevvere, 1989.

İBN HALDUN, *Mukaddime* (Trc. Süleyman Uludağ), 4. Baskı, Dergah Yay., İstanbul, 2004.

İBN HAMDÂN, Ahmed el-Harranî, *Sıfatu'l-Fetva ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî* (nşr. Muhammed Nasiruddin el-Albani), Beyrut, 1984.

İBN HİBBÂN, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaûd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.

İBN KEMAL, *Tabakâtu'l-Müctehidîn*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye 764.

İBN KUTLUBOĞA, Kasım b. Abdullah, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-hanefiyye*, Bağdad 1962.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed B. Yezid, *Sünenu İbn Mâce* (nşr. Halil Me'mûn Şihâ), Daru'l-Marife, Beyrut, 1998.

İBN MANZÛR, Ebû'l-Fida Cemalüddin Muhammed b. Mukrim el-İfrikî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts.

- İBN SALAH, eş-Şehrezurî Ebû Amr, *Edebü'l-Müftî ve Müstefî* (nşr. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib), Kahire, 1992.
- KARADÂVÎ, Yusuf, *Yeresellik-Evrensellik* (Trc. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman), Marifet Yay., İstanbul, 1997.
- el-İçtihat fî şerî'ati'l-islamiyye*, Daru'l-Kalem, Kuveyt, 1989.
- KARAMAN, Hayreddin, *İslam Hukuku Tarihi*, 4. Baskı, İz Yay., İstanbul, 2004.
- Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1964.
- KÂSÂNÎ, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Nşr. Ali Muhammed Muavez, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut, 1997.
- KÂTİP ÇELEBÎ, *Keşfü'z-zunûn*, İstanbul, 1941-1943.
- KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara, 1976.
- KAYA, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE., İstanbul, 2001.
- Hanefî Mezhebinde Neâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabı'n-Nevazil Adlı Eseri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE., İstanbul, 1996.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dımaşk, 1957-1961.
- KESKİOĞLU, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara, ts.
- KEVSERÎ, M. Zâhid, *Husnü't-tekadi fî sîreti Ebî Yusuf el-Kadi* (nşr. Râtib Hakimî), Hums, 1968.
- KIZILKAYA, Necmettin, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2005.
- KOCA, Ferhat, "Kâsânî", *DİA*, XXIV, 531.
- "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 323-325.

KOMİSYON, *Müncid*, 27. Baskı, Beyrut, 2003.

KUDÛRÎ, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Nşr. Kamil Muhammed Muhamed Uveyda), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

KUREŞÎ, Ebû Muhammed Abdülkâdir, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, Haydarâbâd, 1332/1914.

KUTLU, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Etkileri*, TDV Yay., Ankara, 2000.

-----*İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, 2. Baskı, Ankara, 2007.

LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasan Muhammed Abdülhay Muhammed, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Matbaâtü's-Saâde, Kahire, 1324.

MADLUNG, W., “Âlâ' al-Dîn Samarqandî”, *Elv*, I, 782-783.

-----“11. ve 13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik* (Trc. Sönmez Kutlu), TDV Yay., Ankara, 2000.

-----“11. ve 13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik* (Trc. Sönmez Kutlu), 2. Baskı, Ankara, 2007.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul, 2003.

MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Basrî, *EdEbû'l-Kâdî* (nşr. Muhyi Hilal es-Serhan), Bağdat, 1972.

MERCÂNÎ, Şihâbüddîn Harun b. Bahaüddîn, *Nâzûratu'l-Hak fi Farziyyeti'l-İşâi ve in lem Yağib eş-Şafak*, Kazan, 1287.

MERON, Yakov,(2005) “Merginânî, Metodu ve Hukukçuluğu” (Trc. M. Fatih Turan), *EAÜİFD*, Sayı 23, s. 223-230.

MERYEM MUHAMMED, Salih Zafirî, *Mustalahâtü'l-mezahibi'l-fikhiyye ve esrarü'l-fikhi'l-mermuz fi'l-a'lam ve'l-kütüb ve'l-ara ve'l-tercihat*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2002.

- MUHAMMED EBÛBEKİR B. ALİ v.dğr., *İstidrâkât 'alâ Târîhi't-türâsi'l-'arabî*, Cidde, 1422.
- MUHAMMED İBRAHİM, *Haneî ve Şafîilerde Mezheb Kavramı* (Trc. Faruk Beşer), İstanbul, 1989.
- MUHAMMED İSA SÂLİHİYYE, *el-Mu'cemü's-şâmil li't-türâsi'l-'arabî el-matbû'*, Kahire, 1993.
- MURPHEY, Rhoads, "Semerkand", *Encyclopedia of Asian History*, New York, 1988.
- MÜSLİM, Ebû'l Hüseyin b. Haccac, *Sahîhu Müslim* (nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- OCAKOĞLU, Ömer Faruk, *Haneî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in "Örf Risalesi" Örneği* (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi SBE, 2004.
- ÖZEL, Ahmet, *Haneî Fıkıh Alimleri*, 2. Baskı, Ankara, 2006.
- , "Hanefi Mezhebi", *DİA*, XVI, 21-27.
- ÖZEN, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Yayınlanmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul.
- "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (Haz. Sönmez Kutlu), TDV Yay., Ankara, 2000.
- "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 159-165.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 178.
- SADRU'Ş-ŞEHÎD, Husamuddin Ömer b. Abdilaziz el-Buhârî, *Kitabu'l-Vâkıat*, Fatih Ktp., nr. 2492.
- SAYİS, Muhammed Ali, *Târîhu'l-fikhi'l-islâmî*, Daru'l-Medari'l-İslami, Beyrut, 2000.
- SAYLAN, Şenol, *İbn Âbidîn'de Haneî Mezhebinin Kurumsallaşması Şerhu Ukudu Resmî'l-Müftî Örneği* (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi SBE., 2004.

- SCHACHT, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş* (Trc. Mehmet Dağ- Abdülkadir Şener), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1986.
- SCHAEDER, H. H., “Semerkand”, *İA*, X, 468-471.
- SEMERKANDÎ, Alâeddîn, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad, 1987.
- *Tuhfetü'l-fukahâ* (nşr. M. Zekî Abdülber), Mektebetu Dari't-Türas, Dımeşk, 1998.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982.
- SERGÎS, Yusuf İlyas, *Mu'cemü matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arrabe*, Kahire, 1929/1346.
- SEYYİD BEY, *Usûl-i Fıkıh*, İstanbul, 1338.
- SEZGİN, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), Leiden, 1967-1984.
- SPIES, Von Otto, “Kâsânî'nin Bedayiu's-Sanâi Adlı Fıkıh Eserine Müteallik İstanbul Elyazmaları”, *Der Islam* (Trc. Ahmed Schmiede), Berlin, 1969.
- ŞA'BAN, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Trc. İbrahim Kâfi Dönmez), 7. Baskı, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2004.
- ŞAHİN, Osman, *İslam Hukukunda Fetva Usûlü* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), On Dokuz Mayıs Üniversitesi SBE., Samsun, 2002.
- ŞENOCAK, İhsan, *İslam Hukukunda Taklit* (Yüksek Lisans Tezi), On Dokuz Mayıs Üniversitesi SBE., Samsun, 2003.
- TABBÂH, M. RÂGİB, *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebi'ş-şehbâ'*, Halep, 1343/1925.
- TABERÂNÎ, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-evsâd* (nşr. Muhammed Hasan İsmail), Daru'l-Kütübü'l İlmiye, Beyrut, 1999.
- TAHÂVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî, *Muhtasarü't-Tahâvî* (Nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Kahire, 1370.

- TARABLUSÎ, Alauddin Ebû'l-Hasen Ali b. Halil, *Muînu'l-hükkâm fî mâ yeteraddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*, Kahire, 1973.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûati'l-Ulûm* (nşr. Ali Dahruc), Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1998.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî* (nşr. Ahmed Zehve-Ahmed İnâye), Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2005.
- TOPALOĞLU, Bekir, "Mâtürîdî", *DİA*; XXVIII, 146-159.
- UĞUR, Ahmet, "Mâtürîdî'nin Zamanında İslam Alemine Kısa Bir Bakış", *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî Kongresi*, Kayseri, 1986.
- ÜNAL, Halil, "Bedâiu's-Sanâi'", *DİA*, V, 294.
- YA'KUBÎ, *el-Büldân*, Daru'l-Kütübü'l İlmiye, Beyrut, 2002.
- YAKUTÎ, Ebû Abdullah Şihâbeddîn Yakut b. Abdullah Yakut el-Hamevî, *Kitâbu Mu'cemi'l-büldân= Jacut'sgeographisches wörterbuch* (Nşr. Ferdinand Wüsterfeld), Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt, 1994.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 165-179.
- YAZICIOĞLU, M. Sait, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn Neseff", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Haz. Sönmez Kutlu), 2. Baskı, Ankara, 2007.
- WATT, W. Montgomery, "Mâtürîdî Problemi", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Trc. İ. Hakkı İnal- Haz. Sönmez Kutlu), 2. Baskı, Ankara, 2007.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murteza el-Hüseynî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus* (nşr. Hüseyin Nassar), Ali eş-Şiri, Beyrut, 1994.
- ZEYDAN, Abdülkerim, *Fıkıh Usûlü* (Trc. Ruhi Özcan), İstanbul, 1993.
- el-Medhal li dirâseti's-şerî'ati'l-islâmiyye*, 16. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999.

ZİRİKLÎ, Hayreddin, *el-A 'lâm*, 8. baskı, Beyrut, 1989.

ZUHAYLÎ, Muhammed, *Merci 'u'l- 'ulûmi 'l-islâmiyye*, Dımaşk ts.

ÖZGEÇMİŞ

05.02.1984 tarihinde Yalova'da doğdu. 1990-1995 yılları arasında Öğretmen Yusuf Ziya İlköğretim okulunu bitirdi. 1996-1998 tarihleri arasında Yalova İmam Hatip Lisesi'sinde orta okulu tamamladı. 1998-2002 yılları arasında öğretim gördüğü Yalova Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. 2002 yılında, Uludağ Üniversitesi Din Kültürü Öğretmenliği Bölümünü kazanıp kayıt yaptırdı. 2006 yılında da yüksek öğrenimi tamamlayarak mezun oldu. Halen SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku alanında öğrenim görmektedir.