

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



İBRÂHİM EN-NEHAÎ, FIKİHÇİLİĞİ VE HANEFÎ FIKHINA ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Ali DUMAN

Hazırlayan
Abdullah ÖNDER

MALATYA-2022

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

İBRÂHİM EN-NEHAÎ, FIKİHÇİLİĞİ VE HANEFÎ FIKHINA ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

Abdullah ÖNDER

**Danışman
Doç. Dr. Ali DUMAN**

MALATYA-2022

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Ali DUMAN danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlamış olduğum **“İbrâhim en-Nehaî, Fıkıhçılığı ve Hanefî Fıkına Etkisi”** isimli tez çalışmam, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan hazırlanmıştır. Tez çalışması sırasında yararlandığım tüm kaynakların hem çalışmamda hem de kaynakçada görüldüğü gibi yöntemine uygun bir biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Abdullah Önder



ÖNSÖZ

İslâm fıkıh tarihi, müslüman âlimlerin imkân ve kabiliyetleri doğrultusunda geliştirip zenginleştirdikleri bir tarihtir. Her ne kadar bu tarih için Hz. Adem'in peygamberliği, İbrâhim Peygamber'in Kabe'yi inşası gibi pek çok başlangıç noktası belirlemek mümkün olsa da bunun başlangıcının Hz. Peygamber'in Mekke'de bir beşer olarak kendisini bilmeye başladığı dönemle eşitlenmesi daha doğru olacaktır. O (s.a.s.), kendini bilmeye başladığı yaklaşık 13-14 yaşlarından itibaren yaşadığı toplumun fotoğrafını çekmeye başlamış, o toplumun doğasını tanıma çabasına girişmiş ve yine o toplumun örf, adet, kültür ve yaşantısını solumuştur. Kendisine vahyin gelmeye başladığı tarihten itibaren de vahyin direktifleri doğrultusunda kendi kişisel bilgi ve tecrübesi ile etrafında inananlardan oluşan yeni bir yapılanma oluşturmaya girişmiştir. Böylece O (s.a.s.), vahyin muhatabı ve mübelliği olmanın yanında ilk yorumlayıcısı ve uygulayıcısı olmuştur. Karşılaştığı problemlerde ortaya koymuş olduğu tutum ve icthadlar fıkıh tarihinin ilk verilerini sunmaya başlamıştır. Yanında fıkıh eğitimi alan ashâbı da bunları örnek alarak özümsemiş ve fıkıh birikimine katkılar yapan icthadlarla fikhın alanını genişletmişlerdir. Sahâbeden sonra gelen tâbiîn nesli de önceki nesilden devraldığı fıkıh birikimini çağının gereksinimlerine göre geliştirip zenginleştirmişlerdir. Bu neslin âlim şahsiyetlerinden biri de Ebû İmrân İbrâhim b. Yezîd b. Esved en-Nehaî'dir.

İbrâhim en-Nehaî, Kûfe'de 47/667 yılında doğmuş ve 96/714 yılında vefat etmiş genelde ilmiyle, özelde fikhıyla öne çıkmış bir âlimdir. Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfe'de oluşturduğu ilim halkasında yetişen Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd ve Mesrûk b. el-Ecda' gibi önemli hocaların talebesi, Ebû Hanîfe'nin şeyhlerinden Hammâd b. Ebî Süleymân gibi talebelerin ise hocasıdır. O, icthadlarında re'yi aktif bir şekilde kullandığı için Kûfe re'y ekolünün öncülerinden biri olmuştur. Sahip olduğu büyük fıkıh birikimi, Kûfe re'y medresesinin kurucusu kimliği ve kendisinden sonra toplumun önde gelen mezheplerinden biri olan Hanefiliğe katkıları dolayısıyla Nehaî'nin hayatının ve fikhçiliğinin araştırılması uygun ve gerekli görülmüştür.

İbrâhim en-Nehaî'ye yönelik bu çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Nehaî'nin nesebi, ilmi kişiliği, sahâbeye yetişip yetişmediği, hocaları,

talebeleri, eserlerinin olup olmadığı, firkalarla münasebeti, vefatı ve yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik durumu hakkında bilgiler verdik. Nehaî'nin doğum tarihi, vefatı, sahâbeyi görüp görmediği, Emevî yönetimine karşı yapılan isyanlara katılıp katılmadığı gibi birçok konuda yanlış veya hatalı olduğunu düşündüğümüz rivayetleri eleyerek daha sağlıklı bilgilere ulaşmaya çalıştık.

İkinci bölümde Nehaî'nin genel olarak fıkıhçılığını ele aldık. Bunu 'usul anlayışı' ve 'fıkıh düşüncesinin karakteristik yapısı' şeklinde iki ana başlık halinde işledik. Usul anlayışı dâhilinde Nehaî'nin, Kur'an'dan hüküm çıkarma yöntemi, mutlak-mukayyet anlayışı, şâz kırâatlerden hüküm çıkarıp çıkarmadığı, emir ve nehiy sîgasına yaklaşımı, nesih anlayışı, Sünnet'in delil değeri, haber-i vâhid ve mürsel habere yaklaşımı ile icmâ, sahâbî kavli, kıyas, istihsan, sedd-i, zerâi' ve istishâb gibi delillere ihtihadlarında yer verip vermediği, yer vermişse ne oranda kullandığı gibi hususları inceledik. Fıkıh düşüncesinin karakteristik yapısı dahilinde ise onun fetvalarında hangi tür ilke ve hususları nazar-ı itibara aldığını belirlemeye çalıştık.

Üçüncü bölümünde ise genel olarak Nehaî'nin Hanefî mezhebine etkilerini inceledik. Bu bağlamda onun Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'le ilmî münasebetini ve Ebû Hanîfe'ye etkisi bağlamında yapılan tartışmaları vererek bunları değerlendirdik. Sonrasında tehâret bahsinden başlayarak fûrû fıkha dair söz konusu imamlarla mukayeseli olarak görüşlerini verdik ve akabinde genel olarak Hanefîlerin bir mezhep olarak tercih ettikleri görüşleri verdik.

Bu çalışmamın başlangıcından nihayete erdiği ana kadar akademik-ilmî tecrübe ve birikimlerini benden esirgemeyen, kalemimin kahrını çekmekten üşenmeyen ve aktif danışmanlık yaparak tez ile ilgili soru/sorunlarıma önemli ve zamanında çözümler üreten danışman hocam Doç. Dr. Ali Duman'a teşekkür ederim. Tez izleme komitesi toplantılarında eleştiri ve tavsiyeleriyle tezimin gelişmesinde önemli katkıları olan Prof. Dr. Mehmet Birsin ve Doç. Dr. Bilal Gök'e, çalışmamı okuyarak çeşitli ve önemli katkılarda bulunan Dr. Öğretim üyeleri Hasan Maçın, Mesut Avcı, Hilmi Kemal Altun ve Araştırma Görevlisi Ferhat Koçyiğit'e de ayrıca teşekkür ediyorum.

Abdullah Önder

Malatya-2022

ÖZET

Doktora Tezi

İbrâhim en-Nehaî, Fıkıhçılığı ve Hanefî Fıkına Etkisi

Abdullah Önder

Danışman: Doç. Dr. Ali Duman

İbrâhim en-Nehaî 47/667-96/714 yılları arasında Kûfe’de yaşamış tâbiîn âlimlerinden biridir. Her ne kadar tefsir, hadis ve kıraât gibi ilimlerde bilgi sahibi olsa da o, fetva ve icihadlarının çokluğuyla fıkıh ilminde öne çıkmıştır. Nehaî, kendisinden önceki âlimlerden aldığı ilmi, bir râvi olarak aktarmamış, bir müctehid olarak geliştirip zenginleştirmiş ve o şekilde ilim talibi kimselere aktarmıştır. O, soru ve sorunlara çözüm üretirken nasın yanında re’ye de olabildiğince geniş yer vermiş, bundan dolayı Kûfe re’y ekolünün kurucusu kabul edilmiştir. Nehaî aynı zamanda Hanefî mezhebinin Hz. Peygamber’e uzanan ilim halkasında önemli bir konuma sahiptir. Bu anlamda o, başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî imamlarının rivayet, görüş ve düşüncelerine değer verdiği, eserlerinde sıkça ismine atıfta buldukları bir âlim olmuştur. Bu çalışmada Nehaî’nin hayatı, yaşadığı dönem, usul anlayışı, fıkının karakteristik yapısı, Hanefî mezhebinin kurucu imamları olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile ilmi münasebeti ele alınarak değerlendirilmiş, bir de söz konusu imamlar ve genel olarak Hanefîlerle mukayeseli olarak görüşleri ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: İslâm Hukuku, Re’y, İbrâhim en-Nehaî, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed.

ABSTRACT

PhD Dissertation

Ibrāhīm al-Naḥa'ī, His Juristic Approach and Its Effect on Hanafi School of Law

Abdullah Önder

Supervisor: Doç. Dr. Ali Duman

Ibrāhīm al-Naḥa'ī is one of the successor scholars who lived in Kufa between the years 47/667-96/714. Although he was acquainted with the sciences such as exegesis, hadith and qira'at, he was famous for his multiple and original ideas related to jurisprudence. al-Naḥa'ī did not convey the knowledge he received from the scholars before him as a simple narrator, but he developed and enriched it as a mujtahid and conveyed it to those who sought knowledge in that way. While he was coming up with solutions to the questions and problems, as much as possible he gave a wide place to ra'y besides the text, therefore he was accepted as the founder of Kufa ra'y school. al-Naḥa'ī also has an important position as a link of Hanafi School of Law which goes back to the Prophet. In this sense, he became a scholar whose narrations, views and thoughts were valued by the Hanafite scholars, especially Abû Hanîfah, and they frequently cited his name in their works. In this study, the life of al-Naḥa'ī, the period in which he lived, his understanding of methodology of Islamic Law, the characteristic structure of his jurisprudence, his scholarly relations with Abû Hanîfa, Abû Yûsuf and Imam Muhammad, the founding scholars of the Hanafite school, are handled, and his views are discussed in comparison with the mentioned imams and Hanafite scholars in general.

Keywords: Islamic Law, al-Ra'y, Ibrāhīm al-Naḥa'ī, Abû Hanîfa, Abû Yûsuf, Imam Muhammad.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	i
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Amacı	1
Araştırmanın Önemi.....	2
Nehâî İle İlgili Yapılmış Çalışmalar	4
Araştırmanın Yöntemi.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

NEHAÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEMİN SOSYAL, KÜLTÜREL VE EKONOMİK YAPISI

1.1. Hayatı	8
1.1.1. Adı, Nesebi, Künyesi ve Kabilesi.....	8
1.1.2. Doğumu	11
1.1.3. İlmi Kişiliği.....	12
1.1.3.1. Kur'an, Tefsir ve Kırâat Bilgisi.....	12
1.1.3.2. Hadis Bilgisi.....	15
1.1.3.3. Fıkıh Bilgisi.....	17
1.1.4. Hocaları	18
1.1.4.1. Hocalarının Hocası Abdullah b. Mes'ûd	21
1.1.4.2. Alkame b. Kays	24
1.1.4.3. Esved b. Yezîd	26
1.1.4.4. Mesrûk b. el-Ecda'	28
1.1.4.5. Abîde b. Kays es-Selmânî.....	29
1.1.4.6. Kâdî Şüreyh.....	30
1.1.5. Talebeleri.....	31
1.1.5.1. Hammâd b. Ebî Süleymân	34

1.1.5.2. Süleymân b. Mihrân el-A‘meş	36
1.1.5.3. Muğîre b. Miksem.....	38
1.1.5.4. Mansûr b. el-Mu‘temir.....	39
1.1.5.5. Hakem b. ‘Uteybe	40
1.1.6. Eserleri.....	42
1.1.7. Fırkalarla Olan İlişkisi.....	43
1.1.8. Kişiliği.....	45
1.1.9. Vefatı.....	47
1.2. Yaşadığı Dönem.....	48
1.2.1. Siyasal Hayat.....	49
1.2.1.1. Nehaî’nin Doğumuna Kadar (47/667) Kûfe’de Siyasal Hayat.....	49
1.2.1.2. Hucr b. Adî Olayı.....	52
1.2.1.3. Hz. Hüseyin İsyanı	53
1.2.1.4. Tevvâbîn Hareketi	54
1.2.1.5. Muhtâr es-Sekafi Hareketi.....	55
1.2.1.6. Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş‘as İsyanı	56
1.2.2. Sosyal Hayat.....	59
1.2.2.1. Sosyal Unsurlar	60
1.2.2.2. Adet ve Gelenekler.....	62
1.2.3. Kültürel Hayat	63
1.2.3.1. Tefsir ve Kırâat	64
1.2.3.2. Hadis	65
1.2.3.3. Fıkıh	68
1.2.3.4. Eğitim-Öğretim Faaliyetleri.....	70
1.2.4. Ekonomik Hayat.....	71

İKİNCİ BÖLÜM

NEHAÎ’NİN FIKIHÇILIĞI

2.1. Nehaî’nin Usul Anlayışı	73
2.1.1. Usul Anlayışında Şer‘î Deliller ve Hüküm Çıkarma Yöntemi	75
2.1.1.1. Kur’an.....	75
2.1.1.1.1. Umûm İfade Eden Âyetlerden Hüküm İstinbatı.....	76

2.1.1.1.2. Kur'an'ın Şâz Kırâatlerinin Hükümü.....	80
2.1.1.1.3. Mutlak-Mukayyed Anlayışı.....	84
2.1.1.1.4. Emir ve Nehiy Sîgaları.....	88
2.1.1.1.5. Nesih Anlayışı	93
2.1.1.2. Sünnet	101
2.1.1.2.1. Râviyi Cerh ve Ta'dîle Tabi Tutması.....	103
2.1.1.2.2. Haber-i Vâhide Yaklaşımı.....	104
2.1.1.2.2.1. Haber-i Vâhidin Delil Değeri.....	106
2.1.1.2.2.2. Haber-i Vâhidlerin Teâruzu ve Nehaî'nin Tercih Yöntemi	107
2.1.1.2.2.3. Haber-i Vâhid İle Umûm İfade Eden Âyetleri Tahsis Etmemesi	114
2.1.1.2.3. Mürsel Habere Yaklaşımı.....	117
2.1.1.3. İcmâ.....	119
2.1.1.4. Sahâbî Kavli	123
2.1.1.5. Kıyas.....	130
2.1.1.6. İstihân	135
2.1.1.7. Sedd-i Zerâi'	143
2.1.1.8. İstishâb	147
2.2. Nehaî'nin Fıkıh Düşüncesinin Karakteristik Yapısı.....	150
2.2.1. İçerisinde Bulunduğu Dönemin Şartlarını ve Değişimi Dikkate Alması	151
2.2.2. İnsanlar İçin Kolay Olanı Esas Alması	154
2.2.3. Nasların Sadece Zahirini Değil, Mana ve Maksudını Dikkate Alması	159
2.2.4. Fetva Vermede Hassas Davranması	163
2.2.5. Fetvalarında İnsan Onurunu Dikkate Alması	165
2.2.6. Soruları Çözüksüz Bırakmamaya Gayret Etmesi.....	169
2.2.7. Farazî Meseleleri İctihadî Çözömlerinde Kullanması	169
2.2.8. Fetvalarında Kişinin Kastını/Niyetini Dikkate Alması	173
2.2.9. Fetvalarında Re'y ve Rivayet Birlikteliğini Esas Alması.....	175
2.2.9.1. Nehaî'yi Re'ye Başvurmaya Sevk Eden Amiller	178

2.2.9.1.1. Zamanın Değişimi	178
2.2.9.1.2. Nasların Sınırlılığı	179

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBRÂHİM en-NEHAÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİNE ETKİLERİ

3.1. Hanefî İmamlarının Fetvalarında Nehaî'nin Etkisi.....	181
3.1.1. Ebû Hanîfe ve Nehaî.....	181
3.1.1.1. Ebû Hanîfe ve Nehaî'nin Karşılaşp Karşılaşmadıkları Meselesi..	182
3.1.1.2. Nehaî'nin Ebû Hanîfe'ye Etkisi.....	184
3.1.1.2.1. Değerlendirme	190
3.1.2. Ebû Yûsuf ve Nehaî.....	196
3.1.3. İmam Muhammed ve Nehaî	199
3.1.4. Sonraki Hanefî Fakihleri ve Nehaî	202
3.2. Nehaî ile Hanefî Fakihlerinin Mukayeseli Görüşleri ve Hanefîlerin Tercihi	204
3.2.1. Taharet	205
3.2.1.1. Hayvanların (Deve, Kedi, Eşek vs.) Artık Suyunun Hükümü	205
3.2.1.2. Necaset (İdrar, Kan ve Meni)	208
3.2.1.2.1. Sütten Kesilmemiş Bebeğin İdrarı.....	209
3.2.1.3. Gusül	209
3.2.1.4. Hayız	212
3.2.1.5. İstihâze	213
3.2.1.6. Abdest	214
3.2.1.6.1. Abdesti Bozan ve Bozmayan Durumlar	218
3.2.1.7. Mesh	222
3.2.1.8. Teyemmüm	224
3.2.2. İbadetler	226
3.2.2.1. Namaz	226
3.2.2.1.1. Namazın Kılınışı.....	226
3.2.2.1.1.1. Kırâat.....	228
3.2.2.1.1.2. Sabah Namazında Kunut Duası.....	230
3.2.2.1.1.3. Sehv Secdesi	231

3.2.2.1.1.4. Namazı Bozan Durumlar	232
3.2.2.1.2. Cuma Namazı	233
3.2.2.1.3. Bayram Namazı.....	236
3.2.2.1.4. Sünnet Namazlar	240
3.2.2.1.5. Teravîh Namazı	242
3.2.2.1.6. Cemaatle Namaz ve İmamlık	244
3.2.2.1.7. Vitir Namazı	247
3.2.2.1.8. Kazaya Kalan Namazlar.....	249
3.2.2.1.9. Seferilik	250
3.2.2.1.10. Cenaze Namazı	251
3.2.2.1.11. Yağmur Duası Namazı.....	253
3.2.2.2. Zekât	254
3.2.2.2.1. Altın, Gümüş ve Ticaret Mallarının Zekâtı.....	255
3.2.2.2.2. Tarım Ürünlerinin Zekâtı	257
3.2.2.2.3. Hayvanların Zekâtı	259
3.2.2.2.4. Alacağın Zekâtı.....	261
3.2.2.2.5. Zekâtın Sarf Yerleri.....	261
3.2.2.3. Oruç.....	265
3.2.2.3.1. Orucu Bozan ve Bozmayan Durumlar	266
3.2.2.3.2. Orucun Kazası ve Kefâreti.....	267
3.2.2.4. Hac.....	270
3.2.2.4.1. Cezalar	274
3.2.2.4.2. İş'âr.....	276
3.2.2.5. Kurban.....	276
3.2.2.6. Yemin ve Adaklar	278
3.2.3. Muamelat.....	282
3.2.3.1. Aile Hukuku	282
3.2.3.1.1. Nikâh	282
3.2.3.1.1.1. Nikâhta Kadının Rızası ve Veli İzni.....	283
3.2.3.1.1.2. Mehir	286
3.2.3.1.2. Talâk.....	287
3.2.3.1.3. Zihâr	289

3.2.3.1.4. Îlâ	292
3.2.3.1.5. Liân.....	294
3.2.3.1.6. İddet.....	297
3.2.3.2. Miras Hukuku	300
3.2.3.3. Vasiyet.....	301
3.2.3.4. Eşya ve Borçlar Hukuku	303
3.2.3.4.1. Mebî'/Mal ve Semen/Bedel.....	303
3.2.3.4.2. Ribâ.....	306
3.2.3.4.3. Satım/Bey' akdi	308
3.2.3.4.4. Muhayyerlik.....	311
3.2.3.4.5. Hacr	312
3.2.4. Ceza Hukuku	314
3.2.4.1. Had Gerektiren Suç ve Cezalar	314
3.2.4.1.1. Zina Suçu ve Cezası	315
3.2.4.1.2. Kazf Suçu ve Cezası	316
3.2.4.1.3. İçki Suçu ve Cezası.....	318
3.2.4.1.4. Hırsızlık Suçu ve Cezası.....	320
3.2.4.2. Diğer Suç ve Cezalar.....	322
3.2.4.2.1. Kisas-Diyet Suç ve Cezaları.....	322
3.2.4.2.2. Hirabe/Eşkiyalık Suçu ve Cezası	323
3.2.4.2.3. İrtidat Suçu ve Cezası	325
3.2.4.3. Şahitlik	326
3.2.4.3.1. Kadının Şahitliği.....	328
3.3. Değerlendirme.....	329
SONUÇ	332
KAYNAKÇA.....	335

KISALTMALAR

A.Ü.	: Atatürk Üniversitesi
b.	: bin veya ibn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İİAD	: İslami İlimler Araştırmalar Dergisi
İAD	: İlahiyat Araştırmaları Dergisi
İHAD	: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
Ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
s.	: Sayfa
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Tsz.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzerleri
vd.	: Ve devamı
vs.	: Ve sair

GİRİŞ

Araştırmanın Amacı

Hz. Peygamber, yaşadığı dönemde müslümanların din ve dünyaya ilişkin soru ve sorunlarının çözümünde başvurdukları yegâne merci idi. O (s.a.s.), soru ve ortaya çıkan sorunları bazen icthadiyla bazen de konu ile ilgili gelen vahiy ile çözmüştür. Hz. Peygamber'in vefatının ardından dinî ve dünyevi otorite sahâbeye intikal etmiştir. Her ne kadar siyasal bakımdan halifeler yönetici olsalar da din ve dünyaya ilişkin işlerin görülmesinde vahiy desteğinden yoksun oldukları ve peygamber kaynaklı bilgilerin tamamına sahip olmadıkları için, onlar ashâbın diğer fakihleriyle istişare halinde meseleleri çözebilmişlerdi. Ashâbın ortak bir çözüme ulaştıkları hususlar icmâ olarak bağlayıcı kabul ediliyordu. Ancak her zaman icmâ gerçekleşmeyebiliyor, bazen ashâb farklı fikirlerde ve icthadlarda ısrar edebiliyordu. Böyle durumlarda her bir fakih sahâbînin kendine mahsus bir icthad yöntemi ortaya çıkıyordu.

Sahâbîler başta fetih hareketleri olmak üzere çeşitli sebeplerle farklı beldelere dağılmışlardı. Bu sahâbîlerden Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) Hz. Ömer (ö. 23/644) tarafından Kûfe'ye kâdı olarak gönderilmişti. O, bu vazifesiyle birlikte burada başta Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683) ve Esved b. Yezîd (ö. 75/694) olmak üzere önemli birçok talebe yetiştirdi. İbn Mes'ûd'un vefatından sonra yerine geçen bu talebeler onun dışında başka sahâbîlerden de devraldıkları ilim mirasını daha da zenginleştirerek kendi talebelerine aktardılar. Onların bu talebelerinden birisi de Ebû İmrân İbrâhim b. Yezîd en-Nehaî'dir (ö. 96/714).

İbrâhim en-Nehaî, Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfe'de başlattığı ilim silsilesinde yer alan genç tâbiîn âlimlerinden biridir. Nehaî, hocaları aracılığıyla Abdullah b. Mes'ûd'un yanısıra Hz. Ömer, Hz. Ali (ö. 40/661) ve Hz. Âişe (ö. 58/678) gibi önemli sahâbîlerin ilmini/fikhini da cem edip, kendine has üslubuyla insanlara sunmuş, böylece Kûfe ilim geleneğinin taşıyıcısı ve Kûfe re'y okulunun kurucusu olarak fıkıhta re'y geleneğini temsil eden âlim olarak öne çıkmıştır. Nehaî, sahip olduğu bu özelliklerinden dolayı araştırmaya uygun bulunmuştur. Bu anlamda çalışmamızın temel amacı Nehaî'nin fıkıh ilmindeki mevkiini ortaya çıkarmaktır.

İmam Nehaî, kendisinden sonra ilmin taşıyıcısı olacak önemli talebeler yetiştirmiştir. Bu talebelerinin başında Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) gelmektedir. Bu âlim, İmam Nehaî'nin sunduğu fikhî/ilmi alarak Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) aktarmış, Ebû Hanîfe de devraldığı bu ilmi daha da zenginleştirip geliştirerek talebeleri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) aktarmıştır. Bu iki imam da devraldıkları bu ilmi ve kendilerinden eklediklerini eserleri vasıtasıyla yaygınlaştırmışlardır. Neticede günümüze kadar etkisini ve etkinliğini koruyacak olan Hanefî mezhebi teşekkül etmiştir. Daha sonra gelen Hanefî âlimleri de İmam Nehaî'yi kendi mezheplerinin ilim silsilesi içerisinde görerek ona çeşitli vesilelerle eserlerinde yer vermişlerdir. Bu anlamda çalışmamızın diğer bir amacı İmam Nehaî'nin özelde Hanefî mezhebinin kurucuları sayılan Ebu Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e, genelde ise Hanefî mezhebine etkisini ortaya çıkarmaktır.

Araştırmanın Önemi

İbrâhim en-Nehaî'nin hayatı ve fikhçiliğinin ele alındığı bu çalışma birçok yönden önem taşımaktadır:

1. Çalışma aynı zamanda bir tür tâbiîn dönemi tarihi araştırmasıdır. Tâbiîn dönemi, sahâbe döneminin ardından başlayan ve Hz. Peygamber kanalıyla gelen vahiy ve sünnet bilgisinin sonraki dönemlere aktarılmasında çok büyük önem taşıyan bir dönemdir. Tâbiîn dönemi Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde ortaya konulan fikhî kaynaklarının (Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas vb.) korunmasının ve kullanılmasının nasıl olacağını ortaya konulduğu ve bunların şehir okulları ve fakihleri (fukahâ-yi emsâr) kanalıyla geliştirilerek dünyaya yayıldığı bir dönemdir. Yine tâbiîn dönemi, Kur'an ve Sünnet tarafından hükmü açık bir şekilde ortaya konulmamış meselelerin çoğaldığı bir dönemdir. Bu dönemin âlimleri yeni ortaya çıkan meselelere geliştirdikleri metotlardan hareketle ortaya koydukları ictehadlarıyla çözüm üretmişlerdir. Tüm bu hususlar için önde gelen tâbiîn fakihî İbrâhim en-Nehaî'nin fikhî görüşlerini ve meselelerin çözümünde ortaya koyduğu yöntemi bilmek önemlidir.

2. Nehaî'nin yaşadığı dönem birçok itikadî ve fikhî mezhebin oluşumunun nüvelerine sahne olduğu gibi daha sonra ortaya çıkacak birçok mezhebin de Hz. Peygamber ve sahâbe dönemiyle olan bağlantısını sağlaması açısından önemlidir. Söz gelimi Nehaî özellikle Hanefî mezhebinin oluşumunda ve bu mezhebin Hz. Peygamber

ve sahâbe dönemiyle olan irtibatında önemli bir rol oynamaktadır. Onun bu rolünün ortaya çıkarılması Hanefî mezhebinin geçmişle bağlantısının gösterilmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu da fıkıh tarihi açısından oldukça önemli bir kazanım olacaktır.

3. İslâm kültür tarihinde Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi ile mezhepler üzerine birçok çalışma yapıldığı halde tâbiîn dönemi ile ilgili yapılan çalışmalar oldukça sınırlı düzeyde kalmıştır. Bu dönem ile ilgili olarak müstakil çalışmalar pek azdır. Bundan olsa gerek Ali Hasan Abdulkadir (ö. 1990) bu dönemi ‘kayıp halka’ olarak nitelendirmiştir¹. Bu dönemin bir âlimi olması hasebiyle İbrâhim en-Nehaî ile ilgili yaptığımız bu çalışmanın bu kayıp halkanın ortaya çıkarılmasına önemli bir katkı sunacağını umuyoruz. Ayrıca fıkıh ilminin profesyonel bir tarzda tâbiîn döneminde başladığı ifade edilmiştir² ki bu da tâbiîn dönemini İslâm hukuku açısından önemli kılmaktadır.

4. İbrâhim en-Nehaî, birçok farklı etnik köken ve kültürden insanın bir arada yaşadığı Kûfe’de yetişmiştir. Bu dönemde bu beldede birçok sosyal ve siyasî olay yaşanmış ve birbirinden farklı itikadî ve siyasî fikri akımlar ortaya çıkmıştır. Bu tür gelişmeler fıkıh ilminin gelişmesini zorunlu kıldığı gibi bu ilmin önemini de artırmıştır. Nehaî bu dönemde yeni ortaya çıkmış olan soru ve sorunlara bir fakih olarak çözüm üretmeye gayret etmiştir. Onun problemlere getirdiği çözümlerin ve bunlarda kullanmış olduğu yöntemin ortaya çıkarılması, sonraki çağlarda ortaya çıkmış ve çıkmakta olan benzer sorunların çözüme kavuşturulmasında rehberlik ettiği söylenebilir.

5. Malum olduğu üzere İslâm kültür tarihinde ehl-i re’y ve ehl-i hadîs denilen iki önemli akım vardır. İmam Nehaî birçok bilgin tarafından re’y ile ilgili olumlu sözleri ve ictihadlarında re’ye geniş alan açması gerekçe gösterilerek ehl-i re’y çizgisi içerisinde konumlandırılmıştır. Aynı şekilde kaynaklarda birçok fikhî meselenin çözümünde re’ye başvurduğu gibi, re’ye başvurması gerektiği halde başvurmaktan kaçındığı meseleler de yer almaktadır. Bu anlamda Nehaî’nin re’y ile ilgili kanaatinin ve fikhî çözümlerinde bu yöneme ne oranda başvurduğu ile ilgili hususların ortaya çıkarılması önem arz etmektedir.

¹ Ali Hasan Abdulkadir, *Nazratun âmmeh fi târih’t-teşri’i l-İslâmî* (Kahire, 1965), 143.

² Ahmad Hasan, “İlk Fıkhi İslam Mezheplerinin Kaynakları”, çev. Selahaddin Eroğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1987), 319.

Nehaî İle İlgili Yapılmış Çalışmalar

Nehaî'nin hayatı, fıkıhçılığı ve fikhî görüşleri üzerinde pek fazla çalışma yapılmamıştır. Nehaî sonrası dönemde âlimler onu daha çok bir râvi ve bir tâbiîn âlimi olarak değerlendirerek kaynaklarda rivayet ve görüşlerine yer vermişlerdir. Kûfe'de Nehaî birikiminin aktarıldığı Hammâd-Ebû Hanîfe çizgisi takipçisi âlimler nakil türü âsâr eserlerinde Nehaî'nin rivayetlerini derlemiştir. Bu anlamda erken dönemde onun rivayet ve görüşleri en çok Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in *el-Âşâr* adlı kitapları ile Abdürrezzâk (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Muşannef* adlı eserlerinde yer almıştır. Onlardan sonra gelen birçok âlim mezkûr âlimler kadar olmasa da onlarla aynı yöntemi takip ederek Nehaî'nin rivayetlerine ve görüşlerine eserlerinde yer vermişlerdir.

Günümüzde tâbiîn dönemiyle ilgili çalışmaların artmasına paralel olarak tâbiîn âlimleri ve bilhassa Nehaî ile ilgili müstakil çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. Bu anlamda Arap dünyasında Muhammed Revvâs Kal'acî (1934-2014); *Mevsû'atü fıkhi İbrâhîm en-Neħa'î*³, Halid Halife es-Sa'd; *Tefsîru'n-Nehaî: Merviyâtü'n-Nehaî ve akvâluhu fi't-tefsîr*⁴, Nevval Hamid Selman el-Lüheybî; *İbrâhîm en-Neħa'î ve âşâruhü'l-vâride fi tefsîri sûreti'l-Fâtîha ve'l-Bakara ve Âli 'İmrân*⁵, Burhaneddin Bal; *el-Mesâilü'l-Hilâfiyye beyne İbrâhîm en-Neħa'î ve Ebî Hanîfe fi'l-İbâdât ve esbâbühâ: dirâse te'siliyye*⁶ ve Abdurrahman Ahmed Abdurrahman el-Hârisî; *Ârâü İbrâhîm en-Neħa'î fi't-tefsîr: cem'an ve dirâseten ve ta'lîkan min sûreti'n-Nisâ' ilâ âhiri'l-Kur'an*⁷ gibi çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Ülkemizde Mehmet Özkul; *İbrâhîm en-Neħa'î ve Hadis İlmindeki Yeri*⁸ Zekeriya Erkut; *İbrâhîm en-Neħaî'nin İbadetlerle İlgili Fikhî Görüşleri*⁹ Sema Özbakış; *İbrâhîm en-Neħaî'nin Aile Hukuku Alanındaki Fikhî*

³ Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atü fıkhi İbrâhîm en-Neħa'î* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986).

⁴ Hâlid Halife es-Sa'd, *Tefsîru'n-Nehaî: Merviyâtü'n-Nehaî ve akvâluhu fi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2007).

⁵ Nevvâl Hâmid Selmân Lüheybî, *İbrâhîm en-Neħa'î ve âşâruhü'l-vâride fi tefsîri sûreti'l-Fâtîha ve'l-Bakara ve Âli 'İmrân* (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988).

⁶ Burhaneddin Bal, *el-Mesâilü'l-Hilâfiyye beyne İbrâhîm en-Neħa'î ve Ebî Hanîfe fi'l-İbâdât ve esbâbühâ: dirâse te'siliyye* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁷ Abdurrahman Ahmed Abdurrahman Harîsî, *Ârâü İbrâhîm en-Neħa'î fi't-tefsîr: cem'an ve dirâseten ve ta'lîkan min sûreti'n-Nisâ' ilâ âhiri'l-Kur'an* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1410).

⁸ Mehmet Özkul, *İbrâhîm en-Neħa'î ve Hadis İlmindeki Yeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

⁹ Zekeriya Erkut, *İbrâhîm en-Neħaî'nin İbadetlerle İlgili Fikhî Görüşleri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

*Görüşleri*¹⁰ ve Muhammet Salih Aslan; *İbrâhim en-Nehaî'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Hanefî Mezhebine Etkisi*¹¹ adları altında Nehaî ile ilgili yüksek lisans tez çalışması yapmışlardır. Bu çalışmamızı bitirme aşamasında olduğumuz bir dönemde *İbrâhim en-Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin Fıkhî Görüşlerinin Analizi*¹² adlı doktora tezi Eyüp Ertan tarafından tamamlandı. Bunların yanında Şükrü Özen Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisine “Nehaî” maddesini yazmıştır¹³. Batıda da Christopher Melchert “*Ibrâhîm al-Naḥa'î*” başlığıyla bir makale kaleme almıştır¹⁴.

Kal‘acî’nin eserini ve Eyüp Ertan’ın çalışmasını dışarıda tutacak olursak, Nehaî ile ilgili yapılmış diğer tüm çalışmaların ortak özelliği bunların daha çok onun belli bir yönü ile ilgili yapılmış çalışmalar olmasıdır. Mesela bu çalışmalarda Nehaî’nin usul düşüncesi ele alınmamış, Hanefî mezhebine etkisi ise Muhammed Salih Aslan’ın önemli olmakla birlikte sınırlı çalışması dışında değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla çağdaş araştırmacıların bu çalışmalarını Nehaî ve onun Hanefî fıkına etkisi hakkında yapılmış kapsamlı çalışmalar olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Kal‘acî’nin *Mevsû‘atü fıkhî İbrâhim en-Neha’î* adlı eserine gelince; bu eserin son dönemde Nehaî üzerine yapılmış çalışmaların en kapsamlısı olduğu söylenebilir. Zira bu eserde Nehaî’nin hayatı, yaşadığı dönem ve taharetten başlanarak yemin bahsine kadar alfabetik olarak çeşitli başlıklar altında Nehaî’nin fıkhî görüşleri verilmiştir. Ancak hemen belirtelim ki bu eserde gözetilmiş hedefin daha çok Nehaî’nin kavillerini bir araya toplamak olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserde Nehaî’nin usul düşüncesi kapsamlı bir şekilde ele alınmadığı gibi onun Hanefî mezhebine etkisine de sınırlı meseleler bağlamında çok az değinilmiştir.

Eyüp Ertan’ın çalışmasına gelince, bu çalışmanın birinci bölümünde Nehaî ve Ebû Hanîfe’nin hayat hikâyeleri ele alınmış, ikinci bölümünde bu iki âlimin usule dair görüşleri verilmiştir. Diğer üç bölümde ise yine bu iki âlimin fûrû fıkhı dair ihtilaf ettikleri görüşleri verilerek değerlendirilmiştir. Bu çalışma Nehaî ile ilgili ülkemizde

¹⁰ Sema Özbakiş, *İbrâhîm en-Nehaî'nin Aile Hukuku Alanındaki Fıkhî Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹¹ Muhammed Salih Aslan, *İbrâhîm en-Nehaî'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri Ve Hanefî Mezhebine Etkisi* (İstanbul: MÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹² Eyüp Ertan, *İbrâhîm en-Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin Fıkhî Görüşlerinin Mukayeseli Analizi* (OMÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2021).

¹³ Şükrü Özen, “Nehaî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/535-538.

¹⁴ Christopher Melchert, “Ibrâhîm al-Naḥa'î (Kufan, d. 96/714)”, *Arabica* 67/1 (2020), 60-81.

doktora seviyesinde yapılmış değerli bir çalışma olsa da bu çalışmanın Nehaî'nin usul anlayışının ortaya konulmasında zayıf kaldığı, sadece Nehaî ile Ebû Hanîfe'nin yalnızca ihtilaf ettikleri görüşlerini vermesiyle de Nehaî'nin Hanefî fikhına etkisi açısından yetersiz kaldığı görülmüştür.

Nehaî ile ilgili yapılmış tüm bu çalışmaları göz önüne alarak İslâm fıkıh tarihinde önemli bir yeri olan Nehaî ile ilgili doktora seviyesinde, var olan boşlukları doldurması ümidiyle bu çalışmayı yapmayı uygun gördük. Bu anlamda çalışmamızın birinci bölümünü Nehaî'nin hayat hikâyesine, ikinci bölümünü usul anlayışına, üçüncü bölümünü ise Hanefî fikhına etkisine ayırdık.

Araştırmanın Yöntemi

Nehaî'nin kendisinden hayatını ve fikhî görüşlerini içeren herhangi bir eser gelmediği gibi erken dönem çalışmaları arasında bu anlamda müstakil bir eser de yoktur. Dolayısıyla Nehaî'nin hayatına dair bilgiler ve fikhî görüşleri kaynaklarda dağınık vaziyette yer almaktadır. Bu sebeple Nehaî'ye ait bilgilerin bir araya toplanması ve bunların değerlendirilmesi gerekmiştir. Çalışmamızda genel olarak derleme ve değerlendirme yöntemini tercih ederek bu bilgileri bir araya getirmeye ve bunları değerlendirmeye çalıştık. Şayet bir âlimin kendisine ait bir eseri yoksa, görüş ve rivayetleri de kaynaklarda dağınık vaziyetteyse, üstelik görüşleri arasında zaman zaman tezatlık söz konusuysa bu durumda o âlime en yakın dönemde yazılmış eserlere başvurmak onun hakkında daha sağlıklı bilgiler elde etmek için önemli bir yöntemdir. Biz de çalışmamızda bu yöntemi takip ettik. Zira Nehaî'ye ait bir eser olmadığı için ona ait görüş ve rivayetler de kaynaklarda dağınık haldedir. Ayrıca ondan gelen bazı görüş ve rivayetler arasında tezatlık söz konusudur.

Çalışmamızın ikinci bölümünü Nehaî'nin genel olarak fikhçiliğine, özel olarak usulüne ayırdık. Özellikle Şâfiî'ye kadar fakihlerin meseleleri çözümlerken dayandıkları usulleri de çoğunlukla belirtmemiş veya yazmamış olmaları Şâfiî'den önceki fakihlerin görüşlerini anlamak ve bunların dayandıkları esasları ortaya koymak açısından zor bir hal almıştır. Nehaî'nin hicrî 96 gibi erken bir dönemde vefat etmiş olmasını göz önüne aldığımızda bu durum bizim için daha da zor olmuştur. Bu zorluğu aşmak için Nehaî'nin fûrû fikha ait görüşlerini esas alarak onun usulünü ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken de usule dair eser bırakmamış olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam

Muhammed gibi ilk dönem Hanefî fakihlerinin görüşlerinden onların usulünü tespit etmiş olan Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi Hanefî usulcülerinin eserlerinde yer alan fûrû meselelere dair bilgi ve örneklerden de yararlanarak izlemiş oldukları yöntemi (fukaha metodunu) uygulamaya çalıştık.

Çalışmamızın üçüncü bölümünü Nehaî'nin Hanefî fıkhına etkilerine ayırdık. Fakat ikinci bölümde de -daha çok Nehaî'nin fıkıhçılığını ön planda tutmaya özen göstermekle birlikte- bu etkileri tespit etmeye çalıştık. Üçüncü bölümde ilk başta Nehaî'nin Hanefî imamlarına veya genel olarak Hanefî mezhebine etkileri ile ilgili yapılmış tartışmaları verdik ve bu tartışmaları değerlendirmeye çalıştık. Daha sonra Nehaî'nin etkilerinin olup olmadığına ve varsa bunun ne oranda olduğuna dair kendi argümanlarımızı sunduk. Nehaî'nin Hanefî mezhebine etkilerini ortaya koymaya çalışırken nicelikten ziyade niteliği esas almaya çalıştığımızı da ifade etmek istiyoruz. Bununla birlikte okuyucuya bir fikir verebilmesi için Nehaî ile Hanefî imamları olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in fûrû meselelere ilişkin görüşlerini mukayeseli olarak verdik ve peşinden genel olarak Hanefîlerin bir mezhep olarak tercih ettikleri görüşü ekledik. Özellikle imamların ihtilaf ettikleri meselelerde ihtilaf sebeplerini vermeye özen gösterdik. İmamların ihtilaf ettikleri hususlarda her imamın ismini verdik, ittifak ettikleri durumda ise 'Hanefî imamları' veya 'Hanefîler' tabirini kullandık. Kavram, eser, şahıs isimleri gibi hususların yazımında ise her ne kadar bazılarının yazımının doğru oluşunda ikna olmamış olsak¹⁵ da ortak bir yazım dilinin sağlanabilmesi için *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'ndeki yazım kriterlerini esas aldık.

¹⁵ Mesela Hasan-ı Basrî yerine Hasene'l-Basrî'yi daha uygun görmemiz gibi.

BİRİNCİ BÖLÜM

NEHAİ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEMİN SOSYAL, KÜLTÜREL VE EKONOMİK YAPISI

1.1. Hayatı

1.1.1. Adı, Nesebi, Künyesi ve Kabilesi

Tam adı Ebû İmrân İbrâhîm b. Yezîd b. Esved en-Nehaî el-Kûfî olan Nehaî'nin nesebi konusunda genel olarak iki farklı silsile aktarılmaktadır. Birincisi, İbrâhîm b. Yezîd b. Esved b. Amr b. Rebîe b. Hârîse b. Sa'd b. Mâlik b. en-Neha¹; İkincisi ise İbrâhîm b. Yezîd b. Kays b. Esved b. Amr b. Rebîe b. Zuhel² b. Sa'd b. Mâlik b. en-Neha³ şeklindedir. Bu iki nesep zincirini erken dönem kaynaklarına ve de nesep âlimlerinin çoğunluğunun aktarımına göre değerlendirdiğimizde birincisinin daha doğru olduğu söylenebilir.

Nehaî'nin künyesinin Ebû 'İmâr⁴ ya da Ebû İshâk⁵ olduğuna dair farklı rivayetler olsa da özellikle ilk dönem kaynaklarında öne çıkan ve sonraki kaynakların çoğunun da tercih ettiği Ebû İmrân⁶ künyesinin daha doğru olduğu söylenebilir. Nehaî'nin bu künyeyi neden aldığı hususunda yeterli bilgi yoktur. Kendisinin Ğiyâs⁷ ve

¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 8/388; Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü enbâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 1/25.

² Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek - Adil Murşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 1/92.

³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/104; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/525.

⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/25.

⁵ Bu künye Ebû Nu'aym'in eserinde bir sened zinciri içerisinde "Ebû İshâk İbrâhîm en-Nehaî" şeklinde yer almaktadır. (Bk. Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâti'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 4/224.)

⁶ İbn Sa'd, *e't-Tabakât*, 8/388; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukâşe (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1981), 463; Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât* (Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1973), 4/8; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/223; Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*, thk. Me'mûn es-Sâğircî, Muhammed Edîb el-Câdir, vd. (Merkezü Zâyed li't-Turâs ve't-Târîh, 2003), 1/278; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 25; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/92.

⁷ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952), 7/57.

Ebân⁸ adlarında iki oğlunun ve isimleri bilinmeyen iki kızının olduğu nakledilmekte⁹ ancak İmrân isminde bir çocuğunun varlığı ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Belki de İmrân, erkek çocuklarından birinin lakabıdır.

Nehaî'nin mensup olduğu Neha' (بنو نَخَع)¹⁰ kabilesine gelince; bu kabile Arap asıllı olup kökü Yemen'e dayanmaktadır¹¹. Aynı zamanda "Cesr" de denilen¹² bu kabile, Mezhic¹³ kabilesinin kollarından biri olup, nesep zinciri Arapların atalarından biri sayılan Kahtân'a kadar uzanmaktadır.¹⁴ Nehaî Kahtân'a kadar uzanan bu nesep zinciri konusunda da farklı bilgiler aktarılmakla birlikte kaynakların çoğunda 'Cesr (Neha) b. 'Amr b. 'Ulle b. Celd b. Mâlik (Mezhic) b. Uded¹⁵ b. Zeyd b. Yeşub b. 'Ureyb b. Zeyd b. Kehlân¹⁶ b. Sebe b. Yeşub b. Ya'rub b. Kahtân' şeklinde yer almaktadır¹⁷.

Tarih kaynaklarına göre Neha' kabilesi Câhiliye döneminde putperest iken¹⁸ daha sonra Müslümanlığı seçerek¹⁹ Irak'ın fethine katılmış ve fetihden sonra kurulan

⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 3/395.

⁹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/400.

¹⁰ Kabile, ismini "Cesr" denilen kişinin kavminden uzaklaşıp başka bir yere yerleşmesine nispetle "uzaklaşan" (نَخَع عن قومه) manasına gelen "neha" kelimesinden almaktadır. (Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Umer el-Bârûdî (Beyrut: Daru'l-Cenân, 1988), 5/473; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi (kabâ'ili)'l-'Arab*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Benânî, 1980), 76.).

¹¹ Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Ķāmûsü'l-muĥîṭ*, thk. Muhammed Nâim el-Ereksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 765-766; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerĥi Şaĥîĥi'l-Buĥârî*, thk. Abdulkadir Şeybetu'l-Hemed (Riyad, 2001), 9/703.

¹² Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/473.

¹³ İsmi Mâlik b. Uded'in annesine nispetle alan Mezhic, Yemenli büyük bir Arap kabilesidir ve Neha da dâhil birçok kabileyi kapsamaktadır. (Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķāmûs*, thk. Mustafa Mecâzî (Kuveyt: Matbaa'tu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1969), 5/584-585.)

¹⁴ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/388; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/25.

¹⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/473; el-Fîrûzâbâdî, *el-Ķāmûs*, 766.

¹⁶ Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 76.

¹⁷ Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İĳdü'l-ferîd*, thk. Abdulmecid er-Rehînî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 3/341; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/703.

¹⁸ Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Kitâbü'l-Eşnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1995), 10; M. Mahfuz Söylemez, *Emevîler Döneminde Küfe* (Ankara: AÜSBE, 2000), 103.

¹⁹ Neha kabilesinin İslâmiyeti seçme serüveni hakkında iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birincisine göre kabile, Müslüman olmak için Hz. Peygamber'e Benî Hârîse'den Ertât b. Şerâhîl b. Ka'b ve Benî Bekr'den el-Cuheyş adlarında iki kişiyi elçi olarak göndermiştir. Bunlar Resûlullah'ın (s.a.s.) kendilerine İslâmiyeti tebliğ etmesiyle bu dini kabul etmişler. Bu esnada bu iki kişinin davranışları Resûlullah'ın hoşuna gitmiş ve onlara: "Geride bıraktığımız kavminizden sizin gibiler var mı?" diye sormuş, onlar da: "Evet ya Resûlallah bizden daha faziletli yetmiş kişi var." demişler. Resûlullah da: "Allah'ım Neha mübarek kıl!" diyerek dua etmiş ve onları İslâmiyeti tebliğ için kendi kavimlerine geri göndermiştir. (İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 1/298.) Abdullah b. Mes'ûd kabilenin bu heyetinin Resûlullah'a geldiğine şahit olduğunu söylemiş ve şöyle demiştir: "Resûlullah'ın Neha'ya dua ettiğine şahit oldum. Resûlullah onları övdüğünde onlardan biri olmayı arzu ettim." (Nûrüdîn Alî

Kûfe şehrine yerleşmiştir²⁰. Önemli bir mevkiye sahip olan kabile Siffîn savaşında (37/657) Hz. Ali'nin yanında yer almıştır²¹.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbn Ebî Hayseme (ö. 279/892) Nehaî'nin Neha kabilesinin mevlâsı olduğu şeklinde bilgi aktarmaktadırlar²². Son dönem âlimlerinden Hacvî (ö. 1956) de bu fikre katılmaktadır²³. Ancak Nehaî'nin mevâlîden olduğuna dair diğer kaynaklarda bir bilgiye rastlamadığımız gibi yukarıda aktardığımız bilgiler bunun aksini göstermektedir. Zaten tâbiîn âlimi ve aynı zamanda Nehaî'nin çağdaşı

b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1994), 10/23.) İkinci rivayete göre hicretin 10. yılında Yemen'e gönderilen Muâz b. Cebel'in (ö. 17/638) tebliğ faaliyetleri sonucu kendisine biat etmiş olan Neha heyeti, Zürrare b. Amr başkanlığında iki yüz kişilik bir heyetle, 11/632 yılında Muharrem ayı ortalarında Medîne'ye gelerek Resûlullah'ın huzuruna çıkıp kabilelerinin İslâmiyet'i kabul ettiğini ona haber vermişlerdir. (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/298, 8/91; Muhammed b. Cerîr et Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1962), 3/240; Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb* (Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002), 260; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Dâru Hicr, 1997), 7/378-379.) Bu rivayeti aktaran kaynaklar söz konusu heyetin İslâm'ı kabul için Resûlullah'a gelen son heyet olduğunu da eklemişlerdir. Neha heyetinin Medîne'ye gelişi tarihiyle ilgili İbn Abdülber (ö. 463/1071), Zürrare b. Amr'ın Medîne'ye gelip Resûlullah ile olan diyalogunu (Bu diyalog için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/91; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/296; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 260.) aktarırken bunun hicrî 9. yılda Recep ayının ortalarında olduğunu söylemektedir. (İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 260.) Buna göre Neha heyetinin -yukarıdaki tarihin aksine- İslâmiyet'i daha erken bir dönemde kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Muâz b. Cebel'in hicretin 10. yılında Yemen'e gittiğini, Neha heyetinin onun tebliğ faaliyetleri sonucu Medîne'ye geldiğini, ayrıca bu heyetin Hz. Peygamber'e gelen son heyet olduğu ile ilgili rivayetleri göz önüne aldığımızda bu tarihin yanlış olabileceği ya da en azından Neha kabilesinin İslâmiyeti kabul etmesi için bu tarihin erken bir tarih olduğu söylenebilir. Bazı kaynaklarda heyetler yılının (سنة الوفود) birçok kaynakta yer aldığı gibi hicretin 9. yılı (Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka, İbrâhîm el-Ebyârî, Abduhafiz Şelebi (Kahire: Dâru'l- Kütübü'l-Mısriyye, ts.), 4/559.) değil de 10. yılı olarak geçmesi (Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *el-İber fi haberî men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Se'îd b. Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/10.) de bu görüşümüzü desteklemektedir. Konuyla ilgili bir diğer husus da İbn Sa'd'ın Medîne'ye gelen yetmiş aşkın heyetin ismini zikretmesidir. Bu kadar çok heyet içerisinde Neha heyetinin son heyet olması, bu kabilenin Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre önce, yani Hicretin on birinci yılının başlarında İslâmiyet'i kabul ettiğini göstermektedir. Neticede İbrâhîm en-Nehaî'nin mensup olduğu Neha kabilesi ister Yemen'de Muâz b. Cebel'in tebliğ faaliyetleri sonucu İslâmiyeti kabul etmiş olsun ister kendileri Hz. Peygamber'e gelip İslâmiyeti kabul ettiklerini bildirmiş olsunlar, bu durum bu kabilenin Resûlullah daha hayattayken Müslüman olduklarını göstermektedir. Anlaşıldığına göre bu kabile Resûlullah daha hayattayken İslâmiyet'i kabul etmiş, onun (s.a.s.) duasına mazhar olmuş ve daha sonra da fetih hareketlerine katılarak H. Ömer zamanında Kûfe'ye gelip yerleşmiştir.

²⁰ Ebû Bekr Ahmed İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Salâh b. Fethî Helel (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2006), 2/751.

²¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/473; Söylemez, *Kûfe*, 104-105.

²² İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 463; İbn Ebû Hayseme, *et-Târîh*, 2/105, 4/104.

²³ Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/354.

sayılabilecek İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) de Nehaî'nin Arap asıllı olduğunu söylemektedir²⁴.

1.1.2. Doğumu

Nehaî'nin doğum tarihi konusunda net bir bilgi yoktur. Bu konuda birçok farklı rivayet bulunmaktadır. Üstelik buna vefat ettiğinde kaç yaşında olduğuna dair ileri sürülen rivayetler de eklendiğinde, hangi yılda doğduğu konusu daha da karmaşık hale gelmektedir. Bu da Nehaî'nin tam olarak hangi yılda doğduğunun tespit edilmesini zorlaştırmaktadır.

Nehaî'nin doğduğu yıl ile ilgili gelen rivayetler genel olarak 38/658 ile 50/670 yılları arasında yoğunlaşmaktadır. Bu da doğduğu yıl ile ilgili olarak on iki yıl civarında bir fark ortaya koymaktadır. Nehaî öldüğünde kırk altı²⁵, kırk dokuz,²⁶ elliye yakın²⁷, elli²⁸, elli küsur²⁹, elli yedi³⁰, elli sekiz³¹ ve elli ile altmış yaşları arasında³² olduğu şeklinde yaşı ile ilgili birçok farklı rivayet mevcuttur³³. Kaynakların önemli bir kısmı ölüm yılı olarak hicrî 96'yı vermekte ve vefat ettiğinde kırk dokuz yaşında olduğunu aktarmaktadır. İbn Hallikân (ö. 681/1282) da onun kırk dokuz yıl yaşadığıyla ilgili bilginin daha doğru olduğunu iddia etmektedir³⁴. Buna göre Nehaî'nin 47/667 yılında doğduğu kabul edilebilir. Onun hangi ay ya da günde doğduğuyla ilgili ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l- (uşûli'l-) hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 199.

²⁵ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 463; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/8; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaûd, Mahmûd el-Arnaûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 1/387.

²⁶ İbn Sa'd, *eṭ-Tabakât*, 8/401-402; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Şifatü's-şafve*, thk. Mahmûd Fâhûrî (Haleb: Dâru'l-Ma'rife, 1971), 3/90; Nevevî, *Tehzîb*, 1/105; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/25; Zehebî, *Siyer*, 4/527; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/92.

²⁷ İbn Sa'd, *eṭ-Tabakât*, 8/401.

²⁸ Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Ebû'l-Eşbâl Sağîr Ahmed Şâgîf (Dâru'l-Âsime, ts.), 1/118.

²⁹ İbn Sa'd, *eṭ-Tabakât*, 8/401-402; İbnü'l-Cevzî, *Şifat*, 3/90; Zehebî, *Siyer*, 4/524.

³⁰ Zehebî, *Siyer*, 4/525.

³¹ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî (Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 2009), 1/334; Nevevî, *Tehzîb*, 1/105; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/25; Zehebî, *Siyer*, 4/527; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93.

³² İbnü'l-Cevzî, *Şifat*, 3/90; Zehebî, *Siyer*, 4/525.

³³ İbn Sa'd, *eṭ-Tabakât*, 8/401-402.

³⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/25.

1.1.3. İlmî Kişiliği

İbrâhim en-Nehâî, Kûfe'de fakih olarak öne çıkmış bir tâbiîn âlimidir. Ancak onun döneminde İslâmî ilimler henüz tedvin aşamasında olduğundan disiplinler arası farklılıklar günümüzdeki gibi birbirinden kesin hatlarla ayrılmamıştır. Dolayısıyla onun hangi ilim dalında uzman olduğuna dair bir şey söylemek doğru olmayacaktır. Her ne kadar fikhî birikimiyle ön plana çıkmış olsa da onun tefsir, kırâat ve hadis gibi alanlarda da söz sahibi bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi bu alanlardaki bilgisi üzerinde biraz duralım:

1.1.3.1. Kur'an, Tefsir ve Kırâat Bilgisi

Nehâî, fikh bilgisinin yanında Kur'an ve tefsir ilminde de ön plana çıkmıştır. Kendisi her saat başı okuyacak kadar³⁵ Kur'an'la sürekli irtibat halinde olmuş, onun tefsiriyle de ilgilenerek birçok âyetin, kelime veya kavramın açıklamasını yapmıştır³⁶. Bu yönü dolayısıyla ismi Kûfeli müfessirler arasında da zikredilmiştir³⁷. Nehâî, tefsir birikiminin büyük bir kısmını, Abdullah b. Mes'ûd'un: "Bildiğim her şeyi Alkame de biliyor"³⁸ dediği, hocası Alkame b. Kays'tan almıştır.

Nehâî'nin, Kur'an'ı Kur'an'la, sünnetle, sahâbe kavliyle, tâbiîn kavliyle tefsir etmesi ve bu alanda gerekli yöntemleri maharetle kullanmış olması³⁹ onun başta fakihliğinin yanında, müfessir kimliğini de ortaya koyan önemli hususlardandır. Zira Kur'an ile ilgili söz konusu ilimlere vâkıf olma ve tefsirde sayılan metotları kullanma, başta fakihler olmak üzere müfessirlerin de sahip olması gereken ilim ve usullerdir. Böylece o, müfessirler için gerekli ilim ve usullere bir fakih olarak zaten sahiptir denilebilir.

Diğer taraftan Nehâî: "Ashâbımız Kur'an'ı tefsir etmekten çekiniyorlardı ve bunu mekrûh görüyorlardı."⁴⁰ derken, öğrencisi A'meş (ö. 148/765) ise: "İbrâhim,

³⁵ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eḥâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/240.

³⁶ Nehâî'nin tefsire yönelik rivayetleri ile ilgili bk. Sa'd, *Tefsîru'n-Neha'i*, 211-402.

³⁷ Abdullah b. Yusuf, *el-Mukaddimetu'l-esasiye fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Britanya: Merkezi Buhûsi'l-İslamiyye, 2001), 317.

³⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Muḥtâr*, 4/19; Zehebî, *Siyer*, 4/58; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/140.

³⁹ Bu hususta geniş bilgi ve örnekler için bk. Sa'd, *Tefsîru'n-Neha'i*, 116-160.

⁴⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/222.

Kur'an hakkında konuşmayı mekrûh görürdü."⁴¹ demiştir. Bu iki sözden anlaşılmaktadır ki Nehaî, Kur'an üzerine gelişigüzel konuşmaktan kaçınmıştır. Buna rağmen kaynaklarda tefsire dair ondan mervî birçok örnek görmek mümkündür⁴². Burada Nehaî'den Kur'an'ın tefsirine dair birkaç örnek verelim:

1. Kâf sûresi 24. âyeti şöyledir: “أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ” “Her inatçı kâfiri cehenneme atın.”⁴³ Burada geçen “عَنِيدٍ” kelimesinin delaletinde müfessirler ihtilaf etmişken⁴⁴ Nehaî bu kelimeyi “الحق/ haktan sapma” diye anlamlandırmıştır⁴⁵.

2. Kalem sûresi 13. âyeti şöyledir: “عُتِلَّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ” “Kaba ve haşin, sonra da kötülükle damgalı.”⁴⁶ Nehaî burada geçen “عتل” kelimesini “الفاجر/facir” , “زَنِيمٌ” kelimesini ise “اخلاق/insanların ahlakı dışına çıkan (ahlaksız)” diye açıklamıştır⁴⁷.

3. Bakara 138. âyeti şöyledir: “صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ” “Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyaca O'ndan daha güzel olan kim vardır? Biz yalnız O'na kulluk ederiz.”⁴⁸ Nehaî bu âyette geçen “صبغة الله” kelimesini “دين الله/Allah'ın dini” diye tefsir etmiştir⁴⁹.

4. Bakara 197. âyeti şöyledir: “الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ” “Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur...”⁵⁰ Nehaî burada geçen “رَفَثٌ” kelimesinin cimâ olduğunu, “جِدَالٌ” kelimesinin ise kişinin arkadaşına “hayır vallahi” arkadaşının ise ona “evet vallahi” demeleri şeklinde tefsir etmiştir⁵¹.

Nehaî, tefsir ilminin yanında kırâat ilminde de öne çıkmıştır. Müfessir Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muḥîṭ* adlı tefsirinin birçok yerinde onun kırâati

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/136.

⁴² Geniş bilgi için bk. Sa'd, *Tefsîru'n-Neha'î*, 211-402.

⁴³ *Kur'an Yolu* (Erişim 30 Mayıs 2021), el-Kâf 50/24.

⁴⁴ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/353-354.

⁴⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/231.

⁴⁶ el-Kalem 68/13.

⁴⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/231-232.

⁴⁸ el-Bakara 2/138.

⁴⁹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404), 1/151.

⁵⁰ el-Bakara 2/197.

⁵¹ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âşâr*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1355), 112.

üzerinde durmuş olması ve birçok yerde de onun kırâatine işaret etmiş olması⁵² bunu göstermektedir. Diğer ilimler gibi kırâat ilmini de hocaları Alkame b. Kays ve Esved b. Yezîd'den almış⁵³ olan Nehaî, bu alanda önemli talebeler de yetiştirmiştir. Süleymân b. Mihrân el-A'meş ve Talha b. Musarrif (ö. 112/730) bunlardandır⁵⁴. Meşhur yedi kırâat imamından Hamza b. Habîb ez-Zeyyât (ö. 156/773) ve Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) Nehaî'nin bu iki öğrencisine talebelik yapmışlardır⁵⁵. Bu durum bu iki önemli kırâat âliminin Nehaî'nin kırâat ilmini dolaylı da olsa almış olabileceklerini akla getirmektedir ki böyle bir durum Nehaî'nin bu alandaki yetkinliğini gösteren önemli hususlardan bir tanesi olur.

Öte yandan Nehaî, öğrencilerini Kur'an üzerinde tedebbür etmeye, okurken seslerini yükseltmemeye (tedebbüre mani olur diye) ve yavaş okumaya teşvik etmiştir. Öyle ki biri kendisine üç günde Kur'an'ı hatmettiğini söylediğinde Nehaî, bunu hoş karşılamayarak ona okuduğu üzerinde tedebbür edecek şekilde hatmetmesini önermiştir⁵⁶. Nehaî'nin Kur'an'ı bu şekilde okumaya teşvik etmesi onun bu hususta İbn Mes'ûd'dan etkilenmiş olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Mes'ûd şöyle demiştir: "Kur'an'ı nesir ve şiir gibi okumayın, onun acayiplikleri üzerinde durun, onunla kalplerinizi harekete geçirin (onu içten okuyun), hiç birinizin amacı bir an önce sûrenin sonuna varmak olmasın."⁵⁷

Görüldüğü gibi Nehaî, tefsir ve kırâatte öne çıkan bir âlimdir. O bu ilimleri hocaları aracılığıyla Abdullah b. Mes'ûd'dan almıştır. Fakat onun tefsirdeki yöntemi derin analizlerden ziyade daha çok kelime ve kavramların kısa açıklanmaları şeklinde cereyan etmiştir.

⁵² Bk. Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/71, 167, 3/165, 497, 4/494, 5/326.

⁵³ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/29.

⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *Tabakâti'l-kurrâ'*, 1/315, 343.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *Tabakâti'l-kurrâ'*, 1/261, 315, 343; Kal'acî, *İbrâhîm en-Neħa'î*, 1/172.

⁵⁶ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 2/102; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru'l-Âlem, 2003), 1/10.

⁵⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 46; Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî, *Ahlâku hameleti'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed Ahmed Şihâne'l-Elfıyy (İskenderiye: Dâru's-Safâ ve'l-Merve, 2005), 4.

1.1.3.2. Hadis Bilgisi

Nehaî, aynı zamanda Kûfe’de yetişmiş önemli hadis âlimlerinden birisidir. Nitekim dört bin hadis ezberlediği rivayet edilen⁵⁸ öğrencisi A‘meş, onun hadis bilgisi hakkında şöyle diyor: “İbrâhim’e hadisten bir şey arzetmedim ki onun hakkında bilgisi olmasın.”⁵⁹ Hemen belirtelim ki onun hadis bilgisi sadece rivayetleri ezberinde tutmakla sınırlı bir hadisçilik değildi. O, hadislerin sahihini sakîminden ayırt edecek derecede hadiste derin bilgi sahibiydi. Aynı öğrencisi hocasının bu yönü hakkında şöyle diyor: “İbrâhim hadis sarrafıydı, herhangi bir hadis işittiğimizde ona arz ederdik.”⁶⁰ Nitekim Nehaî’nin bir kısım rivayetleri Kur’an’a, umum-ı belvâya yahut kıyasa aykırı olduğu için tenkit ettiğinin söylenmiş olması⁶¹ onun bu sarraflık yönünü göstermektedir. Keza onun râvi ve rivayetler hakkında değerlendirme yapan Şa‘bî gibi ilklerden sayılmış olması⁶² da onun hadis sahasındaki yetkinliğini gösteren başka bir örnektir.

Anlaşıldığı kadarıyla Nehaî, hadisi salt bir hadisçi olarak almamıştır. O, bir fakih olarak daha çok hadisin fikhî ilgilendiren yönünü almaya gayret etmiştir. Şa‘bî’nin: “O, meclisimize gelerek hadisin özünü alarak fikhına kattı. Onu hatırladığımda aklıma ilim gelir.”⁶³ sözü bunu göstermektedir. Bunun yanında o, hadisleri lafzen rivayet etmekten ziyade mana olarak rivayet etmiştir ki bu durum onu, hadisi işittiği şekliyle nakletmeye özen gösteren muasırı Şa‘bî gibi birçok hadis âliminden ayırmıştır⁶⁴. Yine o, hadis rivayet ederken Hz. Peygamber’e yalan söz isnat etme korkusuyla doğrudan “kâle Resûlullah” demekten kaçınmıştır. Kendisine: “Hz. Peygamber’den sana hiç hadis ulaşmadı mı ki bize rivayet etsen!” denildiğinde o: “Evet ulaştı, fakat ben Ömer dedi, İbn Mes‘ûd dedi, Esved dedi, Alkame dedi diyorum. Çünkü bu bana daha kolay geliyor

⁵⁸ Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülberri, *Câmi’u beyâni’l-‘ilm ve fazlihî*, thk. Ebu’l-Eşbal ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1994), 2/872.

⁵⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/389; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221.

⁶⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/220; Nevevî, *Tehzîb*, 1/105; Zehebî, *Siyer*, 4/521.

⁶¹ Arif Ulu, *Tâbiünun Sünnet Anlayışı* (Ankara: AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2006), 161.

⁶² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-‘İlelü’s-şagîr*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l- Arabî, ts.), 5/738-739.

⁶³ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221; Zâhid Kevserî, *Fikihü ehli’l-‘Irâk ve hadîsühüm*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye, 2002), 25.

⁶⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/390; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî (ma’rifeti uşûli) ‘ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Surkî, İbrâhîm Mehdi el-Medinî (Medine: Mektebetu’l-İlmiyye, ts.), 206; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB. Yayınları, 2018), 45.

ve böylesi daha çok hoşuma gidiyor.”⁶⁵ demiştir. Onun hadis rivayetinde böyle bir yöntem takip etmesinin nedenini aynı yöntemi uygulayan Şa‘bî’den öğrenmekteyiz. Şa‘bî’ye hadisin Allah Resûlü’ne ref edilip edilmediği hakkında sorulduğunda o: “Hayır, hadisi Allah Resûlü’nden sonra gelen birine nispet etmek bize daha sevimli geliyor. Böylece hadiste bir kusur varsa bu kusur Resûlullah’a değil de ondan nakledenler üzerinde kalmış olur.”⁶⁶ diye cevap vermiştir.

Nehaî’nin sened zincirindeki durumuna gelince, hadis âlimlerinin çoğu onu sika olarak görmüştür⁶⁷. Hatta onun yer aldığı ve İbn Mes‘ûd’a ulaşan sened zinciri en sağlam zincirlerden biri olarak görülmüştür. Mesela hadis ve ricâl âlimi Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), “A‘meş-İbrâhim-Alkame-İbn Mes‘ûd” senedini en muteber sened olarak görmüştür.⁶⁸ Muhaddis ve fakih Vekî‘ b. Cerrâh (ö. 197/812) da “Sevrî-Mansûr-İbrâhim-Alkame-İbn Mes‘ûd” senedini en sağlam sened olarak görmüştür⁶⁹. Son dönem İslâm hukukçularından Hacvî şöyle demektedir: “Genelde Iraklıların rivayetleri ehl-i kitabın haberleri mesabesinde görülüyorken “Mansûr-İbrâhim-Alkame-İbn Mes‘ûd” râvi senedi en sağlam sened zinciri olarak görülmüştür.”⁷⁰ Bunların yanında hadis sahasında Nehaî’ye yönelik bazı tenkitler de yapılmıştır. Mesela Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) onun bazı mürsellerini sahih görmemiş⁷¹, Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) ise onun tedlis yaptığını söylemiştir⁷².

Neticede Nehaî’nin hadiste ileri derecede bilgi sahibi olduğu, hadisin sahihini sakiminden ayırt edebilecek derecede hadis usulünde yetkin olduğu, bunların yanında hadisi rivayet ederken lafza bağlı kalmayarak manaya daha çok önem verdiği ve içerisinde yer aldığı sened zincirinin en güvenilir sened zincirlerinden biri olarak kabul edildiği söylenebilir.

⁶⁵ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/390; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru’l-Muğnî, 2000), “Mukaddime”, 19; Ebû Asım Gumerî, *Fethu’l-Menân şerhu ve tahkîku kitâbi’l-Dârimî* (Mekke: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1999), 2/206.

⁶⁶ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 28.

⁶⁷ Ebû’l-Hasan İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, thk. Abdülalim Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü’d-Dâr, 1985), 1/209; Nevevî, *Tehzîb*, 1/104.

⁶⁸ Ebû’l-Fidâ’ İbn Kesîr, *İhtîşâru ‘Ulûmi’l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 22.

⁶⁹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fi ‘ulûmi’l-hadîs ve muştalahu* (Beyrut: Dâru’l-İlm, 1984), 1/240.

⁷⁰ Hacvî, *el-Fikrû’s-sâmî*, 1/379.

⁷¹ Muhammed b. Tâhir b. Alî İbnü’l-Kayserânî, *Zahîretü’l-huffâz el-muḥrec ‘ale’l-hurûf ve’l-elfâz*, thk. Abdurrahman el-Ferîvâî (Riyad: Dâru’s-Selef, 1996), 1/529.

⁷² Ebû’l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Esmâu’l-müdellesîn*, thk. Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, ts.), 27.

1.1.3.3. Fıkıh Bilgisi

Yaşadığı dönemde ittifakla Irak'ın fakihî olarak görülen ve bu şekilde anılan⁷³ İbrâhim en-Nehâî, Kûfe'de re'ye çokça yer veren fikhî görüşleriyle temayüz etmiştir. Onun fikhî kabiliyeti muasırı birçok âlim tarafından takdir edilmiştir. Örneğin Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693): "Benden daha bilgilidir."⁷⁴ dediği Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), kendisine soru sorulduğunda: "İbrâhim aranızdayken bana mı soruyorsunuz?"⁷⁵ diyerek soru soranları Nehâî'ye yönlendirmiştir. Ebû Vâîl (ö. 82/701) de kendisine soru soranlara: "Git İbrâhim'e sor, verdiği cevaptan beni de haberdar et."⁷⁶ demiştir.

Bunların yanında Şa'bî (ö. 104/722) Nehâî'nin ölüm haberi kendisine ulaştığında: "Öyle bir adam öldü ki kendisinden sonra kendi gibisi ne Şam'da ne Medîne'de ne Mekke'de ne Basra'da ne de Kûfe'de kaldı."⁷⁷ demiştir. Bu rivayetin başka bir varyantında Şa'bî, Nehâî defnedildikten sonra: "İnsanların en fakihini defnettiniz." demiş, oradakiler: "Hasan'dan (el-Basrî) (ö. 110/728) da mı?" diye sorunca, Şa'bî: "Evet Hasan'dan, Basra, Kûfe, Şam ve Hicâz ehlinde daha fakih."⁷⁸ diye cevap vermiştir. Başka bir vesileyle aynı âlim Nehâî için: "O, fıkıhçı bir aile (Alkame b. Kays ve Esved b. Yezîd'i kastediyor) içerisinde yetişti, onlardan fıkıh aldı."⁷⁹ demiştir ki o, bu sözyle Nehâî'nin fikhinin sağlam kaynaklardan beslendiğine dikkat çekmiştir. Tüm bunların yanında Nehâî, Şa'bî ve Ebû Duhâ (ö. 100/719) ile aynı ortamda buldukları esnada bazı kimseler gelip kendilerine soru sormuşlar, Şa'bî ve Ebû Duhâ bu sorulara cevap veremedikleri zaman bakışlarını Nehâî'ye yöneltmişlerdir⁸⁰ ki bu durum onun fikhî yetkinliğini gösteren önemli bir diğer husustur. Nehâî'nin

⁷³ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 1/387; Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm, Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 6/262; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/59; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/80; M. Esad Kılıçer, *İslâm Fikhında Rey Taraftarları* (Ankara: DİB. Yayınları, 1994), 53.

⁷⁴ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl)*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Amr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/335; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/115.

⁷⁵ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/389; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221; Zehebî, *Siyer*, 4/523.

⁷⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/391.

⁷⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/401; Buhârî, *et-Târîh*, 1/334; Nevevî, *Tehzîb*, 1/104; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93.

⁷⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/220; Zehebî, *Siyer*, 4/527.

⁷⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221; Kevserî, *Fikhü ehli'l-'Irâk*, 25.

⁸⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221; Zehebî, *Siyer*, 4/522.

Kûfe'deki bu fikhî konumu onunla aynı dönemde yaşamış olan Hicâz bölgesinin fakihî Saîd b. Müseyyib'in (ö. 94/713) konumu ile eş değer görülmüştür⁸¹.

Nehaî'nin fikhî yetkinliği sadece Kûfe'de değil diğer bölgelerde de tanınmıştı. Mesela Rey⁸² şehrinde bir kadın kendisine 'mahremi ve kocası olmadığı için hacca gidip gidemeyeceğine dair' bir soru göndermiş, o da 'yanında mahremi ya da kocası olmadığı halde hacca gidemeyeceği' şeklinde cevap yazarak kadına göndermiştir⁸³. Bunun yanında Hasan-ı Basrî'nin Nehaî'nin ilmini övmüş olması⁸⁴ ve Nehaî Hulvân şehrine gittiğinde buranın yöneticisinin ona beygir tahsis etmesi, onu giydirmesi ve bin dirhem de para vererek⁸⁵ kendisine özel ilgi göstermesi Nehaî'nin şöhretinin Kûfe haricinde yayılmış olduğunu göstermektedir. Nehaî'nin fikhîliğini diğer bölümlerde daha ayrıntılı ele alacağımızdan burada sadece onun fıkıh alanındaki yetkinliğini ve bu hususta ona yapılan methiyeleri vermekle iktifa ediyoruz.

Nehaî, tefsir, kırâat, fıkıh ve hadis gibi ilimler ile ilgili birçok rivayeti; Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Abdurrahman b. Yezîd (ö. 98/716-17), Mesrûk b. el-Ecda', Hemmâm b. el-Hâris en-Nehaî (ö. 63/682), Kâdî Şüreyh (ö. 80/699), Sehm b. Mincâb, Şüreyh b. Ertât b. Hâris en-Nehaî, Hz. Âişe gibi âlimlerden rivayet etmiş, ondan da; el-Hekem b. Uteybe (ö. 113/731), Amr b. Mürre (ö. 116/734), Hammâd b. Ebî Süleymân, Simâk b. Harb (ö. 123/741), Muğîre b. Miksem, Ebû Me'sher b. Ziyâd b. Küleyb, Ebû Hasîn b. Âsım, Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 132/750), Ubeyde b. Mu'teb, Atâ b. es-Sâib, Abdurrahmân b. Ebî's-Şu'esâ el Mehâribî, Abdullah b. Şübrüme (ö. 144/761), Ali b. Medrek, Fudayl b. Amr el-Fekîmî, Hişâm b. Âiz el-Esedî, Vâsıl b. Hayân el-Ehdeb, Zübeyd el-Yâmî, Muhammed b. Hâlid ed'-Dabî, Muhammed b. Sûka, Yezîd b. Ebî Ziyâd, Ebû Hamza el-A'ver ve İbn Avn gibileri rivayet etmişlerdir⁸⁶.

1.1.4. Hocaları

Nehaî'nin yaşadığı hicrî 47-96 yılları arasındaki zaman dilimi sahâbe büyüklerinin din ve dünya işlerini üstlendikleri ve büyük fakih sahâbîlerin bir kısmının halen hayatta olduğu dönemdir. Bu dönemde fukaha-i emsâr (şehir fakihleri) oluşmaya

⁸¹ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, 1/358.

⁸² İran'ın Tahrân şehrinin 7-8 km güneyinde bulunan bir yer.

⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/385.

⁸⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221.

⁸⁵ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/394; Zehebî, *Siyer*, 4/523.

⁸⁶ Zehebî, *Siyer*, 4/520-521; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/326.

başlamış ve her beldede yaşayan sahâbîlerin oraya götürmüş oldukları hadis/sünnet bilgisi ve bunları yorumlama metotları tâbiîn âlimlerine aktarılmaya başlanmıştır. Hal böyle olunca Nehaî'nin ilk hocalarının fakih sahâbîler olduğu düşüncesi akla gelmektedir. Ancak onun ilk ve önemli üstatları tâbiîn âlimlerinin önde gelenlerinden olan ve bazıları ile aynı zamanda akrabalık bağı olan Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. el-Ecda', Kâdî Şüreyh ve Abîde b. Kays es-Selmânî'dir.

Nehaî doğrudan kendilerinden ilim/hadis almış olmasa da bazı sahâbîlerle görüşmüştür. Bu da onu tâbiîn'in yaşı küçük (sığâr-ı tâbiîn) âlimlerinden biri yapmaktadır. Tarihçi Zehebî (ö. 748/1348) de onun tâbiîn âlimlerinin büyüklerinden olmadığını söylemektedir⁸⁷.

Nehaî'nin hangi sahâbîleri gördüğü konusunda kaynaklarda farklı bilgiler yer almakla birlikte onun, hac esnasında Hz. Âişe ile görüştüğü kesindir. Hatta kendisi bu esnada Hz. Âişe'yi gördüğünde üzerinde kırmızı bir elbisenin olduğunu söylemektedir⁸⁸. Bunun yanında İbn Hacer (ö. 852/1449) onun, Zeyd b. Erkâm (ö. 68/688), Ebû Cühayfe (ö. 74/693) ve Kûfe'de vefat eden son sahâbî Abdullah b. Ebî Evfâ'yı (ö. 86/705) gördüğü ile ilgili bilgiler aktarmaktadır⁸⁹. Ebû Nu'aym (ö. 430/1038) onun Hz. Âişe dışında Ebû Saîd el-Hudrî'yi (ö. 74/693-94) gördüğünü söylemektedir⁹⁰. İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ise Nehaî'nin sahâbeden Hz. Âişe dışında kimseyi görmediğini söylemektedir⁹¹. Aslında Nehaî'den aktarılan kimi bilgiler de bunu doğrulamaktadır. Nitekim Zehebî'nin aktardığına göre Talha b. Musarrif (ö. 112/730), İbrâhim'e sahâbeden kimleri gördüğünü sormuş o da Hz. Âişe'yi gördüğünü söylemiş fakat başka sahâbînin ismini zikretmemiştir⁹². Bununla birlikte Talha b. Musarrif'in bu sorusu Nehaî'nin Hz. Âişe'yi gördüğü hac seferi ile sınırlı olabilir. Yani Talha ona sadece hac esnasında kimi gördüğünü de sormuş olabilir.

İbn Hibbân (ö. 354/965) Nehaî'nin sahâbeden Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670) ve Enes b. Malik'ten (ö. 93/711-12) hadis dinlediğini söylemektedir⁹³. Nehaî Enes b.

⁸⁷ Zehebî, *Siyer*, 4/521.

⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/389-390; Buhârî, *et-Târîh*, 1/334; Nevevî, *Tehzîb*, 1/104; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/25; Zehebî, *Siyer*, 4/525; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93.

⁸⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93.

⁹⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/233.

⁹¹ Zehebî, *Siyer*, 4/524; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93.

⁹² Zehebî, *Siyer*, 4/524.

⁹³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/8.

Mâlik'ten sadece “طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ” “İlim talep etmek her müslümana farzdır.” hadisini işittiğini söyleyerek⁹⁴ İbn Hibbân'ı “Enes b. Mâlik'ten hadis dinlediği” konusunda doğrulamaktadır. Fakat Muğîre b. Şu'be için aynı şey söylenemez. İbn Hacer haklı bir şekilde İbn Hibbân'ı tenkit edip Muğîre b. Şu'be'nin hicrî 50'de vefat ettiğini, Nehaî'nin de aynı yıllarda doğduğunu söyleyerek Nehaî'nin Muğîre'den hadis işitmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir⁹⁵. Bunların yanında Nehaî'nin herhangi bir sahâbîden hadis işitmediği de söylenmiştir⁹⁶. Fakat yukarıda aktardığımız bilgilerden yola çıkarak Nehaî'nin en azından Hz. Âişe ve Enes b. Mâlik'i gördüğü, Abdullah b. Ebî Evfâ, Ebû Cühayfe ve Zeyd b. Erkam gibi Kûfe'de yaşamış sahâbîleri ise görmüş olmasının kuvvetle muhtemel olduğu söylenebilir. -Aşağıda görüleceği üzere- Kûfe'ye gelip yerleşmiş birçok sahâbînin varlığı, Nehaî'nin hac için Mekke'ye gitmiş olması ve küçük yaşlardan itibaren ilim/hadis ile meşgul olması gibi hususları da göz önüne aldığımızda onun mezkûr sahâbîler haricinde başka sahâbîleri de görmüş olması ihtimal dâhilindedir.

Her ne kadar Nehaî ilmini doğrudan sahâbeden almamışsa da önemli sahâbîler onun ilminin kaynaklarıdır. Bunu Ebû Hanîfe şöyle doğrulamaktadır: “Müminlerin emiri Ebû Ca'fer'in (ö. 158/775) yanına girdiğimde ilmimi nereden aldığımı sordu. Ben Hammâd'dan, o, Nehaî'den o da Abdullah b. Mes'ûd, Ömer, Ali ve Abdullah b. Abbâs'tan aldı dedim...”⁹⁷ Öte yandan çeşitli vesilelerle Kûfe'ye yerleşmiş olan birçok sahâbî de dolaylı olarak Nehaî'nin ilminin kaynakları arasında sayılabilir. Zira tabakat yazarı ve tarihçi İbn Sa'd (ö. 230/845) yetmiş kadar Bedir, üç yüz civarında da Rıdvan biatına katılmış sahâbînin Kûfe'ye yerleştiğini aktarmaktadır⁹⁸. Ayrıca Hz. Ali'nin hilafet merkezini Kûfe'ye taşımasından sonra buraya yaklaşık bin beş yüz kadar sahâbînin gelip yerleştiği söylenmektedir⁹⁹ ki bu da birçok sahâbenin Nehaî'nin de pay aldığı Kûfe ilim mirasına kaynaklık ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Anlaşıldığına göre farklı amaçlarla da olsa Kûfe'ye birçok sahâbî gelip yerleşmiştir. Abdullah b. Mes'ûd da Hz. Ömer zamanında buraya kâdî olarak

⁹⁴ İbn Abdülberr, *Câmi*, 1/33.

⁹⁵ İbn Hacer, *Tehzib*, 1/93.

⁹⁶ Zehebî, *Siyer*, 4/521; İbn Hacer, *Tehzib*, 1/93.

⁹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 13/334.

⁹⁸ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/5 vd.

⁹⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf Zeylaî, *Naşbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 4/432.

gönderilmiştir¹⁰⁰. Onun gönderilmesi, Kûfe'nin özelde fikhının genelde ilminin ve fikriyatının gelişmesinde önemli bir adım olmuştur. Zaten o, buraya geldikten sonra buranın fikhını inşa eden en önemli sahâbî olarak öne çıkmıştır. İbn Mes'ûd, Nehaî'nin doğrudan ilim aldığı hocaları arasında yer almasa da onun fikh düşüncesinin oluşumu ve gelişimi üzerinde etkisi oldukça büyüktür. Zira Nehaî, İbn Mes'ûd'dan doğrudan fikh almış olan Alkame, Esved, Mesrûk gibi hocalardan ders almıştır. Bu da dolaylı olarak Nehaî'yi onun talebesi yapmaktadır. Bu sebeple Nehaî'nin doğrudan ilim aldığı hocalarından bahsetmeden önce İbn Mes'ûd ve fikhından bahsetmek yerinde olacaktır.

1.1.4.1. Hocalarının Hocası Abdullah b. Mes'ûd

Abdullah b. Mes'ûd¹⁰¹, İslâmiyeti kabul eden altıncı kişidir¹⁰². Müslümanlığı seçtikten sonra Hz. Peygamber'in yanında sürekli bulunmuş ve birçok özel hizmetini yerine getirmiştir. Hz. Peygamber'e olan bu yakınlığı sebebiyle o ve annesi Hz. Peygamber'in evine izinsiz girip çıkma yetkisine sahip kişilerden olmuşlardır. Hatta onların bu şekilde izinsiz girip çıktıklarını görenler onları ehl-i beytten sanmışlardır¹⁰³. İbn Mes'ûd Bedir (2/624), Uhud (3/625) ve Hendek (5/627) başta olmak üzere Hz. Peygamber'in yanında bütün savaşlara katılmıştır¹⁰⁴. Hz. Peygamber'in yanında bu şekilde sürekli bulunan ve özel hizmetlerini yapan İbn Mes'ûd ahlâk, huy, mizaç ve

¹⁰⁰ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/116-117.

¹⁰¹ Asıl adı Abdullah b. Mes'ûd b. Gâfil b. Hebîb b. Şemh b. Fe'r b. Mehzûm b. Sâhile b. Kâhil b. el-Hâris b. Temîm b. Sa'd b. Huzeyl b. Mudrike'dir. Künyesi Ebû Abdurrahmân'dır. Sahâbenin ileri gelenlerinden olan ve aslı Huzeyl kabilesine dayanan Abdullah b. Mes'ûd'un Müslüman olmadan önceki hayatıyla ilgili fazla bir bilgi yoktur. Ancak bazı rivayetlerden hareketle onun Zühre oğullarının halifi olduğunu, fakir bir ailenin çocuğu olduğunu ve Müslüman olmadan önce Hz. Peygamberi'nin azılı düşmanı Ukbe b. Ebî Muayt'a (ö. 2/624) çobanlık yaptığını söyleyebiliriz. (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/139; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 3/312; Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/125; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 407; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/381-382; Zehebî, *Siyer*, 1/461; İbnü'l-Cezerî, *Tabakâti'l-kurrâ'*, 1/409.)

¹⁰² Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 3/313; Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/126; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/382; Zehebî, *Siyer*, 1/464; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/129; Muhammed Ali Sâyis, *Târîhu'l-fikhî'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 66.

¹⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/142; Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), "Fezâilü's-sahâbe", 111; Zehebî, *Siyer*, 1/467.

¹⁰⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/140; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 409; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/382-383; İbnü'l-Cezerî, *Tabakâti'l-kurrâ'*, 1/409; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 2/129; Sâyis, *Fikhu'l-İslâmî*, 66; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/115.

yaşayış olarak Hz. Peygamber'e en çok benzeyen sahâbî olarak kabul edilmiştir¹⁰⁵. Ayrıca o, bu özel ve yakın hizmetlerinden dolayı Hz. Peygamber'in sırlarına muttali olduğundan kendisine bu anlama gelen¹⁰⁶ "sâhibu's-sivâd" denilmiştir¹⁰⁷. İbn Mes'ûd'un hayatı boyunca Hz. Peygamber'e olan bu yakınlığı, Nehaî'nin de dikkatini çekmiş olacak ki o, İbn Mes'ûd'un bu özelliğini ilmini tercih etme sebepleri arasında saymaktadır¹⁰⁸.

Sahâbe arasında ilmiyle temayüz etmiş olan Abdullah b. Mes'ûd, bu hususta Hz. Peygamber'in övgüsüne de mazhar olmuş bir sahâbîdir¹⁰⁹. O, sürekli Hz. Peygamber'in yanında bulunduğundan birçok âyet ve sûrenin nuzulüne şahitlik ettiği gibi, yetmiş küsur sûreyi de bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmiştir¹¹⁰. Ayrıca o, Kur'an'da niçin ve ne zaman indirildiğini bilmediği sûre ve âyet olmadığını ve sahâbe arasında Kur'an'ı en iyi bilen kendisi olduğunu söyleyerek Kur'an hususundaki ilmi yetkinliğini de bizzat kendisi ifade etmiştir¹¹¹. Onun bu ilmi yetkinliği Muâz b. Cebel (ö. 17/638)¹¹², Hz. Ömer¹¹³, Hz. Ali¹¹⁴, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (ö. 42/662-63)¹¹⁵ gibi sahâbîler ile öğrencisi Mesrûk¹¹⁶ tarafından da takdir edilmiştir.

¹⁰⁵ Huzeyfe b. el-Yemanî (ö. 36/656) şöyle diyor: "Huy ve mizaç olarak insanlardan Muhammed'e en çok benzeyen Abdullah b. Mes'ûd'dur." (İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/142-143; Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/126; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 409; İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/27.)

¹⁰⁶ Zehebî, *Siyer*, 1/469.

¹⁰⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/141-142; Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/124, 126; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 407; Zehebî, *Siyer*, 1/467.

¹⁰⁸ Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 5/274; Bedreddin Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/260.

¹⁰⁹ Örneğin Hz. Peygamber: "Kur'an'ı dört kişiden öğrenin" demiş ve bunların başında İbn Mes'ûd'un ismini söylemiştir. (Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Mustafa Dîb (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Menâkıb", 8; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 408; el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in 'an rabbi'l-âlemin*, thk. Ebû Ubeyde, Meşhûr b. Hasan Alü Selmân (Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 2/28.) Diğer üç kişi: Muaz b. Cebel, Übey b. Ka'b ve Salim.)

¹¹⁰ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 2/295, 296, 297, 3/140; Buhârî, *el-Câmi'*, "Fedâilu'-Kur'an", 8; Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/125; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 410; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/382.

¹¹¹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 2/295; Buhârî, *el-Câmi'*, "Fedâilu'-Kur'an", 8; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 409-410; İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/29.

¹¹² Muâz b. Cebel etrafındakilere ilim alınacak dört kişiden biri olarak Abdullah b. Mes'ûd'u tavsiye etmiştir. (Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 2/100; İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/23, 45.)

¹¹³ Mesela Hz. Ömer onu Kâdî, beytülmal sorumlusu ve talim Kûfe'ye gönderdiğinde, onu buraya göndermekle Kûfelileri kendi nefesine tercih ettiğini söylemiş ve onu "ilimle dolu kap (dağarcık)" olarak nitelemiştir. (İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 2/297, 3/144; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 410; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/385.)

¹¹⁴ Hz. Ali de onun dini hususlarda ince ve derin anlayışa sahip olduğunu, Kur'an'ı ve sünneti çok iyi bildiğini söylemiştir. (İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 2/297, 3/144; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 410; İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/24, 29.)

¹¹⁵ Ebû Mûsâ el-Eş'ârî sünnet konusunda onun kendilerinden daha bilgili olduğunu ifade ederek şöyle demiş: "O iştirken (Hz. Peygamber'i) biz iştmiyorduk, o girerken (Hz. Peygamber'in evine) biz

Fakihliğine gelince; İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in ashâbından en çok fetva veren yedi kişiden biridir¹¹⁷. O, uzun süre Kûfe'de kalarak burada hem fetva vermiş, hem de öğrenciler yetiştirmiştir. Verdiği fetvalarla ve yetiştirdiği öğrencilerle özelde Kûfe fıkıh ekolünün kurulmasına, genelde de Irak bölgesinin ilmi faaliyetlerine öncülük etmiştir¹¹⁸.

Hakkında şer'î delil bulunmayan birçok meselede re'y ve kıyas ile hareket etmiş olan İbn Mes'ûd'un usulünü ve görüşlerini talebeleri devralarak İbrâhim en-Nehaî'ye aktarmışlardır. Bunun neticesinde Nehaî birçok fetvasında ve usulünde onu takip etmiş, diğer sahâbîlerle olan görüş ayrılıklarında İbn Mes'ûd'un görüşünü tercih etmiştir¹¹⁹. Bu yönüyle olsa gerek Nehaî 'insanlar içerisinde İbn Mes'ûd'un görüşlerini en iyi bilen kişi' olarak nitelendirilmiştir¹²⁰. Nehaî, özellikle talebesi Hammâd b. Ebî Süleymân aracılığıyla bu usulün ve görüşlerin Hanefî mezhebinin kurucusu sayılan Ebû Hanîfe'ye ulaşmasını sağlamıştır¹²¹. Ebû Hanîfe'nin fikhî meselelerin çözümünde izlediği yönteme ve fikhî meselelere verdiği cevaplara bakıldığında bu yöntem ve cevapların çoğunun Nehaî aracılığıyla Abdullah b. Mes'ûd'a dayandığı rahatlıkla görülebilir¹²².

Abdullah b. Mes'ûd, Kûfe'de birçok fakih talebe yetiştirmiştir. Bunların önde gelenleri; Alkame b. Kays en-Nehaî, Esved b. Yezîd en-Nehaî ve Mesrûk b. el-Ecda'ıdır. Bu talebeler İbn Mes'ûd'dan aldıkları ilim mirasını kendilerinden sonra başta İbrâhim en-Nehaî olmak üzere çeşitli talebelere aktarmışlardır. Müslüman olduktan

girmiyorduk.” (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/296; İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/28; Sâ'yis, *Fikhu'l-İslâmî*, 67.) Ebû Mûsâ kendisinden fetva isteyenleri de ona yönlendirmiştir. (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/296; Buhârî, *el-Câmi'*, “Ferâiz”, 8.)

¹¹⁶ Mesrûk, Resûlullah'ın ilminin İbn Mes'ûd'la birlikte altı (Ömer, Ali, Zeyd b. Sâbit, Übey b. Ka'b ve Ebû Derdâ) sahâbîde cem ettiğini, bu altı sahâbînin ilminin de Hz. Ali ve Abdullah'ta toplandığını söylemiştir. (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/303; İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/25.)

¹¹⁷ Diğerleri Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer ve İbn Abbâs'tır. (İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/92; İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/18.)

¹¹⁸ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/45; Sâ'yis, *Fikhu'l-İslâmî*, 67; Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes'ûd”, 1/115; Hüseyin Küçükcalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013), 70.

¹¹⁹ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/17.

¹²⁰ Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik* (Kahire: Dâru'l- Kütübü'l-İslâmî, 1313), 1/136.

¹²¹ Sâ'yis, *Fikhu'l-İslâmî*, 67; Küçükcalay, *Abdullah İbn Mes'ûd*, 70; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 150-151, 170.

¹²² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/14; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/120; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.), 2/100; Sâ'yis, *Fikhu'l-İslâmî*, 87-88.

sonra hayatını İslâm'a hizmete adayan Abdullah b. Mes'ûd 60 küsur yaşındayken 32/652 yılında Medîne'de vefat etmiştir¹²³.

1.1.4.2. Alkame b. Kays

Tam adı Ebû Şibl Alkame b. Kays b. Abdillâh b. Mâlik en-Nehaî¹²⁴ olan Alkame'nin ne zaman doğduğu bilinmemektedir. O, Resûlullah (s.a.s.) hayattayken dünyaya gelmiş, fakat onu (s.a.s.) görmediği için muhadramûndan sayılmıştır¹²⁵. Tâbiîn âlimlerinin büyüklerinden sayılan Alkame, Nehaî ile aynı kabileye mensub olduğu gibi Nehaî'nin annesi Müleyke hanımın da amcasıdır¹²⁶. Hadiste sika, amelde hayır ehlinden sayılan Alkame; Hz. Ömer, Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali, Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652), İbn Mes'ûd, Ebû Mes'ûd (ö. 42/662), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656)¹²⁷, Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Habâb b. Eret (ö. 37/657-58), Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) ve Hz. Âişe gibi sahâbîlerden rivayette bulunmuş¹²⁸, kendisinden de yeğeni Abdurrahmân b. Yezîd (ö. 98/716), Nehaî, İbrâhim b. Süveyd, Âmir eş-Şa'bî gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır¹²⁹. O, 62/682 yılında Emevî halifesi Yezîd b. Muâviye (ö. 64/683) döneminde Kûfe'de vefat etmiştir¹³⁰.

Hz. Ali'nin yanında Muâviye ile yapılan Sıffin (37/657) ve Hâricîlerle yapılan Nehrevân (38/658) savaşlarına katılmış olan Alkame, Kûfe'de ilimle meşgul olmuş ve asıl şöhretini de ilimde elde etmiştir¹³¹. Kûfe'de birçok sahâbî ile birlikte bulunmuş olan Alkame, onlardan ilmî ve dinî/amelî hususlarda çokça istifade etmiştir. Bu sahâbîler arasında onun üzerinde en fazla tesiri olan asıl hocası Abdullah b. Mes'ûd'dur. Alkame başta fıkıh olmak üzere, tefsir ve kırâat alanlarında İbn Mes'ûd'un ilminden çokça

¹²³ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/147; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 410-411; Zeynüddin İbnü'l-Verdî, *Târihu İbnü'l-Verdî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/144; İbnü'l-Cezerî, *Tabakâti'l-kurrâ*, 1/410.

¹²⁴ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/207; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 431; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/473; Zehebî, *Siyer*, 4/55.

¹²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/90; Zehebî, *Siyer*, 4/53-54; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/140.

¹²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Tabakâti'l-kurrâ*, 1/458.

¹²⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/207.

¹²⁸ İbnü'l-Cevzî, *Şifat*, 3/28.

¹²⁹ Zehebî, *Siyer*, 4/54; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/140.

¹³⁰ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/213; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 431; Zehebî, *Siyer*, 4/61; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/141. 62'de vefat ettiğinin yanında 61, 65, 72'de vefat ettiği ile ilgili rivayetler de vardır. (İbnü'l-Cevzî, *Şifat*, 3/28; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/20; Zehebî, *Siyer*, 4/61.)

¹³¹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/211; Zehebî, *Siyer*, 4/54-55.

istifade etmiş, vefatına kadar ona talebelik yapma şansını elde etmiştir¹³². Hocası İbn Mes'ûd'a ilimde çokça bağlı olan Alkame, görüş farklılıklarında onu diğer sahâbîlere tercih etmiştir. Öyle ki Mesrûk bir hususta Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) görüşüne meylettğinde Alkame ona: "Aranızda istidlal ve ispat hususunda Abdullah'tan daha güçlü kimse mi var?" diye sormuş, Mesrûk da: "Hayır." diye cevap vermiştir¹³³. Bunun yanında Alkame ile İbn Mes'ûd'un elli fikhî görüşten otuz yedisinde hemfikir oldukları, beş meselede ihtilaf ettikleri, diğer kalan meselelerde ise ihtilaf edip etmediklerinin meçhul kaldığı tespiti yapılmıştır¹³⁴. Diğer taraftan Alkame, İbn Mes'ûd'dan sadece ilmî açıdan değil, aynı zamanda ahlak, huy, mizaç olarak da istifade etmiş ve bu hasletler bakımından ona en çok benzetilen talebesi olmuştur¹³⁵.

Kûfe'de İbn Mes'ûd'dan sonra fetva makamına geçen Alkame, burada önemli bir fakih/âlim konumuna yükselmiştir. Öyle ki sahâbîler bile ona soru sorup, ondan fetva istemişlerdir¹³⁶. Alkame'nin bu ilmi üstünlüğünü, zamanında hocası İbn Mes'ûd da takdir ederek şöyle demiştir: "Bir şey okumadım ki onu Alkame de okumamış olsun, bir şey bilmedim ki onu Alkame de bilmemiş olsun."¹³⁷ Kur'an'ı da çok güzel okuduğu için yine İbn Mes'ûd ona: "Oku ey Alkame! Anam babam sana feda olsun."¹³⁸ demiştir. Ayrıca onun ilmini ve kişiliğini takdir eden İbn Mes'ûd ona: "Resûlullah seni görseydi senden memnun kalırdı."¹³⁹ demiştir. Ebû Hanîfe de: "Sahâbenin fazileti olmasaydı Alkame'yi İbn Ömer'e öncelercdim"¹⁴⁰ diyerek Alkame'nin ilmini övmüştür.

Alkame'yle aynı zamanda akraba da olan İbrâhim en-Nehâî, Alkame'nin vefatına kadar yaklaşık on beş yıl ona talebelik yapmış, ilminin yanında diğer dinî, amelî ve ahlâkî hususlarda da ondan çokça istifade etmiştir. Bu hususta İbn Mes'ûd'a nispetle Alkame'nin durumu neyse, Alkame'ye nispetle Nehâî'nin durumu da öyleydi denilebilir. Yine nasıl ki İbn Mes'ûd, her yönüyle Hz. Peygamber'e uyma hususunda hassas davranmışsa aynı şeyi Alkame İbn Mes'ûd için, Nehâî de Alkame için yapmıştır.

¹³² Zehebî, *Siyer*, 4/54.

¹³³ Dârimî, *es-Sünen*, "Ferâiz", 7, (No. 2937).

¹³⁴ Kal'acî, *İbrâhim en-Nehâî*, 1/192.

¹³⁵ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/207; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/473; Zehebî, *el-İber*, 1/49. Bunun için denilmiş ki: "Alkame'yi gören İbn Mes'ûd'u görmüş gibidir." (İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/27; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/19; Zehebî, *Siyer*, 4/54.).

¹³⁶ İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/27; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/18; Zehebî, *Siyer*, 4/54.

¹³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/19; Zehebî, *Siyer*, 4/58; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/140.

¹³⁸ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/207; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/19.

¹³⁹ İbnü'l-Cezerî, *Tabakâti'l-kurrâ*, 1/458.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/58.

Öyle ki “İbrâhim’i gördüğünüzde Alkame’yi görmüş gibisiniz.”¹⁴¹ denilmiştir. Tabi Nehaî sadece Alkame’ye benzemiyordu. Aynı zamanda onun ilmine çok bağlı bir talebeydi. Nitekim öğrencisi A‘meş şöyle diyor: “İbrâhim’den ders alırken, bir harfi yanlış okuduğumda bu harf şöyledir demez, Alkame böyle okurdu, derdi.”¹⁴² Fıkhî meselelerde de yapılan bir karşılaştırmada Alkame’nin elli görüşünden otuz dokuzuyla Nehaî’nin görüşünün mutabık olduğu, beş görüşte Nehaî’nin Alkame’ye muhalefet ettiği, kalan altı görüşte ise Nehaî’nin görüşünün ne olduğunun meçhul kaldığı tespiti yapılmıştır¹⁴³. Dolayısıyla Nehaî, ilim ve yaşayış gibi çoğu hususta hocası Alkame’ye uymaya özen göstermiştir denilebilir.

Neticede Alkame Nehaî üzerinde en fazla tesir bırakan hocası olmasının yanında başta İbn Mes‘ûd olmak üzere birçok sahâbînin ilim mirasının Nehaî’ye aktarılmasında adeta köprü vazifesi görmüştür. Bu miras Nehaî’nin Kûfe’de Alkame’den sonra fetva makamına geçmesini sağlamıştır.

1.1.4.3. Esved b. Yezîd

Tam adı Ebû Abdirrahmân el-Esved b. Yezîd b. Kays en-Nehaî¹⁴⁴ olan Esved, Nehaî’nin Alkame’den sonra önemli bir diğer hocasıdır. Alkame’den yaşça büyük olan Esved, Nehaî’nin aynı zamanda dayısıdır¹⁴⁵. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte onun Hz. Peygamber hayattayken Yemen’de doğduğu, burada Muâz b. Cebel’den (ö. 17/638) İslâmiyet’i öğrendiği ve ondan hadis dinlediği söylenmektedir¹⁴⁶. Daha sonra Kûfe’ye gelip yerleşen Esved, burada ilimle meşgul olmuş, zühd¹⁴⁷ ve takva sahibi biri olarak 75/694 yılında yine Kûfe’de vefat etmiştir¹⁴⁸.

¹⁴¹ Zehebî, *Siyer*, 4/55.

¹⁴² İbnü’l-Cezerî, *Tabakâti’l-kurrâ’*, 1/28.

¹⁴³ Kal‘acî, *İbrâhîm en-Neha’î*, 1/196.

¹⁴⁴ Asıl adı İbn Kays b. Abdullah b. Mâlik b. Alkame b. Selâmân b. Kehl b. Bekr b. Avf b. Neha’dır. Künyesi Ebû Amr’dır. (İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/191, 192; İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 432; Zehebî, *Siyer*, 4/50.).

¹⁴⁵ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/192; İbn Abdürabbih, *el-İkdu’l-ferid*, 3/346; İbnü’l-Cevzî, *Şıfat*, 3/23; İbn Ebû Hayseme, *et-Târîh*, 2/105.

¹⁴⁶ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/192; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 1/414.

¹⁴⁷ Zühdün tâbiînden üç kişi ile bittiği söylenirken bunlardan biri de Esved b. Yezîd’dir. (İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 1/415.).

¹⁴⁸ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/197; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/90; Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 5/474; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 1/414; Zehebî, *Siyer*, 4/50, 53.

Alkame ilimde İbn Mes'ûd'a bağlı kalmaya özen göstermişken, Esved bu hususta daha çok Hz. Ömer'e bağlı kalmıştır¹⁴⁹. Ancak bu durum onların kaynaklarının çok da farklı olduğu anlamına gelmemelidir. Zira Hz. Ömer ile İbn Mes'ûd'un görüşlerinin çoğunluğu zaten birbirine muvafıktır¹⁵⁰. İbn Mes'ûd kendisi bunu şöyle ifade ediyor: "Halkın hepsi bir yöne Ömer de başka bir yöne gitse ben Ömer'in gittiği yöne giderim."¹⁵¹ Her ne kadar İbn Mes'ûd ile Hz. Ömer çoğunlukla aynı görüş ve yönetime sahip olsalar da zaman zaman farklı düşündükleri durumlar da olmuştur ki işte böyle bir durumda Esved Hz. Ömer'in görüşünü tercih etmiştir. Esved iki yıl boyunca Hz. Ömer'le birlikte zaman geçirmiştir¹⁵² ki bu birliktelik onun Hz. Ömer'in görüşlerine bağlılığında etkili olmuş olabilir.

Derin fikhî bilgiye sahip olduğu anlaşılan Esved, bu hususta Hz. Âişe'nin övgüsüne de mazhar olmuştur¹⁵³. Ayrıca Esved'in bedenine eziyet edecek kadar ibadetlerine de düşkün olduğu görülmektedir. Nitekim bu davranışından dolayı Alkame kendisine: "Niye bedenine bu kadar eziyet ediyorsun?" diye sorduğunda, o: "Onun rahat etmesini istiyorum da ondan." diyerek karşılık vermiştir¹⁵⁴.

Esved, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Âişe, İbn Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Selmân-ı Fârisî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi sahâbîlerden rivayette bulunmuş, kendisinden de oğlu Abdurrahmân, Nehaî, Şa'bî gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır¹⁵⁵. Esved'in özellikle Hz. Âişe ve Hz. Ömer'den birçok rivayette bulunmuş olması, Nehaî'nin İbn Mes'ûd'un ilmi ile birlikte bu iki önemli sahâbînin ilmini de onun vesilesiyle elde etmesini sağlamıştır. Bu da Nehaî'nin ilim kaynaklarını çeşitlendirmiş ve bu yöndeki gelişimine olumlu yönde etki etmiştir.

¹⁴⁹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/194.

¹⁵⁰ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/194.

¹⁵¹ İbn Kayyim, *I'lâm*, 1/20.

¹⁵² Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Kilânî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403), 1/101, 104; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Âşâr*, thk. Halid el-Avvâd (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 1/229.

¹⁵³ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/195.

¹⁵⁴ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/192; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, 1/415; İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/24; Zehebî, *el-İber*, 1/63; Zehebî, *Siyer*, 4/51-53.

¹⁵⁵ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/192; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, 1/414; Zehebî, *Siyer*, 4/50.

1.1.4.4. Mesrûk b. el-Ecda‘

Tam adı Ebû Âişe Mesrûk b. el-Ecda‘ b. Mâlik el-Hemdânî el-Vâdiî¹⁵⁶ olan Mesrûk, Alkame ve Esved’den sonra -onlar kadar olmasa da- Nehaî’de tesiri olan bir diğer önemli âlimdir. Yemen’de dünyaya gelen Mesrûk, Hz. Peygamber’in hayatta olduğu dönemde müslüman olmuş, ancak onu (s.a.s.) görmediğinden muhadramûndan sayılmıştır¹⁵⁷. Bununla birlikte o, Hz. Ebû Bekir¹⁵⁸, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve İbn Mes‘ûd gibi önde gelen sahâbîleri görmüştür¹⁵⁹. Fetih hareketleriyle birlikte gelip Kûfe’ye yerleşmiş olan Mesrûk, burada ilimle meşgul olmuş ve yine burada 63/683 yılında vefat etmiştir¹⁶⁰.

Hz. Ali’nin safında Nehrevân savaşına katılmış olan Mesrûk¹⁶¹, Kûfe’de bir süre de ücret almadan kadılık yapmıştır¹⁶². Bununla birlikte onun bu alanda değil, fakat fetva vermede çok maharetli olduğu söylenmiştir¹⁶³. Mesrûk, Allah’a karşı sorumlulukları hususunda oldukça hassas bir kişiliğe sahiptir¹⁶⁴. Bu anlamda onun: “İlim olarak kişiye Allah’tan korkması, cehalet olarak kişiye kendisini övmesi yeterlidir.”¹⁶⁵, “Bir gün

¹⁵⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/197-198; İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 432; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/496. Rivayete göre Mesrûk, Hz. Ömer’in yanına geldiğinde Ömer onun ismini sormuş o: “Mesrûk b. Ecda‘” deyince Ömer: “Ecda‘ şeytandır. Senin ismin Mesrûk b. Abdurrahmân olsun.” demiş ve onun ismini değiştirmiştir. (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/197; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü’l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi târihi’l-mülûk ve’l-ümem*, thk. Muhammed, Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996), 6/19.) Şa’bî, onun isminin divanda (o dönemde asker ve ata (maaş) verilenlerin isimlerinin kaydedildiği yer.) Mesrûk b. Abdurrahmân şeklinde yazılı olduğunu gördüğünü söylemiştir. (Zehebî, *Siyer*, 4/65.) Kendisine “Mesrûk” denilmesinin sebebi küçükken çalınıp daha sonra bulunduğu içindir. (İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/496.).

¹⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/90; Zehebî, *Siyer*, 4/64.

¹⁵⁸ Hz. Ebû Bekir’in arkasında namaz kıldığı rivayet edilmiştir. (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/198; Zehebî, *Siyer*, 4/69.).

¹⁵⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/496; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/59; Ziriklî, *el-A‘lâm*, 7/215.

¹⁶⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/205; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 6/20; Zehebî, *el-İber*, 1/50; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/59.

¹⁶¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/199; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 6/19; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/496; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/59.

¹⁶² Zehebî, *Siyer*, 4/68.

¹⁶³ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/204; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 2/625; Zehebî, *Siyer*, 4/65; Zehebî, *el-İber*, 1/50; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/59; Ziriklî, *el-A‘lâm*, 7/215.

¹⁶⁴ Mesrûk, yazın sıcağında oruç tutarken kızı Âişe, kendisine merhamet etmesini, dolayısıyla orucu bırakmasını isteyince o, kızına: “Kendim için merhameti, uzunluğu elli bin sene süren bir gün için istiyorum.” diyerek isteğini yerine getirmemiştir. Bu şekilde ibadetlerine düşkün olan Mesrûk’un, ölüm anı geldiğinde korkulu ve endişeli olduğu görülmüş, bunun nedeni sorulduğunda da gideceği yerin cennet mi yoksa cehennem mi olduğunu bilmediğini, bundan dolayı endişeli olduğunu söylemiştir. (İbnü’l-Cevzî, *Şıfat*, 3/26; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/498, 500.).

¹⁶⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/202; İbnü’l-Cevzî, *Şıfat*, 3/25; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/498.

adaletli ve hakkaniyetli fetva vermek, bana bir yıl gazvelere katılmaktan daha sevimlidir.”¹⁶⁶ dediği nakledilmiştir.

İlimde önemli bir mevkiye yükselmiş olan Mesrûk’un bu konumu başka âlimler tarafından da övülmüştür¹⁶⁷. O, ilmini Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes‘ûd, Habâb b. el-Eret, Ubey b. Kâ‘b (ö. 33/654), Abdullah b. Amr (ö. 65/684), Hz. Âişe gibi sahâbîlerden almış, ondan da Nehaî, Şa‘bî, Ebû Vâil (ö. 82/701) gibi âlimler bu ilmi alarak sonrakilere nakletmişlerdir¹⁶⁸. Öyle anlaşılmaktadır ki Nehaî, Mesrûk aracılığıyla birçok sahâbînin ilmini elde etmiştir. Nehaî’nin: “Mesrûk’un yanına gelip onun rehberliğinde ilim öğrenirdik.”¹⁶⁹ sözü de bu anlamda önemlidir.

Nehaî’nin sayılan bu üç hocası, yaşadıkları dönemde ilimleriyle temayüz etmiş, diğer dinî-amelî hususlarda önemli hassasiyete sahip olmuş, birçok sahâbîyle de karşılaşarak onlardan ilim almış tâbiîn ulemasının büyüklerindendirler. Onların bu konularının önemi: “Cennet için aile fertleri oluşturulsa (yaratılsa) bunlar; Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd ve Mesrûk b. el-Ecda‘ olurdu.”¹⁷⁰ denilerek vurgulanmıştır. Bize göre de Nehaî’yi Kûfe re’y ekolünün kurucusu ve buranın fikhının önemli temsilcisi yapan bu üç önemli hocadan devraldığı ilim mirasıdır.

1.1.4.5. Abîde b. Kays es-Selmânî

Asıl adı Ebû Amr Abîde b. Kays (b. Amr) es-Selmânî el-Murâdî el-Kûfî’dir¹⁷¹. Abîde’nin ne zaman doğduğu bilinmese de kaynakların çoğuna göre o, 72/691 yılında vefat etmiştir¹⁷². Abîde’nin Hz. Peygamber’in vefatından iki yıl önce müslüman olduğu, fakat O’nu (s.a.s) görmediği söylenmiştir¹⁷³. İbn Mes‘ûd’un ashabından olan Abîde ona talebelik yapmıştır¹⁷⁴. O, İbn Mes‘ûd’un yanında Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b.

¹⁶⁶ Zehebî, *Siyer*, 4/66. Zehebî’nin *Siyer*’inde geçen başka bir rivayete göre ise: “Bir konuda hakka muvafık bir hüküm versem bana Allah yolunda bir yıl geçirmekten daha sevimlidir.” şeklindedir. (Zehebî, *Siyer*, 4/69.)

¹⁶⁷ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/205; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/20; Zehebî, *Siyer*, 4/67.

¹⁶⁸ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/198; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/496; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/59.

¹⁶⁹ İbn Abdülberr, *Câmi’*, 1/510.

¹⁷⁰ İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/497; Zehebî, *Siyer*, 4/60.

¹⁷¹ İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-ğâbe*, 3/546; Zehebî, *Siyer*, 4/40; İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/241.

¹⁷² İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/215; Zehebî, *Siyer*, 4/44; İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/84.

¹⁷³ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/213.

¹⁷⁴ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/214.

Zübeyr gibi sahâbîlerden rivayette bulunmuş, kendisinden de Nehaî, Şa‘bî, İbn Sîrîn ve Ebû İshâk es-Sebîî rivayette bulunmuştur¹⁷⁵.

Nehaî'nin Abîde'ye ne kadar süre talebelik yaptığı bilinmese de onun derslerine katıldığı bilinmektedir. Nitekim Nehaî şöyle diyor: “Abîde'den üzerine yazmak için deri parçası istedim, o: ‘Benden hiçbir yazıyı ebedi kılmayın.’ dedi.”¹⁷⁶ Bu sözden anlaşılmaktadır ki Nehaî Abîde'nin derslerine katılmış, ondan ilim almış ve aldığı bu ilmi muhafaza etmeye özen göstermiştir.

1.1.4.6. Kâdî Şüreyh

Asıl adı, Ebû Ümeyye el-Kadî Şüreyh b. el-Hâris b. Kays el-Kindî'dir¹⁷⁷. Fars asıllı olan Şüreyh, İslâmiyet'i Yemen'de Muâz b. Cebel'den öğrenmiş, halife Hz. Ömer zamanında ise Kûfe'ye kadı olarak gönderilmiştir. Bu görevde uzun süre kalarak birçok davaya bakmış ve birçok fetva vermiş olan Şüreyh, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes‘ûd, Zeyd b. Sâbit gibi sahâbenin ileri gelenlerinden ilim almış, ondan da Nehaî, Şa‘bî, İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır¹⁷⁸. Şüreyh 80/699 yılında vefat etmiştir¹⁷⁹.

Kaynaklarda Nehaî'nin hocaları arasında ismine pek rastlanmasa da onun bir diğer hocasının Kâdî Şüreyh olduğu söylenebilir. Zira Nehaî, onun yanında bir süre cilvâz¹⁸⁰ olarak çalışmış ve onun verdiği hükümleri infaz etmiştir¹⁸¹. Nehaî, Kâdî Şüreyh'in yanındaki bu görevi esnasında onun verdiği birçok fetvaya ve baktığı davalara yakinen şahit olmuş ve ondan bu anlamda birçok nakilde bulunmuştur. Nitekim Vekî‘ (ö. 306/918), *Ahbârü'l-kuğât* adlı eserinde “Nehaî'nin Şüreyh'ten

¹⁷⁵ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/241; Zehebî, *Siyer*, 4/520.

¹⁷⁶ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 42 (No. 473).

¹⁷⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/253; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/326.

¹⁷⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/326.

¹⁷⁹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/133, 265.

¹⁸⁰ Farsça kökenli bir kelime olan cilvâz (جلواز), kırbaç ya da bugünkü tabirle copu olan ve kâdımın yanında durarak mahkemede duruşmaların huzur ve sukunet içerisinde gerçekleşmesini sağlayan emniyet görevlisine verilen addır. Bu kavramın yerine *emînu'l-kâdî* ya da *sâhibu'l-meclis* kavramları da kullanılmıştır. (Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), “Clz”, 5/322; Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî‘, *Ahbârü'l-kuğât*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî (Riyad: Mektebetü'l-Verrâk, 1947), 1/231, 2/283, 394.) Bu kavram ile ilgili geniş bilgi için bk. Metin Yılmaz, *İslam Şurta Teşkilatı (Ortaya Çıkışı ve İşleyişi)* (Samsun: OMÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2003), 117-118.

¹⁸¹ Vekî‘, *Ahbâr*, 2/204, 277.

rivayetleri” diye bir başlık açmış, bu başlık altında birçok rivayete yer vermiştir¹⁸². Bunun yanında Nehaî'nin karşılaştığı bazı meselelerde Kâdî Şüreyh'in görüşüne göre fetva vermiş olması¹⁸³, onun görüşlerine vakıf olduğunu ve onları benimsediğini göstermektedir. Dolayısıyla Nehaî, Kâdî Şüreyh'in yanında çalışarak onun verdiği hükümlere bizzat şahitlik etmiş, bunun neticesinde özellikle pratik fikhının gelişmesi adına ondan çok şey öğrenmiştir denilebilir.

Buraya kadar Nehaî'nin kendilerinden doğrudan ilim aldığı ve aynı zamanda Kûfe'nin önde gelen tâbiîn âlimleri hakkında bilgi aktardık. Aslında Nehaî'nin bu hocaları haricinde ilim aldığı başka onlarca hocası olabilir. Ancak onlar burada zikredilenler kadar Nehaî üzerinde etkili olmamış olmalı ki kaynaklarda Nehaî'nin hocaları arasında isimleri zikredilmemektedir.

1.1.5. Talebeleri

On sekiz yaşındayken ders vermeye başladığı söylenen¹⁸⁴ Nehaî, hocalarından devraldığı fikh mirasını kendi re'y ihtihadı doğrultusunda daha da zenginleştirerek Kûfe'de etrafında kümelenmiş olan talebelerine aktarmıştır. Fakat onun diğer hocalar gibi sabit bir ders halkasının olduğu söylenemez. Zira o, mescitte sütunun (direk) yanına oturarak ders halkası oluşturmaktan kaçınmıştır¹⁸⁵. Öğrencisi A‘meş şöyle diyor: “İbrâhim’i sütunun yanına oturtmak istedik. O bundan kaçındı.”¹⁸⁶ Nehaî'nin “Onlar (önceki âlimler) peşlerinden kalabalıklar şeklinde gidilmesinden hoşlanmazlardı.”¹⁸⁷ ve “Peşinizden gelinmesinden sakının.”¹⁸⁸ gibi sözlerinden onun ders halkası kurmaktan kaçınmasının nedeninin insanların kendisine tabi olmalarını ve peşinden gitmelerini istemeyişinden kaynaklandığı söylenebilir.

¹⁸² Vekî‘, *Aḥbâr*, 2/277-284.

¹⁸³ Mesela Hakem b. Uteybe diyor ki: “Ben İbrâhîm’e cinsi münasebet olmadığı halde erkek hanımını boşarsa ona (mehir) farz olur deyince, O da: ‘Şüreyh mehrin yarısı farz olur dedi’ dedi.” Nehaî'nin Şüreyh göreve gideceği zaman: “Zalim payından ne kadar eksileceğini bilecek ve cezayı bekleyecek, mazlum ise zaferi” dediğini bize aktarmaktadır. Yine Nehaî, Şüreyh'in birini hapsedtiğini Vali Bîşr b. Mervân'ın (ö. 75/694) onu serbest bırakması için birini aracı olarak gönderdiğini fakat Şüreyh'in: “Hapis senin hapisin kapı senin kapıdır. Fakat ben onun hapsedilmeyi hakettiğini görüyorum ve bunun için hapsediyorum.” dediğini nakletmektedir. (İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 8/256; Vekî‘, *Aḥbâr*, 2/279, 282.) Bu rivayetler Nehaî'nin hem Şüreyh'in yanında çalıştığını hem de onun görüşlerine vakıf olduğunu göstermektedir.

¹⁸⁴ İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 463.

¹⁸⁵ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 8/388; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/220; İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/86.

¹⁸⁶ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 45 (No. 535).

¹⁸⁷ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 45 (No. 541).

¹⁸⁸ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 45 (No. 543).

Her ne kadar o bu şekilde belli bir ders halkası oluşturmaktan kaçınmışsa da onun aktif bir fıkıh tedrisatıyla iştigal ettiğini, yetiştirmiş olduğu birçok öğrencisinden ve kaynaklarda yer almış birçok ictihadından rahatlıkla görebilmekteyiz. Bunun yanında o, bir âlim olarak ilmini talep edenlere aktarmakla kendisini sorumlu hissetmiştir. Nitekim onun: “Konuşuyorum, zorunlu olmasaydı konuşmazdım. İçerisinde fakih olarak bulunduğum zaman ne de kötü bir zamandır.”¹⁸⁹ sözü bunu ifade etmektedir. Ayrıca “İbrâhim oturup fetva verip hadis mi naklediyor?” denildiği kendisine ulaşınca: “Evet otururuz, bildiğimiz bir şey sorulduğunda da cevap veririz.”¹⁹⁰ demiştir. Bu söz onun tedrisatını hem soru-cevap şeklinde yaptığını hem de oturup aktif bir şekilde etrafında oluşan kimselere fıkıh tedrisatında bulunduğunu göstermektedir.

Neticede Nehaî'nin başında bulunduğu aktif bir ders halkası olmamışsa da aktif bir fıkıh tedrisatının olduğu söylenebilir. Onun bu fıkıh tedrisatı o gün yaygın olan Kur'an ve hadis bilgisinin aktarımı şeklindeydi ve belli bir planlamadan ziyade daha çok soru-cevap şeklinde cereyan etmekteydi. Genelde öğrencileri sorar, o da cevapları ve günün şartlarında oluşan soru(n)lara cevap verilmekle yetinilirdi. O, kendisine soru soruluncaya kadar konuşmaz, sorulduğunda ise cevabı uzatmazdı. Hatta soru soran “Bu şöyle değil miydi?” diye sorduğunda Nehaî: “Bunu sormadın.” diyerek sadece sorulan soruya cevap vermekle yetinirdi¹⁹¹. İbn Vehb (ö. 197/813) Mâlik b. Enes'i (ö. 179/795) fetvalarında ve sorulara yönelik cevaplarında lafi uzatmaması ve az konuşması gibi hasletlerde Nehaî'ye benzetmiştir¹⁹².

Nehaî'nin fıkıh tedrisatında kaç tane öğrenci olduğu ile ilgili detaylı bilgilere sahip değiliz. Bu hususta birbirinden farklı rivayetler gelmiştir. Bir rivayette öğrencisi A'meş şöyle diyor: “İbrâhim'in halkasına devam ederdik. Bazen hadis rivayet ederken uzaktakiler işitmezdi. İşitmeyenler İbrâhim'in ne dediğini işitenlere sorarak öğrenirdi.”¹⁹³ Bu rivayetten anlaşılmaktadır ki Nehaî kalabalık bir öğrenci halkasına sahiptir. Fakat başka bir rivayette aynı öğrencinin kendisine İbrâhim'in yanında kaç kişi

¹⁸⁹ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 22 (No. 202); Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), 2/377.

¹⁹⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İtel ve ma'rifeti'r-ricâl* (Alemü'l-Kütüb, 1997), 2/145.

¹⁹¹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/393; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/216.

¹⁹² Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/78.

¹⁹³ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdulvahhab Abdullatif (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, ts.), 2/26.

toplandığı ile ilgili soruya “dört-beş kişi” diye cevap verdiği görülmektedir¹⁹⁴. Nehaî'nin kavillerinden birçoğunun yer aldığı İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef* adlı eserine baktığımızda burada Nehaî'den yüz sekseni aşkın kişinin rivayette bulunduğu görmekteyiz. Bu durum A‘meş'in “Nehaî'nin yanında çok öğrenci olduğu” şeklindeki sözünü doğrulamaktadır. Söz konusu eserde bu kişiler arasında en çok rivayette bulunanların Muğîre b. Miksem, Mansûr b. el-Mu‘temir, A‘meş ve Hammâd olması onun derslerine genelde bu kimselerin devam ettiğini göstermektedir ki bu da A‘meş'in Nehaî'nin yanında “dört-beş kişi bulunurdu” şeklindeki sözünü doğrulamaktadır. A‘meş'in birbirine zıt gibi görünen bu iki sözü farklı açılardan değerlendirildiğinde onun bu sözleri farklı dersler için söylemiş olabileceği akla gelmektedir. Mesela birinci sözünden Nehaî'nin fıkıh yanında hadis tedrisatında da bulunduğu ve bunun için birçok öğrencinin gelip kendisinden hadis dinlediği, ikinci sözünden de Nehaî'nin bazen de sadece fıkıh tedrisatında bulunduğu ve bu esnada kendisinden ders alanların çok az olduğu şeklinde bir sonuç çıkarılabilir.

Nehaî'nin fıkıh meclislerinde yer alan öğrencilerinin az, buna mukabil hadis meclislerinde bulunanların çok olması, aslında o zamanki Kûfe toplumunda hadis ilminin fıkıha nazaran daha çok rağbet gördüğünü de göstermektedir. Bu düşüncemizi Enes b. Sîrîn'in (120/738): “Kûfe'ye gittiğimde gördüm ki dört bin kişi hadis ilmiyle meşgul, fakat fıkıh ile iştigal eden sadece dört yüz kişi vardı.”¹⁹⁵ sözü de desteklemektedir.

Neticede öyle anlaşılıyor ki Nehaî bir taraftan hadis tedrisatıyla meşgul olmuşken diğer taraftan sorulu-cevaplı olacak şekilde fıkıh meclisleri kurmuş ve burada fıkıh tedrisatıyla meşgul olmuştur. Bu farklı meclislerde farklı sayılarda birçok kişi gelip onun ilminden istifade etmiştir. Ona gelenlerin çoğu sırf hadis dinlemek için gelmişken çok azı da onun fıkıhından istifade etmek için gelmiştir. Onun tedrisatında bulunan öğrenciler arasında daha çok fıkıhıyla ve rivayetleriyle öne çıkan talebelerinden bahsetmek istiyoruz:

¹⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/391.

¹⁹⁵ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen Râmhürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed 'Ecâc el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Fiker, 1404), 560.

1.1.5.1. Hammâd b. Ebî Süleymân

Tam adı Ebû İsmâîl Hammâd b. Ebî Süleymân Müslim b. Yezîd olan Hammâd, İbrâhim b. Ebî Mûsâ el-Eş'arî'nin mevlâsıdır¹⁹⁶. Ne zaman doğduğu tam olarak bilinmeyen Hammâd, Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743) zamanında 120/738 yılında vefat etmiştir¹⁹⁷. O, sahâbeden bazılarını gördüğü için tâbiînin küçüklerinden (sıgâr-ı tâbiîn) sayılmıştır¹⁹⁸. Hammâd, Nehaî'nin yanında en çok kalan, onu en iyi tanıyan ve aynı zamanda onun re'y ve fikhını en iyi bilen talebesidir¹⁹⁹. Ayrıca Nehaî'nin ilmini Ebû Hanîfe'ye aktarmasındaki rolü sebebiyle Hammâd İslâm kültür tarihinde önemli bir şahsiyet olarak yer almıştır.

Hammâd'ın babası Müslim b. Yezîd, Hammâd'ı henüz küçükken ilim tahsili için özellikle Nehaî'nin yanına göndermiş ve onun ilim meclislerine devam etmesi hususunda titiz davranmıştır. Öyle ki Nehaî bir defasında Hammâd'ı bir iş için çarşıya gönderdiğinde onunla yolda karşılaşan babası ilimden geri kalmasın diye onu geri çevirmiştir²⁰⁰. Bu şekilde titiz bir babanın gözetiminde ve Kûfe'nin önde gelen fakihinin tedrisatında yetişen Hammâd, Nehaî'nin vefatından sonra onun yerine fetva makamına geçerek devrinin ileri gelen fakihlerinden olmuştur. Zaten kendisinden sonra fetva makamına geçmesini henüz hayattayken hocası Nehaî tavsiye etmişti²⁰¹. Hammâd, Nehaî'ye öğrencilik yaptığı dönemde onun ilmini yazarak²⁰² muhafaza etmeye özen göstermiştir.

Özellikle haram ve helal konularında derin bilgiye vâkıf olmasıyla öne çıkan Hammâd²⁰³, Nehaî'nin öğrencilerinin en fakihi olarak görülmüştür²⁰⁴. Bunu hocası Nehaî şu sözüyle teyit ediyor: “Hammâd'a sıkı sarılın, zira o, insanların bana sorduğu meselelerin hepsinden daha çok mesele sordu.”²⁰⁵ Nehaî'nin bir diğer öğrencisi Muğîre

¹⁹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/451; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 474; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/483.

¹⁹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/452; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 474; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/483. Bazıları onun 119'da vefat ettiğini söylemişler. (İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/483.).

¹⁹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/452; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/483.

¹⁹⁹ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve 'aşruhû-ârâ'ühû ve fikhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 76.

²⁰⁰ el-İsfahânî Ebû's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsfahân ve'l-vâridine 'aleyhâ*, thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/330.

²⁰¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/452; İbn Abdülberr, *Câmi'*, 2/872; Zehebî, *Siyer*, 5/528.

²⁰² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/451.

²⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/451.

²⁰⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/483.

²⁰⁵ Zehebî, *Siyer*, 5/528.

b. Miksem şöyle diyor: “İbrâhim’e Hammâd oturmuş fetva veriyor dedim. O da bana: ‘Onu bundan menetmeyin, çünkü diğerlerinin bana sorduğu, onun bana sorduklarının onda biridir.’ dedi.”²⁰⁶ Başka birçok âlim Hammâd’ın ilmini övmüştür²⁰⁷. Mesela bunlardan Ebû Hanîfe onu Zührî’den daha üstün görmüşken²⁰⁸, İbn Şubrûme bu konuda onu kendisinden daha üstün görmüştür²⁰⁹.

Hammâd, Nehaî’nin ilminin kendisinden sonrakilere aktarılmasında önemli rol oynamıştır. Onun Nehaî’den aktardığı rivayetlerin çoğu İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’un *el-Âşâr* adlı eserleri ile Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe’nin *el-Muşannef* adlı eserlerinde yer almaktadır. Mesela Ebû Yûsuf’un *el-Âşâr*’ında Nehaî’den 652 rivayet aktarılırken, bunların 627’sinde râvi Hammâd’dır. İmam Muhammed’in *el-Âşâr*’ında ise Nehaî’den 616 rivayet aktarılırken, bunların 584’ünün râvisi yine Hammâd’dır. Bununla birlikte Hammâd, Nehaî’den rivayette fazla maharetli olmamıştır. Bu durumu onun rivayette hıfzının zayıflığına bağlayanlar vardır. Mesela Osman el-Bettî (ö. 143/760) şöyle diyor: “Hammâd kendi re’yiyle hükümde bulunduğu isabet, İbrâhim dışındakilerden aktarımda bulunduğu hata ederd.”²¹⁰ Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) de: “Onda fıkıh ağır basmıştır, fakat âsârı hıfzmede rızıklanmamıştır.”²¹¹ demektedir. Şu’be (b. el-Haccâc) (ö. 160/776) de onun hakkında: “(Âsârı) ezberlemezdi.”²¹² demektedir. Hammâd’ın İbn Ebî Şeybe’nin *el-Muşannef*’inde Nehaî’den rivayette bulunanlar arasında dördüncü sırada yer almış olması²¹³ da bu sözleri doğrulamaktadır. Dolayısıyla Hammâd’ın her ne kadar fıkıhta maharetli olduğu söylene de Nehaî’nin görüş ve rivayetlerini aktarmada o derecede maharetli olduğu söylenemez. Böylece Nehaî’nin fikhî meselelerin çözümünde Hammâd’ı başvurulması gerekli bir mercî olarak görmesi onun hıfzının sağlam oluşundan değil fikhî melekesinin kuvvetli oluşundan kaynaklandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Tüm bunlara rağmen özellikle *el-Âşâr*’larda yer alan rivayetlerinin çokluğundan olsa gerek Hammâd

²⁰⁶ Zehebî, *Siyer*, 5/529.

²⁰⁷ Zehebî, *Siyer*, 5/528-529.

²⁰⁸ Hacvî, *el-Fikrû’s-sâmi*, 1/388.

²⁰⁹ Zehebî, *Siyer*, 5/528.

²¹⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/452.

²¹¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/147; Ebü’l-Ferec Zeynüddîn İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, thk. Hemam Abdürrahim Said (Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, 1987), 2/835.

²¹² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/147.

²¹³ Bk. Aslan, *İbrâhim en-Nehaî*, 57.

‘İbrâhim’in râviyesi²¹⁴ olarak nitelendirilmiştir. Zira “râviye” nitelemesi çokça rivayette bulunanlar için kullanılmaktadır²¹⁵.

Hammâd, Nehâî dışında pek çok kimseden ilim almıştır. Mesela sahâbeden Enes b. Mâlik’ten hadis dinlemiş, tâbîünden Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Abdurrahmân b. Sa’d, Zeyd b. Vehb (ö. 83/702), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Saîd b. Müseyyib ve Şa’bî gibi âlimlerden ders almış veya rivayette bulunmuştur²¹⁶. Ondan da oğlu İsmâil, Şu’be, Sufyân es-Sevrî, Hammâd b. Seleme, Ebû Hanîfe ve A‘meş gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır²¹⁷.

Diğer taraftan Hammâd, irca görüşleri benimsediği²¹⁸, hadiste zayıf olduğu²¹⁹ ve ömrünün sonuna doğru ihtilât yaptığı²²⁰ şeklinde bazı tenkitlere maruz kalmıştır. Buna karşın birçok âlim tarafından da sika olarak görülmüştür²²¹. Tüm bunların yanında onun çokça Kur’an okuduğu, İbadetleri hususunda hassas olduğu ve ihtiyaç sahiplerine infakta cömert davrandığı şeklinde züht ve takvası hakkında bazı rivayetler de aktarılmıştır²²².

1.1.5.2. Süleymân b. Mihrân el-A‘meş

Asıl adı Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân olan A‘meş’in, doğum yılı ile ilgili kaynaklarda 58/677 veya 61/680 yılında doğduğu şeklinde farklı bilgiler yer almaktadır²²³. Taberistân asıllı olan A‘meş, Ben-i Kâhil’in mevlâsıdır²²⁴. Kaynakların çoğu onun 148/765 yılında vefat ettiğini aktarmaktadır²²⁵.

A‘meş’in Nehâî’nin yanında ne kadar kaldığı tam olarak bilinmiyorsa da Nehâî’den yaptığı birçok nakil onun uzun bir süre Nehâî’ye talebelik yaptığını göstermektedir. Onun Nehâî’den yaptığı nakiller başta *el-Muşannef*’ler ve Ebû Yûsuf ile

²¹⁴ İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 474.

²¹⁵ Ziriklî, *el-A‘lâm*, 129.

²¹⁶ İbn Sa’d, *eş-Şabâkât*, 8/452; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/483.

²¹⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/483.

²¹⁸ İbn Sa’d, *eş-Şabâkât*, 8/452; İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 474; Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/474.

²¹⁹ İbn Sa’d, *eş-Şabâkât*, 8/452; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/484.

²²⁰ İbn Sa’d, *eş-Şabâkât*, 8/452.

²²¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/483.

²²² İbn Sa’d, *eş-Şabâkât*, 8/452; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/483.

²²³ İbn Sa’d, *eş-Şabâkât*, 8/463; İbnü’l-Cevzî, *Şıfat*, 3/117-118; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/109-110; Zehebî, *Siyer*, 6/344.

²²⁴ İbn Sa’d, *eş-Şabâkât*, 8/461; Zehebî, *Siyer*, 6/344.

²²⁵ İbn Sa’d, *eş-Şabâkât*, 8/463; İbnü’l-Cevzî, *Şıfat*, 3/117-118; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/109-110.

İmam Muhammed'in *el-Âşâr* adlı eserleri olmak üzere birçok eserde yer almıştır. Mesela İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef*'inde o, Nehaî'den yaptığı nakillerle Muğîre ve Mansûr'dan sonra üçüncü sırada yer almaktadır. O, bu eserde Nehaî'den yaklaşık beş yüz rivayette bulunmuştur. Abdürrezzâk'ın *el-Muşannef*'inde ise Nehaî'den yaklaşık yüz elli rivayeti bulunmaktadır.

Bu şekilde Nehaî'den birçok rivayette bulunan A'meş aynı zamanda Nehaî'nin Hammâd gibi öne çıkan fakih öğrencilerinden biridir. Hatta Muğîre b. Miksem, Nehaî'nin ölümü üzerine herkesin, yerine Hammâd değil A'meş geçecek diye beklediğini söylemiştir²²⁶. A'meş'in ferâizde Hammâd'dan önde olduğu da söylenmiştir²²⁷. Buna rağmen Nehaî'nin vefatından sonra yerine A'meş değil Hammâd geçmiştir. Bu durum Hammâd ile aralarının açılmasına sebep olmuş gibi gözükmektedir. Zira Abdullah b. İdrîs (ö. 192/807) şöyle diyor: “Bir gün A'meş'in yanındayken bana kasâme konusunda rivayet olarak neler bildiğimi sordu. Ben de babamın Hammâd senediyle İbn Cübeyr'den naklettiği bir rivayeti söyledim. Bunun üzerine A'meş: ‘Hammâd'dan naklediyorsun! Bir ay boyunca sana hadis öğretmeyeceğim,’ dedi.”²²⁸

A'meş, fakih olmanın yanı sıra bir kırâat âlimi olarak da öne çıkmıştır. Bundan dolayı kendisine “şeyhu'l-mukriîn” denilmiştir²²⁹. O, hem Abdullah b. Mes'ûd'un kırâati üzerine Kur'an okumuş, hem de onun kırâatinin râvilerindedir²³⁰. O, bu ilmini Nehaî'nin yanı sıra dönemin önemli kırâat âlimlerinden Yahyâ b. Vessâb'dan (ö. 103/721) almıştır²³¹. Fakat buna rağmen onun kırâati ilk on imamın kırâati arasında yer almamıştır.

A'meş hadis ilminde de söz sahibi bir âlimdir. Bu alanda rical âlimleri tarafından sika olarak görülmüştür²³². Bundan ve hadis ilmindeki derin bilgisinden dolayı da

²²⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/451.

²²⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/110.

²²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984), 1/302.

²²⁹ Zehebî, *Siyer*, 6/344.

²³⁰ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/461-462. Bu kırâat zinciri de şu şekildedir: A'meş-Yahya b. Vessâb-Ubeyd b. Nudîle-Alkame b. Kays-Abdullah b. Mes'ud. (İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/463; İbnü'l-Cevzî, *Şîfat*, 3/118.).

²³¹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/463; İbnü'l-Cevzî, *Şîfat*, 3/118; Zehebî, *Siyer*, 6/345.

²³² İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/110.

kendisine “şeyhu’l-muhaddisîn” denilmiştir²³³. Onun dört bin hadis bildiği söylenmektedir²³⁴. Zühri’ye A‘meş’in rivayet ettiği hadislerden bahsedildiğinde o: “Vallahi bu ilimdir. Bunu bilen birinin Irak’tan çıkacağını zannetmiyordum.”²³⁵ demiştir. Tüm bu ilimlerinin önemli bir kısmını hocası Nehaî’den almış olan A‘meş, fıkıh, kırâat ve hadis gibi birçok alanda söz sahibi olmuş, bundan dolayı kendisine ayrıca “allâmetu’l-İslâm”²³⁶ ve “şeyhü’l-İslâm”²³⁷ denilmiştir.

A‘meş, Nehaî dışında Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebî Evfâ, Zeyd b. Vehb, Ebû Vâil, Talha b. Musarrıf, Şa‘bî, Mücâhid, Sevrî gibi bazı sahâbî ve tâbiîn âlimlerinden rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Ebû Hanîfe, Hekem b. Uteybe, Şu‘be, Ebû Bekr b. Ayyâş, İbn Mübârek ve Fudayl b. İyâz gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır²³⁸. Diğer taraftan bir dirheme muhtaç olduğu halde A‘meş’in çok kanaatkâr ve cömert biri olduğu, cemaatle namaz kılmaya çokça özen gösterdiği şeklinde züht ve takvasına yönelik hakkında bazı bilgiler de mevcuttur²³⁹.

1.1.5.3. Muğîre b. Miksem

Kaynaklarda kendisi ile ilgili fazla bilgi yer almamakla birlikte asıl adı Ebû Hişâm Muğîre b. Miksem ed-Dabbiyy olan Muğîre, mevâlîdendir²⁴⁰. Doğuştan amâ olan Muğîre’nin vefat yılıyla ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte²⁴¹ onun 136/754 yılında vefat ettiği ile ilgili haberler²⁴² daha doğru kabul edilebilir.

Muğîre’nin Nehaî’ye ne kadar süre öğrencilik yaptığı ile ilgili tam olarak bilgi sahibi değiliz. Fakat Nehaî’den yaptığı nakillerin çokluğuna bakılırsa onun uzun süre Nehaî’nin derslerine devam ettiği söylenebilir. İbn Ebî Şeybe’nin *el-Muşannef*’inde Nehaî’nin diğer talebeleri arasında ondan en çok rivayette bulunan kişi Muğîre’dir. Bu eserde onun Nehaî’den yaklaşık sekiz yüz seksen rivayeti bulunmaktadır. Aynı şekilde onun Abdürrezzâk’ın *el-Muşannef*’inde de Nehaî’den rivayette bulunanlar arasında

²³³ Zehebî, *Siyer*, 6/344.

²³⁴ İbn Abdülberr, *Câmi*’, 2/872.

²³⁵ İbn Abdülberr, *Câmi*’, 2/872.

²³⁶ İbnü’l-Cevzî, *Şıfat*, 3/117-118; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/110; Mustafa Öztürk, *Mevâlinin Hadis Rivâyetindeki Yeri* (İstanbul: Yedirenk, 2012), 321-322.

²³⁷ Zehebî, *Siyer*, 6/344.

²³⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/109.

²³⁹ İbnü’l-Cevzî, *Şıfat*, 3/117-118.

²⁴⁰ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/456; Zehebî, *Siyer*, 6/192; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/138.

²⁴¹ Zehebî, *Siyer*, 6/193.

²⁴² İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/456.

yaklaşık iki yüz kırk rivayetle ilk sırada yer aldığı görülmektedir. Bundan dolayıdır ki Muğîre de Hammâd gibi ‘İbrâhim’in râviyesi’ olarak nitelendirilmiştir²⁴³. Muğîre’nin Nehaî’den bu kadar çok rivayette bulunmuş olması ve Nehaî’nin öğrencilerinin öne çıkan fakihlerinden görülmüş olması²⁴⁴ onun Nehaî’nin önemli talebelerinden olduğunu ve Nehaî’nin ilmini almada çok gayretli davrandığını göstermektedir.

Muğîre’nin fakihiği âlimler tarafından övülmüş²⁴⁵ ve onun hadiste Nehaî’nin öğrencileri Hekem’den veya Hammâd’dan daha kuvvetli bir hafızaya sahip olduğu söylenmiştir²⁴⁶. Bununla birlikte İbn Fudayl (ö. 195/811) Muğîre’nin tedlis yaptığını, bundan dolayı sadece İbrâhim’den naklettiklerini yazdıklarını söylemiştir²⁴⁷. Tüm bunların yanında onun Hz. Osman taraftarı olduğu, Hz. Ali’ye karşı da katı bir aleyhtarlığa sahip olduğu²⁴⁸ şeklinde hakkında kaynaklarda yer alan diğer bazı bilgiler de mevcuttur.

Hadisçiler tarafından sika olarak görülen Muğîre, Nehaî dışında, babası, Ebû Vâil, Şa‘bî, Mücâhid ve Hâris el-Uklî gibi âlimlerden rivayette bulunmuş; ondan da Süleymân et-Teymî, Şu‘be, Sevrî ve Ebû Avâne (ö. 176/792) gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır²⁴⁹.

1.1.5.4. Mansûr b. el-Mu‘temir

Nehaî’nin bir diğer önemli talebesi Mansûr’dur. Tam adı Ebû Attâb Mansûr b. el-Mu‘temir es-Sülemî olan Mansûr, 132/750 yılında vefat etmiştir²⁵⁰. Nehaî’den birçok rivayeti olduğundan onun Nehaî’nin derslerine çokça devam ettiği anlaşılmaktadır.

Mansûr’un Nehaî’den yaptığı nakillerin büyük bir kısmı İbn Ebî Şeybe’nin ve Abdürrezzâk’ın *el-Muşannef* adlı eserlerinde yer almaktadır. Mesela o, İbn Ebî Şeybe’nin söz konusu eserinde Nehaî’den yaptığı nakillerde ikinci sıradadır. Bu eserde onun Nehaî’den yaklaşık beş yüz rivayeti bulunmaktadır. Abdürrezzâk’ın eserinde ise yaklaşık iki yüz elli rivayeti bulunmaktadır.

²⁴³ İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 474.

²⁴⁴ Zehebî, *Siyer*, 6/192; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/138.

²⁴⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/138.

²⁴⁶ Zehebî, *Siyer*, 6/192.

²⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, 6/192.

²⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, 6/193.

²⁴⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/456; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/138.

²⁵⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/456; Zehebî, *Siyer*, 6/131-132.

Mansûr, hadiste de sikadır. Hatta bu alanda Sevrî-Mansûr-Nehaî-Alkame-İbn Mes'ûd senedi en sahih sened zinciri olarak görülmüştür²⁵¹. O, Nehaî dışında Ebû Vâil, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr, Talha b. Musarrif, Abdullah b. Mürre ve Mücâhid gibi âlimlerden rivayette bulunmuş; kendisinden de A'meş, Süleymân et-Teymî, Sevrî, Şu'be, İsrâîl b. Yûnus (ö. 160/777), Sufyân b. Uyeyne gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır²⁵².

1.1.5.5. Hakem b. 'Uteybe

Nehaî'nin bir diğer öğrencisi olan Hakem b. 'Uteybe ile ilgili de kaynaklarda fazla bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte Künyesi Ebû Abdillâh²⁵³ veya Ebû Muhammed²⁵⁴ olan Hakem'in Ben-i Kinde'nin mevlâsı olduğu, Kûfe'de Nehaî ile aynı yılda doğduğu ve yine burada 115/733 yılında vefat ettiği söylenmektedir²⁵⁵.

Diğer talebelerine göre Hakem'in Nehaî'den rivayetleri azdır. Bu da onun Nehaî'nin derslerinde fazla bulunmamış olabileceğini göstermektedir. Mesela İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef*'inde Nehaî'den yüz altmış dört rivayeti bulunmakta iken Abdürrezzâk'ın aynı isimli eserinde sadece kırk sekiz rivayeti bulunmaktadır. Hakem'in fakihiği ve râviliği âlimler tarafından övülmüştür²⁵⁶. Mesela Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) onu Nehaî'den nakilde en güvenilir kişilerden biri olarak görmüşken, önemli hadis âlimlerinden biri olan Ebu'l-Hasan el-'İclî (ö. 261/875) de onun Nehaî'nin ashâbının fakihiyelerinden olduğunu, sünnet ve ittiba sahibi biri olduğunu ifade etmiştir²⁵⁷.

Hakem, Nehaî dışında Ebû Cühayfe, Zeyd b. Erkâm, Abdullah b. Ebî Evfâ, Şüreyh, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Atâ, Tâvûs, İbn Ebî Leylâ gibi birçok sahâbî ve tâbiîn ulemasından rivayette bulunmuştur. Ondan da A'meş, Mansûr, Ebû İshak eş-Şeybânî, Katâde, Şu'be ve Evzaî gibi âlimler rivayette bulunmuşlar²⁵⁸.

Nehaî'nin hakkında bilgi verdiğimiz bu talebelerinin dışında çeşitli vesilelerle onun derslerine az ya da çok iştirak etmiş ve ondan az da olsa rivayette bulunmuş diğer

²⁵¹ Zehebî, *Siyer*, 6/128.

²⁵² İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/456; Zehebî, *Siyer*, 6/128; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/159-160.

²⁵³ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/450; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 464.

²⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, 5/511; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/466.

²⁵⁵ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/450-451; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 464; Zehebî, *Siyer*, 5/511.

²⁵⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/451; Zehebî, *Siyer*, 5/511; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/466.

²⁵⁷ Zehebî, *Siyer*, 5/511; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/467.

²⁵⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/466-467.

bazı talebeleri şunlardır: Abdullah b. Şübrüme²⁵⁹, Talha b. Musarrıf²⁶⁰, Amr b. Mürre el-Cemeli²⁶¹, Hârise b. Yezîd el-Uklî²⁶², Zübeyd b. Haris el-Yâmî²⁶³, Habîb b. Ebî Sâbit²⁶⁴ Abdullah b. Avn el-Müzenî²⁶⁵, Ebû İshâk eş-Şeybânî²⁶⁶ ve Ziyâd b. Küleyb et-Temîmî²⁶⁷.

²⁵⁹ Hicrî 72’de doğduğu söylenen Abdullah b. Şübrüme’nin künyesi Ebû Şübrüme’dir. O, Nehaî, Enes b. Mâlik, Ebû Tufeyl, Âmir eş-Şa’bî, Nâfi (ö. 117/735), İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi âlimlerden rivayette bulunmuş, ondan da oğlu Abdümelik, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Şerîk b. Abdullah (ö. 177/794) gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. O, 144/761 yılında vefat etmiştir. (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/470; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/351-352.).

²⁶⁰ Künyesi Ebû Abdullah olan Talha, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebî Evfâ, Abdullah b. Zübeyr gibi sahâbîlerden hadis dinlemiştir. Bunun yanında Nehaî, Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid gibi âlimlerden; kendisinden de A’mes, Şu’be, Zübeyd b. Haris el-Yâmî ve oğlu Muhammed rivayette bulunmuşlardır. Nehaî’den daha çok kırâat dersi alan Talha bu alanda önemli bir mevkiye sahip olmuş ve “seyyidu’l-kura” diye anılmıştır. Talha 112/730 yılında vefat etmiştir. (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/425-426; İbnü’l-Cevzî, *Şifat*, 3/96-98; Zehebî, *Siyer*, 5/498-499; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/243.).

²⁶¹ Künyesi Ebû Abdurrahmân olan Amr, Nehaî, Abdullah b. Evfâ, Ebû Vâil, Saîd b. Müseyyib, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Abdullah b. Seleme, Saîd b. Cübeyr ve Ebû Ubeyde b. Abdullah gibi âlimlerden rivayette bulunmuştur. Ondandır oğlu Abdullah, A’mes, Evzâi, Sevrî ve Şu’be gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Zahidane bir hayatı da olan Amr Kûfe’de ilmi konumu itibarıyla âlimler tarafından övgüye mazhar olmuştur. Onun 116/734 veya 118/736 yılında vefat ettiği söylenmiştir. (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/432-433; İbnü’l-Cevzî, *Şifat*, 3/106; İbn Hacer, *Tehzîb*, 304-305.).

²⁶² Ne zaman doğduğu, künyesi ve vefat tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi mevcut olmamakla birlikte onun Nehaî ve Şa’bî gibi âlimlerden rivayette bulunduğu, kendisinden de Abdullah b. Şübrüme, Muhammed b. Eclân (ö. 148/765) ve Muğire b. Miksem’in rivayette bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır. Hadisçiler tarafından sika olarak görülmüş olan Hârise, İbrâhîm’in ashâbının fakihlerinden sayılmıştır. (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/453; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/340.).

²⁶³ Künyesi Ebû Abdullah olan Zübeyd’in sahâbeden İbn Ömer ve Enes b. Mâlik’e yetiştiği rivayetlerde yer almaktadır. O, Nehaî, Mürre b. Şürâhil, İbrâhîm et-Teymî, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Ebû Vâil, Mücâhid gibi âlimlerden rivayette bulunmuş; kendisinden de oğulları Abdullah ve Abdurrahmân ile Muğire ve A’mes gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Hicrî 122’de vefat etmiştir. (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/426-427; İbnü’l-Cevzî, *Şifat*, 3/98-100; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/623.).

²⁶⁴ Benî Kâhil’in mevlası olan Habîb b. Ebî Sâbit’in künyesi Ebû Yahyâ’dır. Habîb, İbn Ömer, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Zeyd b. Erkâm, Nehaî, Nâfi, Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr gibi âlimlerden rivayette bulunmuş, ondan da A’mes, Ebû İshâk eş-Şeybânî, Süfyân es-Sevrî, Şu’be gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Hicrî 119’da vefat etmiştir. Ebû Bekir b. Ayyâş demiştir ki: “Kûfe’de üç kişi var ki onların dördüncüsü yoktur. Bunlar; Habîb b. Ebî Sâbit, Hekem b. Uteybe ve Hammâd b. Ebî Süleymân’dır, bunlar fetva sahibidirler.” (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/437-438; İbnü’l-Cevzî, *Şifat*, 3/107; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/347-348.).

²⁶⁵ Bu âlim ile ilgili kaynaklarda fazla bilgi olmamakla birlikte onun hicrî 150 veya 151’de vefat ettiği, hadis âlimleri tarafından sika olarak görüldüğü, Enes b. Sîrîn, Muhammed b. Sîrîn, Nehaî, Hasan-ı Basrî, Şa’bî, Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr gibi kimselerden rivayette bulunduğu, ondan da, A’mes, Sevrî, Şu’be, Yahya b. Kattân ve İbn Mübârek gibi âlimlerin rivayette bulunduğu söylenmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/398-399.).

²⁶⁶ Asıl ismi Süleymân b. Ebî Süleymân olmakla birlikte kendisine Feyrûz, Amr, Hâkân da denilen Ebû İshâk, Şeybanîlerin mevlâsıdır. Hicrî 129 yılında vefat etmiştir. Ebû İshâk, başta Nehaî olmak üzere Abdullah b. Ebî Evfâ, Abdurrahmân b. Esved b. Yezîd ve İkrime gibi âlimlerden rivayette bulunmuş, ondan da oğlu İshâk, Sevrî, Şu’be, Mes’ûdî, İbn Uyeyne gibi birçok kişi rivayette bulunmuştur. Ayrıca o, hadisçiler tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/464-465; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/97.).

²⁶⁷ Ziyâd b. Küleyb hakkında kaynaklarda fazla bilgi olmasa da o, Nehaî, Şa’bî, Saîd b. Cübeyr ve Fudayl b. Amr gibi âlimlerden, ondan da Katâde, Mansûr, Muğire ve Şu’be gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. İbn Ebî Hâtim Ziyâd için: “Salih biri olarak İbrâhîm’in ashâbının ileri gelenlerindedir ve bana Hammâd b. Ebî Süleymân’dan daha sevimlidir.” demiştir. Hadisçiler

1.1.6. Eserleri

Nehaî'den günümüze yazılı herhangi bir eser ulaşmış değildir. Nitekim kendisi de herhangi bir şey yazmadığını ifade etmiştir²⁶⁸. Ayrıca öğrencisi Mansûr'un söylediği bir sözden de onun herhangi bir şey yazmadığı anlaşılmaktadır. Mansûr diyor ki: "İbrâhim'e hadisleri rivayet etmede Sâlim senden daha iyidir. Bunun sebebi nedir diye sorduğumda o: 'Çünkü Sâlim yazıyor.' dedi."²⁶⁹ Bu rivayetten onun döneminde aslında yazanların olduğu fakat kendisinin yazmadığı anlaşılmaktadır. Aslında Nehaî'nin yazmaya teşebbüs ettiği de görülmektedir. Nitekim kendisi şöyle diyor: "Abîde'den (es-Selmânî (ö. 72/691)) üzerine yazmak için deri parçası istedim. O: 'Benden hiçbir yazıyı ebedi kılmayın.' dedi."²⁷⁰ Nehaî Abîde'nin bu sözünün tesirinde kalmış olacak ki daha sonra kendisi de talebelerine: "Benden hiçbir şey yazarak ebedileştirmeyin."²⁷¹ demiştir.

Nehaî kendisi bir şey yazmadığı gibi talebelerinin de kendisinden bir şey yazmalarını uygun görmemiştir. Bunun nedeni, yazılacak olanların Mushaf'a benzetilmesinden veya Mushaf gibi değer atfedilmesinden duyduğu endişe sebebiyledir²⁷². Bununla birlikte öğrencisi Hammâd'ın ondan bazı bilgileri yazıya geçirdiğine dair rivayetler de vardır²⁷³. Bu rivayetin doğru olması durumunda Nehaî'nin önceleri yazmaya olumlu bakmadığı fakat daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği sonucu çıkarılabilir. Bu durumu onun: "Önceleri ilim ezber ile alınıyordu, ancak insanlarda tembellik görülünce yazı mübah görüldü."²⁷⁴ şeklindeki sözü de desteklemektedir. Fakat öğrencileri yazmışsa bile onlardan da günümüze herhangi bir eser ulaşmadığı gibi bu yazdıklarının niteliği hakkında bilgi de yoktur. Günümüzde bazı bilginler çeşitli çalışmaları dahilinde Nehaî'ye eser atfetmektedirler²⁷⁵. Ancak bunların sıhhati yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerden dolayı kuşkuludur. Bunlar olsa olsa talebelerinin yazmış olabileceği bazı eserler olarak görülebilir.

tarafından sika olarak görülen Ziyâd'ın, hicrî 120'de ya da 129'da vefat ettiği söylenmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/652.).

²⁶⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/388; Zehebî, *Siyer*, 4/522.

²⁶⁹ Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 42 (No. 492).

²⁷⁰ Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 42 (No. 473).

²⁷¹ Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 42 (No. 476).

²⁷² Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 42 (No. 479).

²⁷³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/451; Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 42 (No. 472).

²⁷⁴ Serahsî, *Uşûl*, 1/357.

²⁷⁵ Bk. Karaman, *Hukuk Tarihi*, 154; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 356.

1.1.7. Fırkalarla Olan İlişkisi

Nehaî'nin yaşadığı dönem Hâricîlik, Mürcie ve Şîa gibi fırkaların yeni yeni ortaya çıktığı, siyasî ve itikadî fikir ayrılıklarının daha da belirginleşmeye başladığı bir dönemdir. Nehaî, kendi döneminde ortaya çıkmış her türlü itikadî ayrılıklardan uzak durmuştur. Ebû Hamza Nehaî'nin bu konudaki duyarlılığını gösteren şöyle bir diyalog aktarıyor: “Kûfe’de birçok fikir ortaya çıktığında İbrâhim’e gelip bunlar hakkında görüşünü sordum. O da: ‘Ahh! Sözü ince eleyip sık dokuyorlar, Allah’ın kitabında Resûlullah’ın sünnetinde olmayan bir din kendilerine icat ediyorlar. Sonra çıkıp hak budur, bunun haricindekiler batıldır diyorlar. Bu şekilde Muhammed’in (s.a.s.) dinini terk ediyorlar. Onlardan uzak dur.’ dedi.”²⁷⁶ Görüldüğü gibi Nehaî, sonradan ortaya çıkıp ümmeti bölen fikir ayrılıklarını bidat olarak görmekte ve kendisi bunlardan uzak durduğu gibi etrafındaki insanları da bu hususta uyarılmaktadır. Nehaî fırkalara sadece sözle karşı koymamış, fiili olarak da onlara karşı olumsuz tavrını net bir şekilde ortaya koymuştur. Mesela o, irca düşüncesine sahip kimseleri Ehl-i kitaptan daha kötü ve zararlı gördüğü için onları yanına yaklaştırmadığı gibi propagandalarına da müsaade etmemiştir²⁷⁷. Nehaî'nin ümmeti bölen fikir ayrılıklarına karşı bu şekilde katı bir tutum sergilemesi aynı zamanda onun ümmetin birliğine verdiği önemi göstermektedir.

Nehaî Mürcie’ye karşı olduğu gibi aşırı Şîa’ya da mesafeli durmuş ve bu fikirde olanlarla da bir arada bulunmaktan kaçınmıştır. Nitekim birisi onun yanında: “Ali bana, Ebû Bekir ve Ömer’den daha sevimlidir.” deyince o: “Şayet Ali bu sözünü duysaydı seni döverdi. Bu fikirde olduğun halde bizimle oturma.”²⁷⁸ diyerek onu azarlamıştır. Nehaî, Hz. Ali’yi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’den üstün görmemekle birlikte onu Hz. Osman’dan daha çok sevdiğini de ifade etmiş, ancak Hz. Osman’ı kötülemediği. Şöyle diyor: “Ali bana Osman’dan daha sevimlidir. Fakat benim gökten yere düşmem Osman’ı kötülemeden daha iyidir.”²⁷⁹ O, hocası Alkame’yi Hz. Ali’nin yanında Sıffin’de savaştığı için bir diğer hocası Esved’den daha faziletli görmüştür²⁸⁰ ki bu durum da onun Hz. Ali’ye karşı ayrı bir sevgisinin olduğunu göstermektedir. Nehaî'nin Hz. Ali’ye yönelik bu tutumundan olsa gerek İbn Kuteybe onun Şîa’dan olduğunu

²⁷⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/223.

²⁷⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/391-392; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/223; Zehebî, *Siyer*, 4/523.

²⁷⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/393; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/223.

²⁷⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/393; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/223.

²⁸⁰ Bağdâdî, *Târîh*, 12/298.

söylemektedir²⁸¹. İbn Kuteybe'nin buradaki Şîa'dan kastının basit bir taraftarlık olması gerekir. Zira Nehaî'nin yaşadığı dönemde her ne kadar Hz. Ali taraftarı bir zümrenin varlığından bahsedilse²⁸² de bu zümrenin sonradan firkalaşan ve vasiyet, imamet gibi fikirlere sahip Sünnî İslâm dünyasından ayrışan Şîilikle bir tutulması takdir edilir ki doğru bir yaklaşım olmaz. Nitekim Şîiliğin önemli aşamalarından biri olan Kerbelâ²⁸³ hadisesinden sonra bile bu fikirlerin henüz ortaya çıkmadığı söylenmektedir²⁸⁴. Nehaî'nin Şîalığının Hz. Ali'ye beslediği muhabbetten kaynaklı bireysel bir taraftarlıktan ibaret olduğu yukarıdaki sözlerinden de anlaşılmaktadır. Zira onun hem Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den üstün görmemiş olması hem de Hz. Osman'ı kötümekten itina ile kaçınması bunu göstermektedir.

Nehaî'nin bir taraftan Hz. Ali'yi ilk iki halifeden daha çok sevdiğini söyleyen birini azarlaması, diğer taraftan kendisinin Hz. Ali'yi üçüncü halifeden daha çok sevmesi bir çelişki gibi görünmektedir. Muhtemeldir ki Nehaî ilk iki halifenin hilafetteki üstünlüğünü, önceliklerini ve haklarını tartışmasız kabul etmektedir. Fakat Hz. Ali ve Hz. Osman'ın hilafetteki öncelikleri ve hakları hususunda aynı kanaate sahip olmadığı düşünülebilir. Burada onun gönlünün daha çok Hz. Ali'den yana olduğu görülmektedir. Nehaî'nin bu ruh hali Hâricîlerin ve Emevî devlet adamlarının Hz. Ali'ye karşı öteden beri takındıkları olumsuz tavrın bir sonucu olabileceği gibi kabilesinin bu husustaki tutumundan da kaynaklanıyor olabilir. Nitekim onun mensubu bulunduğu Neha kabilesi -aşağıda da görüleceği üzere- baştan beri Hz. Osman'ın mensup olduğu Ümeyyeoğulları'nın (Emevî) yönetimine karşı durmuştur. Hatta Hz. Osman'ın katlinde bu kabileden birçok kişi bilfiil yer aldığı gibi halifenin evini kuşatan Kûfeliler'in liderliğini de bu kabileyeye mensup Mâlik b. Hâris el-Eşter (ö. 37/657) yapmıştır²⁸⁵. Buna mukabil Mâlik b. Hâris, kabilesinin lideri olarak çeşitli savaş ve olaylarda Hz. Ali'nin yanında yer almıştır²⁸⁶.

Bununla birlikte Nehaî, müslümanların bölünmesine sebep olan fikir ve akımlara karşı sert tutum sergilediği halde onların hiç birisini İslâm dairesi dışında görmemiş,

²⁸¹ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 624.

²⁸² Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1991), 118-119.

²⁸³ İhsân İlhey Zahîr el-Bâkistânî, *eş-Şî'etu ve 't-teşeyyu'* (Lahor: İdâretü Tercümânü's-Sünne, 1995), 9.

²⁸⁴ Geniş bilgi için bk. Fıçlalı, *İslâm Mezhepleri*, 118-122.

²⁸⁵ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 196; Taberî, *Târîh*, 2/661-662.

²⁸⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/17.

kanlarının akıtılmasına da cevaz vermemiştir. Bu hususta şöyle diyor: “Şayet kible ehlinen bir grubun kanını helal görseydim Haşebiyye’nin²⁸⁷ kanını helal sayardım.”²⁸⁸

1.1.8. Kişiliği

İbrâhim en-Nehaî’nin kişiliği ile ilgili çok detaylı bilgilere sahip olmasak da onun bazı sözlerinden ve onunla ilgili dile getirilen bazı ifadelerden onun kişiliği hakkında az çok bilgi edinebilmekteyiz. Söz gelimi kaynaklarda onun çok konuşmayan biri olduğu²⁸⁹, mütevazı bir kişiliğe sahip olduğu²⁹⁰ aktarılmaktadır. Öğrencisi Muğîre de: “Emirden çekinir gibi İbrâhim’den çekinirdik.”²⁹¹ demiştir. Bu rivayetlerden onun konuşkan biri olmadığını ve ciddi bir kişiliğinin olduğunu öğrenmekteyiz. Nehaî’nin bir süre Şüreyh’in yanında mübaşirlik yapmış olması bu ciddi kişiliğinin ortaya çıkmasında etkili olmuş olabileceği gibi onun bu ciddiyeti iliminden de kaynaklanmış olabilir. Nitekim Dârimî, “ilmin şerefini koruma” başlığı altında onun kendisini tanıyan kimselerden alışveriş yapmadığını rivayet etmiştir²⁹² ki bu, onun ciddi bir kişiliğe sahip olarak ilmin değerini korumaya özen gösterdiğini ifade etmektedir. Zira ticaret bazen insanların aralarının açılmasına, birtakım dedikodulara sebep olabilmektedir. Bununla birlikte onun ciddiyetinin yanında esprili bir kişiliğe sahip olduğu da söylenmiştir²⁹³.

Nehaî: “Kimseyle husumetli olmadım.”²⁹⁴ demiştir. Bu sözünden anlaşılmaktadır ki o, kavgâ ve gürültünün eksik olmadığı Kûfe gibi bir ortamda sükûnetini korumuş ve kimseye düşmanlık etmemiştir. Hatta onun, kötü söz söyleyerek dil ile dahi insanlara zarar vermeyi abdesti bozan durumlardan gördüğü rivayet edilmiştir²⁹⁵ ki bu da onun gıybetten, dedikodudan ve kötü söz söylemekten kaçındığını ve genel olarak insanlara karşı kırıcı söz söylemekten uzak duran bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Belki kötü sözün abdesti bozup bozmayacağı tartışılabilir fakat burada önemli olan onun böyle bir davranışı ibadete yönelik bir zarar olarak

²⁸⁷ Muhtâr es-Sekafî’nin ordusundaki bir grup mevâlîye verilen ad. (bk. Mustafa Öz, “Haşebiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/402.).

²⁸⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/223.

²⁸⁹ Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/78.

²⁹⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/214.

²⁹¹ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/389; Zehebî, *Siyer*, 4/522.

²⁹² Dârimî, *es-Sünen*, 48, (No. 593).

²⁹³ İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, 463.

²⁹⁴ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/389; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/222.

²⁹⁵ Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî Abdürrezzâk, *el-Muşannef fi’l-ḥadîs*, thk. Habiburrahman el-E’zamî (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1403), 1/56, 127; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi’l-âşâr* (Beyrut: Dâru’l-Fiker, ts.), 1/240.

görmüş olması ve kendisinin bu konuda dikkatli davranmış olmasıdır. O, diğer dinlere mensup insanlara karşı da iyimser ve samimi davranmaktan geri durmamıştır. Nitekim içki satan bir Hristiyan'a selâm vermiş, niye böyle yaptığı sorulunca da: “Şayet aranızda bir tanışıklık varsa ya da ihtiyaca dair bir ilişkiniz varsa selâm vermekte bir beis yoktur.”²⁹⁶ diyerek mukabelede bulunmuştur.

Nehaî, bir taraftan ilimle meşgul olurken bir taraftan da geçimini sağlamak için tarla kiralayıp ziraatle uğraşmıştır²⁹⁷. Bunun yanında onun gençlik yıllarında Şüreyh'in yanında devlet memuru olarak çalışmış olması da geçimini farklı yollarla sağladığını ve çalışmaya önem veren bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Onun, çalışmakta olan kimselere selâm vermeyi bile onları meşgul etmek olarak değerlendirmiş olması²⁹⁸ da bunu göstermektedir. Bunların yanında Nehaî, yöneticilerin kendisine yönelik para ve ikramlarını da reddetmemiş, bir vatandaş olarak buna hakkı olduğunu ifade etmiştir²⁹⁹. Hatta bazen kendisi yöneticilere gidip yardım talebinde bulunmuştur³⁰⁰. Nehaî çalıştığı halde bulunduğu ortamda zengin biri olarak ön plana çıkmamıştır. Hatta fakir olmalı ki biri zekâtını kendisine getirmiş fakat o, bunu kabul etmemiştir³⁰¹. Dolayısıyla onun fakir olmasına rağmen kanaatkâr bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Nehaî, mütevazı bir kişiliğe sahip olduğundan kendisine tabi olunmasını ve kalabalıklar şeklinde peşinden gidilmesini istememiştir³⁰². Hatta vefat ettiğinde ölüm haberinin yayılmamasını ve sadece dört kişinin kendisini götürüp defnetmesini vasiyet etmiştir³⁰³. Bunun yanında o, günlük hayatında bir gününü oruçlu bir gününü oruçsuz geçirir, gelenlere ikramda bulunmak için evinde sürekli hurma bulundurur, dilencilik yapan kimseleri de boş çevirmez, israftan da kaçınırdı³⁰⁴.

²⁹⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/226.

²⁹⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/94.

²⁹⁸ Öğrencisi Hammâd anlatıyor: “Nehaî bir gün bir yerden geçerken orda birkaç kişi gördüğü halde selâm vermemiş, onlar daha sonra Nehaî'nin yanına gelerek niye kendilerine selâm vermediğini sormuşlar. Nehaî de: ‘Sizin meşgul olduğunuzu gördüm selâm verip sizi günaha sokmayı doğru bulmadım.’ dedi.” (İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/396.).

²⁹⁹ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/393-395; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/230; Zehebî, *Siyer*, 4/523.

³⁰⁰ Zehebî, *Siyer*, 4/523.

³⁰¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 91; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/314.

³⁰² Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 45 (No. 543).

³⁰³ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/401.

³⁰⁴ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 8/393-395; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/67; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/230; Zehebî, *Siyer*, 4/523.

1.1.9. Vefatı

Nehaî'nin vefat tarihi ile ilgili birbirinden farklı haberler gelmiştir. Bu haberlerin farklılığı onun doğum tarihi ile ilgili haberlere göre daha azdır. Onun hicrî 76³⁰⁵ ve 93³⁰⁶ gibi yıllarda vefat ettiği ile ilgili haberler olsa da bunlar zayıftır. Onun vefat yılı ile ilgili haberler daha çok hicrî 95 ve 96 yıllarında düğümlenmektedir. Bir rivayete göre o, Haccâc'ın (ö. 95/714) Kûfe valiliği esnasında, hicrî 95 yılında onun takip ve baskısından kaçıp gizlendiği esnada vefat etmiştir³⁰⁷. Bir diğer rivayete göre ise o, Haccâc'ın ölümünden sonra 96'da vefat etmiştir³⁰⁸.

İbn Sa'd, Nehaî'nin hicrî 96'da vefat ettiği üzerinde icma oluştuğunu ve Nehaî'nin torununun da dedesinin Haccâc'dan beş ya da altı ay sonra vefat ettiğini söyleyerek vefat yılı olarak 96'yı onayladığını söylemektedir³⁰⁹. Bunun yanında Nehaî'nin bu yılda yani Haccâc'ın ölümünden sonra vefat ettiğini gösteren başka bir rivayet daha vardır. Bu rivayete göre Nehaî, Haccâc'ın zulmünden kaçıp gizlendiği esnada onun ölüm haberini almış, bunun üzerine secdeye kapanmış ve sevinçten gözyaşı dökmüştür³¹⁰. Tarihçi Zehebî (ö. 748/1348) bu rivayeti doğrularak onun 96'da, Haccâc'dan dört ya da beş ay sonra vefat ettiğini söylemektedir³¹¹. Bunların haricinde İbn Kuteybe onun Yezîd b. Ebî Müslim (102/720) zamanında vefat ettiği ile ilgili bir rivayet aktarmaktadır³¹² ki bu kişi Haccâc'ın ölümünden sonra onun yerine vali olarak geçen kişidir³¹³. Dolayısıyla bu rivayet de onun Haccâc'dan sonra vefat ettiğini doğrulamaktadır.

³⁰⁵ Kâtip Çelebî, *Sülemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkâdir el-Arnaûd (İstanbul: Mektebu İrcica, 2010), 1/66.

³⁰⁶ Ebü'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî, *et-Tebyîn li-esmâ'i'l-müdeellisîn*, thk. Yahya Şefik (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 14.

³⁰⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/40; Buhârî, *et-Târîh*, 1/334; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 463-464; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/9; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/220; İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/89-90; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, 1/279; Zehebî, *Siyer*, 4/526-527; Zehebî, *el-İber*, 1/85; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 1/387.

³⁰⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/401-402; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 464; Muhammed b. Ahmed b. Temîm Ebü'l-Arab, *Kitâbü'l-Miḥan*, thk. Yahyâ el-Cübûrî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbu'l-İslâmî, 2006), 317; İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/90; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/25; İbnü'l-Cezerî, *Tabakâti'l-kurrâ*, 1/33.

³⁰⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/401-402.

³¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/397; Zehebî, *Siyer*, 4/524; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/159.

³¹¹ Zehebî, *Siyer*, 4/524.

³¹² İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 464.

³¹³ Taberî, *Târîh*, 4/27; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/4; Söylemez, *Kûfe*, 173. (Yazar Söylemez burada "Haccâc'dan sonra yerine getirilen Velîd b. Abdülmelik" diyerek hataya düşmüştür. Halbuki Velîd o dönemde halifedir.)

Neticede İbn Sa'd ve İbn Kuteybe gibi Nehaî'nin dönemine daha yakın tarihçilerin verdiği bilgiler ve Zehebî gibi önemli tarihçilerin de kabul ettiği 96/714 yılı Nehaî'nin vefat yılı olarak görülebilir.

Nehaî'nin Haccâc'dan gizlendiği esnada vefat ettiği, cenaze namazının Haccâc'ın korkusundan dolayı sadece 7-8 kişilik bir grup tarafından kılındığı ve aynı gerekçeyle gece gizlice defnedildiği³¹⁴ ile ilgili haberlere gelince, bize göre bu haberler Nehaî'nin Haccâc'ın ölümünden sonra vefat ettiği şeklindeki kanaatle çelişmemektedir. Zira Haccâc öldükten sonra Halife Velîd b. Abdülmelik (96/715) onun zamanında görevde olanların görevlerine devam etmesini istemiş, hatta Haccâc'ın danışmanı ve aynı zamanda onun uygulamaları üzerinde de önemli bir etkiye sahip olan³¹⁵ Yezîd b. Ebî Müslim'i de onun yerine vali olarak atamıştır.³¹⁶ Dolayısıyla Haccâc'ın ölümüyle zulmü de sona ermemiştir. Bilakis kadrosu onun zulmünü devam ettirmişler. Bundan dolayı Nehaî gizlenmeye devam etmiştir. Dahası o: "Haccâc zamanında namaz kılarken arkamda sadece bir kadın vardı."³¹⁷ demiştir ki bu söz de onun Haccâc'dan sonra vefat ettiğini göstermektedir. Zira Haccâc'ın, ölümüne kadar valilik görevini sürdürdüğünü biliyoruz.

1.2. Yaşadığı Dönem

İnsan yaşadığı dönemin koşullarından kendisini soyutlayamaz. İnsanın görüşleri, düşünceleri ve hayata bakış açısı yaşadığı dönemin koşullarından öyle ya da böyle, az ya da çok etkilenmektedir. Bu da onun dışı vurduklarının niteliğini ve niceliğini olumlu ya da olumsuz manada etkileyebilmektedir. Bu anlayış çerçevesinde Nehaî'nin yaşadığı dönemin siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik şartlarına kısa da olsa değinmeyi uygun gördük. Böylece Nehaî'nin fikirlerinin ortaya çıktığı ortamın koşullarından ne oranda etkilendiği veya etkilenmediği anlaşılabilir olacaktır.

³¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/40; Buhârî, *et-Târîh*, 1/334; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 463-464; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/9; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/220; İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/89; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, 1/279; Zehebî, *Siyer*, 4/526-527; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 1/387.

³¹⁵ İsmail Yiğit, "Yezîd b. Ebû Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/519-520.

³¹⁶ Taberî, *Târîh*, 4/27; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/4; Söylemez, *Kûfe*, 173.

³¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/34.

1.2.1. Siyasal Hayat

Nehaî'nin yaşamış olduğu siyasî ortam onun görüşleri üzerinde olumlu ya da olumsuz etki etmiş olabilir. Bu sebeple önce onun doğumuna kadar olan Kûfe tarihini, ardından da vefatına kadar Kûfe'nin siyasal durumunu resmetmeye çalışacağız.

1.2.1.1. Nehaî'nin Doğumuna Kadar (47/667) Kûfe'de Siyasal Hayat

Irak bölgesinin fetih hareketinde ordu komutanı olan Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) Hz. Ömer'in direktifleri doğrultusunda Mezopotamya bölgesinde Hîre, Bâbil ve Medâin gibi şehirlerin civarına 17/637 yılında Kûfe şehrini kurdu³¹⁸. İlk başlarda askeri bir kimliğe sahip olan Kûfe, daha sonraları gelen göçlerle hem yerleşik hayata geçmiş hem de önemli siyaset, ilim, kültür ve sanat merkezi haline gelmiştir.

Kûfe kurulunca Hz. Ömer Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı buraya vali olarak atadı. Hicrî 22 yılına kadar bu şehre valilik yapan Sa'd, Kûfe'nin yerleşme ve şehirleşmesinde önemli rol oynasa da belli bir süre sonra Kûfeliler Sa'd'ı halifeye şikayet ettiler³¹⁹. Halife de onun yerine Ammâr b. Yâsir'i (ö. 37/657) 21/641 yılında vali olarak atadı.³²⁰ Kûfeliler belli bir süre sonra Ammâr'ı da şikayet ettiler. Bunun üzerine Halife Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi 22/643 yılında vali olarak atadı, fakat onun da şikayet edilmesi üzerine halife onu da azletti³²¹ ve yerine Muğîre b. Şu'be'yi atadı³²².

Hz. Osman döneminde Muğîre b. Şu'be azledilerek yerine Sa'd b. Ebî Vakkâs tekrar vali olarak atandı. Fakat Sa'd'ın beytûlmâle olan borcu sebebiyle bu kurumun sorumlusu Abdullah b. Mes'ûd ile aralarında huzursuzluk çıktı³²³. Bunun üzerine Hz. Osman 26/647 yılında Sa'd'ı görevden alarak yerine kendisinin ana bir kardeşi Velîd b.

³¹⁸ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 1/138; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Muhammed Sadık (Necef: el-Mektebetü'l-haydariyye, 1964), 2/139; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 2/387; Taberî, *Târîh*, 3/598, 4/40; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fîda Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2/373; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1977), 4/491.

³¹⁹ Belâzürî, *Fütûh*, 2/341; Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Bûr Sa'îd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 5/180; Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel yapısının Etkisi* (İstanbul: İÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2006), 37.

³²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/421, 423; Zehebî, *el-İber*, 1/19.

³²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/433; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/142.

³²² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/142, 10/163; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/423.

³²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/456, 477; Ebû Zeyd İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1988), 2/127, 571.

Ukbe'yi (ö. 61/680) atadı³²⁴. Ancak Velîd'in içki içtiğine dair bazı haberler yayılınca Velîd görevden alındı ve yerine Sa'îd b. Âs (ö. 59/679) atandı.³²⁵ Ancak Sa'îd' sevâd arazilerinin gelirleri hususunda Kureyş yanlısı tavır takınınca, Güneyli (Yemenli) kabilelere mensup başta Mâlik b. Hâris el-Eşter en-Nehaî olmak üzere birçok kişi Hz. Osman'a baskı kurarak Sa'îd'in azlini ve yerine kendi kabilelerinden olan Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin atanmasını istediler. Bunun üzerine Ebû Mûsâ vali olarak atandı ve görevi Hz. Osman'ın vefatına kadar devam etti³²⁶.

Valilerini halifeye baskı kurarak değiştirmeyi başaran Mâlik b. Hâris el-Eşter'in başını çektiği Kûfe'deki Güneyli kabileler, sert tutumlarını bu sefer hilafeti bırakması için halife Osman'a yönelttiler. Halife Osman'ın görevini bırakmaması üzerine 35/656 yılında şehit edildi³²⁷. Bu olay genel olarak İslâm toplumunda derin iz bıraktığı gibi özel olarak Kûfe'de bundan sonra meydana gelecek birçok olaya da kaynaklık edecektir.

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra sahâbenin çoğu Hz. Ali'ye biat etti³²⁸. Bu şekilde göreve gelen Hz. Ali, Kûfe'ye Ebû Mûsâ'nın yerine başkasını vali yapmak istedi, fakat Kûfeliler buna engel oldular³²⁹. Buna rağmen Cemel savaşından önce Hz. Ali onu azlederek yerine Karaza b. Ka'b'ı (ö. 41/661) atadı. Böylece Kûfeliler Hz. Ali'nin yanında Cemel savaşında (36/656) yer aldı ve Hz. Ali de bu savaştan sonra burayı başkent yaptı (36/656)³³⁰.

Cemel savaşından sonra Muâviye ile Hz. Ali arasında Sıffin Savaşı (37/657) meydana geldi. Bu savaşta da Kûfeliler Hz. Ali'ye destek verdiler. Ancak Kûfeliler'in

³²⁴ Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 1/157; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 1/242; Taberî, *Târîh*, 2/590; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/476; Zehebî, *el-İber*, 1/20; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/168; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede*, 2/134; Ahmed b. Hâlid Selâvî, *Kitâbü'l-İstikşâ li-ahbâri düveli'l-Magribi'l-Akşâ* (Dâru'l-Kitâb, 1997), 1/90.

³²⁵ Ya'kübî, *Târîh*, 2/155; Taberî, *Târîh*, 2/637; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/7; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/477, 3/3-5; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/174; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût, *Türkî Mustafâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 27/277; Ekrem Ziya Ömerî, *Asru'l-hilâfeti'r-râşide* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, ts.), 1/135; Velid b. Ukbe'nin içki içtiğine dair farklı bir rivayet için bk. İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede* ve'l-*haber*, 2/134.

³²⁶ Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 1/168, 178; Ya'kübî, *Târîh*, 2/155; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/31; Zehebî, *Târîh*, 3/420; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede*, 2/142; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 1/40; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/187; Ömerî, *Asru'l-hilâfe*, 1/136.

³²⁷ Taberî, *Târîh*, 2/661-662.

³²⁸ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 208; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/212.

³²⁹ Hz. Ali, Ebû Mûsâ'nın Cemel savaşına katılması için ona elçiler göndermiş, ancak o katılmayı reddetmiştir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin Ebû Mûsâ'yı azletmek istemesinin nedeni, Ebû Mûsâ'nın bu tavrından kaynaklanıyor olabilir. Ebû Mûsâ bu savaşı Kureyş'in kendi iç sorunu olarak görüyordu ve halkın bu savaşa taraf olmasına bu anlayışla engel oluyordu. (Taberî, *Târîh*, 3/36.)

³³⁰ Taberî, *Târîh*, 3/36.

bir kısmı gerek savaş esnasında gerekse tahkim sürecinde Hz. Ali'nin safından çekilerek gücünün zayıflamasına neden oldular. Bunun sonucunda Muâviye b. Ebî Sufyân halife ilan edildi³³¹.

Sıffin savaşından sonra başkent Kûfe'ye çekilen Hz. Ali 40/660 yılında burada şehit edilince halk oğlu Hasan'a (ö. 49/669) biat etti³³². Hilafet makamına geçen Hz. Hasan, Muâviye ile savaşmak için yola çıktı. Ancak Kûfeliler'in bu savaş için gönülsüz davranması, hatta yolda ona saldırıp çadırını yağmalamaları³³³ Hz. Hasan'ın, onlara olan güvenini bitirdi. O bu şekilde gireceği bir savaşı kaybedeceğini artık iyice bildiğinden Muâviye'ye gönülsüz³³⁴ de olsa biat etti (41/661)³³⁵. Böylece hilafeti Hz. Hasan'dan devralan Muâviye, Kûfe'ye damadı Muğîre b. Şu'be'yi vali olarak atadı (42/662). Muğîre vefat edene kadar (50/671)³³⁶ bu görevde kaldı³³⁷.

Buraya kadar özet olarak verdiğimiz Kûfe'nin siyasî tarihi, Nehaî'nin doğacağı ortamın nasıl bir ortam olduğunu bize göstermesi açısından önemliydi. Yani Nehaî birçok siyasî hadisenin cereyan ettiği bir ortamda dünyaya gelmiştir. Öyle ki Kûfe'nin kuruluşundan onun doğacağı h. 47 ye kadar geçen 30 yılda 10 kadar vali değişikliği olmuş, Kûfeliler'in de bilfiil dahil olduğu Hz. Osman'ın katli, Cemel ve Sıffin gibi toplumda derin izler bırakan çeşitli savaş ve olaylar gerçekleşmiştir. Toplumda infiale yol açan bu olaylar, Nehaî'nin doğduğu yıllarda hafızalarda canlılığını koruduğu gibi, daha sonraki yıllarda Hucr b. Adî (ö. 51/671), Hz. Hüseyin (ö. 61/680), Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) ve Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Eş'as (ö. 85/704) isyanları gibi birçok olayın zincirleme bir şekilde zuhuruna da temel teşkil etti.

³³¹ Taberî, *Târîh*, 3/36.

³³² İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 211; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Kitâbü'l-cümel min ensâbi'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/278; Ya'kübî, *Târîh*, 2/204; Taberî, *Târîh*, 3/165; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/45; Muhammed Süheyl Takkuş, *Târîhu'l-hulefâi'r-râşidîn* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2003), 483; Selâvî, *el-İstikşâ*, 1/203.

³³³ Belâzürî, *Ensâb*, 3/281-282; Ya'kübî, *Târîh*, 2/205.

³³⁴ Gönülsüz olduğu Iraklılara yaptığı şu konuşmasında anlaşılmaktadır: "Ey Irak halkı! Babamın iktidara gelmesini ve savaşmasını sizler arzu ettiniz. Ama arkasından ona muhalif olanlar yine siz oldunuz. Akabinde bana gelip benim içinizde en şerefli olduğumu söylediğiniz halde Muâviye'ye biat ettiniz. Beni dinim ve kendim hususlarında aldatmayınız. (Belâzürî, *Ensâb*, 2/39; Taberî, *Târîh*, 3/165.)

³³⁵ Belâzürî, *Ensâbi'l-eşraf*, 3/48, 50, 150; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/7, 273; Zehebî, *Târîh*, 4/39, 131; Safedî, *el-Vâfi*, 12/69; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/45, 109; Abdülkadir b. Muhammed Şankitî, *Nüzhetü'l-efkâr fi şerhi kurratî'l-ebşâr* (Moritanya, 2001), 2/80; Öte yandan Hz. Hasan'ın hilafeti devrettiği bu yıla "birlik yılı" manasında "Âmu'l-Cemâ'a" (عام الجماعة) denilmiştir. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullah b. Mûsâ el-Berrî, *el-Cevheretu fi nesebi'n-Nebî ve ashâbuhu'l-eşre*, thk. Muhammed et-Tuncî (Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1983), 2/204.

³³⁶ Başka rivayette 51'de vefat ettiği söylenmektedir. (Bk. Ya'kübî, *Târîh*, 1/200.)

³³⁷ Ya'kübî, *Târîh*, 1/196.

1.2.1.2. Hucr b. Adî Olayı

Nehaî doğduktan sonra yaşanan ilk önemli olaylarından biri Hucr b. Adî olayıdır. Cemel ve Sıffîn savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer alan Hucr, onun şehit edilmesinden sonra Kûfe'ye yerleşti³³⁸. Emevî valilerinin Hz. Ali'ye yönelik olumsuz tavırları baştan beri Emevî iktidarına karşı olan Hucr ve çevresindekileri rahatsız ediyordu. Bu rahatsızlığını zaman zaman sözlü olarak valiye karşı dile getiren Hucr, kendisini destekleyen bir grupla mescitte vali vekilini taşıyarak bu sefer tepkisini fiziksel olarak da ortaya koydu³³⁹. Bu fiziksel tepkiden sonra vali Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) Hucr ve yanındakileri tutuklayarak Şam'da bulunan halife Muâviye'ye gönderdi³⁴⁰. Dımaşk yakınlarında hapsedilen Hucr ve arkadaşları Muâviye'nin talimatı üzerine 51/671 yılında öldürüldüler³⁴¹. Bu hadisenin bu şekilde acımasızca bastırılması Kûfelileri derinden sarsmıştır. Öyle ki Hucr'un öldürülmesinin Kûfe'de, Hz. Ali'nin şehit edilmesi kadar etki yaptığı söylenmiştir³⁴². Ayrıca bu olay kendisinden sonra Kûfe'de meydana gelecek birçok siyasî olaya da kaynaklık etmiştir.

Hucr hadisesi meydana geldiğinde Nehaî henüz dört yaşlarındadır. Fakat bu olay onun mensubu bulunduğu Neha kabilesini yakından ilgilendirmiştir. Zira Hucr, Emevî valisi Ziyâd'ın takibatından kaçarken Neha kabilesine sığınmıştı³⁴³. Bu vaka Neha kabilesi ile Emevî iktidarının karşı karşıya geldiği ilk hadisedir. Neha kabilesi baştan beri Hz. Ali'nin yanında yer aldığı için zaten Emevî iktidarına karşıdır. Bu kabileye mensup olan Mâlik b. Hâris el-Eşter Neha kabilesinin mensup olduğu Mezhic kabilesinin lideri olarak Sıffîn'de Hz. Ali'nin yanında savaşmıştır³⁴⁴. Hz. Osman'ın

³³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/337; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 334; Taberî, *Târîh*, 3/36.

³³⁹ Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 120-121; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/241-242. İbn Sîrîn'in dediğine göre Ziyâd hutbe verirken hutbeyi uzatmış, namaz vaktinin daraldığını gören Hucr "namaz" diye ona seslenmiş o ise buna aldırmaz etmeden hutbesine devam etmiş. İkinci defa yine "namaz" demiş, üçüncü defa da başkaları da Hucr ile birlikte tepki vermiş ve Ziyâd'a eline aldıkları çakıl taşlarını fırlatmışlar. Ziyâd da hutbeden inip namazı kıldıktan sonra durumu Muâviye'ye bildirmiş. Muâviye de Hucr'un kendisine gönderilmesini istemiştir. Hucr gönderilince de Muâviye onu öldürmüştür. (Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 123-124; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/242.) Bu ve yukarıdaki rivayeti birlikte değerlendirdiğimizde aslında Hucr'un isyan ya da ayaklanmadan ziyade haksızlıklara karşı susmayıp tepkisini dile getirdiği, Emevî yönetiminin ise bunu potansiyel bir tehlike olarak görüp tedbir amaçlı bertaraf ettiği anlaşılmaktadır.

³⁴⁰ Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 121; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/242.

³⁴¹ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 334; Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 121-122; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/242.

³⁴² Söylemez, *Kûfe*, 124-125.

³⁴³ Taberî, *Târîh*, 3/223; Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn İsfahânî, *el-Eğâni*, thk. Semîr Câbir (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 17/145; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/329; Söylemez, *Kûfe*, 115.

³⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/17.

şehit edilmesinde de önemli bir rolü olan Mâlik el-Eşter'in, aynı zamanda kabile lideri olduğunu da göz önüne alırsak, Neha kabilesinin öteden beri Ümeyyeoğulları'nın iktidarına karşı olduğu ortaya çıkar. Hucr olayından sonra 60/680 yılına kadar Kûfe'de bazı Hâricî isyanları dışında ciddi bir hareket olmamıştır.

1.2.1.3. Hz. Hüseyin İsyanı

Hz. Hüseyin isyanı Muâviye'nin oğlu Yezîd'i (ö. 64/683) veliaht tayin etmesiyle başlayan bir süreçtir. Muâviye vefat etmeden yaklaşık 10 yıl öncesinden oğlu Yezîd için halktan biat istemeye başladı. Ancak halkın bir kısmı Yezîd'e biat etmekten kaçınmaktaydı. Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr de bunlardandı. Muâviye 60/680 yılında vefat edip yerine oğlu Yezîd geçince onun ilk işi Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr gibi kimselerin biatini almaya çalışmak oldu. Ancak baştan beri veliahtlığı haksızlık gören Hz. Hüseyin ona biat etmedi³⁴⁵. Bundan haberdar olan Kûfeliler, Hz. Hüseyin'e Emevî yönetimine karşı birlikte mücadelede etmek için çeşitli mektuplarla³⁴⁶ desteklerini bildirerek onu şehirlerine davet ettiler³⁴⁷. Hz. Hüseyin gelen davet mektuplarının çokluğu karşısında durumu yerinde incelemesi için Müslim b. Akîl'i (ö. 60/680) Kûfe'ye gönderdi. Kûfe'de yaptığı gizli çalışmalar neticesinde kısa sürede sanıldığından daha çok kişinin³⁴⁸ biatını almayı başaran Müslim, Hz. Hüseyin'e hemen gelmesi için haber gönderdi³⁴⁹. Fakat bu arada Müslim b. Akîl, vali Ubeydullah b. Ziyâd'ın başarılı politikası karşısında yalnız kaldı ve öldürüldü³⁵⁰.

Hz. Hüseyin'in yola çıktığını haber alan Ubeydullah, Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs komutasında bir ordu göndererek Hz. Hüseyin'in önünü kesti³⁵¹. Zor durumda

³⁴⁵ Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Halil el-Mensur (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/165, 2/182; Ya'kübî, *Târîh*, 2/229; Taberî, *Târîh*, 3/273; Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 128; Zehebî, *Târîh*, 10/6-7.

³⁴⁶ Bu mektuplardan bazılarının içeriği için bk. Taberî, *Târîh*, 3/277-278.

³⁴⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/182; Belâzürî, *Ensâb*, 3/373; Ya'kübî, *Târîh*, 2/229; Taberî, *Târîh*, 3/274, 277; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/383, 385; Zehebî, *Târîh*, 10/5, 9-10.

³⁴⁸ Kısa süre içerisinde on sekiz bin kişiden biât aldığı rivayet edilmektedir. Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Aḥbârü't-tvâl*, thk. Abdulmunim Âmir (Kahire: Dâru İhyâi Kutübü'l-Arabî, 1960), 235.

³⁴⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/182; Belâzürî, *Ensâb*, 2/334; Dîneverî, *el-Aḥbâr*, 230; Ya'kübî, *Târîh*, 2/229; Taberî, *Târîh*, 3/274-275; Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 130-131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/384-385.

³⁵⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/182, 184; Belâzürî, *Ensâb*, 2/335-338, 342-343; Dîneverî, *el-Aḥbâr*, 232; Taberî, *Târîh*, 3/276, 287-288; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/393-395; Zehebî, *Târîh*, 10/10.

³⁵¹ Belâzürî, *Ensâb*, 3/385; Ya'kübî, *Târîh*, 2/230; Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 133; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/336; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/260.

kalan Hz. Hüseyin anlaşmak için çaba sarfettiyse³⁵² de Ubeydullah'ın katı tutumu böyle bir zemine yer vermedi ve neticede 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) yılında beraberindekilerle birlikte şehit edildi³⁵³.

Bu olay yaşandığında Nehaî henüz on dört yaşlarındaydı. Onun mensup olduğu Mezhic kabilesi Müslim b. Akîl'in kendisine sığınmasıyla bu olayın merkezinde yer almıştı³⁵⁴. Hem bundan dolayı hem de bu olayın Kûfe toplumu üzerinde derin etki bırakmış olması onu da etkilemiş olmalıdır. Zaten kendisi Hz. Hüseyin'in öldürülmesi emrini veren vali Ubeydullah için: "Ondan daha şerli birini görmedim."³⁵⁵ demiştir. Yine o: "Hüseyin'i katledenlerin arasında olsaydım ve cennete gitseydim Hz. Peygamber'in yüzüne bakmaya utanırdım."³⁵⁶ diyerek onun katlinde yer alanları kınamıştır. Nehaî'nin bu sözü aynı zamanda Emevî iktidarının din dışı eylemlerinin olduğunu ve bunu çekinmeden eleştirdiği anlamına gelmektedir³⁵⁷.

1.2.1.4. Tevvâbîn Hareketi

Hz. Hüseyin'nin acımasız bir şekilde şehit edilmesi ve kesik başının Kûfe sokaklarında dolaştırılması,³⁵⁸ davet ettikleri halde onu yalnız bırakanlar üzerinde derin etki bırakmıştı. Bunlar kendilerini affettirerek bu etkiden arınmak için tövbe edip (bundan dolayı Tevvâbîn denilmiştir³⁵⁹) özelde Hz. Hüseyin'in öldürülmesi emrini veren Vali Ubeydullah, genelde Emevî yönetimine karşı, sahâbî Süleymân b. Surad'ın (ö. 65/685) öncülüğünde farklı şehirlerden birçok kişinin desteğini de alarak 64/680 yılında³⁶⁰ Şam'da bulunan katil Ubeydullah'ın üzerine yürüdüler³⁶¹. Yoldayken birçok

³⁵² İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/184; Belâzürî, *Ensâb*, 3/390; Taberî, *Târîh*, 3/298; Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 133; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/336; Zehebî, *Târîh*, 10/13-14; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/260, 8/183.

³⁵³ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/185; Ya'kübî, *Târîh*, 2/232; Taberî, *Târîh*, 3/298; Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 133; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/339-340; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/160, 271; Zehebî, *el-İber*, 1/48. Şehit olan diğer kişilerin isimleri için bk. Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 134.

³⁵⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/183; Belâzürî, *Ensâb*, 2/336-338; Dineverî, *el-Aḥbâr*, 236-237; Ya'kübî, *Târîh*, 2/230; Taberî, *Târîh*, 3/276; Ebü'l-Arab, *el-Miḥan*, 131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/393.

³⁵⁵ Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berakat vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2013), 8/415.

³⁵⁶ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 5/132.

³⁵⁷ Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar Ulema İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 114.

³⁵⁸ Taberî, *Târîh*, 3/338; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/341.

³⁵⁹ Taberî, *Târîh*, 3/409.

³⁶⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 6/366; Taberî, *Târîh*, 3/409; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/486, 487.

³⁶¹ Belâzürî, *Ensâb*, 6/369-370; Taberî, *Târîh*, 3/409-411; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/3-4.

kişinin çeşitli sebeplerle kendilerinden ayrılması sonucu zayıf düşmelerine rağmen³⁶² yollarına devam eden Tevâbbîn, Aynülverde³⁶³ denilen yerde Şam ordusu ile karşılaştı. Burada yapılan savaşta (65/684) başta hareketin lideri Süleymân b. Surad olmak üzere Tevvâbîn'in tamamına yakını öldürüldü³⁶⁴.

1.2.1.5. Muhtâr es-Sekafî Hareketi

Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/686) hareketi de Tevvâbîn gibi Hz. Hüseyin'in kanını talep etmeye yönelik oluşan bir harekettir. Muhtâr, Kûfe'de kendisinin Hz. Hüseyin'in baba bir kardeşi Muhammed b. Hanefîyye'nin (ö. 81/700) veziri ve emini olduğunu, onun tarafından Hz. Hüseyin'in intikamı için görevlendirildiğini iddia ederek³⁶⁵, bir yandan Hz. Hüseyin'i davet ettikleri halde ona gerekli desteği vermedikleri için pişman olan Kûfeliler'den, diğer yandan öteden beri Emevî yönetimi tarafından dışlanarak çeşitli haklardan mahrum bırakılan Mevâlîden yardım almayı başardı³⁶⁶. Bunun üzerine 66/685 yılında harekete geçerek Abdullah b. Zübeyr'in valisini Kûfe'den çıkardı ve haksız yere kan dökenlerle savaşma, Ehl-i Beyt'in intikamını alma, zayıfların hakkını savunma gibi şartlar üzerine halktan biat aldı³⁶⁷.

Kûfe'de dizginleri eline alan Muhtâr, Nehaî ile aynı kabileye mensup İbrâhim b. Mâlik el-Eşter komutasında bir ordu oluşturarak ilk önce Kûfe'de muhaliflerinin kendisine karşı başlattığı isyan hareketini bastırdı ve sonra Hz. Hüseyin'in katlinde yer alan başta Ömer b. Sa'd olmak üzere birçok kişiyi kılıçtan geçirdi. Böylece Kûfe'de hakimiyetini pekiştiren Muhtâr, ordusunu Şam'da bulunan Ubeydullah b. Ziyâd üzerine gönderdi. Yapılan savaşta Emevî ordusu yenildi ve Ubeydullah b. Ziyâd öldürüldü (67/686)³⁶⁸. Bu başarılarından sonra Ömer b. Sa'd ve Ubeydullah b. Ziyâd'ın kesik başlarını İbn Hanefîyye'ye göndermeyi de ihmal etmeyen³⁶⁹ Muhtâr, hem halk nezdinde hem de Ehl-i beyt nazarında hakimiyetini daha da pekiştirdi. Fakat bu arada Basra valisi

³⁶² Belâzürî, *Ensâb*, 6/369, 370; Taberî, *Târîh*, 3/415.

³⁶³ Şanlıurfa'nın Ceylanpınar ilçesinin bulunduğu yer. Bu savaş ile ilgili geniş bilgi için bk. Abdülkerim Özaydın, "Aynülverde Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/283.

³⁶⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 6/373; Ya'kübî, *Târîh*, 3/4; Taberî, *Târîh*, 423; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/9.

³⁶⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 6/380; Ya'kübî, *Târîh*, 3/5; Taberî, *Târîh*, 3/395; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/489.

³⁶⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 6/385-386; Taberî, *Târîh*, 3/438, 454; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/30, 36, 51.

³⁶⁷ Ya'kübî, *Târîh*, 3/5-6; Taberî, *Târîh*, 3/436, 447; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/36; İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sekafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/54.

³⁶⁸ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 6/492, 7/101; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 401; Ya'kübî, *Târîh*, 3/6; Taberî, *Târîh*, 3/482-483; Zehebî, *Târîh*, 5/56.

³⁶⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 6/406; Taberî, *Târîh*, 3/464-465; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/47.

Mus‘ab b. Zübeyr büyük bir ordu hazırlayarak Muhtâr’ın üzerine yürüdü. Harûrâ’da yapılan savaşta Muhtâr yenildi ve yanında yer alan birçok mevâlfıyle birlikte öldürüldü (67/687)³⁷⁰. Böylece Muhtâr’ın Kûfe’deki hakimiyeti sona erdi.

Nehaî, Muhtâr hareketi esnasında on dokuz yaşlarındadır. Onun kabilesi Neha, İbrâhim b. Mâlik komutasında Muhtâr’a bilfiil destek vererek onun Kûfe’ye hakim olmasını sağladığı halde Nehaî’nin bu harekette yer alıp almadığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamadık. Bununla birlikte onun: “Şayet kible ehlinde bir grubun kanını helal görseydim Haşebiye’nin (Muhtâr’ın ordusundaki bir grup³⁷¹) kanını helal sayardım.” dediği kaynaklarda yer almaktadır³⁷² ki bu söz onun Muhtâr’a destek vermediğini göstermektedir.

1.2.1.6. Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş‘as İsyanı

Emevî yönetimi, Abdullah b. Zübeyr’in hakimiyetine son verilmesinde ve çeşitli Hâricî isyanların bastırılmasında önemli başarılar elde eden Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî’yi 75/694 yılında Kûfe merkezli Irak genel valiliğine atadı. Göreve gelen Haccâc, doğu/Sicistan bölgesinin fethi için ordu gönderdi. Ancak bu ordu mağlup oldu (79/698)³⁷³. Bunun üzerine Haccâc Abdurrahman b. Muhammed el-Eş‘as’ı büyük ve iyi donatılmış bir ordunun başına getirerek tekrar bu bölgeye gönderdi³⁷⁴. Afganistan’ın büyük bir bölümünü fethetmeyi başaran bu ordu arazi ve mevsim gibi bazı olumsuzluklar üzerine daha fazla ilerleyemeyince İbnü’l-Eş‘as hareketi durdurdu ve durumu Haccâc’a bildirdi. Fakat Haccâc aksine ordunun ilerlemesini isteyince İbnü’l-Eş‘as Haccâc’ın bu emrini ordunun ileri gelenleriyle istişare etti ve istişare sonucunda ordu Haccâc’ın emri dışına çıkarak İbnü’l-Eş‘as’a biat etti³⁷⁵. Bunun üzerine İbnü’l-

³⁷⁰ Taberî, *Târîh*, 3/482, 492; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/64-68.

³⁷¹ Bir rivayete göre Haşebiye Muhtâr’a destek olan ve kılıç yerine sopa kullananlar için kullanılan bir terimdir. Taberî, *Târîh*, 4/243; Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn Mes‘ûdî, *et-Tenbîh ve’l-işrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Dâru’s-Sâvî, ts.), 1/270; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hşb”, 1/351. Başka bir rivayete bu kavram Muhtâr’ın önemli kumutanı İbrâhîm b. Mâlik el-Eşter’in ashâbı için kullanılmıştır. (İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 622; Belâzürî, *Ensâb*, 9/180; Makdisî, *el-Bed’ ve’t-târîh*, 5/133.) ki bu da aynı kapıya çıkıyor. Bunun yanında Haşebiye’nin Şiflerin bir fırkası veya Rafiziyeden olduğu da söylenmiştir. (İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hşb”, 1/351; İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 622; Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 5/134; Geniş Bilgi için bk. Öz, “Haşebiye”, 16/402-403.)

³⁷² Ebü Nuaym, *Hilye*, 4/223.

³⁷³ Belâzürî, *Ensâb*, 7/307; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/190.

³⁷⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 7/310; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/193; Taberî, *Târîh*, 3/617; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/39.

³⁷⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 7/312-314; Ya‘kübî, *Târîh*, 3/23; Taberî, *Târîh*, 3/622-623; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/198-199; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/44. Aslında bu isyan için böyle bir gerekçe basit gibi görünse de yaklaşık iki yıl gibi uzun süre bu fetih hareketinde bulunmaları, karşılarındaki düşmanlarının güçlü

Eş‘as fetih hareketini tamamen durdurdu ve geri döndü³⁷⁶. Yolda başta mevâlî olmak üzere birçok kesimden destek alarak iyice güçlenen³⁷⁷ İbnü'l-Eş‘as, Tüster’de Haccâc’ın ordusu ile karşılaştı. Yapılan savaşta Haccâc büyük bir yenilgi aldı (81/701)³⁷⁸. Bu savaştan sonra İbnü'l-Eş‘as Kûfe’ye gelerek buraya hakim oldu. Ancak daha sonra 82/701 yılında Deyrülcemâcim’de Haccâc’la yapılan savaşta İbnü'l-Eş‘as yenildi³⁷⁹. Böylece Emevî devletini ciddi manada tehlikeye sokan bir isyan hareketi bastırılarak Emevî hakimiyeti tekrar sağlandı.

İbnü'l-Eş‘as isyanı vuku bulduğunda Nehaî otuz beş yaşlarındadır. Nehaî’nin bu isyandaki konumuna bakıldığında onun diğer isyan ve hareketlerde olduğu gibi bu isyana da katılmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Halbuki Nehaî’nin öğrencilerinden Talha b. Musarrif ve Zübeyd b. el-Hâris el-Yâmî’nin de dahil olduğu birçok âlim bu isyana katılmış, cephede adına “kurra birliği” denilen Haccâc’ın birkaç kez saldırmasına rağmen yenemediği, âlimlerden müteşekkil bir cenah bile bulunmuştur³⁸⁰. Bu âlimlerden bazıları halkı isyana teşvik eden hararetli konuşmalar yapmıştır³⁸¹.

Bu kadar âlimin destek verdiği bu isyana Nehaî katılmamıştır. Kendisine, bu isyan ve Deyrülcemâcim Savaşı esnasında nerede olduğu sorulduğunda o, evinde olduğunu söylemiştir. Hatta bu cevap üzerine kendisine hocası Alkame’nin Sıffîn’de

olması, buna rağmen Haccâc’ın katı ve sert tutum sergilemesi bu isyanda etkili olan diğer faktörler olabilir. Ayrıca burada bize göre bu isyanı tetikleyen bir diğer faktör vardır ki o da nedenine vakıf olamadığımız Haccâc ile İbnü'l-Eş‘as arasında eskiye dayanan bir düşmanlığın varlığıdır. Zira bazı Kaynakların verdiği bilgiye göre her ne kadar Haccâc, İbnü'l-Eş‘as’ı fetih faaliyetleri için ordunun başına getirirse de Haccâc’ın onu sevmediği, ondan nefret ettiği hatta onu öldürmek istediği, bundan haberdar olan İbnü'l-Eş‘as’ın ise onun için: “Vallahi ben olduğum ve o da kaldığı (makamında) sürece onun yetkilerini elinden alacağım (onu azledeceğim).” dediği aktarılmaktadır. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/193; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/39-40; İbn Haldûn, *Divânü'l-mübtede*, 3/47.) İbnü'l-Eş‘as’ın, ordusunun biâtını ve Haccâc’ı azletme isteklerini hemen kabul etmesinin ve kendisine ilk hedef olarak Haccâc’ı seçmesinin nedeni eskiye dayanan bu düşmanlıkta aranmalıdır.

³⁷⁶ Ya‘kübî, *Târîh*, 3/23; Taberî, *Târîh*, 3/623; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/199; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/44.

³⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/45.

³⁷⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 7/323; Ya‘kübî, *Târîh*, 3/24; Taberî, *Târîh*, 3/625; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/202; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/45.

³⁷⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 7/340-342, 353, 354; Taberî, *Târîh*, 3/638; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/203-204; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/58.

³⁸⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 7/336, 338, 363; Ya‘kübî, *Târîh*, 3/24; Taberî, *Târîh*, 3/630-635; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/205-206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/63.

³⁸¹ Mesela Saïd b. Cübeyr halkı savaşa teşvik ederek: “Onlarla savaşınız, zira onların idarecileri zalimdir. Dini emirlere riayet etmemekteler, zayıfları ezmekteler ve namazlara da önem vermemektedirler.” derken; Şa‘bî de: “Şam ordusuyla savaşın ve bunun yanlış bir durum olduğunu düşünmeyin. Vallahi bana göre yeryüzünde işlerini yürütebilmek için haklı olana haksız, haksız olana da haklı muamelesi yapandan daha zalimi ve merhametsizi yoktur. Bundan dolayı bunlarla mücadeleden geri durmayın.” demiştir. (Taberî, *Târîh*, 3/635; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/49.) Abdurrahmân b. Ebî Leylâ’nın konuşması için bk. Taberî, *Târîh*, 3/635; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/210.

Hız. Ali'nin yanında yer aldığı hatırlatılarak niye onun gibi davranmadığı sorulmuş o da: "Ali ve adamları nerede biz nerede!" diye iç geçirmiştir³⁸². Nehaî'nin İbnü'l-Eş'as isyanına katılmadığını ayrıca öğrencisi Mûğîre b. Miksem ve Yahyâ b. Sa'îd de ifade etmişlerdir³⁸³. Nehaî'nin İbnü'l-Eş'as isyanına katılmadığını gösteren daha önemli bir rivayet vardır ki o da şöyledir: Ebû Hamza es-Semâli anlatıyor: "Biz İbrâhim'in yanındayken bir adam geldi ve şöyle dedi: 'Ya Ebâ İmrân! Hasan-ı Basrî diyor ki: 'İki grup müslüman kılıçlarıyla birbirine yöneldiği zaman öldüren de ölen de cehennemdedir.' Bunun üzerine Nehaî: 'Ashabımız da bunun gibisini İbn Mes'ûd'dan bize aktardı.' dedi."³⁸⁴ Ebû Hamza'nın aktardığı bu rivayet hadis kitaplarında yer almaktadır³⁸⁵. Öyle anlaşılıyor ki Nehaî bu hadisten haberdardır ve bu hadisin gereğini yerine getirmek adına İbnü'l-Eş'as isyanı da dahil öteden beri müslümanlar arasında cereyan eden savaş ve çatışmalardan uzak durmuştur. Bu rivayet Nehaî'nin aynı zamanda bu isyana niçin katılmadığına da bir cevap niteliğindedir. Şa'bî'nin, Nehaî'nin bu isyanda yer aldığı için Sa'îd b. Cübeyr'i ayıpladığını söylemiş olması³⁸⁶ da onun söz konusu isyana katılmadığına dair başka bir argüman olarak görülebilir. Dolayısıyla tüm bu verilerden hareketle Nehaî'nin İbnü'l-Eş'as isyanına katılmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Nehaî'nin hayatı ile ilgili bir makale yazmış olan Batılı yazar Christopher Melchert de bu düşüncededir³⁸⁷.

Nehaî'nin bu isyana katıldığına dair Ya'kûbî'nin (ö. 292/905) *Târîh*'i hariç diğer kaynaklarda herhangi bir habere rastlamadık. Ya'kûbî, Nehaî'nin bu isyandaki aktif rolü üzerinde durmamakla birlikte Şa'bî, Sa'îd b. Cübeyr, Nehaî, Hasan-ı Basrî'nin ve diğer bazı âlimlerin ismini vererek bunların İbnü'l-Eş'as ile birlikte olduğunu ve daha sonra Şa'bî ile Nehaî'nin serbest bırakıldığını söylemektedir³⁸⁸. Onun İbnü'l-Eş'as isyanında Nehaî'nin rolü ile ilgili verdiği bilgi bu kadardır. Diğer kaynaklara baktığımızda birçok âlimin bu isyanda yer aldığına dair isimlerini, hatta bu isyana teşvik için yaptıkları konuşmalarını detaylı bir şekilde gördüğümüz halde Nehaî'nin bu isyana katıldığına dair herhangi bir bilgiye rastlamamaktayız. Bununla birlikte Nehaî ile ilgili yapılmış

³⁸² Zehebî, *Siyer*, 4/526.

³⁸³ es-Seyyid Ebu'l-Muâfi en-Nürî, Ahmed Abdurrezak İd, Mahmud Muhammed Halil, *Mevsû'atü akvâli'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi Ricâli'l-ĥadîsi ve 'ilelih* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1997), 1/48-49.

³⁸⁴ Zehebî, *Siyer*, 4/526.

³⁸⁵ Buhârî, *el-Câmi'*, "İmân", 21, (No.31); Müslim, *el-Câmi'*, "Fiten", 15.

³⁸⁶ Zehebî, *Siyer*, 4/526.

³⁸⁷ Melchert, "İbrâhîm al-Naĥa'î", 65.

³⁸⁸ Ya'kûbî, *Târîh*, 3/24.

bazı güncel çalışmalarda yeterli ve ikna edici kanıtlar ileri sürülmeden onun isyana katıldığı veya destek verdiği söylenmiştir³⁸⁹.

Nehaî'nin bir taraftan ömrünün sonlarına doğru Emevî yönetiminden saklı bir hayat yaşamış olması diğer taraftan Emevî yönetimine karşı yapılan isyanlara veya isyan girişimlerine katılmamış olması bir çelişki gibi görünmektedir. Fakat Nehaî her ne kadar yönetime karşı yapılan isyanlara katılmamışsa da yönetimin zulüm barındıran uygulamalarını tasvip etmemiş, bundan dolayı Kûfe yöneticisi Haccâc'a karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Mesela Haccâc hutbe verirken onu dinlememiş, yanındaki Saîd b. Cübeyr, İbrâhim b. Muhâcir ve Şa'bî gibi kimselerle sohbet etmiştir³⁹⁰. Haccâc'a lanetin hükmü konusunda kendisine soru soranlara da “أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ” “...Allah'ın lâneti zalimlerin üzerine olacaktır.”³⁹¹ âyetini okumuştur³⁹². Dolayısıyla Nehaî, Emevî yönetimine karşı herhangi bir isyana karışmamış fakat Emevî yöneticilerinin zulümlerine de göz yummamış, kendince tepkisini onlara fark ettirecek şekilde davranışlarıyla veya sözleriyle dile getirmiştir. Başka bir deyişle o, Emevî valisi Haccâc'ın zulmüne karşı sivil itaatsizlik sergilemiştir. Bu da belli bir süre sonra Haccâc'ın zulmünün kendisine yönelmesine neden olmuştur.

Diğer taraftan İbnü'l-Eş'as isyanının bastırılmasından sonra Haccâc hem Kûfe'yi hem de Basra'yı birlikte daha iyi yönetmek için bu iki şehir arasında Vâsıt şehrini inşa etti ve buraya özellikle İbnü'l-Eş'as isyanının bastırılmasında önemli rol oynayan Şamlıları yerleştirdi³⁹³. Böylece Irak bölgesinin yönetilmesinde merkezi konumda olan Kûfe'nin etkinliği Vâsıt'a geçmiş oldu. Bundan sonra Nehaî'nin hicrî 96 yılındaki vefatına kadar Kûfe'de herhangi önemli bir siyasî gelişme olmamıştır.

1.2.2. Sosyal Hayat

Nehaî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde siyasî gelişmeler kadar sosyal hayatın da etkisi vardır. Onun içerisinde bulunduğu sosyal hayat hakkında bilgi verildiğinde bu sosyal hayatın onun görüş ve düşüncelerini ne kadar şekillendirdiği

³⁸⁹ Erkut, *İbrahim en-Nehaî*, 26; Ertan, *İbrahim en-Nehaî*, 14.

³⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/460; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1405), 2/165.

³⁹¹ el-Hûd 11/18.

³⁹² İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 5/308.

³⁹³ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 357; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/222; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/63.

hakkında fikir sahibi olunabilir. Bu anlamda Kûfe’de bulunan sosyal unsurlar, adet ve geleneklerden kısaca bahsedebiliriz:

1.2.2.1. Sosyal Unsurlar

Kûfe’de farklı birçok sosyal unsur bulunmakla birlikte bunların ekseriyeti Arap, Mevâlî ve zımmîlerden müteşekkildi. Bunlar Kûfe’nin kurulmasından sonra başta Arabistan, Yemen ve Hire olmak üzere birçok bölgeden gelmişlerdi. Buraya ilk olarak gelenler Irak bölgesinin fethinde bulunan Hicâz ve Yemen kökenli Araplardı. Bu Araplar kendi içlerinde birçok farklı kabileyeye sahip olsalar³⁹⁴ da genel olarak Hicaz bölgesinden olanlar Kuzeyli/Adnaniler, Yemen bölgesinden olanlar Güneyli/Kahtaniler şeklinde burada iki büyük gruba ayrıldılar³⁹⁵. Araplar arasındaki bu grublaşma Kûfe’de birçok çekişmenin ve zaman zaman da çatışmaların çıkmasına neden oluyordu³⁹⁶. Nehaî’nin mensup olduğu Neha kabilesi de farklı vesilelerle gelip Kûfe’ye yerleşmiş Yemen/Güneyli/Kahtânî asıllı bir Arap kabilesidir³⁹⁷.

Araplarla birlikte Kûfe’de bulunan bir diğer sosyal unsur mevâlî³⁹⁸ idi. Bunlar Arap olmayan müslüman tebayı oluşturmaktaydılar³⁹⁹. Önceleri Araplarla aynı haklara sahip olan⁴⁰⁰ mevâlî bu dönemde Emevî idaresi tarafından yönetimde kendilerine kadro verilmemesi⁴⁰¹, Arap kızlarıyla evlenmelerinin yasaklanması⁴⁰², gayri müslimler gibi

³⁹⁴ Bu kabileler hakkında ve Kûfe’deki faaliyetleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Söylemez, *Kûfe*, 84-128; Furat, *Kûfe*, 35-37.

³⁹⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 389; Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cem*, 4/491.

³⁹⁶ İbn Sa’d, *eṭ-Ṭabakât*, 7/37; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, 1/199.

³⁹⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 414; İbn Hacer, *Fetḥu’l-bâri*, 9/703; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, “Nha”, 765-766.

³⁹⁸ Kelime anlamı için bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Velâ”, 15/364, 405.

³⁹⁹ Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğamiz (İstanbul: Üçdal, 1978), 4/79; İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424; Öztürk, *Mevâlî*, 15-16. Ayrıca bu kavrama kimlerin dahil edildiğini görmek için bk. Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü’l-ḥadîs*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Dâru’l-Fiker, 1986), 400-402.

⁴⁰⁰ Örneğin Hz. Ömer vefat edeceği zaman kendisinden halife belirlemeyi isteyenlere: “Şayet Huzeyfe’nin (ö. 36/656) Mevlâsı (Sâlim (ö. 12/633)) yaşıyor olsaydı onu size halife tayin ederdim.” demiş. (İbn Haldûn, *Divânü’l-mübtede*, 1/194, 243; İbn Abdürabbih, *el-İkdu’l-ferîd*, 3/355.) Yine İran kökenli Selmân-ı Fârisî’nin (ö. 36/656) vali olarak atanması, Usâme b. Zeyd’in (ö. 54/674) ordu komutanlığına getirilmesi, yine İran asıllı Kâdî Şüreyh’in kâdî olarak görevlendirilmesi (İbn Sa’d, *eṭ-Ṭabakât*, 4/60, 81; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/29, 3/270; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 2/625.) Mevâlî’nin Araplarla eşit tutulduğunu göstermektedir.

⁴⁰¹ Haccâc’ın Saîd b. Cübeyr’e: “Halk, kâdî ancak Araplar’dan olur, Mevâlîden kâdî olmaz dediği halde seni kâdî yapmadım mı?” dediği nakledilmiştir. İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 446; Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Kâmil fi’l-edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dalî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 2/622; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/373.

kendilerinden cizye alınması⁴⁰³ gibi çeşitli haksızlıklara maruz bırakıldılar. Bu haksızlıklar karşısında mevâlî, tepkilerini zaman zaman Hâricî ve Şîî hareketlerine katılmak⁴⁰⁴, Muhtâr es-Sekâfî⁴⁰⁵ ve İbnü'l-Eş'as isyanına destek olmak⁴⁰⁶ şeklinde dışa vurdu. Bu durum Kûfe'de Araplar arasındaki çatışma ve çekişmelere yenilerinin eklenmesine neden oluyordu. Öte yandan yine bu dönemde mevâlî, ticaret, tarım, zanaat ve ilim gibi alanlarla uğraşarak Araplarla rekabete girdi. Özellikle ilimde mevâlîden birçok âlim yetişti⁴⁰⁷.

Kûfe'de Araplar ve Mevâlî dışında bulunan bir diğer sosyal unsur gayri müslim tebayı oluşturan zimmîlerdi⁴⁰⁸. Bu zimmîlerin çoğu yahudi ve hıristiyanlardan oluşmaktaydı⁴⁰⁹. Kûfe'de yahudi ve hıristiyanlar dışında İranlılar⁴¹⁰, Suriyeliler⁴¹¹,

⁴⁰² Mesela mevâlî'nin Arap kızlarıyla evlenmesi yasaklanmış, evlenmesi durumunda bu evlilik büyük bir suç sayılarak evlenenler boşanmaya zorlanırlardı. Hatta bazı durumlarda bu evlilik vali tarafından geçersiz sayılırdı. Örneğin Benî Mahzûn kabilesinin mevlası olan Abdullah b. Ebî Kesîr Arap bir kızla evlenmiş, bu evliliği bu anlayış çerçevesinde dönemin valisi Mus'âb b. Zübeyr tarafından geçersiz sayılmıştır. (İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/391.) Bununla da yetinmeyen Araplar aşırıya giderek mevâlînin evliliğinde babası ve kardeşinin söz sahibi olmadığını, ancak efendisinin izniyle evlenebileceğini, aksi olduğunda ve zifâfa girmişse bunu nikâh değil zina olarak telakki etmişlerdir. (İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/361.)

⁴⁰³ Mesela Haccâc zamanında Müslüman olup mevâlî statüsüne geçen bu kişilerden gayri müslimler gibi cizye vergisi alınmıştır. (bk. Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Herâs (Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.), 60, 108; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/163, 4/354.)

⁴⁰⁴ Taberî, *Târîh*, 6/73; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/33-34.

⁴⁰⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 6/430, 443, 7/34, 12/313, 367; Taberî, *Târîh*, 6/73-74; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/51.

⁴⁰⁶ Müberred, *el-Kâmil*, 3/1285-1286; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis (İlk Üç Asır)* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 60.

⁴⁰⁷ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-Mukni' fi 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cedî' (Suudi Arabistan: Dâru Fevâz, 1413), 2/672; Nisâbü'rî, *Ma'rife*, 1/175.

⁴⁰⁸ Kûfe'de yaşayan zimmîler devletin tabii vatandaşları olup kendi kanunlarına tabiydiler. Yargıçlarını ve din adamlarını da kendileri seçmekteydiler. (Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı* (Ankara: DİB. Yayınları, 1991), 70.) Ancak kendi aralarında çözemedikleri ya da Müslümanlarla yaşadıkları problemleri Müslüman yönetici ya da kâdîlara getirmekteydiler. Örneğin bir Müslüman, zimmî komşusu istediği halde evini başkasına satmış, zimmî de durumu yargıya taşımıştır. Yargı şufa hukukuna riayet etmediğinden müslümanın ev satma işlemi iptal etmiştir. (Vekî', *Ah̄bâr*, 1/336.) Ayrıca bunlar devlet tarafından vatandaş olarak kabul edildiklerinden toplanan zekâtlardan bunların fakirlerine de verilmekteydi. Örneğin Amr b. Meymûn ve Amr b. Şurahbil gelen zekâtları üçe böldüklerini ve üçte birini fakir zimmîlere verdiklerini söylemiştir. Bk. Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zib Feyyâz (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhus ve'd-dirasati'l-İslâmiyye, 1986), 3/1276.

⁴⁰⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*, thk. Yusuf Ali Tavîl (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 1/484, 13/363. Bunların Kûfe'deki durumları hakkında geniş bilgi için bk. Söylemez, *Kûfe*, 149-155.

⁴¹⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 2/344; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. el-Mehâmî Fevzî Atavî (Beyrut: Dâru's-Sa'b, 1968), 1/26; Tahsin Yazıcı, "Deylem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/263-265; Şerafettin Gölcük, "Beyân b. Sem'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/28-29.

⁴¹¹ Haccâc'ın buraya vali olarak atandığında dört bin kişilik Suriyeli bir kuvvet ile geldiği ve bunların şehirde daha çok düzenin sağlanmasında görev aldıkları söylenmektedir. (İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/204.) Suriyelilerin burada ikâmet ettiğini gösteren bir diğer kanıt, Haccâc döneminde içkiden sarhoş

Bizanslılar⁴¹² ve Çinliler⁴¹³ gibi başka farklı ırk ve renkten olan insanlar da yaşamaktaydı.

1.2.2.2. Adet ve Gelenekler

Giyim-kuşam: Irak bölgesinin fethinden önce genelde sade bir giyim kültürü olan Araplar, buraların fethiyle birlikte yerli halkın giyim kuşam kültüründen etkilenmiş ve giyimlerinde çeşitlilik artmıştır. Böylece önceleri genelde kamis (gömlek), yün cübbe ve siyah sarık gibi sade elbiseler tercih edilirken daha sonra taylasan denilen uzun cübbe, siyah kaftan ve sirval denilen pantoluna benzeyen elbise yaygın olarak giyilmeye başlanmıştır⁴¹⁴. Kadılar kalensuve denilen kalpaklar takarken, zahidler yün elbise giymeye özen gösteriyor, zenginler ise daha çok ipek elbise tercih etmekteydi⁴¹⁵. Nehaî de üst tarafı tilki derisinden yapılmış kalensuve takmıştır.⁴¹⁶ Burada elbiseler herevî, za'ferân ve 'usfûr gibi çeşitli boylarla boyanmaktaydı. Örneğin Nehaî bu boylar ile boyanmış elbiseler giymiştir⁴¹⁷.

Evlilik hayatı: Kûfe'de genelde görücü usulüyle evliliklerin yaygın olduğu ve erkeklerin evlenecekleri kızlara mehir ödediği görülmektedir⁴¹⁸. Evlilikte özellikle Arap ile Arap olmayanlar arasında eşitsizlik mevcuttu⁴¹⁹. Kûfe'de yaygın olmasa da başlık parasının olduğunu da görmekteyiz. Örneğin Nehaî'nin hocası Mesrûk'un, kızını evlendirdiğinde başlık parası olarak on bin dirhem alıp dağıttığı rivayet edilmektedir⁴²⁰.

olmuş Şamlı birinin şikayet edilmesi olayıdır. Hatta bu olaydan dolayı Haccâc'ın Şamlıları Kûfe'den ayırmak için Kûfe ile Basra arasında Vâsıt şehrini kurduğu söylenmiştir. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/222.)

⁴¹² Bunların Kûfe'de Dâru'r-Rumiyyûn denilen bir mahallede ikâmet ettikleri söylenmektedir. (Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi-İznikten II. Vatikan*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 5-21; Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1997), 58.)

⁴¹³ İbn Ebî Leylâ'nın Kâdîlîği döneminde mahkemeye başvuran Asya asıllı kimselerin olduğu bildirilmektedir. (Vekî', *Ahbâr*, 3/135.) Şair Ebû Atâ es-Sindî'nin (ö. 180/796) de bunlardan biri olduğu bildirilmektedir. (Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/5; Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 480.)

⁴¹⁴ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/260, 261; Belâzürî, *Ensâb*, 5/291; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 554; İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/93.

⁴¹⁵ Vekî', *Ahbâr*, 2/314, 341.

⁴¹⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/398.

⁴¹⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/399; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/229; İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/87.

⁴¹⁸ Vekî', *Ahbâr*, 2/345.

⁴¹⁹ Bk. "Mevâlî" başlığına.

⁴²⁰ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/203.

Ayrıca burada yaygın olmasa da “nehariyât” denilen, kadının gündüz kocasının yanında, gece babasının evinde olduğu bir evlilik türünün olduğu da görülmektedir⁴²¹.

Eğlence hayatı: Kûfe’de eğlence, hayatın önemli bir parçasını teşkil etmekteydi. Burada yapılan eğlencelerin bir kısmı meşru olduğu gibi içkinin tüketildiği⁴²², fuhuş gibi gayri meşru eğlence hayatı da mevcuttu⁴²³. Yine burada eğlence hayatı olarak şarkı ve şarkıcılara önem verildiği, müziğin hayatın bir parçası olarak algılandığı⁴²⁴ ve Fırat nehrinde gezintilerin yapıldığı rivayetlerde yer almaktadır⁴²⁵. Bunların dışında Kûfe’de santraç, at yarışları, bayramlar, sünnet törenleri ile farklı etnik kökenli insanların kutladığı Noel, Nevruz ve Mihricân bayramları da eğlence hayatının birer parçasıydı⁴²⁶.

1.2.3. Kültürel Hayat

Nehâf’ın yaşadığı Kûfe son derece canlı ve bir o kadar da farklı kültürel hayata sahip bir şehirdi. Burada hakim kültür müslüman kültürü olsa da bunun yanında yahudi ve hıristiyan gibi farklı din mensuplarının sahip oldukları kültürler ile çeşitli sebeplerle burada bulunan İran, Bizans, Deylem gibi farklı ırklardan insanların sahip oldukları kültürler Kûfe kültürünün birer parçasını teşkil etmiştir. Bu kültürlerin yanında müslüman Kûfe toplumunda Hâricilik, Şîa ve Mürcie gibi fırkaların oluşturdukları itikadî düşünce kültürü de oluşmuştur. Fakat bu kültürel oluşumları konumuzun dışında tutarak konumuzla daha çok ilgisi olan müslüman kültürünün en önemli unsuru ve aynı

⁴²¹ Vekî‘, *Ahbâr*, 3/85. Bu nikâh çeşidi ile ilgili bazı görüş ve açıklamalar için bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/249, 6/444; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâ’ik*, 2/116, 5/291; Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râ’ik* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 3/116; Muhammed emîn İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Fiker, 2000), 3/52; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Müflih, *Kitâbü’l-Fürû‘*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2003), 8/267; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fihri’l-İmâmi’l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 3/39; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/449.

⁴²² Mesela civar yer olan Hire’de bazı meyhanelerin bulunduğu, içki içenlerin buraları tercih ettiği, Öyle ki bunlar için Kûfe ile Hire arasında taşımacılık yapıldığı söylenmektedir. (İsfahânî, *el-Eğânî*, 11/262.)

⁴²³ İsfahânî, *el-Eğânî*, 12/108.

⁴²⁴ Kûfe’de aslen Hireli olan Huneyn adında meşhur bir şarkıcı bulunmaktaydı. Bu şarkıcı, başta mesire yerleri olmak üzere halkın evlerine uğrayarak şarkılar söylerdi. (İsfahânî, *el-Eğânî*, 2/338.) Huneyn’in ünü şehir dışına da yayılmıştı. Öyle ki Huneyn, çeşitli konserlere ev sahipliği yapan Medîne’ye bir konsere davet edilmiş, konserin tüm masraflarını da Hz. Hüseyin’in kızı Sükeyne (ö. 117/735) karşılamıştır. Hatta bu konserde aşırı izdihamın olduğu, izdihamdan revakın yıkıldığı ve revakın üzerinde konser veren Huneyn’in öldüğü de aktarılmaktadır. (İsfahânî, *el-Eğânî*, 2/349; İrfan Aycan, “İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”, *AÜİFD* 38/ (ts.), 188.)

⁴²⁵ İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/409-410.

⁴²⁶ Kalkaşendî, *Şubhu’l-a’sâ*, 2/447.

zamanda Nehaî'nin de aktif bir şekilde içerisinde yer aldığı ilmi faaliyetlerden ve bu ilmi faaliyetlerin gerçekleştiği kurumlardan kısaca bahsetmekle iktifa edeceğiz.

Şüphesiz Kûfe'de ilmi faaliyetleri ilk başlatanlar Kûfe'nin kuruluşundan sonra buraya ilk gelip yerleşen ve sayıları yüzlerle⁴²⁷ hatta binlerle⁴²⁸ ifade edilen sahâbeydi⁴²⁹. Bu sahâbîler Hz. Peygamber'den öğrendiklerini burada etrafında kümeleşen talebelere aktarmışlardır. Bu şekilde Kûfe'de sahâbenin başlattığı kültürel hayat, birçok tâbiîn âliminin katkısıyla şekillenerek git gide zenginleşmiştir. Bunun neticesinde özelde Kûfe, genelde Irak ekolü ortaya çıkmıştır. Bu ekol kendi içerisinde Kûfe tefsir ekolü, Kûfe fıkıh ekolü ve Kûfe hadis ekolü şeklinde tasniflere tabi tutulmuştur.

1.2.3.1. Tefsir ve Kırâat

Kûfe'de tefsir ilmine öncülük edenlerin başında Abdullah b. Mes'ûd gelmektedir. O, Kur'an ve tefsiri hakkındaki bilgisi ile sahâbenin ileri gelenlerindendi. Kûfe'de oluşturduğu tefsir halkasında kendisine has bir yöntemle Kur'an'ı tefsir ediyordu. Bu yöntemi talebesi Mesrûk şöyle ifade etmektedir: "Abdullah önce bir sûre okur sonra da bu sûre üzerinde durup tüm gün onu tefsir ederdi."⁴³⁰ O, bir âyeti ele alırken âyetin sebab-i nüzûlünü, akaid ile ilgili olan cihetini, fikhî yönünü, nâsih ve mensûhunu bir arada veriyordu. Nitekim öğrencilerinin aynı anda hem fıkıhta hem de tefsirde önemli birer âlim haline gelmelerinde bu yöntemin önemli bir etkisinin olduğu söylenmiştir⁴³¹. Yine onun ders halkasında Kur'an'ı Kur'an'la, sünnetle ve isrâiliyatla tefsir ettiği söylenmiştir⁴³².

İbn Mes'ûd'dan sonra Kûfe'de tefsir faaliyetlerini başta onun talebeleri Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. el-Ecda', Abîde es-Selmânî ve Mürre el-Hemedânî (ö. 76/695) olmak üzere birçok talebe devam ettirdi⁴³³. Bunlardan sonra İbrâhim en-Nehaî, Talha b. Musarrıf ve Şa'bî gibi âlimler geldi. Onlar da hocalarından devraldıkları

⁴²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/5 vd.

⁴²⁸ Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 4/432.

⁴²⁹ Yazar Ahmet Hamdi Furat, Kûfe'ye yerleşen sahâbîlerin isimlerini İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ından hareketle bir araya getirmiştir. Bk. Furat, *Kûfe*, 70-78.

⁴³⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/81; Muhammed Yüsrî, *Tarîku'l-hidâyeti mebdâiu ve mukaddimâtu ilmi'tevhîd* (Kahire: Dâru'l-Yüsr, 2008), 313.

⁴³¹ Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd*, 157.

⁴³² Bu hususta geniş bilgi için bk. Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd*, 158-182.

⁴³³ Bağdâdî, *Târîh*, 15/311; Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/66.

tefsir ilmini öğrencilerine aktararak bu ilmin Kûfe’de devamını sağladılar⁴³⁴. Burada yapılan tefsir çalışmaları neticesinde metodu İbn Mes’ûd’a dayanan re’y, kıyas ve icthad ile öne çıkan özelde Kûfe genelde Irak tefsir ekolu olarak adlandırılan bir ekol/medrese ortaya çıktı⁴³⁵. Bu ekolün yukarıda zikredilen temsilcilerinin yanında öne çıkan diğer temsilcileri Hasan-ı Basrî ve Katâde b. Diâme’dir (ö. 117/735)⁴³⁶.

İbn Mes’ûd Kûfe’de sadece tefsirin değil kırâat ilminin gelişmesine de öncülük etmiştir. Hz. Peygamber’in Kur’an’ı onun kırâati üzerine okumayı tavsiye etmiş olması⁴³⁷ onun bu alandaki yetkinliğini göstermektedir. İbn Mes’ûd’un başlatmış olduğu kırâat dersleri ve sonrasında kırâat ile ilgili yapılan diğer çalışmalar Kûfe’yi kırâatin önemli merkezlerinden birisi haline getirmiştir. Nitekim meşhur yedi kırâat imamından olan Âsım b. Ebî’n-Necûd, Ali b. Hamza el-Kisâî ve Hamza b. Habîb ez-Zeyyât’ın burada yetişmiş olması⁴³⁸ bunu göstermektedir. Bunların yanında her ne kadar kırâati meşhur ilk on kırâat içerisinde yer almasa da İbn Mes’ûd kırâatinin en önemli râvilerinden olan Süleymân b. Mihrân el-A’mes de burada yetişmiş önemli bir kırâat âlimidir⁴³⁹.

1.2.3.2. Hadis

Kûfe’de hadislerin öğretimi de yine buraya çeşitli sebeplerle gelen sahâbîlerle başlamıştır. Burada yapılan tebliğ faaliyetleri esnasında Kur’an öğretiminin yanında Hz. Peygamber’in sünneti ve hadisleri de aktarılıyordu. Abdullah b. Mes’ûd’un hadis ve sünnetin aktarılmasında da ciddi manada etkili olduğu söylenebilir. O, tefsirde olduğu gibi hadis aktarımında da kendisine has bir yöntemle sahipti. Onun çevresindekilere hadis rivayetinde bulunurken yanılırm da yalan söz isnat ederim korkusu ve endişesiyle titiz davranarak “kale Resûlullah” demek yerine hadisi kendi sözüymüş gibi aktarmış

⁴³⁴ Abdullah b. Yusuf, *el-Mukaddime*, 317.

⁴³⁵ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/88-89; Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes’ûd*, 155-156.

⁴³⁶ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/88-92.

⁴³⁷ Buhârî, *el-Câmi*, "Fedâilu'l-Kur'an", 8, (No. 4999); Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 43; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibuddin Ebi Saîd Ömer b. Ğurame el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1995), 33/101; Ebû'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Musul: Mektebü'l-Ulûmi Ve'l-Hikem, 1983), 9/67; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü Fezâ'ili's-şahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 2/844; Kevserî, *Fıkhü ehli'l-İrâk*, 41.

⁴³⁸ Kevserî, *Fıkhü ehli'l-İrâk*, 52.

⁴³⁹ Zehebî, *Siyer*, 6/344.

olması,⁴⁴⁰ mümkün mertebe hadisleri lafzen değil de daha çok mana olarak rivayet etmiş olması ve hadislerin yazılmasına karşı çıkmış olması onun hadiste izlediği yöntemin başlıca öne çıkan özellikleridir. Bu yöntem daha sonra Kûfe’de hadis ilminin niceliğine ve niteliğine etki etmiştir⁴⁴¹.

Başta Abdullah b. Mes‘ûd’un başlattığı hadis derslerinden ve diğer birçok sahâbînin⁴⁴² aktardıkları hadislerden sonra Kûfe’de hadis ilminde önemli âlimler yetişmişti. Bu alanda öne çıkanlardan bazıları şunlardır: Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. el-Ecda‘, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Ebû Bekir Abdurrahman b. Yezîd, Avf b. Mâlik el-Eşca‘î (90/708). Bu âlimlerden sonra da Nehaî, Şa‘bî, Katâde b. Diâme, İbn Sîrîn, Hammâd b. Ebî Süleymân, A‘meş, İbn Şübrüme ve Ebû Hanîfe gibi önemli hadis âlimleri geldi⁴⁴³ ki bunlar Kûfe’de hadis ilminin gelişmesini ve aktarılmasını sağladılar. Mesela Nehaî döneminde Kûfe’nin önemli hadis âlimlerinden biri Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl eş-Şa‘bî’dir. Şa‘bî, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Sa‘d b. Ebî Vakkâs, Adî b. Hâtim, Üsâme b. Zeyd, İbn Mes‘ûd, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Enes b. Mâlik, Mugîre b. Şu‘be, Hz. Âişe gibi birçok sahâbîden ve Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. el-Ecda‘, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Kâdî Şüreyh gibi birçok tâbîinden hadis rivayetinde bulunmuştur⁴⁴⁴. Hadis âlimleri tarafından sika olarak görülen Şa‘bî, hadis bilgisinin yanında isnadı ilk başlatan kişi olarak da tanınmıştır⁴⁴⁵.

Kûfe’de uydurma hadislerin başlaması üzerine buradaki rivayetler çoğalmış bu da âlimleri hadislere karşı temkinli davranmaya sevketmiştir⁴⁴⁶. Mesela Alkame ve

⁴⁴⁰ Bu hususta Amr b. Meymûn şöyle demektedir: “Abdullah b. Mes‘ûd’un sohbetine katıldım. Onun ‘Resûlullah şöyle dedi’ diye konuştuğunu duymadım. Ancak bir defasında ‘Resûlullah şöyle dedi’ diye konuştuktan sonra utanarak başını önüne eğdi. Ona baktığımda ayağa kalkmış, sinirli ve gözleri dolmuş bir halde ‘Resûlullah buna yakın veya benzer bir şey söyledi’ dedi.” Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1995), 1/452; İbn Asâkir, *Dimaşk*, 33/162-163. Bu ve buna benzer birçok örnek için ayrıca bk. İbn Asâkir, *Dimaşk*, 33/160-165.

⁴⁴¹ Bedreddin İbn Cemâa, *el-Menhelü’r-revî fi ‘ulûmi’l-‘hadîsi’n-nebevî*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Dâru’l-Fiker, 1406), 92.

⁴⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/588.

⁴⁴³ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/264, 431.

⁴⁴⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/264.

⁴⁴⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/264; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 208.

⁴⁴⁶ Bu hususta M. Ebû Zehre şöyle diyor: “İraklıların hadis rivayetinde titiz davranmalarının sebebi, hocaları olan Abdullah İbn Mes‘ûd, Ali ve Ömer gibilerinin böyle davranmış olmalarındandır. Bunun yanında Irak tâbîin ve onlardan sonraki zamanlarda farklı dinlere mensup insanların yaşadığı yerd. Ayrıca Şîa, Hâricîler, Mürcie, Cehmiyye, Kaderiye gibi çeşitli fırkaların da merkeziydi. Yine Dehriiler ve zındıklar da burada ortaya çıktılar. Bunlar gerek din ile eğlenmek,

Esved'in Hz. Ömer adına bir hadis işittikleri zaman Medîne'ye gidip bunu bizzat Hz. Ömer'den sormaları⁴⁴⁷, Nehaî ve Şa'bi'nin râvi ve rivayetler hakkında değerlendirme yapmaları⁴⁴⁸ bunu göstermektedir. Nehaî'nin: "İsnad ancak Muhtâr es-Sekafi zamanında sorulurdu."⁴⁴⁹ şeklindeki sözü de Kûfe'de hadis uydurmacılığının bu dönemde başlamış olduğunu ve âlimlerin bunun üzerine isnad ilmini başlattıklarını göstermektedir.

Kûfe'de hadis uydurma faaliyetlerin başlaması ve çoğalması, daha sonra gelen bazı âlimler tarafından Kûfe hadisçiliğine yönelik genel bir eleştirinin yapılmasına sebep olmuştur. Mesela İmam Mâlik'in Irak hadisçiliği için: "Orası darphaneye benziyor; hadis gece basılıyor gündüz harcanıyor."⁴⁵⁰ dediği ve Iraklıların hadiste Ehl-i kitap gibi görülüp rivayetlerinin ne tasdik ne de reddedilmesi gerektiğini söylediği kaynaklarda yer almaktadır⁴⁵¹. Zührî de Kûfe'nin bu uydurma hadis faaliyetlerinden yakınmaktadır. Nitekim bir sözünde: "Doğudan (Kûfe) hakkında bilgi sahibi olmadığımız rivayetler gelmeseydi hadis yazmazdık."⁴⁵² demiştir.

Kûfe'deki hadis faaliyetleri bu şekilde eleştiri konusu yapılmış olsa da Kûfe hadisçiliği ileri bir konumdadır⁴⁵³. Öyle ki Iraklıların ilmini küçümseyen Zührî'ye Kûfe'de dört bin hadis rivayet eden birinden (A'meş) bahsettiklerinde ve rivayet ettiği bir kısım hadisler de kendisine söylendiğinde: "Vallahi bu ilimdir. Bunu bilen birinin Irak'tan çıkacağını zannetmiyordum."⁴⁵⁴ diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir. Enes b. Sîrîn'in: "Kûfe'ye gittiğimde gördüm ki dört bin kişi hadis ilmiyle meşgul, fakat fıkıh

gerekse kendi görüş ve düşüncelerini desteklemek için Hz. Peygamber'in ağzından yalanlar uyduruyorlardı. Dolayısıyla Peygamber'in söylemediğini söylemiş gibi rivayet etmekten imtina etmiyorlardı. Irak fukahası bunları görerek Hz. Peygamber'e yalan söz isnad edildiğine şahit oldular. Bu nedenle onlarda rivayetler üzerinde şüphe uyandı. Hz. Peygamber'e yalan nispet etmemek için rivayetlerden kaçındılar ve günaha girmekten korktular. Dini iyi bir şekilde muhafaza etmek için tanıdıkları ve usullerini doğru gördükleri kişilerden gelen rivayetleri kabul ettiler. Bu yüzden reddettikleri rivayetler oldu ki bu rivayetler güvenilir kişilerden gelmişti, fakat onları tanımadıkları için rivayetlerini kabul etmediler. Zira Iraklılar çokça hadis uydurulduğunu gördüklerinden çok titiz ve hassas davrandılar." (Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 242.)

⁴⁴⁷ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-'Irâkî* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 2/356.

⁴⁴⁸ Tirmizî, *el-İlel*, 5/738-739; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 560.

⁴⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 4/387.

⁴⁵⁰ Zehebî, *Siyer*, 8/114.

⁴⁵¹ İbn Abdülberr, *Câmi*, 2/157.

⁴⁵² Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Halil el-Mensur (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/355.

⁴⁵³ Kûfe'deki hadis faaliyetleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 335-396.

⁴⁵⁴ İbn Abdülberr, *Câmi*, 2/872.

ile iştigal eden sadece dört yüz kişi vardı.”⁴⁵⁵ sözü de Kûfe’de yaygın bir hadis çalışmasının olduğunu göstermektedir.

1.2.3.3. Fıkıh

Kûfe’ye gelip yerleşen birçok sahâbînin buranın fikhının oluşmasında katkıları olmuş olsa da asıl önemli katkıyı Abdullah b. Mes‘ûd ve Hz. Ali yapmıştır denilebilir⁴⁵⁶. Nitekim İbn Mes‘ûd’un Kûfe’ye gelerek burada talebeler yetiştirdiğinden bahsetmiştik. Hz. Ali’nin Kûfe’ye gelip buradaki fikhın oluşumuna doğrudan etkisinin olmasının yanında dolaylı etkisinin olduğu da söylenebilir. Zira o, daha önce Hz. Peygamber tarafından Yemen’e kâdı olarak gönderilmişti⁴⁵⁷ ki Yemenli birçok kabile daha sonra gelip Kûfe’ye yerleşmişti. Dolayısıyla bu kabilelerin Hz. Ali’yi daha önceden tanıdığı, onun Yemen’deyken verdiği hüküm ve fetvalarına muttali oldukları ihtimal dâhilindedir. Aynı durum Muâz b. Cebel için de geçerlidir. Zira o da Hz. Peygamber tarafından Yemen’e gönderilmişti ki onun faaliyetleri sonucu müslüman olmuş bazı kabileler Irak’ın fethinde yer alarak Kûfe’ye gelip yerleşmişlerdi⁴⁵⁸. Örneğin Kûfe fakihlerinden olan Esved b. Yezîd en-Nehaî Yemen’deyken ona talebelik yapmıştır⁴⁵⁹. Yine Kûfe fakihlerinden olan Amr b. Meymûn onun öğrencisidir ki Muâz vefat edeceği zaman ona İbn Mes‘ûd’a talebe olmasını tenbih etmiş, o da öyle yapmıştır⁴⁶⁰.

Öte yandan Kûfe fikhının oluşumunda Hz. Ömer’in de dolaylı etkisinden söz edilebilir. Nitekim buranın fikhının oluşumunda önemli rolü olan İbn Mes‘ûd, Hz. Ömer’in yöntemine ve görüşlerine çokça bağlıydı ve fikhî beyanlarında daha çok onun

⁴⁵⁵ Râmhürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-fâşıl*, 560.

⁴⁵⁶ Abdülmün‘im Sâlih Ali İzzî, *Difâ‘an Ebî Hüreyre* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1981), 239; Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/30; Kılıçer, *Rey Taraftarları*, 51.

⁴⁵⁷ Hz. Ali kendisi anlatıyor: Resûlullah beni Yemen’e kâdı olarak görevlendirince ona: “Ey Allah’ın Resûlü sen beni soru soracak bir kavme gönderiyorsun, halbuki kâdılık hususunda bilgim yok dedim. Bunun üzerine elini göğsüme koydu ve şöyle dedi: ‘Allah senin kalbine hidayet verecek ve dilini sağlamlaştıracaktır. İki hasım sana geldiğinde ikincisini de birincisi gibi dinlemeden hüküm verme...’ (İbn Sa’d, *et-Ṭabakât*, 2/291; Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Alî Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me‘mûn, 1984), 1/323; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/451.) Hz. Ali’nin Yemen’e gönderilişi ile ilgili farklı rivayetler ve bunların değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistana Yayılışı* (Ankara: AÜİF. Yayınları, 1982), 101-112.

⁴⁵⁸ Mu‘âz b. Cebel’in Yemen’e gönderilişi ve oradaki faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Fayda, *Güney Arabistan*, 90-101.

⁴⁵⁹ İbn Sa’d, *et-Ṭabakât*, 8/192; İbnü'l-Esîr, *el-Muḥtâr*, 1/414.

⁴⁶⁰ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/25.

yöntemini takip ediyordu⁴⁶¹. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Kûfe'ye atadığı vali ve kadırlara gönderdiği mektuplarla yaptığı tavsiyeler⁴⁶² ve Kûfe fakihlerinden Alkame ve Esved'in Hz. Ömer'le birlikte bulunmaları ve ondan ilim almış olmaları⁴⁶³ da Hz. Ömer'in Kûfe fikhına etkisine örnek verilebilir. Zaten Esved b. Yezîd onun etkisinde kalmış olacak ki İbn Mes'ûd'un öğrencisi olduğu halde daha çok Hz. Ömer'in ilmine tabi olmuştur⁴⁶⁴.

Kûfe fikhının oluşumunda İbn Mes'ûd, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Muâz b. Cebel'in yanında başta valilik olmak üzere çeşitli görev ve vesilelerle buraya gelen Ammâr b. Yâsir, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Selmân-ı Farisî, Karaza b. Ka'b, Habbâb b. Eret, Enes b. Mâlik, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Muğîre b. Şu'be, Abdullah b. Abbas, İmrân b. Husayn, Velîd b. Ukbe, Huzeyfe b. el-Yemân, Saîd b. Zeyd (ö. 51/670) ve Süleymân b. Surad gibi diğer bazı sahâbîlerin etkisi de olmuştur⁴⁶⁵.

Sahâbeden sonra Kûfe'de başta İbn Mes'ûd'un yetiştirdiği öğrenciler olmak üzere birçok önemli tâbiîn fakihi yetişmiştir ki bunların öne çıkanları şunlardır: Alkame b. kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk, İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702), Ubeyde es-Selmânî, Kâdî Şüreyh, Abdurrahman b. Yezîd, Hayseme b. Abdurrahman, Amr b. Meymûn ve Ebû Vâil. Bu âlimlerden sonra ise Kûfe fikh ilminde Nehaî, Şa'bî, Saîd b. Cübeyr, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ (ö. 148/765), Kâdî Şüreyh ve Kasım b. Abdurrahman gibi âlimler öne çıkmaktadır. Bunlardan sonra çoğu aynı zamanda Nehaî'nin de öğrencileri sayılan Hammâd b. Ebî Süleymân, Süleymân b. Mu'temir, Süleymân b. Mihrân el-A'meş, Hakem b. Uteybe, Habîb b. Ebî Sâbit (ö. 119/737), Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772) gibi âlimler gelmiştir⁴⁶⁶.

Kûfe fikh mektebi nas ve rivayetlerin yanında re'y, kıyas ve ichtihad yöntemlerini etkin bir şekilde kullanmakla ön plana çıkmıştır. Kûfe fakihlerinden olan Nehaî'nin fikh düşüncesinde bu yöntem hakim olduğu gibi kendisinden sonra gelen özelde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed'in genel olarak da Hanefî mezhebinin benimsediği yöntem de bu olmuştur. Söz konusu yöntem daha sonra Kûfe

⁴⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/194. Mesela Şa'bî diyor ki: "Abdullah kunut duası okumazdı. Şayet Ömer okusaydı o da okurdu." (İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/20.)

⁴⁶² Dârimî, *es-Sünen*, "Futya", 20, (No. 169); İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/61, 84-85.

⁴⁶³ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/356.

⁴⁶⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/194.

⁴⁶⁵ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/25; Karaman, *Hukuk Tarihi*, 150.

⁴⁶⁶ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/25-26.

fıkıh ekolünün bariz bir vasfı haline gelmiştir. Esasında bu ekolün benimsediği bu yöntem temelde İbn Mes‘ûd ve Hz. Ömer’in yöntemlerine dayanmaktaydı⁴⁶⁷.

1.2.3.4. Eğitim-Öğretim Faaliyetleri

Kûfe’de kültürel hayatın oluşmasında eğitim öğretim faaliyetlerinin önemli rolünün olduğu bir gerçektir. Zira bu faaliyetler hem belli bir kültürün oluşmasını, hem de oluşan bu kültürün devamını sağlamıştır. Kûfe’de bu kültürel faaliyetlerin nerelerde ve nasıl gerçekleştirildiğine kısaca değinmek istiyoruz:

Küttab (ilköğretim/mahalle mektepleri); Emevîler döneminde yaygınlaşmaya başlayan küttaplar Kûfe’de de mevcut idi. Bu merhale ilköğretim merhalesiydi. Çoğunlukla küçük mektepler şeklinde olan küttapların binden fazla öğrencisi olanları da vardı⁴⁶⁸. Burada teorik derslerin yanında namaz gibi ibadetlerin tatbikine de önem verildiği anlaşılmaktadır⁴⁶⁹. Ayrıca bu dönemde bazı âlimlerin bu okullarda okuyan öğrencileri toplayarak onlara hadis dersi verdikleri de rivayet edilmektedir⁴⁷⁰.

Mescit; Kûfe’de eğitim-öğretim faaliyetleri çoğunlukla Kûfe mescidinde yapılmaktaydı⁴⁷¹. Kûfe merkezinde Sa’d b. Ebî Vakkâs zamanında inşa edilen bu cami tam bir ilim merkeziydi. Bu mescitte her hocanın kendisine ait sütunu (yeri) vardı ve orada ders verirdi. Mesela İbrâhim et-Teymî’nin (ö. 92/710) Kûfe mescidinde belli bir

⁴⁶⁷ Zira İbn Mes‘ûd fetvalarında bu yöntemi izlediği gibi bunu kendisinden fıkıh alanlara da şöyle tavsiye etmiştir: “Bir konuda size sorulduğunda Allah’ın Kitab’ına bakın, onda bulamadığımızda Resûlullah’ın Sünnetine bakın. Onda da bulamıyorsanız o zaman salih kimselerin verdiği hükümlere bakın. Onlarda da bulamazsanız re’yinizle icthad edin. ‘Çekinirim, korkarım’ demeyin. Şüpheli yok ki haram bellidir, helal bellidir. Bunlar arasında şüpheli olan durumlar vardır. Seni şüphelendireni bırak, şüphelendirmeyeni al.” (Dârimî, *es-Sünen*, “Futyâ”, 20 (No. 171); İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/62-63.) Hz. Ömer ise Kadı Şüreyh’e gönderdiği mektuplarında ona herhangi bir problemle karşılaştığında önce Kur’an’a, onda bulamazsa Sünnet’e, onda da bulamazsa öncekilerin verdiği hükümlere, onlarda da bulamazsa re’yiyle hüküm vermeyi salık vermiştir. (Dârimî, *es-Sünen*, “Futya”, 20 (No. 169); İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/61, 84-85.)

⁴⁶⁸ Örneğin Kûfe’de okumaya önem veren Dahhâk b. Müzâhim’in (ö. 105/723) üç bin öğrenci için kurduğu bir küttabından bahsedilmektedir ki Dahhâk kendisi bizzat burada merkebin üzerinde, dolaşarak öğretmenlik yapmıştır. (Ebû Ca’fer Muhammed İbn Habîb, *el-Muhabber* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.), 475; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn el-Hamevî Yâkût, *Mu‘cemü’l-üdebâ’ ve İrşâdü’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1993), 4/1452; Zehebî, *Siyer*, 4/599.)

⁴⁶⁹ Kâdî Şüreyh’in küttaba gönderdiği çocuğunun namazlarına dikkat etmediğini, köpeklerle oynadığını hocasına şikayet etmesi (İbnü’l-Cevzî, *Şıfat*, 3/39.) bunu göstermektedir.

⁴⁷⁰ Dârimî, *es-Sünen*, “İlm”, 51, (No. 629).

⁴⁷¹ Geniş bilgi için bk. İrfan Aycan vd., *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 93-95.

sütunun olduğu ve sürekli orada ders verdiği söylenmektedir⁴⁷². Buna mukabil İbrâhim en-Nehâî'nin sütunun yanına oturmadığı hatta sütunun yanına oturmamakla meşhur olduğu kaynaklarda yer almaktadır⁴⁷³.

Kûfe'de merkezi konumda olan Kûfe mescidinin dışında mahalle mescitlerinin de olduğu ve hocaların buralarda da ders halkaları kurduğu anlaşılmaktadır. Mesela Kûfeli kırâat âlimi Hamza ez-Zeyyât'ın Mezhic kabilesinin bulunduğu mahalledeki mescitte kırâat dersleri verdiği ve Sufyan es-Sevrî ile Hamza el-Kisâî'nin bu derslere katıldıkları söylenmektedir⁴⁷⁴. Kûfe mescitlerinde kırâat, tefsir, fıkıh ve hadis gibi ilimlerin yanında siyer ve meğâzî gibi sâir ilimlerin okutulduğu da görülmektedir⁴⁷⁵.

Âlimlerin evleri; Kûfe'de küttab ve mescitler dışında ilmi sohbetlerin yapıldığı bir diğer yer âlimlerin kendi evleriydi. Bu ilmi sohbetlerin yapıldığı evlerden bir tanesi Nehâî'nin evidir. Şa'bi'nin de dahil olduğu bazı âlimler Nehâî'nin evine gelerek fikhî mevzular üzerinde tartışıldılar⁴⁷⁶. Yine Kûfe'de Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın evini kurraya tahsis ettiği söylenmektedir⁴⁷⁷.

Kûfe'de ilmi faaliyetlerin aynı hoca tarafından birkaç yerde yürütüldüğü de görülmektedir. Süfyan es-Sevrî şöyle diyor: “Bana Kur'an'ı ve ferâizi Amr b. Kays (149/763) öğretti. Onu çarşıdaki dükkanında bulamazsam evinde bulurdum, evinde bulamazsam Kûfe'deki mescitlerden birinde bulurdum.”⁴⁷⁸ Bu söz mescit ve evlerin yanında iş yerlerinin de eğitim-öğretim faaliyetinde kullanıldığını göstermektedir.

1.2.4. Ekonomik Hayat

Tarım ve hayvancılık: Kûfe'de tarım denilince akla sevâd arazileri gelir. Öteden beri uğruna savaşların yapıldığı Sevâd arazileri, Mezopotamya bölgesinde bulunmaktadır. Bu bölge daha önce Sâsânilerin tahıl ambarı olduğundan buraya

⁴⁷² İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/92; Zehebî, *Siyer*, 5/62.

⁴⁷³ İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/88; Zehebî, *Siyer*, 4/522.

⁴⁷⁴ Yâkût, *el-Udebâ'*, 6/2855-2856.

⁴⁷⁵ Örneğin Şa'bi'nin böyle bir ders halkasının olduğu, İbnü'l-Eş'as isyanından sonra Medîne'ye giderek buradaki mescitte buna devam ettiği, Öyle ki İbn Ömer'in bir defasında bu derse iştirak ettikten sonra: “Biz bunları yaşadık ama o bunları (siyer-meğâzî) bizden daha iyi biliyor, sanki bizimle yaşamış.” dediği kaynaklarda yer almaktadır. (Zehebî, *Siyer*, 4/302.)

⁴⁷⁶ Vekî', *Aẖbâr*, 3/63.

⁴⁷⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/110.

⁴⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/125.

“devletin kalbi” manasında “dîli İrânşehr” demişlerdir⁴⁷⁹. Üretimi artırmak ve canlandırmak için başta Sa‘d b. Ebî Vakkâs olmak üzere devletin yetkilileri bu arazilerle yakından ilgilendi. Bu anlamda bir taraftan eski sulama kanalları onarılrken bir taraftan da yenileri inşa edildi. Böylece hem üretim hem de üretimde verimlilik arttırıldı⁴⁸⁰. Bunun neticesinde burada buğday, arpa, pirinç, mercimek, susam, üzüm, hurma, zeytin gibi birçok önemli ürün yetiştirildi⁴⁸¹. Kûfe’de hayvancılık olarak küçük ve büyük baş, balıkçılık ve arıcılık yaygındı⁴⁸².

Sanayi ve ticaret: Kûfe’de sanayi ve ticaret gelişmişti. Çeşitli malzeme üreten birçok demirci, marangoz ve dokumacı buranın sanayi ve ticaretinin omurgasını teşkil etmekteydi⁴⁸³. Bunların haricinde Kûfe’de dericilik, kağıtçılık, sarraflık, attarlık, yağ ve seramik üretimi, çanak ve çömlekçilik de yaygın olarak bulunan sanayi kollarıydı⁴⁸⁴. Kûfe’de sanayinin gelişmiş olması ve Kûfe’nin önemli ticaret yollarının kesiştiği yerde olması beraberinde ticari canlılık getirmiştir. Hulvân, Medâin, Şam, Basra, Çin ve Hindistan’dan gelen ticaret malzemeleri burada alıcıyla buluştuğu gibi burada üretilen ve ihtiyaç fazlası olan ürünler başta Hicâz, Basra ve Şam olmak üzere birçok şehre götürülüp satılmaktaydı⁴⁸⁵.

⁴⁷⁹ Mes‘ûdî, *et-Tenbîh*, 33-34.

⁴⁸⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 2/351, 358-359; İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 566; Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cem*, 5/321.

⁴⁸¹ Ya‘küb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ĥarâc* (Kahire: el-Matba‘atu’s-Selefiyye, 1382), 36-39; Belâzürî, *Fütûh*, 2/331-333; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *‘Uyûnü’l-aĥbâr* (Kahire: Dâru’l- Kütübü’l-Mısriyye, 1996), 1/321.

⁴⁸² Belâzürî, *Fütûh*, 1/74, 2/332; İsfahânî, *el-Eġânî*, 11/262; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 8/255; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/120; Makdisî, *el-Bed’ ve’t-târîĥ*, 4/101; Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cem*, 3/275; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 2/560-561; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh Askerî, *el-Evâ’il* (Tanta: Dâru’l-Beşîr, 1408), 319.

⁴⁸³ İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 449; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târiĥi’l-‘Arab ħable’l-İslâm* (Dâru’s-Sakî, ts.), 13/47, 14/239-242, 312-313. Geniş bilgi için bk. Söylemez, *Kûfe*, 217-220.

⁴⁸⁴ İbn Sa‘d, *eĥ-Tabakât*, 8/398; Belâzürî, *Fütûh*, 3/570; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 13/188, 14/276, 280, 303, 15/250, 260.

⁴⁸⁵ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 570; İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, 529; Vekî‘, *Aĥbâr*, 2/340; İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 7/17; İsfahânî, *el-Eġânî*, 3/47; Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya‘küb İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1978), 44.

İKİNCİ BÖLÜM

NEHAİ'NİN FIKİHÇİLİĞİ

2.1. Nehaî'nin Usul Anlayışı

Birçok farklı etnik köken ve kültürden insanın bir arada yaşadığı Kûfe'de fikhî kabiliyetiyle öne çıkmış olan Nehaî, kendisine gelen meseleler üzerinde ictihad yaparak fetva vermiş bir âlimdir¹. O, bu fetvaları verirken gelişigüzel değil, belli bir metot takip ederek vermiştir. Nehaî, fetvalarında esas aldığı bu metot ile ilgili herhangi bir eser yazmadığı gibi bu metodunun ne olduğunu gösteren sözleri de hayli azdır. Bu durumda Nehaî'nin metodunu ortaya koyabilmenin yegâne yolu ancak onun ictihad ve fetvalarında dayandığı esasların tespit edilmesi ile ortaya konulabilir görünmektedir. Esasında bu durum sadece İmam Nehaî için geçerli bir durum değildir. İlk dönem fakihlerinin çoğu birçok ictihadda bulunduğu halde, hatta bu ictihadlarını yazdığı veya yazdırdığı halde bu ictihadlarında dayandıkları esasları yazma gereği duymamışlardır.

Fetvalarında belirli bir metot takip eden Nehaî, bu metot kapsamında Kur'an ve Sünnet'in yanında akla da olabildiğince geniş alan tanımıştır. Zira ona göre şer'î hükümlerin vazediliş amaçlarının akılla anlaşılabilir (معقولة المعنى) gerekçeleri vardır ve bunlar ümmetin maslahatına yöneliktir. Bu hükümler Kitap ve Sünnet'ten anlaşılan sağlam (muhkem) asıllar ile bunların illetleri üzerine kurulmuştur. Bunlar hayatın nizamı için vazedilmiştir². Zaten onu muasırları arasında ön plana çıkaran en önemli özellik de fetvalarında genelde akla özelde re'ye geniş yer vermiş olmasıdır. Akla bu şekilde geniş alan açan Nehaî Hz. Peygamber'den ve sahâbeden kendisine ulaşan rivayetleri de olabildiğince kullanmıştır. Yani İmam Nehaî fetvalarında bir taraftan akli aktif bir şekilde kullanırken diğer taraftan Hz. Peygamber'den kendisine ulaşan hadisleri, sahâbeden gelen âsârı da aktif olarak kullanmıştır.

Şâh Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), Nehaî'nin kendi döneminde dağınk olan fıkıh bablarını en geniş kapsamda bir araya getirdiğini ve bütün bu babların temeli olabilecek şekilde öncekilerden devraldığı birtakım usullere sahip olduğunu

¹ Dârimî, *es-Sünen*, 22, (No. 202); Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/377.

² Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, 1/385; Kılıçer, *Rey Taraftarları*, 53.

belirtmektedir³. Yine o, aynı bağlamda şöyle demektedir: “Nehaî’nin mezhebinin bilgi kaynakları İbn Mes’ûd’un fetvaları, Hz. Ali’nin ictehadları ile verdiği hükümler, kâdî Şüreyh’in ve sâir Kûfe kâdîlarının/fakihlerinin fetva ve kâdiyeleridir. İmam Nehaî bu hükümlerden ve fetvalardan Allah’ın kendisine muvaffak kıldığını bir araya getirdi. Sonra bunlar üzerinde Medîne ekolünün, Medînelilerin âsârı üzerine yaptıkları çalışmalar gibi gayet başarılı ve dakik pek çok ilmi çalışmalarda bulundu. Aynen onların (Medîne ekolünün) yaptıkları tahrirler gibi o da birikmiş rivayetleri isnadları ile beraber çıkararak her bir rivayetin olması durumunda başka tariklerini de göstererek en sağlamlarını diğerlerinden ayırdı. Bu çalışmanın neticesinde fikhın meselelerini konularına göre elde etmiş oldu. Böylece Nehaî, seleflerinden öğrendiklerinin yanında, bu öğrendiklerinin usulünü de en iyi şekilde kavradı ve bu usul üzerinde ilerleyerek birçok tahrir yaptı ve birçok yeni sonuçlar elde etti.”⁴ Burada Dihlevî’nin fikh bablarından kastının ne olduğu tam olarak anlaşılmasa da genel olarak o, Nehaî’nin kendisinden önceki birikimi bir râvi anlayışıyla sonrakilere aktarmadığını, bilakis bu birikimi belli bir usul dâhilinde tenkit süzgecinden geçirip sonrakilere aktardığını ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Usulde delillere başvurmada Nehaî’nin gözettiği sıralama da önemlidir. Ancak bu hususta kendisinden açık bir ifade gelmemiştir. Genel olarak fetvalarından, sıkı takipçisi olduğu İbn Mes’ûd’un bu husustaki tavsiyelerinden ve Hz. Ömer’in onun hocası kâdî Şüreyh’e göndermiş olduğu bazı mektupların içeriğinden hareketle onun delillerde gözettiği sıralama hakkında fikir sahibi olabilmekteyiz. Abdullah b. Mes’ûd bir sözünde fakihin ictehadlarında takip etmesi gereken sıralamayı Kur’an, Sünnet, salihlerin hükümleri ve re’y şeklinde sıralamıştır⁵. Nehaî’nin İbn Mes’ûd’un usulüne bağlılığını göz önüne aldığımızda bu tavsiyeye uymuş olması söz konusu olabilir. Hz. Ömer de Kâdî Şüreyh’e bazı mektuplar göndermiş, bu mektuplarında ona herhangi bir problemle karşılaştığında önce Kur’an’a başvurmasını, onda bulamazsa Sünnet’e, onda da bulamazsa öncekilerin verdiği hükümlere, onlarda da bulamazsa kendi re’yiyle hüküm vermesini tavsiye etmiştir⁶. Şüreyh’in yanında mübaşir olarak çalışmış olan Nehaî’nin bu mektupların içeriğinden haberdar olarak buradaki tavsiyelere uygun

³ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah, *Fikhî İhtilaflarda Ölçü*, çev. Musa Hüb (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 76.

⁴ Dihlevî, *Ölçü*, 78-79.

⁵ Dârimî, *es-Sünen*, “Futyâ”, 20 (No. 171); İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/62-63.

⁶ Dârimî, *es-Sünen*, “Futyâ”, 20 (No. 169); İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/61, 84-85.

hareket etmiş olması ihtimali vardır. Nehaî'nin, İbn Mes'ûd ve Hz. Ömer'in ittifak ettiği görüşleri için "başka hiçbir şeye değişmem"⁷ sözü onların usulde ittifak ettikleri bu deliller hiyerarşisini dikkate alma hususunda da geçerli olduğu söylenebilir. Onun usulünde böyle bir sıralama takip ettiği fetvalarında da görülmektedir. Mesela onun, Kur'an ve Sünnet'ten sonra sahâbî kavline başvurmuş olması ve sahâbî kavli karşısında kıyası terk etmiş olması bunu göstermektedir. Sahâbî kavline başvururken öncelikle onların ittifak ettiği hususu dikkate almış⁸ olması da onun icmâî sahâbî kavlinden önceye aldığı göstermektedir. O, Kur'an, Sünnet, sahâbe icmâî ve sahâbî kavlinden sonra genel olarak re'ye başvurmuştur ki kıyas, istihsan ve sedd-i zerâî' gibi deliller bu kavram içerisinde yer almaktadır⁹. Dolayısıyla tüm bu verilerden ve aşağıda verdiğimiz bilgilerden hareketle Nehaî'nin icthadlarında yer alan deliller hiyerarşisini şu şekilde sıralamak mümkündür: Kur'an, Sünnet, icmâ (sahâbe icmâî), sahâbî kavli, kıyas, istihsan, sedd-i zerâî' ve istishâb.

2.1.1. Usul Anlayışında Şer'î Deliller ve Hüküm Çıkarma Yöntemi

2.1.1.1. Kur'an

Kur'an, İslâm hukukunun temel kaynaklarının başında gelmektedir. Müslümanlar Kur'an'ın fikha kaynaklık ettiği hususunda ittifak etmişlerdir. Fakihler karşılaştıkları herhangi bir meseleye çözüm bulmak için ilk önce Kur'an'a müracaat etmişler, ancak onda herhangi bir cevap bulamadıklarında diğer kaynaklara yönelmişlerdir. Zira Kur'an Allah kelamı olmasından dolayı şer'î delillerin birincisidir¹⁰. Nehaî de bu anlayışla hareket ederek fikhî meselelerin çözümünde ilk önce Kur'an'a başvurmuştur. O, Kur'an'dan hüküm elde ederken birçok yerde doğrudan âyetin umumundan hüküm çıkarmış, lafızlar arası mutlaklık mukayyedlik ilişkisine riayet etmiş, yeri geldiğinde şâz kırâatten yararlanmışır. Emir ve nehiy sîgalarının her

⁷ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/17.

⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 79; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/254; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtaşaru İhtilâfî'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), 1/388; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/63; İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/17.

⁹ Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 248; Abdülvehhâb Hallâf, *Meşâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fimâ lâ naşşa fih* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1993), 8; Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* (İstanbul: MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 1995), 125; Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı Ve Uygulaması* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 24.

¹⁰ Hasan Maçın, "Şer'î Hükümleri Tasnif ve Derecelendirmede Şer'î Delillerin Etkisi", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/369.

zaman vücûba ya da harama delâlet etmediğini düşünerek yerine göre emri vücûba yerine göre nedbe; nehy sîgasını da yerine göre harama yerine göre mekruha hamledebilmiştir. Tüm bunların yanında âyetler arası nâsîh-mensûh ilişkisine olabildiğince dikkat ederek fetvalarını buna göre vermiştir. Şimdi Nehaî'nin hüküm istinbatında Kur'an'dan istifade etmesinin örneklerini inceleyelim:

2.1.1.1.1. Umûm İfade Eden Âyetlerden Hüküm İstinbatı

Kur'an'da yer alan hükümler bazen doğrudan delil olarak alınmaya elverişli veya yeterliyken bazen de elverişli veya yeterli olmamış Sünnet gibi başka bir delile başvurmayı zorunlu kılmıştır. Mesela namazın farz oluşu ile ilgili hüküm Kur'an'dan elde edilebiliyorken namazın kılınışı ve bununla ilgili detaylı hükümler için Sünnet'e başvurmak icap etmiştir. Yine Kur'an'da yer alan âm lafızlar vardır ki bunları tahsis eden başka bir delil olmamışsa doğrudan bunların hükmü esas alınmış, aksi durumda tahsis eden delile başvurulmuştur. Şimdi Nehaî'nin umum ifade eden âyetlerden ve/veya doğrudan âyetlerden veyahut daha genel olarak Kur'an'dan yararlanarak elde ettiği bazı hükümlere bakalım:

1. Nehaî îlâ¹¹ ile ilgili bazı hükümleri bu hususta nazil olmuş âyetin umumundan çıkarmaktadır. Îlâ ile ilgili âyet şöyledir: “لَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَأَوْ فَإِنَّ اللَّهَ “عَفُورٌ رَحِيمٌ” *“Kadınlardan uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir.”*¹² Nehaî bu âyetin umumundan hareket ederek yemini îlânın şartlarından saymış, fakat âyette yer almadığı için bazı fakihlerin yaptığı¹³ gibi öfkeli olmayı îlâ için şart koşmamıştır¹⁴. Ona göre îlâda bulunan koca (mûlî), îlâ yemini ettiğinde ister öfkeli olsun ister olmasın îlâ gerçekleşir. Yine o, bu âyetin “مِنْ نِسَائِهِمْ” kısmının umumundan hareketle îlâyı, ister müslüman olsun ister olmasın, ister kendisiyle zifâfa girilmiş olsun ister girilmemiş olsun tüm evli kadınlara hamletmiştir¹⁵. Aynı şekilde o, bu âyetten kadınların îlâda

¹¹ Kocanın karısına cinsel ilişkide bulunmamak üzere yemin etmesine îlâ denilmektedir. (bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi 'u's-ş-şagîr ve Şerhuhu'n-nâfi 'u'l-kebîr* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1406), 219; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/14.).

¹² el-Bakara 2/226.

¹³ Mesela Hz. Ali, âyette yer almadığı halde îlâda öfkeli olmayı şart koşmuştur. (bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/145.)

¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1405), 1/431; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/459; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/536.

¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/548-549.

bulunamayacağı, sadece erkeklerin îlâ yapabileceği sonucunu da çıkarmıştır¹⁶ ki bu da âyetin umum ifade eden hükmüyle alakalıdır.

Nehaî, kendisinden öncekiler için: “كانوا يرون الإيلاء في الجماع/îlâyı cimâda görüyorlar.” dediği halde kendisi îlânın çerçevesini bu âyetin umumundan hareketle geniş tutmuş ve kadına zarar veren her türlü yemini bu kavrama dahil ederek, bir kimsenin eşiyle cinsel ilişkiye girmemeye, onunla konuşmamaya hatta kafalarını yan yana koymamaya dair yemin etmesini de îlâ olarak değerlendirmiştir¹⁷.

2. Nehaî'nin âyetin umumundan hareketle çıkardığı hükümlere bir diğer örnek kısas meselesidir. Kısasla ilgili âyetlerde şöyle denilmektedir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ” “القَتْلَى الْقِصَاصُ فِي كَالِندَى...”¹⁸, “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ”¹⁹, “Biz onların (İsrailoğulları) üzerine onda (Tevrat'ta) cana karşılık can... diye yazdık.”²⁰ Bu âyetlere göre bir kişi kasıtlı olarak birini öldürürse ya da yaralarsa aynı şekilde bu âyetler mucebince ona kısas uygulanır. İslâm hukukunda kısasın meşruiyetiyle ilgili herhangi bir ihtilaf olmamakla birlikte kime ve nasıl uygulanacağıyla ilgili konularda bazı ihtilaflar vardır.

Köleye karşılık hür kimseye kısasın uygulanıp uygulanmayacağı meselesinde sahâbe büyüklerinden Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer köle karşılığında hür bir kimsenin kısas edilmeyeceği görüşünderken²¹, Nehaî bu âyetteki hükmün umum ifade etmesinden dolayı hür kimsenin de köle karşılığında kısas edilebileceğini söylemiştir²². Dolayısıyla ona göre âyetlerde geçen ifadeler umum olduğu için kölenin hür bir kimse tarafından öldürülmesi durumunda ona da aynı hükümlerin uygulanması gerekir. Zira âyetleri tahsis edebilecek aynı kuvvette başka delil yoktur. Buna göre cana can kuralında²³ öldürülme halinde kısasın farz kılınması emri köle için de geçerli

¹⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 150.

¹⁷ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 4/462-463.

¹⁸ el-Bakara 2/178.

¹⁹ el-Bakara 2/179.

²⁰ el-Mâide 5/45.

²¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/413.

²² Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/507; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/278.

²³ el-Mâide 5/45

olmaktadır. Hanefiler de bu hususta onunla aynı görüştedirler²⁴. Ancak İmam Şâfi'î, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُنِبْ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ” “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle...”²⁵ âyetini esas alarak köleye karşılık hüre kısas uygulanmayacağı görüşündedir²⁶. Bununla birlikte Nehaî'nin bu hükmü verirken “Kim kölesini öldürürse öldürürüz...”²⁷ şeklindeki hadise dayandığı da söylenmiştir²⁸. Fakat bu doğru olsa bile Nehaî'nin ilgili hadisi âyetin umumuna muvafık olduğu için dikkate almış olduğu söylenebilir. Zira aksi durumda ondan daha güçlü “...Hüre hür, köleye köle...”²⁹ âyeti vardır ki bu durumda Nehaî bu âyeti dikkate alırdı.

Nehaî, müslümanın birini hata ile öldürmesi durumunda öldürülen kişi Mecûsî bile olsa onun diyetinin müslümanın diyetiyle aynı olduğunu söylemiştir³⁰ ki bu da onun âyetin umumundan hareket ettiğini göstermektedir. Yine Nehaî kısas ile ilgili âyetlerin umumundan hareketle kâfire karşılık müslümana kısas uygulanacağını söylemektedir³¹. Nehaî'nin kâfire karşılık müslümana kısas uygulanacağı ve Mecûsî'yle müslümanın diyetinin eşit olduğu yönündeki görüşünü hayretle karşılayan İbn Kudâme (ö. 620/1223): “Bu ne biçim sözdür. Peygamber kâfire karşılık müslüman öldürülmez diyor o, kâfire karşılık öldürülür diyor, bundan daha şiddetli bir şey var mı?”³² diyerek bu görüşü tenkit etmiştir. İmam Mâlik de “لا يقتل مؤمن بكافر” “Kâfir karşılığında mümin öldürülmez”³³ hadisine rağmen bir müslümanın bir kâfiri ansızın ya da suikast ile

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/129.

²⁵ el-Bakara 2/178.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ûm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 6/9; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/129.

²⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "ed-Diyât", 18, (No. 1414); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "ed-Diyât", 7, (No. 4515); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "ed-Diyât", 23, (No. 2664).

²⁸ Tirmizî, *Sünen*, "ed-Diyât", 18, (No. 1414).

²⁹ el-Bakara 2/178.

³⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 220; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982), 7/254; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/342.

³¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/342.

³² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/342.

³³ Tirmizî, *Sünen*, "Diyât", 16 (No. 1413); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Diyât", 4 (No. 4506); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Kasâme", 10 (No. 4735). Başka hadis kaynaklarında bu sözün Hz. Ali'nin kendisine ait bir sahifede yer aldığı ifade edilmiştir. (bk. Buhârî, *el-Câmi'*, "İlm", 39 (No.111), "Cihâd", 68 (No. 2882), "Diyât", 23 (No. 6507); Tirmizî, *Sünen*, "Diyât", 16 (No. 1412); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Diyât", 21 (No. 2658).

öldürmesi durumunda müslümanın öldürüleceği görüşünde olarak³⁴ bu hadisin çerçevesi dışına çıkmış ve Nehaî ile bir nevi aynı görüşü benimsemiştir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüşleri benimsemişler³⁵.

3. Nehaî, kâzife had uygulanacağı zaman elbisesinin çıkarılmaması görüşünde olduğu³⁶ halde zina edenin elbisesinin çıkarılıp sadece izârı (peştamal) kalacak şekilde had uygulanması gerektiği³⁷ ve bu haddin onun farklı uzuvlarına eşit bir şekilde ve şiddetli olarak uygulanması görüşündedir³⁸. Nehaî'nin zina edenin özellikle “elbisesinin çıkarılması gerektiği” ve cezasının “şiddetli” olmasını istemiş olması onun Nûr sûresi 2. âyetinin: “*Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın...*”³⁹ kısmının umumunu esas aldığını göstermektedir. Hanefiler de aynı âyete dayanarak zina haddinin içki haddinden daha şiddetli olması gerektiğini ifade etmişlerdir⁴⁰.

4. İmam Nehaî Mushaf'ın ücret karşılığında yazılmasını mekruh görmüş ve satışına da şiddetle karşı çıkmıştır⁴¹. O, bu görüşlerini “*قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ*” “*Elleriyle kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için, “Bu Allah'ın katındandır” diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıkları yüzünden vay haline onların! Ve yapıp ettikleri yüzünden vay haline onların!*”⁴² âyetinin umumuna dayandırmıştır⁴³.

5. Nehaî'nin öğrencisi Mansûr şöyle diyor: “İbrâhim ‘hacda ticaret yapmakta bir sakınca yoktur’ dedikten sonra “*لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَقاتٍ*” “*Rabbinizden bir lütuft beklemenizde sizin için bir günah yoktur. Arafat'tan dalga dalga indiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin; O'nu, size gösterdiği şekilde zikredin; kuşkusuz siz bundan*

³⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Müessesetu Zâyid b. Sultân, 2004), “Ukûl”, 3215.

³⁵ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 6/573, 574; Tahâvî, *İhtilâf*, 5/157, 159, 161; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, thk. Sâid Bekdaş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 634.

³⁶ Ebü Yûsuf, *el-Harâc*, 166.

³⁷ Ebü Yûsuf, *el-Harâc*, 166.

³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/529.

³⁹ en-Nûr 24/2.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/71.

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/287.

⁴² el-Bakara 2/179.

⁴³ Ebü'l-Fazl Celâluddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.), 1/203.

önce yolunu şaşırılmışlardan idiniz.”⁴⁴ âyetini okudu.”⁴⁵ Burada da Nehaî'nin âyetin umumuna dayanarak hüküm istinbat ettiği görülmektedir.

6. Nehaî, gücü yetenin bayram namazından önce zekâtını vermesi gerektiğini ifade ettikten sonra “وَدَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى” “*Doğrusu arınan ve rabbinin adını anıp namaz kılan kurtuluşa ermiştir.*”⁴⁶ âyetlerini okumuştur⁴⁷ ki bu da onun âyetin umumundan hüküm çıkardığını göstermektedir.

Görüldüğü gibi Nehaî Kur'an'ı hüküm istinbatı için asıl kaynak olarak görmüş ve ondan yararlanarak birçok meseleyi hükme bağlamıştır.

2.1.1.1.2. Kur'an'ın Şâz Kırâatlerinin Hükümü

Hz. Peygamber zamanında kolaylık olsun diye Kur'an'ın farklı lehçelerle okunmasına müsaade edilmişti. Fakat Hz. Osman zamanında İslâm beldelerinde, anlamda karışıklık yaratacak derecede farklı okuyuşların çoğaldığı görülünce, bunun önüne geçmek için Kureyş lehçeleri esas alınarak müslümanların esas alacakları bir Mushaf oluşturulmuştur. Böyle yapılıncâ Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) gibi sahâbîlerin kendilerine ait Kur'an nüshaları Mushaf dışında özel/kişisel nüshalar olarak kalmıştır. Daha sonra âlimler mütevatir kırâatı esas alıp da bunu, “Arap diliyle uyumluluk arzeden, Hz. Osman'ın çoğaltmış olduğu Mushaflardan birine takdiren dahi olsa uyan ve tevatür derecesinde nakledilen kırâat”⁴⁸ olarak tanımlayınca doğal olarak bu kırâatler şâz olarak nitelendirildi. Böylece farklı tanımları yapılmakla⁴⁹

⁴⁴ el-Bakara 2/198.

⁴⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/168.

⁴⁶ el-A'lâ 87/14-15.

⁴⁷ Süyûtî, *ed-Dürru'l-Mensûr*, 8/486.

⁴⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürsidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 18; Ebü'l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (el-Hey'etü'l-Misriyete'l-Âmmeti li'l-Küttâb, 1974), 1/262.

⁴⁹ Mesela bazı tanımlar şöyle yapılmıştır: 1. Senedi sahîh olmayan kırâat şâzdır. (Süyûtî, *el-İtkân*, 1/265.) 2. Senedi sahîh olan ve Arap diline de uygun olan fakat Hz. Osman Mushaflarına uymayan kırâat şâzdır. (İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 19.) 3. Arap dili, Hz. Osman Mushafı ve sahîh sened şeklindeki kriterlerden birine uymayan kırâat şâzdır. (Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi Kutübü'l-Arabî, 1957), 1/331. 4. Tâbiîn âlimlerinin (A'meş ve Yahyâ b. Vessâb gibi) kırâatleri şâz kırâattir. (Süyûtî, *el-İtkân*, 1/258.)

birlikte genel olarak tevatür derecesinde rivayet edilmeyen kırâatlere şâz kırâat denildi⁵⁰.

Fakihler, şâz kırâatlerin hüküm istinbatında kaynak olarak alınıp alınmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir⁵¹. Hanefiler şâz kırâatlere mushaflarında yer veren sahâbîlerin bunları Hz. Peygamber'den işitmiş olabileceği düşüncesine dayanarak bu kırâatlerin kaynak olarak kullanılacağı görüşünü benimsemişlerdir⁵². Bazı örneklerden Nehaî'nin de hüküm istinbatında bulunurken şâz kırâatleri kaynak olarak kullandığı görülmektedir:

1. Yemin kefaretiyle ilgili âyette: “...فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ...” “*Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır.*”⁵³ denilmektedir. İbn Mes‘ûd’un kırâatinde “فَصِيَامَ” şeklinde “peş peşe” anlamında “متتابعات” kelimesi bulunmaktadır. Nehaî bu kırâati dikkate alarak yemin kefareti için tutulacak olan üç günlük orucun peş peşe olmasını şart koşturmuş⁵⁴. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de söz konusu kırâatten dolayı Nehaî ile aynı görüşü benimsemişlerdir⁵⁵.

2. Hırsızlık cezası olarak Kur’an’da “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...” “*Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin*”⁵⁶ denilmektedir. Nehaî burada “أَيْدِيَهُمَا/ellerini” yerine Abdullah b. Mes‘ûd’un kırâatinde yer alan “أَيْمَانَهُمَا/sağlarını” esas almış ve hırsızlık yapanın sadece sağ elinin kesileceğini söylemiştir⁵⁷. Dolayısıyla ona göre hırsızlık suçunun tekrar etmesi durumunda sol el kesilmez. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de hırsızlık yapanın sadece sağ elinin kesileceği görüşündedirler⁵⁸.

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 22; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/276-277. Ayrıca bk. Muharrem Önder, “Şâz Kırâatler Ve İslâm Hukuku Açısından Değeri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 170-172; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 521.

⁵¹ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar, 1399), 1/257; Önder, “Şâz Kırâatler”, 187-188; Mahmûd Salâh Muhammed Ferûh, *el-Kirâetu's-şâzetu inde'l-usûliyyîn ve eseruha fî ihtilâfi'l-fukahâ* (Gazze: Câmîatu'l-İslâmiyye, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010), 49-55.

⁵² Serahsî, *Uşûl*, 1/279; Ali Duman, “Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usûlü'ndeki Rolü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009), 87.

⁵³ el-Mâide 5/89.

⁵⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 168; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/600; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Sadeddin Ünal (İstanbul: Merkezi Buhûsi'l-İslamiyye, 1998), 2/399; Cessâs, *Ahkâm*, 1/254.

⁵⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/159; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/221-222; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/170.

⁵⁶ el-Mâide 5/38.

⁵⁷ Cessâs, *Ahkâm*, 2/518; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/167; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 3/79.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/167; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 365.

3. Mazaret sebebiyle ramazan orucunu tutmayanlar için Bakara sûresinin 185. âyetinin ilgili kısmında şöyle denilmektedir: “وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ”⁵⁹ Übey b. Ka‘b’in kırâatında bu kısmın sonunda “متتابعات/peş peşe” ifadesi yer almaktadır⁶⁰. Nehaî’ye göre ramazan orucunun kazası peş peşe tutulmalıdır⁶¹. Hatta Nevevî (ö. 676/1277) onun ramazan orucu kazasının peş peşe olmasını vâcip olarak gördüğünü söyler⁶². Fakat bir rivayette onun: “Ramazan orucunun kazasının peş peşe olması bana daha sevimlidir.”⁶³ dediği nakledilmektedir. Her ne kadar bu ikinci rivayette Nehaî’nin peş peşe olmasını şart koşmadığı görülse de onun ramazan orucunun kazasının peş peşe olması gerektiği düşüncesinde olduğu ve bu düşüncesiyle de Übey b. Ka‘b’in kırâatinin etkisinde kalmış olabileceği akla gelmektedir. Nitekim ramazan orucunun kazasının peş peşe olmasını şart koşanların bu kırâati esas aldıkları görülmektedir⁶⁴. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre ramazan orucunun kazası peş peşe tutulabileceği gibi ayrı ayrı da tutulabilir⁶⁵. Onların gerekçesi, Übey b. Ka‘b’in kırâatinin meşhur kırâat olmadığı ve üzerinde ramazan orucunun kazası olan birine Hz. Peygamber’in ayrı ayrı tutabileceğine dair cevaz verdiği şeklindedir⁶⁶.

4. Bakara sûresinin 226. âyetinde îlâ ile ilgili şöyle denilmektedir: “لَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ”⁶⁷ *“Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir.”*⁶⁷ Îlâ yapan kocanın dört ayın sonunda evliliğinin kendiliğinden sona erip ermeyeceği hususunda fakihler görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Cumhûr bu âyete dayanarak dört ayın bitimiyle evliliğin kendiliğinden sona ermeyeceği görüşündedir⁶⁸. Hanefîler ise Abdullah b. Mes‘ûd ve Übey b. Ka‘b’in “فإن فاءوا فيهن”⁶⁹ “Eğer (dört ay) içerisinde geri dönerlerse” şeklindeki kırâatine dayanarak kocanın dört ay içerisinde hanımına dönebileceği, aksi durumda dört ayın bitimiyle evliliğin kendiliğinden sona

⁵⁹ el-Bakara 2/185.

⁶⁰ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 4/408.

⁶¹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/242.

⁶² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Fiker, 1997), 6/367.

⁶³ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 178.

⁶⁴ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 4/408.

⁶⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/152; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/20; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/75.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/75.

⁶⁷ el-Bakara 2/226.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü’l-evtâr şerhu Münteķa’l-ahbâr*, thk. Usamuddin es-Sebâbatî (Mısır: Dâru’l-Hadîs, 1993), 6/305.

ereceğini söylemişlerdir⁶⁹. Nehaî'ye göre îlâ yapan koca dört ay içerisinde hanımına dönebilir⁷⁰. Dört ay içerisinde îlâsından rücû etmezse dört ayın tamamlanmasıyla bâin talâk (kesin boşama) olur⁷¹. Yani Nehaî'ye göre de dört ayın bitimiyle karı koca arasında kendiliğinden boşama gerçekleşir. Bu görüşüyle Nehaî'nin de söz konusu kırâati esas aldığı görülmektedir.

Bu örneklerde görüldüğü üzere Nehaî şâz kırâatleri hüküm istinbatında delil olarak kullanmıştır. Bununla birlikte onun her durumda şâz kırâatlerden yararlandığı söylenemez. Mesela Bakara sûresinin 158. âyetinde “ إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ اللَّهَ فَمَنْ حَجَّ ” “*Safâ ile Merve Allah'ın nişânelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur...*”⁷² denilmektedir. Fakihler bu âyetten ve bazı hadislerden hareketle Safâ ve Merve arasında sa'y yapmanın hükmü ile ilgili ihtilafa düşmüşlerdir⁷³. İbn Mes'ûd'un kırâatinde bu âyetin ilgili kısmının “ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ ” “*Bir kimsenin bu yerleri tavaf etmemesinde kendisi için bir günah yoktur*” şeklinde yer aldığı nakledilmiştir⁷⁴. Bu kırâat sa'yi sünnet olarak görenler için delil olmuştur⁷⁵. Fakat Nehaî sa'yin farz olduğu görüşündedir⁷⁶. Dolayısıyla onun burada İbn Mes'ûd'un kırâatini esas almadığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in: “ اسعوا، فإن الله كتب عليكم السعي ” “*Sa'y edin şüphe yok ki Allah size sa'yi farz kıldı.*”⁷⁷ dediği nakledilmiştir. Nehaî'nin bu rivayeti esas aldığını düşünmekteyiz. Zira sa'yin farz olduğunu savununlar da bu rivayeti esas almışlardır⁷⁸. Hanefilere göre ise sa'y farz değil vâciptir. Onlar sa'y yapmayı terk edene ceza olarak dem gerekir demişlerdir⁷⁹. Hanefiler bu hususta “ إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ اللَّهَ فَمَنْ حَجَّ ” “*Safâ ile Merve Allah'ın nişânelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği*

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'i*, 3/172; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/194.

⁷⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/474.

⁷¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/477-478; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/108, 127; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/479, 484.

⁷² el-Bakara 2/158.

⁷³ Bk. Ferûh, *el-Kirâetu's-şâzze*, 75-80.

⁷⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/241.

⁷⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/241; Ferûh, *el-Kirâetu's-şâzze*, 78.

⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/281.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/363.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/50.

⁷⁹ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/145; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/14; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 239.

mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir."⁸⁰ âyetini esas almışlar. Onlara göre bu âyetin zahirine göre sa'y yapmak farz değil ibaha ifade etmektedir⁸¹.

Neticede Nehaî'nin şâz kırâatleri hüküm istinbatında delil olarak kullandığı görülmektedir. Fakat belli ki o, bunu yaparken daha sağlam başka bir delilin olup olmadığına da dikkat etmiştir. Şayet hadis gibi daha sağlam bir rivayet varsa şâz kırâati değil, hadisi esas aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun şâz kırâatler arasında daha çok İbn Mes'ûd'un kırâatini tercih ettiği görülmektedir. Hanefîlerin şâz kırâati hüküm istinbatında esas almış olmaları Nehaî ile ortak yanları olarak görülebilir. Bununla birlikte onların farklı gerekçelere dayanarak bazen Nehaî'den farklı olarak tercih ettikleri ya da etmedikleri kırâatlerin olduğu da anlaşılmaktadır.

2.1.1.1.3. Mutlak-Mukayyed Anlayışı

Mutlak, belirli olmayan fert ya da fertleri gösteren, başka bir ifadeyle zaman, mekân sayı, sıfat ve şart gibi mefhumlarla kayıtlanmamış lafızdır⁸². Mukayyed ise herhangi bir sıfatla kayıtlanmış ya da kayıtlanmışına dair delil olan lafızdır⁸³. Bu tür mutlak ve mukayyed lafızlar Kur'an'da mevcuttur. Kur'an'daki mutlak lafızların bir kısmı Kur'an veya Sünnet tarafından mukayyed hale getirilmişken bir kısmı ise takyidine dair delil olmadığından mutlak olarak kalmış ve bunlarla olduğu gibi amel edilmiştir⁸⁴. Âlimler sebep ve hüküm mefhumunu dikkate alarak naslarda yer alan bazı mutlak ifadelerin mukayyede hamledilmesinde veya hamledilmemesinde ittifak etmişlerken bazılarında ihtilaf etmişlerdir⁸⁵. İmam Nehaî'nin mutlak mukayyed anlayışına baktığımızda onun da sebep ve hükmün aynı olup olmamasına dikkat ederek yerine göre mutlakı mukayyede hamlettiği, yerine göre hamletmediği görülmektedir.

⁸⁰ el-Bakara 2/158.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/50.

⁸² Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 218; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ahmed Azav (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1999), 2/5.

⁸³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 225.

⁸⁴ Mesela Bakara sûresi 185. âyette: "... وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ..." "*Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar.*" denilmektedir. Bu âyette "أَيَّامٍ/günler" kelimesi mutlaktır. Peş peşe olup olmayacağı belli değildir. Fakat bunun peş peşe olacağı ile ilgili bunu kayıtlayan bir delil olmadığından bununla olduğu gibi amel etmek gerekir. Yani mazaret sebebiyle ramazanda tutulmayan oruçlar ramazandan sonra ister peş peşe ister araya günler girecek şekilde tutulabilir.

⁸⁵ Bk. Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/286-297; Osman Şahin, "İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 11-37.

a. Mutlakı mukayyede hamlettiği durumlar:

aa. Hüküm ve sebebin aynı olması; iki nasta hüküm ve sebep aynı ise bu durumda Nehaî mutlakı mukayyede hamletmiştir. Mesela yemin kefaretiyle ilgili olarak bir âyette: “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ...”⁸⁶ denilmektedir. Burada “ايام/günler” kelimesi mutlaktır. Fakat İbn Mes‘ûd’un kırâatinde “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ” şeklinde “peş peşe” anlamında “متتابعات” kelimesi bulunmaktadır⁸⁷. Her iki durumda oruç tutma mükellefiyeti bulunduğundan hüküm aynıdır. Yine her iki durumda yemini bozma olduğundan sebep de aynıdır. Nehaî, İbn Mes‘ûd’un kırâatini dikkate alarak yemin kefareti için tutulacak olan üç günlük orucun peş peşe olmasını şart koşmuştur⁸⁸. Böylece o, mutlak olan “ايام” kelimesini şâz kırâatte yer alan “متتابعات” kelimesi ile mukayyed hale getirmiştir. Bu konuda Nehaî ile Hanefiler arasında bir ihtilaf yoktur⁸⁹.

Bununla ilgili bir diğer örnek şöyledir: Âyette: “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمٌ...”⁹⁰ denilmektedir. Burada yer alan “الدم/kan” lafzı mutlaktır. Başka bir âyette ise şöyle denilmektedir: “قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا مُرْدَارِ عِتْ (meyte) veya akıtılmış kan...dan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum.”⁹¹ Bu âyette “الدم/kan” lafzı “akıtılmış /مسفوحاً” lafzıyla mukayyed hale getirilmiştir. Her iki âyette de hüküm kanın haram kılınması şeklinde aynıdır. Bu her iki hükmün sebebi de kanın zararlı olması şeklinde aynıdır. Birinci âyette yer alan mutlak lafız ikinci âyetteki mukayyed lafza hamledildiği için ciğerde, kalpte ve dalakta kalan kan haram kan hükmü dışında kalmaktadır. İmam Nehaî de söz konusu organlarda kalan kanı necis görmemektedir⁹². Buna göre onun birinci âyetteki mutlak lafzı ikinci âyette yer alan mukayyed lafza hamletmiş olduğu görülmektedir. Hanefiler de bu konuda onunla aynı kanaattedirler⁹³.

⁸⁶ el-Mâide 5/89.

⁸⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 168; Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/600; Tahâvî, *Ahkâm*, 2/399.

⁸⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 168; Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/600; Tahâvî, *Ahkâm*, 2/399.

⁸⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/131.

⁹⁰ el-Mâide 5/3.

⁹¹ el-En‘âm 6/145.

⁹² Cessâs, *Ahkâm*, 1/150; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/81.

⁹³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/19.

b. Mutlakı mukayyede hamletmediği durumlar:

bb. Hükümün farklı, sebebin aynı olması; iki nasta şayet hükümler farklı sebepler aynı ise bu durumda Nehaî mutlakı mukayyede hamletmemiştir. Mesela abdest ile ilgili âyette “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...” “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın...*”⁹⁴ denilerek ellerin dirseklere kadar yıkanması gerektiği ifade edilmiştir. Bu âyetin devamında teyemmüm ile ilgili şöyle denilmektedir: “فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا” “*Su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin.*”⁹⁵ Burada “أَيْدِيَكُمْ/ellerinizi” denildiği halde ‘dirseklere kadar’ diye bir kayıt getirilmemiştir. Yani abdest âyetinde mutlak olan “الايدي” kelimesi “الى المرافق” lafzıyla mukayyed hale getirildiği halde teyemmüm ile ilgili kısımda “الايدي” lafzı mutlak olarak bırakılmıştır. Dolayısıyla bu iki nasta birincisinde yıkamak, ikincisinde mesh etmek farz olduğundan hükümler farklı olmaktadır. Her ikisinde sebep namaz kılmak olduğundan sebepleri bir olmaktadır. İmam Nehaî, bu mefhumu dikkate almış olacak ki ikincisini birincisine hamletmemiş, sonuçta ikisini aynı hükme tabi tutmamıştır. Şöyle diyor: “Teyemmüm ederken dirseklere kadar mesh etmeyi severim.”⁹⁶ Şayet o, ikincisini birincisiyle mukayyed hale getirmiş olsaydı “dirseklere kadar mesh etmeyi severim” demek yerine bunun farz olduğunu söylemesi gerekirdi. Fakat yine de onun “dirseklere kadar” diye bir kayıt getirmiş olması bu hususta varid olan “التَّيْمُّ ضَرْبَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْكَفَّيْنِ إِلَى الْمَرَافِقَيْنِ” “*Teyemmüm iki vuruştur. Biri yüz için, biri de dirseklere kadar el içindir.*”⁹⁷ hadisi sebebiyle olduğunu düşünmekteyiz.

Burada Nehaî'nin hem hüküm hem de sebep aynı olduğu halde mutlakı mukayyede hamletmediği de görülmektedir. Yani onun teyemmüm âyeti ile teyemmümle ilgili hadis arasında da mutlak-mukayyed ilişkisi kurmadığı anlaşılmaktadır. Halbuki bu iki nastaki sebebin ve hükümün aynı olduğunu gören Hanefiler, hadiste yer alan “الى المرافق” lafzıyla âyette yer alan “أَيْدِيَكُمْ” lafzını mukayyed hale getirmişlerdir ve bunun neticesinde teyemmümün dirseklere kadar olmasını farz

⁹⁴ el-Mâide 5/6.

⁹⁵ el-Mâide 5/6.

⁹⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/67; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/147.

⁹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Mekke: Mektebetü Dâru'l-Bâz, 1994), 1/207.

olarak görmüşlerdir⁹⁸. Evzâ'î ve A'meş gibi bazı âlimlerin “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا”⁹⁹ “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının ellerini kesin...”⁹⁹ âyetini dikkate alarak teyemmüm âyetinde yer alan mutlak “أَيْدِيَكُمْ” lafzını da buna göre değerlendirdikleri ve neticede hırsızın elinin bileklerden kesilmesinden hareketle teyemmümün de bileklere kadar olmasını yeterli gördükleri söylenmiştir¹⁰⁰. Nehaî'nin teyemmümde ellerin dirseklere kadar mesh edilmesini farz olarak görmemiş olması ve A'meş'in aynı zamanda onun öğrencisi olması -zira A'meş bu görüşü ondan almış olabilir- onun da böyle bir gerekçeye dayanmış olabileceğini akla getirmektedir. Fakat böyle olması durumunda onun hem hüküm hem de sebebin farklılığını dikkate almadan mutlakı mukayyede hamlettiği şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak onun her ne kadar farz olarak görmese de meshin dirseklere kadar olmasını sevimli görmüş olması böyle bir gerekçeyle hareket etmediğini söylememize imkan tanımaktadır.

bbb. Hükümün aynı, sebebin farklı olması; iki nasta hüküm aynı fakat sebepler farklı ise Nehaî'nin mutlakı mukayyede hamletmediği görülmektedir. Mesela zihâr kefareti ile ilgili âyette şöyle denilmektedir: “وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا” “*Hanımlarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir...*”¹⁰¹ Burada âzat edilecek köle mutlak olarak zikredilmektedir. Hata ile adam öldürme kefareti için: “وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا...” “*Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir...*”¹⁰² denilmektedir. Bu âyette ise köle ‘mümin’ olarak kayıtlanmıştır. Burada Nehaî her iki âyeti ayrı değerlendirerek, başka bir ifadeyle birinci âyette mutlak olarak zikredilen ‘köle’yi ikinci âyette ‘mümin’ olarak zikredilen köle ile mukayyed hale getirmeyerek hata ile adam öldürmenin kefareti için şöyle demiştir: “Müslüman olmayan kölenin âzadı yeterli değildir.”¹⁰³ Zihâr kefareti için ise şöyle demektedir: “Bulûğa ermemiş çocuğun ve kâfirin âzadı zihâr için yeterlidir.”¹⁰⁴ Her iki âyette hüküm köle âzat etme gerekliliği iken birincisinde sebep zihâr, ikincisinde hata ile adam

⁹⁸ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/146; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/107; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 144.

⁹⁹ el-Mâide 5/38.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/107.

¹⁰¹ el-Mücâdele 58/3.

¹⁰² en-Nisâ 4/92.

¹⁰³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/76.

¹⁰⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/602.

öldürme şeklinde farklıdır. Hanefîler de burada Nehaî gibi düşünmüşlerdir. Yani onlara göre de öldürme kefâreti için âzat edilecek kölenin müslüman olması gerekiyken, zihâr kefâreti için herhangi bir kölenin âzat edilmesi yeterlidir¹⁰⁵.

bbbb. Hüküm ve sebep aynı, fakat takyid sebepte bulunuyorsa; bu durumda da Nehaî'nin mutlakı mukayyede hamletmediği görülmektedir. Mesela bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ عَبْدٍ” “Fıtır sadakası için büyük yahut küçük, hür yahut köle olsun her bir kişi için bir sa‘ hurma veya arpa verin.”¹⁰⁶ Başka bir rivayette ise: “فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ” “Fıtır sadakası ister büyük ister küçük, ister hür, ister köle olsun müslüman olan her kişiye farzdır.”¹⁰⁷ demektedir. Bu her iki hadiste de görülmektedir ki efendi kölesinin sadakasını vermekle yükümlüdür. Yani hüküm aynıdır. Yine her iki hadiste de üzerinde tam bir velâyete sahip olunan köle sebeptir. Ancak birinci rivayetin sebebi olan köle mutlak olarak geçerken ikinci rivayette “müslüman” kaydı ile mukayyet hale gelmiştir. Dolayısıyla ikinci rivayete göre efendisinin fıtır sadakasını vermekle yükümlü olabilmesi için kölesinin müslüman olması gerekir. Nehaî şöyle demektedir: “Müslüman kimse hıristiyan kölesinin fıtır sadakasını verir.”¹⁰⁸ Nehaî'nin bu sözü onun mutlak olan birinci rivayeti ikinci rivayete mukayyed hale getirmediğini göstermektedir. Bu konuda Hanefîler de Nehaî ile aynı görüştedirler¹⁰⁹.

2.1.1.1.4. Emir ve Nehiy Sîgaları

Emir kavramının farklı tarifleri varsa da fıkıh usulünde genel olarak bir eylemin yapılmasının otoriter bir şekilde istenmesi için ifade edilmiş söz olarak tanımlanmıştır¹¹⁰. Kur'an ve Sünnet'te hakiki ve mecazi anlamda kullanılmış birçok emir sîgası bulunmaktadır. Bu emir sîgalarının hükümlere delaletiyle ilgili fakihler arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bunun temel sebebi de bu emir sîgalarının bazen karinesiz (mutlak) bir şekilde gelmiş olmasıdır. Böyle bir durumda bu sîgalar yerine

¹⁰⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/17; Serahsî, *Uşûl*, 1/159; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/2, 5, 27/85.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/432.

¹⁰⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, “Zekât”, 52.

¹⁰⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/399.

¹⁰⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/182; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/472; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/103.

¹¹⁰ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/17; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/101.

göre vücûb, nedb, ibâha, irşad, tehdit, ta‘ciz, te‘dib gibi birçok manaya delalet edebilmektedir¹¹¹. Âlimlerin ekseriyeti mutlak emir sîgalarının mûcebinin o işin kesin olarak yapılmasını, yani vücûba delalet ettiğini düşünürken, bir kısım âlim ise böyle bir emir sîgasının ilk etapta nedbe delalet edeceği düşüncesindedir. Bazıları ise neye delalet ettiğinin ortaya çıkması için tevakkuf (durulması) edilmesini tercih etmişlerdir¹¹². Âlimler emredilen işin hemen mi (fevr) yoksa sonra mı (terâhî) yerine getirilmesi gerektiği hususunda da ihtilaf etmişlerdir¹¹³. Yine emredilen durumun tekrar gerektirip gerektirmediği de tartışılan diğer bir husustur¹¹⁴.

Nehaî’den emir sîgası anlayışını ifade eden teorik bir bilgi gelmemiştir. Onun emir sîgası anlayışı ancak ilgili naslardaki emir sîgalarına yönelik verdiği fetvalarından anlaşılabilir. Kur’an’da yer alan her mutlak emir sîgasının vücûba delalet etmediğini gören Nehaî emrin delaletinin vücûb ile nedb arasında olduğu kanaatindedir. Mesela o, abdest, namaz, oruç ve zekât gibi birçok hususla ilgili olarak gelen emir sîgalarının vücûb ifade ettiğini düşündüğü halde, وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ “...Alışveriş yaptığınızda şahit tutun...”¹¹⁵, فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ “(Cuma) namazını kıldıktan sonra yeryüzüne dağılın...”¹¹⁶ âyetlerinde yer alan emir sîgalarını vücûba değil nedbe hamletmiştir¹¹⁷. Bu âyetlerde yer alan emir sîgalarının vücûba delalet etmediği hususunda Hanefîler de Nehaî ile hemfikirdirler¹¹⁸.

Hz. Peygamber’in: “الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم” “Cuma günü gusül bulûğa ermiş herkese vâciptir.”¹¹⁹, “إذا أراد أحدكم أن يأتي الجمعة فليغتسل” “Sizden biriniz cumaya gitmek istediğinde gusül alsın.”¹²⁰, “من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل” “Kim ki cuma günü abdest alırsa bu onun için nimettir, kim de gusül alırsa bu daha faziletlidir.”¹²¹ şeklindeki emir ve tavsiyelerine rağmen Nehaî’ye göre cuma için gusül vâcip değildir. Hatta ona göre bir kimse cuma günü gusül abdesti alırsa güzeldir, almasa

¹¹¹ Serahsî, *Uşûl*, 1/14.

¹¹² Serahsî, *Uşûl*, 1/15.

¹¹³ Serahsî, *Uşûl*, 1/26-27.

¹¹⁴ Serahsî, *Uşûl*, 1/20.

¹¹⁵ el-Bakara 2/282.

¹¹⁶ el-Cum’a 62/10.

¹¹⁷ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Muvatta’ü l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1991), 1/123.

¹¹⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/228-229; Serahsî, *Uşûl*, 1/19.

¹¹⁹ Buhârî, *el-Câmi*’, “Salât”, 77 (No. 820); Müslim, *el-Câmi*’, “Cum’a”, 1 (No. 5).

¹²⁰ Buhârî, *el-Câmi*’, “Cum’a”, 2 (No. 837); Müslim, *el-Câmi*’, “Cum’a”, 7 (No. 1).

¹²¹ Tirmizî, *Sünen*, “Salât”, 357 (No. 497).

da güzeldir¹²². Aynı şekilde o, cuma günü gusül almadığı için kişiye günah yazılmayacağı kanaatindedir¹²³. Bayram namazları için guslün gerekli olup olmadığı konusunda da Nehaî aynı fikirdedir¹²⁴. Nehaî'nin cuma için gusül almayı ve almamayı aynı gören yukarıdaki rivayetlerin yanında başka kaynaklarda bunu müstehap gördüğü de yer almaktadır¹²⁵. Dolayısıyla Nehaî Hz. Peygamber'in cuma günü guslü için emir ve tavsiyelerini vücûba değil nedbe veya müstehaba hamletmiştir. Hammâd şöyle diyor: “İbrâhim'e cuma, bayram ve hacamattan dolayı gusül almanın hükmünü sordum. O: ‘Gusül alırsan güzeldir, almazsan da sana bir şey gerekmez.’ dedi. Bunun üzerine ona Resûlullah: ‘Kim ki cumaya giderse gusül alsın.’ demiyor mu? diye sordum. O da: ‘Evet, diyor, fakat bu vâcip olan durumlardan değildir. Bu, وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ، “(Cuma) فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ”¹²⁶ “...Alışveriş yaptığınızda şahit tutun...”¹²⁷ âyetleri gibidir. Kim ki şahit tutarsa güzeldir tutmazsa kendisine bir şey gerekmez. Aynı şekilde kim ki namaz kıldıktan sonra dağılırsa veyahut mescitte oturursa kendisine bir şey gerekmez.’ dedi.”¹²⁸ Nehaî'nin cuma için guslün vâcip olmadığı görüşünü aktaran İmam Muhammed: “Cuma ve bayramlar için gusül alman efdaldır. Terk etmede ise bir beis yoktur.”¹²⁹ diyerek Nehaî ile aynı düşünmüştür. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve genel olarak Hanefiler de cuma günü için gusül almanın vâcip olmadığı görüşünü benimsemişlerdir¹³⁰. Cuma günü guslün vâcip olup olmadığı ile ilgili Hz. Peygamber'den gelen emir ve tavsiyelere rağmen Hanefî imamlarının ve genel olarak Hanefîlerin bunu vâcip görmemiş olmalarında Nehaî'nin bu emir ve tavsiyeleri vücûba değil, nedbe veya müstehâba hamletmiş olmasının etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Nehaî'nin ‘naslarda yer alan her emrin vücûba delalet etmediği’ şeklindeki görüşünün yanında onun her emrin tekrar gerektirmediği düşüncesinde olduğunu da görmekteyiz. Nitekim abdest âyetinde şöyle denilmektedir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” “Ey iman edenler!

¹²² Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 72; Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/96; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/285.

¹²³ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/282.

¹²⁴ Şeybânî, *Muvaṭṭa*, 1/123. Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 115

¹²⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/180; İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 1/435.

¹²⁶ el-Bakara 2/282.

¹²⁷ el-Cum'a 62/10.

¹²⁸ Şeybânî, *Muvaṭṭa*, 1/123.

¹²⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/96.

¹³⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/59-60; Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/96; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/279; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/158; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1/89.

Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)...”¹³¹ Buradaki emir sîgasına göre ilk etapta her kılınacak namaz için abdest alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak Nehaî'nin bir abdestle birkaç vakit namaz kıldığı bilinmektedir¹³². Bu durumda onun naslarda yer alan emrin tekrar gerektirmediği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Nehaî'nin ‘teyemmümü bozan hades gibi bir durum olmadığı ya da su bulunmadığı sürece teyemmüm devam eder.’¹³³ şeklindeki görüşünden de onun emrin tekrar gerektirmediği görüşünde olduğunu anlamaktayız. Şayet ona göre emir tekrar gerektirmiş olsaydı onun her namaz için teyemmüm alınması gerektiğini ifade etmiş olması gerekirdi. Bununla birlikte Nehaî'den her namaz için veya her vaktin çıkışı ya da girişiyle teyemmümün yenilenmesi gerektiği ile ilgili rivayetler de aktarılmıştır¹³⁴. Fakat bunu her vakit için abdestin gerekmediği görüşüyle birlikte değerlendirdiğimizde onun emrin tekrar ihtiva etmediği görüşünde olduğunu söylemek daha isabetli olur. Bu da bu ikinci görüşün ona aidiyetinin zayıf bir ihtimal olduğunu akla getirmektedir. Hanefiler de mutlak emrin tekrar ihtiva etmediği görüşündedirler¹³⁵.

Nehaî'nin emrin fevr mi yoksa terâhî mi gerektirdiği anlayışına baktığımızda fetvalarından onun emir sîgasının yerine göre fevre yerine göre terâhîye delalet ettiği fikrinde olduğunu görmekteyiz. Mesela âyette: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ”¹³⁶ “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı...”¹³⁶ denilerek haksız yere birini öldürenin öldürülmesi emredilmektedir. İmam Nehaî harem bölgesine giren katile kısasın ancak oradan çıktığı zaman uygulanacağını söylemiştir¹³⁷ ki onun bu görüşü kısas ile ilgili emrin onun nazarında fevre delalet etmediğini göstermektedir. Halbuki kısas emrinin fevre delalet ettiğini düşünenler hareme giren katile orada kısas uygulanabileceği görüşündedirler¹³⁸. Nehaî, haccın âkıl bâliğ olan kimseye farz olduğu

¹³¹ el-Mâide 5/6.

¹³² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/56.

¹³³ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/48, 49; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/49; İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 1/160.

¹³⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/215; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/356; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 1/299.

¹³⁵ Serahsî, *Uşûl*, 1/20.

¹³⁶ el-Bakara 2/178.

¹³⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 9/304.

¹³⁸ Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî Zekerıyyâ, *Esne'l-meṭâlib şerḫu Ravzi't-tâlib* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/38.

görüştüğüdür¹³⁹. Fakat kişinin âkıl bâliğ olur olmaz hacca gitmesi görüşünde olmadığından onun haccın farz olduğunu bildiren emir sîgasının fevre delalet etmediği, dolayısıyla kişinin ömründe bir defa hac etmesinin haccın farziyetinin kendisinden düşmesi için yeterli saydığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Nehaî'nin ikindi ve yatsı namazlarının geciktirilerek kılınmasını daha uygun görmüş olması¹⁴⁰ da onun namazların kılınmasını emreden nasları fevr olarak görmediğini göstermektedir. Emrin her zaman fevre delalet etmediği hususunda Hanefiler de Nehaî gibi düşünmektedirler¹⁴¹.

Neticede denilebilir ki Nehaî, naslarda yer alan mutlak emir sîgalarının vücûb ile nedb arasında olduğu, mutlak emir sîgasının tekrara delalet etmediği ve bu emir sîgalarının yerine göre fevre yerine göre terâhiye hamledilebileceği görüşündedir.

Nehiy sîgasına gelince, nehiy; bir şeyin yapılmamasının istenmesidir. Yani emrin zıddıdır¹⁴². Kur'an'da yer alan “وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...” “*Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın...*”¹⁴³, “وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ” “*Mallarımızı aranızda haksızlıkla yemeyin...*”¹⁴⁴, “وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...” “*hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar...*”¹⁴⁵, “وَالْبِغْيِ” “*Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz... size haram kılındı...*”¹⁴⁶ âyetleri nehiy sîgasına örnek verilebilir¹⁴⁷. Nehiy sîgası da bazen naslarda mutlak olarak yer almıştır. Âlimler mutlak emir sîgasının delaletinde olduğu gibi mutlak nehiy sîgasının delaletinde de ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerin bir kısmı mutlak nehiy sîgasının harama delalet ettiği görüşündeyken bir kısmı mekruha, bir kısmı ise haram ve mekruh arasında müşterek olduğu görüşündedirler¹⁴⁸. Bir fiilin nehyedilmesinin aynı zamanda o fiilin kendisiyle ilişkili olup olmadığı da tartışma konusudur. Yani bir fiil yasaklandığı için mi kötüdür yoksa kötü olduğu için mi yasaklanmıştır? Usulcüler bunu hissî ve şer'î fiil olarak iki kısma ayırmışlardır. Hissî/maddi fiil; zina, adam öldürme, içki içme gibi kötülük vasfının bizatihi kendilerinden kaynaklandığı fiillerdir. Abdestsiz namaz

¹³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/207.

¹⁴⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/172; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/291.

¹⁴¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/296.

¹⁴² Serahsî, *Uşûl*, 1/78; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/256.

¹⁴³ el-İsrâ' 17/33.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/188.

¹⁴⁵ en-Nahl 16/90.

¹⁴⁶ en-Nisâ 4/23.

¹⁴⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, /256.

¹⁴⁸ Serahsî, *Uşûl*, 1/94-95.

kılmak, bayram günü oruç tutmak, hür insanın satışı, cuma vakti alışveriş gibi hususlar ise bizatihi kötü olmadığından, şer‘in onlara kötülük vasfı yüklediğinden şer‘î fiiller olarak adlandırılmıştır¹⁴⁹. Bu şekilde âlimler arasında tartışmalı olan mutlak nehyin delaletiyle ilgili Nehaî’den teorik bir bilgi gelmemiştir. Dolayısıyla onun bu hususlardaki görüşleri hakkında bilgi sahibi değiliz. Bununla birlikte onun verdiği bazı fetvalarından az da olsa bu konuda nasıl bir düşünceye sahip olduğunu kestirebilmekteyiz. Mesela o, cuma günü oruç tutmayı mekruh görmekte, bunun nedenini de cuma namazını kılacak kişinin güçsüz düşeceğine bağlamaktadır¹⁵⁰. Bu durum onun cuma günü tutulacak orucu bizatihi kötü olarak görmediğini, güçsüz düşme vasfı dolayısıyla câiz görmediğini göstermektedir. Yine nebîz türünden olup sarhoşluk yapan içeceklerin kendisi ona göre haram değil, yaptığı sarhoşluk haramdır¹⁵¹. Bu da onun şarap yapımında kullanılan üzüm, hurma gibi meyveleri haram görmediğini bunların belli bir işlemde geçirildikten sonra ortaya çıkan sarhoşluk vasfını haram gördüğünü göstermektedir.

2.1.1.1.5. Nesih Anlayışı

Genel olarak, şer‘î bir hükmün, sonra gelen şer‘î bir delille kaldırılması şeklinde tarif edilen¹⁵² nesih, İslâm hukuk usulünde hükümlerin ortaya çıkarılmasında ve anlaşılmasında önemli bir kavramdır. Kur’an’da yer verilen nesih kavramının¹⁵³ hangi anlam(lar)da kullanıldığı Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm âlimleri tarafından tartışılmıştır. Nesih kavramı sahâbe ve tâbiîn döneminde yukarıdaki istilâhî anlamının yanında mutlakın takyidi, âmın tahsisi, mücmel ve müphemî beyanını da içine alacak şekilde kapsamlı olarak kullanılmıştır¹⁵⁴. Usul âlimleri nesih konusu dahilinde

¹⁴⁹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/257.

¹⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/302.

¹⁵¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 227; Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-mukteşid* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 388.

¹⁵² Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî, *el-İtibâr fi’n-nâsih ve’l-mensûh mine’l-âşâr* (Haydarabad: Dâiretu’l-Me‘ârifî’l-Osmâniyye, 1359), 5; Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 47.

¹⁵³ Mesela şu âyetler: “مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بَخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.” “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.” (el-Bakara 2/106), “وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- “Sen sadece uyduruyorsun” dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler.” (en-Nahl 16/101), “يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.” “Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.” (er-Ra’d 13/39)

¹⁵⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtûbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Süleyman (Dâru İbn Affân, 1997), 3/344. Mesela Hz. Ali’nin Kûfe’de fetva veren bir kişiye Kur’an’ın nâsih ve

Kur'an'ın Kur'an'la neshi, Sünnet'in Sünnet'le neshi, Sünnet'in Kur'an'la neshi, Kur'an'ın Sünnet'le neshi gibi konuları ele almışlardır. Nesih olgusunu kabul edenler açısından ilk ikisi yani Kur'an'ın Kur'an'la ve Sünnet'in Sünnet'le neshi ihtilafsız kabul edilmişken, Sünnet'in Kur'an'la ve Kur'an'ın Sünnet'le neshinin imkanı âlimler arasında ihtilaflıdır¹⁵⁵.

Nesh kavramının mahiyeti ile ilgili İmam Nehaî'den teorik bir açıklama gelmemekle birlikte onun nesh olgusunu dikkate alarak hüküm istinbatında bulunduğu görülmektedir. O, Kur'an'ın Kur'an'la, Sünnet'in Sünnet'le neshedilmesini kabul ettiği gibi âlimler arasında gerçekleşme imkânı ihtilafı olan Sünnet'in Kur'an'la ve Kur'an'ın Sünnet'le neshini de imkân dâhilinde görmektedir.

a. Kur'an'ın Kur'an'la neshi:

1. Mâide sûresinin 106. âyeti şöyledir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ “حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ” *“Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki âdil kişi, şayet seyahatte iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan başka iki kişi aranızda (konu hakkında) şahitlik etsin.”*¹⁵⁶ Nehaî'ye göre bu âyette yer alan “müslüman olmayanın müslümana olan şehadeti (أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ)” hükmü Talâk sûresi 2. âyetinin “وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ”¹⁵⁷ kısmıyla nesh edilmiştir¹⁵⁸. Halbuki Hasan-ı Basrî ve Ebû Meysere (Amr b. Şurahbîl) (ö. 63/683) gibi âlimler âyetin söz konusu kısmının nesh edilmediği görüşündedirler¹⁵⁹. Hanefiler de bu konuda Nehaî gibi düşünmektedirler¹⁶⁰.

mensûhunu bilip bilmediğini sormuş olması ve o kişinin bilmediğini söylemesi üzerine ona fetva vermeyi yasaklaması; İbn Abbâs'ın “إِلَّا أَوْلُوا” “O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.” (el-Bakara 2/169) âyetinde geçen hikmet kelimesini “Kur'an'ın nâsihini ve mensûhu, muhkemini-müteşâbihini, âyetlerin nüzûl sıralamalarını ve helali-haramı bilmek olarak açıklamış olması buna örnek verilebilir. (bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1408), 47, 49.)

¹⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Helebî, 1940), 106-107; Cessâs, *Ahkâm*, 1/73; Serahsî, *el-Mebsûrât*, 27/143; Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, 25.

¹⁵⁶ el-Mâide 5/106.

¹⁵⁷ et-Talâk 65/2.

¹⁵⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 166; Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/551; Cessâs, *Ahkâm*, 4/161.

¹⁵⁹ Cessâs, *Ahkâm*, 4/161.

¹⁶⁰ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Hind: Lecnetu İhyai'l-Me'ârifî'n-Nu'maniyye, ts.), 175; Serahsî, *el-Mebsûrât*, 16/112; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/34.

2. Bakara sûresi 184. âyeti şöyledir: “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِسْكِينٍ...İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidiye yeterlidir...”¹⁶¹ Nehaî, hocası Alkame'nin bu âyette yer alan “يُطِيقُونَ” kelimesini “dileyenin oruç tutacağı, dileyenin tutmayıp yerine yarım sa‘ infakta bulunacağı” şeklinde anlamlandırıldığını belirterek bu ifadenin “شَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ” “وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” “O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur'an'ın indirildiği ramazan ayıdır. Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin...”¹⁶² âyetiyle neshedildiğini söylemiş ve artık dileyenin oruç tutmayacağı değil, ancak tutmaya gücü yetmeyen tutmayacağı görüşünü benimsemiştir¹⁶³.

3. Bakara sûresi 284. âyeti şöyledir: “إِنَّ اللَّهَ لَمَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” “Göklerde ve yerde ne varsa hepsinin mülkiyeti Allah'a aittir. İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder; Allah her şeye kadirdir.”¹⁶⁴ Nehaî'ye göre bu âyette yer alan “وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ” “İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker” kısmı Bakara sûresi 286. âyetinde yer alan “لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ” “...Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz, lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır...”¹⁶⁵ kısmıyla nesh edilmiştir¹⁶⁶.

4. Nahl sûresinin 67. âyeti şöyledir: “وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا” “حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ” “Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem içki hem de güzel besinler elde edersiniz. Bunda da aklını kullanan bir topluluk için açık delil vardır.”¹⁶⁷ Nehaî'ye göre bu âyet içkiyi kesin olarak yasaklayan “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ” “Ey iman

¹⁶¹ el-Bakara 2/184.

¹⁶² el-Bakara 2/185.

¹⁶³ Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Muhammed b. Salih (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997), 43; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/420.

¹⁶⁴ el-Bakara 2/284.

¹⁶⁵ el-Bakara 2/286.

¹⁶⁶ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd (Medine: Dâru'l-Measir, 2002), 1/98.

¹⁶⁷ En-Nahl 16/67.

edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.” âyetiyle nesh edilmiştir¹⁶⁸.

b. Kur’an’ın Sünnet’le neshi:

1. En‘âm sûresi 141. âyeti şöyledir: “ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ” “Çardaklı ve çardaksız bağları, değişik ürünleriyle hurmaları, ekinleri, birbirine benzeyen ve benzemeyen biçimlerde zeytin ve narları meydana getiren O’dur. Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin...”¹⁶⁹ Nehaî’ye göre bu âyette yer alan “وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ” “hasat günü de hakkını verin” kısmı Hz. Peygamber’in, “فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر” “Yağmur ve nehir sularıyla sulananlarda onda bir, kova ile sulananlarda yirmide bir oranında zekât vardır.”¹⁷⁰ hadisiyle neshedilmiştir¹⁷¹. O, bu görüşüyle aynı zamanda Sünnet’in Kur’an’ı neshedebileceği düşüncesini de benimsemiş olmaktadır¹⁷².

2. Bakara sûresi 180. âyeti şöyledir: “ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ” “Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.”¹⁷³ İmam Nehaî Şöyle diyor: “Resûlullah vefat ettiğinde vasiyette bulunmadı, Ebû Bekir bulundu. Vasiyette bulunulursa güzeldir, bulunulmazsa bir şey gerekmez.”¹⁷⁴ Bu söz onun âyette yer alan vasiyetin Sünnet’le nesh edildiğini kabul ettiğini göstermektedir. Tefsir ve fıkıh âlimi Kurtubî (ö. 671/1273) de bu âyet ile ilgili çeşitli görüşler aktardıktan sonra şöyle der: “Ortaya çıkmıştır ki varise ve akrabaya vasiyetin vâcipliği Sünnet ile nesh edilmiştir.”¹⁷⁵ Hanefiler de söz konusu âyetin Sünnet’le nesh edildiği görüşündedirler¹⁷⁶.

¹⁶⁸ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 17/243.

¹⁶⁹ el-En‘âm 6/141.

¹⁷⁰ Buhârî, *el-Câmi’*, “Zekât”, 54 (No. 1412).

¹⁷¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 91; Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 56; Tahâvî, *Aĥkâm*, 1/332; Cessâs, *Aĥkâm*, 4/176.

¹⁷² Cessâs, *Aĥkâm*, 4/176.

¹⁷³ el-Bakara 2/180.

¹⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi’*, 2/260.

¹⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi’*, 2/263.

¹⁷⁶ Serahsî, *Uşûl*, 2/69.

c. Sünnet'in Sünnet'le neshi

İmam Nehaî, Hz. Peygamber'in uygulamalarının önceliğini ve sonralığını dikkate almış, en son olanı hüküm istinbatında esas almıştır. Mesela o, Hz. Peygamber'in peygamberliği boyunca sadece bir ay sabah namazında kunut okuduğunu, ondan sonra okumadığını söyleyerek sabah namazında kunut duasının olmadığı, başka bir ifadeyle nesh edildiği görüşündedir¹⁷⁷. Yine o, Hz. Peygamber'in cenaze namazlarında farklı sayıda tekbirler getirdiğini, fakat en son kıldığı namazda dört tekbir getirdiğini belirtmiş ve dört tekbiri benimsemiştir¹⁷⁸. Dolayısıyla Nehaî, Hz. Peygamber'in en son uygulamasını önceki terk ettiği uygulamasına tercih ederek ikincisini hüküm istinbatında esas almıştır. Böylece o, Sünnet'in Sünnet'le neshinin imkân dâhilinde olduğunu da kabul etmiş olmaktadır. Sabah namazında kunutun olmadığı¹⁷⁹ ve cenaze namazının tekbir sayısının dört olduğu¹⁸⁰ hususlarında Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de Nehaî ile aynı görüştedirler. Onlar da burada bir nesh ilişkisinin olduğunu kabul etmektedirler¹⁸¹.

Sünnet'in Sünnet'le neshi başlığı altında usul kitaplarında şu iki örnek verilmektedir: Birincisi Hz. Peygamber'in ilk başta kurban etini saklamayı yasakladığı, sonra bunu serbest bıraktığı; ikincisi, yine onun (s.a.s.) önceleri kabirleri ziyaret etmeyi yasakladığı sonra serbest bıraktığı şeklindedir¹⁸². Kurban etinin saklanıp saklanmamasıyla ilgili Nehaî'nin herhangi bir görüşüne rastlamadık. Fakat kabir ziyaretiyle ilgili onun, sadece seleflerinin bunu mekruh gördüklerini söylediğine dair bir rivayet vardır¹⁸³. Bu sözden Sünnet'in Sünnet'le neshi meselesine dair bir çıkarımda bulunmak zor gözükmemektedir. Fakat o, yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi Sünnet'in Sünnet'le neshini zaten imkân dâhilinde görmektedir.

¹⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/101; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Esrem, *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhu*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Mansûr, 1999, 98; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dirâye fî tahrîci (telhîsi, münteħabi) ehâdişi'l-Hidâye*, thk. Abdullah Haşim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/196.

¹⁷⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 79; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/254; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/388; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/63.

¹⁷⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/256-257; Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/101, 104; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/229-230; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/215; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 176.

¹⁸⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/350; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/255; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/388; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 198-199.

¹⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/165, 2/63-64.

¹⁸² Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/245; Serahsî, *Uşûl*, 2/77.

¹⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/31.

d. Sünnet'in Kur'an'la neshi

Hz. Peygamber Hudeybiye antlaşmasında (6/628) müslüman olup kendilerine sığınanları müşriklere iade etmeyi kabul etmişti. Fakat Mümtehine sûresinin 10. âyeti anlaşmanın kadınları ilgilendiren kısmını nesh etmiştir. Âyet şöyledir: “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِإِيمَانِيْنَ قَانٌ عَلِيمٌ ۗ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ” *“Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz...”*¹⁸⁴ Nehaî, Resûlullah ile müşrikler arasında yapılan anlaşma gereği müslüman olup iltica eden kadınların müşriklere iade edildiğini, fakat bu âyet ile müslüman olan kadınların anlaşma kapsamı dışına çıkarıldığı görüşündedir¹⁸⁵. Böylece onun, bu âyetin ilgili anlaşmanın bir kısmını nesh ettiğini kabul etmiş olduğu görülmektedir. Hudeybiye anlaşmasının kadınlarla ilgili kısmının ilgili âyetle neshini Hanefiler de kabul etmektedirler¹⁸⁶. Bunun yanında Nehaî, İbn Mes‘ûd’un: “Bekârlıktan dem vurunca mut‘a bize (Hz. Peygamber tarafından) üç günlüğüne câiz kılındı. Daha sonra bu, nikâh, iddet ve miras âyetleriyle neshedildi.” dediğini aktarmaktadır¹⁸⁷. Nehaî, bu sözü aktarırken konuyla ilgili olumsuz görüş beyan etmemiştir. Dolayısıyla bu, onun Kur’an’ın Sünnet’i neshettiğini imkân dâhilinde gördüğünü gösteren bir başka örnek olarak görülebilir. Hanefiler mut‘a nikâhının nesh edildiği görüşünü benimsemişler fakat onlar bunun neshinin ‘Hz. Peygamber’in daha önce veya geçici süreliğine serbest bıraktığı fakat daha sonra yasakladığı’ şeklinde gelen meşhur âsârlarla gerçekleştini düşünmektedirler¹⁸⁸.

Diğer taraftan Nehaî, nesh edildiği söylenen bazı hükümlerin neshedilmediğini düşünmektedir. Mesela Saîd b. Müseyyib gibi bazı âlimler “ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ ” *“(Vâris olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.”*¹⁸⁹ âyetinin miras ile ilgili hükümlerin gelmesiyle nesh edilmiş

¹⁸⁴ el-Mümtehine 60/10.

¹⁸⁵ Süyûtî, *ed-Dürri’l-Menşûr*, 8/137.

¹⁸⁶ Cessâs, *Ahkâm*, 5/328.

¹⁸⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 152.

¹⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/152.

¹⁸⁹ en-Nisâ 4/8.

olduğunu savundukları halde Nehaî, bu âyetin nesh edilmediği görüşündedir¹⁹⁰. Dolayısıyla o, bu âyetin ihtiva ettiği hükümlerin devam ettiği görüşündedir. Muhtemelen o, bu âyet ile bu âyeti nesh ettiği düşünülen miras âyetleri¹⁹¹ arasında bir çelişki görmemiş, miras taksimiyle birlikte bazı ihtiyaç sahiplerinin de rızıklandırılarak sevindirilmesi gerektiğini düşünmüştür. İbn Abbâs, Atâ, Şa‘bî, Mücâhid, Zührî ve Hasan-ı Basrî de bu âyetin nesh edilmediği görüşünde olan âlimlerdir¹⁹². Hanefîler de söz konusu âyetin nesh edilmediği görüşündedirler¹⁹³.

Katâde gibi bazı âlimler “وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ”
*“Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.”*¹⁹⁴ âyetinin Bakara sûresi 150. âyetinin “قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ”
*“Yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir.”*¹⁹⁵ kısmıyla neshedildiği görüşünü benimsemiş oldukları halde İmam Nehaî, söz konusu âyetin neshedilmediği görüşündedir¹⁹⁶. Hatta Nehaî bu âyete dayanarak: “Her kim ki bulutlu veya zifiri karanlıkta namaz kıldıktan sonra döndüğü tarafın kible tarafı

¹⁹⁰ Cessâs, *Ahkâm*, 2/368.

¹⁹¹ Miras âyetleri şöyledir: “يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِنَّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِلْمُتَّاتِ فَإِنْ كَانَ لَهٗ إِخْوَةٌ فَلِلْمِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِلَّاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا”
“Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.” (en-Nisâ 4/11.) “وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثَّمَنُ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثَّمَنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كِلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ”
“Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığının dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığının sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. Kimse zarar görmesin; Allah’ın hükmü budur. Allah her şeyi bilendir, hilim sahibidir.” (en-Nisâ 4/12.)

¹⁹² Cessâs, *Ahkâm*, 2/368.

¹⁹³ Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâ’ik*, 5/264; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/253.

¹⁹⁴ el-Bakara 2/115.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/150.

¹⁹⁶ Nehhâs, *en-Nâsih*, 76.

olmadığını fark ederse namazı iade etmesine gerek yoktur.”¹⁹⁷ demiştir. Hanefiler de bu âyetin nesh edilmediği görüşündedirler¹⁹⁸.

Nehaî, Hemâm b. el-Hâris’ten naklettiğine göre Cerîr b. Abdillâh (ö. 51/671) tahareten sonra abdest alıp mestlerine mesh etmiş, sonra da kalkıp namaz kılmıştır. Bunu görenler Cerîr’e niye böyle yaptığını sorduklarında o, Resûlullah’ı (s.a.s) böyle yaparken gördüğünü söylemiştir. Nehaî, Cerîr’in Mâide sûresinin inişinden sonra müslüman olduğunu belirterek bu durumun hoşlarına gittiğini söylemiştir. Zira ona göre abdest âyetinin inişinden sonra müslüman olan Cerîr’in böyle bir uygulamada bulunması mestlere meshin abdest âyetiyle nesh edilmediğini, bu hükmün baki kaldığını göstermektedir¹⁹⁹. Hatta Nehaî bilerek mestlere mesh etmeyi terk edenin bu davranışını “şeytandan” diye nitelemiştir.”²⁰⁰ Halbuki bazı âlimler Mâide sûresinin abdest ile ilgili âyetinin mestlere meshi neshettiğini savunmuşlardır, hatta İbn Abbâs Resûlullah’ın (s.a.s.) bu sûreden sonra mestlere mesh etmediğini söylemiştir²⁰¹. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de mest üzerine meshin nesh edilmediği görüşündedirler²⁰². Hatta Ebû Hanîfe’nin: “Mest üzerine meshi inkar edenin küfre girmiş olacağından korkulur.”²⁰³ dediği söylenmiştir. Ebû Hanîfe’nin bu sözüyle Nehaî’nin aynı anlama gelebilecek sözünün tesirinde kalmış olabileceği akla gelmektedir.

Buraya kadar vermiş olduğumuz örneklerden Nehaî’nin hüküm bildiren âyetler ve sünnetler arasındaki nâsih-mensûh ilişkisini kabul etmiş olduğunu ve bu hususu fetvalarında esas aldığını görmekteyiz. Öyle ki onun nesh olgusunu, kabulü ihtilâflı olduğu halde Kur’an’ın Sünnet’le ve Sünnet’in Kur’an’la neshini de mümkün görecektir şekilde geniş çerçevede kabul ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan onun her mensûh diye nitelendirilebilecek hükümleri nesh kapsamında değerlendirmede, bunları bu kapsamda değerlendirmek için delil aradığı, şayet nesh edildiğine dair delil bulmuşsa mensûh, delil bulmamışsa muhkem olarak gördüğü de tespit edilmiştir. Nehaî’de görmüş olduğumuz “Kur’an’ın Kur’an’la, Kur’an’ın Sünnet’le, Sünnet’in Sünnet’le ve

¹⁹⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 26; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/344; Nehhâs, *en-Nâsih*, 76.

¹⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/193.

¹⁹⁹ Buhârî, *el-Câmi*, “Salât”, 24 (No. 380); Tahâvî, *Ahkâm*, 1/110; Nehhâs, *en-Nâsih*, 377; Cessâs, *Ahkâm*, 3/353.

²⁰⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/164.

²⁰¹ Nehhâs, *en-Nâsih*, 376.

²⁰² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/70-72; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/54; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/141, 145; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 147, 148.

²⁰³ Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâ’ik*, 1/45.

Sünnet'in Kur'an'la" şeklindeki nesh olgusunu ve imkanını Hanefiler de benimsemiştir²⁰⁴.

2.1.1.2. Sünnet

İslâm hukukunda hükümlerin bir diğer kaynağı da Sünnet'tir. Sünnet'in hükümlere kaynaklık ettiği üzerinde İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Zaten Sünnet'in kaynak olduğu Resûlullah'a itaati²⁰⁵ ve onun verdiği hükümlere rıza göstermeyi²⁰⁶ emreden, ona muhalefeti ise şiddetle nehyeden²⁰⁷ âyetleri ihtiva eden Kur'an'la ve bu anlamdaki hadislerle²⁰⁸ sabittir. Yine Sünnet'in kaynaklığı Kur'an'dan hüküm bulamadıklarında Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını bizzat araştırıp başvuran özelde Hz. Peygamber'in yanında yetişmiş sahâbenin²⁰⁹ genelde İslâm âlimlerinin icmaı

²⁰⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 239.

²⁰⁵ Bazı âyetler şöyledir: "Allah'a itaat edin, peygambere de itaat edin ve tedbirli olun. Eğer yüz çevirirseniz bilin ki elçimizin görevi açık biçimde tebliğ etmekten ibarettir." (el-Mâide 5/92), "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا" "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inaniyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir." (en-Nisâ 4/59), "مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا يُمْسِكُهُمْ إِذْ قَامُوا وَيُنَادِيهِمْ لِجَهَنَّمَ خَلِيفًا لِّمُوسَى إِذِ اجْتَمَعَ الْقَوْمُ عَلَيْهِمْ فَقَامُوكَ فَاسْتَخَرْتَهُ وَقَالَ خُذْ مَثَلِي لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" "Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur, yüz çevirenlere gelince seni onlara bekçi olarak göndermedik." (en-Nisâ 4/80).

²⁰⁶ Bazı âyetler şöyledir: "مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَأْتِيَ بِهَا الْفِتْنَةُ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ الْبَيْتِ وَالْحَقَّ الْقَائِلُ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" "Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp Resûlüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir. Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının. Allah'a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir." (el-Haşr 59/7), "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ" "Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar." (en-Nisâ 4/65)

²⁰⁷ Bazı âyetler şöyledir: "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ" "Kim de Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır." (en-Nisâ 4/14), "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ" "Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!" (en-Nisâ 4/115).

²⁰⁸ Mesela Hz. Peygamber Muâz'ı Yemen'e tebliğ için yolcu ederken sorar: "Sana bir dava geldiğinde nasıl hüküm verirsin?" Muâz: "Allah'ın Kitabıyla." Hz. Peygamber: "Allah'ın Kitabı'nda bulamazsan?" Muâz: "Allah Resûlü'nün sünnetiyle." Hz. Peygamber: "Onda da bulamazsan?" Muâz: "Re'yimle icthad eder, başka şeye bakmam." der. Bunun üzerine Hz. Peygamber Muâz'ın göğsüne vurarak: "Resûlün elçisini Allah'ın elçisinin hoşnut kalacağı duruma muvaffak kılan Allah'a hamdolsun." diye buyurur. (Dârimî, *es-Sünen*, "Futyâ", 20 (No. 170); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Akdiye", 11 (No. 3592); Tirmizî, *Sünen*, "Ahkâm", 3 (No. 1327).)

²⁰⁹ Mesela Hz. Ömer, diyetin akileye ait olduğunu dolayısıyla kadının kocasının diyetine mirasçı olamayacağı görüşünde iken Dahhâk b. Süfyân'ın Hz. Peygamber'in kendisine verdiği bir yazılı talimatında bir kadını kocasının diyetine mirasçı kıldığını haber vermiş bunun üzerine Hz. Ömer görüşünden vazgeçmiştir. (Tirmizî, *Sünen*, "Diyât", 19 (No. 1415).

ve Peygamber'e iman etmenin zorunlu bir sonucu olarak onun hükümlerine uymayı da telkin eden akıl ile sabittir. Bu anlayışla İmam Nehâî de Kur'an'la birlikte Sünnet'i hüküm istinbatı için temel kaynak olarak değerlendirmiş, Sünnet'e muhalefeti uygun görmemiştir. O, bir konuda görüş beyan ettikten sonra o görüşünün aksine Hz. Peygamber'den gelen bir rivayetle karşılaştığında hemen görüşünü terk edip o rivayete uymuştur. Mesela öğrencisi A'meş şöyle diyor: "İbrâhim, 'tek kişi imama uyduğunda imamın solunda durur' derdi. Ona, İbn Abbâs'tan rivayet edilen Resûlullah'ın onu namazda sağ tarafına aldığını bildiren hadisi haber verdim. Bunun üzerine İbrâhim kendi görüşünü terk etti, buna uydu."²¹⁰

Nehâî, Sünnet ve hadis kavramlarına biraz farklı yaklaşarak Sünnet'i, genelde 'rivayetlerin çoğundan çıkardığı bir sonuç' anlamında kullanırken, hadis kavramını ise 'kendisine ulaşmış olan sözlü rivayetler' için kullanmıştır²¹¹. Mesela recm edilenin cenaze namazının kılınması ile ilgili aksi yönde rivayetler geldiği²¹² halde O: "Sünnet recmedilen kimsenin cenaze namazını kılmaktır."²¹³ diyerek genel bir sonuç çıkarmıştır. Yine o, fakih olduğu için hüküm istinbatında hadislerden nasıl yararlanacağını çok iyi bilmektedir. Onun: "Bir hadis işittir ondan alınacak olanı alır, geri kalanı terk ederim."²¹⁴ demesi bunu göstermektedir. Hülâsa o, hadisi hüküm çıkarmak için kaynak olarak kullanırken, bu kaynaktan yaptığı çıkarımı da Sünnet olarak ifade etmektedir. Onun hadisin tamamına göre davranmak gibi bir metodu da yoktur²¹⁵. Başka bir ifadeyle o, işittiği hadislere değil bunlardan Sünnet olarak tespit ettiği sonuca uymaktadır. İbn Hazm Nehâî'nin Sünnet kavramını Allah'a ve Peygamber'e hasrederek "Allah'ın sünneti (sünnetullah)", "Peygamber'in sünneti" denilmesini istediğini "Ebû Bekir'in sünneti" "Ömer'in sünneti" denilmesini ise hoş karşılamadığını söylemektedir²¹⁶. Bu durum Nehâî'nin sünnet konusundaki hassasiyetini ortaya koymaktadır.

Görüldüğü gibi Nehâî'ye göre Sünnet'in hüküm için kaynak olduğunda şüphe yoktur. Fakat Sünnet'in sübûtunun Kur'an'ın sübûtü gibi kat'î olmaması, başka bir ifadeyle Sünnet'in ilk başta Kur'an gibi muhafaza edilmeyip onun naklinde çeşitli

²¹⁰ Dârimî, *es-Sünen*, 54, (No. 666).

²¹¹ Ulu, *Tâbiûn*, 131.

²¹² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/535; Nesâî, *es-Sünen*, "Cenâiz", 62 (No. 1956).

²¹³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/536.

²¹⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/225.

²¹⁵ Ulu, *Tâbiûn*, 131.

²¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/229, 6/174-175.

sorunların olması dolayısıyla ortaya çıkan râvi ve rivayetten kaynaklı problemler, âlimleri Sünnet'e kaynaklık eden hadislerle karşı temkinli davranmaya sevk etmiştir. Bu problemler Nehaî zamanında da mevcut olduğundan o da râvi ve rivayetleri değerlendirmeye tabi tutarak hadislerden Sünnet'i tespit etmede sıkı kriterler getirmiştir. Onun hadislerden Sünnet'i tespit etmede uyguladığı kriterleri şöyle sıralayabiliriz:

2.1.1.2.1. Râviyi Cerh ve Ta'dîle Tabi Tutması

Nehaî, Sünnet'i kaynak olarak alırken ilk başta onu rivayet eden râvinin durumunu tahkik ederek onun güvenilir olup olmadığına, hıfzının sağlam olup olmadığına bakmıştır. Zira Nehaî için Sünnet dini doğru ve sağlıklı yaşamak için önemli olduğundan onu aktaranın güvenilir biri olması gerekir. Onun: "Bu hadisler dindir o halde dininizi kimden aldığınıza dikkat edin."²¹⁷ sözü bunu açık bir şekilde göstermektedir. Onun, bir hadis şeyhinden hadis yazdığını söyleyen öğrencisi Muğîre'ye: "Biz ancak tanınan, helali haramdan ayırabilen kişilerden hadis alırız. Sen farkına varmadan haramı helalin, helali haramın yerine koyan bir şeyhten mi hadis alıyorsun."²¹⁸ demiş olması da aynı anlamda değerlendirilebilir. Bu iki sözünün yanında onun: "Yalancılardan sakının."²¹⁹ sözü de yalancı râvilere uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir. Nehaî'nin râvinin durumuna dikkat ettiğini gösteren başka bir sözü şöyledir: "Öncekiler ilim için bir kimseye geldiklerinde onun hal ve hareketlerine, namazına bakar ondan sonra ilim alırlardı."²²⁰ Bu söz o dönemde râvinin kişiliğinin ve ibadetleri hususundaki hassasiyetinin rivayetinin kabulü için kriter olarak görüldüğünü göstermektedir.

Nehaî'nin cerh ve ta'dîl sistemini râvilere bizzat uyguladığı da görülmektedir. Mesela o, râvi Hârisu'l-A'ver'i rivayetlerinden dolayı tenkit etmiş²²¹, Muğîre b. Sa'îd el-Kûfî için ise: "O yalancıdır." demiştir²²². Amr b. Mürre, Nehaî'ye Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın Berâ'dan Resûlullah'ın sabah ve akşam namazlarında kunutta

²¹⁷ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrâhîm Zâyid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996), 1/23; Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaftâ' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî, Muhammed Abdulkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretu Umûmu'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâm, 1387), 1/47.

²¹⁸ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 1/29.

²¹⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/222.

²²⁰ Dârimî, *es-Sünen*, 38, (No. 434); İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 1/47; Süyûtî, *Tedrib*, 1/301.

²²¹ Tirmizî, *el-İlel*, 1/738.

²²² Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *ed-Đu'afâ' ve'l-metrûkûn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406), 3/134.

bulduğunu rivayet ettiğini söylemesi üzerine Nehaî: “O, Abdullah’ın (İbn Mes’ûd’un) ashâbından mıdır ki? O, umerânın ashâbıdır.”²²³ diyerek Abdurrahman’ın devlet başkanlarına yakınlığını eleştiri konusu yapmıştır. Bu durum onun râvinin kimlerle muhabbetinin/yakınlığının olduğuna da dikkat ettiğini göstermektedir. Nehaî’nin râvi Şakîk b. Seleme için söylediği: “O iyi/hayırlı kişilerden sayılmaktadır.” ile başka övgülü sözleri²²⁴ de onun râvinin durumunu dikkate aldığını göstermektedir. Hatta Nehaî’nin cerh ve ta’dîl konusunda daha da ileri giderek râviyi bu hususta imtihana tabi tuttuğunu da görmekteyiz. Mesela o, Ümare b. Ka’kâ’ya kendisine hadis rivayetinde bulunacağı zaman Ebû Zur’a’dan rivayet etmesini istemiş, bunu da Ebû Zur’a’nın kendisine daha önce bir hadis rivayet ettiğini, aradan bir yıl geçtikten sonra kendisine aynı hadisi tekrar sorduğunu ve bir harf dahi değiştirmeden aynen söylediğini ifade ederek²²⁵ gerekçelendirmiştir. Tüm bunların yanında İmam Şafî, İbn Sîrîn, Nehaî ve Tâvûs gibi âlimlerin ancak rivayet ettiğinin manasını bilen ve metnini ezberinde tutmuş olan sika râvilerin rivayetlerinin kabul edilmesi görüşünde olduklarını söylemiştir²²⁶.

Neticede Nehaî’nin, ortaya çıkan râvi ve rivayetlerle ilgili problemler üzerine kendisinden önceki ve çağdaşı olan birçok âlim gibi²²⁷ râvileri cerh ve ta’dîle tabi tuttuğu, bunun sonucunda ancak şüphe duymadığı, sika kabul ettiği kimselerin rivayetlerini kabul ettiği söylenebilir.

2.1.1.2.2. Haber-i Vâhîde Yaklaşımı

Hiz. Peygamber adına nakledilen rivayet ve rivayeti nakleden râvilerin hepsinin aynı derecede sağlam olmaması, hadislerin farklı kategorilerde ele alınmasına neden olmuştur. Gelen haberlerin bir kısmının sübûtunun kat’î olması, bu haberlerin mütevâtir²²⁸ olarak nitelendirilmesini sağlamışken; bir kısmının sübûtunun zannî olması, bu haberlerin âhâd olarak nitelendirilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Hiz. Peygamber adına nakledilen haberler İslâm kültür tarihinde genel olarak mütevâtir ve

²²³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1/429.

²²⁴ Buhârî, *et-Târîh*, 4/245; Nevevî, *Tehzîb*, 1/247.

²²⁵ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 38 (No. 432).

²²⁶ İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 1/39; Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmi’u’t-taḥşîl fi ahkâmî’l-merâsîl*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1986), 1/68-69.

²²⁷ Bk. Halil İbrâhîm Turhan, *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 62-63.

²²⁸ Mütevâtir, yalan üzere birleşme ve anlaşmalarının imkânsız olduğu bir çoğunluğun Hiz. Peygamber’den aktardığı haberdur. Namaz ve rekâtlarının sayıları, zekât ve diyet miktarları gibi. (Serahsî, *Uşûl*, 1/282-283.).

âhâd haber şeklinde iki ana kategoride ele alınmıştır. Mütevâtir haberin sübûtunun kat'î olması sebebiyle bu haberin sıhhati ve delil olma değeri üzerinde âlimler arasında ciddi anlamda görüş ayrılığı yoktur. İmam Nehaî'den de bu haber türü ile ilgili farklı bir görüş ve düşünce nakledilmediği gibi teorik bir bilgi de gelmemiştir. Muhaddisler ve fıkıhçılar tarafından ciddi anlamda tartışma ve görüş ayrılıklarının yaşandığı haber çeşidi âhâd haber olmuştur.

Âhâd haber, usulcüler ve hadisçiler tarafından genel olarak tevâtür derecesine ulaşmayan haber olarak tanımlanmıştır²²⁹. Yani âhâd haber yalan üzere birleşme ve anlaşma imkânı bulunan kişi veya kişilerin Hz. Peygamber adına aktardığı haberdır. Usulcüler ve hadisçiler tarafından bu haber türü farklı kısımlara ve tanımlara tabi tutulmuştur. Fakat bu tanım ve taksimler Nehaî'nin yaşadığı dönemden sonra yapılmıştır. Dolayısıyla Nehaî'nin sonradan terimleşmiş olan haber-i vâhidi bu sonraki anlamıyla kullandığı düşünülemez.

Nehaî döneminde haber-i vâhidin daha çok sözlük anlamına uygun olarak; râvisi tek kalan ya da başka kanallardan desteklenmeyen rivayet için kullanıldığı görülmektedir. Nehaî şöyle demektedir: “Ben fulan Abdullah'tan bana rivayet etti dersem rivayette bulunan o kişidir. Şayet Abdullah dedi dersem bil ki bunu bana birden fazla kişi rivayet etmiştir (حَدَّثَنِي غَيْرُ وَاحِدٍ).”²³⁰ Burada vâhid kelimesi de sözlük manasına uygun olarak bir kişinin rivayet ettiği haber şeklinde geçmiştir. İmam Nehaî'ye yakın dönemde yaşamış ilk dönem Hanefî imamlarının da haber-i vâhidi aynı şekilde sözlük anlamına uygun olarak kullandıkları görülmektedir. Mesela İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'ye istiskâda namaz olup olmadığını sorduğunda Ebû Hanîfe namaz olmadığını, namaz olduğuna dair tek bir şâz haber (إلا حديثاً واحداً شاذاً)²³¹ dışında başka haberlerin kendilerine ulaşmadığını söylemiştir²³². Bir başka örnek şöyledir: Ebû Hanîfe'ye göre iki atıyla savaşa katılan kişinin sadece bir atına hisse verilebilir. Evzâî ise iki atına da hisse verilebileceği görüşündedir. Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunan Ebû Yûsuf şöyle demektedir: “Allah Resûlü'nden ve ashâbından Resûlullah'ın her iki ata da hisse

²²⁹ Pezdevî, *Uşûl*, 2/70; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 97; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 91; Erdoğan, *Hukuk Terimleri*, 13-14.

²³⁰ Tahâvî, *Ahkâm*, 1/263, 352; Zehebî, *Siyer*, 4/522; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93.

²³¹ Şu rivayeti kastediyor: Abdullah b. Ebî Bekr'in Ubâd b. Temîm'den rivayet ettiğine göre Resûlullah (s.a.s.) yağmur duasında bulunduktan sonra iki rekât namaz kılmış ve ridasını ters çevirmiştir. (Buhârî, *el-Câmi'*, "el-İstiskâ", 17 (No. 980).)

²³² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/365.

verdiğine yönelik bir hadis haricinde (إلا حديثاً واحداً) bize herhangi bir şey ulaşmamıştır. Bu tek haber bize göre şâzdır, kabul etmeyiz²³³.

Neticede Nehaî döneminde haber-i vâhid denilince akla, daha çok tek kişinin rivayet ettiği ya da başka tariklerden destek görmeyen haber gelmelidir.

2.1.1.2.2.1. Haber-i Vâhidin Delil Değeri

Hiz. Peygamber'in bir kişinin kendisine getirdiği haberi kabul etmiş olması²³⁴, sahâbenin bazı istisnalar²³⁵ hariç genel olarak haber-i vâhid ile amel etmiş olmaları Nehaî öncesinde haber-i vâhid ile amel edildiğini göstermektedir. Hatta Cüveynî sahâbenin haber-i vâhidle amel etme hususunda icmâ ettiklerini söylemiştir²³⁶. Nehaî'nin yaşadığı dönemde ise hadis uydurma faaliyetlerinin artmasına paralel olarak bu haber türünün sorgulanmaya başlandığı görülmektedir. Nitekim Nehaî: "İsnad ancak Muhtâr (es-Sekafî) zamanında soruldu."²³⁷ demektedir ki bu söz Muhtâr hareketinden itibaren isnadın sorgulanmaya başlandığını göstermektedir. Hadis uydurma faaliyetlerine paralel olarak Nehaî'nin de garîb²³⁸ ve şâz²³⁹ rivayetlerden kaçınarak ma'rûf ve meşhûr olan haberlere önem verdiği görülmektedir²⁴⁰. Bunun yanında Nehaî: "Hadisin garibini mekruh görürlerdi."²⁴¹ demektedir ki bu dönemde âlimler artık râvisinin veya metninin yalnız kaldığı haberlere kuşku ile yaklaştıkları anlaşılmaktadır.

Genel olarak baktığımızda İmam Nehaî haber-i vâhidi Sünnet'in tespitinde delil olarak kabul etmiş ve hüküm istinbatında kullanmıştır. İmam Şafî, haber-i vâhidle amel eden tâbiîn âlimlerinin isimlerini sıralarken bunlar arasında Nehaî'nin ismine de yer vermekte ve hepsinin haber-i vâhidi kabul edip ona göre fetva verdiğini

²³³ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'r-Red 'ale's-Siyeri'l-Evzâ'i*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 40-41.

²³⁴ Mesela Resûlullah (s.a.s), ramazan için hilâli gördüğünü söyleyen bir bedevînin haberini kabul etmiştir. (Dârimî, *es-Sünen*, "Savm", 6; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Savm", 6; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Savm", 14; Tirmizî, *Sünen*, "Savm", 13; Nesâî, *es-Sünen*, "Savm", 8.)

²³⁵ Muğîre b. Şu'be'nin, Hiz. Peygamber'in nineye mirastan altıda bir hisse verdiğini söylemesi üzerine Hiz. Ebû Bekir'in ondan şahit getirmesini istemiş olması (Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Ferâiz", 5 (No. 2894). ve Hiz. Ali'nin râviye yemin ettirmesi (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/176.) buna örnek verilebilir.

²³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/389.

²³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-İtel*, 4/387.

²³⁸ Muttasıl bir isnadla Hiz. Peygamber'e ulaşan fakat tâbiîn veya tebeu't-tâbiîn tabakasında râvisi teke düşen hadis çeşididir. (Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 162.)

²³⁹ Tek bir isnadı olan hadis çeşididir. (Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 124.)

²⁴⁰ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâşıl*, 565; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 141.

²⁴¹ Nüreddîn 'Itr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadis* (Dimaşk: Dâru'l-Fiker, 1977), 402.

söylemektedir²⁴². Bununla birlikte Nehaî'nin haber-i vâhidi kabul etmek ve onunla amel etmek için onda birtakım şartlar aradığını da görmekteyiz.

2.1.1.2.2. Haber-i Vâhidlerin Teâruzu ve Nehaî'nin Tercih Yöntemi

Bazen râviden veya farklı koşullardan kaynaklı birbirine zıt olacak şekilde gelen haber-i vâhidler olmuş ve bunlardan bir tanesinin tercih edilmesi gerekmiştir. Bu tür durumlarda Nehaî'nin tercihte bulunduğu ve bunu yaparken bir takım kriterleri göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Bu konuda bazı örnekler şöyledir:

1. Abdullah b. Ebî Bekr'in Ubâd b. Temîm'den rivayet ettiğine göre Resûlullah (s.a.s.) yağmur duasında bulunduktan sonra iki rekat namaz kılmış ve ridasını ters çevirmiştir²⁴³. Bu rivayette Hz. Peygamber'in namaz kıldığı söylendiği halde İmam Nehaî, istiskâda duanın sünnet olduğu, namazın ise sünnet olmadığı görüşündedir²⁴⁴. Onun istiskâda bu şekilde duayı asıl olarak görmesi haber-i vâhidle amel etmediğini göstermektedir. İlk başta istiskâda namaz olduğuna dair rivayetlerin kendisine ulaşmamış olabileceği akla gelse de bu uygulamada namazın esas olmadığını özellikle belirtmiş olması onun bu rivayetten haberdar olduğunu göstermektedir. Hatta bir rivayette şöyle denilmektedir: "Kûfe emiri, Nehaî'nin de içlerinde bulunduğu cemaatle yağmur duası için çıktığında onlar namaza dururken Nehaî namaz kılmadan dönmüştür."²⁴⁵ Birçok kişi namaza durduğu halde Nehaî'nin namaza durmamış olması onun namaz kılanların bunu sünnet olarak telakki ettikleri bilincinde olduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe de bu hususta Nehaî ile aynı görüştedir²⁴⁶. Ancak İmam Muhammed istiskâda namazın olduğuna dair âsârın çok olduğunu söyleyerek 'namazın olduğu' şeklindeki görüşü benimsemiştir²⁴⁷. Ebû Yûsuf İmam Muhammed'le aynı görüştedir²⁴⁸. Genel olarak Hanefîler İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmişler²⁴⁹. Bunların gerekçeleri üzerinde ileride duracağız.

Nehaî'nin bu rivayetle amel etmemesinin gerekçesinin, Ebû Hanîfe'nin aynı konu ile ilgili yaptığı açıklamasında sunduğu gerekçeyle aynı olabileceğini

²⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 592.

²⁴³ Buhârî, *el-Câmi'*, "el-İstiskâ", 17 (No. 980).

²⁴⁴ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/332-334, 336; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/222.

²⁴⁵ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/332-334, 336; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/474.

²⁴⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 1365; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/332-334; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/383.

²⁴⁷ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/332-334, 336; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/383.

²⁴⁸ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/383.

²⁴⁹ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 194.

düşünmekteyiz. Nitekim İmam Muhammed Ebû Hanîfe'ye istiskâda namaz olup olmadığını sorduğunda Ebû Hanîfe: “Onda namaz yoktur; o, duadır.” diye cevap vermiş, İmam Muhammed'in: “Halkın namaz için toplanıp ve imamın kırâati cehrî okumasını uygun görmüyor musun?” şeklindeki ikinci sorusu üzerine: “Hayır bunu kabul etmiyorum. Allah Resûlü'nün sadece dua ettiği, Ömer'in de minberde dua ettiği (namaz kıldırmadığı) bize ulaştı. İstiskâda namazın varlığına yönelik tek bir şâz haberden (حديثاً واحداً شاذاً) başka bize ulaşan haber olmadı.”²⁵⁰ diyerek bunu kabul etmemiştir. Nehaî'nin istiskâda namazın da sünnet olduğunu bildiren rivayete itibar etmemesinin nedeni aynı haberin başka kanallardan kendisine ulaşmamış olabileceği gibi yine bu sünnetin fikhî/ilmi ile öne çıkan Hz. Ömer tarafından uygulanmaması da olabilir. Böyle olduğu takdirde Nehaî nezdinde haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için sahâbenin ileri gelenlerinin ona muhalefet etmemiş olması gerekir denilebilir.

2. Bûsre bt. Safvân'dan rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle demiştir: “مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ” “Kim cinsel organına dokunursa abdest alsın.”²⁵¹ Nehaî bu rivayeti, cinsel organına dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı ile ilgili sorulan soru üzerine Resûlullah'ın: “هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ” “O senden bir parça değil midir?”²⁵² şeklindeki cevabını içeren hadise binaen dikkate almamış ve: “O senden bir parçadır.”²⁵³ diyerek ona dokunmakla abdestin bozulmayacağı görüşünü benimsemiştir. Başka bir rivayette de: “Namazdayken cinsel organına dokunmakta herhangi bir beis yoktur.”²⁵⁴ demektedir. Görüldüğü gibi cinsel organına dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı ile ilgili Hz. Peygamber'den iki zıt rivayet aktarılmaktadır. Bu iki zıt rivayet arasında Nehaî, bu durumda abdestin bozulmayacağı rivayetini esas almaktadır. Nehaî'nin bu rivayeti esas almasının sebebi bu rivayetin Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi ilmiyle/fikhıyla öne çıkan sahâbenin bu husustaki kanaatlerinin bu rivayeti desteklemesidir denilebilir. Nitekim İbn Mes'ûd bu husus ile ilgili kendisine sorulan bir soru üzerine: “Şayet onun sende necis olduğunu düşünüyorsan o zaman onu kes.”²⁵⁵ derken Hz. Ali de aynı düşünceden

²⁵⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/190, 365-366; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/332.

²⁵¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Vudu”, 68 (No. 181); Tirmizî, *Sünen*, “Vudu”, 61 (No. 82); Nesâî, *es-Sünen*, “Vudu”, 118 (No. 163).

²⁵² Şeybânî, *Muvatta'*, 1/60; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/152; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Şahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/403.

²⁵³ Şeybânî, *Muvatta'*, 1/67.

²⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/152.

²⁵⁵ Şeybânî, *Muvatta'*, 1/66; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/152.

hareketle: “Ha ona dokunmuşum ha burnuma.”²⁵⁶ demiştir. Bunun yanında Nehaî, cinsel organına dokunmakla abdestin bozulacağı rivayetinin başka kanallardan desteklenmemesi sebebiyle de terk etmiş olabilir. Mesela İmam Muhammed bu rivayetle karşıt rivayetler karşısında tek kaldığını ifade etmekte ve cinsel organına dokunmanın abdesti bozmayacağı ile ilgili birçok sahâbî kavli aktardıktan sonra: “Bu konuda bu kadar görüş varken ve bunların hepsi bu hususta ittifak etmişken nasıl olur da sadece bir kadının rivayetine dayanarak bunları terk edersin.”²⁵⁷ demektedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile genel olarak Hanefiler de cinsel organa dokunmakla abdestin bozulmayacağı görüşündedirler²⁵⁸.

Neticede Nehaî'nin Hz. Peygamber'den gelen birbirine zıt rivayetler arasında birini tercihte bulunduğu, bunu yaparken de özellikle sahâbenin ileri gelenlerinin tercihini de göz önüne aldığı görülmektedir. Ayrıca bu rivayetler arasında Nehaî'nin tercih etmiş olduğu rivayetle akıl tarafından desteklendiği (makul), itibar etmediği rivayetle ise umûmü'l-belvâ denilen Hz. Peygamber'den çoğu kişinin duyması gerektiği halde az veya bir kişinin duymuş olması kuralına²⁵⁹ zıt düştüğü görülmektedir. Dolayısıyla Nehaî'nin iki zıt rivayetten birini tercih ederken önde gelen sahâbenin kanaati yanında akıl ve umûmü'l-belvâ mefhumlarını da nazar-ı itibara aldığını ifade etmek istiyoruz.

3. Diğer bir örnek namazda bismelenin açıktan okunup okunmayacağı ile ilgilidir. İbn Abbâs Resûlullah'ın namazı besmeleyi açıktan okuyarak başlattığını söylemiştir²⁶⁰. Ebû Hüreyre ve İbn Ömer'in de namazda besmeleyi açıktan okudukları rivayet edilmiştir²⁶¹. Fakat Enes b. Mâlik Hz. Peygamber'in arkasında namaz kıldığını ancak O'nun (s.a.s.) besmeleyi açıktan okumadığını söylemiştir²⁶². Ayrıca Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Osman ve İbn Mes'ûd gibi sahâbenin ileri gelenlerinin de namazda besmeleyi açıktan okumadıkları rivayet edilmiştir²⁶³. Nehaî'nin hocası Esved'den rivayet ettiğine göre o: “Ömer'in arkasında yetmiş defa namaz kıldım

²⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/151.

²⁵⁷ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/64.

²⁵⁸ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/163; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 140.

²⁵⁹ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâî, *Uşûlü's-Şâî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 284.

²⁶⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Salât”, 181 (No. 245).

²⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/362.

²⁶² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/361.

²⁶³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/360-361.

besmeleyi açıktan okumadı.”²⁶⁴ demiştir. Nehaî bu sahâbîler gibi davranarak besmeleyi açıktan okumamış ve şöyle demiştir: “İmam şu dört şeyi gizli okur: Sübhâneke duası, istiâze, besmele ve âmîn.”²⁶⁵ Başka bir rivayette Nehaî’nin imamın besmeleyi açıktan okumasını bidat olarak gördüğü nakledilmektedir²⁶⁶. Görüldüğü gibi Nehaî İbn Abbâs’ın rivayetiyle amel etmediği gibi Ebû Hüreyre ve İbn Ömer’in uygulamasını da esas almamıştır.

Burada yer verdiğimiz iki rivayet arasında Nehaî yine tercihte bulunmuştur. Onun tercih etmiş olduğu rivayetin fakihliğiyle ve Hz. Peygamber’in yanında çokça bulunmakla öne çıkan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Osman ve İbn Mes‘ûd gibi sahâbîlerin uygulamalarıyla uyumluluk arzettiği, tercih etmediği rivayetin ise fıkhiyla ve Hz. Peygamber’in yanında çokça bulunmakla öne çıkmayan Ebû Hüreyre ve İbn Ömer’in uygulamasıyla zıt olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Nehaî’nin burada iki rivayet arasında tercihte bulunurken râvi sahâbînin fakihliğine ve Hz. Peygamber’le olan birlikteliğine riayet ettiği söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de namazda besmelenin gizli okunacağı görüşündedirler²⁶⁷.

4. Vâil b. Hucr (ö. 51/671): “Resûlullah’ı namaz için tekbir getirdiğinde, rükû’a gittiğinde ve rükûdan başını kaldırdığında ellerini kulaklarına kadar kaldırırken gördüm.”²⁶⁸ demektir. Buna mukabil Alkame, İbn Mes‘ûd’un “size Resûlullah’ın nasıl namaz kıldığını göstereyim mi?” dediğini ve namaz kılarken sadece namazın başında ellerini kaldırdığını söylemektedir²⁶⁹. Nehaî bu iki rivayette yer alan Vâil ile İbn Mes‘ûd’un Hz. Peygamber’e yakınlığını karşılaştırarak bir rivayete göre şöyle diyor: ‘Vâil, Resûlullah’la bir vakit namaz bile kılmamıştır. O, Abdullah ve ashâbından daha mı iyi bilecek?’²⁷⁰ Diğer bir rivayete göre yine karşılaştırma yaparak: “Vâil, Peygamber’i bunu bir kere yaparken gördüyse Abdullah, Peygamber’in bunu yapmadığını elli kere görmüştür.”²⁷¹ demiştir.

²⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/361.

²⁶⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/108; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/87; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/360.

²⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/361.

²⁶⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/6; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/108; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 160.

²⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/212; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/142.

²⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/213; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/574.

²⁷⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 21; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/574.

²⁷¹ Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 5/274; Aynî, *el-Binâye*, 2/260.

Görüldüğü gibi burada da Nehaî çelişen iki rivayet arasında tercihte bulunmuştur. Vâil b. Hucr'un hicretin 9. yılında müslüman olduğu, onunla İbn Mes'ûd'un müslüman oluşu arasında 22 yıl gibi uzun bir süre olduğu söylenmektedir²⁷². Ayrıca Vâil fikhıyla öne çıkan bir sahâbî de değildir. Dolayısıyla Nehaî burada birbiriyle çelişen iki rivayetin senedlerini karşılaştırmakta, seneddeki râvileri fikhî bilgileri, Hz. Peygamber'le teşrik-i mesaileri ve dine girmedeki öncelikleri açısından karşılaştırarak, bütün bunlarda üstün olan râvinin rivayetiyle amel etmiştir. Keza zevâid tekbirlerinde ellerin kaldırılmayacağı rivayetini Hanefiler de tercih etmişlerdir²⁷³.

Nehaî'nin daha çok fikhıyla/ilmiyle öne çıkan sahâbenin görüş ve uygulamalarını esas aldığı gösteren bir başka durum da onun Ebû Hüreyre hakkındaki şu sözleridir: “(Öncekiler) Ebû Hüreyre'nin hadislerinden bir kısmını alıyorlar bir kısmını da bırakıyorlar.”²⁷⁴, “(Öncekiler) Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği cennet-cehennem ve salih ameller hakkındaki rivayetlerini kabul edip diğer rivayetlerini bırakıyorlar.”²⁷⁵ Bu sözler Nehaî'nin Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbîlere nazaran Hz. Peygamber'in yanında az bulunan ve fikhıyla ön plana çıkmayan Ebû Hüreyre'nin rivayetlerine temkinli yaklaştığını göstermektedir. Nitekim Nehaî'nin Ebû Hüreyre hakkındaki bu sözlerinin Hanefilerin âhâd haberi kabul ederken 'râvinin fakih olması' şartını ileri sürmelerinde etkili olduğu söylenmiştir²⁷⁶.

Nehaî'nin Ebû Hüreyre'ye yönelik yukarıdaki sözlerinin yanında onun bu sahâbîye uygulamada da temkinli yaklaştığı görülmektedir. Mesela o, Ebû Zür'a aracılığıyla Ebû Hüreyre'den öğrencisi Hammâd'a şöyle bir rivayet nakleder: “Bir kimse namazdayken avret mahalinde bir ıslaklık olduğunu hissederse avuç içlerini toprağa veya çakıllara vurarak yüzünü ve kollarını mesh ederek namazına devam eder.” Hammâd bu rivayet üzerine Nehaî'ye böyle bir durumda nasıl davranacağını sorunca

²⁷² Erdinç Ahatlı - Merve Coşkun, “Aynî'nin 'Umdetü'l-Kârî'de Hanefilerin Amel Etmediği Hadisleri Yorumlama Yöntemi (Kitâbü's-Salât Örneği)”, *SÜİFD* 19/35 (2017), 57.

²⁷³ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/139; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/199; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 160.

²⁷⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Usûlu'l-Cessâs (el-Fusûl fi'l-usûl)* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/127.

²⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/127; Serahsî, *Uşûl*, 1/340-342; Zehebî, *Siyer*, 4/29; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/118. Buna benzer bazı rivayetler ve bunların değerlendirmesi için bk. Osman Güner, *Ebû Hüreyre'ye Yönelik Eleştiriler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 149-150, 167.

²⁷⁶ Özen, “Nehaî”, 32/537.

Nehaî: “Böyle bir durumla karşılaştığımda abdesti de namazı da iade ederim, bu benim için daha güvenilirdir.”²⁷⁷ demiştir.

Görüldüğü gibi Nehaî, kendisinden rivayette bulunduğu halde Ebû Hüreyre'nin görüşüyle amel etmemiş, yer yer ona muhalefet etmiştir. Dolayısıyla bu rivayetten anlaşılmaktadır ki Nehaî özellikle fikhî meselelerin çözümlerinde sahâbenin görüşüne başvururken o görüşü salt sahâbeden sadır olduğu için almamış, meseleye bir fakih olarak yaklaşarak kendisini fikhî açıdan tatmin etmediğinde, o meselenin çözümünü benimsememiştir. Yani Nehaî, sahâbî de olsa şayet o sahâbî fikhîyle/ilmiyle ön plana çıkan bir sahâbî değilse onun görüşüyle amel etmemiş, ona muhalif görüş beyan etmekten kaçınmamıştır.

Burada Nehaî'nin sahâbeye muhalefet etmesinin câiz olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Cessâs bu hususa değinerek tâbiînin fetva bakımından sahâbe nesli içerisinde yer aldığını, dolayısıyla onların birbirlerine muhalefet edebileceğini ifade etmiştir. Örnek olarak da Hz. Ali ve Hz. Ömer'in Şüreyh'i kadı olarak atadıklarını, Şüreyh birçok meselede verdiği hükümle onlara muhalefet ettiği halde bu sahâbîlerin ona itiraz etmediklerini, aynı şekilde Ömer'in Şüreyh'e mektup göndererek sünnette hükmünü bulamadığında kendisine danışmasını değil, re'yine başvurmasını söylemiş olmasını bu hususa delil olarak getirmektedir²⁷⁸. Dolayısıyla Cessâs burada Nehaî'nin sahâbeye muhalefetinde bir beis görmemektedir.

Esasında burada meseleyi “tâbiînin sahâbeye muhalefetinin imkânı” veya daha genel olarak “sahâbî olmayan herhangi birinin sahâbeye muhalefetinin imkânı” şeklinde nesillerin faziletini ön plana çıkaracak bir yaklaşımla ele almak çok da makul bir yaklaşım olmamaktadır. Bundan olsa gerek Cessâs konu ile ilgili gelebilecek eleştirileri bertaraf etmek için Nehaî'yi sahâbe nesli içerisinde konumlandırmak zorunda kalmıştır. Muhtemelen onun bu anlayışında “خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِينَ بُعِثَتْ فِيهِمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ” “Ümmetimin en hayırlıları içerisinde (peygamber olarak) bulduğularımdır. Sonra onları takip edenlerdir, sonra onları takip edenlerdir.”²⁷⁹ şeklinde sahâbî neslini fazilet açısından sonraki nesillerden üstün tutan Hz. Peygamber'in hadisi etkili olmuştur. Halbuki her ne kadar Nehaî sahâbenin bir kısmının hala hayatta olduğu bir dönemde

²⁷⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/184.

²⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/334.

²⁷⁹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Sünne” 10 (No. 4657).

yaşamış olsa da sonuçta sahâbî değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'i görmüş olmak, onun yanında yer almış olmak, onun sohbetine katılmış olmak gibi hususlarda Ebû Hüreyre kadar şanslı ve faziletli biri değildir. Peki, bu fazilet farkı ilmi bir meselede Nehaî'nin ona muhalefet etmesi için bir engel teşkil eder mi? Bu soruyu cevaplandırmak için Nehaî ile Ebû Hüreyre arasında ilmî/fikhî bir karşılaştırma üzerinden gitmek gerekir. Başka bir ifadeyle konuya Nehaî'nin bir fakih olarak herhangi bir fikhî meselede fakih olmayan bir sahâbiye muhalefeti câiz midir? Sorusuyla yaklaşmak lazımdır. Böyle yaklaşıncı konunun anlaşılması daha kolay hale gelmektedir. Şöyle ki; ilimde (ister fıkıh olsun ister başka bir ilim dalı fark etmez) her bilen aynı seviyede değildir. Bunu "وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ" "...Her bilenin üstünde daha çok bilen biri vardır."²⁸⁰ âyeti de desteklemektedir. Dolayısıyla Nehaî'nin bir fakih olarak Ebû Hüreyre'den daha bilgili olması mümkündür. Nitekim bir tâbiîn âlimi olan hocası Alkame de fıkıhta birçok sahâbîden daha bilgili olduğundan sahâbîler gelip ondan fetva istemişlerdi. Ayrıca Hz. Peygamber kendisinden hadis dinleyenler için şöyle buyurmaktadır: "نضر الله امرأ سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع" "Allah o kimsenin yüzünü ak etsin. (O kimse ki) bizden bir şey işitiyor, işittiği gibi başkasına ulaştırıyor. Belki kendisine ulaştırılan, işitenden kavrama/anlama açısından daha iyidir."²⁸¹ Burada Hz. Peygamber'in hadisi işitecek olan bazı kimselerin hadisi kavrama ve anlama açısından sahâbîsinden üstün olabileceğine işaret ettiği görülmektedir.

Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin Şüreyh'i kadî olarak atamış olmaları, onun kendilerine muhalif kararlarına saygı duymaları ve şer'î delillerde çözümü olmayan meselelerde bu meselelerin çözümünü onun ilmüne havale etmelerine gelince, belli ki bu sahâbîler Şüreyh'e sahâbe-tâbiîn farklılığı ile değil onun ilim ve kadâî meselelerdeki mahareti cihetiyle yaklaşmışlar. Böyle olunca da yerine göre Şüreyh'i kadâî meselelerde kendilerinden daha üstün görüp verdiği karara razı olmakta bir beis görmemişlerdir ve yine şer'î delillerde çözümü olmayan meselelerde 'biz sahâbe olduğumuz için senden daha faziletliyiz, bize danış' demeyerek onun ilmi yetkinliğinin en az kendi ilimleri kadar olabileceği ihtimalini göz ardı etmemişlerdir. Dolayısıyla Nehaî'nin Ebû Hüreyre'nin uygulamasına muhalefet etmiş olması, sahâbeye muhalefetten ziyade

²⁸⁰ Yûsuf 12/76.

²⁸¹ Buhârî, *el-Câmi*, "İlm", 9 (No. 1654); Tirmizî, *Sünen*, "İlm", 7 (No. 257).

‘bilenin başka bir bilene’ veya ‘daha iyi bilenin daha az bilene’ veyahut ‘bir müctehidin başka bir müctehide’ muhalefeti şeklinde değerlendirilmesi daha uygun olur.

Neticede İmam Nehaî, âhâd haberi hüküm istinbatında delil olarak kullanmıştır. Fakat o, bu haberleri delil olarak kullanırken belli esaslar çerçevesinde hareket etmiştir. O, şayet delil alabilecek daha güçlü rivayet varsa ilk önce onu almıştır. Aynı konu ile ilgili birbirine zıt iki rivayetle karşılaştığında sahâbeden fikhî/ilmi ile öne çıkan ve aynı zamanda Hz. Peygamber’in yanında çokça kalmış sahâbîlerin bu husustaki görüş ve uygulamalarını diğerlerine tercih etmiştir. Şayet sahâbenin ileri gelenleri o rivayetle amel etmişlerse o da onunla amel etmiş veya o doğrultuda görüş beyan etmiştir. Şayet sahâbenin ileri gelenleri söz konusu haber-i vâhidin aksine görüş beyan etmiş veya aksine amel etmişse o da onlara göre hareket etmiştir. Sahâbenin ileri gelenleri kendi aralarında ihtilafa düştükleri vakit ise Nehaî kendince fikhına daha çok güvendiği sahâbînin görüşünü esas almıştır²⁸².

2.1.1.2.2.3. Haber-i Vâhid İle Umûm İfade Eden Âyetleri Tahsis Etmemesi

Tahsîs, kelime olarak “bir şeyi temyîz etmek, belirlemek, bir şeyi diğerlerinden ayırarak onu özelleştirmek” gibi anlamlara gelmektedir²⁸³. Tahsîsin terim anlamı usulcüler arasında ihtilaflıdır. Bununla birlikte özellikle Hanefilere göre tahsîs; âm olan lafzın baştan itibaren fertlerinden bir kısmının kastedildiğinin mukarrin ve müstakil bir delil ile ifade edilmesidir²⁸⁴. Usulcüler Kur’an’ın âm lafızlarının Kur’an ve mütevâtir haberle tahsîs edilebileceği konusunda hemfikirdirler, fakat bunlar âhâd haberlerin Kur’an’ın bu ifadelerini tahsîs edip etmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bunun nedeni âhâd habere yükledikleri katilik-zannilik vasıflarından kaynaklanmaktadır²⁸⁵. Hanefilere göre âm lafız delalet açısından kat’î olduğu için başlangıçta haber-i vâhid ile tahsîs edilemez, ancak kendisi gibi kat’î bir delille tahsîs edilebilir²⁸⁶. Nehaî’nin tahsîs anlayışına baktığımızda onun da haber-i vâhid türü rivayetlerle Kur’an’ın âm lafızlarını tahsîs etmediğini görmekteyiz. Konuyla ilgili bazı örnekler şöyledir:

²⁸² İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/17.

²⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hşş”, 7/24.

²⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/142; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/306.

²⁸⁵ Merve Özdemir Özyakal, “Kur’an’ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 205-208.

²⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/155; Serahsî, *Uşûl*, 1/142; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/294.

1. Nehaî, “وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا” “...Oraya giren emniyette olur”²⁸⁷ âyetinin umum lafzından hareketle harem bölgesine giren katile kisasın ancak oradan çıktığı zaman uygulanacağını söylemiştir²⁸⁸. Halbuki Şafîîler Allah Resûlü’nün (s.a.s) Mekke’nin fethi esnasında Kâbe’ye sığınan İbn Hatal’ın öldürülmesini emrettiğini²⁸⁹ ve yine Hz. Peygamber’in: “الْحَرَمُ لَا يُعِيدُ عَاصِيًّا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ” “Harem kan dökene ve asi olana sığınmak olmaz.”²⁹⁰ dediğini gerekçe göstererek bu âyeti tahsîs etmişlerdir²⁹¹. Hanefîler de bu âyeti söz konusu rivayetlerle tahsîs etmeyerek²⁹² İmam Nehaî ile aynı görüşü paylaşmışlardır.

2. Âyette: “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ” “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahdır...”²⁹³ denilmektedir. Bu âyet müslümanı da müslüman olmayanı da kapsadığı için umum ifade etmektedir. Ancak Hz. Peygamber: “الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمَىٰ أَوْ لَمْ يَسْمَ” “Müslüman kimse, ister besmele getirsin ister getirmesin, hayvanı Allah’ın ismi üzere keser.”²⁹⁴ demektedir. Yine Hz. Âişe bu hususta şöyle diyor: “Allah’ın Resûlü’ne ‘yeni müslüman olmuş kimseler bize et getiriyor. Ne var ki biz bunların besmele ile kesip kesmediklerini bilmiyoruz, ne yapalım?’ diye sordular. Rasûlullah da: ‘اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، ثُمَّ كُلُوهُ’ ‘Besmele çekin, sonra yiyin.’ buyurdu.”²⁹⁵ İmam Şafî’ye göre bu iki hadis yukarıdaki âyetin umum lafzını tahsîs etmektedir. Dolayısıyla hayvan boğazlarken besmele kasıtlı terk edilirse bunun bir mahzuru yoktur²⁹⁶. Ancak Nehaî, kasıtlı olarak besmele çekmeyenin kestiğinin yenilmesini câiz görmemektedir²⁹⁷. Bu durum onun bu haber-i vâhidlerle âyetin umumunu tahsîs etmediğini göstermektedir. Hanefîler de bu hususta onunla aynı görüştedirler²⁹⁸.

²⁸⁷ Âl-i İmrân 3/97.

²⁸⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 9/304.

²⁸⁹ Buhârî, *el-Câmi* ‘, “İhsâr”, 29 (No. 1749); Tirmizî, *Sünen*, “Cihâd”, 18 (No. 1693).

²⁹⁰ Buhârî, *el-Câmi* ‘, “İhsâr”, 19 (No. 1735); Tirmizî, *Sünen*, “Hac”, 1 (No. 809).

²⁹¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’âni elfâzi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 5/279.

²⁹² Tahâvî, *İhtilâf*, 2/242; Serahsî, *Uşûl*, 1/133.

²⁹³ el-En’âm 6/121.

²⁹⁴ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Câmi’u’l-Ehâdis* (Beyrut: Dâru’l-Fiker, 1994), 13/33.

²⁹⁵ Buhârî, *el-Câmi* ‘, “Tevhîd”, 13 (No. 6963).

²⁹⁶ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 15/11; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/295; Ebü’l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *en-Necmu’l-vehhâc fî şerhi’l-Minhâc* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2004), 9/470.

²⁹⁷ Ebü Yûsuf, *el-Âşâr*, 62; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/479.

²⁹⁸ Serahsî, *Uşûl*, 1/133-134.

3. Âyette: “فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ” “...Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun...”²⁹⁹ denilmektedir. Bu âyetin umumuna göre namazdayken Kur’an’ın neresinden okunursa okunsun namazın tamam olması için yeterli olabilmektedir. Ancak Hz. Peygamber’in: “لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ” “Fâtiha’yı okumayanın namazı (kabul) olmaz.”³⁰⁰ dediği nakledilmektedir. Dolayısıyla bu hadis âyetin umumunu tahsîs etmektedir. Fakat Nehaî böyle düşünmemektedir. Ona göre namazda Kur’an’dan bir kısım okumak farzdır, bir kimse Fâtiha’yı okumayı unutup başka bir sûre okursa namazın tamamlanması için yeterlidir³⁰¹. Bu görüş onun Fâtiha’yı namazın rüknü olarak görmediğini dolayısıyla “Fâtihasız namaz olmaz” hadisiyle Kur’an’ın umum lafzını tahsîs etmediğini göstermektedir. Hanefiler de bu görüştedirler³⁰².

4. Âyette “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى” “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı...”³⁰³ denilmektedir. Burada yer alan kısas hükmü ister hür olsun ister köle ister müslüman olsun ister gayri müslim kısasın herkes için uygulanacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla herhangi bir tahsîs yoktur. Buna karşılık Hz. Peygamber’in: “لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ” “Köle karşılığında hür kimse öldürülmez.”³⁰⁴ dediği rivayet edilmektedir. İmam Nehaî söz konusu âyeti bu hadisle tahsis etmeyerek köle karşılığında hür kimsenin kısas edilebileceği görüşündedir³⁰⁵. Aynı şekilde o, kısas ile ilgili söz konusu âyeti “لا يقتل مؤمن بكافر” “Kâfir karşılığında mümin öldürülmez”³⁰⁶ hadisi ile de tahsîs etmemekte ve haksız yere kâfiri öldüren müslümana kısas uygulanacağı görüşündedir³⁰⁷. Hanefiler de söz konusu hadislerle

²⁹⁹ el-Müzemmil 73/20.

³⁰⁰ Buhârî, *el-Câmi*, “Salât”, 13 (No. 723); Müslim, *el-Câmi*, “Salât”, 1 (No. 34); Tirmizî, *Sünen*, “Salât”, 183 (No. 247); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 135 (No. 820).

³⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/348.

³⁰² Serahsî, *Uşûl*, 1/133.

³⁰³ el-Bakara 2/178.

³⁰⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Abdullah Haşim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966), 3/133; Beyhakî, *es-Sünen*, 8/35. Bunu aktaran Beyhakî bu hadisin senedinde zayıflık olduğunu da ayrıca belirtmiştir.

³⁰⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 6/9; Serahsî, *el-Mebsût*, 26/129.

³⁰⁶ Tirmizî, *Sünen*, “Diyât”, 16 (No. 1413); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Diyât”, 4 (No. 4506); Nesâî, *es-Sünen*, “Kasâme”, 10 (No. 4735). Başka hadis kaynaklarında bu sözün Hz. Ali'nin kendisine ait bir sahifede yer aldığı ifade edilmiştir. (bk. Buhârî, *el-Câmi*, “İlm”, 39 (No.111), “Cihâd”, 68 (No. 2882), “Diyât”, 23 (No. 6507); Tirmizî, *Sünen*, “Diyât”, 16 (No. 1412); İbn Mâce, *es-Sünen*, “Diyât”, 21 (No. 2658).

³⁰⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/342.

yukarıdaki âyeti tahsise gitmeyerek köle karşılığında hüre, kâfir karşılığında müslümana kısas uygulanacağını söylemişlerdir³⁰⁸.

Neticede görüldüğü gibi İmam Nehaî, hüküm bildiren âyetlerin umumunu âhâd haberlerle tahsîs etmemiş, hükmü olduğu gibi umum üzere bırakmıştır. Onun umum ifade eden âyetlerin hükümlerini söz konusu rivayetlerle tahsîs etmemesinin nedeni bu rivayetleri sübûtu kat'î olan âyetler derecesinde görmemiş olmasından kaynaklanıyor olabilir.

2.1.1.2.3. Mürsel Habere Yaklaşımı

Mürsel haberin tanımı usûlcüler (fıkıhçılar) ile muhaddisler arasında ihtilaflıdır. Muhaddislere göre mürsel haber, tabînin sahâbeyi zikretmeden Resûlullah'tan naklettiği haberlerdir³⁰⁹. Yani tâbînin “kâle Resûlullah” diyerek naklettiği hadistir³¹⁰. Usulcülere (özellikle Hanefiler) göre mürsel haber, neresinde olursa olsun senedinde peş peşe ya da ayrı ayrı bir veya birden fazla râvinin isminin hazfedilmiş olduğu haberdur³¹¹. Muhaddisler bu hadis çeşidinin sınırlarını dar tutarken usulcüler daha geniş çerçevede tutmuşlardır.

Nehaî, çokça irsal yapmakla ön plana çıkmıştır³¹². O, birçok kanaldan kendisine ulaşan hadisleri mürsel olarak rivayet etmekten çekinmemiştir. Hadisleri bu şekilde rivayet etmekte bir beis görmeyen Nehaî, hüküm çıkarırken de bunları kullanmakta bir sakınca görmemiştir. O, bazen kendisine hadisi aktaran râviyi atlayarak Hz. Âişe³¹³, Hz. Ömer³¹⁴, Hz. Ali³¹⁵ ve İbn Mes'ûd³¹⁶ gibi sahâbîlerden, bazen de yine râviyi atlayarak doğrudan Resûlullah'tan³¹⁷ (s.a.s.) mürsel olarak rivayette bulunmuştur³¹⁸. A'meş şöyle demektedir: “İbrâhim'e bana İbn Mes'ûd'dan rivayette bulunduğu isnadı da söyle

³⁰⁸ Şeybânî, *el-Aşâr*, 6/573-574; Serahsî, *el-Mebsûât*, 26-129-130.

³⁰⁹ Nisâbü'rî, *Ma'rife*, 65; Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Şalâh* (Dımaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 1984), 31.

³¹⁰ Nisâbü'rî, *Ma'rife*, 25.

³¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/145-146; Serahsî, *Uşûl*, 1/361; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 56; Süyûtî, *Tedrib*, 1/294. Ayrıca bk. Ali Duman - Abdullah Önder, “Cessâs'a Göre Mürsel Haber ve Değeri”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 9 (15 Haziran 2021), 121-122.

³¹² Nisâbü'rî, *Ma'rife*, 25.

³¹³ Bazı örnekler için bk. Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 13, 14, 26, 34, 41; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/77-78, 81, 157, 231.

³¹⁴ Bazı örnekler için bk. Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 29, 31, 49, 75; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/93, 144, 159.

³¹⁵ Bazı örnekler için bk. Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 6, 60, 130, 132, 190; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/60, 219.

³¹⁶ Bazı örnekler için bk. Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 12, 44, 46, 49; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/152.

³¹⁷ Bazı örnekler için bk. Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 55, 70, 88, 115; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/500.

³¹⁸ Ayrıca bk. Ebû Zûr'a Veliyyüddîn İbnü'l-İrâkî, *Tuhfetü't-tahşîl fî zikri ruvâti'l-merâsîl*, thk. Abdullah Nevâre (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 19-21.

dediğimde o: ‘Ben, fulan Abdullah’tan bana rivayet etti dersem rivayette bulunan o kişidir. Şayet Abdullah dedi dersem, bil ki bunu bana birden fazla râvi rivayet etmiştir.’”³¹⁹ Nehaî’nin bu sözü onun birçok kanaldan kendisine gelen haberi mürsel olarak naklettiğini göstermektedir ki bu durum onun bu şekilde kendisine gelen haberin sıhhatinden kuşku duymadığını, bundan dolayı mürsel olarak rivayet ettiğini göstermektedir. Bundan olsa gerekir ki mürsel haberin müsnedden daha kuvvetli olduğu söylenmiştir³²⁰.

Nehaî’nin mürselleri hadis âlimleri cihetinden kabul görmüştür. Nitekim Yahyâ b. Ma‘în (ö. 233/848): “İbrâhim’in mürselleri bana Şa‘bî’nin mürsellerinden daha sevimlidir.”³²¹ derken, Irâkî (ö. 806/1404) de İbn Ma‘în’in bu sözü üzerine: “Benim de hoşuma gidiyor.” diyerek³²² onunla aynı görüşte olduğunu beyan etmiştir. Ahmed b. Hanbel de Nehaî’nin mürsellerinde sorun olmadığını ifade etmiştir³²³. Burada dikkat çekelim ki Selahattin Polat, Suyûtî’den (ö. 911/1505) aktardığı bir rivayette sehven Irâkî’nin “İbrâhim’in mürselleri onların (muhaddislerin) nazarında rüzgar gibidir (değersizdir).”³²⁴ dediğini aktarmaktadır. Ancak Irâkî bu sözü İbrâhim’in mürselleri için değil, Hasan-ı Basrî’nin mürselleri için söylemektedir³²⁵.

Neticede denilebilir ki Nehaî, mürsel haberle amel etmede ve hadisi mürsel olarak rivayette bir sakınca görmemiştir. Hatta onun mürsel olarak aktardığı hadisler ona göre senesinde şüphe olmayan hadislerdir. Zira yukarıdaki sözünden anlaşılmaktadır ki o, birçok senedi olduğu için sened açısından bir sorun teşkil etmeyeceğini düşünerek hadisi mürsel olarak rivayet etmiştir. Esasında bu durum Nehaî’ye has bir durum değildir. Mesela Hasan-ı Basrî de: “Resûlullah’ın ashâbından dört kişi bir araya gelse ben onları bırakır (isnattan düşer), o hadisi doğrudan Allah Resûlü’ne isnat ederim.”³²⁶ demiştir. Durum böyle olmakla birlikte hadisi mürsel olarak rivayet etmenin hadis ilmi usulü açısından problem teşkil ettiği görülmektedir. Zira mürsel haberde ravinin kimliği gizli kaldığından onun hakkında cerh ve ta‘dîl işlemi yapılamamaktadır. Bundan dolayı İmam Şafî mürsel haber için “başka kanallarla Hz.

³¹⁹ Tahâvî, *Ahkâm*, 1/263; Zehebî, *Siyer*, 4/522; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93; Süyûtî, *Tedrib*, 1/205.

³²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/146.

³²¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93; Süyûtî, *Tedrib*, 1/204; Zehebî, *Siyer*, 4/522.

³²² Süyûtî, *Tedrib*, 1/204.

³²³ Süyûtî, *Tedrib*, 1/203-204.

³²⁴ Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 94.

³²⁵ Süyûtî, *Tedrib*, 1/204.

³²⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/149.

Peygamber'e dayanması, başka bir mürsel haberle uyuşması, sahâbeden ona muvafakat edecek bir sözün gelmiş olması³²⁷ şeklinde onun kabulünü daraltacak bazı kriterler getirmiştir. Şâfiî'nin aksine mürsel haberi Hanefîler daha geniş çerçevede kabul ederek hüküm istinbatında rahatlıkla kullanmışlardır. Hatta Hanefî fakihî İsbâ b. Ebân (ö. 221/836) mürsel haberin müsnedden daha sağlam olduğu düşüncesindedir³²⁸. Onun bu düşüncesinin temelinde Nehâî ve Hasan-ı Basrî'nin yukarıdaki sözlerinin olabileceğini tahmin etmekteyiz.

2.1.1.3. İcmâ

İcmâ, genel olarak "Hz. Peygamber'in vefatından sonra herhangi bir dönemde müctehidlerin şer'î bir konu üzerinde ittifak etmeleridir."³²⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım Nehâî döneminden sonra yapılmış bir tanımdır. İcmânın tanımı ve mahiyeti ile ilgili Nehâî'den herhangi bir rivayet tespit edemedik. Bu nedenle Nehâî'nin icmâ anlayışını ortaya koymaya çalışırken onun icmâ çağrıştıran bazı söz ve görüşlerini esas alacağız.

Nehâî dönemi ve öncesi olan sahâbe döneminde icmâ ile ilgili teorik bir bilgi bulunmamaktadır. Bu dönemlerde daha çok bir görüş etrafında birleşme veya bir görüş üzerinde ittifak etme şeklinde icmân kelime anlamıyla yakından alakalı söz ve uygulamalara rastlanmaktadır. Mesela Hz. Ömer'in Kâdî Şüreyh'e yazdığı mektubunda herhangi bir problemle karşılaştığında hükmünü Kur'an ve Sünnet'te bulamazsa insanların karar kıldığı görüşe bakıp onu almasını (فَأَنْظُرْ مَا اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ فُحْدُ بِهِ) salık vermesi³³⁰, Abdullah b. Mes'ûd'un cevabı Kur'an ve Sünnet'te bulunmayan sorular için müslümanların üzerinde karar kıldığı hükümlere bakılmasını (أَجْمَعُ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ) tavsiye etmiş olması³³¹, yine Hz. Ömer'in cenaze namazının tekbir sayısını belirlemek için ashâbı toplayıp onlardan sonrakilerin de ihtilaf etmemeleri için bir görüşte karar kılmalarını (فَأَجْمَعُوا عَلَى شَيْءٍ يَجْتَمِعُ عَلَيْهِ مِنْ بَعْدِكُمْ) istemesi³³² sonradan terimleşen icmân sözlük manasıyla yakından ilgilidir.

³²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 461-465.

³²⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/146.

³²⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/226-227.

³³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/543; Dârimî, *es-Sünen*, "Futyâ", 20 (No. 169); İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/61, 84-85.

³³¹ Dârimî, *es-Sünen*, "Futyâ", 20 (No. 171); İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/62-63.

³³² Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/254.

Nehaî'den sonraki yakın dönemde yazılmış eserlerde de icmân terim anlamına yakın bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Mesela İmam Muhammed *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne* adlı eserinde müslümanların bir konudaki görüş birliğine dikkat çekerek “اجتمع المسلمون جميعًا لا اختلاف بينهم”/müslümanların hepsi ittifak etti, aralarında ihtilaf yoktur.” tabirini kullanmıştır³³³. Yine aynı eserin başka yerinde aynı şekilde bir konudaki ittifaka dikkat çekerek “هذا الأمر مجمع عليه”/bu, üzerinde ittifak edilen durumdur.” tabirini kullanmıştır³³⁴. Tüm bunlar Nehaî öncesinde, zamanında ve hemen sonrasında icmân sözlük manasında ve terim anlamına yakın olarak ‘müslümanların bir iş veya görüş üzerinde ittifak etmeleri’ şeklinde kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu dönemlerde bir konuda icmâ edildiğinde âlimler ‘biz bu konuda icmâ ettik bu artık bir delil hükmündedir’ dememişlerdir. Onlar istişare yöntemiyle veya birbirinden habersiz bir şekilde bir konuda fikir birliği yaptıklarında sonrakiler onların bu fikir birliğinden çıkan sonucu icmâ/ittifak/görüş birliği adı altında çeşitli gerekçelerle delil olarak kabul etmişlerdir.

Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd'un ittifaka ve üzerinde ittifak edilmiş görüşe verdiği önemin ve bunlara uyulmasına yönelik tavsiyelerinin Nehaî'nin icmâ anlayışının fikri temellerini teşkil ettiği söylenebilir. Nehaî, Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un ittifak ettikleri hususlara değer vererek onları başka görüşlere değişmeyeceğini ifade etmiştir³³⁵. Bu durum onun, fetvalarıyla öne çıkan iki âlim sahâbînin ittifakını muteber gördüğünü göstermektedir. İki müctehid sahâbenin ittifakını muteber gören Nehaî'nin bu iki sahâbînin de dahil olduğu sahâbe icmâna katılmaması düşünülemez. Nehaî, seleflerinin yolundan gitme hususunda hassas davranmıştır. Nehaî'nin, “Öyle topluluklara yetiştim ki onlardan birisi tırnak kadar yeri aşmamış olsaydı ben de aşmazdım. Bir topluluğu önemsemek için kişiye onların fiillerine aykırı davranmak yeterlidir.”³³⁶ sözü onun kendisinden öncekilerin yolundan ayrılmamayı ve onları takip etme konusundaki hassasiyetini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Tüm bunların yanında onun sahâbe icmâmını delil olarak aldığını gösteren başka örnekler de vardır:

1. Nehaî: “Muhammed'in ashâbı sabah namazını ortalık aydınlanıncaya kadar geciktirmede ve akşam namazını vaktin başında kılmada ittifak (اجتمع) ettikleri kadar

³³³ Şeybânî, *el-Hücce*, 4/262.

³³⁴ Şeybânî, *el-Hücce*, 2/396.

³³⁵ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/17.

³³⁶ Dârimî, *es-Sünen*, 24 (No. 224).

başka bir şeyde ittifak etmemişlerdir.”³³⁷ demektedir. Onun bu sözü sahâbenin bir hususta ittifak etmesine verdiği değeri göstermektedir.

2. Cenaze namazının tekbirleri hakkında Nehaî, bunların ilk başlarda dört ile yedi arasında farklı sayılarda getirildiğini³³⁸ fakat daha sonra sahâbenin dört tekbir üzerinde ittifak ettiğini ifade etmiş³³⁹ ve kendisi de bunu benimsemiştir³⁴⁰. Onun cenaze namazının tekbir sayısının dört olduğunda karar kılmasının altında sahâbenin bu husustaki görüş birliğinin önemli payı vardır. Nitekim kendisi şöyle demektedir: “İnsanlar cenaze namazında beş, altı ve dört tekbir getiriyorlardı. Resûlullah (s.a.s.) vefat ettikten sonra Ebû Bekir döneminde de böyle yaptılar. Ömer dönemine gelince o, ashâbın böyle birbirinden farklı sayılarda tekbir getirdiklerini görünce onları toplayarak şöyle dedi: ‘Siz Resûlullah’ın ashâbısınız, ihtilafa düşerseniz sizden sonrakiler de ihtilaf eder. İttifak edin ki sizden sonrakiler de ittifak etsinler.’ Bu sözden sonra cenaze tekbirleri hakkında ashâbla istişare etti. İstişare sonucunda Resûlullah’ın hayattayken en son kıldırıldığı cenaze namazında kaç tekbir getirdiği araştırılacak ve buna göre tekbir sayısı belirlenecekti. Araştırdıklarında gördüler ki Resûlullah kıldırıldığı son cenaze namazında dört tekbir getirmiş.”³⁴¹ Dolayısıyla onun cenaze namazının tekbirlerinin sayılarıyla ilgili farklı görüş ve rivayetlerin olduğunu bilmesine rağmen dört tekbirde karar kılması hem Hz. Peygamber’in son uygulamasının bu şekilde olması hem de bu uygulama üzerinde sahâbenin icmâ etmiş olması sebebiyledir. Hanefî imamları da Nehaî’nin görüşüne katılmışlar³⁴². Öyle ki Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre imam beş tekbir getirirse ona uyan dört tekbirden sonra bu namazdan çıkabilir³⁴³. Genel olarak Hanefîler de cenaze namazının tekbir sayısının dört olduğu ve beşincisine uyulmayabileceği görüşünü tercih etmişler³⁴⁴.

Nehaî’nin sahâbe icmâna verdiği önemi gösteren bu örneklerle rağmen bazı âlimler onun icmâa muhalefet ettiğini söyleyerek bu yönde bazı örnekler ileri sürmüşlerdir. Bir rivayete göre Nehaî, ‘kadının İslâm’a girmesi, İslâm’a girmeyen

³³⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 20; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1399), 1/184.

³³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/497.

³³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/494.

³⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/492.

³⁴¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 79; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/254; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/388; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/63.

³⁴² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/350; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/255; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/388.

³⁴³ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/389.

³⁴⁴ Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 198-199.

kocasıyla olan nikâhını fesh etmez' görüşündedir³⁴⁵. Öyle ki Nehaî'nin İslâm'ı tercih eden Hîre'li evli bir kadın için, "Hicret etmediği (oradan çıkmadığı) sürece kocası onun üzerinde daha hak sahibidir."³⁴⁶ dediği rivayet edilmiştir. İbn Abdilber Nehaî'nin bu görüşüyle fakihlere muhalefet ettiğini söylemektedir. Zira ona göre fakihler bu durumdaki kadının iddetinin sona ermesiyle kocasıyla olan nikâhının fesh olduğu görüşündedirler, kimse bu konuda Nehaî ile aynı görüşte değildir³⁴⁷. İbn Abdilber'in Nehaî hakkındaki bu iddiası, konu ile ilgili farklı rivayetlerin varlığından dolayı tartışılabilir. Zira Hz. Ömer'in İslâm'ı seçen hıristiyan bir kadını kocasıyla olan nikâhını devam ettirip ettirmeme hususunda serbest bıraktığı rivayetlerde yer almaktadır³⁴⁸. Bu durum aslında Nehaî'den önce müslüman olan kadının nikâhının fesh olduğu hususunda bir icmân oluşmadığını, bilakis Nehaî'nin görüşüne mesned olabilecek aksi yönde bir uygulamanın olduğuna işaret etmektedir. Dahası bir rivayette Nehaî'ye göre böyle bir durumda kadının kocası İslâm'a davet edilir, şayet İslâm'ı kabul ederse onun eşi olmaya devam eder, İslâm'ı kabulden imtina ederse tefrik edilirler³⁴⁹. Bu görüş Nehaî'nin önceki görüşünden rücû etmiş olabileceğini veya önceki görüşün ona aidiyetinin zayıf olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla bu hususta Nehaî'nin icmâa muhalefet ettiği kesin olarak söylenemez.

Bir hadiste Hz. Peygamber, ihramlının beş hayvanı öldürebileceğini söylerken bunlar arasında fareyi de saymıştır³⁵⁰. Ancak bir rivayete göre Nehaî'nin: "İhramlının fare öldürmesi yasaktır, öldürmesi durumunda kendisine ceza gerekir."³⁵¹ dediği nakledilmektedir. Nehaî dışındaki âlimlerin farenin öldürülmesinin cevazı hususunda ihtilaf etmediğini, Nehaî'nin bu konuda Sünnet'e ve ilim ehlinin icmâna muhalefet ettiği söylenmiştir³⁵². Fakat bu, doğru gözükmemektedir. Zira erken dönem kaynaklarından olan İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef*'inde Nehaî'nin: "Farenin, karganın ve saksaganın öldürülmesi ihramlı için helaldir."³⁵³ dediği rivayet edilmektedir. Bu durumda bu ikinci görüşün ona ait olabileceği daha ağır basmaktadır. Bununla birlikte

³⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/106.

³⁴⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/175.

³⁴⁷ İbn Abdülberr, *et-Temhid*, 12/23; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/154.

³⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/421.

³⁴⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/395.

³⁵⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 9/111.

³⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhalâ*, 5/268; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/39.

³⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/39.

³⁵³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/818.

kendisine söz konusu hadisin ulaşmasından sonra birinci görüşünden vazgeçmiş de olabilir. Dolayısıyla bu görüşte de Nehaî'nin icmâa ya da genel olarak âlimlerin ittifak ettiği görüşe muhalefet ettiği söylenemez.

Diğer taraftan Nehaî'nin icmâa muhalefet ettiği iddia edilen hususlarda Hanefilerin sahâbe icmâı anlayışına göre Nehaî'nin icmâa muhalefet ettiği söylenemez. Zira genelde Hanefiler özelde Ebû Hanîfe, sahâbe dönemini idrak eden tâbiîn âlimlerinin de sahâbe icmâına dâhil olduğu görüşünde olarak Nehaî'nin ictihadlarının sahâbe dönemi içerisinde konumlandırılacağını, dolayısıyla onsuz sahâbe icmâmının gerçekleşmeyeceğini söylemektedirler³⁵⁴. Bu husus dikkate alındığında Nehaî'nin muhalif görüşlerinin olduğu söylenen hususlarda icmâm oluşmadığı anlaşılmaktadır. İster Hanefilerin bu icmâ anlayışları olsun, ister Nehaî'nin seleflerinin yolundan gitmeyi ve onların görüşlerine ittihadaki hassasiyeti olsun Nehaî'nin bilerek icmâm sabit olduğu hususlara muhalefet ettiği düşünülemez. İhtilaf ettiği durumlarda ise üç ihtimal ortaya çıkıyor: Ya o konuda gerçekten icmâ oluşmamıştır ya icmâ oluştuğundan haberi olmamıştır ya da kendisini o dönemin bir müctehidi görerek kendi başına ictihadda bulunmuştur. Buna göre Nehaî'nin seleflerinin ittifak ettikleri hususlarda onlara muhalif görüş beyan etmekten kaçınarak onların görüşüne uymaya özen gösterdiği, bu hususta kendisine yöneltilen eleştirilerin ise yersiz olduğu söylenebilir.

2.1.1.4. Sahâbî Kavli

Sahâbî kavlinin hüküm istinbatında hüccet olup olmadığı âlimler arasında ihtilafıdır. Kimi âlimler sahâbî sözünün mutlak hüccet olduğu görüşündeyken³⁵⁵, kimisi

³⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/334; Serahsî, *Uşûl*, 2/114. İmam Şâfiî, sahâbe dönemini sadece sahâbenin kendisiyle sınırlayarak tâbiîn âlimlerinin sahâbeye yetişseler bile icmâlarının sahâbe nesli dışında değerlendirileceği görüşündedir. (Mâverdî, *el-Hâvî*, 16/116.) İmam Şâfiî ile Ebû Hanîfe'nin icmân dönem ile ilgili bu farklı görüşleri meselelere de yansımıştır. Mesela Ebû Hanîfe'ye göre iş'âr müsledir, icmâyla vaki değildir. Zira bu hususta İbrâhîm en-Nehaî'nin muhalif görüşü vardır. (Serahsî, *Uşûl*, 2/114.) İmam Şâfiî'ye göre tâbiîn'in görüşü sahâbe icmâsına dâhil olmadığından iş'âr sahâbe icmâıyla vâkidir. (Şâfiî, *el-Ûm*, 7/154; Serahsî, *Uşûl*, 2/114.) Burada imam Şâfiî sahâbe icmân için sahâbenin kendisini esas alırken Ebû Hanîfe sahâbe dönemini esas almışlardır.

³⁵⁵ Mesela İmam Mâlik, önceki görüşünde İmam Şâfiî, Ebû Saîd el-Berdaî, ve Cessâs'ın da dâhil olduğu birçok Hanefî usulcüsü bu görüştedir. (Cessâs, *el-Fusûl*, 3/361-362; Serahsî, *Uşûl*, 2/105-106; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 2/173-174; Ebû Saîd Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâî, *İcmâlu'l-işâbeti fi Akvâli's-Sahâbe*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Kuveyt: İhyâi Turâsi'l-İslâmî, 1407), 35-36.).

hüccet olmadığı görüşündedir³⁵⁶. Kimisi ise sahâbî sözünün ancak re'y ve ictihad ile bilinemeyecek hususlarda hüccet olabileceği görüşünü benimsemiştir³⁵⁷. Bazı âlimler sadece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kavlini hüccet kabul ederken, bazıları bu ikisinin kavlinin yanında Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kavlini de hüccet almıştır, bazıları da kavlinin hüccet alınabilmesi için sahâbînin fakih/âlim olmasını şart koşmuştur³⁵⁸. Dolayısıyla sahâbî kavlinin hüküm istinbatında hüccet olup olmadığı hususunda âlimler arasında görüş birliği sağlanamamıştır³⁵⁹.

Nehaî'nin sahâbî kavlinin hüccet değeri ile ilgili doğrudan bir sözüne rastlamış olmasak da karşılaştığımız birçok meselede onun fikhî istidlallerinde sahâbî kavline yer verdiğini görmekteyiz. Hatta Nehaî'nin bu kavilleri bizzat araştırdığını, bulduğunda ise kendisiyle amel ettiğini görmekteyiz. Mesela o, abdest alırken ayakların yıkanması mı yoksa mesh edilmesi mi gerektiği ile ilgili hocası Esved b. Yezîd'e Hz. Ömer'in bu husustaki uygulamasının nasıl olduğunu sormuş, hocası, Ömer'in yıkadığını söylediğinde o da bunu benimsemiştir³⁶⁰. Nehaî, sahâbe görüşünü almamayı onlardan yüz çevirmek olarak ifade etmekte ve böyle yapmayı da sert ifadelerle eleştirmektedir. Mesela mestlere mesh etmek ile ilgili şöyle demektedir: “Nebî'nin ashâbı mestlere mesh etmiştir. Bilerek bunu yapmayı terk edenin bu yaptığı şeytandandır.”³⁶¹ Yine o, ashâbın görüş ve uygulamalarına değer vermiş ve bunların bir hikmete mebni olabileceğini düşünmüştür. Mesela o, abdest alırken aşırılığa kaçarak hem çok su kullanmayı hem de abdest uzuvlarını defalarca yıkamayı mekruh görmüş ve şöyle demiştir: “Abdestte aşırıya kaçmak şeytandandır. Bunda bir fazilet olsaydı Muhammed'in ashâbı bunu yapardı.”³⁶²

Hal böyle olmakla birlikte İmam Nehaî: “Farz olan itaat ancak Nebî'ye olur.”³⁶³ diyerek sahâbeye itaati farz görmez. Kendisine Saîd b. Cübeyr'in: “İbn Ömer

³⁵⁶ Yeni görüşünde İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi âlimler ile Eş'arî ve Mu'tezilî âlimlerin çoğu bu görüşü benimsemişlerdir. (Şâfiî, *er-Risâle*, 596; Alâî, *İcmâl*, 35-36.

³⁵⁷ Mesela Hanefî âlimlerinden İbnü's-Sââtî ve Kerhî bu görüştedir. (Cessâs, *el-Fusûl*, 3/361; Serahsî, *Uşûl*, 2/105; Alâî, *İcmâl*, 36.)

³⁵⁸ Alâî, *İcmâl*, 35.

³⁵⁹ Geniş bilgi için bk. Recep Özdemir, *İmam Mâlik ve Sahâbe Kavline Yaklaşımı* (Malatya: İÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012), 101-115.

³⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/17.

³⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/164.

³⁶² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/161.

³⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/108.

zeytinyağını vücuduna sürerdi.” dediği aktarıldığında o: “Bunu yapmayın.”³⁶⁴ demiştir. Bu söz onun ancak dinî hususlarda sahâbenin söz ve uygulamalarının alınabileceğini aksi durumda onların sözlerine uymanın gerekmediği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Bu söylediklerimizin hilafına olarak Nehaî'nin: “Sahâbenin abdest alırken ellerini bilek kemiklerine kadar yıkadıklarına şahit olsaydım, âyette yer alan “...dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayınız...”³⁶⁵ ifadesine rağmen sahâbenin yaptığını alırdım.” dediği İbn Hazm'ın eserinde yer almaktadır. Ancak bunu aktaran İbn Hazm bu hususta şöyle demektedir: “Bu söz Nehaî'ye atfedilen yalan bir sözdür. Şayet bu sözün ona ait olduğu doğru olsa bu söz faydasızdır. Bu, Nehaî için büyük bir hata olurdu. Halbuki Nehaî (böyle bir) hatadan uzaktır. Zaten bu sözün ona ait olduğu doğrulanamaz. Zira bunun râvilerinden Ebû Hamza Meymûn gerçekten sika olmadığı bilinen biridir. Sahih olan İbrâhim'den bu sözün hilafına, sağlam yollarla gelen haberlerdir. (Burada İbn Hazm Nehaî'den yukarıda kendisinden aktardığımız sözleri vermektedir.) Ayrıca İbrâhim İbn Ömer'in dediğinin hilafına bir şey Resûlullah'tan işitse İbn Ömer'in sözüne bakmaz ki Kur'an'ın sözünü bırakıp başkasının sözünü alsın.”³⁶⁶ Zira Nehaî sahâbeye itaati farz olarak görmemektedir. Öyle görmüş olsaydı Sünnet'i Allah'a ve Resûlün'e (s.a.s.) has kılmaz, ‘Ömer'in sünneti’, ‘Ebû Bekir'in sünneti’ diyenlere de karşı çıkmazdı. Ayrıca yukarıda da görüldüğü gibi o, sahâbî olduğu halde Ebû Hüreyre'ye muhalefet etmiştir.

İmam Nehaî'nin fikhî istidlallerinde sahâbî kavline göre hareket ettiğiyle ilgili bazı örnekler şöyledir:

1. Nehaî, Abdullah b. Abbâs'ın görüşünü³⁶⁷ benimseyerek, şöyle diyor: “Kişi oruçluken mazmaza yaptığı esnada boğazına su kaçarsa aldığı abdeste bakılır; şayet aldığı abdest farz namaz içinse orucunu kaza etmez. Ancak nafîle namaz içinse yerine bir gün kaza yapar.”³⁶⁸ Bu görüşün gerekçesi şöyle açıklanmıştır: Farz namazlar için abdest zorunludur. Bu zorunluluğu yerine getirirken yapılan hata özür kapsamına girer³⁶⁹. Burada Nehaî'nin sahâbenin görüşü karşısında kıyası terk ettiği görülmektedir. Zira kıyasa göre ister farz ister nafîle için olsun boğaza suyun kaçmasıyla orucun

³⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/108.

³⁶⁵ el-Mâide 5/6.

³⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/107-108.

³⁶⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/175.

³⁶⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/175.

³⁶⁹ Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'i*, 2/91.

bozulması gerekir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler, oruçlu olduğunu unutanın boğazına su kaçması durumunda orucunun bozulmayacağını aksi durumda bozulacağını söylemişler³⁷⁰. Fakat onlar gördüğümüz kadarıyla İbn Abbâs ve Nehaî gibi farz-nafile şeklinde bir ayırma gitmemişlerdir.

2. Nehaî'ye göre Şevvâl ayının ilk gününün başlarında hilâl görülürse oruç bozdurulur ve bayram namazı kılınır. Şayet günün başlarında değil de sonlarına doğru hilâl görülürse o gün oruç tutmaya devam edilir, ertesi gün bayram namazı kılınır³⁷¹. Nehaî'nin bu görüşü Hz. Ömer'in görüşüne dayanmaktadır³⁷². Halbuki tâbiîn âlimlerinden Ata b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), hilâlin gündüzün başlarında görülmesi durumunda Bakara sûresi 187. âyetindeki "تَمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ" "...sonra oruçlarınızı geceye kadar tamamlayın..." kısmına dayanarak o gün orucun tamamlanması gerektiği görüşündedir³⁷³. Ama Nehaî belli ki burada Hz. Ömer'in görüşünü tercih etmiştir. İmam Muhammed, Nehaî'nin görüşünü aldıklarını ifade etmekle birlikte günün sonlarında hilâlin görülmesi durumunda diğer gün bayram namazının kılınacağını ve o gün oruçların bozdurulacağını söylemiştir. Ebû Hanîfe'nin kavli de böyledir³⁷⁴. Tahâvî Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in hilâlin gündüz görülmesi durumunda bu hilâli gelecek gecenin hilâli olarak gördüklerini ve zevalden önce veya sonra diye bir ayırma gitmediklerini; Ebû Yûsuf'un ise (Nehaî gibi) zevalden önce ve sonra diye ayırma giderek zevalden önce görülen hilâli geçmiş gecenin hilâli, zevalden sonra görülen hilâli ise gelecek gecenin hilâli olarak gördüğünü söylemektedir³⁷⁵.

3. Nehaî'ye göre bir kimse abdest alana kadar cenaze ve bayram namazlarını kaçırmaktan korkarsa teyemmüm alarak bu namazları kılabilir³⁷⁶. Nehaî'nin teyemmümle cenaze namazı kılınabileceği konusunda Abdullah b. Abbâs'ın görüşünü³⁷⁷, teyemmümle bayram namazı kılınabileceği konusunda ise Abdullah b. Ömer'in görüşünü³⁷⁸ benimsediği anlaşılmaktadır. Hanefiler de kaçırılmaktan endişe edildiği zaman teyemmümle cenaze namazının ve bayram namazlarının kılınabileceği

³⁷⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/150; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/296-297; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/13; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/66; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 221.

³⁷¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/217.

³⁷² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/319.

³⁷³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/319.

³⁷⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/218.

³⁷⁵ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/7.

³⁷⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 80; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/300, 452; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/498.

³⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/119.

³⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/119.

görüştükleridir³⁷⁹. Nehaî'nin sahâbî kavli arasındaki bu tercihinin Hanefîlerin aynı görüşü tercih etmeleri üzerinde etkili olmuş olabilir.

4. Nehaî, kırsal alanda ya da çölde yaşayan için cuma namazının farz olmadığını ancak şehirde (mısırdan) yaşayan için farz olduğu görüşündedir³⁸⁰. O, bu görüşünü Hz. Ali ve Huzeýfe gibi bazı sahâbîlerin görüşüne³⁸¹ dayandırarak şöyle diyor: “كَانُوا لَا يَجْمَعُونَ فِي الْعَسَاكِرِ/kırsalda (cuma için) toplamıyorlardı.”³⁸² Hanefî imamları da cumanın ancak şehirdekilere farz olduğu görüşündedirler³⁸³. Genel olarak Hanefîler de cumanın edası için mısırı (şehiri) şart koşmuşlar. Ancak onlar mısırdan kastın emiri, kadısı olan ve ahkâm ile hadlerin uygulandığı yer olarak belirlemişler³⁸⁴.

5. Nehaî, sabah namazında kunutun olmadığı görüşündedir. Bu görüşünü, Hz. Peygamber'in peygamberliği boyunca sadece bir ay sabah namazında kunut okumasına ve ondan sonra Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd'un da sabah namazında kunut okumamalarına bağlamaktadır³⁸⁵. Hanefîlerin de bu görüşte olduğunu daha önce söylemiştik.

Bu örnekler dışında Nehaî'nin “böyle görüyorlardı”, “bu şekilde hoş karşılandılar”, “böyle söylerlerdi”, “kerih görürlerdi”, “ruhsat vermiyorlardı” diyerek sahâbî kavline başvurduğunu birçok meselede görmekteyiz. Mesela o, “Onlar abdest alırken suyu yüze çarpmayı kerih görüyorlardı.”³⁸⁶, “Onlar adet haline gelir korkusuyla abdestten sonra havlu kullanmayı mekruh görüyorlardı.”³⁸⁷, “Onlar seferde cem etmiyorlar ve iki rekattan fazla kılmıyorlardı.”³⁸⁸. “Ömer b. Hattâb ve Abdullah b. Mes'ûd mestlere mesh ediyorlardı.”³⁸⁹, “Hastalık ve korku dışında cemaati terk etmeye ruhsat vermiyorlardı.”³⁹⁰, “Namazdan (cuma) sonra dört rekat kılmıyorlardı.”³⁹¹, “Yalan

³⁷⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/321, 351; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/148; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 145.

³⁸⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/439.

³⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/439.

³⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/439.

³⁸³ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/299; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/329.

³⁸⁴ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 189.

³⁸⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/101; İbn Hacer, *ed-Dirâye*, 1/196.

³⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/67.

³⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/139.

³⁸⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/553.

³⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/164.

³⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/308.

³⁹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/465.

orucu bozar diyorlardı.”³⁹² gibi sözlerle bazen isim vermeden bazen de isim vererek sahâbenin³⁹³ görüşlerine sürekli başvurmuştur.

Görüldüğü gibi Nehaî birçok konuda sahâbenin görüşünü benimsemiş ve ona göre fetva vermiştir. Hatta bazı durumlarda kıyasa muhalif olsa bile sahâbenin görüşü dışına çıkmamaya özen göstermiştir.

Daha önce Nehaî'nin, sahâbenin herhangi bir görüşte icmâları durumunda onu almaya özen gösterdiğini söylemiştik. Sahâbenin herhangi bir görüşte ihtilafları durumunda ise o, bu görüşler arasında rahatlıkla tercihte bulunabilmiştir. Mesela yeri geldiğinde “bu konuda Ali'nin kavli bana Ömer'in kavlinden daha sevimlidir.” diyerek Hz. Ali'nin görüşünü tercih etmiş³⁹⁴, yeri geldiğinde “daha yumuşak/hassas buluyorum.” diyerek Hz. Ömer'in görüşü karşısında Abdullah b. Mes'ûd'un görüşünü tercih etmiştir³⁹⁵. Ebû Hanîfe'nin de Kur'an ve Sünnet'te çözüm bulamadığı meselede icmâ ettiklerinde sahâbenin kavlini esas aldığını ihtilaf ettiklerinde ise onların görüşleri arasında tercihte bulunduğunu³⁹⁶ hatırlatmakta yarar vardır. Nehaî'nin söz konusu tutumu onun sahâbenin aynı konudaki farklı kanaatleri arasında tercihte bulunmayı câiz gördüğünü göstermektedir. Şu örnekler de bu hususla ilgilidir:

1. Nehaî şöyle diyor: “Alkame ve Esved şöyle dediler: ‘Namaz vakti girdiği esnada biz İbn Mes'ûd'un yanındaydık. Birimiz onun sağına diğeri soluna geçtik, o da aramızda durdu ve öylece namaz kıldık. Namazdan sonra bize: ‘Üç kişi olduğunuzda işte böyle yapın.’ dedi. Ezansız ve kânetsiz namaz kıldık. Rükûya eğildiğinde de tatbîk (التطبيق)³⁹⁷ yaptı ve şöyle dedi: ‘Çevrenizdeki insanların kâmeti sizin için yeterlidir.’”³⁹⁸ Nehaî İbn Mes'ûd'un bu uygulamasına mukabil Hz. Ömer'in iki kişi olduklarında ortalayıp ikisini arkasına alarak namaz kıldırıldığını, rükûya eğildiğinde ise ellerini dizlerine koyduğunu (tatbîk yapmadığını) söyledikten sonra: “Ömer'in bu yaptıkları

³⁹² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/272.

³⁹³ Bu sözlerle her ne kadar Nehaî'nin Abdullah b. Mes'ûd ve ashâbını kast ettiği söylenmişse (Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 1/300.) de o, genelde hocalarının hocaları olan sahâbeyi kastetmiş olması daha muhtemeldir. Zira bu görüşlerin çoğu sahâbenin görüşleridir.

³⁹⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 128.

³⁹⁵ İbn Kayyim, *I'âm*, 1/17.

³⁹⁶ Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 24; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, thk. M. Zahid Kevserî, Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad: Lecnetu İhyau'l-Me'ârifî'n-Nu'maniyye, 1408), 34.

³⁹⁷ Namazda rükûya eğilirken elleri dizlere değil de uyluklar arasına koymak. (Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/20.)

³⁹⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/119.

bana daha sevimlidir.”³⁹⁹ diyerek Hz. Ömer’in uygulamasını İbn Mes‘ûd’un uygulamasına tercih etmiştir. Nehaî’nin İbn Mes‘ûd ile Hz. Ömer’in ihtilafları durumunda daha hassas bulduğu için İbn Mes‘ûd’u tercih ettiğini biliyoruz. Fakat burada Hz. Ömer’in uygulamasını tercih ettiğini görmekteyiz. Onun bu şekilde tercihte bulunmuş olması Mus‘ab b. Sa‘d b. Ebî Vakkâs’ın (ö. 101/722): “Babamın yanında namaz kılarken tatbîk yaptım. Fakat babam beni bundan nehyetti ve şöyle dedi: ‘Biz de böyle yapıyorduk, sonra bundan nehyedildik. Ellerimizi dizlerimize koymakla emredildik.’”⁴⁰⁰ şeklindeki rivayeti sebebiyle olabilir. Zira bu rivayete göre İbn Mes‘ûd’un uygulaması nesh edilmiş olmaktadır. Hanefiler de namazda tatbîk uygulamasını tercih etmemişlerdir⁴⁰¹. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve genel olarak Hanefiler imam dışında iki kişi olması durumunda bunların imamın arkasında duracağı görüşündedirler⁴⁰². Ebû Yûsuf ise İbn Mes‘ûd’un uygulamasını tercih etmiştir⁴⁰³.

2. Nehaî, Abdullah b. Mes‘ûd’un zina eden bekâra celde ile birlikte bir yıl sürgün cezası verilmesi görüşünde olduğunu, Hz. Ali’nin ise sürgünü fitne olarak gördüğünü ifade etmiştir⁴⁰⁴. Kendisi ise zina eden bekârın ayrıca sürgün edilmesini uygun görmeyerek⁴⁰⁵ Hz. Ali’nin kavlini tercih etmiştir. Sürgün fikrine Hanefiler de katılmamaktadırlar⁴⁰⁶. Hanefilerin bu tercihinde Nehaî’nin etkisinin olması muhtemeldir.

Nehaî, sahâbî kavilleri arasında tercihte bulunduğu gibi onun bu kavillerin maksadını da dikkate aldığı görülmektedir. Mesela şöyle diyor: “Basra ehlinde bir grup Ömer’e gelerek namaza başlamayla ilgili soru sorarlar. Ömer de namaza başladığında cehrî olarak; ‘سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ’ duasını okur.”⁴⁰⁷ Nehaî bu şekilde Hz. Ömer’in istiftâh duasını cehrî okuduğunu söylediği halde kendisi: “İmam şu dört şeyi gizli okur; istiftâh (subhâneke) duası, istiâze, besmele ve âmîn.”⁴⁰⁸ demiştir. Nehaî’nin bir taraftan Hz. Ömer’in istiftâh duasını cehrî okuduğunu söylemiş olması, diğer taraftan bunun gizli okunması gerektiği görüşünde olması onun

³⁹⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/121; Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 49.

⁴⁰⁰ Buhârî, *el-Câmi‘*, “Salât”, 36 (No. 757).

⁴⁰¹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/67.

⁴⁰² Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 1/167.

⁴⁰³ Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâ’ik*, 1/136.

⁴⁰⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/530-531; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/312, 315.

⁴⁰⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/532.

⁴⁰⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/141; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/532; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 348.

⁴⁰⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/98-99.

⁴⁰⁸ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/108; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/87; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/360.

Hız. Ömer'in bu uygulamasını öğretim amaçlı yaptığının farkında olduğunu göstermektedir. Nitekim İmam Muhammed de Hız. Ömer'in istifhâh duasını cehri okumuş olmasının öğretim amaçlı olduğunu söylemiştir⁴⁰⁹. Dolayısıyla Nehâi sahâbi kavlini alırken bu kavlin maksadını da dikkate almıştır. Hanefiler de namazda bu dört hususun gizli okunması gerektiği görüşündedirler⁴¹⁰.

2.1.1.5. Kıyas

İbrâhim en-Nehâi'nin hüküm istinbatında başvurduğu diğer delillerden biri de kıyastır. O: "Bir hadis işitirim ona yüz şeyi kıyas ederim."⁴¹¹ sözyle bunu açıkça ifade etmiştir. Nehâi, birçok fikhî meseleyi kıyası kullanarak çözüme kavuşturmuştur. Rivayet olunduğu gibi Hasan b. Abdillâh şöyle diyor: "İbrâhim'e senden işittiğim fetvaların hepsini sen işittin mi? diye sordum. O: 'Hayır.' dedi. Fetva veriyorsun ve işitmedim diyorsun! dedim. O da: 'Benden işittiklerinin bir kısmını işittim, bir kısmını da işittiklerime kıyas ettim.' dedi."⁴¹² Bu söz onun kıyası çokça kullandığını göstermektedir. İbn Ebî Leylâ da Şa'bî ile Nehâi'yi karşılaştırarak şöyle demektedir: "Şa'bî âsâr sahibiydi, İbrâhim ise kıyas sahibiydi."⁴¹³ Nehâi'nin kıyası iyi derecede kullandığı da görülmektedir. Nitekim Hammâd, Nehâi'den daha hızlı ve hazır kıyas yapmanı görmediğini söylerken⁴¹⁴, Şa'bî ve Ebû Duhâ'ya soru sorulduğunda rivayetten cevap bulamadıkları zaman bakışlarını Nehâi'ye yöneltmeleri ile ilgili rivayeti aktaran Cessâs da bu durumun Nehâi'nin kıyasta onlardan daha maharetli olduğuna delalet ettiğini söylemektedir⁴¹⁵.

Nehâi, kıyası kullanırken ölçülü kullanmış bu hususta aşırıya gitmekten kaçınmış, kıyasla çözülemeyecek meselelere kıyası uygulamamıştır. Hammâd şöyle diyor: "Nehâi'ye sorular sorardım, cevaplarırken yüzümden anlamadığımı fark ettiğinde ben anlayana kadar kıyas yapardı. Bazen de soru sorardım, yüzümden anlamadığımı

⁴⁰⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/98-99.

⁴¹⁰ Neseffî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 160.

⁴¹¹ İbn Abdülberr, *Câmi'*, 2/872.

⁴¹² Bağdâdî, *el-Fağih*, 1/288.

⁴¹³ Mahmûd Abdülmecîd Abdülmecîd, *el-İtticahâtü'l-Fikhîyye 'İnde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicri* (Mısır: Mektebetü'l-Ğânicî, 1979), 48.

⁴¹⁴ es-Seyyid Ebu'l-Muâti en-Nûri, Ahmed Abdurrezzak İd, Mahmud Muhammed Halil, *Mevsû'tu Aşmed*, 1/46.

⁴¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/68.

fark edince de: ‘Her şeyde de kıyas olmaz ki.’ derdi.”⁴¹⁶ Tüm bunlara göre Nehaî, hüküm istinbatında kıyasa çokça başvurmada ve onu maharetlice kullanmada öne çıkan bir âlim olmuştur. Kıyası olabildiğince kullanmanın yanında onu belli bir metot dahilinde kullanmış olması ve bu hususta aşırıya kaçmamış olması da onun kıyas anlayışının sistemli, pratik ve mesele odaklı olduğunu göstermektedir. Nehaî’nin kıyasa göre vermiş olduğu bazı hükümler şöyledir:

1. Nehaî: “Onlar (öncekiler) adet haline gelir korkusuyla abdesten sonra havlu kullanmayı mekruh görüyorlardı.”⁴¹⁷ dediği halde soğuk havada kurulanmanın zaruretine kıyas yaparak abdestten sonra havlu kullanmayı câiz görmüştür⁴¹⁸.

2. Nehaî, atın huysuzlanıp birini öldürmesi durumunda atın sahibinin öldürülenin ailesine tazminat ödemesi gerektiği görüşündedir. O bu hükme, havaya ok atılması durumunda okun birine isabet edip isabet ettiği kişinin ölmesi durumuna kıyas yaparak ulaşmaktadır⁴¹⁹.

3. Nehaî, yaradan ya da sivilceden çıkan iltihap vb. şeyleri kana kıyas yaparak bunların da abdesti bozacağını söylemiştir⁴²⁰. Hanefiler de bu görüştedirler⁴²¹.

5. Nehaî, tilâvet âyetlerinin işitilmesi veya okunması durumunda işiten veya okuyanın tilâvet secdesini yapması gerektiğini söyler. Şayet âyeti duyan ya da okuyan hayızlı veya cünüp ise bu durumda o, diğer namazlara kıyas yaparak şöyle der: “Cünüp ya da hayızlı olan tilâvet secdesini işittiğinde; cünüp olan temizlendikten sonra kaza yapar. Hayızlının ise namazı kaza etmesi gerekmez. Çünkü hayızlı diğer namazları da kaza etmez.”⁴²² Bu hususlarda Hanefiler de Nehaî ile aynı görüştedirler⁴²³.

6. İmam Nehaî şöyle diyor: “Livâtanın haddi zina haddidir. Livâtada bulunan bekâr ise celde, evliyse kendisine recm uygulanır.”⁴²⁴ Aynı şekilde o, iffetli bir kimseye livâta ithamını da kazf suçu kapsamında değerlendirmekte ve böyle birine had

⁴¹⁶ Bağdâdî, *el-Fakîh*, 1/2888, 295.

⁴¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/138.

⁴¹⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 5.

⁴¹⁹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 11/208.

⁴²⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/110-111.

⁴²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/76.

⁴²² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/321.

⁴²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/4-5.

⁴²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/497.

uygulanacağı görüşündedir.⁴²⁵ Burada Nehaî'nin livâta ilişkisini zina ilişkisiyle kıyaslayıp bunları aynı gördüğü, neticede cezalarının da aynı olması gerektiği görüşünde olmuştur. Ebû Hanîfe burada ondan farklı düşünmektedir. O, bu durumda had değil ta'zîr cezası uygulanacağı görüşündedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise Nehaî ile aynı görüştedirler⁴²⁶. Genel olarak Hanefiler Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmişler⁴²⁷. Livâta fiilini işleyene ya da bu fiili işledi diye birine yönelik asılsız ithamda bulunana had gerektiği görüşünde olanlar bu fiili had gerektiren zina kapsamında değerlendirmişlerdir. Aksini düşünen Ebû Hanîfe ise bu fiili zina kapsamı dışında değerlendirmiştir⁴²⁸. Dolayısıyla Ebû Hanîfe bu meselede kıyasa başvurmamışken diğer imamların kıyasa başvurduğu görülmektedir.

Nehaî'nin kıyası esas olarak verdiği bu fetvalarının yanında ona kıyasa muhalif bazı fetvalar da nispet edilmiştir:

1. Nehaî'ye göre gıybet, iftira ve yalan gibi kötü söz söyleyen kişi abdestini yenilemelidir. Şöyle diyor: “Kötü bir söz söylemediğim veya hades olmadığım sürece öğle, ikindi ve akşam namazını bir abdestle kılarım.”⁴²⁹ Hâris diyor ki: “İbrâhim'in elinden tutmuştum, bir adamdan bahsederek onu kötüledim bunun üzerine İbrâhim: ‘Dön abdest al. Çünkü bunu kötü sözlerden sayıyorlar.’ dedi.”⁴³⁰ İbn Hazm da müslümanlara dil ile eziyet vermeden dolayı abdestin gerekli olacağı görüşünü Nehaî'nin görüşü olarak vermektedir⁴³¹. Nehaî'nin kötü sözün abdesti bozacağı ile ilgili bu görüşü kıyasa muhaliftir. Ancak onun bu görüşünün Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Âişe'nin bu anlamdaki sözlerine dayandığını düşünmekteyiz. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd: “Kötü bir sözden sonra abdest almak bana temiz bir yemek yedikten sonra abdest almaktan daha sevimlidir.”⁴³² demiş, Hz. Âişe de: “Sizden biriniz temiz bir yiyecekten dolayı abdest alıyor ama kötü sözden dolayı abdest almıyor ha! Ve bunu da kardeşine söylüyor.”⁴³³ demiştir.

⁴²⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/209; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/560.

⁴²⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/209.

⁴²⁷ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 359.

⁴²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/102; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 3/208.

⁴²⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/56, 127; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/240.

⁴³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/125.

⁴³¹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/240.

⁴³² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/125.

⁴³³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/125.

Aslında bu sözlerin, kötü sözün abdesti bozduğu ya da abdesti gerekli kıldığından ziyade ‘deve etinin yenilmesinden dolayı abdestin gerekli olduğu’ gibi ileri sürülen görüşlere bir tepki niteliğinde farklı nedenleri olabilir. Nitekim Berâ b. Âzib (ö. 71/690) şöyle diyor: “Allah Resûlüne deve etinin yenilmesinden dolayı abdest gerekir mi? diye soruldu. O (s.a.s.) da: ‘Evet ondan dolayı abdest alın.’ dedi.”⁴³⁴ Aynı şekilde Câbir b. Semüre de Hz. Peygamber’in deve etinden dolayı kendilerine abdesti emrettiğini söylemektedir⁴³⁵. Aslında İbn Mes‘ûd’un ve Hz. Âişe’nin yukarıdaki sözleri, Hz. Peygamber’e isnat edilen bu sözlere birer eleştiri ve tepkidir. Yani insanların bir taraftan deve eti yeme dolayısıyla abdestin gerekli olduğunu söyleyecek kadar hassas olmaları, diğer taraftan kötü söz söylemekten çekinmemeleri onların tepkisine neden olmuştur.

Nehaî’nin böyle bir görüş ileri sürmesine gelince, bunun birkaç nedeni olabilir. Birincisi: O, İbn Mes‘ûd’un ve Hz. Âişe’nin bu sözlerinin mefhumunu tam olarak kavrayamamış olabilir ve bu görüş her ne kadar kıyas ve re’ye muhalif de olsa sahâbeye olan bağlılığı dolayısıyla benimsemiş olduğu bir görüş olabilir. İkincisi: O da İbn Mes‘ûd ve Hz. Âişe gibi deve etinin yenilmesinden dolayı abdestin gerekli olduğunu ileri sürenlere bir tepki olarak bunu söylemiş olabilir. Nitekim kendisi deve etinin yenilmesinden dolayı abdestin gerekli olmadığı görüşündedir⁴³⁶. Üçüncüsü: Gıybet, iftira gibi kötü söz ve daha genel olarak müslümana dil ile dahi eziyet vermeyi müslüman ve onun yaptığı ibadetlerle bağdaştırmayarak bunları abdeste engel hades ve necaset gibi değerlendirmiş olabilir. Nasıl ki temiz olan müslüman abdestine hâlel getirdiği için çeşitli pisliklerden Kur’an ve Sünnet’in telkiniyle uzak duruyorsa, aynı şekilde yine Kur’an ve Sünnet’in uzak durmayı telkin ettiği kötü sözleri de hades ve necaset kapsamında değerlendirmiş olabilir. Dördüncüsü: O, ileride verdiğimiz ‘yalanın orucu bozacağı’ şeklindeki görüşüne kıyasla böyle bir görüş ileri sürmüş olabilir. Fakat Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler kötü sözün abdesti bozmayacağı görüşündedirler⁴³⁷.

2. Nehaî’ye nispet edilen ve kıyasa aykırı olan bir görüşe göre karnın guruldaması (فرقة البطن) abdesti bozar⁴³⁸. Ancak bu görüş gördüğümüz kadarıyla sadece İbn Hazm tarafından dile getirilmiştir. İlk dönem Hanefî eserlerinde ve diğer kaynaklarda ona ait

⁴³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/50; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Tahâre”, 67 (No. 494); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Tahâre”, 70, (No. 184); Tirmizî, *Sünen*, “Tahâre”, 60 (No. 81).

⁴³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/50; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/447.

⁴³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/51.

⁴³⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/45; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 139.

⁴³⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/243.

böyle bir görüşe rastlamadık. Buradaki asıl problem ‘karkara’ kelimesinin İbn Hazm tarafından yanlış anlaşılacak şekilde karın ile ilişkilendirilmesidir. Halbuki bu kelime karınla değil gülmek ile alakalıdır. Nitekim bu kelime namazda gülmek ile alakalı hadislerde geçtiği gibi kaynaklarda da tebessüm ya da gülmek ile birlikte kullanılmıştır.

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “من ضحك في صلاته حتى قرقر فليعد الوضوء والصلاة”⁴³⁹ “Her kim namazda karkara şeklinde gülerse abdestini ve namazını iade etsin.”⁴³⁹ Beyhakî’nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü’l-kübrâ*’sında yer alan bir rivayette de Hz. Peygamber: “لا يقطع الصلاة الكثير ولكن يقطعها القرقر”⁴⁴⁰ “Sırıtmak namazı bozamaz fakat karkara bozar.”⁴⁴⁰ demektedir. Bu iki hadiste görüldüğü gibi bu kelime gülme ile alakalı olarak geçmiştir ki karının guruldama ile herhangi bir ilgisi yoktur. Suyûtî (ö. 911/1505) bu hadiste geçen الكشر kelimesinin التبسم/tebessüm manasına, القرقر kelimesinin ise الضحك العالى/yüksek sesle gülmek manasına geldiğini söylemektedir⁴⁴¹. Serahsî bu hadisi namazda gülmenin abdesti ve namazı bozacağı ile ilgili olarak vermekte ve karının ses çıkarması ile ilgili herhangi bir bağlantısını kurmamaktadır⁴⁴². İbn Ebî Şeybe bu kelimeye “namazda tebessüm” başlığı altında yer vermekte ve burada Nehaî’nin şöyle dediğini nakletmektedir: “التبسم في الصلاة ليس بشيء حتى يُقرقر”/Karkara olmadığı sürece namazda tebessüm bir şey değildir.”⁴⁴³ Görüldüğü gibi Nehaî’nin bu sözü yukarıdaki hadislerle aynı manadadır. Yani Nehaî bu hadislerle dayanarak böyle demiş olmaktadır. Dolayısıyla bu cümleden hareketle Nehaî’nin guruldama ile abdestin bozulacağı görüşünün karının guruldamasıyla değil, ses çıkacak nitelikteki gülmeyle alakalı olduğunu söylemek gerekir. Zaten karının guruldamasının abdesti bozacağı ile ilgili görüş Nehaî’nin kıyas anlayışına da naslara da muhaliftir. Tüm bunlara rağmen yapılan güncel bazı çalışmalarda bu görüş, Nehaî’ye aidiyeti tahkik edilmeden verilmiştir⁴⁴⁴.

⁴³⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/165; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/78.

⁴⁴⁰ Beyhakî, *es-Sünen*, 2/251. Aynı rivayet Câbir b. Abdillâh’a da nispet edilmiştir. Bk. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/378; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/340.

⁴⁴¹ Süyûtî, *Câmi’u’l-Ehâdis*, 15/451. Ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Kşr”, 5/142.

⁴⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/78.

⁴⁴³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/340.

⁴⁴⁴ Kal’acî, *İbrâhîm en-Neħa’î*, 2/932; Mehmet Erdoğan, “İbn Mes’ûd’dan Ebû Hanîfe’ye Rey Mektebi”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi I*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 337, 341.

2.1.1.6. İstihsân

İstihsân kavramına usul âlimleri tarafından farklı anlamlar verilmiştir. Detaylara girmeden, bu tanımları da göz önünde bulundurarak genel tanımını verecek olursak: “İstihsân, müctehidin bir meselede daha sağlam ve üstün bir delil/gerekçe nedeniyle o meselenin benzerlerinin hükmünü terk edip başka bir hükme rücû etmesidir⁴⁴⁵. Başka bir ifadeyle müctehidin herhangi bir meselenin çözümünde varlığı kanıtlanmış genel kuralın aksine hareket etmesidir. Selem/selef akdi buna örnek verilebilir. Bilindiği gibi selem; mal veresiye, para peşin olacak şekilde yapılan akitir. Bu akit türü “لا تبع ما ليس عندك” “Yanında olmayan bir şeyi satma.”⁴⁴⁶ hadisinde ifade edilen genel kurala aykırıdır. Ancak bu genel kuralı devre dışı bırakan yine Hz. Peygamber’in Medînelilerin bu yöndeki uygulamasına vermiş olduğu cevazıdır⁴⁴⁷. Hal böyle olunca selem akdi istihsanen câiz sayılmış olmaktadır⁴⁴⁸.

İstihsân kavramının teknik anlamda ilk defa Ebû Hanîfe ile başladığı kabul edilmekle⁴⁴⁹ birlikte Ebû Hanîfe’nin vefatından yaklaşık otuz yıl önce vefat eden ve Nehaî’nin muasırı olan Emevîlerin Basra kadısı İyâs b. Muâviye’nin (ö. 122/740) istihsanı terim anlamına yakın bir anlamda kullandığı görülmektedir. Şöyle diyor: “قَيِّسُوا الْفِئَاءَ مَا صَلَّحَ النَّاسُ، فَإِذَا فَسَدُوا فَاسْتَحْسِنُوا/İnsanların durumu iyi olduğunda kadâyı/yargılamayı kıyasa göre yapınız. (İnsanların durumu) fesada uğradığında (yargılamayı) istihsana göre yapınız.”⁴⁵⁰ Bu söz kıyasa göre oluşturulan kanunların olumsuzlukları önlemede

⁴⁴⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, 2/296.

⁴⁴⁶ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Buyû”, 20 (No. 2187); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Buyû”, 70 (No. 3503); Tirmizî, *Sünen*, “Buyû”, 19 (No. 1232).

⁴⁴⁷ Hz. Peygamber: “من أسلف في شيء ففي كيل معلوم إلى أجل معلوم” “Kim bir şeyde selem/selef yapacak olursa kilosu ve müddeti belli olacak şekilde yapın” diyerek selem akdine cevaz vermiştir. (Buhârî, *el-Câmi’*, “Buyû”, 40 (No. 2125).

⁴⁴⁸ İstihsân kavramının ifade ettiği icihad tarzı Hz. Peygamber zamanında olduğu gibi sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn döneminde de kullanılmıştır. (bk. Önder, *İstihsân*, 69.) Ebû Hanîfe ve sonrakilerin istihsan anlayışlarının temelinde bu dönemdeki istihsan uygulamalarının olduğu söylenebilir. Bu da onların böyle bir delili icat etmediklerini, keşfettiklerini göstermektedir. Aslında bu durum sadece istihsan için geçerli değildir. İcmâ, istishâb, örf gibi deliller de bu şekilde ortaya çıkmıştır. Mesela sahâbe ve tâbiîn âlimleri dönemlerindeki olay ve olguları nazar-ı itibara alarak bazı fetvalar vermişlerdir ki daha sonra gelenler bu fetvaları örfün delilliğine gerekçe olarak öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte sonraki âlimlerin bu yöntem ve delilleri keşfederken bunların naslarda karşılığının olup olmadığına da ayrıca dikkat etmeye çalıştıklarını da belirtelim.

⁴⁴⁹ Saymerî, *Ah̄bâr*, 25; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *Mûlaḥḥaşu (telḥîşu) ibḫâlî’l-kıyâs ve’r-re’y ve’l-istihsân ve’t-taklîd ve’t-ta’lîl*, thk. Saîd el-Efgânî (Dımaşk: Matbaatü Câmiatü Dımaşk, 1970), 5, 9. Daha geniş bilgi için bk. Önder, *İstihsân*, 44, 69-72.

⁴⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/229.

yetersiz kalması durumunda bir çıkar yol olarak istihsanı önermektedir⁴⁵¹ ki bu, istihsanın terim anlamıyla yakından alakalıdır. Yine aynı kadı başka bir vesileyle şöyle diyor: “مَا وَجَدْتُ الْقَضَاءَ إِلَّا مَا يَسْتَحْسِنُ النَّاسُ”/Yargıda gördüğüm ancak insanların istihsan olarak gördükleridir.”⁴⁵² Bu sözden anlaşılmaktadır ki kıyas gibi genel geçer kurallar olsa da neticede verilecek hükümlerde insanların maslahatının esas alınması gerektiğidir. Yani bu sözde de istihsan genel geçer kurallar karşısında kamu yararının sağlanması için bir çıkar yol olarak sunulmakta ve böylece terim anlamına yakın bir şekilde kullanılmaktadır.

Nehaî'nin istihsan kavramını kullandığına dair bir bilgiye rastlamadık. Ancak onun bu kavramla aynı kökten türemiş “احسن/hoşuma gidiyor/güzel buluyorum” kelimesini kullandığı görülmektedir. Mesela kiralık evde kalan ve kocası tarafından boşanmış kadının durumu kendisine sorulduğunda o: “En iyi/güzeli (أَحْسَنَ) onun iddetinin bitimine kadar evinde kalması ve (kira) ücretinin (kocası tarafından) verilmesidir.”⁴⁵³ demiştir. Başka bir örnekte Nehaî şöyle diyor: “Bir kimse iki yüz dirhem (borç) karşılığında yüz dirhemi (alacaklısına) rehin bırakırsa ve bu yüz dirhem alacaklısının (elindeyken) zayi olursa geri kalanın (yüz dirhem) verilmesi en güzeli/iyisidir (أَحْسَنَ أَنْ يَتْرَادَا فِي الْفَضْلِ).”⁴⁵⁴ İbn Hazm rehnin zayi olması durumunda sadece fazlalığın ödenmesinin (يَتْرَادَا فِي الْفَضْلِ) asla muhalif olduğunu, bunun sadece istihsanla verilmiş bir hüküm olduğunu ifade etmektedir⁴⁵⁵. Yani rehin zayi olduğunda kurala/kıyasa göre rehnin tamamının tazmin edilmesi gerekir. Halbuki burada Nehaî ‘güzel buluyorum’ diyerek rehnin bir kısmının tazmin edilmesini yeterli görmüştür. Dolayısıyla İbn Hazm’a göre burada Nehaî istihsana göre fetva vermiş olmaktadır. Bu durumda Nehaî'nin istihsanı terim anlamına yakın olarak kullanmış olduğu söylenebilir. Yine Nehaî'nin: “Şayet rehin verilen şey rehin karşılığında verilenden daha fazlaysa, o fazlalık emanettir; şayet rehin verilen rehin karşılığında verilenden az ise bu durumda en güzeli/iyisi (أَحْسَنَ) noksan olanın geri verilmesidir.”⁴⁵⁶ sözü de aynı bağlamda

⁴⁵¹ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Beirut, 1981), 1/84; Özen, *Aklileşme Süreci*, 279.

⁴⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, 4/229.

⁴⁵³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/153. (إِنْ أَحْسَنَ أَنْ يُعْطِيَ أَجْرًا وَتَمَكَّنَتْ فِي بَيْتِهَا حَتَّى تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا).

⁴⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/525. (فَهَلَكْتَ الْمِئَةُ فَقَالَ : إِنَّ أَحْسَنَ أَنْ يَتْرَادَا فِي (الْفَضْلِ)

⁴⁵⁵ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/378.

⁴⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/524. (إِذَا كَانَ الرَّهْنُ بِأَكْثَرَ مِمَّا رُهِنَ بِهِ ، فَهُوَ أَمِينٌ فِي الْفَضْلِ ، فَإِنْ كَانَ نَاقِصًا فَأَحْسَنُ مِنْ (ذَلِكَ أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النُّقْصَانُ)

değerlendirilebilir. Her ne kadar buraya kadar verdiğimiz ifadelerde yer alan ‘أَحْسَنٌ/güzel buluyorum’ sözü kelime olarak istihsanın sözlük anlamıyla daha alakalı görünse de istihsanın terim anlamı kişisel beğeniden daha çok nas, örf, maslahat, zarûret ve icmâ gibi sebeplerle benzeri hükmü vermekten vazgeçmek olduğundan bu ifade müstehap kavramına daha yakın durmaktadır. Yani Nehaî’nin söz konusu ifadelerinden bir istihsan kavramı çıkarımında bulunmak zor görünmektedir. Bundan dolayı onun istihsanı kullanıp kullanmadığını daha iyi görmek için nas, örf, maslahat, zarûret ve icmâ gibi sebeplerle bir duruma benzeri hükmü vermekten vazgeçip, vazgeçmediğine bakmak gerekir:

1. Nehaî’ye göre kuyuya bir kedi ya da sıçan düşüp ölürse oradan kırk kova su çıkarılır⁴⁵⁷. Başka bir rivayette de onun: “Şayet kuyuya fare düşerse birkaç kova su boşaltılır.”⁴⁵⁸ dediği görülmektedir. Esasında kuyudaki su tümüyle çıkarılmadığı sürece, hatta çıkarılsa bile suyun kaynağı kuyunun içinde olduğundan ve pisliğin kuyu dibine ve duvarlarına sinmiş olacağından bu suyun necâsetinin tamamen giderilmesi imkânsızdır⁴⁵⁹. Dolayısıyla genel kurala/kıyasa göre kuyudaki su artık sürekli necis hükmündedir. Ancak hem suyun tamamen temizlenmesi meşakkatli olduğundan hem de insanların su ihtiyacı devam edeceğinden genel kuralın aksine yani istihsanen kuyudaki sudan bir miktarın çıkarılmasıyla su temiz hükmünde kabul edilmiştir. Dolayısıyla Nehaî’nin kuyudan bir miktar suyun çıkarılmasını geri kalan suyun temiz sıfatını alması için yeterli görmesi istihsana göre hüküm verdiğini göstermektedir. Bu, zaruret sebebiyle istihsandır. Hanefiler de bu durumda istihsana başvurmuşlardır. Onlara göre de kuyuya fare, kedi veya sıçan düşmesi durumunda yirmi ya da otuz kadar kova suyun çıkarılmasıyla kuyu suyu temiz hükmünü alır⁴⁶⁰.

2. Oruçlu olanın unutarak yiyip içmesi durumunda ‘bir şeyin rükünlerinden birinde hâle meydana geldiğinde o şey yok hükmünde kabul edilir’ genel kuralına göre orucunun bozulması gerekir. Çünkü orucun rükünü olan imsâk unutarak dahi olsa yok edilmiştir. Ancak Nehaî bu kuralı devre dışı bırakan: “إِذَا نَسِيَ فَأَكَلَ وَشَرِبَ فَلَيْتَمَ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا: “Kim oruçluysen unutarak yer içerse orucunu tamamlasın. Zira Allah onu

⁴⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/14; Tahâvî, *Meâni’l-âsâr*, 1/17; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/150.

⁴⁵⁸ Tahâvî, *Meâni’l-âsâr*, 1/17.

⁴⁵⁹ Şeybânî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 78.

⁴⁶⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/26; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/116-117; Neseî, *Kenzü’d-dekâ’ik*, 142.

yedirmiş içirmiştir.”⁴⁶¹ hadisini dikkate alarak oruçluyken unutarak yiyip içenin orucunun bozulmayacağına hükmetmiştir⁴⁶². Bu da nas sebebiyle istihsandır. Aynı şekilde Nehaî’ye göre kişi oruçlu olduğunu bildiği halde abdest alırken boğazına su kaçması durumunda kazasını yerine getirmesi gerekir. Ancak oruçlu olduğunu unutmuş olması durumunda -kıyasın hilafına- kaza yapması gerekmez⁴⁶³. Burada belirtmekte yarar vardır ki Nehaî oruçlu olduğunu bilen birinin ağzına su alıp çalkalarken boğazına su kaçması durumunda bu kişiye kaza gerekip gerekmediğini, o kişinin hangi tür namaz için abdest aldığına göre de değerlendirmektedir. Şayet farz namaz için abdest alıyorsa kaza gerekmez. Ancak nafîle namaz için abdest alıyorsa kaza gerekir görüşündedir⁴⁶⁴. Aslında Nehaî’nin böyle bir görüş ileri sürmesi onun ibadetlerdeki gönüllülük ve zorunluluk hususlarına dikkat ettiği ve buna göre hüküm verdiği de anlaşılmaktadır. Fakat kıyasa göre ister farz ister başka namaz için olsun boğaza su kaçmasıyla orucun bozulması gerekir. Ancak o nas olduğu için kıyası terk etmiş istihsana göre fetva vermiştir. Hanefiler farz-nafîle ayırımı yapmamışlardır. Fakat onlar da unutarak yiyip içenin orucu hakkında aynı gerekçeyle istihsana başvurmuş ve aynı hükme ulaşmışlardır⁴⁶⁵.

3. Nehaî namazda kakhaha şeklinde gülmenin abdesti de namazı da bozacağı görüşündedir⁴⁶⁶. Hatta daha da ileri giderek namazda kakhahayla gülmeyi hadesten daha kötü saymıştır⁴⁶⁷. Onun bu görüşü kıyasa muhaliftir⁴⁶⁸. Zira kıyasa göre abdesti ancak hades diye nitelendirilebilecek bir durum bozar. Gülmek namazı bozsa dahi hades olmadığı için abdesti bozmaması gerekir. Zaten namaz dışında kakhaha şeklinde gülmek abdesti bozmamaktadır. Burada Nehaî Hz. Peygamber’in, namazdayken kakhaha ile gülen birisinden hem abdestini hem de namazını yenilemesini istemiş olmasını⁴⁶⁹ ve “من ضحك في صلاته حتى قرقر فليعد الوضوء والصلاة” Her kim namazda karkara şeklinde gülerse abdestini ve namazını iade etsin.”⁴⁷⁰ şeklindeki hadisini dikkate alarak

⁴⁶¹ Buhârî, *el-Câmi* ‘, “Savm”, 26 (No. 1831); Müslim, *el-Câmi* ‘, “Siyâm”, 33 (No. 171); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/69.

⁴⁶² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/322.

⁴⁶³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/322.

⁴⁶⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/175.

⁴⁶⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/150; Serahsî, *Uşûl*, 2/153; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/65; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 221.

⁴⁶⁶ Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/179; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/377; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/341.

⁴⁶⁷ Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/179.

⁴⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâye*, 38.

⁴⁶⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/376; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/161.

⁴⁷⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/165; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/78.

genel kuralın dışına çıkmış ve nas sebebiyle istihsana göre hüküm vermiştir. Nehaî'nin gülmeyi hadesten daha kötü bir durum olarak görmesi⁴⁷¹ ise onun gülmeyi namaz ibadetinin ruhuna ve ciddiyetine aykırı olarak görmüş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Zira kıyasa göre gülmek hades değildir. Kanaatimizce bu da ayrı bir istihsan olarak değerlendirilebilir. Hanefiler de aynı gerekçeyle hareket ederek namazda kakhaha şeklinde gülenin abdestinin de namazının da bozulacağına hükmetmişlerdir⁴⁷².

4. Nehaî sarhoşun, ikrah altındaki (المكروه) ve kendinden geçmiş olan kimsenin (النشوان) hanımını boşaması halinde bu boşamasının geçerli olduğu görüşündedir⁴⁷³. Hatta bir rivayette onun mükrehin talâkı için: “Şayet bir kimsenin boğazına kılıç dayasalar onun talâkını geçerli sayarım.”⁴⁷⁴ dediği nakledilmektedir. Bunun nedenini Nehaî şöyle açıklamaktadır: “O öyle bir şeydir ki mükreh onunla kendisini kurtarıyor.”⁴⁷⁵ Burada Nehaî'nin mükrehin talâkını bir nevi fidye olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Nehaî, sarhoşun mükrehin ve nişvânın talâkını geçerli saymıştır. Halbuki kıyasa göre bunların talâklarının geçersiz olması gerekir. Zira bunların boşamaya yönelik sözleri iradeleri dışında gerçekleşmektedir. Fakat Nehaî'yi burada kıyasa muhalif hareket etmeye götüren saik, muhtemelen Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği şu hadistir: “ثلاث جدهنَّ جدُّ وهزلهنَّ جدُّ النكاح، والطلاق، والرجعة.”⁴⁷⁶ Üç şey vardır ki ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Bunlar nikâh, talâk ve talâktan dönüştür.”⁴⁷⁶ Bunun yanında sarhoşluk hali bir mutluluk hali olarak değerlendirilmiştir⁴⁷⁷. Bu durumda böyle kimseler hazil ya da kendinden geçmiş kimseler gibi değerlendirilerek bu hadise muhatap kabul edilebilirler. Bununla birlikte sarhoşun talâkının geçerli sayılmasının önemli nedenlerinden biri bu kimselerin haram yolla akıllarını devre dışı bırakmaları olarak görülmüş ve sarhoşun aklının tamamen gitmediği, sadece onu kullanmakta aciz kaldığı, ayrıca Allah'ın “لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ” “Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.”⁴⁷⁸ âyetine de muhatap olduğu ifade edilmiştir⁴⁷⁹.

⁴⁷¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/179.

⁴⁷² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/107, 145; Serahsî, *Uşûl*, 1/144, 2/153; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/77-78; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 140.

⁴⁷³ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/451; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/76, 83, 5/506; Cessâs, *Ahkâm*, 5/15.

⁴⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/83.

⁴⁷⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/83.

⁴⁷⁶ Tirmizî, *el-İlel*, “Talâk”, 9 (No. 1184); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Talâk”, 9 (No. 2194); İbn Mâce, *es-Sünen*, “Talâk”, 14 (No. 2039).

⁴⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/176.

⁴⁷⁸ en-Nisâ 4/43.

⁴⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/176.

Neticede belli ki Nehaî söz konusu kimselerin talâkları hakkında nas olduğu için istihsana göre fetva vermiştir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîlere göre de bu kimselerin talâkları geçerlidir⁴⁸⁰.

5. Nehaî'ye göre yalan söylemek orucu bozar⁴⁸¹. Ayrıca şöyle diyor: “Yalanın orucu bozacağını söylüyorlardı.”⁴⁸² Halbuki yalan söylemenin orucu bozacağı düşüncesi kıyasa muhaliftir. Nehaî'nin ‘yalan söylemek’ten kastının ne olduğu tam belli olmamakla beraber bunun ‘günah işlemeye sevk eden sözler’ olduğu söylenmiştir⁴⁸³. Nehaî bu hususta Hz. Peygamber’den gelen rivayetlere ve sahâbenin görüşüne uymuştur. Nitekim Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber: “إِذَا كَانَ يَوْمٌ مَا صَامَ مَنْ ظَلَّ يَأْكُلُ” “Sizden biriniz oruçluken kötü söz söylemesin...”⁴⁸⁴ demiştir. Enes b. Mâlik’ten de rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “لُحُومَ النَّاسِ” “İnsanların etini yemeye (gıybete) devam eden oruç tutmamıştır.”⁴⁸⁵ Hz. Ömer ve Hz. Ali’nin de: “Oruç sadece yeme içmeden kesilmek değildir. Aynı şekilde yalan, faydasız söz ve batıldan uzak durmaktır.”⁴⁸⁶ dedikleri nakledilmiştir. Tâbiîn âlimlerinden Meymûn b. Mihrân’ın (ö. 117/735) da kötü söz ve fiillere dikkat çekerek: “Yeme ve içmeyi terk, oruç için en kolay olandır.”⁴⁸⁷ dediği nakledilmiştir. Dolayısıyla Nehaî Hz. Peygamber’den gelen hadisler, sahâbeden gelen sözler, ibadetler hususundaki hassasiyeti ve o zamanki müslümanların ahlâkî durumu sebebiyle kıyası terk edip istihsana göre fetva vermiştir denilebilir. Hanefîler orucu bozan durumlar arasında yalan veya kötü sözü zikretmemektedirler⁴⁸⁸.

6. Öğrencisi Mansûr, Nehaî'ye şöyle bir soru sorar: “Ücret karşılığı olmadan bir ayakkabıcıya tamir etmesi için ayakkabı verilir de ayakkabıcı bu ayakkabıya zarar verirse tazmin etmesi gerekir mi?” Nehaî bu soruya şöyle cevap verir: “Ücret almadığı

⁴⁸⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/298, 8/388; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/452-453; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/176; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 269. Hanefîlerin bu kimselerin talâklarıyla ilgili iç irade dış irade ayrımı için bk. Mehmet Birsin, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Çıra Akademi, 2019), 202-206.

⁴⁸¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/227.

⁴⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/272.

⁴⁸³ Kal'acî, *İbrâhîm en-Neħa'î*, 2/684.

⁴⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/271; Buhârî, *el-Câmi'*, “Savm”, (No. 1795); Müslim, *el-Câmi'*, “Siyâm”, 29, (No. 160); İbn Mâce, *es-Sünen*, “Siyâm”, 22 (No. 1691); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Siyâm”, 25 (No. 2363).

⁴⁸⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/272.

⁴⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/272.

⁴⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/272.

⁴⁸⁸ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 221.

için tazmin etmesi gerekmez, fakat ücret almış olsaydı tazmin etmesi gerekirdi.”⁴⁸⁹ Genel kurala göre ister ücret karşılığı olsun ister ücretsiz olsun bir kimse başkasının malına zarar verdiğinde zararını tazmin etmesi gerekir. Halbuki burada Nehaî bu genel kuralın dışına çıkarak fetva vermiştir. Bu genel kuralı devre dışı bırakan husus ise muhtemelen bu yönde oluşmuş o dönemin örfüdür. Dolayısıyla bu görüşle Nehaî'nin örf sebebiyle istihsana başvurduğunu söylemek mümkündür.

7. Nehaî'ye göre, elbisede veya vücutta dirhem kadar pislik olması durumunda namaz bozulur⁴⁹⁰. Esasında kıyasa göre necasetin azının da namaza engel olması gerekir. Fakat burada necasetin dirhem kadar olmaması durumunda bunun namaza engel olarak görülmeişinin bir takım gerekçeleri bulunmaktadır. Serahsî bunun gerekçelerini şöyle açıklıyor: “Hz. Ömer'e namaza engel olacak necasetin ölçüsü sorulduğunda o, tırnak kadar olması durumunda bunun namaza engel olmayacağını söylemiştir. Çünkü necasetin azından kaçınmak imkansızdır. Mesela sinekler pislige konduktan sonra kanatlarında ve ayaklarında necaset olduğu halde gelip insanların elbiselerine konmaktadırlar.... Sonra, sahâbe istinca ederken genelde taş kullanmakla yetinmişler, nadiren su ile temizlenmişlerdir. Halbuki taşla istinca necaseti tamamen gidermez. Böyle yapan biri az bir suya otursa o pislik elbisesine bulaşır. Dolayısıyla bu, necasetin azının mazur görüldüğüne delildir. Bunun için Nehaî'nin de dediği gibi biz dirhemi kinayeye necasetin çıkış yeri (dübür) için kullandık. (Çünkü onlar –burada Nehaî ve akranlarını kastettiğini düşünüyoruz-) meclislerinde dübür kelimesini kullanmayı çirkin görüyorlardı, bundan dolayı kinaye olarak necaset için ‘dirhem kadar’ diyorlardı. (Mesela) Nehaî, dirhem miktarına ulaşması durumunda namaza engel olur diyordu. Şa‘bî ise dirhem miktarından daha çok olursa namaza engel olur diyordu⁴⁹¹. Hülasa Nehaî'nin namaza engel olacak necasetin dirhem miktarına ulaşmaması durumunda bunu namaza engel bir durum olarak görmeyişinin gerekçesinin zaruret sebebiyle istihsan olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁴⁹². Bir farkla ki İmam Muhammed dirheme ‘büyük’ kaydını getirmiştir⁴⁹³. Hanefîler dirhem miktarı kadar değil bunu aşması durumunda namazın bozulacağını söylemişlerdir. Onlar burada Şa‘bî'nin aynı manadaki görüşünü aldıklarını ifade

⁴⁸⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/220.

⁴⁹⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 4; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/164.

⁴⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/60.

⁴⁹² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/46; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/131; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/60; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 152.

⁴⁹³ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/164, 172.

etmişlerdir. Bunu da necaset konusunda bu görüşün daha geniş/toleranslı (وسع) olmasına bağlamışlardır⁴⁹⁴.

8. Nehaî'ye göre mücâzefe yani götürü usulü ile (kabala) yapılan satış câizdir⁴⁹⁵. Hatta bir rivayette onun, taraflardan ikisinin veya sadece birisinin mebîin miktarını bilmesini böyle bir satışın sıhhatine engel görmediği aktarılmaktadır⁴⁹⁶. İnsanların ölçüsünü ve kilosunu bilmedikleri bir malı satmaları veya satın almaları, esasında kıyasa aykırı bir durumdur. Ancak Hz. Peygamber'in bazı zaruretler sebebiyle böyle bir satışı câiz gördüğü rivayet edilmiştir⁴⁹⁷. Dolayısıyla Nehaî'nin böyle bir satışı câiz görmüş olmasının gerekçesinin nas sebebiyle istihsan olduğunu söylemek mümkündür. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre de bu şekildeki satış câizdir⁴⁹⁸.

9. Nehaî'ye göre kurbanı mani bir kusuru yokken alınan ancak daha sonra kendisinde kusur ortaya çıkan hayvan kurban edilebilir⁴⁹⁹. Nehaî'nin burada istihsana göre hareket ettiğini düşünüyoruz. Zira kıyasa göre kurbanı mani bir kusur olması durumunda bunun kurban edilmemesi gerekir. Fakat bu dikkate alındığında önceden kurbanlık hayvanını alanlar için bu meşakkatli bir hal alabilir. Zira kurbanlık hayvanı kesene kadar, hatta hayvan kesilirken bile çeşitli sebeplerle hayvanda kusur oluşabilir. Ebû Hanîfe'ye göre kişinin zengin olması durumunda yerine başka bir hayvanı alıp kesmesi gerekir. Fakat kesim esnasında hayvanda bir kusur oluşmuşsa bu, o hayvanın kurban olarak kesimine mani değildir. İmam Muhammed de bu görüştedir⁵⁰⁰. Ebû Hanîfe kesim esnasında mesela yanlışlıkla bıçağın hayvanın gözüne isabet edip onu kör edebileceğini göz önüne alarak istihsanen bunu câiz görmüştür⁵⁰¹. Ebû Yûsuf bu konuda kurban gününü esas almıştır. Ona göre kurban kesim vaktinin başlamasından sonra hayvanda bir kusur meydana gelmişse artık bu, onun kurban edilmesine engel değildir. Mesela kurbanın birinci günü hayvanda kurbanı mani bir kusur ortaya

⁴⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/60.

⁴⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/274; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/312.

⁴⁹⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/132.

⁴⁹⁷ Buhârî, *el-Câmi*, "Büyü", 54 (No. 2024); 56 (No. 2030).

⁴⁹⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 3/71; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/62; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 406.

⁴⁹⁹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/37.

⁵⁰⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/408.

⁵⁰¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/410; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/17.

çıkıldığında ister bir gün sonra ister iki gün sonra olsun o hayvanın kurban edilmesi câizdir⁵⁰². İmamların her birinin bu hususta istihsana göre hareket ettiği görülmektedir.

Neticede her ne kadar Nehaî istihsanı terim anlamında kullanılmamışsa ve/veya buna yönelik bir açıklamada bulunmamışsa da o, nas ve zaruret gibi sebeplerle istihsana başvurmuş ve buna göre fetvalar vermiştir.

2.1.1.7. Sedd-i Zerâi'

Bu kavram genel olarak mefsedete götüren yolların kapatılması veya mefsedete götüren vasıtaların engellenmesi/yasaklanması şeklinde tanımlanmıştır⁵⁰³. Sedd-i zerâi'nin zıddı feth-i zerâi'dir. Bu da iyiliğe götüren yolların açılması demektir⁵⁰⁴. Esasında sedd-i zerâi', mefsedete giden yolların kapatılması anlamında İslâm'ın temel amaçlarından bir tanesidir. Kur'an'da, bilmeden taşkınlık yapıp Allah'a kötü söz söylemesinler diye başkasına tapanlara sövmenin nehyedilmesi⁵⁰⁵, zinanın yasaklanmasıyla birlikte ona yaklaşmanın da yasaklanması⁵⁰⁶, kocası vefat etmiş kadınla evlenmek mübah iken iddet süresi içerisinde bunun yasaklanması⁵⁰⁷; Sünnet'te ise vasiyet meşru olduğu halde bunun varislerin hakları gözetilerek üçte bir ile sınırlandırılması⁵⁰⁸, mûrisin hayat hakkını korumak için mûrisini öldürenin mirâstan mahrum bırakılması⁵⁰⁹ gibi hususlar sedd-i zerâi' deliline kaynaklık eden bazı hükümlerdir⁵¹⁰.

⁵⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 12/17.

⁵⁰³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî, *el-Furûk* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.), 2/32; Muhammed Hişâm el-Burhânî, *Seddü'z-zerâi' fiş-şeri'ati'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1985), 69.

⁵⁰⁴ Burhânî, *Seddü'z-zerâi'*, 57.

⁵⁰⁵ el-En'âm 6/108.

⁵⁰⁶ el-İsrâ 17/32; el-Furkân 25/68; eş-Şûrâ 42/37; el-Mümtehine 60/12.

⁵⁰⁷ el-Bakara 2/235.

⁵⁰⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 9/64; Buhârî, *el-Câmi'*, “Vasâyâ”, 3 (No. 2592).

⁵⁰⁹ Tirmizî, *Sünen*, “Ferâiz”, 17 (No. 2109; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Ferâiz”, 14 (No. 2645).

⁵¹⁰ Bu hususta geniş bilgi için bk. Burhânî, *Seddü'z-zerâi'*, 351-469. Nehaî öncesinde sahâbe neslinin de sedd-i zerâi' kapsamında değerlendirilebilecek bazı görüşlerine rastlamaktayız. Mesela Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) Medâin'de Yahudi bir kadınla evlendiğini duyan halife Hz. Ömer'in ona bir mektup yazarak o kadını boşamasını istediği, gerekçe olarak da Müslüman erkeklerin kendisine uyararak Müslüman kadınları bırakıp kitabî kadınlarla evleneceğini dolayısıyla bunun Müslüman kadınlar için bir fitne olacağını ifade ettiği söylenmektedir. (Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/394.) Hz. Ömer'in meşruiyeti Kur'an'la sabit olduğu (el-Mâide 5/5.) halde Kitâbî kadınla evliliği söz konusu gerekçeyle yasaklanmış olması sedd-i zerâi' kapsamında değerlendirilmektedir. (Burhânî, *Seddü'z-zerâi'*, 535-536.) Aynı halifenin yine meşruiyeti Kur'an'la sabit olduğu (el-Enfâl 8/41.) halde sonraki nesillerin haklarını gözeterek Sevâd arazilerini fatihleri arasında taksim etmemesi de bu kapsamda değerlendirilebilir. (Burhânî, *Seddü'z-zerâi'*, 521-523.) Yine rivayete göre Hz. Ömer'in altında

Nehaî'nin sedd-i zerâi' kavramı hakkında bir açıklaması kaynaklarda yer almamış olsa da onun sedd-i zerâi'yi göz önüne aldığı söylenebilir. Mesela o şöyle diyor: "Heva sahipleriyle oturmayın ve onlarla konuşmayın. Zira kalplerinizi çececeklelerinden endişe ediyorum."⁵¹¹ Aslında farklı inançtan da olsa insanlarla oturup konuşmak dinen yasaklanmış bir davranış değildir. Fakat bu sözle Nehaî, insanların zihinlerinin ve kalplerinin dinin münasip görmediği inanç ve düşüncelerle doldurularak onların doğru yoldan saptırılmasının önünü kesmeye çalışmakta ve açık bir şekilde sedd-i zerâi'ye göre hareket etmektedir. Onun aşırı görüş sahiplerinden olan kimselerin yanlarına oturmalarına müsaade etmemesi⁵¹² de bu kapsamda değerlendirilebilir⁵¹³. Nehaî'nin sedd-i zerâi' anlayışıyla verdiği diğer bazı fetvaları şöyledir:

1. Her ne kadar şüphe ile hadler düşse⁵¹⁴ de bir kadının ya da erkeğin kendisinin, zina ettiği kişinin karısı ya da kocası olduğunu iddia etmesi Nehaî'ye göre ondan haddin düşmesi için yeterli değildir, o kimse bu iddiasını ispatlamalıdır⁵¹⁵. Bu durumda ispat istenmediği zaman bu kötü fiilde bulunanlar birbirlerinin kocası ya da karısı olduklarını söyleyerek cezadan kaçacaklardır ki bu durum zinanın yaygınlaşmasına yol açacaktır. Başka bir ifadeyle zina yapan iki kişi karı koca olduklarını iddia ettiklerinde kendilerinden zina haddi düşmektedir. Zira bu durumda şüphe oluşmuştur. Fakat Nehaî bu iddialarının ıspatlanmasını istemiş, aksi takdirde sözlerine itibar edilmeyip kendilerine had uygulanacağını söylemiştir. Dolayısıyla Nehaî sedd-i zerâi' kapsamında değerlendirilebilecek bu görüşüyle zinanın yaygınlaşmasının önüne geçmek istemiştir. Hanefî imamlarına göre böyle bir durumda şüphe olduğu için kendilerine had gerekmez⁵¹⁶.

2. Nehaî'ye göre abdesti ve namazı hususunda sık sık şüpheye düşenin bu şüpheye itibar etmemesi gerekir⁵¹⁷. Aslında şüphe durumunda abdestin ve namazın yenilenmesi daha ihtiyatlıdır. Fakat sürekli şüphe vesvesedir. Kişi buna itibar ettiği

Rıdvân Biati'nin yapıldığı ağacı kutsiyet atfedilir endişesiyle kestirdiği ile ilgili rivayet de sedd-i zerâi' kapsamında değerlendirilmektedir. (Burhânî, *Seddü'z-zerâi'*, 570.)

⁵¹¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtûbî, *el-İ'tisâm* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2008), 1/139; Burhânî, *Seddü'z-zerâi'*, 562.

⁵¹² İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/393; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/223.

⁵¹³ Burhânî, *Seddü'z-zerâi'*, 563.

⁵¹⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/536; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 10/166; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/512.

⁵¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/551.

⁵¹⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 7/150; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/292.

⁵¹⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 37; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/191.

sürece belli bir süre sonra buna yenik düşebilir ve ibadetlerden uzaklaşabilir. Hanefiler de sürekli oluşan şüpheye itibar edilmeyeceği hususunda onunla aynı görüştedirler⁵¹⁸.

3. Nehaî'ye göre müslüman bir erkek, yahudi veya hıristiyan bir kadınla evlenemez. Ancak hür müslüman bir kadınla evlenebilir⁵¹⁹. Bu görüş aynı zamanda Hz. Ömer'in görüşüdür. Nitekim Nehaî'nin aktardığına göre Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) Medâin'de yahudi bir kadınla evlendiğini duyan Halife Ömer ona bir mektup yazarak kadını boşamasını ister. Gerekçe olarak da müslüman erkeklerin kendisine uyararak müslüman kadınları bırakıp Ehl-i kitap kadınlarla evleneceğini, bunun da müslüman kadınlar için bir fitne olacağını ifade eder⁵²⁰. Halbuki Hz. Ali, Talha, Câbir gibi sahâbîler ile Sa'îd b. Cübeyr ve Şa'bî gibi tâbiîn âlimleri aksi görüştedirler⁵²¹. Hz. Ömer'in meşruiyeti Kur'an'la sabit olduğu halde⁵²² Kitâbî kadınla evliliği söz konusu gerekçeyle yasaklamış olması sedd-i zerâi' kapsamında değerlendirilmektedir⁵²³. Nehaî de belli ki sedd-i zerâi' ilkesi dâhilinde hareket ederek Hz. Ömer'in görüşünü tercih etmiştir. Hanefî imamları bu tür evlilikleri genel olarak helal görmeye birlikte söz konusu gerekçeyle câiz görmemişlerdir⁵²⁴. Genel olarak Hanefiler böyle bir evliliği helal görmüşlerdir⁵²⁵.

4. Rivayete göre Hz. Peygamber, hayvanın verdiği zarardan hayvan sahibinin sorumlu tutulmaması gerektiğini söylemiştir⁵²⁶. Fakat İmam Nehaî hayvan sahibini hayvanın verdiği zararı tazmin etmekle yükümlü görmüştür⁵²⁷. Hz. Ömer'in görüş ve uygulaması da bu yönde olmuştur⁵²⁸. Aslında her ne kadar hayvanı zarar vermişse de sonuçta hayvan sahibinin bu zararda fiili söz konusu değildir. Dolayısıyla onun bu zarardan sorumlu tutulmaması gerekir. Fakat böyle yapıldığında hayvan sahipleri hayvanlarına yeterince sahip çıkmayarak hayvanının başkasına zarar vermemesi için gerekli tedbirleri almada zayıf davranacakları tahmin edilebilir. Bu durumda hayvanların yol açacağı olumsuzluklar çoğalacaktır. Dolayısıyla bunun önüne geçmek

⁵¹⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/53; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/190; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/86; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 183.

⁵¹⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/395.

⁵²⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/394.

⁵²¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/475.

⁵²² el-Mâide 5/5.

⁵²³ Burhânî, *Seddü'z-zerâi'*, 535-536.

⁵²⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/395.

⁵²⁵ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 252.

⁵²⁶ Buhârî, *el-Câmi'*, "Diyât", 27 (No. 6514); Müslim, *el-Câmi'*, "Diyât", 46.

⁵²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/465; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 11/202.

⁵²⁸ Burhânî, *Seddü'z-zerâi'*, 538.

için sedd-i zerâi' ilkesi dâhilinde hayvan sahibinin hayvanının verdiği zarardan sorumlu tutulması gerekir. Belli ki Nehaî de bu düşünceyle hareket etmiştir. Hanefiler de hayvanın verdiği zararı sahibinin tazmin edeceği görüşünde olarak⁵²⁹ Nehaî ile hemfikirdirler.

5. Nehaî, oruçluyken kocanın hanımını öpmesini mekrûh görmektedir⁵³⁰. Esasında kişinin hanımını öpmesi orucu bozan durumlardan değildir, ancak cinsel ilişki olması durumunda oruç bozulur. Nehaî'nin oruçluyken öpmeyi mekrûh görmüş olması belli ki oruçlunun nefesine hakim olamayıp hanımıyla cinsel ilişkiye girebileceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onun bu görüşüyle orucu bozmaya götürecek bir fiilin önüne geçmek istediği anlaşılmaktadır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler 'nefsine hakim olabilecek durumda/إذا كان يأمن على نفسه' olması halinde oruçlunun hanımını öpmesinde bir sakınca görmemişlerdir⁵³¹. Onların kocanın hanımını öpmesinin cevâzı ile ilgili böyle bir kayıt düşmeleri ile Nehaî'nin bunu mekruh görmüş olmasının temelde sedd-i zerâi' ilkesine dayandığını düşünmekteyiz.

Görüldüğü gibi Nehaî'den sedd-i zerâi' ile ilgili kavramsal bir açıklama gelmediği halde o, verdiği fetvalarında bu ilkeyi göz önünde bulundurmıştır. Bunu bazen kendisinden önceki sedd-i zerâi' kapsamına girebilecek görüşleri benimsemesiyle bazen de bu ilkeye dahil olacak fetvalarından elde etmek mümkün olmaktadır. Burada şunu da ifade edelim ki Nehaî'nin her zaman bu ilke kapsamında fetva verdiğini söylemek mümkün değildir. Bazen onun bu ilkenin dışına çıkarak fetva verdiğini görmekteyiz. Mesela ona göre üzüm veya üzüm şirasının içki yapılacağı bilinse bile satılmasında sakınca yoktur⁵³². Üzüm veya üzüm şirasının içki yapılacağına bilinmesine rağmen bunların satışı harama giden yolun açılması demektir. Fakat belli ki Nehaî burada - aşağıda da görüleceği üzere- satıcının kâr amaçlı kastını öncelemiştir.

⁵²⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/18-19; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 655.

⁵³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/315.

⁵³¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/147; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 221.

⁵³² İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/213; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/6.

2.1.1.8. İstishâb

İstishâb kavramının ifade ettiği anlam üzerinde ihtilaf edilmiştir⁵³³. Bununla birlikte genel olarak şöyle bir tanım verilebilir: “İstishâb, sabit olan bir durumun değişime uğradığına dair bir delil/gerekçe bulunmadığı sürece aynı durumun varlığını devam ettirdiğine hükmetmektir⁵³⁴. Kısaca mevcudun mevcudiyetini muhafaza etmesidir (بقاء ما كان على ما كان) denilmiştir⁵³⁵. İstishâbın delil olup olmadığı âlimler arasında ihtilâflıdır. Mesela Hanefî fakihî Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) istishâba göre davranmanın delilsiz amel etmek anlamına geleceğini iddia etmiş ve bir şeyin bir zaman diliminde var olmasının tüm zamanlarda varolacağı anlamına gelmeyeceğini söylemiştir⁵³⁶. Fakat Teftâzânî (ö. 792/1390) bu iddiaya karşı çıkararak herhangi bir delil olmadığı halde Mekke'nin, Bağdât'ın varlığı hakkında kesin hüküm verdiklerini, aksine bir delil olmadığı sürece varlıkta aslolanın varlık, yoklukta ise aslolanın yokluk olduğunu belirterek âlimler arasında berâet-i asliye ile hüküm vermenin iyice yaygınlaştığını, dolayısıyla bunu inkâr etmenin isabetli olmayacağını söyleyerek bu delilin varlığını ispatlamaya çalışmıştır⁵³⁷. Mâlikî, Hanbelî, Şafiîlerin çoğu ile Zâhirîlerin istishâbı delil olarak kabul ettikleri, Hanefîlerin çoğunun ise delil olarak kabul etmedikleri söylenmektedir⁵³⁸. Bununla birlikte Hanefîlerin çoğunluğunun istishâbı sadece mevcut hüküm ve hakların korunması (def') açısından delil olarak gördüğü de söylenmiştir⁵³⁹.

İstishâb yeni bir hüküm koymak yerine esasında var olan hükmün geçerliliğini sürdürdüğü iddiasıdır. Örneğin kaybolan bir kişinin (mekûd) öldüğüne dair herhangi bir kanıt yoksa onun yaşadığı varsayılır ya da abdestin bozulup bozulmadığında şüphe edildiğinde onun devam ettiği varsayılır. Bu varsayım delili müctehidlerin problemleri çözmelerinde kolaylık sağlamıştır. ‘Eşyada asıl olan ibâhâdîr’⁵⁴⁰, ‘berâet-i zimmet

⁵³³ Farklı tanımlar için bk. Nurhayat Haral Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkh Literatüründe İstishab Delili* (İstanbul: MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2008), 14-18.

⁵³⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/325; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 22; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/378-379.

⁵³⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/378-379.

⁵³⁶ Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh li mutni't-tenkîh fi usûl'l-fıkh*, thk. Zekeriya Umeyrat (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/120.

⁵³⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh ala't-tavzîh*, thk. Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/119.

⁵³⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/174.

⁵³⁹ Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/379.

⁵⁴⁰ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 76.

asıldır⁵⁴¹, ‘şekk ile yâkin zâil olmaz’⁵⁴², ‘bir şeyin bulunduğu hal üzere bırakılması asıldır’⁵⁴³, ‘bir zamanda sabit olan bir durumun hilafına bir delil bulunmadıkça o durumun bekasıyla hükmolunur’⁵⁴⁴, ‘kadim kıdemi üzerine terk olunur’⁵⁴⁵ vb. ilkeler genel olarak istishâb anlayışı üzerine bina edilmiş ilkelerdir.

Nehaî’den istishâb konusunda bir tanımlama ya da açıklama gelmemesine karşın pratikte onun bu delilin ifade ettiği anlam kapsamında fetva verdiği görülmektedir. Bazı örnekler şöyledir:

1. Nehaî, abdesti hususunda şüpheye düşen kişi için şöyle diyor: “Bir kimse abdestinde şüpheye düşerse ve bu şüphe ilk defa gerçekleşiyorsa yeniden abdest alır. Şayet sık sık şüpheye düşüyorsa abdestinin devam ettiğine hükmeder. Yeniden abdest almasına gerek yoktur.”⁵⁴⁶ Halbuki Hz. Peygamber’in: “دع ما يريك إلى مالا يريك” “Seni şüphelendireni bırak şüphelendirmeyeni al.”⁵⁴⁷ dediği nakledilmiştir. Burada Nehaî, abdestinde sürekli şüpheye düşenin abdest alıp almadığından şüphe etmediği için yani abdest aldıktan sonra bozulup bozulmadığında şüpheye düştüğü için, önceden aldığı abdestinin devam ettiğine hükmetmiştir. Aynı şekilde Nehaî’ye göre bir kimse namazdayken eksik kılıp kılmadığı hususunda şüpheye düşerse; bu şüphe ilk defa gerçekleşiyorsa namazı iade eder, sık sık gerçekleşiyorsa tam kıldığını düşünerek namazını tamamlar⁵⁴⁸. Bu da abdest hakkındaki şüphe gibidir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de onunla aynı görüştedirler⁵⁴⁹.

2. Nehaî’nin öğrencileri Hammâd ve Hakem b. Uteybe, kocası kaybolan (المفقود) kadının, kocası dönene kadar ya da öldüğü ile ilgili haber gelene kadar evlenemeyeceğine hükmetmişler. Bunu aktaran İbn Ebî Şeybe, buna benzer haberlerin Nehaî’den de nakledildiğini söylemektedir⁵⁵⁰. Bu, Nehaî’nin mefkûdun öldüğüne dair haber olmadığı takdirde onun önceki hali gibi yaşadığına hükmettiğini göstermektedir ki bu da istishâbdır. Hanefî imamları da kocası kaybolmuş kadının iddetinin kocanın

⁵⁴¹ *Mecelle*, md. 8.

⁵⁴² *Mecelle*, md. 4.

⁵⁴³ *Mecelle*, md. 5.

⁵⁴⁴ *Mecelle*, md. 10.

⁵⁴⁵ *Mecelle*, md. 6.

⁵⁴⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 37.

⁵⁴⁷ Tirmizî, *Sünen*, “Kıyâme”, 60 (No. 2518).

⁵⁴⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 37; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/191.

⁵⁴⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/53; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/190; Serahsî, *el-Mebsûû*, 1/86; Nesefî, *Kenzü’-d-dekâ’ik*, 183.

⁵⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/521.

hayatta olup olmadığının tespit edilmesine kadar bekleyeceği görüşündedirler⁵⁵¹. Genel olarak Hanefilere göre kocası kaybolmuş kadının iddeti iddetler içerisinde en uzun hangisiyse ona göredir⁵⁵².

3. Nehaî hamr ile diğer sarhoşluk veren içkiler arasında ayırımı giderek sadece üzümünden üretilen sarhoş edici mahiyetteki içkiye hamr demiş ve az olsun çok olsun, sarhoşluk versin, vermesin bunun içilmesini haram görmüştür⁵⁵³. Bunun dışında ona göre nebîz türünden olup sarhoşluk yapan içeceklerin kendisi haram değil, ancak yaptığı sarhoşluk haramdır⁵⁵⁴. Görülmektedir ki Nehaî haramlığına dair nas olduğu için hamr türü içkilerin ister sarhoşluk versin ister vermesin haram olduğuna hükmetmiştir. Nebîz türü içeceklerde ise haramlığına dair bir nas olmadığı için onların sarhoşluk vermediği sürece helal olduğuna hükmetmiştir. Bu durum onun eşyada aslolan ibâhâdır ilkesine riayet ettiğini göstermektedir. Hanefiler de sarhoşluk veren-vermeyen diye ayırımı giderek sarhoşluk vermeyen arpa, buğday ve baldan yapılmış nebizlerin içilmesinin haram olmadığı görüşündedirler⁵⁵⁵.

4. Nehaî'ye göre bulûğa ermemiş kimselerin zekât vermesi farz değildir⁵⁵⁶. Burada Nehaî istishâbu'l-hale göre hareket etmiş olabilir. Zira bulûğa ermemiş kimseye zekâtın vâcib olduğuna dair bir hüküm bulunmadığından bu kimselerin zekâttan muaf olduklarına hükmedilmesi gerekir. Zaten Serahsî de: "Ashabımızdan bazıları 'delil ortaya çıkana kadar asıl olan vücûbiyetin olmamasıdır' diyerek küçüklerin mallarının zekâta tabi olmadığına dair istishâbu'l-hale göre hüküm vermişlerdir."⁵⁵⁷ demektedir.

5. Şek günü Şabân ayının bitimi ile Ramazan ayının başlangıcında bulunduğu için Şabân ayının son günü mü, yoksa Ramazan ayının başladığı gün mü olduğu şüphelidir. Nehaî bu günde oruç tutmayı mekruh görmüştür⁵⁵⁸. Bu görüş onun kesin bir delil olmadığına şek gününü Şabân ayının devamı olarak saydığını göstermektedir. Dolayısıyla onun burada istishaba göre hareket ettiğini söylemek mümkündür.

⁵⁵¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/415; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/329.

⁵⁵² Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 304.

⁵⁵³ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/541; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/502; Mustafa Bakır, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/460.

⁵⁵⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 227; İbn Rüşd, *Bidâye*, 388.

⁵⁵⁵ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 618-619.

⁵⁵⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 92.

⁵⁵⁷ Serahsî, *Uşûl*, 2/223.

⁵⁵⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 176.

Her ne kadar Nehaî'den istishâba dair teknik bir açıklama ve bu delili kullandığına dair bir ifade gelmemişse de görüldüğü gibi bazı icihadlarından yola çıkarak onun bu delile göre fetva verdiğini söylemek mümkün olmuştur.

Şimdiye dek verdiğimiz bilgilerden Nehaî'nin şer'î delillerden yararlanırken nasıl bir yöntem takip ettiğini belirlemeye çalıştık. Burada gördüğümüz temel hususlardan biri Nehaî'nin nas merkezli bir yaklaşımla fetva verdiğidir. Onun özellikle Kur'an ve Sünnet'i iki temel kaynak olarak kabul ettiği ve fetvalarında bu iki kaynağa öncelik verdiği söylenebilir. Bu iki kaynak dışında icma, sahâbî kavli, kıyas, istihsan, sedd-i zerâi' ve istishâb gibi diğer delillere de başvurduğu fakat bunlara başvururken yine nası merkeze aldığı görülmektedir. Gördüğümüz temel hususlardan bir diğeri de Nehaî'nin, ister iki temel kaynak olan Kur'an ve Sünnet, ister diğer kaynaklar olsun hangi kaynaktan yararlanıyorsa akıl mefhumunu devre dışı bırakmadığıdır. O, akli ön planda tutarak, başka bir ifadeyle akli dışlamayarak naslara yaklaşmış ve bu anlayışla hükümler vermiştir. Yani o, nasları ve diğer delilleri akıl süzgecinden geçirerek anlamaya çalışmış ve bu anlayışla hüküm vermiştir. Neticede Nehaî'nin fetvalarının temel özelliğinin nas merkezli ve akli ön plana çıkarıcı bir karakterde olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Nehaî'nin Fıkıh Düşüncesinin Karakteristik Yapısı

Buraya kadar Nehaî'nin hangi kaynakları/delilleri icihadlarında esas aldığını ve bunlardan hüküm istinbatında bulunurken nasıl bir yöntem takip ettiğini belirlemeye çalıştık. Bundan sonra Nehaî'nin icthadda bulunurken hangi tür ilkeleri dikkate aldığını ele almak istiyoruz. Bu anlamda onun, içerisinde yaşadığı dönemin koşullarını, zaman ve şartların değişimini, kolaylığı, insan onurunu ve kastını, nasların maksadını ve nas-rey birlikteliğini dikkate aldığını görülmektedir. Nehaî'nin fıkıh düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi için bunların irdelenmesinin gerekliliği ortadadır. Aslında bir müctehidin fıkıh düşüncesinin karakteristik yapısı aynı zamanda onun fikhî yetkinliğinin seviyesinin anlaşılabilmesi için önemli bir göstergedir. Zira birçok kimse naslardan hüküm çıkarabilme selahiyetini kendisinde görebilir. Ancak asıl olan icthadda bulunurken hangi hususların veya ilkelerin esas alındığıdır. Dolayısıyla Nehaî'nin ictheadlarında esas aldığı delil ya da kaynakların yanı sıra onun hangi ilke ve esaslara göre bu delil ve kaynaklara yaklaştığının da bilinmesi gerekmektedir. Ancak bu durumda onun fıkıh düşüncesi daha iyi anlaşılabilir. Aşağıda Nehaî'nin fikhının

karakteristik yapısını yansıtabacak şekilde belli başlıklar ve bu başlıklar altında bazı örnekler verilmiştir. Burada belirtelim ki bir başlık altında verdiğimiz bir örnek diğer bir başlığın altında verilebilecek nitelikte olabilmektedir. Fakat tekrara düşmemek için aynı örneği farklı başlıklar altında vermemeye özen gösterdik.

2.2.1. İçerisinde Bulunduğu Dönemin Şartlarını ve Değişimi Dikkate Alması

İslâm hukukunda sosyal realitenin/sosyal hayatın değişimiyle birlikte bazı hükümlerin de değişebilirliği kabul görmüş bir olgudur. İnsanların gereksinimlerinin sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olması daha önceden verilmiş bazı hükümlerin yeniden gözden geçirilmesini, hatta değiştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluğa binaen Mecelle’de “ezmânın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkar olunmaz”⁵⁵⁹ şeklinde bir madde yer almıştır. Zamanın ve koşulların değişimi neticesinde ortaya çıkan soru ve sorunlar karşısında fakihler ilgisiz kal(a)mamış bunları çözmek için çeşitli icthadlarda bulunmuşlardır. Fetvalarını incelediğimizde İbrâhim en-Nehâfî’nin de bir fakih olarak içerisinde yaşadığı dönemin sorunlarına göre -sınırlı da olsa- yeni veya önceki fetvalarının aksine bazı fetvalar verdiğini görmekteyiz. Bu hususa verilebilecek bazı örnekler şöyledir:

1. Cârîyenin süslü elbiselerle satılması durumunda elbisesinin satışa dâhil olup olmadığı ile ilgili bir soru Nehâfî’ye sorulduğunda o, satıcının elbiseyi satışa dâhil etmemeyi şart koşmaması durumunda elbisenin alıcıya geçeceğini söylemiştir⁵⁶⁰. Burada Nehâfî’nin satıcının elbiseyi ayrıca ‘şart koşmaması durumunda’ diye bir ifade kullanmış olması o dönemin örf ve âdetinde cârîyenin satımında elbisesinin de buna dâhil olduğunu göstermektedir. Şayet örfte böyle bir uygulama olmasaydı Nehâfî’nin bu ifadeyi kullanması gereksiz olurdu. Dolayısıyla bu örnekte Nehâfî’nin döneminin örfünü dikkate aldığı görülmektedir.

2. Alış fiyatına veya maliyete ilave ile yapılan akde murabaha denilir⁵⁶¹. Böyle bir akitte malın alındığı fiyat veya malın maliyeti bellidir ve üzerine bir miktar kâr eklenerek müşteriye satılır. Bu konu ile ilgili Nehâfî’ye şöyle bir soru sorulmuştur: “Bir kimse bir mal alıp onun üzerine nakış gibi bir işlem yaptığında bu işlemin karşılığını da

⁵⁵⁹ Mecelle, md. 39.

⁵⁶⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/272.

⁵⁶¹ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 210.

o malın alış fiyatına dâhil edebilir mi?” Nehaî bu soruya şöyle cevap vermiştir: “Önceleri bunu kerih görürdük sonra câiz gördük.”⁵⁶² Nehaî'nin böyle bir işlemi önce mekruh görüp sonra cevaz vermesi bu hususta koşulların değişmiş olabileceğini ve onun bu değişimi dikkate alarak böyle bir hüküm vermiş olabileceğini akla getirmektedir.

3. Kuru üzüm ve hurma nebîzlerinin birlikte yapılıp içilmesini Hz. Peygamber'in yasakladığı rivayetlerde yer almaktadır⁵⁶³. Ancak Nehaî'den rivayet edildiğine göre o, bunların nebîzlerinin karıştırılıp içilmesinde bir beis görmemiş, şöyle demiştir: “Hurma ve kuru üzüm nebîzlerinin karıştırılıp içilmesinde herhangi bir beis yoktur. Çünkü bunlar daha önce hayatın zorluğundan (fakirlikten) et ve yağın kerih görülmesi gibi kerih görülürdü. Fakat şimdi Allah genişlik (zenginlik) verdiği için bunların karıştırılıp içilmesinin bir mahzuru yoktur⁵⁶⁴. Burada Nehaî'nin ‘önceleri’ ve ‘sonraları’ diye bir ayırma giderek zamanın değişimine dikkat çektiği görülmektedir. Böylece onun, Hz. Peygamber'in kuru üzüm ve hurma nebîzlerinin birlikte yapılıp içilmesini yasaklamış olmasının dini bir hassasiyetten değil, o dönemin ihtiyacının bir neticesi olarak verilen bir hüküm olduğunu, fakat kendi zamanında bu ihtiyacın değişime uğradığını, dolayısıyla artık böyle bir yasağın gerekli olmadığını ifade etmek istediği anlaşılmaktadır. Bu da onun koşulların değişimini fetvalarında dikkate aldığını göstermektedir.

4. Müslümanların fetih amaçlı gittikleri yerlerde savaşmadan önce gayri müslimleri İslâm'a davet edip etmemekle ilgili olarak İbn Abbâs, Resûlullah'ın (s.a.s.) hiçbir grupta onları İslâm'a davet etmeden savaşmadığını söylemiştir⁵⁶⁵. Talha da: “Resûlullah davet etmeden müşriklerle savaşmazdı.”⁵⁶⁶ demiştir. Ancak bir rivayette Nehaî, Deylemlilerin İslâm'a davet edilip edilmemesi ile ilgili kendisine soru sorulduğunda: “Onlar davet edildikleri şeyi biliyorlardı.”⁵⁶⁷ diyerek onların zaten İslâm hakkında bilgi sahibi olduklarına dikkat çekmiş, onlara ayrıca davette bulunmayı gerekli görmemiştir. Hz. Peygamber döneminde İslâm dini yeni yeni geldiği için insanların çoğu bu yeni dinden habersizdi. Bundan dolayı Hz. Peygamber onlarla savaşmadan

⁵⁶² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/232.

⁵⁶³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/92.

⁵⁶⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/702.

⁵⁶⁵ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 191.

⁵⁶⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir* (Şirketu's-Şarkiyyeti li'l-İlânât, 1971), 1/77.

⁵⁶⁷ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 191.

önce onları bu yeni dine davet etme ihtiyacı duymuştur. Fakat Nehaî'nin yaşadığı zamanda İslâm dini bölgedeki ve civardaki insanlar tarafından artık tanınmıştır. Bundan dolayı Nehaî onların aşına oldukları İslâm dinine ayrıca davet edilmeleri gerektiği ihtiyacının ortadan kalktığını görmüştür. Dolayısıyla o, burada değişimi dikkate almıştır denilebilir. Nitekim bu hususu değerlendiren Serahsî de bunun Hz. Peygamber ile sonraki dönem arasındaki farklılıktan kaynaklandığına dikkat çekmiştir⁵⁶⁸. Ebû Yûsuf: “Bize ulaştığına göre Resûlullah hiçbir grupta onları önce Allah’a ve Resûlüne davet etmeden savaşmamıştır.”⁵⁶⁹ diyerek bu hususta Nehaî’den farklı düşünmüştür.

5. Nehaî: “Önceleri ilim ezber ile alınıyordu. Fakat insanlarda tembellik görülünce yazı mübah görüldü.”⁵⁷⁰ demiştir. Bu görüş her ne kadar doğrudan Nehaî’ye ait değilse de o bu sözle dönemdeki değişime ve bunun neticesinde değişen fetvaya dikkat çekmiş ve kendisi de bu görüşe karşı çıkmamıştır. Hatta bir rivayette kendisinin de yazmaya teşebbüs ettiği görülmektedir⁵⁷¹. Buna göre önceleri ilimle işgal edenler daha çok çaba sarfederek ezberleme yöntemini kullanmışlarken ve bu konuda tembellik göstermemişlerken âlimler de buna paralel olarak yazıyı câiz görmemişlerdir. Ancak daha sonra -belki de yazının yavaş yavaş devreye girdiği fırsat bilinerek- ezberleme yöntemi ile ilim almada tembellik gösterilmiştir. Âlimler de ilmi muhafaza etmek için yine buna paralel olarak fetvasını değiştirerek yazıyı mübah görmek zorunda kalmışlardır.

6. Hz. Peygamber zina edenlerle ilgili olarak: “الْبِكْرُ يُجْلَدُ وَيُنْفَى، وَالنَّيْبُ يُجْلَدُ وَيُرْجَمُ”⁵⁷² buyurmaktadır. Abdullah b. Mesud, Übey b. Ka’b ve Ebû Zer de zina eden bekârın sürgün edilmesi gerektiği görüşündedirler⁵⁷³. Halife Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin uygulaması da bu yönde olmuştur⁵⁷⁴. Fakat sürgün edilen kişinin başka dinlere geçtiği görülünce Hz. Ali gibi bazı âlimler sürgün cezasını uygun görmemişlerdir. Hz. Ali, zina eden bekâra sürgün cezası verdiği halde daha sonra söz konusu gerekçeyle bu

⁵⁶⁸ Serahsî, *Şerhu’s-Siyer*, 1/78.

⁵⁶⁹ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 191.

⁵⁷⁰ Serahsî, *Uşûl*, 1/357.

⁵⁷¹ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 42 (No. 473).

⁵⁷² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/541; Müslim, *el-Câmi*, “Hudûd”, 14.

⁵⁷³ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/531; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/541.

⁵⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/541-542.

uygulamadan vazgeçerek sürgünü fitne olarak nitelendirmiştir⁵⁷⁵. Sürgün cezasının fitne olduğu görüşüne katılan âlimlerden biri de Nehaî'dir.⁵⁷⁶ Nehaî'nin hadislerle amel konusundaki hassasiyetini ve Hz. Ömer ile İbn Mes'ûd'un ittifak ettikleri bir konuda onlara ittibada gösterdiği titizliğini göz önüne aldığımızda onun bu fikre katılmaması gerekirdi. Fakat o, böyle yapmayarak Hz. Ali'nin sonraki görüşüne katılmıştır. Onun böyle yapmış olması daha önce uygulanan bir cezanın zaman ve koşulların değişimiyle birlikte istenilen sonucu getirmediğini fark ettiğini ve tercihini bu yönde kullandığını göstermektedir. Sürgün cezasının uygun olmayıp fitne olduğu fikrine başta Ebû Hanîfe olmak üzere diğer Hanefiler de katılmıştır⁵⁷⁷.

Verdiğimiz örneklerden öyle anlaşılmaktadır ki Nehaî fetvalarını verirken içerisinde bulunduğu zamanın koşullarına ve değişimine riayet ederek imkan çerçevesinde yerine göre fetvalarında değişikliğe gitmiş, yerine göre seleflerinin verdiği fetva dışına çıkarak başka bir fetva vermiş, yerine göre de daha önce verilmiş iki farklı fetva arasında tercihte bulunarak kendi döneminin koşullarına daha elverişli olan fetvayı esas almıştır.

2.2.2. İnsanlar İçin Kolay Olanı Esas Alması

İnsan tabiatı gereği zayıf bir varlıktır. Bunu şu âyet açık bir şekilde ifade etmektedir: “وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا” “...İnsan zayıf yaratılmıştır.”⁵⁷⁸ İnsanın bu özelliğinden dolayı ona yönelik hükümlerde hem kolaylık sağlanmış hem de buna teşvik edilmiştir. “يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ” “Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor.”⁵⁷⁹ “يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ” “Allah yükünüzü hafifletmek ister...”⁵⁸⁰ “يَسْرُوا” âyetleri ile “...Size din konusunda hiçbir güçlük yükledi...”⁵⁸¹ âyetleri ile “ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا” “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin/sevdirin, nefret ettirmeyin”⁵⁸² “إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه” “Muhakkak ki din kolaylıktır, dinde aşırıya giden ona yenik düşer...”⁵⁸³ hadisleri kolaylığı ve kolaylığa teşviki açıkça beyan

⁵⁷⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/531.

⁵⁷⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/532.

⁵⁷⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/141; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/532; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 348.

⁵⁷⁸ en-Nisâ 4/28.

⁵⁷⁹ el-Bakara 2/185.

⁵⁸⁰ en-Nisâ 4/28.

⁵⁸¹ el-Hac 22/78.

⁵⁸² Buhârî, *el-Câmi*, “İlm”, 11 (No. 69).

⁵⁸³ Buhârî, *el-Câmi*, “İman”, 28 (No. 39).

etmektedir. Bu tür âyet ve hadislerden dolayı fakihler fetva ve icihadlarında mümkün mertebe müslümanlar için kolay olanı tercih etmeye yönelmişlerdir. Fetva ve icihadlarında bu yönelimi gösterenlerden biri Nehaîdir. Onun sadece Kur'an, Sünnet, icmâ delilleriyle yetinmeyerek kıyas, istihsan ve istishâb gibi delilleri de nazar-ı itibara alarak soru(n)ların çözüm yollarını geniş tutmuş olması kolaylık prensibini benimsemiş olduğunu gösteren önemli bir husustur. Özellikle kıyası olabildiğince geniş bir çerçevede kullanması bu açıdan dikkat edilmesi gerekir. Çünkü bu, sınırlı nasların çerçevesi dışına çıkıp insanların sorunlarını çözümsüz bırakmamaktır ki bu da insanlardan meşakkati gidermeye çalışmanın bir başka yoludur. Nehaî'nin hüküm istinbatında bulunurken mümkün olduğunca insanlar için kolay olanı tercih ettiğini gösteren bazı örnekler şöyledir:

1. Nehaî'nin abdesti ve namazı hususunda sık sık şüpheye düşen kişinin buna itibar etmemesi gerektiğini söylemiş olması⁵⁸⁴ onun kolaylığı esas aldığını gösteren bir örnektir. Nitekim kişi namazını tam olarak kılıp kılmadığından veya abdestinin bozulup bozulmadığından bir defa ya da birkaç defa şüphelenirse ihtiyat gereği yeniden abdest alabilir veya yeniden namaz kılabilir. Fakat bu hususlarda sürekli şüphe olması durumunda kişi buna itibar edip her seferinde abdestini ve namazını yenilediğinde bu, belli bir süre sonra meşakkat halini alacaktır. Bu meşakkat de o kişiyi ibadetlerinden uzaklaştıracaktır. Bu durumda kişi için kolay olanın sık sık zihninde beliren şüpheye itibar etmemesi olduğu söylenebilir.

2. Nehaî'ye göre bir kimse namazdayken başına mesh etmediğini hatırlarsa sakalındaki ıslaklıkla başını mesh etmesi yeterlidir⁵⁸⁵. Nehaî'nin bu görüşü de onun kolaylığı esas aldığını göstermektedir. Zira bu durumdaki kimse suyun bulunduğu yerden uzaklaşmış olabilir. Yeniden gidip abdest alması ona zor gelebilir.

3. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır. “البيعان بالخيار ما لم يتفرقا” “Alıcı ve satıcı bir birinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler.”⁵⁸⁶ Nehaî meclis muhayyerliği ile ilgili olan bu rivayeti bedenen ayrılma olarak değerlendirmemiştir. Ona göre taraflar birbirlerinden ayrılmasalar dahi akit icap ve kabul (söz) ile bağlayıcı hale gelir⁵⁸⁷.

⁵⁸⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 37; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/190.

⁵⁸⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/28.

⁵⁸⁶ Buhârî, *el-Câmi* ‘, “Büyü”, 44 (No. 2004); Müslim, *el-Câmi* ‘, “Büyü”, 43, 44.

⁵⁸⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/25, 52; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/238; Nevevî, *el-Mecmû* ‘, 9/197; Şevkânî, *Neylû 'l-evṭâr*, 5/197.

Nehaî'nin bey' akdinde meclis muhayyerliğini tarafların birbirinden bedenen ayrılmalarını değil de sözle ayrılmaları şeklinde tercih edip bu şekilde görüş beyan etmiş olması da onun kolaylığı esas aldığını göstermektedir. Zira meclis muhayyerliği bedenen ayrılma olarak değerlendirildiğinde belli bir süre aynı yerde bulunmak zorunda kalan tarafların bazı sorunlarla karşılaşabileceği bir gerçektir.

4. Nehaî'ye göre namaz kılarken kible tarafına yönelmek yeterlidir⁵⁸⁸. Hatta daha esnek davranarak şöyle diyor: “Doğu ile batı arası kibleler.”⁵⁸⁹ Ona göre bulutlu bir günde kible düşüncesiyle bir tarafa yönelen kimse güneş çıktığı zaman namazını bitirmemişse namazın kalan kısmını –döndüğü taraf kible tarafı değilse- kibleye dönerek tamamlar⁵⁹⁰. Şayet namazı tamamladıktan sonra güneş çıktığında kiblenin o taraf olmadığını fark ederse namazı tamamdır, yeniden kılmasına gerek yoktur⁵⁹¹. Mescid-i Harâm'da namaz kılanlar için kible yönünü tutturmak açısından bir sorun yoktur. Zira onlar Kâbe'yi görüp, yönlerini buna göre ayarlamaktadırlar. Fakat aynı durum Kâbe'yi görmeyenler için söz konusu değildir. Mekke dışında farklı beldelerde, uzak ülkelerde bulunanlar için bu durum daha da zorlaşmaktadır. Buna bir de havanın kapalı olması gibi faktörler eklendiğinde Kâbe'yi kible olarak tutturmak namaz kılan bir müslüman için daha da zorlaşmaktadır. Özellikle hava durumu anlık değişen yörelerde namaz kıldıktan sonra kibleyi tutturmadığı için namazı tekrar kılmak daha da zor hale gelebilir⁵⁹². Bu tür durumları göz önüne aldığımızda Nehaî'nin kible hususunda esnek davranmış olması müslümanların işini kolaylaştıran bir durumdur. Hanefî imamları da bu konuda ona katılmışlar⁵⁹³. Genel olarak Hanefîler Mekke dışındakilerin kible tarafına yönelmesinin yeterli olduğu görüşündedirler. Ayrıca onlara göre kible tarafı diye dönüp namaz kıldıktan sonra o tarafın kible tarafı olmadığını fark edenin namazı iade etmesine gerek yoktur⁵⁹⁴. Nehaî'nin kible hususunda bu kadar esnek davranmış olması onun “**وَاللَّهُ** “*Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye*

⁵⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/295.

⁵⁸⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/345.

⁵⁹⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/177.

⁵⁹¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 26; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/344.

⁵⁹² Modern çağda gelişmiş teknoloji sayesinde Kâbe'yi kible olarak tutturmak daha kolay hale gelmiş olsa da Nehaî'nin görüşü sadece modern çağ açısından değerlendirilmemelidir.

⁵⁹³ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/177; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/287.

⁵⁹⁴ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 159.

dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır...''⁵⁹⁵ âyetinin umumuna göre hareket ettiğini göstermektedir.

5. Hz. Peygamber'in abdestten sonra kendisine getirilen havluyu kullanmadığı rivayet edilmiştir⁵⁹⁶. Cabir b. Abdullah, Saîd b. Cübeyr ve Saîd b. Müseyyib gibi âlimler muhtemelen bu rivayeti esas alarak havluyla kurulanmanın mekruh olduğunu söylemişlerdir⁵⁹⁷. Fakat Nehaî, abdestten sonra havluyla kurulanmakta dini açıdan bir sakınca görmemiştir⁵⁹⁸. Abdestten sonra abdest uzuvlarını kurulamamak bir kolaylık olduğu gibi özellikle soğuk havalarda kurulamamak ayrı bir zorluktur. Dolayısıyla Nehaî'nin fetvası müslümanlar için kolaylığı esas alan bir fetva olduğu görülmektedir. Bu hususta Ebû Hanîfe ve ashâbı da Nehaî ile aynı görüştedirler⁵⁹⁹. Hatta Ebû Hanîfe de Nehaî ile aynı kıyası yapmıştır⁶⁰⁰. Genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler⁶⁰¹.

Yukarıdaki rivayetin aksine Nehaî'nin havluyla kurulanmayı mekruh gördüğüne dair bir rivayet de aktarılmıştır⁶⁰². Onun bu görüşünün sıcak zamanlara, kurulanmayı câiz gördüğü görüşünün ise soğuk zamanlara yönelik bir görüş olduğu söylenmiştir⁶⁰³. Ancak bu yoruma katılmıyoruz. Çünkü Nehaî havluyla kurulanmanın câiz olduğunu şöyle ifade ediyor: "Soğuk bir gecede yıkansan, kendini kurutmadan durabilir misin?"⁶⁰⁴ Görüldüğü gibi o, açık bir şekilde kıyas yapmıştır. Bu kıyaslama onun görüşünü 'sıcak zamanlar için' ve 'soğuk zamanlar için' diye bir ayırıma tabi tutmamızı engellemektedir. Şayet o böyle bir ayırıma gitmiş olsaydı kıyasa başvurmasına gerek kalmaz, 'soğuk zamanlarda zarureten dolayı câiz, sıcak zamanlarda zaruret olmadığı için câiz değildir' demesi, ya da en azından böyle bir kıyaslama yapmaması gerekirdi. Nitekim sadece soğuk zamanlar için havlu kullanmayı câiz gördüğü varsayıldığında onun 'soğuk zamanlar için havlu kullanmayı câiz görürken bunun gerekçesi olarak yine soğuk zamanları dikkate aldığı' şeklinde makul olmayan bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak; söz konusu ayırımı kabul ettiğimizde aynı zamanda Nehaî'nin soğuk bir zamanda havluyla kurulanmayı, soğuk bir zamanda

⁵⁹⁵ el-Bakara 2/115

⁵⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/138.

⁵⁹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/138.

⁵⁹⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 5; Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/71-72.

⁵⁹⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/40-41; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/137.

⁶⁰⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/40-41.

⁶⁰¹ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/7.

⁶⁰² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/182; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/138, 139.

⁶⁰³ Kal'acî, *İbrâhîm en-Neħa'î*, 1/351.

⁶⁰⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 5. Şeybaniâsâr 51

yıkayıp kurulanmaya kıyas yaptığını da söylememiz gerekecektir. Dolayısıyla Nehaî'nin yapmış olduğu kıyastan dolayı onun, soğuk olması durumunda havluyla kurulanmayı câiz, sıcak olması durumunda ise mekruh gördüğünü söylemek mümkün olmamaktadır. Ayrıca Nehaî'nin 'kurulanmayı mekruh gördüğü' şeklindeki rivayet ona daha yakın kaynaklar olan Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserlerinde yer almamaktadır. Bunun yanında bu rivayet Nehaî'nin hem kolaylık anlayışına hem de aşağıda görüleceği üzere nasların mana ve maksatlarını gözetmiş olmasına uygun düşmemektedir. Tüm bunlardan hareketle abdestten sonra kurulanmayı mekruh gördüğüne dair rivayet Nehaî'ye ait olmayan bir görüş olabileceği gibi, sonradan terk ettiği bir görüş de olabilir.

6. Daha önce geçtiği gibi namazda tatbîk uygulaması Nehaî'nin benimsemediği bir uygulamadır. O burada İbn Mes'ûd'un uygulamasını değil, Hz. Ömer'in uygulamasını tercih etmişti. Rükûdayken elleri dizlere değil de uylukları arasına koymayı ifade eden tatbîk⁶⁰⁵ özellikle uzun rükûlarda kişinin yere düşmesiyle sonuçlanabilecek kadar meşakkatli bir uygulamadır⁶⁰⁶. Nehaî'nin zorluk açısından bunun zıddı olan elleri dizlere koyma uygulamasını tercih etmiş olması onun kolaylığı esas aldığını göstermektedir.

Bunların haricinde Nehaî'nin, elbisede dirhem miktarı necaset olması durumunda bunu namaza engel görmemesi⁶⁰⁷, mestlere meshin yanında çorap⁶⁰⁸ ve cürmûklere⁶⁰⁹ de meshi câiz görmüş olması, farenin ya da kedinin düştüğü kuyudan belli miktar suyun çıkarılmasını geri kalan suyun temiz olması için yeterli görmüş olması⁶¹⁰, bir yere dayanmadan uyuyanın abdestinin bozmayacağı görüşünde olması⁶¹¹ gibi hususlar da onun kolaylığı esas aldığına örnek verilebilir. Neticede Nehaî'nin bir müctehid olarak nasların çizdiği çerçeve içerisinde kalarak mümkün mertebe insanlar için kolay olanı tercih ettiği veya esas aldığı görülmüştür.

⁶⁰⁵ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/20.

⁶⁰⁶ Serahsî, *Uşûl*, 2/8.

⁶⁰⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 4; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/164.

⁶⁰⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/199; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/172; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/324.

⁶⁰⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/54; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/164. Cürmûk (الجرموق), mest üzerine giyilen keçeden yapılmış ve su geçirmeyen bir ayakkabı türüdür. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/102.

⁶¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/14; Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 1/17; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/150.

⁶¹¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/181-182.

2.2.3. Nasların Sadece Zahirini Değil, Mana ve Maksadını Dikkate Alması

Naslar bir bütün olarak göz önüne alındığında onların kötülüğü defetmek, iyiliği celbetmek, kolaylık sağlamak, zorluk çıkarmamak şeklinde bazı genel hikmetleri amaç edindiği görülmektedir. Mesela “ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ ” “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar.”⁶¹² gibi âyetler ile “ لا ضرر ولا ” “zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur.”⁶¹³ gibi hadisler bu anlamda öne çıkmaktadır. İslâm hukukunda nasların bu genel amaçları dikkate alınarak bu anlamda değerlendirilebilecek “bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.”⁶¹⁴ “zaruretler memnu olan şeyleri mübah kılar”⁶¹⁵ şeklinde bazı genel ilkeler ortaya çıkarılmıştır. Nehaî'nin bazı söz ve uygulamalarından onun da nasların bu genel amaçlarını dikkate alarak zahirinden ziyade nasların mana ve maksadını esas aldığını görmekteyiz.

Nehaî -daha önce ifade ettiğimiz gibi- hadisi naklederken lafzen değil de daha çok mana ile rivayet etmiş ve bir hadis ile karşılaştığında o hadisin tümünü değil sadece hükme medar olan kısmını esas almıştır⁶¹⁶. Bu durum onun hadislerin zahirine/lafzına bağlı kalmadığını, manasını ve genel olarak maksadını da dikkate aldığını göstermektedir. Şa'bî'nin Nehaî'nin hadisin özünü aldığını ifade etmiş olması⁶¹⁷ da bu anlamda önemlidir. Zira bir hadisin özünü almak aynı şekilde o hadisi literal okumamaktır. Fakih olan Nehaî için ise o hadisin hükme medar olan tarafını almaktır. İbn 'Avn da şöyle diyor: “Nehaî, Şa'bî ve Hasan-ı Basrî hadisi bir kere böyle, bir kere de şöyle rivayet ederlerdi. Bunu İbn Sîrîn'e söylediğimde o şöyle dedi: ‘Onlar işittikleri gibi rivayette bulunsalardı kendileri için daha hayırlı olurdu.’⁶¹⁸ demektedir. Bu, Nehaî'nin lafzı değil, manayı esas aldığını gösteren başka bir delil olarak görülebilir. Onun nasların zahirini değil, mana ve maksadını dikkate aldığına dair bazı örnekler şöyledir:

⁶¹² en-Nahl 16/90.

⁶¹³ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Ahkâm”, 17 (No. 2340).

⁶¹⁴ Mecelle, md. 2.

⁶¹⁵ Mecelle, md. 21.

⁶¹⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/225.

⁶¹⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221; Kevserî, *Fıkhü ehli'l-İrâk*, 25.

⁶¹⁸ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 31 (No. 328).

1. “وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ” “Alışveriş yaptığımızda şahit tutun”⁶¹⁹ ve “فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ” “(Cuma) namazını kıldıktan sonra yeryüzüne dağılın”⁶²⁰ âyetleri zahiri olarak değerlendirildiğinde her yapılan alışverişte şahit bulundurmanın ve cuma namazının bitiminde dağılmanın zorunlu olduğu görülür. Fakat her ne kadar bu âyetler emir içerse de Nehaî, bunların vücûb ifade etmediği görüşündedir.⁶²¹ Yani ona göre alışverişte şahit bulundurmak zorunlu olmadığı gibi cuma namazından sonra dağılmak da zorunlu değildir.

2. Birisi Hz. Peygamber’e gelerek: “Ya Resûlallah biri malımı zorla almak için gelirse ne yapayım?” diye sorar. Resûlullah: “Malını verme.” der. Adam: “Kavga ederse?” diye tekrar sorar. Resûlullah: “Sen de karşılık ver.” der. Adam bu sefer: “Beni öldürürse?” diye sorar. Resûlullah: “Şehit olursun.” der. Adam: “Peki ben onu öldürürsem?” diye sorar. Bunun üzerine Resûlullah: “O ateştedir.” diye cevap verir⁶²². Bu rivayetten anlaşılmaktadır ki bir kimse malını korurken birini öldürürse ona kısas gerekmeceğidir⁶²³. Ancak Nehaî bu hususta farklı bir yaklaşım sergileyerek şöyle demektedir: “Kapısı önünde öldürülmüş bir kimse bulunduğunda onu, malını korumak için öldürdüğünü söyleyen ev sahibine (katil) yönelik hükümde bulunmak için öldürülen (maktül) kişinin durumu incelenir; şayet maktül hırsızlıkla itham edilen bir kişi ise katile kısas gerekmez, diyet gerekir. Aksine maktül toplumda iyi bir kişi olarak biliniyorsa bu durumda katile kısas gerekir⁶²⁴. Nehaî bu sözyle öldürülenin durumunun araştırılmasını salık vermiştir. Halbuki rivayette böyle bir durum söz konusu edilmemektedir. Ancak nasların genel maksadı göz önüne alındığında onların haklıyla haksızı ayırt etmek için emir ve tavsiyelerinin bu yönde olduğu açık bir şekilde görülür. Dolayısıyla Nehaî burada nasların bu genel maksadını dikkate almıştır denilebilir.

Yukarıdaki rivayetle aynı anlamda değerlendirilebilecek bir rivayet de şöyledir: Sa’d b. ‘Ubâde (ö. 14/635) Hz. Peygamber’e: “Ey Allah’ın Resûlü! Karısını bir erkek ile gören kişi o erkeği öldürebilir mi? diye sorar. Hz. Peygamber: “Hayır öldüremez.” der. Bunun üzerine Sa’d: “Hayır seni Resûl olarak gönderene yemin ederim ki öldürür.” diye mukabelede bulununca Hz. Peygamber: “Büyüğünüzün dediğine bakın hele!” diye

⁶¹⁹ el-Bakara, 2/282

⁶²⁰ el-Cum’a, 62/10

⁶²¹ Şeybânî, *Muvatta’*, 47.

⁶²² Müslim, *el-Câmi’*, “İmân”, 225.

⁶²³ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 92.

⁶²⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/520.

karşılık verir⁶²⁵. Bu rivayetten de anlaşılmaktadır ki böyle bir durumda öldürmek yasaktır. Ancak Nehaî yine mana ve maksadı göz önüne alarak şöyle demektedir: “Kapısı önünde öldürülmüş bir kimse bulunduğunda onu, namusunu korumak için öldürdüğünü söyleyen kişiye (katile) yönelik hükümde bulunmak için öldürülen (maktül) kişinin durumu incelenir; şayet maktül zina suçundan sabıkalı, ahlaksız bir kişi ise katile kısas gerekmez, diyet gerekir. Bunun aksine maktül iffetli bir kişi olarak tanınmış ve bilinmiş ise katile kısas gerekir⁶²⁶.”

3. İbn Abbâs Hz. Peygamber’in hedy kurbanına iş’âr yaptığını söylemiştir⁶²⁷. Nehaî hocası Esved aracılığıyla Hz. Âişe’den rivayet ettiğine göre Hz. Âişe, iş’ârın hayvanın bedene (kurbanlık) olduğu bilinsin diye yapıldığını, bunu yapmanın kişinin dilemesine bağlı olduğunu ifade etmiştir⁶²⁸. Buna rağmen Nehaî iş’ârı müsle (işkence) olarak görmüştür⁶²⁹. Bu durum onun bu husustaki rivayetleri bağlayıcı görmediğini ve nasların maksadına uygun olarak böyle bir fiili hayvana eziyet olarak nitelendirdiği anlaşılmaktadır.

4. Nehaî’ye göre cuma hutbesi cuma namazının şartlarından, imam cuma günü hutbe vermezse cuma namazı eda edilmiş olmaz⁶³⁰. Aynı şekilde o, cuma hutbesinin işitilmesi durumunda onu dinlemeyi de vâcip görür. Ancak kişi uzakta olduğundan hutbeyi işitemiyorsa ezberinden Kur’an okuması, tövbe istiğfarda bulunması ona göre câizdir⁶³¹. Hutbeyi dinlemenin vacipliğine dair “وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ” “Kur’an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız.”⁶³² âyeti ile Hz. Peygamber’in bu yöndeki bazı hadisleri⁶³³ gerekçe olarak ileri sürülmüştür⁶³⁴. Ayrıca Nehaî kendisi İbn Mes’ûd’dan rivayet ettiğine göre, imam hutbe verirken biri Abdullah’la konuşur, fakat Abdullah onunla konuşmaz. Namaz bittikten sonra Abdullah ona: “Senin sorduğun cumadan nasibindi.” der⁶³⁵. Yani İbn Mes’ûd hutbe esnasında konuşmayı câiz görmemiştir. Nehaî bu şekilde

⁶²⁵ Müslim, *el-Câmi*, “Liân”, 14.

⁶²⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/520.

⁶²⁷ Tirmizî, *Sünen*, “Hac”, 67 (No. 906).

⁶²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/176.

⁶²⁹ Tirmizî, *Sünen*, “Hac”, 67 (No. 906); Bağdâdî, *el-Fakîh*, 1/385.

⁶³⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 73; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/171; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/121.

⁶³¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 73; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/171, 313; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/455.

⁶³² el-A’râf 7/204.

⁶³³ Tahâvî, *Meâni’l-âsâr*, 1/367.

⁶³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/28.

⁶³⁵ el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, 2/186.

hutbe vermeyi ve dinlemeyi cuma namazı için vâcip gördüğü halde, dönemin Kûfe valisi Haccâc hutbe verirken hutbesini dinlememiş, o esnada yanında bulunan Saîd b. Cübeyr ile sohbet etmiştir⁶³⁶. Kendisi Haccac'ın hutbesine işaret ederek: “Biz böyle bir durumda susmakla emrolunmadık.”⁶³⁷ demektedir. İbn Hazm Nehaî'nin bu durumunu Haccâc'ın hutbede Hz. Ali ve taraftarlarına sövmesine bağlar⁶³⁸. Dolayısıyla Nehaî, her ne kadar hutbenin dinlenilmesini vacip görmüş olsa da dinin insanlara sövgü aracı yapılan bir hutbeyi muteber görmeyeceğinin de farkındadır. Bundan dolayı o, dini hassasiyet gösterilmeden irad edilen hutbeye karşı tepkisel davranmıştır. Böylece hutbeyi dinlemenin vâcipliğini hutbenin içeriğine bağlamıştır.

Daha önce vermiş olduğumuz Hz. Peygamber'in 'alıcı ve satıcı birbirinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdiler.' sözüne rağmen Nehaî'nin 'akdin icap ve kabul ile bağlayıcı hale geldiğini' söylemiş olması, yine Hz. Peygamber'in bekâra celde ile birlikte sürgün cezasının da verilmesini söylemiş olmasına rağmen Nehaî'nin 'sürgün cezasının fitne olduğu' şeklindeki görüşü tercih etmiş olması, onun nasların zahirini değil mana ve maksatlarını dikkate aldığını gösteren diğer bazı örneklerdir. Zira satış işlemi bedenen ayrılarak tamamlanacağı gibi sözle de tamamlanabilir. Nasın maksadının burada fiziksel manada bir ayrılıktan ziyade 'satış işleminin sorunsuz bir şekilde sona ermesi' şeklinde olduğu bir gerçektir. Buradaki nas literal okunup bedensel ayrılma şart koşulduğunda saatlerce hatta günlerce aynı mekânda bulunmak zorunda kalan satıcı ile müşterinin alışverişi sonuçlanmayacak ve bu durumdan kaynaklı bazı problemler ortaya çıkacaktır. Aynı şekilde sürgün cezası bekârın zina etmesinin önüne geçmek için verilmiş caydırıcı bir ceza olabilir, fakat bu ceza sürgün edilen müslümanın başka dinlere geçmesi gibi daha kötü sonuçlara da yol açabilmektedir. Nasların maksadı zina eden bekârın bir daha bu kötü fiili işlememesini sağlamaktır ve zaten bunun önüne geçmek için celde cezası da verilmektedir. Halbuki sürgün edildiğinde başka dinlere geçip nasların manen istemeyeceği daha kötü bir duruma düşmektedir. Dolayısıyla Nehaî'nin alışverişi sözle bağlayıcı görmüş olması ve sürgün fikrine katılmamış olması onun nasların maksadına riayet ettiğini göstermektedir.

⁶³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/460.

⁶³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/165.

⁶³⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/271.

2.2.4. Fetva Vermede Hassas Davranması

Buradaki ‘hassas’tan kasıt helal ve haramlılığına dair açık bir şekilde nasın varid olmadığı hususlarda ve diğer bazı meselelerde Nehaî’nin genel tavrıdır. Nehaî’nin ictehadlarına bakıldığında onun hüküm verirken dikkatli davrandığı, genel olarak bir şey hakkında ‘haramdır’ veya ‘helaldir’ demekten kaçındığı görülmektedir. Hatta o, ‘mekruhtur’, ‘müstehaptır’ demekten bile kaçınarak daha çok başta sahâbe olmak üzere İbn Mes‘ûd ve ashâbına atıf yapmış ve: “Mekruh görüyorlardı.”⁶³⁹, “müstehap görüyorlardı.”⁶⁴⁰, “ruhsat vermiyorlardı.”⁶⁴¹ demiştir. Öğrencisi A‘meş de şöyle diyor: “İbrâhim’den ‘helaldir-haramdır’ sözünü hiç duymadım. O, ‘mekruh görüyorlar’ veya ‘müstehap görüyorlar’ derdi.”⁶⁴² Bu söz de Nehaî’nin fetvalarında hassas davranarak, nasın haram veya helal hükmü vermediği yerde bu hükümleri vermekten kaçındığını göstermektedir. Nehaî’nin fetvalarında hassas davranarak böyle bir yöntem takip etmiş olması sadece ona has bir yöntem değildir. Nitekim Abdullah b. Mes‘ûd da: “Allah Teâlâ’nın sana helal kıldığını haram kılmaktan veya haram kıldığını helal kılmaktan nefret ederim.”⁶⁴³ demiştir. Saîd b. Cübeyr’e niçin boşanma konusunda hiç konuşmadığı sorulduğunda o: “Bu konuda her şeyi benden öncekilere sordum fakat ben haramı helal, helali haram yapmaktan çekiniyor ve bunu çirkin görüyorum.”⁶⁴⁴ demiştir.

Ayrıca daha öncede Nehaî’nin sözü olarak verdiğimiz öğrencisi Muğîre’ye yönelik: “Biz ancak tanınan, helali haramdan ayırabilen kişilerden hadis alırız. Sen farkına varmadan haramı helalin, helali haramın yerine koyan bir şeyhten mi hadis alıyorsun.”⁶⁴⁵ sözü de bu anlamda önemlidir. Buna göre Nehaî, haram helal hususlarında hassas davranarak kendisinden öncekilerden ilim/rivayet/hadis alırken onların da bu hususlarda dikkatli ve duyarlı olup olmadıklarına özen göstermiştir. Yani o bu konudaki hassasiyetinden dolayı her önüne gelenden ilim almamış, öğrencilerini de bu hususta uyarmıştır.

Dârimî (ö. 255/869) *es-Sünen* adlı eserinin mukaddimesinde “fetva vermekten kaçınanlar” başlığı altında şu rivayete yer vermektedir: İdrîs amcasından rivayet ederek

⁶³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/68, 139.

⁶⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/69.

⁶⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/308.

⁶⁴² Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 21 (No. 190).

⁶⁴³ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 19 (No. 148).

⁶⁴⁴ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 19 (No. 136).

⁶⁴⁵ İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 1/29.

şöyle demiştir: “İbrâhim’in yanından ayrılmıştım, Hammâd’la karşılaştım. Bana sekiz mesele verdi ben de bunları gidip İbrâhim’e sordum. O bunların dördüne cevap verdi, dördünü ise cevapsız bıraktı.”⁶⁴⁶ Bu rivayet Nehaî’nin hakkında bilgi sahibi olmadığı meselelerde hüküm vermekten çekindiğini göstermektedir.

Bazen Nehaî’nin soruların içeriğinden rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim öğrencisi Zübeyd el-Yâmî şöyle demiştir: “İbrâhim’e hiçbir şey sormadım ki yüzünde hoşnutsuzluk görmüş olmayayım.”⁶⁴⁷ Buradaki rahatsızlığının sebebi bir meseleye hüküm vermekten kaynaklanıyor olabilir. Tüm bu rivayetler Nehaî’nin dinde fetva vermenin kolay bir iş olmadığı farkında olduğunu, bilgisi olmayan meselelerde konuşmaktan çekindiğini ve fetvanın sorumluluğunun farkında olarak sözlerinde hassas davrandığını göstermektedir.

Nehaî’nin fetvalarındaki bu hassasiyeti İslâm’ın ve seleflerinin bu konudaki olumsuz tavrından kaynaklanmış olabilir. Zira İslâm’da her ne kadar müslümanların soru ve sorunlarını çözmek için icihad olgusu ve müctehidlik mesleği varsa ve dinen bu meslek hem câiz görülmüş hem de buna teşvik edilmişse de bu mesleğin icrası kolay olmadığı gibi sorumlulukları da fazladır. Nitekim bir âyette “ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ السُّنْتُكُمْ الْكُذِبَ ” “هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنَفْسِنَا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ” *“Ağzınıza geldiği gibi yalan yanlış konuşarak, “Bu helâldir, bu haramdır” demeyin; çünkü Allah hakkında asılsız şey söylemiş olursunuz; Allah hakkında asılsız şey söyleyenler de kesinlikle iflah olmazlar.”*⁶⁴⁸ denilerek bu sorumluluk belirtilmiştir. Hz. Peygamber’in: “أَجْرُكُمْ عَلَى النَّارِ” “Fetva verme konusunda en cesaretliniz ateşe girmekte (cehenneme gitmekte) en cesaretli olanınızdır.”⁶⁴⁹, “ مَنْ أَفْتِيَ بِفُنْيَا مِنْ غَيْرِ نَبْتٍ، فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى مَنْ ” “أَفْتَاءُ” “Kim dayanaktan yoksun bir fetva verirse, bu fetvayla amel edilmesinden elde edilen günah fetva verene aittir.”⁶⁵⁰ hadisleri ve Nehaî’nin mezhebine bağlı olduğu İbn Mes’ûd’un: “Şüphesiz sorulan her şeye fetva veren kişi delidir.”⁶⁵¹ şeklindeki sözü de bu anlamda önemlidir. Dolayısıyla Nehaî’nin ictihadda bulunurken veya fetva verirken hassas davrandığını ve bu hassasiyetinin temelinde de âyet, hadis ve seleflerinin sözleri yer almış olabilir.

⁶⁴⁶ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 19 (No. 132).

⁶⁴⁷ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 19 (No. 133).

⁶⁴⁸ en-Nahl 16/116.

⁶⁴⁹ Dârimî, *es-Sünen*, “Futyâ”, 20 (No. 159).

⁶⁵⁰ Dârimî, *es-Sünen*, “Futyâ”, 20 (No. 161).

⁶⁵¹ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 21 (No. 176).

2.2.5. Fetvalarında İnsan Onurunu Dikkate Alması

İnsan Allah'ın yeryüzünde yarattığı şerefli, değerli ve onurlu bir varlıktır. İnsanın bu özelliği bizzat onu yaratan tarafından şöyle ifade edilmiştir: “وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ” “Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik...”⁶⁵², “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ” “Meleklerle, “Âdem'e secde edin” dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler”⁶⁵³, “فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ” “Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.”⁶⁵⁴ İnsanın bu onurunu devam ettirebilmesi için Kur'an ve Sünnet'te onun can, din, mal, akıl ve neslinin korunması için birçok hüküm yer aldığı gibi, fakihler de bu çerçevede çeşitli icthadlarda bulunmuşlardır⁶⁵⁵. Verdiği fetvalarında ve yaptığı icthadlarında bu hususa riayet eden fakihlerden biri de Nehaî'dir. Onun bu anlayışını yansıtmakta olan bazı fetva ve icthadları şöyledir:

1. Nehaî, hırsızlık suçunu bir kere işleyenin sağ elinin kesileceğini, ikinci kez işleyenin sol ayağının kesileceğini, daha fazla hırsızlık yapanın ise artık başka uzvunun kesilmeyeceğini ancak hapsedileceğini söylemiş ve: “Âdemoğlunu hayvanlar gibi bırakmayın. Kendisiyle yiyebileceği bir el bırakın.”⁶⁵⁶ demiştir. Başka bir rivayette de: “Onlar (öncekiler) âdemoğlunu kendisiyle yiyecek, istinca edecek eli olmayacak halde hayvanlar gibi bırakmayın diyorlardı.”⁶⁵⁷ demiştir. Bir rivayette de: “Muhammed'in (s.a.s.) ashâbı (defalarca hırsızlık yapanın) uzuvlarının kesiminde ihtilafa düştüler. Kimisi el ve ayakları kalmayacak şekilde tüm uzuvları kesilmeli, kimisi de bir el ve bir ayağı kesilmeli sonra da hapsedilmeli görüşünde oldu” dedikten sonra: “Bir el ve bir ayağı kesilmeli ve hapsedilmeli' diyenlerin görüşü bana diğer görüşten daha sevimlidir.”⁶⁵⁸ demiştir. Hırsızlık her ne kadar mala yönelik bir suç olsa da aynı zamanda o malın sahibi olan insanın onuruna yönelik saldırı niteliğinde de bir suçtur.

⁶⁵² el-İsrâ 17/70.

⁶⁵³ el-Bakara 2/34.

⁶⁵⁴ el-Hicr 15/29.

⁶⁵⁵ Geniş bilgi için bk. Rifat Oral, “İslam Hukukunda İnsan Onurunun Evrensel Parametreleri (İnsan Onurunu Korumaya Yönelik Hükümler, İnsan Onuruna Karşı İşlenen Suçlar)”, *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber Ve İnsan Onuru” Sempozyumu* (Ankara: DİB. Yayınları, 2014), 345-372; Abdullah Benli, “İslam'da Onur Kavramı: Hukuk Bağlamında”, *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber Ve İnsan Onuru” Sempozyumu* (Ankara: DİB. Yayınları, 2014), 303-343; Ömer Faruk Habergetiren, “İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 150-169.

⁶⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/490.

⁶⁵⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/186.

⁶⁵⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/231.

Bundan dolayı cezası uzuvların kesilmesi şeklinde aynı oranda ağır tutulmuştur. Bununla birlikte hırsızlık yapanın da insan olduğu dikkate alınarak her yaptığı hırsızlık için neticede tüm uzuvlarının kesilerek kendi zaruri ihtiyaçlarını bile karşılayamayacak şekilde hayvanlar gibi bırakılması böylece Nehaî tarafından doğru karşılanmamıştır. O, insan onurunu daha çok dikkate alan görüşü tercih etmiştir. Ebû Hanîfe ve ashabı ile genel olarak Hanefiler de bu husustaki tercihlerini Nehaî'nin tercihi doğrultusunda yapmışlardır⁶⁵⁹.

2. Nehaî, hür ve âkıl bâliğ kimsenin hacr edilemeyeceğini söylemiştir⁶⁶⁰. Ona göre mahcûra nasıl ki had uygulanabiliyorsa onun alışverişinin de câiz olması gerekir⁶⁶¹. Tahavî (ö. 321/933) sahâbeden kimsenin, tâbîinden ise İbrâhim ve İbn Sîrîn dışında kimsenin büyüğe hacri men ettiğini görmediğini söylemiştir⁶⁶². Kişiyi bazı tasarruflarından alıkoymayı amaçlayan hacir, tasarruflarında özgür olması gereken insanın bu açıdan onurunu zedelemektedir. Halbuki İslâm hukukunun genel kabulü, hangi ırktan veya renkten olursa olsun her insanın insan olma vasfı itibariyle Şâriin veya hukukun kendisi için öngördüğü haklara sahip olduğu gibi, bu hakları kullanma ehliyetine de sahip olduğu şeklindedir⁶⁶³. Nehaî'nin kişiye hacri câiz görmemiş olması da onun şâriin veya hukukun insana tanımış olduğu hakları kullanmada daha özgür bir tutumdan yana tavır takındığını ve sahip olduğu hakları kullanma keyfiyeti bakımından insanın onurunun korunmasına önem verdiğini göstermektedir. Hür ve âkıl bâliğ kimsenin hacr edilmeyeceği hususunda Ebû Hanîfe de Nehaî'ye katılmaktadır. İki talebesi Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise aksi görüştedirler. Genel olarak Hanefilerin müftâ-bih görüşü Ebû Hanîfe ile Nehaî'nin görüşü olmuştur⁶⁶⁴. İmamların ihtilaf nedenleri üzerinde ileride durulacaktır.

3. Evlenilecek kadına verilecek mehrin miktarı ile ilgili Nehaî'den 'on dirhemden' veya 'kırk dirhemden aşağı olmamalı' şeklinde farklı rivayetler gelmiş olmasıyla⁶⁶⁵ birlikte o, mehrin kadına verilen bir ikram olduğunu belirterek miktarın

⁶⁵⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/231; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 365.

⁶⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/362; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/141; İbn Rüşd, *Bidâye*, 623.

⁶⁶¹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/267.

⁶⁶² Nevevî, *el-Mecmû'*, 13/377.

⁶⁶³ H. Yunus Apaydın, "Hacir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/513.

⁶⁶⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 8/466; Tahavî, *İhtilâf*, 5/215; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 571.

⁶⁶⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/179; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/91.

haksızlık sayılacak kadar az olmaması gerektiğini söylemiştir⁶⁶⁶. Mehîr erkeğin kendisiyle evlenmek istediği kadına vermesi gereken mal veya paradır. Bu mal veya paranın kadının onurunu kıracak, onu rencide edecek şekilde az olmaması gerekir. Belli ki Nehâî de bu durumu göz önüne alarak mehrin bir alt sınırını belirlemeye çalışmış ve neticede haksızlığa yol açacak derecede düşük olmaması gerektiğini ifade etmiştir.

4. Nehâî, insanın hata edebileceğini düşünerek şüpheli durumlarda hadlerin düşürülmesi gerektiği görüşündedir. Şöyle diyor: “Diyorlar ki elinizden geldiğince ve bir çıkış yolu bulduğunuzda müslümanlardan hadleri düşürün, müslümanların hakimlerinden hükmedenin afa hata etmesi cezada hata etmesinden hayırlıdır.”⁶⁶⁷ Aynı şekilde Nehâî Hz. Ömer’in de “mümkün olduğunda müslümanlardan hadleri düşürün” dediğini söylemektedir⁶⁶⁸. Yine o, Hz. Ömer’in: “Bana şüphe durumunda had uygulamamak, had uygulamaktan daha sevimselidir.” dediğini rivayet etmektedir⁶⁶⁹. Suçu sabit olmayan bir kimsenin suçlanması, hatta cezaya maruz bırakılması insan onurunu zedeleyen bir davranıştır. Halbuki suçu sabit olmadıkça insan suçsuz kabul edilmelidir. Mecelle’de yer alan “Berâet-i zimmet asıldır”⁶⁷⁰ kaidesi insanın doğuştan suçsuz olduğunu ifade etmektedir. Nehâî’nin şüphe durumunda hadlerin düşürülmesinden yana tavır sergilemiş olması onun suçsuz insanın cezalandırılarak onurunun zedelenmesini câiz görmediğini göstermektedir. Şüphe durumunda hadlerin düşürülmesi görüşü başta Ebû Hanîfe ve ashabı olmak üzere Hanefîlerin de benimsediği bir görüştür⁶⁷¹.

5. Nehâî’ye göre bir kimsenin malının tümünü sevap amacıyla da olsa infak etmesi câiz değildir. Kişinin geçimini sağlayacak malını elinde tutması gerekir⁶⁷². İnfak kavramı zekât gibi zorunlu olan infakı da kapsamakta olsa da burada Nehâî’nin kastının ‘gönüllü olarak kişinin Allah’ın rızasını kazanmak için yaptığı infak’ olduğu açıktır. Esasında infak Kur’an ve Sünnet’in teşvik ettiği erdemli bir davranıştır. Fakat kişi Allah’ın rızasına nâil olmak için malını infak ederken kendisini başkasının infakına muhtaç hale getirmemelidir. Nehâî’nin de bu hususu dikkate alarak kişinin malının tümünü sadaka olarak verip insanlar arasında geçime muhtaç hale gelmesini/dilenci

⁶⁶⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/179; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/493; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/91.

⁶⁶⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/536; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 10/166; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/512.

⁶⁶⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red*, 50; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/402.

⁶⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/511.

⁶⁷⁰ Mecelle, md. 8.

⁶⁷¹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/151, 158, 203; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/322; Nesefî, *Kenzü’-d-dekâ’ik*, 349, 361.

⁶⁷² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 92.

konumuna düşmesini tasvip etmediği anlaşılmaktadır. Zira dilencilik yapmak ya da başkalarından bir şeyler dilenmek insan onurunu zedeleyen bir davranıştır.

6. Mürted veya katilin ölüm cezası olarak yakılıp yakılmayacağı fakihler arasında tartışmalı bir meseledir. Hz. Ali'nin irtidat eden birini yaktırarak öldürdüğü, İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de böyle bir öldürme yöntemine cevâz verdikleri, Nehaî, Sevrî ve Atâ gibi âlimlerin ise aksi görüşte oldukları aktarılmıştır⁶⁷³. Âlimler arasındaki ihtilafın bir rivayetten kaynaklandığı görülmektedir. Rivayete göre Ebû Hüreyre şöyle diyor: Resûlullah bizi seriye içerisinde bir grupla savaşmak için gönderdi, bu esnada iki kişinin ismini vererek onları yakarak öldürmemizi emretti. Fakat ertesi gün olduğunda Resûlullah bir elçiyle: “Size şu iki kişi yakmayı emretmişim fakat ateşle cezalandırmak Allah'a mahsus bir cezadır, onları yakaladığınızda öldürün.” diye öncekinden farklı talimat gönderdi.”⁶⁷⁴ Yakılarak öldürmeyi câiz görenler Hz. Peygamber'in önceki talimatıyla sonraki talimatı arasında nasih-mensuh ilişkisi görmemişlerken aksi görüşte olanların sonraki talimatının öncekini nesh ettiğini düşündükleri söylenmiştir⁶⁷⁵. Her ne kadar burada bir nesih durumundan bahsedilse de yakarak öldürmenin insan onurunu zedeleyen ve onun şanına yakışmayan bir durum olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla Nehaî'nin yakarak öldürme cezasını câiz görmeyişinde bu gerçekliğin bir ağırlığının olabileceğini tahmin etmekteyiz. Yakarak öldürme cezasını Ebû Hanîfe, ashâbı ve genel olarak Hanefîler de câiz görmemişlerdir⁶⁷⁶.

Bunların haricinde Nehaî'nin hür kimsenin köle karşılığında kısas edilebileceği⁶⁷⁷ ve gayri müslimi öldüren müslümana kısas uygulanacağı görüşlerinde olması⁶⁷⁸, Mecûsî bile olsa onun diyetinin müslüman'ın diyetiyle aynı olduğunu söylemiş olması⁶⁷⁹ onun hangi din ve ırktan olursa olsun insan hayatına ve onuruna önem verdiğini ve bunu korumaya çalıştığını göstermektedir.

⁶⁷³ Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, 1/194.

⁶⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/485.

⁶⁷⁵ Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, 1/194.

⁶⁷⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 6/581; Serahsî, *el-Mebsût*, 26/152; Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, 1/194; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 635.

⁶⁷⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/507; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/278.

⁶⁷⁸ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/512.

⁶⁷⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 220; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/254; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/342.

2.2.6. Soruları Çözüksüz Bırakmamaya Gayret Etmesi

Nehaî kendisine gelen sorulara kayıtsız kalmamış, naslarda cevabını bulamadığı soru/sorunu re'y ile çözüme kavuşturmuştur. Rivayette döneminin âlimi sayılan Şa'bî'nin⁶⁸⁰ gelen soruya cevap verememesi üzerine bakışlarını ona yöneltmesi⁶⁸¹, Nehaî'nin soruları çözümsüz bırakmadığını göstermektedir. Aslında Nehaî kendisi çok soru sorulmasını istemeyen, sorulmadıkça konuşmamayı tercih eden bir kişiliğe sahiptir. Ancak buna rağmen o, gelen sorulara muhakkak çözüm bulmaya çalışmış, hakkında rivayet yok diye Şa'bî gibi cevap vermemezlik yapmayarak re'yiyle cevap vermiştir. Öyle ki o, bir fakih olarak kendisini bununla yükümlü hissetmiş ve şöyle demiştir: “Konuşuyorum, zorunlu olmasaydı konuşmazdım. İçerisinde fakih olarak bulunduğum zaman ne de kötü bir zamandır.”⁶⁸² İbn 'Avn (ö. 151/768): “Şa'bî'ye soru geldiğinde hemen cevap vermekten çekinirdi. İbrâhim ise uzun uzun cevaplar verirdi.”⁶⁸³ demektedir. Bu söz de onun her ne kadar çok soru sorulmaktan ve çok konuşmaktan hoşlanmasa da soruları çözümsüz bırakmadığını, muhatabına göre yeri geldiğinde uzun açıklamalarda bulunduğunu göstermektedir. O, Kûfe dışından gelen sorulara da duyarsız kalmamıştır. Öyle ki Re'y şehrinde bir kadın kendisine bir soru göndermiş, o da cevap yazarak kendisine göndermiştir⁶⁸⁴.

2.2.7. Farazî Meseleleri İctihadî Çözümlemelerinde Kullanması

Farazî/takdirî fikhın farklı tanımları yapıldığı⁶⁸⁵ gibi bu tanımlar arasından belli bir tanım üzerinde fikir birliği edildiği de söylenemez. Fakat genel olarak yapılan tanımları şöyledir: “Henüz ortaya çıkmamış ancak ortaya çıkması muhtemel meselelere şer'î delillerden hareketle çözüm üretme ameliyesidir”⁶⁸⁶. İslâm hukuk tarihinde zaman zaman vukû bulmuş meselelerin yanında henüz ortaya çıkmamış meselelere de çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Fakat Ebû Hanîfe'ye kadar bu uygulama sistemli hale

⁶⁸⁰ Hacvî, *el-Fikrî's-sâmî*, 1/358.

⁶⁸¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221; Zehebî, *Siyer*, 4/522.

⁶⁸² Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 22 (No. 202); Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/377.

⁶⁸³ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 19 (No. 135).

⁶⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/385.

⁶⁸⁵ Bk. Halil Kılıç, *İslam Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh* (Erzurum: AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2021), 26-29.

⁶⁸⁶ Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Muhammîdî, “el-Fetva'l-iftirâdiyye; mefhûmuhâ ve ehemmiyetuhâ ve hükmuhâ”, *Mu'temeru'l-Fetvâ ve İstişrâfî'l-Müstakbel* (Suudi Arabistan: Câmi'atü'l-Kasîm, 1434), 102. Geniş bilgi için bk. Kılıç, *Farazî Fıkıh*, 12-30.

gelmemiş, daha çok vukû bulmuş meselelere çözüm üretilirken meseleyi daha anlaşılır kılmak için yararlanılmış bir yöntem olarak kalmıştır. Hatta bazı âlimler bu tür meselelerin sorulmasına karşı olumsuz bir tavır da takınmışlardır. Mesela böyle bir mesele hakkında İbn Ömer'e soru sorulduğunda o: "Daha ortaya çıkmamış bir şey sormayın. Zira ben babamın henüz ortaya çıkmamış meselelerin hükmünü soranlara lanet ettiğini işittim."⁶⁸⁷ demiştir. Nehaî'nin hocası Mesrûk'tan rivayet edildiğine göre Übeyy b. Ka'b da farazî meselelerle alakadar olmamış, bu yöndeki soruları geri çevirmiştir⁶⁸⁸. Bu rivayetler aynı zamanda Nehaî öncesi dönemde farazî fıkıh diye bir olgunun var olduğunu ve bunun insanlar tarafından merak edilerek âlimlere sorulduğunu göstermektedir.

Sistemli bir şekilde olmasa da Nehaî'nin farazî meseleleri bir çözümleme metodu olarak vakiadan kopuk ve tafsilatlı olmayacak şekilde⁶⁸⁹ icihadlarında kullandığı görülmektedir. Nehaî'nin farazîyi yukarıdaki tanıma uygun olacak şekilde sistemli değil de vakiaya bağlı olarak kullanmış olması 'tefrî' olarak nitelendirilmiştir⁶⁹⁰. Zira bu kelime 'sonrakinin öncekine ihtiyacından dolayı bir şeyi diğer bir şeyin akabinde söylemek'⁶⁹¹ veya 'bir nasın kapsamına giren bir meselenin diğer varyantlarının da hatırlatılması'⁶⁹² şeklinde tanımlanmıştır. Yani tefrîde de bir varsayımlık söz konusudur denilebilir. Zaten bundan dolayı tefrî farazî fıkıh dahilinde değerlendirilmiştir⁶⁹³. Dolayısıyla Nehaî'nin varsayımsal olarak başvurduğu bazı meselelere ister farazî ister tefrî diyelim neticede farazî fıkıha başvurmadığı şeklinde bir sonuç ortaya çıkmayacaktır. Ancak söylenebilir ki Nehaî'nin amacı farazî bir mesele üretip ona hüküm bulmak değildir. Onun amacı vuku bulmuş bir meseleyi çözümlerken bunu daha kolay ve anlaşılır kılmak için henüz vuku bulmamış meselelerden faydalanmaktır. Nehaî bu yöntemi ortaya çıkarmamıştır. O bunu, bu meseleleri fikhî çözümlenmelerinde bir yöntem olarak kullanan hocası Alkame'den⁶⁹⁴ devralmıştır. Nitekim Alkame ona şöyle demiştir: "Ferâizi öğrenmek istiyorsan komşularımı

⁶⁸⁷ Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 18 (No. 123).

⁶⁸⁸ Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 19 (No. 152).

⁶⁸⁹ Kılıç, *Farazî Fıkıh*, 185.

⁶⁹⁰ Kılıç, *Farazî Fıkıh*, 185.

⁶⁹¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 63.

⁶⁹² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1981), 3/102.

⁶⁹³ Kılıç, *Farazî Fıkıh*, 36-37.

⁶⁹⁴ Halil Kılıç, "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh", *Din ve Bilim* 4/1 (Haziran 2021), 114.

öldür.”⁶⁹⁵ Dolayısıyla burada Alkame'nin ferâiz ile ilgili meselelerin çözümünde Nehaî'ye varsayımsal bir yöntem tavsiye ettiği görülmektedir.

Nehaî'nin fetvalarında çokça kıyasa başvurmuş olması da onun farazî meseleleri kullandığını göstermektedir. Hammâd'ın: “Nehaî'ye sorular sorardım, cevaplar ken yüzümden anlamadığımı fark ettiğinde ben anlayana kadar kıyas yapardı.”⁶⁹⁶ sözü bu anlamda önemlidir. Zira bu sözden anlaşılmaktadır ki Nehaî, bir konuyu anlaşılır kılmak için farazî diyebileceğimiz başka konular ortaya atarak onlar üzerinden kıyas yapmıştır. Onun bu yöntemi, Irak fikhinin öne çıkan vasıflarından olan farazî fıkıh metodunun gelişimine katkı olarak değerlendirilmiştir⁶⁹⁷. Nehaî'nin sorulara uzun uzun cevaplar verdiği⁶⁹⁸ şeklindeki rivayet de Nehaî'nin bir soruyu veya meseleyi çözüme kavuştururken farazî meselelere başvurmuş olabileceğini akla getirmektedir. Diğer taraftan Nehaî'den farazî meselelerle ilgili olumsuz bir tavrın geldiğine ya da bu yündeki sorulara karşı olumsuz bir tavır takındığı ile ilgili herhangi bir rivayete de rastlamadık. Halbuki onun yaşadığı dönemde bu tür meselelerin çoğaldığı, muasırı Şa'bî'nin bu tür soruların kendisine sorulmasına karşı çıktığı, hatta bu tür soru ve cevaplarla ilgilenenleri “erâeyteciler” diye nitelendirdiği söylenmektedir⁶⁹⁹. Nehaî'nin farazî fıkıha bavuğunu gösteren bazı örnekler şöyledir:

1. Nehaî Hammâd'a: “Havluyula kurulanmanda bir sakınca yoktur.” dedikten sonra şöyle demiştir: “Söyler misin (أَرَأَيْتَ)? Şayet soğuk bir gecede yıkansan, kendini kurutmadan durabilir misin?”⁷⁰⁰ Burada Nehaî ortaya çıkmış bir meseleye çözüm üretirken o esnada ortaya çıkmamış/farazî bir mesele üreterek bunun üzerinden kıyas yapmıştır.

2. Nehaî, ölünün defnedileceği esnada orada bulunanların nezaman oturacaklarıyla ilgili şöyle diyor: “Cenaze insanların omuzlarından indirildiğinde otur. Söyler misin (أَرَأَيْتَ)? Şayet sen mezarlığa ulaştığında henüz kabir kazılmamışsa kazma işlemini bitene kadar ayakta mı bekleyeceksin?”⁷⁰¹

⁶⁹⁵ Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/261.

⁶⁹⁶ Bağdâdî, *el-Fakîh*, 1/2888, 295.

⁶⁹⁷ Özen, *Aklileşme Süreci*, 201.

⁶⁹⁸ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 19 (No. 135).

⁶⁹⁹ Şâtübî, *el-Muvâfaqât*, 5/383-384; Kılıç, *Farazî Fıkıh*, 185.

⁷⁰⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 5. Şeybaniâsâr 51

⁷⁰¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 81; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/263.

3. Nehaî kırân haccı yapacak kimse için şöyle diyor: “İki defa tavaf eder. Safâ ve Merve arasında iki sa’y yapar ve tavafa umre tavafıyla başlar. Söyler misin (أَرَأَيْتَ)? Bir kimse bunlardan her birini ayrı ayrı kendi şartlarına göre yapsa ikisi için iki tavaf ve iki sa’y yapmış olmaz mı? Peki, o zaman bunları birleştirdiğinde niye bir sa’yı ve bir tavafı düşürsün?”⁷⁰²

4. Nehaî şöyle diyor: “Mudarebe yarı yarıya veya üçte biri şeklinde olabilir. Fakat mesela ondan fazlası üzerine mudarebe olmaz. Söyler misin (أَرَأَيْتَ)? Sadece on kazanılması durumunda ne olacak?”⁷⁰³

5. Daha önce geçtiği gibi Nehaî’ye göre şayet kapısı önünde ölmüş biri bulunur da ev sahibi onu, malını ya da namusunu korumak için öldürdüğünü ifade ederse onun sözüyle yetinilmez, öldürülenin durumu tahkik edilir; şayet öldürülen, toplumda hırsızlıkla ya da iffetsizlikle bilinip tanınıyorsa öldürene kısas gerekmez. Aksi durumda öldürene kısas uygulanır⁷⁰⁴. Burada Nehaî’nin farazî bir meseleye doğrudan cevap ürettiği görülmektedir.

6. Nehaî şöyle diyor: “Bir adam bir kusuru veya bir hastalığı olan bir kadınla evlenirse o artık onun hanımıdır. Bu câriye gibi değildir ki kusuru ortaya çıktığında iade etsin. Söyler misin (أَرَأَيْتَ)? Bir erkek evlenip bir kusuru olduğu anlaşılırsa kadın onu boşar mı?”⁷⁰⁵

Nehaî’nin çok konuşmaktan çekinmiş olması ve kendisine çok soru sorulmasından hoşlanmamış olması onun farazî meselelere mesafeli bir yaklaşımı olarak değerlendirilmiştir⁷⁰⁶. Ancak onun bu tavırları farazî fıkıh yapmaktan ziyade, içerisinde bulunduğu şartlardan kaynaklanan bir durumdur. Çünkü kendisi içerisinde bulunduğu zamanın kötü olduğunu, bundan dolayı konuşmak istemediğini açıkça ifade etmiştir⁷⁰⁷. Öğrencisi A’meş’in: “İbrâhim kendisine bir şey sorulduğunda sadece sorulan o şeyin cevabını verirdi.”⁷⁰⁸ sözü de bu açıdan değerlendirilebilir. Dolayısıyla öyle görülmektedir ki Nehaî’nin farazî fikha fazlaca ilgi duymamasının nedeni bunu dinen sakıncalı gördüğünden değil –ki zaten görüldüğü gibi farazî fikha başvurmuştu-

⁷⁰² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 101.

⁷⁰³ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 160; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/650.

⁷⁰⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/520.

⁷⁰⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/383.

⁷⁰⁶ Ertan, *İbrahim en-Nehaî*, 117-118.

⁷⁰⁷ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 22 (No. 202); Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/377.

⁷⁰⁸ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 19 (No. 153).

içerisinde yaşadığı hayat koşullarının ancak vukû bulmuş meselelere çözüm üretebilecek kadar ona fırsat verebilmiş olmasındandır. Hatta hayatının sonlarına doğru Haccac'ın baskısından dolayı gizlenmek zorunda kalmıştır ki bu baskı ona artık var olan soru ve meselelere bile rahatlıkla çözüm üretebilme şansı vermemiştir. Tabi burada onun kırk dokuz gibi erken yaşta vefat etmiş olmasını da göz önünde bulundurmamak lazımdır.

Neticede yukarıdaki açıklamalardan ve örneklerden anlaşılacağı üzere Nehaî farazî fıkıh üretmiştir. Fakat onun farazî fıkıh anlayışı mesele odaklı ve meseleyi anlaşılır kılmaktan öteye geçmemiştir. Yani onun farazî fıkıh anlayışı oturup mesele üretmek ve ona cevap vermek şeklinde sistemli ve detaylı olmamıştır. Ayrıca onun farazî fıkıh bir yöntem olarak icat etmediği hocası Alkame'den öğrendiği ve dini saiklerle hareket ederek bu yönetime karşı olumsuz bir tavır sergilemediği görülmüştür.

2.2.8. Fetvalarında Kişinin Kastını/Niyetini Dikkate Alması

Kişinin kastı veya niyeti ile ortaya çıkan fiili arasında bazen uyuşmazlık olabilmektedir. Böyle durumlarda İslâm hukukunda kişinin ayrıca kastına bakılma zarurieti ortaya çıkmıştır ki fakihler bu durumu göz önüne alarak hükümlerde kişinin kastını araştırmaya ve buna göre hüküm vermeye çalışmışlardır. Bu konuda Hz. Peygamber'in: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى" "Ameller ancak niyetlere göredir. Her kişi için niyet ettiği vardır..."⁷⁰⁹ hadisi ile bu anlamdaki bazı âyetler⁷¹⁰ temel teşkil etmiştir. Bu çerçevede de "bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir"⁷¹¹ "ukudda itibar makâsîd ve meânîyedir, elfaz ve mebânîye değildir"⁷¹² şeklinde genel ilkeler ortaya çıkmıştır. Bunların yanında özellikle İslâm ceza hukukunda temyiz gücüne sahip olmayan çocuğun ve mecnunun suç sayılabilecek nitelikte olan fiillerine karşılık cezanın öngörülmemiş olması da kasta verilen önemi göstermektedir. Bir fakih olarak Nehaî'nin de birçok hususta kişinin kastını dikkate aldığını görmekteyiz. Konu ile ilgili tespit ettiğimiz bazı örnekler şöyledir:

⁷⁰⁹ Buhârî, *el-Câmi* ' , "Bed'ü'l-vahy", 1 (No. 1); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Talâk", 11 (No. 2201).

⁷¹⁰ el-Bakara 2/265, 284; Âl-i İmrân 3/29; en-Nisâ 4/92, 93; el-İsrâ 17/18, 19; ez-Zümer 39/2; el-Mü'min 40/19; el-Beyyine 98/5;

⁷¹¹ Mecelle, md. 2.

⁷¹² Mecelle, md. 3.

1. Nehaî'ye göre zihârda bulunan kişi bunu birkaç kez söylese kastına bakılır; şayet bu tekrarı pekiştirme için söylüyorsa bir defa kefâret verir. Yok, eğer bunu tekrar tekrar söylüyorsa söylediği her biri için ayrı kefâret verir⁷¹³. Burada Nehaî'nin zihâr yapmakta olanın sözlerine değil niyetine itibar ettiği anlaşılmaktadır.

2. Nehaî'ye göre üzüm veya üzüm şirasının içki yapılacağı bilinse bile satılmasında bir beis yoktur⁷¹⁴. Zira o, burada müşterinin içki yapmak amaçlı kastını değil satıcının kâr amaçlı kastını dikkate almaktadır⁷¹⁵. Esasında Nehaî'nin bu görüşü sedd-i zerâi' ilkesine de aykırı bir görüştür. Zira içki yapılacağı bilindiği halde üzümün satılması insanların haram olan bir fiili işlemelerine sebep olmaktadır. Fakat belli ki Nehaî, satıcının satma ve kâr elde etme kastını öncelemektedir.

3. Nehaî'ye göre şibh-i amd sopa ve taş gibi silah dışı bir aletle vurmaktır⁷¹⁶. Buna göre Nehaî, sopa ve taşı cinayet aleti kapsamı dışında değerlendirmiş, bunları cinayette kullananın kastının öldürmek olmadığını düşünmüştür. Silahı ise kasıtlı cinayet aleti olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Nehaî'ye göre silah ile işlenen cinayet kasıtlı, silah dışındaki aletlerle işlenen cinayetlerde kasta benzer (şibh-i amd) durum söz konusudur. Böylece Nehaî katilin kastının tam olarak anlaşılmadığı durumlarda onun kastını cinayette kullandığı aletlere göre değerlendirmiştir.

4. Nehaî'ye göre bir kimse ölüm hastalığındayken varisleri dışında birinin borcunu ikrar (itiraf) ederse bu ikrarı geçerlidir. Fakat varislerine yönelik borç ikrarında bulunursa açık bir delil olmadan bu ikrar geçersizdir⁷¹⁷. Burada Nehaî ölüm döşeğinde olan kimsenin kastı bilinmediği için varislerine yönelik sözlü beyanını delil olmadan dikkate almamıştır. Belki de ikrarda bulunanın kastı bu yolla mirasını varislerinden birine aktarmaktır. Dolayısıyla Nehaî ikrarda bulunanın kastı net olmadığı için sözüne itibar etmemiştir. Neticede Nehaî'nin söze değil kasta itibar ettiği kasıt da tam olarak belli olmadığı için sözü geçersiz gördüğü anlaşılmaktadır.

5. Nehaî'ye göre bir kimse hanımına 'benden uzaksın, benden berisin' dese niyeti sorulur. Bunları talâk niyetiyle söylememişse boşama gerçekleşmez. Aksi

⁷¹³ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 151; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/479.

⁷¹⁴ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/213; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 24/6.

⁷¹⁵ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 24/6.

⁷¹⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 218; Şeybânî, *el-Aşl*, 6/547.

⁷¹⁷ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/106.

durumda boşama gerçekleşir⁷¹⁸. Burada kinayeli sözler olması durumunda onun doğrudan kastı/niyeti esas aldığı görülmektedir.

Diğer taraftan Nehaî'nin kastı dikkate alınmadan kişinin sözlü beyanını geçerli saydığı görülmektedir. Mesela sarhoşun ve mükrehin talâkı ona göre geçerlidir⁷¹⁹. Halbuki bu durumdaki kimselerin boşamaya dair sözlerinin iradeleri dışında gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yani bunların boşamaları kasıtlı olmayabilir. Belli ki Nehaî burada Hz. Peygamber'in: “ثَلَاثٌ جُذُهْنَ جُدٌّ وَهَزَلُوهِنَّ جُدٌّ: النِّكَاحُ، “وَالطَّلَاقُ، وَالرَّجْعَةُ” “Üç şey vardır ki ciddileri ciddi, şakaları da ciddidir. Bunlar nikâh, talâk ve talâktan dönüştür.”⁷²⁰ şeklindeki hadisini esas almıştır. Bu hadise göre hezl (şaka) ile yapılan boşama her ne kadar kasıtlı olmasa da geçerlidir. Muhtemelen Nehaî sarhoş ve mükrehin talâkını kasıtlı olup olmaması yönünden şakavari söylem gibi görmüştür. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu durumlarda talâkın geçerli olduğu görüşündedirler⁷²¹.

Neticede Nehaî'nin ictehadlarında kişinin niyetini/kastını nazar-ı itibara aldığı, aksine bir nas olmaması durumunda bunu dikkate almadığı, kastın tam olarak bilinmediği durumlarda ise ayrıca beyyine (delil) aradığı görülmektedir.

2.2.9. Fetvalarında Re'y ve Rivayet Birlikteliğini Esas Alması

Re'y⁷²² genel olarak “hakkında çelişkili ipuçları olan bir mevzuda doğru sonucu ortaya çıkarmak için düşündükten ve araştırdıktan sonra kalbin gördüğü/vardığı sonuç

⁷¹⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/453.

⁷¹⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/451; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/83; İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 4/76, 83; Cessâs, *Ahkâm*, 5/15.

⁷²⁰ Tirmizî, *el-İlel*, “Talâk”, 9 (No. 1184); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Talâk”, 9 (No. 2194); İbn Mâce, *es-Sünen*, “Talâk”, 14 (No. 2039).

⁷²¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/298, 8/388; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/452-453; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 269.

⁷²² Arapça راي sülâsî fiilinden türetilmiş olan er-Re'yu (الرأي) kelimesi mastar olarak; görmek, anlamak, düşünmek, farkına varmak, hükme varmak ve karar vermek gibi anlamlara gelirken; isim olarak görüş, akıl, inanç ve tedbir gibi anlamlara gelmektedir. (İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), “rea”, 414-415; Ebû'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 209; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “rea”, 14/291-292; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, “re'y”, 1285.) Uykuda görmeye Ru'yâ (الرؤيا); uyanıkken görmeye Ru'yet (الرؤية) denmiştir. Reviyye (الروية) ve terviyye (التروية) kelimeleri de rea kökünden türemiş ve bunlar re'ye varmak için zihinde gizli bulunan durumlara nefsin eğilimi ve bir hususta düşünmek gibi anlamları ihtiva etmekle birlikte fikir ve tedebbür manalarına da gelmektedir. Bu kökten türemiş bir diğer kelime mütefekkir anlamına gelen mürteî (المرتئي) kelimesidir. (bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 209; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “rea”, 14/297; İbn Kayyim, *I'lâm*, 1/66; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, “re'y”, 1285.)

olarak tanımlanmıştır⁷²³. Fıkıh ıstılahında ise genel olarak “hakkında nas olmayan mevzularda bir hükme ulaşabilmek için şeriatın öngördüğü yollardan gidilerek yapılan akıl yürütme ve bir tür düşünme faaliyeti”⁷²⁴ şeklinde tanımlanabilir. Fıkıh ıstılahı olarak ifade edilen re’y kavramının Nehaî’den önce Kur’an’da⁷²⁵ ve Hz. Peygamber⁷²⁶ ile ashâbının⁷²⁷ birçok söz ve uygulamasında yer aldığı görülmektedir.

Nehaî döneminde re’yin daha çok rivayetin zıddı yani kişiden kaynaklı görüş olarak kullanıldığını görmekteyiz. Nehaî’nin: “Re’ysiz rivayet, rivayetsiz re’y doğru istikamette yürümez.”⁷²⁸ sözünden bu anlaşılmaktadır. İbn Cüreyc’in: “Atâ b. Ebî Rebâh konuştuğunda (tahdis ettiğinde) ona bu ilim midir yoksa re’y midir? diye sorardım, söylediği eser ise bu ilimdir, re’y ise bu re’ydir derdi.”⁷²⁹ sözü ve Şa’bî’ye soru sorulduğunda cevap niteliğinde yanında rivayetten bir şey olmadığında ‘o zaman re’yinle cevap ver’ denilmiş olması⁷³⁰ da aynı bağlamda değerlendirilebilir. Yine Şa’bî’ye birisi gelip bir soru sorunca o, İbn Mes’ûd’dan nakilde bulunarak soruyu cevaplamış, fakat adam bu sefer Şa’bî’nin kendi re’yinin/görüşünün ne olduğunu sorunca Şa’bî’nin: “Şaşırmaz mısın buna? Ben ona İbn Mes’ûd’dan haber veriyorum o bana görüşümü soruyor! Dinim benim nezdimde kendi görüşümden daha değerli ve üstündür. Allah’a yemin ederim ki sana şarkı söylemem re’yimi söylememden daha sevimsizdir.”⁷³¹ demiş olması o dönemde bu kavramın rivayetin zıddı olarak kişisel görüş anlamında kullanıldığını gösteren bir başka örnektir.

Nehaî’den sonraki dönemde de bu kavramın rivayetin zıddı olarak kullanılmaya devam edildiği görülmektedir. Mesela İmam Züfer (ö. 158/775) şöyle diyor: “Biz âsârın gelmediği yerde re’yi esas alırdık. Âsâr geldiği zaman re’yimizi terk edip âsârı

⁷²³ İbn Kayyim, *I’lâm*, 1/66-67.

⁷²⁴ Hallâf, *Meşâdirü’t-teşri’*, 7.

⁷²⁵ Bk. el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190-191; el-A’raf 7/184, 185; el-İsrâ 17/49-51; el-Hac 22/46; er-Rûm 30/27; Yâsîn 36/78-79; Fussilet 41/53; Kâf 50/15; el-Haşr 59/2; ez-Zâriyât 51/49; el-Gâşiye 88/17.

⁷²⁶ Mesela: “Vahiy gelmeyen konularda ancak kendi re’yimle hüküm veririm” demiş olması (Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Akdiye”, 7 (No. 3585).) ve “dininize yönelik size bir şey emrettiğimde onu alın, fakat kendi re’yimle bir şey emredersem ben de bir insanım.” (Müslim, *el-Câmi’*, “Fedâil”, 2362.) sözleri örnek verilebilir.

⁷²⁷ Hz. Ebû Bekir ve İbn Mes’ûd gibi sahâbîlere soru sorulduğunda, konuyla ilgili herhangi bir nas yoksa onların: “Bu hususta kendi re’yimi söylüyorum doğruysa Allah’tan yanlıssa benden ya da şeytandandır.” demeleri bu anlamda önemlidir. (İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/82, 8/328.)

⁷²⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/225; İbnü’l-Cevzî, *Şıfat*, 3/88.

⁷²⁹ İbn Sa’d, *et-Ṭabaḳât*, 2/332.

⁷³⁰ İbn Sa’d, *et-Ṭabaḳât*, 8/368.

⁷³¹ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 17 (No. 109).

alırdık.”⁷³² Tüm bunlar göstermektedir ki Nehaî döneminde ve hemen sonrasında re’y kavramı özelde âsâr ve hadis genelde rivayet kavramının zıddı olarak kullanılmıştır. Şunun da belirtilmesi gerekir ki rivayetin zıddı olarak ifade ettiğimiz kişisel görüş/re’y; salt re’ yden ziyade, naslardan veya diğer yöntemlerden hüküm istinbat edilirken kişisel akıl yürütme faaliyetini devreye sokmayı ifade etmektedir.

Nehaî döneminde re’y in olumlu anlamda rivayetin karşıtı bir anlam ifade etmekle birlikte olumsuz anlamda kullanıldığı da görülmektedir. Mesela Nehaî’nin: “Onda (re’y) zerre kadar hayır görmüyorum.”⁷³³, “Re’y ashâbı sünnet ashâbının düşmanıdır.”⁷³⁴ gibi sözleri ile A’miş’in: “İbrâhim’in re’yiyle konuştuğunu hiç görmedim.”⁷³⁵ sözü bunu göstermektedir. Şa’bî’nin soruya re’yiyle cevap vermesini isteyenlere: “Re’yimi ne yapacaksınız re’yime bevledin.”⁷³⁶ sözü ile şarkı söylemeyi re’yini söylemekten daha hoş gören sözü de bu anlamda değerlendirilebilir. Burada dikkat çekelim ki Nehaî sadece müslümanları itikadî anlamda bölen/ayırıştırın heva ve heves ürünü re’yi kötülemişken belli ki Şa’bî bununla birlikte ictihadî faaliyette başvurulan re’yi de kötülemiştir. Muhtemelen bu yüzden Nehaî ile araları açılmıştır. Nitekim A’miş şöyle diyor: “Şa’bî’nin yanındayken İbrâhim’den bahsedilince şöyle dedi: ‘O, gece bizim meclisimize gelen gündüz de buradan duyduklarını rivayet eden kimsedir.’ İbrâhim’e gelip bunu haber verdiğimde o da: ‘O adam Mesrûk’tan hadis nakleder, halbuki vallahi o ondan asla bir şey işitmemiştir.’ dedi.”⁷³⁷ Zira Şa’bî, hadisi işittiği şekliyle nakletmeye, rivayete dayalı hüküm vermeye özen gösteren bir âlim iken⁷³⁸ Nehaî rivayetle birlikte re’yi de kullanmıştır⁷³⁹.

Her ne kadar re’y olumsuz manalarda kullanılsa veyahut her ne kadar Şa’bî gibi âlimler re’ye karşı cephe alsalar da Nehaî’nin re’y ile ilgili düşünce ve uygulamaları keyfi ve dayanaktan yoksun değildir. Bilakis onun fetvalarında esas aldığı re’y başta Kur’an ve Sünnet’e dayanmakla birlikte ondan önce birçok sahâbî ve âlim tarafından da hüküm istinbatında kullanılmıştır.

⁷³² Bağdâdî, *el-Fakîh*, 1/510.

⁷³³ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/222.

⁷³⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/222.

⁷³⁵ Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 17 (No. 106); Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/222.

⁷³⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/368.

⁷³⁷ İbn Abdülberr, *Câmi*, 2/1098; Zehebî, *Siyer*, 4/302; Ünal, *Ebû Hanîfe*, 49.

⁷³⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/390; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 206; Ünal, *Ebû Hanîfe*, 45.

⁷³⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/225; İbnü’l-Cevzî, *Şıfat*, 3/88.

Nehaî'nin hem ictihadda çokça re'ye başvurmuş olması hem de re'yi kötölemiş olması bir çelişki olarak görülebilir. Fakat onun re'yi kötöleyen sözleriyle aslında nasların ruhuna aykırı, heva ve heves ürünü olan ve özellikle müslümanları itikadî anlamda bölen re'yi kastettiği anlaşılmalıdır. Nitekim onun: “Hevasından konuşan yanımıza oturmasın.”⁷⁴⁰ sözü bunu göstermektedir. Zira onun bu sözündeki heva ile zamanında zuhur eden ve itikadî olarak müslümanların yolundan ayrılan herkesi kastettiği söylenmiştir⁷⁴¹. Zâhid Kevserî (ö. 1952) Nehaî'nin “Re'y ashâbı sünnet ashâbının düşmanıdır.” sözü hakkında şöyle demektedir: “Bu söz itikadî mevzularda sünnete muhalif olan re'y hakkındadır. Bu sözlerle fûrû fıkhındaki meselelerde ictihad etmek kastedilmemektedir. Haricîler, Müşebbihe ve Kaderîler kastedilmektedir. Bu sözü fikhî meseleler hakkında anlamak onu tahrif etmektir. Uydurmacı kimseler aksini iddia etseler bile Nehaî ve İbn Müseyyib bizzat kendileri fer'î meselelerde re'y ile ictihad etmişler.”⁷⁴² Zaten bundan dolayı İmam Nehaî, muasırları içerisinde re'yde en önde geleni, en fazla kıyas yapanı ve fikhî anlamda en ince düşüneni olarak görülmüş⁷⁴³ ve ehli re'y içerisinde konumlandırılmıştır⁷⁴⁴.

2.2.9.1. Nehaî'yi Re'ye Başvurmaya Sevk Eden Amiller

2.2.9.1.1. Zamanın Değişimi

Nehaî doğduğunda Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden 36 yıl geçmiş, sahâbenin ileri gelenlerinden birçoğu da vefat etmişti. Bu arada Hz. Osman'ın katli, Cemel ve Sıffin savaşları, Haricî isyanları gibi İslâm toplumunu derinden sarsan birçok olay meydana gelmişti. Nehaî'nin doğumundan sonra da Hucr b. 'Adî ve Kerbelâ hadiseleri, Muhtâr es-Sekâfî ve İbnu'l-Eş'as isyanları ve bunların kanlı bir şekilde bastırılması gibi toplumu derinden sarsmaya devam eden yeni olaylar ortaya çıkmaya devam etmiştir. Durum sadece bunlarla da kalmamış Haricîlik ve Şîa gibi İslâm toplumunu inanç alanında bölen yeni grup ve fırkalar ortaya çıkmaya devam ediyordu. Ayrıca gün geçtikçe yeni yerler fethediliyor müslümanların sayısı hem artıyor hem de bunlar kendi kültür ve yaşantılarından birçok unsuru yeni dinlerine taşıyorlardı. Böylece

⁷⁴⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/222.

⁷⁴¹ Özen, *Aklileşme Süreci*, 200.

⁷⁴² Kevserî, *Fıkhü ehli'l-İrâk*, 23-24.

⁷⁴³ Zehebî, *Siyer*, 5/231.

⁷⁴⁴ İbn Abdülberr, *Câmi'*, 2/856.

bu yeni olay ve durumlar daha önce sorulmamış birçok soruyu ve sorunu da beraberinde getiriyordu.

Nasıl ki sahâbe Hz. Peygamber'in vefatından sonra yeni ve farklı olaylarla karşılaştı ve bunları çözüme kavuşturmak için Kur'an ve Sünnet'ten herhangi bir delil bulamayınca kendi re'yelerine başvurmak zorunda kaldı, aynı şekilde Nehaî'nin yaşadığı dönemde de yeni soru ve sorunlar ortaya çıktı. Nitekim rivayette otorite olan Şa'bî gibi kimselerin kendilerine yöneltilen sorular karşısında bakışlarını Nehaî'ye çevirmeleri⁷⁴⁵ rivayete çözülmeyecek yeni meselelerin ortaya çıktığını göstermektedir. Nehaî de bunları re'y ichtihadıyla çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Dolayısıyla zamanın değişmesi ve buna bağlı olarak ancak re'y ile çözümlenebilecek yeni birçok meselenin ortaya çıkması Nehaî'yi re'ye başvurmaya götüren temel sebeplerden biri olmuştur.

2.2.9.1.2. Nasların Sınırlılığı

Allah Resûlü (s.a.s.), Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona Kur'an ve Sünnet'te çözüm bulamadığı zaman neye göre hüküm vereceğini sormuş, Muâz da 're'yimle' diye cevap vermiştir⁷⁴⁶. Bu durum, sahâbenin re'ye başvurduğunu ve Hz. Peygamber'in bunu onayladığını göstermekle birlikte burada aynı zamanda Hz. Peygamber, ichtihad hususunda Kur'an ve Sünnet'in problemleri çözmeye sınırlı olduklarını, her zaman ve zeminde müslümanların ihtiyaç duyacağı her şeyin Kur'an ve Sünnet'te bulunamayabileceğini de tahrir etmiştir. Dolayısıyla O (s.a.s.), Kur'an'ın sustuğu yerde kendi re'yi ile icthadda bulunduğu gibi sahâbeye de Kur'an ve Sünnet'in sükût ettiği yerlerde ihtiyaca binaen ayısını yapabilecekleri iznini vermiştir⁷⁴⁷ ki bu durum Hz. Peygamber'in döneminde bile nasların yeni meseleler karşısında sınırlı olduklarını göstermektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe dönemi ve sonrasında fakihler yeni çıkan durumlar karşısında Kur'an ve Sünnet'ten herhangi bir delil bulamadıklarında re'yleriyle hüküm vermekten kaçınmamışlardır. Zira yeni şeyler sürekli ortaya çıktığı halde Kur'an ve Sünnet'in sunduğu hükümler sınırlıydı. Nitekim Cüveynî (ö. 478/1085) şöyle diyor: "Biz kesinlikle biliyoruz ki sahâbe döneminde meydana gelen olaylar

⁷⁴⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221; Zehebî, *Siyer*, 4/522.

⁷⁴⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Akdiye", 11; Tirmizî, *Sünen*, "Ahkâm", 3.

⁷⁴⁷ Muhammed Hamidullah, "Sahabe Devrinde İchtihad", çev. Ahmet Yasin Küçükütyaki, *Diyanet İlmî Dergi* 49/1 (2013), 70.

nasların sınırlarının çok üzerindeydi. Olaylar ardı ardına geliyordu. Onlar da araştırmaya meraklıydılar. Bir olay ortaya çıktığında hakkında Kur'an ve Sünnet'ten herhangi bir hüküm yok diye üzerinde konuşmaktan çekinmiyorlardı. Nas ya da zahir şeklinde hüküm içeren âyet ve hadisler fetvalara ve mahkeme kararlarına göre denizden bir avuç su gibiydi.”⁷⁴⁸

Nehaî dönemine gelindiğinde de naslar sınırlılığını koruduğu halde soru ve sorunlar daha da çoğalmıştı. Bunun en önemli göstergelerden bir tanesi Şa'bî gibi âlimlerin gelen sorular üzerine rivayetlerden herhangi bir cevap bulamadıkları için bakışlarını Nehaî'ye yöneltmeleriydi. Zira onlar rivayet konusunda zirvede oldukları halde her soruya cevap veremiyor, her sorunu çözemiyorlardı. Böyle bir durumda da re'yi hüküm istinbatında kullanan Nehaî ve emsalleri devreye girmek zorundaydılar ve öyle de yaptılar.

Neticede denilebilir ki İslâm hukukunda sorunların çözümünde re'ye başvurma mecburiyeti hasıl olmuştur. Zira Kur'an ve Sünnet kıyamete kadar zuhur edecek olan her soru/soruna çözüm getirmemektedir. Hatta değil kıyamete kadar olanı Hz. Peygamber ve hemen sonrası olan sahâbe döneminde bile nasın sınırlılığı dolayısıyla re'ye başvurma zarureti hasıl olmuştur. Zira Cüveynî'nin de dediği gibi olaylar ve sorunlar sınırsız, nas ise sınırlıydı. Bu olay ve sorunlar sınırlı olan naslar çerçevesinde ve onların ruhuna uygun bir şekilde ancak re'y ichtihadı ile hükme bağlanabilirdi. Nehaî de kendi döneminin bir ihtiyacı olan re'y ichtihadını nasların sınırlılığı karşısında birçok meselenin çözümü için kullanmıştır. Onu re'y ichtihadını kullanmaya götüren temel saiklerden bir diğeri de re'yin hem naslar tarafından teşvik edilmesi hem sahâbe tarafından buna başvurulmuş olması hem de toplumun naslarda çözümü olmayan sorunları için bunun zorunlu bir ihtiyaç olmasıydı.

⁷⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/765.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBRÂHİM en-NEHAÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİNE ETKİLERİ

Fıkıh mezhepleri mevcudiyetlerini ekseriyetle kendisinden önce yaşamış sahâbe ve tâbiîn âlimlerine borçludur¹. Hanefî mezhebi de oluşumunu bu nesillerin âlimlerine borçlu olan bir mezheptir. Bu mezhep her ne kadar Ebû Hanîfe'ye nispet edilse de bilhassa son dönemlerde tâbiîn âlimleri üzerine yapılan araştırmalarda İbrâhim en-Nehâî gibi âlimlerin mezhep üzerindeki etkileri sebebiyle Ebû Hanîfe'nin mezhepteki kurucu rolü çeşitli tartışmalara konu edilmeye çalışılmaktadır. Zira mezhebin fikhî görüşlerinin birçoğunda Nehâî'nin ismine rastlamak mümkün olduğu gibi hocasının hocası olması münasebetiyle de Ebû Hanîfe'nin fikhî istidlalinin gelişmesinde Nehâî'nin önemli bir rolü olduğu görülmektedir.

Hanefî mezhebinin önemli simalarından Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserlerinin birçok yerinde Nehâî'nin isminin geçmesi, yine bu imamların ve Ebû Hanîfe'nin birçok görüşünün Nehâî'nin görüşüyle örtüşmesi, bizi Nehâî'nin özelde bu imamlara genelde Hanefî mezhebine etkisini ortaya koymanın önem arz ettiği düşüncesine sevk etti. Çalışmamızın bu bölümünde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed² ile Nehâî arasındaki etkileşim, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserlerinde Nehâî'den aktarılan rivayetler, bu imamlardan sonra gelen Hanefî imamları nezdinde Nehâî'nin konumu, Hanefî imamlarının görüşlerinin Nehâî'nin görüşleriyle mukayesesi ve genel olarak Hanefîlerin söz konusu dört imamdan hangisinin görüşünü tercih ettiği konuları üzerinde durulacaktır.

3.1. Hanefî İmamlarının Fetvalarında Nehâî'nin Etkisi

3.1.1. Ebû Hanîfe ve Nehâî

İmam Nehâî'nin Hanefî mezhebine etkisi denildiğinde ilk akla gelen husus onun Ebû Hanîfe ile olan etkileşimidir. Ebû Hanîfe Hanefî mezhebinin isim babası olmasının

¹ Tevhit Ayengin, "Fikhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 67.

² İlk üç Hanefî imamı yani Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile Nehâî'nin etkileşimini önemli görmemizin en başta gelen nedeni Hanefî mezhebinin bir mezhep olarak baskın bir çoğunlukla bu üç imamın görüşleri çerçevesinde şekillenmiş olmasıdır.

yanı sıra mezhebin oluşumundaki etkisi bakımından da diğer imamlardan önce gelir. Bu yüzden Nehaî'nin Hanefî mezhebine etkisinin tespit edilebilmesi için ilk başta onun Ebû Hanîfe'ye etkisinin irdelenmesi gerekir.

3.1.1.1. Ebû Hanîfe ve Nehaî'nin Karşılaşp Karşılaşmadıkları Meselesi

Genel kabule ve tarihçilerin ittifakına göre Ebû Hanîfe 80/699 yılında doğmuştur³. Buna göre Nehaî vefat ettiğinde Ebû Hanîfe'nin on altı yaşında olması gerekir. Aynı yerde doğup büyüdükleri için ilk etapta bu iki imamın karşılaşmış olabilecekleri akla gelmektedir. Ancak kaynaklarda bir rivayet haricinde ister ders halkasında ister başka bir vesileyle olsun bu iki imamın karşılaştıkları, bir araya geldikleri ya da hoca talebe ilişkisi olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlamadık.

Rivayete göre Muhammed b. Süleyman el-İsbehânî (ö. 181/797), içlerinde Ebû Hanîfe'nin de olduğu beş kişinin Nehaî'nin ölümü üzerine aralarında bir miktar para da toplayarak Hakem b. Uteybe'ye gelip ona Nehaî'nin yerine başlarına geçmesini teklif ettiklerini söylemektedir⁴. Bu rivayet ilk etapta Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin ders halkasında yer aldığını ve dolayısıyla onunla karşılaşmış olabileceğini akla getirmektedir. Ancak bunun sıhhati tartışma konusudur. Mesela Yemenli hadis ve fıkıh âlimi Mu'allimî (1895-1966) bu rivayetin ilk râvisi Muhammed b. Süleymân'ın zayıf görüldüğünü ve bu adamın Nehaî'nin ölümüne de şahit olmadığını söylemektedir⁵. Nitekim Ebû Hatim ve İbn Adî gibi âlimler onu rivayette zayıf görmüşlerdir⁶. Muhammed b. Süleymân'ın Nehaî'nin ölümüne şahit olup olmaması rivayetini zayıf kılacak bir durum olmasa da onun hem rivayette zayıf olarak nitelenmiş olması hem de başka kaynaklarda bu rivayetini destekleyen böyle bir bilgiyle karşılaşmamış olmamız bu rivayetin kuşkulu olduğunu söylememize imkan vermektedir. Fakat Kevserî bu rivayeti sahih kabul ederek bunu Ebû Hanîfe'nin hicrî seksenden önce doğmuş olabileceğine delil olarak getirmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe dışındaki diğer dört kişinin yaşça büyük olmaları Ebû Hanîfe'nin de yaşça büyük olduğunu göstermektedir, yoksa on altı yaşlarında bir çocuğun onlarla birlikte zekredilmesi mantıklı değildir⁷.

³ Saymerî, *Ah̄bâr*, 17; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 14.

⁴ Kevserî, *Fıkhü ehli'l-İrâk*, 50.

⁵ Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî, *et-Tenkîl limâ verede (bimâ) fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1986), 1/393.

⁶ Safedî, *el-Vâfi*, 3/104.

⁷ Zâhid Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, çev. Süleyman Tekin (İstanbul: Tahkîk Yayınları, 2020), 81.

Kevserî'nin bu akıl yürütmesi bir yana, bu rivayetin sahih olduğu varsayılsa bile bundan Ebû Hanîfe'nin Nehaî'yle karşılaştığını çıkarmak zor görünmektedir. Zira burada Ebû Hanîfe'nin Nehaî'yle karşılaştığına dair kesin bir bilgi yoktur. Ebû Hanîfe'nin söz konusu gruba Nehaî'nin ölümünden sonra dahil olmuş olması da muhtemeldir.

Ebu Hanîfe ile Nehaî'nin karşılaşmadıklarını düşünmekteyiz. Bunun muhtemel nedenlerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Nehaî ile karşılaştığına dair bir bilgiye rastlamadık. Kûfe'nin özellikle fıkıh ve re'ye öne çıkmış bu iki önemli âlimin karşılaşmış olmaları halinde bunun kaynaklarımızda yer edineceğini tahmin ediyoruz.

2. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin doğrudan ilim aldığı şeyhleri arasında Nehaî'nin ismi zikredilmemiştir⁸. Böyle bir bilgi olması halinde bunun dakik müellifimizin gözünden kaçmayacağından endişe etmemekteyiz.

3. Nehaî, ömrünün sonlarında Haccâc'ın baskısından dolayı gizli bir hayat sürdürmüş, Ebû Hanîfe ise hayatının ilk dönemlerinde ilimle değil de daha çok ticaretle uğraşmıştır. İlimle uğraşmaya başladığında ise daha çok Nehaî'nin ön plana çıkmış olduğu fıkıh ile değil başka ilimlerle başlamıştır⁹. Dolayısıyla hem Nehaî'nin herkesin rahatlıkla kendisiyle iletişimde bulunabileceği bir hayatının olmaması hem de Ebû Hanîfe'nin onunla aynı mesleği yapmamış olması bu iki imamın karşılaşmalarına engel bir durum teşkil ettiği söylenebilir.

4. Ebû Hanîfenin 18 yıl boyunca, vefatına kadar Hammâd'a talebelik yaptığı söylenmiştir¹⁰. Hammâd'ın hicrî 120'de vefat ettiğini biliyoruz. Buna göre Ebû Hanîfe'nin hicrî 102 yılında Hammâd'a talebelik yapmaya başladığı anlaşılmaktadır. Nehaî'nin hicrî 96 da vefat ettikten sonra yerine Hammâd'ın geçmiş olduğunu göz önüne aldığımızda Ebû Hanîfe'nin Nehaî bir tarafa, Hammâd'ın halkasına bile altı yıl sonra dahil olduğu ortaya çıkmaktadır. Şayet Ebû Hanîfe Nehaî ile karşılaşmış olsaydı ya da ondan ilim almış olsaydı onun Hammâd'ın halkasında yer alan talebelerin ilklerinden olması daha makul olurdu.

⁸ Zehebî, *Menâkıb*, 19.

⁹ Saymerî, *Aḥbâr*, 20; Bağdâdî, *Târîḥ*, 15/444; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 20-23; Bilal Gök, "Ebû Hanîfe'nin Devlet Yöneticileriyle Münasebetleri", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2015), 596.

¹⁰ Bağdâdî, *Târîḥ*, 15/444; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 30.

5. Ebû Hanîfe fikhî istidlallerinin birçoğunda Nehaî'nin fetvalarından yararlandığı halde onun Nehaî ile karşılaştığına dair bir söz sarf ettiğine şahit olmadık. Halbuki o, 114/732 yılında vefat etmiş tâbiîn âlimi Atâ b. Ebû Rebâh için: “İçlerinde karşılaşmış olduğum kişiler arasında Atâ'dan daha faziletlisini görmedim (مَا رَأَيْتُ فَيَمَنُ) (لَقَيْتُ أَفْضَلَ مِنْ عَطَاءٍ)”¹¹ demiştir.

Neticede zikrettiğimiz bu nedenlerden hareketle bu iki imamın aynı şehirde yaşamış olmalarına rağmen karşılaşmadıklarını söylememiz daha doğru olacaktır.

3.1.1.2. Nehaî'nin Ebû Hanîfe'ye Etkisi

Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin görüşlerine bağlılık derecesi ile ilgili âlimler arasında farklı değerlendirmeler mevcuttur. Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî gibi bazı âlimler Ebû Hanîfe'nin birçok görüşünün Nehaî'nin görüşleriyle aynı olmasını ve Nehaî'nin isminin azımsanmayacak derecede ilk dönem Hanefî kaynaklarında yer almış olmasını ön plana çıkararak Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin mukallidi derecesinde olduğunu söylerken, Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974) gibi bazı âlimler ise Ebû Hanîfe'nin birçok görüşte Nehaî ile farklı düşünmüş olmasını ve ilk dönem Hanefî kaynaklarında Nehaî dışında da birçok âlimin görüşünün yer almış olmasını gerekçe göstererek Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin mukallidi olmadığını, ondan bağımsız bir müctehid olduğunu söylemişlerdir.

Bu anlamda Dihlevî: “Ebû Hanîfe İmam Nehaî ile onun akranı olan fukahanın görüşlerini benimsedi, bazı istisnalar hariç onların görüşlerinin dışına çıkmadı. Ebû Hanîfe Nehaî'nin mezhebinden bazı esaslar tahric etme noktasında emsalsizdi.”¹² demektedir. Dihlevî bu iddiasını şöyle gerekçelendirmektedir: “Söylediklerimizin gerçek olup olmadığını bilmek isteyen Şeybânî'nin *el-Âşâr*'ında, Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef*'lerinde rivayet edilen Nehaî'nin görüşlerini özetlesin ve bunları Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle mukayese etsin. Görülecektir ki Ebû Hanîfe bazı cüzî mevzular dışında Nehaî'nin cadde-i kübrasından ayrılmamıştır. Söz konusu cüzî mevzularda da yine Kûfeli fakihlerin görüşleri dışına çıkmamıştır.”¹³ Bu sözlerden Dihlevî'nin Ebû Hanîfe'nin bağımsız bir müctehid olmadığı, daha çok Nehaî'nin görüşlerine bağlı kalmış bir âlim olduğunu iddia ettiği anlaşılmaktadır.

¹¹ Zehebî, *Siyer*, 5/83.

¹² Dihlevî, *Ölçü*, 94-95.

¹³ Dihlevî, *Ölçü*, 96.

Ebû Hanîfe'nin Nehaî'ye tabi olduğunu düşünen bir diğer âlim Hint asıllı muhaddis ve Hanefî fakihi Muhammed Abdülhay el-Leknevî'dir (ö. 1886). Ona göre Ebû Hanîfe ve ashâbı Nehaî'nin mezhebine en çok bağlı olan ve onun usûlünü aşmayan âlimlerdir. O, şöyle diyor: "Bil ki Ebû Hanîfe'nin mezhebinin ekseriyeti Kûfe'ye gelmiş olan sahâbeden ve onlardan sonra gelen âlimlerden alınmadır. Bu âlimler içerisinde Ebû Hanîfe'nin tahricte mezhebine en çok bağlı olduğu kimse İbrâhim (en-Nehaî)'dir."¹⁴ Leknevî sözünün devamında Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in usûlde ve fûrûda Ebû Hanîfe'ye olan muhalefetlerinden dolayı birer müstakil müctehid olduklarını ancak onların da özelde Nehaî'nin, genelde Kûfe'nin usûlünü aşmadıklarını ifade etmektedir.¹⁵ Dolayısıyla Leknevî de bu düşüncesiyle Ebû Hanîfe'nin mutlak müctehid olmadığı hususunda Dihlevî'ye katılmış bulunmaktadır.

Dihlevî'nin söz konusu iddiasına Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehre cevap vermeye çalışmıştır. Ebû Zehre Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin mukallidi olmadığını görüşündedir. O bu konuda: "Şüphe yok ki (Dihlevî'nin) bu sözlerinde Ebû Hanîfe'nin fıkıhtaki konumunu düşürmek vardır. Zira bu sözler onu mukallid olarak lanse ediyor. Ebû Hanîfe'yi başka bir müctehidin görüşlerine tabi olan mukallid mertebesine düşürüyor. Şayet Ebû Hanîfe böyle biri olsaydı asırlara hakim olan fıkıh sahasındaki etkisini meydana getiremezdi."¹⁶ demektedir. Burada Ebû Zehre, Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin mukallidi olmadığını ifade etmeye çalışırken onun asırlarca ün yapmış şöhretini gerekçe olarak öne sürmektedir. Ancak bunun Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin mukallidi olduğu iddiasına karşılık makul bir gerekçe olduğu söylenemez. Zira bir kimsenin mukallid olup olmadığı onun şöhreti üzerinden anlaşılamaz. Hanefîliğin Ebû Hanîfe'ye nispetle ün yapmasının en başta gelen nedeni Ebû Hanîfe'nin fıkının Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi birçok talebesi vasıtasıyla yazıya geçirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin fıkını tedvin eden kırk kadar öğrencisi olduğu ve Ebû Hanîfe'nin otuz yıl boyunca bunlara fıkıh yazdırdığı söylenmektedir.¹⁷ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in devlet nezdinde kadılık gibi önemli ve etkin görevlerde bulunmalarının da bu mezhebin onların hocasına nispetle şöhret bulmasında etkisi vardır. Ayrıca Hatip Bağdâdî, Ebû Yûsuf sayesinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin

¹⁴ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay Leknevî, *en-Nâfi 'u'l-kebîr limen yu'âli 'u'l-Câmi 'a's-şagîr*. (İdâretu'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1990), 13.

¹⁵ Leknevî, *en-Nâfi 'u'l-kebîr*, 13.

¹⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 254.

¹⁷ Kevserî, *Fıkhu ehli'l-'Irâk*, 55.

yayıldığını ve Ebû Hanîfe'nin isminin zikredildiğini söylemiştir¹⁸ ki bu da Ebû Hanîfe'nin şöhretinin onun görüşlerinin yayılmasının bir sonucu olduğunu göstermektedir. Hanefiliğin Ebû Hanîfe'ye nispetle ün yapmış olmasının bir diğer nedeninin ise Ebû Hanîfe'nin kendisini Hammâd veyahut Nehaî gibi bir hocasına nispet etmemiş olması, buna mukabil Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in kendilerini onun fikhî anlayışına bağlı olarak görmeleri olduğu söylenmiştir¹⁹. Neticede demek istiyoruz ki Ebû Hanîfe'nin ünü, onun mukallid olup olmadığını ispatlamada yeterli bir gerekçe olamaz.

Ebû Zehre Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin mukallidi olmadığına dair başka gerekçeler de ileri sürmektedir. Şöyle diyor: “Dihlevî'nin kendisine delil edindiği İmam Muhammed ile Ebû Yûsuf'un *el-Âşâr* adlı eserlerinin aldığı meseleler Ebû Hanîfe mezhebini nakleden zâhiru'r-rivâye²⁰ eserlerinin aldığı bütün meseleler demek değildir. *el-Âşâr*'larda yer alanlar mezhep meselelerinin yarısını, hatta dörtte birini bile kapsamaz. Hal böyleyken onlara göre nasıl hükümde bulunur. Hatta *el-Âşâr*'larda Nehaî tarihiyle gelmeyen birçok hadis vardır. Bunların bir kısmı Atâ-İbn Abbâs tarikiyledir. Bu demektir ki Ebû Hanîfe başkalarından da alıyor²¹. Demek ki Ebû Hanîfe yeri geldiğinde hem Nehaî'nin hem de Kûfe'nin fikhını bir tarafa bırakabiliyor. Nehaî'ye ve akranına veyahut Kûfe fikhına mutlak olarak tabi olmak bunun neresindedir?”²² Ebû Zehre'nin bu sözlerine hak vermemek elde değildir. Nitekim birçok meselede Ebû Hanîfe'nin fikhı Nehaî dışında başka tariklerden beslenmiştir. Ancak bu gerekçenin de Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin mukallidi olduğu iddiasına karşılık zayıf kaldığını ifade

¹⁸ Bağdâdî, *Târîh*, 14/248.

¹⁹ Murat Şimşek, “Ehl-i Re'y Fikhî Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (v. 150/767)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 56.

²⁰ İmam Muhammed'den tevâtür derecesinde nakledilen eserlerdir. Bu eserler şunlardır: *el-Aşl*, *el-Câmi'u's-şagîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, *es-Siyerü's-şagîr*, *es-Siyerü'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât* ve *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*. (Erdoğan, *Hukuk Terimleri*, 615.)

²¹ Ebû Zehre bu sözünü şu örnekle delillendiriyor: “Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe-Atâ-İbn Abbâs tarikiyle rivayet ediyor ki: ‘Bir adam Arafât'ta bekledikten sonra Kâbe'yi tavaf etmeden önce cimâ ederse ceza olarak bir tane deve keser, haccın geri kalanını yapar ve haccı tamamdır.’ Sonra Nehaî'den rivayet ediyor ki: ‘İhramlı kişi Arafât'tan önce veya sonra Kâbe'yi tavaftan önce cimâ ederse bir tane koyun keser, haccın geri kalanını yerine getirir, fakat gelecek yıl yine hac etmesi gerekir.’ İmam Muhammed bu iki farklı görüşü aktardıktan sonra: ‘Söz İbn Abbâs'ın dediği şekildedir.’ Ebû Hanîfe'nin görüşü ise tüm fikhî kitaplarının kaydettiği gibi şöyledir: ‘Arafât'ta vakfeye durmadan önce cimâ, haccı ifsat eder. Vakfeden sonra olan cimâ haccı bozmadır. İbn Abbâs'ın görüşü de budur.’ (Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 254-255.)

²² Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 254-255.

etmek istiyoruz. Zira buradan daha çok ‘Ebû Hanîfe’nin Nehaî ile birlikte başka âlimlerin ilminden de istifade ettiği’ şeklinde bir sonuç çıkmaktadır.

Esasında taklit, bir kimsenin sözlerinde veya fiillerinde herhangi bir delil ve teamüle dayanmadan bir başkasına uymasıdır²³. Buna göre Ebû Hanîfe’nin mukallit olduğunu söylemek aynı zamanda onun Nehaî’nin görüşlerine delilsiz uyduğunu, başka bir ifadeyle Nehaî’nin görüşlerine körü körüne bağlı olduğunu söylemektir. Halbuki böyle bir durum Ebû Hanîfe için söz konusu değildir. Zira o, Nehaî’nin görüşlerini herhangi bir delile dayanmadan almadığı gibi -aşağıda görüleceği üzere- açık bir şekilde bu görüşlere yer yer muhalefet etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin Nehaî’nin mukallidi olduğunu söylemek, Ebû Hanîfe ve Nehaî’nin görüşlerinin ayrıştığı konularda bilgi sahibi olmamayı gerektirir.

Ebû Zehre, Ebû Hanîfe’nin fikhının Nehaî’nin fikhından iki hususta açık bir şekilde farklı olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi; Ebû Hanîfe’nin Mekke ve Medine fikhından da birçok şeyi fikhına katmış olmasıdır²⁴. Yani Ebû Zehre’ye göre Ebû Hanîfe’nin Nehaî’den farklı yanlarından bir tanesi onun Kûfe fikhının yanında Mekke ve Medine fikhından da yararlanmış olmasıdır. Nehaî’nin hac dışında Hicâz bölgesine gittiği ile ilgili rivayetlere rastlamadık. Zaten onun, Haccâc’ın baskısından kaçarken bile Kûfe dışına çıktığına dair bir rivayete rastlamadık. Dolayısıyla onun Hicâz bölgesinin fikhıyla bağlantısının olmadığı, varsa da zayıf olduğu söylenebilir. Ancak Nehaî’nin yaşadığı dönemde gerek Hicâz bölgesinde, gerekse de Kûfe’de Ebû Hanîfe’nin yaşadığı dönemdeki gibi diğer ilimlerden ayrılmış bir fıkıh tedrisatından veya ‘Hicâz fikhı’ ve ‘Kûfe fikhı’ diye bir ayrışmadan kesin olarak bahsetmek için henüz erken bir dönemdir. Dolayısıyla Ebû Zehre’nin dediği gibi Nehaî, Ebû Hanîfe kadar Hicâz fikhıyla irtibat kurup buranın fikhından yararlanmamıştır. Ancak bu durumun, Ebû Hanîfe’nin Nehaî’den etkilenip etkilenmediği konusuyla bir alakasının bulunmadığını düşünmekteyiz. Bu, olsa olsa Ebû Hanîfe’nin Kûfe fikhının yanında Hicâz fikhından da etkilendiğini gösteren bir durum olabilir. İkincisi; Ebû Hanîfe’nin farazî meselelerle ilgilenmiş olması buna mukabil Nehaî’nin bu tür meseleler üzerine

²³ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 64.

²⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 258.

konuşmamış olmasıdır²⁵. Ebû Zehre'ye göre bu da Ebû Hanîfe ile Nehaî arasında önemli bir farklılıktır.

Her ne kadar Ebû Zehre, 'Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin mukallidi olduğu' şeklindeki iddiaya karşı çıksa da Nehaî'nin Ebû Hanîfe'ye tesirinin varlığını da inkar etmemektedir. Şöyle diyor: "Şüphe yok ki Ebû Hanîfe'nin fıkıh mantığının olgunlaştırılmasında Nehaî'nin büyük etkisi olmuştur. Ebû Hanîfe'nin fıkıh gözünü açan odur. Fakat bunun anlamı Ebû Hanîfe sadece onun yolundan gitti, başkasının yolundan gitmedi demek değildir. Vakıya muvafık olan Ebû Hanîfe'nin Hammâd'ın yanında fıkıh okumaya başlarken Hammâd'ın Nehaî'den aktardıklarıyla, yani Nehaî'nin fıkıyla başladığıdır. Ancak daha sonraları Hammâd aracılığıyla başkalarının fikhından da yararlanarak fikhını tamamlamıştır."²⁶

M. Revvâs Kala'acî, Ebû Hanîfe'nin Nehaî'ye tabi olmadığı, mutlak müctehid olduğu hususunda Ebû Zehre gibi düşünmekte ve o da aksini iddia eden Dihlevî'yi tenkit etmektedir. Fakat bununla birlikte o, Nehaî'nin Ebû Hanîfe üzerinde etkisinin fazla olduğunu da kabul etmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe Nehaî'nin görüşlerini ve metodunu almış, bunları tasnif etmiş, geliştirmiş ve tam bir fikhî mezhep haline getirmiştir. Ayrıca o, Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin fikhına tam bir şekilde vakıf olduğunu, belli bir çaba sonucunda usûlünü bu fıkıh üzerine kurduğunu, bu usûlü neticesinde fer'î meselelerin birçoğunda Nehaî ile ittifak, çok azında ise ihtilaf ettiğini söylemektedir. O, Ebû Hanîfe ile Nehaî'nin birçok meselede ittifak etmelerini aynı usûlü takip ettikleri için normal karşılamaktadır. Kal'acî Nehaî'nin Ebû Hanîfe'ye etkisinin ne derecede olduğunu kestirmek için yüz meselede bu imamların görüşlerini karşılaştırmaktadır. Bu yüz mesele içerisinde Ebû Hanîfe'nin seksen dördünde Nehaî ile ittifak ettiğini, on altısında ihtilaf ettiğini görmekte ve şöyle demektedir: "Evet Ebû Hanîfe Nehaî'nin fikhını almıştır. Ancak onun bu yaptığı müctehid bir âlimin başka bir müctehid âlimden alması durumudur."²⁷

Nehaî-Ebû Hanîfe etkisi tartışmasına katılan bir diğer ilim adamı Muhammed Biltacî'dir. O, Ebû Hanîfe'nin kendisinden önceki âlimlerden ilim mirasını devraldığı hususunda Dihlevî'ye katıldığı halde Dihlevî'nin 'Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin mukallidi

²⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 258.

²⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 255.

²⁷ Kal'acî, *İbrâhîm en-Neha'î*, 1/201-202.

olduğu' şeklindeki düşüncesine katılmamaktadır. Şöyle diyor: “Şüphe yok ki Ebû Hanîfe İbrâhim en-Nehaî'nin fikhını üstadı Hammâd b. Ebî Süleymân'dan aldı. Fakat bununla birlikte o, Nehaî'nin mezhebine bağlı kalmadı... Ebû Hanîfe'nin fikrî bağımsızlığı, kendisine has usûlü ile Nehaî'ye muhalefet ettiği birçok mesele görmekteyiz.”²⁸ Biltacî bundan sonra İmam Muhammed'in *el-Âşâr*'ında Ebû Hanîfe'nin Nehaî'ye muhalefet ettiği, görüşünü almadığı, Nehaî dışında farklı tariklerle hadis ve sahâbe görüşü aldığı çeşitli meseleleri görüşüne delil olarak zikreder²⁹.

M. Esad Kılıçer de Ebû Hanîfe'nin talebelerinin eserlerinde yer verdikleri Nehaî'nin kavillerinden hareketle Nehaî'nin bu mezhebe etkisinin yüksek olduğu fikrine katılmıştır³⁰. Aynı şekilde Hammâd b. Ebî Süleymân ile ilgili doktora çalışması yapmış olan Mehmet Özgü Aras da Nehaî'nin Ebû Hanîfe'ye etkisinin yüksek olduğu düşüncesindedir. Şöyle diyor: “İbrâhim'in İslâm fikhındaki kişiliği hem yaşadığı dönem için hem de ondan sonraki dönemler için çok önemlidir. Zira Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin eserlerine bakılınca Hanefî mezhebi, İbrâhim'in rivayetleri ve onun re'yelerinden teşekkül etmiş gibidir. Bu eserlerde Ebû Hanîfe'nin re'yelerinin ekseriyeti İbrâhim'e isnad olunmaktadır.”³¹ İmam Muhammed'in *el-Aşl* adlı eserinin tahkîkini yapan Mehmet Boynukalın da şöyle demektedir: “*el-Aşl*'da Kûfe fakihlerinin önemli bir yeri vardır. Bunlar arasında özellikle İbrâhim en-Nehaî'den çok rivayet vardır. Onun görüşlerinin mezhebin imamları nezdinde ayrı bir kıymeti vardır. Bu rivayetlerin önemli bir kısmı Ebû Hanîfe-Hammâd senediyledir. İbrâhim en-Nehaî'nin görüşlerinin Hanefî mezhebi üzerinde önemli bir etkisi vardır. Bununla birlikte mezhep imamlarının Nehaî'ye muhalefet ettiği görüşler de vardır.”³²

Buraya kadar Nehaî'nin Ebû Hanîfe'ye etkisi hakkında görüşlerine başvurduğumuz âlimlerin hepsinin az ya da çok Ebû Hanîfe'nin Nehaî'den etkilendiğini kabul ettikleri, bununla birlikte bunların bir kısmının aşırıya giderek Ebû Hanîfe'yi Nehaî'nin mukallidi derecesinde gördükleri bir kısmının da bunlara karşı savunmacı bir yaklaşımla mevzuya dahil oldukları görülmektedir.

²⁸ Muhammed Biltacî, *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî fi'l-ğarnî's-şânî el-hicrî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 39-40.

²⁹ Biltacî, *Menâhic*, 41-45.

³⁰ Kılıçer, *Rey Taraftarları*, 53.

³¹ Mehmet Özgü Aras, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fıkhi Görüşleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 59.

³² Şeybânî, *el-Aşl*, 204.

3.1.1.2.1. Değerlendirme

İbrâhim en-Nehaî Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebî Süleymân'ın hocasıdır ve aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin sahâbeye ulaşan ilim silsilesinin önemli halkalarından biridir. Bunu Ebû Hanîfe kendisi şöyle açıklıyor: “Müminlerin emiri Ebû Ca'fer'in (ö. 158/775) yanına girdim. Bana ilmi nereden elde ettiğimi sordu. Ben Hammâd'dan o, İbrâhim'den, İbrâhim de Ömer, Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'tan aldı dedim...”³³ Ebû Hanîfe'nin bu sözünde Nehaî'nin onun ilim silsilesinde önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Zira bu söze göre Nehaî birçok sahâbenin ilmini kendisinde toplamış ve bunu Hammâd aracılığıyla Ebû Hanîfe'ye aktarmıştır. Nehaî'nin Ebû Hanîfe'nin ilim silsilesinde önemli yer edindiğini gösteren meşhur bir söz de vardır ki o da şöyledir: “Fıkhı Abdullâh b. Mes'ûd ekti, Alkame suladı, İbrâhim hasat etti, Hammâd harmanladı, Ebû Hanîfe öğüttü, Ebû Yûsuf hamur yaptı, Muhammed ekmeğini yaptı ve insanlar onun ekmeğinden yiyorlar.”³⁴

Ebû Hanîfe'nin on sekiz yıl gibi uzun bir süre kendisine talebelik yaptığı en önemli hocası olan Hammâd aynı zamanda Nehaî'nin yanında en çok bulunan ve onun en gözde talebesiydi³⁵. Ebû Hanîfe ile Hammâd arasında hoca talebe ilişkisini aşan, Hammâd'ın onu öz evladına tercih edecek³⁶ seviyede aralarında bir dostluk ve samimiyet vardı³⁷. Aynı durum Hammâd ile Nehaî arasında da mevcuttu³⁸. Bu âlimler arasındaki hoca talebe münasebetini aşan bu dostluk ve samimiyet şüphesiz ki onların birbirlerine olan etkileşimini de arttıracaktır. Hem hocalık hem de bu dostluk göz önüne alındığında Nehaî'nin Ebû Hanîfe'ye en büyük tesirinin Hammâd aracılığıyla olduğu söylenebilir. Bunu Ebû Zehre'nin şu sözü de desteklemektedir: “Nehaî'nin fıkhını Ebû Hanîfe'ye aktaran râvi şüphe yok ki Hammâd'dır. Ebû Yûsuf'un ve İmam Muhammed'in *el-Âşâr*larını okuduğunda görüyorsun ki İbrâhim'den aktarılan görüşlerin senesinde nadir durumlar müstesna ekseriyetle Hammâd vardır. Ebû Hanîfe

³³ Bağdâdî, *Târîh*, 15/444.

³⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/49.

³⁵ Aras, *Hammad*, 71.

³⁶ İsmail b. Hammâd anlatıyor: “Babam yolculuğa çıktıktan belli bir süre sonra döndüğünde ona: ‘Babacığım en çok kimi özledin’ diye sordum ve beni özlediğini ifade edecek diye beklerken o: ‘Ebû Hanîfe’yi. Şayet gözümü ondan ayırmamaya imkan olsa öyle yaparım.’ dedi” (Saymerî, *Aḥbâr*, 20.) Ebû Hanîfe ile Hammâd arasındaki dostluk ve samimiyet hakkında geniş bilgi için bk. Aras, *Hammad*, 84-94.

³⁷ Aras, *Hammad*, 89-90.

³⁸ Kevserî, *Fıkhü ehli'l-İrâk*, 48-49; Aras, *Hammad*, 69-70.

Hammâd'dan ders alırken sanki Nehaî'nin fikhını alıyor.”³⁹ Bunun yanında Ebû Hanîfe'nin talebesi Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) Ebû Hanîfe'nin dört bin hadis rivayet ettiğini, bunların iki binini sadece Hammâd tarikiyle rivayet ettiğini söylemektedir⁴⁰. Tüm bunlar Hammâd'ın Nehaî'nin Ebû Hanîfe'ye tesiri açısından önemli bir köprü vazifesi gördüğünü göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin Nehaî ile ilgili söylemlerine baktığımızda onun Nehaî'yi muasırı birçok âlimden üstün görüp görüşlerini başka âlimlerin görüşlerine tercih ettiği görülmektedir. Mesela Ebû Hanîfe ile Evzâ'î (ö. 157/774) arasında geçen bir münazarada Ebû Hanîfe, Hammâd-İbrâhim-Alkame-Esved-İbn Mes'ûd isnadıyla Hz. Peygamber'in namaza başlama tekbiri dışında namazda ellerini kaldırmadığını rivayet eder. Evzâ'î de Zührî-Sâlim-Sâlim'in babası isnadıyla Hz. Peygamber'in intikal tekbirlerinde ellerini kaldırdığını rivayet eder. Ebû Hanîfe kendi görüşünün sağlamlılığını Hammâd'ın Zührî'den İbrâhim'in de Sâlim'den daha fakih olduğunu ifade ederek gerekçelendirir⁴¹. Bu durum Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin ilmi konumunu başka âlimlerden daha yüksek görerek rivayetleri tercih etmede onun bu konumunu bir kriter olarak gördüğünü göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin icthadlarını sahâbe dönemi icthadları arasında değerlendirerek onsuz sahâbe icmânının gerçekleşmeyeceğini ifade etmiş olması⁴² da onun Nehaî'nin fakihliğine verdiği değeri gösteren bir başka husustur.

Sayısal verilere baktığımızda da Nehaî'nin görüş ve rivayetlerinin çoğunun Ebû Hanîfe tarafından alındığı veya rivayet edildiği görülmektedir. Bu anlamda yukarıda ifade ettiğimiz Kal'acî'nin yüz meselede yaptığı karşılaştırmanın yanında Ebû Hanîfe'nin tâbiîn ve sonrasındakilerden yaptığı maktû rivayetlerin ekseriyeti İbrâhim en-Nehaî'ye dayanmaktadır. Mesela Harizmî'nin (ö. 665/1267) *Câmi' u'l-mesânîd* adlı eserinden yararlanılarak yapılan bir inceleme sonucunda Ebû Hanîfe'nin Nehaî'den 355; Şa'bî'den 13; Kâdı Şüreyh'ten 13; Sa'îd b. Cübeyr'den 11; Atâ b. Ebî Rebâh'tan 5; Muhammed Bakır'dan 3; Sâlim b. Abdullah'tan 3 maktû rivayeti olduğu tespit

³⁹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 253.

⁴⁰ Kevserî, *Fikhü ehli'l-İrâk*, 59.

⁴¹ Mekkî, *Menâkıb*, 113-114; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, 1/388.

⁴² Serahsî, *Uşûl*, 2/114.

edilmiştir⁴³. Bu sayısal veriler Nehaî'nin diğer âlimlere kıyasla Ebû Hanîfe'ye göre daha önemli bir fakih olduğunu göstermektedir. Tüm bunların yanında Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin birçoğunun doğrudan Nehaî'nin görüşlerine dayandığını da görmekteyiz. Bir kısmı şöyledir:

1. İmam Muhammed bir kimsenin, oruç kazası olduğu halde vefat eden babasının yerine oruç tutup tutmayacağı ile ilgili Ebû Hanîfe'ye soru sorduğunda Ebû Hanîfe: “Tutamaz.” diye cevap vermiş, gerekçe olarak da Abdullah b. Ömer ve Nehaî'nin: “Kimse bir başkasının yerine namaz kılamaz, oruç tutamaz.” sözünü vermiştir⁴⁴. Burada Ebû Hanîfe görüşünü gerekçelendirirken sahâbî İbn Ömer'in yanında Nehaî'nin ismini de zikretmiştir.

2. İmam Muhammed Ebû Hanîfe'ye: “Yol kesenin niçin ayakları, elleri kesilir ve asılır?” diye sorar. Ebû Hanîfe buna şöyle cevap verir: “Bu konuda İbrâhim en-Nehaî'den gelen kavilden dolayı. İbrâhim şöyle diyor: ‘Bir kimse yol kesip birini öldürdüğünde ve bir de mal gasp ettiğinde çaprazlama el ve ayağı kesilir ve imam (devlet başkanı) onu öldürür, dilerse de asar. Yol kesen mal gasp etmeyip sadece adam öldürmüştü sadece öldürülür. Adam öldürmeyip mal gasp etmişse el ve ayağı çaprazlama kesilir.’”⁴⁵ Burada Ebû Hanîfe görüşünün gerekçesinde doğrudan Nehaî'nin ismini zikretmiştir.

3. İmam Muhammed kanın hükmü ile ilgili Ebû Hanîfe'ye görüşünü sorduğunda, Ebû Hanîfe dirhem miktarından fazla olması durumunda namazın iade edileceğini söyler. İmam Muhammed niçin bu görüşte olduğunu sorduğunda ise Ebû Hanîfe şöyle der: “İbrâhim'den bize ulaştığına göre o, dirhem miktarı kadar (olduğunda namazı iade eder) demiştir.”⁴⁶ Burada da Ebû Hanîfe doğrudan Nehaî'nin sözünü gerekçe olarak ifade etmiştir.

4. İmam Muhammed Ebû Hanîfe'ye: “Bir kimse ailesine ticaret kastıyla değil de süs için inci, elmas gibi madenlerden alsa ve bunların değeri yüksek (zekâta tabi olacak kadar) olsa, üzerinden bir yıl da geçse bunların zekâtını vermesi gerekir mi?” diye sorar. Ebû Hanîfe bu soruya Nehaî'nin ‘ticaret amaçlı olmadığı sürece söz konusu madenlerin

⁴³ Muhammed Emin el-Ürkez, *Mesânîdu'l-imâm Ebî Hanîfe ve adedü merviyâtihî mine'l-merfûât ve'l-âsâr* (Karaçi, 1978), 176.

⁴⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/165.

⁴⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/294.

⁴⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/55.

zekâta tabi olmayacağı' şeklindeki görüşünü gerekçe görerek: "Hayır." diye cevap verir⁴⁷.

5. İmam Muhammed usûl ve fûrû dışında kime zekâtın verilmeyeceği ile ilgili Ebû Hanîfe'ye soru sorduğunda Ebû Hanîfe şöyle cevap verir: "İbrâhim'den bize ulaştığına göre o şöyle diyor: 'Yahudi'ye, hıristiyan'a ve mecûsîye zekât verilmez. Koca hanımına hanım da kocasına zekât vermez. Çünkü koca hanımının nafakasını temin için icbar edilir.'"⁴⁸ Burada da Ebû Hanîfe'nin soruya Nehaî'nin görüşüyle cevap verdiği görülmektedir.

6. İmam Muhammed Ebû Hanîfe'ye: "Evi ve hizmetçisi olana zekât verilebilir mi?" diye sorar. Buna karşılık Ebû Hanîfe Nehaî'nin: "Evi ve hizmetçisi olana zekât verilir." sözünü zikrederek: "Verilebilir." der⁴⁹.

7. Ebû Hanîfe'ye yanında içki olduğu halde müslüman olan bir hıristiyanın bu içkilerini ne yapacağı ile ilgili sorulduğunda Ebû Hanîfe, bu içkileri sirke yapabileceğini fakat satmasının ve hibe etmesinin câiz olmayacağını söyler. Ebû Hanîfe bu görüşünü desteklemek için Nehaî'nin bu anlamdaki görüşünü verir.⁵⁰

8. Ebû Hanîfe'ye göre kurban sahibinin kurban derisinden faydalanması veya onunla evine eşya alması câizdir. Onun gerekçesi Nehaî'nin aynı görüşte olmasıdır⁵¹.

Her ne kadar Ebû Hanîfe fıkhıta çoğunlukla Nehaî'den yararlanmış olsa da o kendisini Nehaî'ye tâbi olarak görmez, onun gibi bağımsız bir müctehid olarak görür. Nitekim bir sözünde şöyle diyor: "İş İbrâhim, Atâ, Sa'îd b. Cübeyr, Şa'bî'ye geldiğinde onların ictihad ettiği gibi ben de ictihad ederim."⁵² Ebû Hanîfe'nin Nehaî'ye muhalefet ettiği birçok görüş bulunmaktadır. Mesela Nehaî'ye göre mahremi olan bir kadını öpmekle abdest bozulur, Ebû Hanîfe'ye göre bozulmaz⁵³. Nehaî'ye göre bir kimse vitir kılmadan sabahlarsa artık kılmasına gerek yokken, Ebû Hanîfe'ye göre mekruh vakit dışında kılabilir⁵⁴. Nehaî'ye göre cuma hutbesi esnasında selâma karşılık verilebilir ve

⁴⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/97.

⁴⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/124.

⁴⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/125.

⁵⁰ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Mehâric fi'l-İhyel* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1999), 29-30.

⁵¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/405.

⁵² Saymerî, *Ahbâr*, 24; Zehebî, *Menâkıb*, 34.

⁵³ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/49-50.

⁵⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/145-146.

aksırana sağlık dilenebilir, Ebû Hanîfe'ye göre bu câiz değildir⁵⁵. Nehaî'ye göre bir kimse gümüş ve taşlı bir yüzüğü değerinden daha düşük veya daha yüksek bir fiyata alabilir, Ebû Hanîfe'ye göre taş ve gümüşün değeri ayrı ayrı bilinmeden bu şekilde satış câiz olmaz⁵⁶. Görüldüğü gibi bunlar ve aşağıda vereceğimiz birçok görüşte Ebû Hanîfe İmam Nehaî'ye açık bir şekilde muhalefet etmiştir. Bazen de Ebû Hanîfe'nin açık bir şekilde Nehaî'nin görüşünü değil başka bir tâbiîn âliminin görüşünü tercih ettiğini görmekteyiz. Mesela Nehaî bir kimsenin imamın arkasında teşehhüd miktarı kadar oturduktan sonra imamdan önce selâm verip namazdan çıkmasını namazın tamamlanması için yeterli görmemiş, Atâ b. Ebî Rebâh ise bunu yeterli görmüştür. Ebû Hanîfe bu konuda: "Görüşüm Atâ'nın görüşüdür."⁵⁷ diyerek Nehaî'nin görüşünü değil başka bir tâbiîn âliminin görüşünü rahatlıkla tercih edebilmiştir. Bu nakil onun Nehaî'yi taklit eden bir mukallid olmayıp yeri geldiğinde görüşünü başkasının görüşüne tercih edebildiğine delalet etmektedir ki bu da ona Nehaî'nin mukallidi demek için önemli bir engel teşkil ediyor.

Ebû Hanîfe ile Nehaî arasında gördüğümüz farklılıklardan bir tanesi de farazî fıkıh meselesidir. Farazî fıkıh Nehaî'ye göre Ebû Hanîfe'de hem sistemleşmiş hem de fıkıh tedrisatının bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla burada Ebû Hanîfe ile Nehaî'nin fıkıh tedrisatları arasında bir farklılığın olduğu ortadadır. Daha önce bahsettiğimiz gibi Nehaî'nin ictehadî çözümlerinde bu yöneme başvurmuş olması ve bu yöndeki soru ve sorunlara karşı olumsuz bir tavır takınmamış olması temelde bu iki müctehid arasında farazî fıkıhın meşruiyeti konusunda bir farklılığın olmadığını göstermektedir. Buradaki farklılık, Nehaî'nin bu tür meseleleri bir tedris faaliyeti olarak görmeyip bunlara zaman ayırmaması (veya ayıramaması), Ebû Hanîfe'nin ise tam tersi bir yaklaşımla bu tür meselelere tedris faaliyetinin içerisinde yer verip bunları çözümlenmeyi kendisine yöntem edinmiş olmasıdır. Nitekim kendisi şöyle diyor: "Ortaya çıkmadan bela için hazırlıklı olmalıyız. Ortaya çıktığında ancak bu şekilde ona müdahaleyi ve ondan kurtuluşu bilebiliriz."⁵⁸ Ebû Hanîfe'nin bu amaçla farazî meselelere belli bir zaman ayırarak 60 bin, 300 bin, hatta 500 bin meseleye çözüm

⁵⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/191.

⁵⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/641-642.

⁵⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/193.

⁵⁸ Bağdâdî, *Târîh*, 13/348.

ürettiği söylenmektedir⁵⁹. Bu rivayetlerin abartıdan hali olmayacağı da göz önüne alınarak Ebû Hanîfe'nin Nehaî'den farklı olarak farazî meseleleri tedris faaliyetlerinin bir parçası haline getirdiği ve bu şekilde birçok meseleye çözüm ürettiği söylenebilir.

Muasır İslâm âlimlerinden Hacvî, takdirî/farazî fikhın ilk olarak Ebû Hanîfe'yle başladığını söylemektedir⁶⁰. Bu iddiaya göre Nehaî'nin bu konuda Ebû Hanîfe'ye hiçbir etkisinin olmadığını söylemek gerekir, fakat bu doğru bir yaklaşım olmaz. Bize göre Ebû Hanîfe'nin farazî fıkha ilgi duyması ve bu konuda cesaret göstermesinin muhtemel nedenlerinden biri onun ilim silsilesinde yer alan Alkame ve Nehaî gibi önemli şahsiyetlerin bu yöntemi icihadlarında hem kullanmış olmaları hem de onların Şa'bî gibi buna karşı olumsuz bir tavır takınmamış olmalarıdır. Nitekim Hacvî'nin bu iddiasını farazî fikhı Ebû Hanîfe ile Nehaî arasında önemli bir farklılık olarak gören Ebû Zehre de kabul etmemektedir. O, Ebû Hanîfe'nin farazî fikhı icat etmediğini ondan önce de ehl-i re'y âlimleri tarafından bu yöntemin kullanıldığını söylemektedir⁶¹. Ebû Zehre'nin bu sözünden onun da Ebû Hanîfe'nin farazî fıkıhta kendisinden öncekilerden etkilendiğini kabul etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Neticede Nehaî'nin Ebû Hanîfe nezdinde ilmi değerinin diğer tâbiîn âlimleriyle mukayese edilmeyecek derecede yüksek olduğu, Ebû Hanîfe'nin Nehaî'nin birçok görüşüne onayladığı, hatta onun, kurucusu sayıldığı Hanefî mezhebinin birçok prensibini Nehaî'nin ilim mirası üzerine kurduğu söylenebilir. Esasında bu yadırganacak bir durum da değildir. Zira ilmin ekseriyeti intikal ederek ilerlemektedir. Hele rivayet ağırlıklı İslâmî ilimler için bu daha da doğal bir durumdur. Burada asıl önemli olan devralınan ilme bir katkı yapılıp yapılmadığıdır. Başka bir ifade ile Ebû Hanîfe Nehaî'den devraldığı ilmi bir râvi olarak mı kendisinden sonrakilere aktarmış, yoksa ondan aldığı ilmi, çağının gereksinimine göre yeniden yorumlayarak ve zenginleştirerek mi aktarmıştır? Buna bakmak lazımdır. Buna bakıldığında Ebû Hanîfe'nin fikhî meseleleri bağımsız bir fakih olarak çağının gereksinimlerine göre yeniden ele alıp değerlendirdiği, tevarüs eden birikimden yararlanırken de tamamen Nehaî'ye bağlı kalmayarak Nehaî dışında birçok kanaldan da yararlandığı hatta kendisinden çokça istifade etse de birçok meselede de Nehaî'ye muhalefet ettiği

⁵⁹ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, 1/419.

⁶⁰ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, 1/419.

⁶¹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 259-260.

görülmektedir. Bu da ancak onun İslâm fıkıh tarihinde sadece bir râvi değil, bağımsız bir fakih ve müctehid olduğuyula açıklanabilir. Zaten ondan önce Nehaî'nin yaptığı da tam olarak buydu. O da kendisinden öncekilerden devraldığı ilim mirasını bir râvi gibi aktarmamış, onu çağının gereksinimlerine göre yeniden değerlendirerek zenginleştirmiş ve bu şekilde insanların istifadesine sunmuştur. Böylece her iki imam da kendi dönemlerinin önde gelen müctehidleri haline gelmişlerdir.

Bütün bunlarla birlikte Nehaî'nin katkıları bir kenara bırakılarak Hanefî mezhebinin Ebû Hanîfe ve talebelerine münhasır bir mezhep olarak görülmesi de bizce uygun bir yaklaşım olmaz. Vakıya muvafık olan, bu mezhebin oluşmasında ve sistemli hale gelmesinde Ebû Hanîfe ve talebeleri kadar Nehaî'nin katkısının da olduğudur. Zira Nehaî bir taraftan fetvalarıyla diğer taraftan re'y-rivayet senteziyle oluşturduğu metodolojisiyle hem bu mezhebin kuruluşuna zemin hazırlamış, hem de Hanefî mezhebinin temayüz eden özelliklerinden biri olan re'y olgusunun etkin bir şekilde kullanılması hususunda bu mezhebin kurucu imamlarına cesaret vermiştir. Dolayısıyla görüldüğü ve aşağıda da görüleceği üzere Hanefiliğin Nehaî'nin icihadlarından bağımsız bir mezhep olduğu söylenemez.

Burada Hanefî mezhebinin kurucu ünvanının Nehaî'ye değil de niçin Ebû Hanîfe'ye verildiği ile ilgili soru akla gelebilir. Bunun daha başka farklı nedenleri olabileceği mümkünse de genel olarak bunda; Ebû Hanîfe'nin kendisine gelen rivayetleri daha kapsamlı bir şekilde eleme işlemine tabi tutmuş olması, bütünlüklü bir icihad usulü geliştirerek bunu bütün meselelere uygulayıp çözümler üretmesi ve tüm bunların yanında fıkıh bir ilim dalı olarak tedvin etmiş olması gibi hususların etkili olduğu söylenebilir⁶².

3.1.2. Ebû Yûsuf ve Nehaî

Ebû Hanîfe'den sonra Hanefî imamlarının önemli simalarından biri Ebû Yûsuf'tur. Ebû Yûsuf'un Nehaî ile olan irtibatı daha çok eserleri aracılığıyla sağlanmaktadır. Onun *el-Âsâr* adlı eseri Nehaî'den en fazla naklin yer aldığı eseri olması bakımından önemlidir. Ebû Yûsuf bu eserinde Nehaî'den birçok nakilde bulunmaktadır. Ancak o, bu nakillerde bulunurken bir tercihte bulunmadığı için bu eser

⁶² Osman Bayder, "Klasik Usul Eserlerine Göre Mezhebin Kurucu İmamlığının Anlamı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 38 (2015), 469.

üzerinden Nehaî'nin ona etkisinin niteliğini tam olarak ortaya koymak mümkün olmamaktadır. Aşağıda Ebû Yûsuf'un görüşlerini Nehaî'nin görüşleriyle mukayeseli vereceğimiz için burada sadece onun eserlerinde Nehaî'ye ait bazı rivayetler ve bunların sayısal yönü üzerinde duracağız. Bu durum Nehaî'nin Ebû Yûsuf'a etkisi hakkında bir fikir sunabilir.

Ebû Yûsuf'un *el-Âşâr*'ında 1067 rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerin 653'ünde Nehaî'nin ismi yer almaktadır. Bu rivayetlerin ise yaklaşık 110'unda Nehaî râvi olarak yer alsa da 550'ye yakın yerde onun görüşü verilmiştir. Bu durum Ebû Yûsuf'un bu eserini Nehaî'nin kavillerini bir araya toplamak için kaleme aldığı izlenimini vermektedir. Başka birçok tâbiîn âlimi dururken Ebû Yûsuf'un bu eserinde Nehaî'ye çokça yer vermiş olması Nehaî'nin bir fakih olarak onun nezdinde önemli bir değer teşkil ettiği şeklinde de yorumlanabilir.

Nehaî'nin ismine Ebû Yûsuf'un diğer eserlerinde de rastlamak mümkündür. Ancak onun ismi bu eserlerinde *el-Âşâr*'ındaki kadar fazla geçmemektedir. Mesela *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserinde Nehaî'nin ismi 38 defa geçmektedir. Bu eserinde Ebû Yûsuf Nehaî'ye bazen râvi olarak yer vermiş bazen de mesele ile ilgili görüşünü vermiştir.

Ebû Yûsuf'un *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserinde ise Nehaî'nin ismi 28 yerde geçmektedir. Bu eserde de Ebû Yûsuf bazen Nehaî'ye râvi olarak yer vermiş bazen meseleyle ilgili görüşünü vermiş, bazen de İbn Ebî Leylâ'nın görüşü karşısında kendi görüşlerini sağlamlaştırmak için Nehaî'nin görüşüne başvurmuştur⁶³. Mesela Bir evde iki kişi ortak iken ortaklardan birinin kendi payını taksim etmeden diğerine hibe etmesi Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf tarafından câiz görülmemiş fakat İbn Ebî Leylâ tarafından câiz görülmüştür. Ebû Yûsuf tercih ettikleri görüşe mesned olarak Nehaî'nin: "Kabz edilmedikçe hibe câiz değildir." sözünü vermekte ve bunu aldıklarını söylemektedir⁶⁴.

Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'r-Red 'ale's-Siyeri'l-Evzâ'i'* adlı eserinde ise Nehaî'nin ismi sadece beş yerde geçmektedir. Ebû Yûsuf bu eserinde de Nehaî'ye râvi olarak yer vermesinin yanında bazen Evzâî'nin görüşüne mukabil Nehaî'nin görüşünü vererek

⁶³ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 86.

⁶⁴ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 48.

kendi görüşünü sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Mesela o, daru'l-harpte beş kadınla nikâhlı bir erkeğin hanımlarıyla birlikte müslüman olması durumunda beşinci hanımının nikâhı hakkında Evzâî'nin: "Dilediğini boşayabilir" dediğini nakletmekte ve Resûlullah'tan bu konuda kendilerine sağlam bir haberin gelmediğini, Kur'an'ın ise ancak dört kadınla olan nikâhı helal saydığını, Kur'an'a göre beşinci kadınla nikâhın haram olduğunu söyledikten sonra Nehaî'nin: "İlk dördünün nikâhı devam eder beşincisiyle tefrik edilir." sözünü vermektedir⁶⁵. Burada görülmektedir ki Ebû Yûsuf tercih ettikleri görüşün sağlam olduğunu belirtmek için öne sürdüğü delillerin yanında ayrıca Nehaî'nin görüşünü de zikretmiştir. Tabi bu meselede Ebû Yûsuf Nehaî'nin görüşünü tercih edip ona göre delil getirmiş de olabilir.

Genel olarak Ebû Yûsuf'un eserlerini incelediğimizde; onun bazen görüşünü Nehaî'nin görüşüyle desteklediğini⁶⁶, bazen bir meseledeki görüşünü açıklarken Nehaî'nin görüşünü muhalif görüşler arasında zikrettiğini⁶⁷, bazen kendisine ulaşan bir hadis dolayısıyla Nehaî'nin görüşünü benimsemediğini⁶⁸, bazen de bir mesele hakkındaki farklı görüşleri verdikten sonra Nehaî'nin görüşünü verip: "Bu söz bu hususta işittiğimiz en güzel sözdür. En iyisini Allah bilir."⁶⁹ dediğini görmekteyiz. Yerine göre de doğrudan Nehaî'nin görüşünü kendi görüşüne gerekçe olarak sunduğuna şahit olmaktadır⁷⁰.

Neticede Ebû Yûsuf birçok tâbiîn âlimi arasında İbrâhim en-Nehaî'nin fikhî görüşlerinin bir kısmını *el-Âşâr* adlı müstakil bir eserinde bir araya getirmiştir. O, fikhî görüşlerinin yer aldığı diğer eserlerinde bir taraftan Hz. Peygamber'den veya sahâbeden gelen rivayetlerde ona râvi olarak yer vermişken diğer taraftan bazen doğrudan görüşünü almış, bazen diğer görüşler arasında onun görüşünü tercihe şayan bulmuştur. Bazen de meseleyle ilgili kendisine ulaşan aksi yöndeki hadis dolayısıyla Nehaî'nin görüşünü tercih etmemiş ve onun görüşünü muhalif görüşler arasında zikretmiştir. Bu durum Ebû Yûsuf ile Nehaî'nin fikhî görüşlerini mukayeseli verirken daha iyi görülecektir.

⁶⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red*, 107-108.

⁶⁶ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 166; Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 23, 48.

⁶⁷ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 191.

⁶⁸ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 53.

⁶⁹ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 200, 206-207.

⁷⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 86.

3.1.3. İmam Muhammed ve Nehaî

İmam Muhammed nezdinde Nehaî'nin önemli bir yerinin olduğunu düşünmekteyiz. Zira o, bir taraftan eserlerinin birçok yerinde Nehaî'nin ismini zikretmişken, bir taraftan da bir tâbiîn âlimi olması hasebiyle Nehaî'yi değerli görmüştür. Mesela o, hocası Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiği bir sözünde şöyle demektedir: “Ebû Hanîfe vakıf ile ilgili delilsiz hükümde bulunmuştur. Bundan dolayı insanlar onun görüşünü benimsememiştir. Hükümde bulunanlar âsâr ve kıyasa dayanmadan hükümde bulunurlarsa bu hükümler taklit edilmez. Şayet taklit câiz olsaydı Ebû Hanîfe'den önce İbrâhim ve Hasan (el-Basrî) bizce taklit edilmeye daha layıktırlar.”⁷¹ Burada İmam Muhammed'in bir taraftan Ebû Hanîfe'yi eleştirirken diğer taraftan Nehaî'ye değer atfettiği görülmektedir.

Ebû Yûsuf'un eserlerine kıyasla İmam Muhammed'in eserlerinde Nehaî'nin ismi daha çok geçmektedir. İmam Muhammed'in çoğunlukla Nehaî'nin kavillerine ayırdığı *el-Âşâr* adlı eseri bu açıdan önemlidir. O, 900'ü aşkın rivayetin yer aldığı bu eserinde 600'den fazla yerde Nehaî'nin isminine yer vermektedir. Nehaî'ye bazen râvi olarak yer verse de çoğunlukla mesele hakkındaki görüşü için ona yer vermiştir. İmam Muhammed Nehaî'nin görüşlerini verirken bu görüşleri alıp almadıklarını, almadıklarında bazen niçin almadıklarını açık bir şekilde ifade etmiştir. İmam Muhammed söz konusu eserinde Nehaî ile birlikte başka âlimlerin kavillerine de yer vermiştir. Fakat Nehaî'den aktardığı görüş ve rivayetlerin diğer âlimlerden aktardığı görüşlere nazaran önemli bir ağırlığının olduğu hemen göze çarpmaktadır. Mesela o bu eserinde oran olarak Nehaî'den yüzde altmış yedi görüş ve rivayet aktarmışken buna mukabil İbn Mes'ûd, İbn Ömer, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Âişe, İbn Abbâs, Şüreyh ve Ebû Hanîfe'den toplam sadece yüzde yirmi dokuz rivayet aktarmıştır. Nehaî'nin görüşleri arasında almış olduğu görüşlerin ise yüzde yetmiş dokuz gibi yüksek bir paya sahip olduğu, yer verdiği halde almadığı görüşlerinin ise sadece yüzde on iki olduğu, geri kalan yüzde dokuz görüşünü ise alıp almadığına yönelik herhangi bir yorum yapmadığı görülmektedir.⁷²

⁷¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 12/102.

⁷² Bk. Aslan, *İbrahim en-Nehaî*, 69-70.

İmam Muhammed'in fıkıh sahasında önemli eserlerinden biri *el-Aşl* veya diğer adıyla *el-Mebsût* adlı eseridir. Bu eserde Nehaî'nin ismi üç yüzden fazla geçmektedir. İmam Muhammed bu eserinde, Nehaî'nin ismine bazen râvi olarak bazen de mesele hakkındaki görüşü için yer vermiştir. Fakat genel olarak İmam Muhammed'in bu eserde kendi görüşlerini delillendirmek veya daha da sağlamlaştırmak için Nehaî'nin ismini zikrettiği görülmektedir. İmam Muhammed *el-Meĥâric fi'l-ĥiyel* adlı eserinde otuz iki defa Nehaî'nin ismine yer vermiştir. Bu eserde o, Nehaî'nin başvurduğu bazı hilelere ve hile ile ilgili bazı görüşlerine yer vermiştir. İmam Muhammed burada da yine Nehaî'den aktardığı görüşlerin bir kısmını aldıklarını açıkça belirtmişken bir kısmını da alıp almadıklarına dair açıklama yapmamıştır. İmam Muhammed'in *el-Ĥücce 'alâ ehli'l-Medîne* adlı eserinde iki yüz otuz beş defa Nehaî'nin ismi geçmektedir. O bu eserinde Nehaî'ye yer verirken bazen râvi bazen de Medinelilerin görüşlerine karşı kendi görüşlerini desteklemek için yer vermiştir. İmam Muhammed bu eserinde Medinelilerle ihtilaf ettikleri birçok meselede kendi görüşlerine Nehaî'nin görüşünü kaynak olarak verdiği gibi birçok yerde de kendi görüşlerini sağlamlaştırmak için Nehaî'nin görüşüne başvurmuştur. İmam Muhammed'in *Muvaţta'ü'l-İmâm Mâlik* adlı eserinde ise Nehaî'nin ismi kırk iki yerde geçmektedir. Burada Nehaî bazen râvi olarak yer alırken bazen de görüşünü desteklemek için kendisine atıfta bulunmuştur. Onun diğer eserlerine bakıldığında Nehaî'nin görüşlerine daha az yer verildiği görülmektedir. Hatta *el-Câmi'u's-şagîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr* ve *el-Kesb (el-İktisâb fi'r-rızkı'l-müsteĥâb)* adlı eserlerinde Nehaî'nin ismi yer almamaktadır. *es-Siyerü's-şagîr*'de ise Nehaî'nin ismi altı defa geçmektedir. Bu eserde İmam Muhammed Nehaî'nin meseleyle ilgili görüşlerini vermektedir. *es-Siyerü'l-kebîr* adlı eserinde ise on altı defa Nehaî'nin ismi geçmektedir. Bu eserde de genelde Nehaî'nin mesele hakkındaki görüşü verilmiştir.

İmam Muhammed'in bu eserlerini genel olarak incelediğimizde şunları söylemek mümkündür:

İmam Muhammed;

1. Nehaî'nin bazı görüşlerini herhangi bir açıklama yapmadan doğrudan alır⁷³.
2. Nehaî'nin bazı görüşlerinin kapalı kalan taraflarını açığa kavuşturarak alır⁷⁴.

⁷³ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/281; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/45; Şeybânî, *el-Ĥücce*, 1/83-84.

⁷⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/117, 129, 2/626; Şeybânî, *el-Meĥâric*, 101.

3. Nehaî'nin görüşünü doğrudan almadığını ifade eder⁷⁵.
4. Bazen Nehaî'nin görüşünü verip o görüşü alırken, Nehaî'nin o görüşü niçin tercih ettiğine dair bir gerekçesi olmamışsa kendisi gerekçelendirir⁷⁶.
5. Bazen Nehaî'nin görüşünü alır ve ayrıca konu ile ilgili hadis olduğunu da ifade eder⁷⁷.
6. Bazen Nehaî'nin görüşünü alırken aynı görüşle ilgili Nehaî'den farklı düşündüğü hususu da ayrıca belirtir⁷⁸.
7. Bazen hocası Ebû Hanîfe'yle Nehaî'nin aynı konudaki farklı görüşlerini verir ve konu ile ilgili Ebû Hanîfe'nin değil, Nehaî'nin görüşünü tercih ettiğini ifade eder⁷⁹.
8. Bazen sahâbenin görüşü karşısında Nehaî'nin görüşünü alır⁸⁰.
9. Bazen Nehaî'nin görüşü karşısında Saîd b. Müseyyib, veya Şa'bî gibi başka bir tâbiîn âliminin görüşünü alır⁸¹.
10. Bazen Nehaî'nin görüşüne kaynak değeri atfederek alır⁸². Yani konu ile ilgili görüşlerinin kaynağı olarak Nehaî'nin görüşünü verir.
11. Bazen Nehaî'nin görüşünü Hz. Ömer'in görüşüyle birlikte zikrederek, görüşlerinin bu iki âlimin görüşüne dayandığını belirtir⁸³.
12. Bazen görüşlerini gerekçelendirirken hadis verir ve hadisle birlikte Nehaî'nin de o görüşte olduğunu ifade eder⁸⁴.
13. Bazen Medinelilerin görüşünü eleştirirken onların görüşü karşısında kendi görüşlerinin daha sağlam olduğunu belirtmek için Nehaî'nin görüşüne başvurur⁸⁵.
14. Bazen Nehaî'nin görüşünü, tercih ettiği sahâbînin görüşüyle birlikte zikreder⁸⁶.

⁷⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/124; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/49-50, 145-146.

⁷⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/627.

⁷⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/180.

⁷⁸ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/529.

⁷⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/397-398.

⁸⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/708-709.

⁸¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/146-147, 191.

⁸² Şeybânî, *el-Aşl*, 4/551; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/6, 10-11, 129.

⁸³ Şeybânî, *el-Aşl*, 8/333.

⁸⁴ Şeybânî, *el-Mehâric*, 4-5.

⁸⁵ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/51, 66, 68-69.

Neticede diğerk birçok tâbiîn âlimi içerisinde Nehaî'nin fakih olarak İmam Muhammed için öne çıkan ve önemli bir değer ifade eden bir âlim olduğunu söylemek mümkündür. İleride Nehaî ile mukayeseli görüşlerini verirken Nehaî'nin ona etkisinin niteliği daha iyi anlaşılacaktır.

3.1.4. Sonraki Hanefî Fakihleri ve Nehaî

İmam Nehaî'nin birçok görüşü ilk dönem Hanefî imamlarının eserlerinde yer almaktadır. Sonraki Hanefî imamlarının eserlerinde ise onun ismine daha az rastlanmaktadır. Bunun muhtemel nedeni sonraki Hanefî âlimlerinin çalışmalarını daha çok Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşleri ve eserleri üzerine yoğunlaştırmaları olduğu söylenebilir. Böylece onlar ilmi çabalarını daha çok bu üç imamın görüşlerini anlama, delillendirme ve savunma şeklinde yoğunlaştırmışlardır. Bundan dolayı Nehaî'nin ismi bu âlimlerin eserlerinde daha çok râvi olarak yer almıştır. Mesela Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Ûur'ân* adlı eserinde Nehaî'nin ismi yüz on dört yerde geçiyorken bunların yarısından fazlasında râvi olduğu görülmektedir⁸⁷. Geri kalan kısımda ise genelde Nehaî'nin mesele hakkındaki görüşüne yer verilmiştir⁸⁸.

Tahâvî, *Muhtaşaru İhtilâfi'l-ulemâ'* adlı eserinde ise yüz yirmi altı yerde Nehaî'nin ismine yer vermektedir. Nehaî'nin ismi bunların otuz üçünde râvi olarak geçmekteyken⁸⁹ doksan üç yerde onun diğerk âlimlerle birlikte mesele hakkındaki görüşü verilmiştir⁹⁰. *Şerhu müşkili'l-âşâr* adlı eserinde ise Nehaî'nin ismi yüzden fazla yerde geçmektedir. Bunların ekseriyeti râvi olarak yer almaktadır. *Şerhu Me'âni'l-âşâr* adlı eserinde ise Nehaî'nin ismi çoğu râvi olacak şekilde yaklaşık üç yüz yerde geçmektedir.

Tahâvî'den sonra gelen Hanefî usûl âlimi Cessâs'ın eserlerinde Tahâvî'nin eserlerine oranla Nehaî'nin ismine daha az raslanmaktadır. O da eserlerinde Nehaî'ye yer verirken bazı yerlerde râvi olarak bazı yerlerde de görüşüne yer vermiştir. Cessâs'tan sonra gelen Debbusî ve Pezdevî gibi âlimlerin eserlerinde Nehaî'nin ismine çok nadir rastlanmaktadır. Onların eserlerinde de Nehaî'ye bazen râvi, bazen de mesele hakkında görüşü için yer verilmiştir.

⁸⁶ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/61-62.

⁸⁷ Bk. Tahâvî, *Ahkâm*, 1/124, 448, 2/174, 236, 341.

⁸⁸ Bk. Tahâvî, *Ahkâm*, 1/268, 2/138, 228, 304, 406, 424-425.

⁸⁹ Bk. Tahâvî, *Ahkâm*, 1/175, 201, 280.

⁹⁰ Bk. Tahâvî, *Ahkâm*, 1/116, 123, 140, 162, 172, 185, 188, 207, 222.

Önemli Hanefî imamlarından İmam Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde yüz elliden fazla yerde Nehaî'ye yer verdiği görülmektedir. Bunların bazısında Nehaî râvi olarak geçerken birçok yerde onun mesele hakkındaki görüşü verilmiştir. Bu eserinde Serahsî'nin Hanefîlerin benimsediği, diğer mezheplerin ise eleştiri konusu yaptığı meselelerde bazen Nehaî'nin görüşünü vererek kendi görüşlerini sağlamlaştırma çabasına girdiği görülmektedir. Mesela müellif Ebû Hanîfe'nin üzüm veya üzüm şirasının içki yapılacağı bilinse bile bunun satılmasında bir beis görmediğini aktarırken bunun Nehaî'nin görüşü olduğunu da ayrıca belirtmektedir⁹¹. Dolayısıyla o bunu yaparken Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün kendisine has bir görüş olmadığını tâbiîn âlimi Nehaî'nin de bu görüşte olduğunu ifade etmiş ve böylece bir nevi imamlarının görüşünü gerekçelendirmeye veya sağlamlaştırmaya çalışmıştır.

Serahsî bazen mezhep olarak benimsedikleri görüşe Nehaî'nin sözünü delil olarak getirmektedir. Mesela o, kâmetin de ezan gibi ikişerli olduğunu ifade ettikten sonra buna bazı deliller getirmektedir. Bu delillerden biri olarak da Nehaî'nin: "İkâmeti tekli hale getirenlerin ilki Mu'âviye'dir." sözünü vermektedir⁹². Serahsî'nin bazen de görüşlerine Nehaî'nin uygulamasını delil olarak aldığı görülmektedir. Mesela o, âmanın ezanının câiz olduğunu ifade ettikten sonra Nehaî'nin de âma bir müezzininin olduğunu belirtmiştir."⁹³

Serahsî bazen de Nehaî'nin görüşünü muhalif görüş olarak vererek tenkit etmektedir. Mesela abdest aldıktan sonra saç veya tırnağın kesilmesi durumunda Nehaî'nin bunlara tekrar su vurma görüşünde olduğunu söyledikten sonra şöyle demektedir: "Bu fasit bir görüştür. Hz. Peygamber: 'Abdest ancak hades durumunda gerekli olur.' demiştir. Halbuki saçını veya tırnağını kesenin yaptığı bu fiil temizlikten başka bir şey değildir ki hades olsun? Zaten Hz. Ali de böyle bir soruya cevaben bunun ancak temizliğini daha da arttıracığını söylemiştir."⁹⁴

Serahsî bazen de mezheplerine muhalif görüş olarak Nehaî'nin görüşünü vermektedir. Mesela o, mesbûk olanın imamla birlikte sehiv secdesini yapacağını ifade ettikten sonra Nehaî'nin aksi görüşte olduğunu söylemektedir. Nehaî'nin bu görüşünün nedenini, selâmdan sonra mesbûkun artık imama tabi olmadığı şeklinde, kendi

⁹¹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/213; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/6.

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/129.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/137.

⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/65.

görüşlerini ise nasıl ki mesbûk tilâvet secdesinde imama tabi ise burada da tabi olduğu şeklinde açıklamaktadır⁹⁵. O, mezhebinin vaktin girmesinden sonra hayız olan kadının artık o vaktin kazasını yapmayacağı görüşünde olduğunu Nehaî'nin ise kazasını yerine getireceği görüşünde olduğunu ifade etmiştir⁹⁶.

Neticede Nehaî ile ilgili aktarımları hakkında bazı bilgiler vererek değerlendirdiğimiz sonraki bazı Hanefî imamlarının da Nehaî'ye değer atfettikleri, yerine göre onun görüşünü delil olarak aldıkları, yerine göre önceki dönemle irtibatla ona râvi olarak başvurdukları, bazen de onun görüşlerini muhalif görüş olarak verdikleri görülmektedir. Fakat genel olarak onların da önceki imamlar gibi Nehaî'yi kendi mezhebî gelenekleri içerisinde konumlandıkları ve sahâbeyle irtibatlarını çoğunlukla onun üzerinden sağladıkları görülmektedir ki bu durum onlar üzerinde de Nehaî'nin etkisinin olduğunu söylememize imkân vermektedir.

3.2. Nehaî ile Hanefî Fakihlerinin Mukayeseli Görüşleri ve Hanefîlerin Tercihi

Nehaî'nin Hanefî mezhebine etkisinin nicelik ve niteliğini daha iyi görebilmek için onun fikhî görüşlerinin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in fikhî görüşleriyle mukayeselinin yapılması gerekmektedir. Ayrıca daha genel olarak Hanefî mezhebine etkisinin ortaya koyulabilmesi için bu mezhebin müftâ-bih görüşlerinin Nehaî'nin görüşleriyle ne oranda paralellik arz ettiğinin de araştırılması gerekmektedir. Bu amaçla bu başlık altında Nehaî'nin fikhî görüşleri söz konusu Hanefî imamlarının görüşleriyle mukayeseli verilecek akabinde de genel olarak Hanefîlerin müftâ-bih görüşü verilecektir. Nehaî ile Hanefî imamlarının görüşlerini mukayeseli verirken Nehaî ile ihtilaf ettikleri meselelerde ihtilafın gerekçesini de açıkladık. İttifak ettikleri hususlarda ise bölümün gereğinden fazla uzamaması için detaylara girmeden sadece Nehaî'nin görüşlerinin gerekçelerini verdik.

Diğer taraftan aynı mesele ile ilgili Nehaî'den bazen birbirine zıt iki veya daha fazla görüş kaynaklarda yer almıştır. Bu görüşlerden hangisinin Nehaî'ye ait olduğunu tespit edebildiğimizde o görüşünü verdik. Fakat aynı mesele ile ilgili bir birine zıt gelen görüşlerden hangisinin ona ait olduğunu tam olarak tespit edemediğimiz meseleler oldu ki bu durum onun Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere etkisinin daha açık bir

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/225.

⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/14.

şekilde tespit edilebilmesini zorlaştırdığından bu görüşlerine yer vermedik. Ayrıca görüşleri mukayeseli verirken Nehaî merkezli hareket ettik. Yani konu ile ilgili Nehaî'nin görüşü varsa önce onun görüşünü, sonra diğer imamların görüşlerini verdik. Konu ile ilgili Nehaî'nin görüşünün olmadığı durumlarda diğer imamların görüşlerinin olup olmadığına bakmadık. Bunun yanında Nehaî'nin görüşlerini verirken daha çok onun dönemine yakın kaynakları esas almaya çalıştık. Böylece sonraki kaynaklarda yer aldığı halde onun dönemine yakın kaynaklarda yer almayan görüşlere kuşku ile yaklaşarak mümkün mertebe bu görüşleri vermemeye çalıştık. Dolayısıyla Nehaî'ye ait bir görüşün Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere etkisini daha objektif ortaya koyabilmek için bu zikrettiğimiz hususlara riayet etmenin daha sağlıklı olacağını düşündük. Şunu da belirtelim ki daha önce vermiş olduğumuz Nehaî'nin görüşünü tekrara düşmemek için mümkün mertebe bu başlık altında vermemeye çalıştık.

Nehaî'nin Hanefî fakihlerine ve genel olarak Hanefîliğe etkisini ortaya koymaya çalışırken tamamen mesele odaklı hareket etmenin istenilen sonucu kesin olarak vermeyeceğinin de farkındayız. Yani Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîlerin görüşleriyle Nehaî'nin görüşlerini mukayese edip kaç tanesinin aynı olduğunu kaç tanesinin farklı olduğunu ortaya koyduğumuzda bu, Nehaî'nin Hanefî mezhebine etkisinin oranı için kesin bir şeyler söylememize yetmemektedir. Zira Nehaî'ye ait olarak verdiğimiz bir görüş Nehaî'nin değil de ondan önceki Alkame, Esved b. Yezîd ve İbn Mes'ûd gibi başka âlime ait bir görüş olabilir. Bu durumda kesin hükümler vermeyi doğru bulmamaktayız. Dolayısıyla imamların görüşlerini mukayeseli vermemiz amacımız Nehaî'nin Hanefî mezhebine etkisini kesin bir şekilde tespit etmekten ziyade Nehaî'nin etkisinin veya Hanefî mezhebindeki yerinin ne oranda olabileceğine dair bir fotoğraf karesi çekmektir. Dolayısıyla amacımız nicelikten ziyade, niteliksel bir etkinin varlığını ya da yokluğunu ortaya koymak bakımından bir fikir sunmak olduğundan imamların görüşlerini mukayese ederken çok fazla detaylara girmeyi uygun görmedik.

3.2.1. Taharet

3.2.1.1. Hayvanların (Deve, Kedi, Eşek vs.) Artık Suyunun Hükümü

Nehaî'ye göre kedi artığının temizlik için kullanılması ne emredilmiştir ne de yasaklanmıştır. Bundan dolayı ona göre kedi artığı suyun içilmesinde de bir sakınca

yoktur⁹⁷. Onun kedi artığına haram ya da mekruh görmemiş olmasının gerekçesinin Hz. Âişe'nin: “أَنَّهُ كَانَ يُصْغِي إِلَى الْهَرَّةِ الْإِنَاءِ حَتَّى تَشْرَبَ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ بِفَضْلِهَا” “Nebî kaptan su içmekte olan kediyi bekledi, sonra kalan suyla abdest aldı.”⁹⁸ sözünden ve Hz. Peygamber'in: “إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجْسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينِ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ” “Onlar necis değildir, onlar sizin etrafınızda dolaşır.”⁹⁹ hadisinden kaynaklandığı söylenebilir.

Nehaî'nin kedi artığı ile ilgili görüşünü aktaran Ebû Hanîfe şöyle diyor: “Bunun dışındaki görüş bize daha sevimlidir. Şayet artığıyla abdest alınırsa yeterlidir. Artığının içilmemesi bize daha sevimlidir. Ancak içilmesinde herhangi bir beis yoktur.”¹⁰⁰ İmam Muhammed de Ebû Hanîfe'yle aynı görüştedir¹⁰¹. Ebû Yûsuf da kedi artığında bir beis görmemiştir¹⁰². Başka bir rivayette Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed kedi artığını mekruh görmüşlerken Ebû Yûsuf mekruh görmemiştir¹⁰³. Genel olarak Hanefîler kedi artığını mekruh görmüşler¹⁰⁴.

Aslında Ebû Hanîfe ile Nehaî'nin görüşleri arasında çok da bir fark bulunmamaktadır. Sonuçta ikisi de kedi artığı ile abdest alınmasında ve bunun içilmesinde bir beis görmemişler. Farklı olan tarafı Ebû Hanîfe kedi artığının tenzihen mekruh olduğu görüşünderken, Nehaî kerâhetsiz temiz olduğu görüşündedir¹⁰⁵. Kedi artığını mekruh görenler “يُغَسَّلُ الْإِنَاءُ مِنْ وُلُوحِ الْهَرَّةِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ” “Kedinin yaladığı kap, bir veya iki kere yıkanır.”¹⁰⁶ hadisi¹⁰⁷ ile “السَّنَوْرُ سَنَعٌ” “Kedi yırtıcıdır.”¹⁰⁸ hadisini esas almışlardır¹⁰⁹.

Nehaî'ye göre katır ve eşek artığıyla abdest alınmaz. At, koyun ve deve gibi hayvanların artığıyla abdest almakta ise bir sakınca yoktur¹¹⁰. Burada Nehaî'nin eti

⁹⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/47.

⁹⁸ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/117 (No. 218).

⁹⁹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Tehâre”, 36 (No. 75).

¹⁰⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/48; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/51.

¹⁰¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/48; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/51.

¹⁰² Tahâvî, *İhtilâf*, 1/119; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/51.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/51.

¹⁰⁴ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 143.

¹⁰⁵ Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/262.

¹⁰⁶ Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 1/135.

¹⁰⁷ Bu rivayetin Ebû Hüreyre'nin sözü olduğu da söylenmiştir. (Bk. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci ehâdisi's-Şerhi'l-kebîr*, thk. Mustafa Ebû'l-Gayt vd. (Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004), 1/570.).

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/84; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/63 (No. 5).

¹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/51.

¹¹⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/48; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/103.

yenen hayvanlar ile eti yenmeyen hayvanların artığı arasında fark gözettiği ve eti yenen hayvanların artığını temizleyici hükmünde gördüğü anlaşılmaktadır. Ehlî eşek artığını temizleyici hükmünde görmemiş olmasının gerekçesi Hz. Peygamber'in Hayber günü ehlî eşek etinin yenilmesini nehyettiğine dair rivayet¹¹¹ ile sahâbeden İbn Ömer'in eşeğin necis bir hayvan olduğunu söylemiş¹¹² olması olabilir. Nehaî'nin atın artığını temizleyici hükmünde görmüş olması ise onun atın etinin yenmesinde bir sakınca görmediği esasına dayandığı söylenebilir. Nitekim onun yaşadığı Kûfe'de at etinin tüketildiği görülmektedir. Mesela Nehaî'nin hocası Şüreyh'in atını kesip yediği rivayet edilmiştir¹¹³. Nehaî de: "Abdullah'ın ashâbı bir at kesip aralarında bölüştüler."¹¹⁴ demiştir. Dolayısıyla denilebilir ki Kûfe'de at, eti yenen hayvanlardandır ve Nehaî de bunun için atın artığı suyu temizleyici hükmünde görmüştür. Tabi bunlarla birlikte o dönemin şartlarında atın özellikle savaşlarda kullanılması, onun artığından kaçınmayı zorlaştırmış olabilir ve bu konuda zaruret de Nehaî'nin gerekçeleri arasında yer almış olabilir.

Söz konusu hayvanların artığının temizleyici olup olmaması hususunda Hanefî imamları da Nehaî ile aynı görüştedirler¹¹⁵. Genel olarak Hanefilere göre insanoğlunun, atın ve eti yenen hayvanların artığı temizdir. Katır ve eşeğin artığı ise şüphelidir¹¹⁶. Hanefîlerin ehlî eşek artığının temizleyiciliğini şüpheli görmüş olmalarının sebebi, konu ile ilgili Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen yukarıdaki olumsuz rivayetlerin yanında, eşekleri dışında yiyecek bir şeyi kalmadığını söyleyen birine Hz. Peygamber'in ondan yiyebileceğini söylediği¹¹⁷ ve İbn Abbâs'ın eşeğin artığının temiz olduğunu söylemiş¹¹⁸ olduğu şeklinde olumlu rivayetler etkili olmuştur. Dolayısıyla aynı konu ile ilgili Hz. Peygamber ve ashabından gelen farklı rivayetler Hanefîlerin bu iki hayvanın artığını şüpheli görmelerine sebep olmuştur¹¹⁹.

¹¹¹ Buhârî, *el-Câmi'*, "Humus", 20 (No. 2986).

¹¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/49.

¹¹³ Vekî', *Ahbâr*, 2/265.

¹¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/120.

¹¹⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/48; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/121.

¹¹⁶ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 143.

¹¹⁷ Taberânî, *el-Mu'cem*, 18/267.

¹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/49.

¹¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/49-50.

3.2.1.2. Necaset (İdrar, Kan ve Meni)

Nehaî, kan, idrar ve meniyi necis görmüş, bunlardan birinin dirhem kadar elbisede olduğunu namaz kıldıktan sonra gören kimsenin namazını iade etmesi gerektiğini söylemiştir¹²⁰. Bunların necisliği hususunda, akıtılmış kanın haram olduğunu bildiren ayet¹²¹ ile “تَنَزَّهُوا مِنَ الْبَوْلِ” “İdrardan kaçınınız...”¹²² ve “إنما يغسل الثوب من ” “Elbise şu beş şeyden dolayı yıkanır: Dışkı, idrar, kusmuk, kan ve meni.”¹²³ gibi hadisler Nehaî'nin dayandığı gerekçeler olabilir. Hanefî imamları da kan, idrar ve meninin necis olduğu hususunda Nehaî'ye katılmışlar ve dirhem miktarını aşacak kadar elbise veya bedende olduğunu görenin namazını iade edeceğini söylemişler¹²⁴. Genel olarak Hanefîlerin tercihi de bu şekildedir¹²⁵.

Ancak meni kuru ise bunu yıkamak mı yoksa ovalamak mı gerektiği hususunda imamlar ihtilaf etmişler. Nehaî bu durumda yıkamak gerektiği görüşündedir¹²⁶. Yukarıda meninin yıkanması gerektiğini bildiren hadisin yanında, bir rivayete göre Hz. Âişe: “كنت أغسل الجنابة من ثوب النبي صلى الله عليه وسلم فيخرج إلى الصلاة وإن بقع الماء في ثوبه” “Resûlullah'ın elbisesinde meninin isabet ettiği kısmı yıkadım sonra ıslak kaldığı halde o elbiseyle namaza giderdi.”¹²⁷ demiştir. Nehaî'nin konu ile ilgili gerekçesinin bu rivayetler olduğu söylenebilir. Ayrıca bu görüş kıyasa daha uygundur¹²⁸. Zira her ne kadar ovalamayla meninin çoğu gitse de iyice temizlenmesi için yıkanması gerekir.

Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler ise elbiseye bulaşmış ve kurumuş meninin ovalanmasının temizlenmesi için yeterli olduğu görüşündedirler¹²⁹. Yukarıdaki rivayetin aksine bir rivayete göre de Hz. Âişe'nin: “لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَمَا أَزِيدُ عَلَى أَنْ أَفْرُكُهُ مِنْ ثَوْبٍ” “Resûlullah'ın elbisesinde (meni) gördüğümde sadece ovaladım”¹³⁰ dediği

¹²⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 4.

¹²¹ El-En'âm 6/145.

¹²² Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/231.

¹²³ Dârekutnî, *es-Sünen*, “Tahâre”, 49 (No. 1).

¹²⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/164; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/131, 133; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/76-77; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1/75.

¹²⁵ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 152.

¹²⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/84, 386, 393.

¹²⁷ Buhârî, *el-Câmi*, “Vudû”, 64 (No. 227).

¹²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/81.

¹²⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/47; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/133; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 152; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1/75.

¹³⁰ Tahâvî, *Meâni'l-âşâr*, 1/48.

nakledilmiştir. Onlar bu ve buna benzer bazı rivayetleri gerekçe kabul edip kıyasa göre değil istihsana göre hüküm vermişlerdir¹³¹.

3.2.1.2.1. Sütten Kesilmemiş Bebeğin İdrarı

Nehaî, sütten kesilmemiş bebeğin idrarını yetişkinlerin idrarı kadar necis değerlendirmeyerek bunun elbiseye bulaşması durumunda temizlenmesi için bulaştığı yere bir defa su serpmenin yeterli olduğu görüşündedir¹³². Rivayete göre Hz. Peygamber henüz sütten kesilmemiş bir bebeğin idrarı elbisesine bulaşınca idrarın bulaştığı yere su serpmekle yetinmiştir¹³³. Hz. Âişe de şöyle diyor: “أتى النبي صلى الله عليه و سلم بصبي فبال عليه فصب عليه الماء” “Nebî’ye bir bebek getirildi, bebek üzerine bevledince O, idrarın bulaştığı yere su serpti.”¹³⁴ Sütten kesilmemiş bebeğin idrarının bulaştığı yere su serpmenin yerterli olduğunu düşünen Nehaî belli ki bu rivayetleri esas almıştır.

Ancak Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler bebeğin idrarını yetişkinin idrarı hükmünde görerek bulaştığı yerin yıkanması gerektiği görüşündedirler¹³⁵. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler bu hususta daha genel ifade içeren Hz. Peygamber’in: “تَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَذَابَ الْقَبْرِ مِنْهُ” “İdrardan kaçının zira kabir azabının çoğu ondandır.”¹³⁶ manasındaki hadisini esas almışlardır¹³⁷.

3.2.1.3. Gusül

Nehaî, cünüplük durumunda gusül abdesti almayı vacip (farz) olarak görmüş, bu durumdaki kimsenin gusülden önce abdest almasını daha güzel görmüş olmakla birlikte guslün tamam olması için mazmazayı, istinşakı ve suyun her yere ulaşmasını gerekli ve yeterli görmüştür¹³⁸. Nehaî’nin gusül konusunda “وَإِنْ كُنْتُمْ جُنْبًا فَاطَّهَّرُوا” “...Eğer cünüp olursanız temizlenin...”¹³⁹ âyeti ile Hz. Âişe’nin: “Resûlullah gusül abdesti alacağı zaman önce ellerini yıkar, sonra namaz abdesti gibi abdest alır, sonra ellerini suya daldırarak onunla saç diplerini yıkar, sonra üç defa başına su döker, sonra da bedeninin

¹³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/81.

¹³² Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/68.

¹³³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/379.

¹³⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/380.

¹³⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/68; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/126; Şevkânî, *Neylü’l-evâr*, 1/64, 68.

¹³⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/231.

¹³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/54.

¹³⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 12, 14; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/219.

¹³⁹ el-Mâide 5/6.

tümüne su dökerdi.”¹⁴⁰ şeklindeki rivayetini esas aldığı söylenebilir. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre de cünüplükten dolayı gusül abdesti almak farz olduğu gibi, gusülde mazmaza, istinşak ve bütün bedeni yıkamak da farzdır. Bunları unutana tekrar gusül gerekir. Ayrıca onlara göre de gusülden önce namaz abdesti vacip değildir¹⁴¹.

Nehaî gusülde bedeni ovalamayı ve uzuvları peş peşe yıkamayı gerekli görmemiştir. Ona göre bir kimse cünüpkken kafasını yıkadıktan belli bir süre sonra geri kalan vücudunu yıkarsa gusül için bu yeterlidir¹⁴². Nehaî'nin gusülde ovalamayı ve peş peşeliği vacip görmeyişinin sebebinin hem âyette hem de Hz. Âişe'nin rivayetinde bunların söz konusu edilmemiş olmasından kaynaklanmış olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler¹⁴³. Hanefîler ovalamanın vacip görülmesi halinde bunun nasa ziyade olacağını söylemişlerdir¹⁴⁴. Nehaî de aynı endişeyle hareket etmiş olabilir.

Nehaî'ye göre hacamat yaptıran kimseye gusül gerekmez¹⁴⁵. Öğrencisi Hâkem b. Uteybe yanında, Nehaî ile Mücâhid'in hacamat olduklarını, Mücâhid'in hacamattan dolayı guslettiğini fakat Nehaî'nin sadece hacamat yerlerini yıkamakla yetindiğini söylemiştir¹⁴⁶. Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesinin İbn Ömer¹⁴⁷ ile bir rivayete göre İbn Abbâs¹⁴⁸ gibi sahâbilerin aynı anlamdaki görüşlerine dayandığını düşünmekteyiz. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu hususta Nehaî ile aynı görüştedirler¹⁴⁹.

Nehaî, ölü yıkayana guslü gerekli görmemiş, sadece abdesti yeterli görmüştür¹⁵⁰. Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Resûlullah şöyle diyor: “مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَ جِنَازَةً فَلْيَتَوَضَّأْ” “Kim ölü yıkarsa gusletsin, kim ölü taşırsa abdest alsın.”¹⁵¹ İbn Abbâs Ebû Hüreyre'nin bu rivayetini tenkit ederek şöyle diyor: “İki kuru tahta parçasına

¹⁴⁰ Buhârî, *el-Câmi*, “Gusl”, 1 (No. 245).

¹⁴¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/32-33; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/135, 140; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/44, 62; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 1/140.

¹⁴² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/264.

¹⁴³ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/140; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/56.

¹⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/45.

¹⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/47; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/180.

¹⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/48.

¹⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/47.

¹⁴⁸ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/140.

¹⁴⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/48; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/83.

¹⁵⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/405.

¹⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/187; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Cenâiz”, 8 (No. 1463); Serahsî, *el-Mebsût*, 1/82.

dokunmakla bize abdest mi gerekli olacak? ‘Kim ölü yıkarsa gusletsin’den kasıt necâsetin isabet ettiği yerin yıkanmasıdır, ‘kim ölü taşırırsa yıkansın’ demek ise hades durumu olanın cenaze namazı için abdest alması gerektiği ile alakalıdır.”¹⁵² Belli ki Nehaî de Ebû Hüreyre’nin rivayetini esas almamıştır. Fakat abdesti gerekli görmüştür ki onun buradaki gerekçesi ihtiyat olabileceği gibi İbn Abbâs’ın dediği gibi abdesti sadece cenaze namazı için gerekli görmüş de olabilir.

Hanefî imamları ölü yıkayana guslü gerekli görmeyerek Nehaî ile aynı görüşte olmuşlar, ancak onlar abdestin de gerekli olmadığını söyleyerek Nehaî’den farklı düşünmüşlerdir¹⁵³. Hanefîler İbn Abbâs’ın tenkidini esas alarak Ebû Hüreyre’nin rivayetiyle amel etmemişler¹⁵⁴. Ebû Hanîfe, ölü yıkayanın eline veya başka bir yerine pislik bulaşması durumunda sadece pisliğin bulaştığı yeri yıkamasının yeterli olduğunu söylemiştir. Abdest veya gusül almaması gerektiği ile ilgili gerekçesini ise şöyle açıklamıştır: “Ölüye dokunmak abdesti gerekli kılan hades bir durum değildir. Düşünmez misin ki bir adam abdest aldıktan sonra bir köpeğe ya da domuza dokunduğunda bunlar necis olduğu halde abdest bozulmuyor. Müslümanın ölüsü bunlardan daha temiz ve daha nezihdir.”¹⁵⁵ Burada belli ki Ebû Hanîfe ve onun görüşünde olan diğer imamlar sahâbî kavli ve kıyasa göre hareket etmişler.

Nehaî, suyun saç diplerine ulaşması için gusül alacak kadının saç örgüsünü çözmesini gerekli görmüştür¹⁵⁶. Nehaî’nin bu konuda daha ihtiyatlı davranarak Hz. Peygamber’in: “مَنْ تَرَكَ مَوْضِعَ شَعْرَةٍ مِنْ جَسَدِهِ مِنْ جَنَابَةٍ لَمْ يَغْسِلْهَا” “Kim ki vücudundaki bir kılı dahi (yıkamayı) terk ederse gusletmemiş olur...”¹⁵⁷ hadisini esas aldığı söylenebilir.

Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler ise kadının saç örgüsünü çözmesini gerekli görmemiş, suyun saç diplerine ulaşmasını yeterli görmüşler¹⁵⁸. Ümmü Seleme şöyle diyor: “يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي فأنقضه لغسل الجنابة؟ قال لا إنما يكفيك أن تحثي على” “Ey Allah’ın Resûlü! Saçlarımı sıkı ören bir kadının cenabetten dolayı gusül alacağım zaman çözeyim mi? dedim. Allah Resûlü:

¹⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/82.

¹⁵³ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/48; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/247; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/182.

¹⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/82.

¹⁵⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/48.

¹⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/73.

¹⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/96.

¹⁵⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/20; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 1/140.

‘Hayır başına iki avuç dolu olacak şekilde üç kere su dökmen yeterlidir.’ dedi.”¹⁵⁹ Hanefiler Hz. Peygamber’den gelen bu rivayete göre amel etmişler¹⁶⁰. Nehaî’nin bu rivayetten haberinin olmaması da muhtemeldir.

3.2.1.4. Hayız

Nehaî’ye göre bir kadın cünüp olduktan sonra bir de hayız olursa ona cenabetten dolayı ayrı bir gusül gerekmez. Çünkü ona göre hayızlık cünüplükten daha büyük bir hadestir¹⁶¹. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler¹⁶².

Nehaî’ye göre hamile kadın kan görürse bu hayız kanı değildir. Bu durumdaki kadın temiz kadın gibidir, namaz kılar, oruç tutar ve kocasıyla ilişkiye girebilir¹⁶³. Nehaî’nin buradaki gerekçesi Hz. Âişe’nin: “Hamile kadın hayız görmez.”¹⁶⁴ manasındaki sözü olabilir. Hanefî imamları da bu görüştedirler¹⁶⁵. Genel olarak Hanefilere göre de hamilelik esnasında görülen kan hayız kanı değildir. Onlar bu konuda Hz. Âişe’nin sözünü esas almışlardır¹⁶⁶.

İmam Nehaî’ye göre hayız hali bittikten sonra kadının rahminden gelen sarı renkteki akıntı hayız kanı değildir. Bu durumdaki kadın abdest alıp namazlarını kılabılır¹⁶⁷. Nehaî’nin sarı renkteki kanı hayız kanı olarak değerlendirmemesinin sebebinin Hz. Peygamber’in: “دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدٌ يُعْرَفُ” “Hayız kanı, bilinen koyu renkteki kandır.”¹⁶⁸ manasındaki hadisine binaen olduğu söylenebilir.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed Nehaî’nin aksine sarı akıntıyı kan hükmünde değerlendirerek bunun hayız kanı olduğunu söylemişlerdir¹⁶⁹. Onlara göre bu kan ister hayızın başında ister sonunda gelsin fark etmez. Bu durumdaki kadın normal adet süresi içerisinde namaz kılamaz, ancak bu süre dışında özür sahibi olarak kılabılır. Ebû Yûsuf ise hayızdan önce bulanık akan kanı hayızdan saymamışken hayızdan sonra gelmesi

¹⁵⁹ Müslim, *el-Câmi*, “Hayz”, 12 (No. 58).

¹⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/45.

¹⁶¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/84.

¹⁶² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/38; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/84; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/70.

¹⁶³ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/295; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/86.

¹⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/20.

¹⁶⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/295; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/87; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/171.

¹⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/20.

¹⁶⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/302.

¹⁶⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Tahâre”, 106 (No. 286).

¹⁶⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/292-293.

durumunda bunu hayızdan saymıştır¹⁷⁰. Serahsî Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in gerekçesini “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٌّ” “Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir.”¹⁷¹ âyetini vererek hangi renkten olursa olsun bunun eza olduğu şeklinde açıklamaktadır¹⁷². Genel olarak Hanefiler beyaz akıntı haricindeki akıntıları hayızdan saymışlar¹⁷³.

3.2.1.5. İstihâze

Nehaî'ye göre müstehâza kadın hayız dönemine denk gelen günlerde namazları terk eder. Diğer günlerde öğle namazını vaktin sonuna kadar erteler, sonra gusül abdesti alıp öğle namazını ve vakti girdiğinde ikindi namazını kılar ve bekler. Akşam namazı girdiğinde öğle namazındaki gibi vaktin sonuna kadar bekler, sonra yine gusül abdesti alarak akşam namazını ve vakti girdiğinde yatsı namazını kılar. Sonra sabah namazı için gusül abdesti alır. İstihâze durumu bitene kadar böyle devam eder¹⁷⁴. Dolayısıyla Nehaî'ye göre müstehâza kadın öğle ve ikindi, akşam ve yatsı ile sabah namazı için olacak şekilde istihâze durumu bitene kadar günde üç defa gusül abdesti alır. Nehaî'nin bu hususta İbn Abbâs'ın kavline tabi olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Abbâs şöyle diyor: “Müstehâze öğleyi geciktirir, ikindiye erkene alır ve bir kere gusül alır. Akşamı geciktirir, yatsıyı erkene alır ve bir kere gusül alır, sonra sabah için gusül alır.”¹⁷⁵

Nehaî'nin söz konusu görüşünü aktaran İmam Muhammed şöyle diyor: “Biz bu görüşle amel etmiyoruz. Fakat biz bu hususta başka bir rivayet alıyoruz. Buna göre müstehâza kadın sadece bir defa gusül abdesti alır, namazları vaktin sonunda kılar ve her bir namaz için ayrı abdest alır. Temizlenene kadar bu şekilde devam eder. Ebû Hanîfe de bu görüştedir.”¹⁷⁶ Ebû Yûsuf ve genel olarak Hanefiler de istihâze halindeki kadının her bir vakit namaz için abdest alacağı görüşünü benimsemişlerdir¹⁷⁷. Yani Hanefî imamlarının ve genel olarak Hanefilerin benimsediği görüşe göre bu durumdaki kadın sadece bir defa gusleder ondan sonra da her namaz vakti için yeniden abdest alır. Bu şekilde Nehaî'den farklı görüş beyan eden imamlar ve genel olarak Hanefiler

¹⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/150.

¹⁷¹ el-Bakara 2/222.

¹⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/150-151.

¹⁷³ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 149.

¹⁷⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 35; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/82; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/305.

¹⁷⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/119, 2/296.

¹⁷⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/83.

¹⁷⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/51; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/168; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 150.

istihâzenin hades olduğu ve müstehâza kadının namazlarını vaktin sonuna bırakacağı hususunda onunla aynı fikirdedirler¹⁷⁸.

Bir rivayete göre istihâze olan Fatıma bt. Ebû Hubeş namazı bırakıp bırakmayacağını Hz. Peygamber'e sorar. Hz. Peygamber şöyle cevap verir: “ لَا إِنَّمَا ذَلِكَ ” “Hayır, bu bir damar (akıntısıdır), hayız değildir. Adet günlerinde namaz kılma, bu günler geçtikten sonra gusül abdesti al sonra namazını kıl.”¹⁷⁹ Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in aynı durumda olan Ümmü Habîbe'ye (ö. 44/664) gusletmesini emrettiği, onun da her namaz için guslettiği nakledilmektedir¹⁸⁰. Ancak bu rivayet İmam Muhammed'in *el-Âşâr* adlı eserinde “Hz. Peygamber Ümmü Habîbe'ye hayız günleri geçtikten sonra gusül almasını ve her namaz için abdest almasını söyledi.”¹⁸¹ şeklinde yer almaktadır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler bu rivayeti tercih etmişler¹⁸².

3.2.1.6. Abdest

Nehâfî, sakalı tahlîl ve mesh etmeyi gerekli görmemiş, suyun sakaldan akıtılmasını abdestin tamam olması için yeterli saymıştır.¹⁸³ Nehâfî'nin tahlîl konusundaki gerekçesinin Ebû Hanîfe'nin aşağıda yer alan gerekçesiyle, mesh etmeme görüşünün gerekçesinin ise Ebû Yûsuf'un aşağıda yer alan gerekçesiyle aynı olabileceğini tahmin ediyoruz.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed de sakalı tahlîl etmeyi gerekli görmemişler¹⁸⁴. Fakat bu iki imam sakaldan suyu akıtmanın yeterli olup olmadığı hususunda Nehâfî ile ihtilafa düşmüşler. Onlar sakalı ayrıca meshetmeyi daha uygun görmüşler. Ebû Hanîfe'nin gerekçesi sakalın görünen tarafının abdest uzvu olduğu, görünmeyen kısmının abdest uzvu olmadığı şeklindedir¹⁸⁵. Ebû Yûsuf ise Nehâfî ile aynı görüştedir. Yani o da sakaldan suyun akıtılmasını yeterli görmüş, bir abdest uzvuna aynı anda hem yıkama hem de meshin uygulanmasının uygun olmadığını söylemiştir. Fakat onun, İbn Ömer'in sakalını tahlîl etmiş olmasını ve Enes b. Mâlik'in Resûlullah'ın sakalını tahlîl

¹⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/84.

¹⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/118.

¹⁸⁰ Buhârî, *el-Câmi* ', “İstihâze”, 26 (No. 321); Müslim, *el-Câmi* ', “İstihâze”, 14 (No. 63).

¹⁸¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/83.

¹⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/84.

¹⁸³ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 6; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/21.

¹⁸⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/46; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/80.

¹⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/80.

ettiğini gördüğünü söylemiş olmasını esas alarak sakalı tahlil etmeyi sünnet olarak telakki ettiği söylenmiştir¹⁸⁶. Ammâr b. Yâsir de Resûlullah'ı abdest aldığı sırada sakalını tahlil ederken gördüğünü söylemiştir¹⁸⁷. Genel olarak Hanefîler de sakalı tahlil etmeyi sünnet olarak telakki etmişler¹⁸⁸. Burada Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler'in sakalı tahlil etmenin farz olmadığı hususunda Nehaî ile aynı fikirde olduklarını belirtelim.

Nehaî'ye göre bir kimse abdestliyen tırnaklarını ya da saçını kesmesi halinde abdestinin nakıs kalmaması için bu kesilen yerlere su değdirmesi gerekir. Yani saçının kesildiği kısmı tekrar mesh etmesi ve tırnaklarını tekrar yıkaması gerekir¹⁸⁹. Nehaî'nin gerekçesinin ne olduğunu tam olarak öğrenemesek de onun bu konuda ihtiyatı esas aldığı kanaatindeyiz.

Nehaî'nin bu görüşünü aktaran İmam Muhammed şöyle diyor: “Ebû Hanîfe'den onun tırnaklarını ve saçını kestiğini ve kesilen yere su değdirmeden namaz kıldığını işittim. Bunu alıyoruz bu Hasan-ı Basrî'nin kavlidir.”¹⁹⁰ Ebû Yûsuf'un tercihi de bu şekildedir¹⁹¹. Dolayısıyla bu hususta Hanefî imamları Nehaî'nin değil Hasan-ı Basrî'nin kavlini tercih etmişler. Ebû Hanîfe görüşünün gerekçesini şu şekilde açıklıyor: “Böyle yapmak temizliktir. Şayet böyle yapmak abdesti bozan bir durum olsaydı bu durumda abdestin tümü bozulurdu. Sen abdestin bir kısmını bozup bir kısmını bozmayan bir şey gördün mü? Saç ve tırnak kesmek sünnete muvafıktır ve temizliği artırır. Dolayısıyla bir kimse bunları yaptığında kendisine abdest gerekmez¹⁹². Serahsî de bu hususta şöyle demektedir: “Bu durumda İbn Cerîr (et-Taberî) yeniden abdest almak gerekir derken, Nehaî kesilen yere su değdirmek gerekir diyor. Bu görüşler fasittir. Çünkü Nebî (s.a.s): ‘لَا وُضُوءَ إِلَّا مِنْ حَدَثٍ’ ‘Abdest ancak hadesten dolayı gereklidir.’¹⁹³ demiştir. Bir kimsenin bu yaptığı temizliktir. Hades bunun neresindedir. Hz. Ali'ye de bu hususta bir soru sorulduğunda o bunun ancak temizliği artıran bir fiil olduğunu ifade etmiştir.”¹⁹⁴ Öyle görülmektedir ki Hanefî imamları bu hususta Sünnet'e, sahâbî kavline ve kıyasa daha

¹⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/80.

¹⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/19.

¹⁸⁸ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 139.

¹⁸⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/73.

¹⁹⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/73.

¹⁹¹ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/145.

¹⁹² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/36.

¹⁹³ Dârimî, *es-Sünen*, “Tahâre”, 3 (No. 685). Buhari bu sözü Ebû Hüreyre'nin sözü olarak vermektedir. Bk. Buhârî, *el-Câmi*, “Vudû”, 33.

¹⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/65.

muvafık gördükleri için Nehaî'nin değil Hasan-ı Basrî'nin görüşünü tercih etmişlerdir. Burada Nehaî'nin Taberî gibi düşünmeyerek abdestten sonra saç veya tırnağını kesenin abdestinin bozulmayacağı görüşünde olduğunu da belirtelim. Nitekim onun böyle yapan kimse için yeniden abdest almayı gerekli görmemiş olması bunu göstermektedir. Bu da onun görüşünün gerekçesinin ihtiyat olabileceği tahminini kuvvetlendirmektedir.

Nehaî abdestte başın bir kısmına bir defa mesh etmeyi yeterli¹⁹⁵, tamamına mesh etmeyi ise müstehap görmüştür¹⁹⁶. Hz. Peygamber'in abdest alırken başının bir kısmına ve bir defa mesh ettiğine dair rivayetler vardır¹⁹⁷. Nehaî'nin bu konudaki gerekçesinin bu rivayetler olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Nehaî'nin 'abdest ile ilgili ayetin "يُرْوُسُكُمْ" kelimesinin başında yer alan "ب" harfi cerin başın tamamını değil bir kısmını ifade ettiği' şeklindeki dilbilgisi kuralını¹⁹⁸ da dikkate aldığını düşünmekteyiz. Hanefî imamları da başın bir kısmına ve bir defa meshi yeterli görmüşler¹⁹⁹. Genel olarak Hanefîlere göre başın dörtte birini bir defa meshetmek farz, hepsini meshetmek sünnettir²⁰⁰.

Nehaî'ye göre bir kimse namazdayken başına mesh etmediğini hatırlarsa sakalındaki ıslaklıkla başını mesh edebilir²⁰¹. Bu görüşü Nehaî'den önce Hz. Ali'nin ileri sürdüğünü görmekteyiz²⁰². Dolayısıyla Nehaî'nin burada sahabî kavlini esas aldığı söylenebilir.

Hanefî imamları bu şekilde yapmayı câiz görmemişlerdir²⁰³. Ebû Hanîfe başı mesh etmenin farz olduğunu söyleyerek bunu câiz görmemiştir. Fakat o, elde ıslaklık olması halinde bununla başa mesh edilebileceğini söylemiş ve bunu, kaptan su alırken elin ıslak olması gibi görmüştür²⁰⁴. Yani Ebû Hanîfe'nin gerekçesinin kullanılmış suyla (mâ-i müsta'mel) farz olan meshin yapılmayacağı şeklinde olduğu söylenebilir.

İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un naklettiğine göre Nehaî, kulakların ön tarafını yüzden sayarak yüzle birlikte yıkanmasını, arka tarafını ise baştan sayarak mesh

¹⁹⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/8; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/22.

¹⁹⁶ Ebû Yûsuf, *el-Aşâr*, 4.

¹⁹⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Tahâre", 48 (No. 108); Tirmizî, *Sünen*, "Tahâre", 26 (No. 34), 75 (No. 100).

¹⁹⁸ Cessâs, *Ahkâm*, 3/344.

¹⁹⁹ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/136.

²⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/7; Neseffî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 139.

²⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/28.

²⁰² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/28.

²⁰³ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/33; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/155.

²⁰⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/33.

edilmesi gerektiği görüşündedir²⁰⁵. Ancak diğer bazı rivayetlerde Nehaî'nin farklı görüşte olduğu görülmektedir. Bir rivayete göre onun kulakları baştan sayıp onların ön ve arkasının mesh edilmesi gerektiğini söylediği²⁰⁶, başka bir rivayette de kendisinin abdest alırken kulaklarının içini ve dışını mesh ettiği aktarılmıştır²⁰⁷. Nehaî'nin görüşlerine önem verdiği Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un da kulakları baştan sayıp mesh ettiklerini²⁰⁸ ve Nehaî'nin Hz. Ömer'in bu görüşünü hocası Esved b. Yezîd'den nakletmiş²⁰⁹ olmasını göz önüne aldığımızda Nehaî'nin kulakları baştan sayarak bunların mesh edilmesi taraftarı olduğunun söylenmesi daha isabetli olur. Nehaî'nin bir öğrencisi kulakların yüzden mi yoksa baştan mı sayılacağını ona sormuş, o da: "Hepsinden." diye cevap vermiştir²¹⁰. Ancak bu cevaptan kulakların yıkanması mı yoksa mesh edilmesi mi gerektiği ile ilgili bir sonuç çıkarmak zordur. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Nehaî'nin kulakların ön tarafını yüzden sayması ile ilgili rivayetlerine gelince bu görüş Nehaî'nin önceden benimseyip sonradan vazgeçmiş bir görüş olabileceği gibi ondan sehven aktarılmış bir görüş de olabilir.

Hanefî usûl âlimi Cessâs, 'kulakların içinin yüzle birlikte yıkanması, dışının ise başla birlikte mesh edilmesi gerektiği' şeklindeki görüşü Zeydiyye'nin kollarından Sâlihiyye'nin kurucusu Hasan b. Sâlih'e (ö. 168/784-85) nispet etmektedir²¹¹. Tahâvî bu görüşü Hasan b. Hay diye birine nispet etmektedir²¹². Başka kaynakta ise bu görüş Şabî'ye ve Hasan b. Sâlih diye birine nispet edilmiştir²¹³. Ancak görüldüğü gibi bu görüş Şa'bî'nin muasırı ve fıkhiyla meşhur olan Nehaî'ye nispet edilmemiştir.

İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'nin: "Resûlullah'ın: 'الأذنان من الرأس' 'Kulaklar baştandır.' dediği bize ulaştı." diyerek Nehaî'nin görüşüyle amel etmediğini ifade ettikten sonra, kulakların ön ve arkasının mesh edilmesinin hoşlarına gittiğini söylemiş ve kendisi de hocası Ebû Hanîfe'nin görüşünde karar kılmıştır²¹⁴. Böylece İmam Muhammed, kendilerine ulaşan hadis dolayısıyla Nehaî'nin görüşüyle amel etmediklerini ifade etmiş olmaktadır. Burada her ne kadar Nehaî'nin kulakları baştan

²⁰⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 4; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/44.

²⁰⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/24; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/453.

²⁰⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/13.

²⁰⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/25.

²⁰⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/25.

²¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/25.

²¹¹ Cessâs, *Ahkâm*, 3/360.

²¹² Tahâvî, *İhtilâf*, 1/137.

²¹³ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-aḥvezî*, 1/120.

²¹⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/35; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/45.

sayıp onları mesh etme taraftarı olduğu daha ağır basmış olsa da belli ki Hanefî imamları bu hususta konu ile ilgili hadisi esas almışlardır. Ebû Yûsuf ve genel olarak Hanefîler de kulakları baştan sayıp onları mesh etme görüşündedirler²¹⁵. Neticede kulakların baştan sayılıp ön ve arkalarının meshedilmesi hususunda İmam Nehaî, Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler arasında bir ihtilafın olmadığı kanaatindeyiz.

3.2.1.6.1. Abdesti Bozan ve Bozmayan Durumlar

Nehaî'ye göre ağız dolusu kusmak abdesti bozar²¹⁶. Yine Nehaî'ye göre çıktığı yerden akarak uzaklaşan kan ve iltihap da abdesti bozar²¹⁷. Nehaî'nin bu husustaki gerekçesinin Hz. Peygamber'in şu hadisi olduğu anlaşılmaktadır: “من قلس أو قاء أو رصف من فليس صرف فليتوضأ وليتم على صلاته” “Kim kusarsa veya kimin burnu kanarsa namazdan çıkıp abdest alsın ve namazını tamamlasın.”²¹⁸ Onun ‘iltihabın abdesti bozduğu’ şeklindeki görüşünün gerekçesinin ise kıyas olduğu söylenebilir. Zira kendisi: “İltihab kan gibidir.”²¹⁹ demiştir.

Nehaî'ye göre bir yere dayanarak uyumak abdesti bozar²²⁰. Onun buradaki gerekçesinin Hz. Peygamber'in: “إِنَّمَا الْعَيْنَانِ وَكَاءُ السَّهِّ، فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ، اسْتَطْلَقَ الْوَكَاءُ” “Gözler makatın bağıdır, göz uyuduğunda bu bağ çözülür.”²²¹ hadisi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Nehaî Hz. Peygamber'in uykusu ile diğer insanların uykusu arasında fark gözetmiştir. Şöyle diyor: “Allah Resûlü bir gün mescide girdi. O esnada müezzin ezan okuyordu. Yan tarafı bir yere dayanmış şekilde ve bakılınca uyuduğu anlaşılacak bir halde uykuya daldı. Çevresindekiler tarafından bu halinin onun gerçek bir uyku hali olduğu da biliniyordu. Sonra kalkıp abdest almadan namaz kıldı. Allah Resûlü bu hususta başkası gibi değildir.” İmam Muhammed Nehaî'nin bu sözü ile ilgili şöyle diyor: “İbrâhim'in bu görüşünü alıyoruz. Bize ulaştı ki Allah Resûlü şöyle buyurdu: ‘Gözlerim uyur fakat kalbim uyumaz.’ Nebî bu hususta başkası gibi değildir. Fakat onun dışında kim yanını bir tarafa koyup uyursa ona abdest gerekir²²².

²¹⁵ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/136; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 139.

²¹⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/58; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/44; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 1/242.

²¹⁷ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/66, 68-69; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/110.

²¹⁸ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/154.

²¹⁹ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/66, 68-69.

²²⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/180.

²²¹ Dârimî, *es-Sünen*, “Vudû”, 48 (No. 749).

²²² Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/180.

Nehaî'ye göre baygınlık abdesti bozar²²³. Hz. Peygamber'in hastayken namaz kılmak için abdest aldığı bu esnada bayıldığı, baygınlığı geçtikten sonra tekrar abdest aldığı söylenmiştir²²⁴. Ayrıca bayılmanın bir yere dayanarak uyumaktan his kaybı açısından daha ileride olduğu söylenmiştir²²⁵. Nehaî'nin de bu gerekçeleri esas aldığını düşünüyoruz. Bu tür durumların abdesti bozduğu hususunda Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler Nehaî ile hemfikirdirler²²⁶.

Kadına dokunmakla ebdestin bozulup bozulmayacağı meselesine gelince, bu konuda Nehaî'den birbirine yakın olmakla birlikte farklı görüşler aktarılmıştır. Nehaî şöyle diyor: "Bir kimse kendisine nikâhı haram olan bir kadını öptüğünde abdesti bozulmaz. Kendisine nikâhı helal birini öptüğünde ise abdesti bozulur, bu hades gibidir."²²⁷ Bir rivayette o, şöyle diyor: "Kadını öptüğünde ve ona dokunduğunda yeniden abdest al."²²⁸ Bir başka rivayette: "Şehvetle öptüğünde veya dokunduğunda abdest bozulur."²²⁹ Bu iki rivayet İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef*'inde yer alıyor. Birinci rivayette 'şehvet' şartı yokken ikinci rivayette bu şart yer almıştır. Abdürrezâk'ın *el-Muşannef*'inde yer alan bir rivayette ise onun şöyle dediği nakledilmektedir: "Bir kimse şehvetle öper veya şehvetle dokunursa kendisine abdest gerekir."²³⁰ Nehaî'nin burada da şehveti şart koştuğu görülmektedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in *el-Âşâr*larında ise Nehaî'nin bir kimsenin mahremine öpmesi durumunda kendisine abdestin gerekmeyeceğini, mahremi olmayan birini öpmesi durumunda ise abdestin gerekeceğini söylediği nakledilmektedir²³¹. Nehaî'nin hem şehvet şartını koştuğu rivayetlerin daha çok olmasını hem de mahreme dokunmakla abdestin bozulmayacağı ile ilgili rivayeti nazar-ı itibara aldığımızda onun kadına dokunmakla değil, şehvetle dokunmakla abdestin bozulacağı görüşünde olduğunu söylememiz daha doğru olacaktır.

²²³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/180.

²²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/89.

²²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/89.

²²⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/42-44; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/179; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/206-207; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/161-163, 164; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/76; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 140.

²²⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/49-50.

²²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/50.

²²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/50.

²³⁰ Abdürrezâk, *el-Muşannef*, 1/133.

²³¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 6; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/59.

Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesine gelince, bunun Nîsâ sûresinin ilgili âyetinin: “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” “...ya da kadınlara dokunduğunuzda...”²³² kısmının kapsadığı anlamdan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim burada yer alan “لمس” kelimesine İbn Mes‘ûd ve İbn Ömer gibi sahâbîler ‘dokunmak’ anlamı vermiş ve kadınlara dokunmakla abdestin bozulacağını söylemişlerdir²³³. Ancak burada şehvet şartı yer almamaktadır. Dolayısıyla Nehaî'nin tam olarak mezkûr sahâbîlerin görüşünü esas aldığı söylemek zor gözükmektedir. Bu sahâbîlerin görüşüne mukabil Hz. Ali ve İbn Abbâs gibi sahâbîler “لمس” kelimesine ‘cinsel ilişki’ anlamı vermiş ve cinsel ilişki olmadığı sürece kadına dokunmakla abdestin bozulmayacağını söylemişlerdir²³⁴. Bu sahâbîlerin bu görüşünde de şehvetle ilgili bir kayıt yoktur. Neticede sahâbîlerin birbirine zıt bu iki görüşlerini zahirine göre alıp değerlendirdiğimizde bir görüşün ‘şehvetsiz dokunmakla abdestin bozulacağı’, diğer görüşün ise ‘şehvetten öte cinsel ilişkiyle abdestin bozulacağı’ şeklinde olduğu görülmektedir. Nehaî ise dokunmayı cinsel ilişki olarak değerlendirmedigi gibi mutlak dokunmayla da abdestin bozulacağını söylememiştir. Dolayısıyla onun bu iki görüşün ortası bir görüş benimseyerek şehvet şartı getirdiği görülmektedir. Onu böyle bir görüşe sevk eden temel saikin, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin: “Nebî bazı hanımlarını öptükten sonra abdest almadan namaz kılardı.”²³⁵ anlamındaki rivayet olması muhtemeldir. Zira burada mutlak dokunmakla abdestin bozulmayacağı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Hz. Ömer'in câriyesini öptükten sonra namaza başladığı, ancak mezi geldikten sonra namazını bozup yeniden abdest aldığı söylenmiştir²³⁶. Burada her ne kadar şehvetten bahsedilmeyip mezinin gelmesi üzerine Hz. Ömer'in yeniden abdest aldığı söylenmiş olsa da mezinin şehvetsiz gelme ihtimalinin düşük olduğu malum olunan bir durumdur. Yani bu rivayetin dahilinde şehvetin olduğunu tahmin etmekteyiz. Dolayısıyla Nehaî'nin kadına şehvetle dokunma durumunda abdestin bozulacağı şeklindeki görüşünün zımında mezi olduğunu söylemek istiyoruz. Yani mutlak manada kadına dokunmakla abdestin bozulacağını söylemeyip bunu şehvetle kayıtlayan Nehaî'nin bu şehvetten kastının mezi olduğu sonucunu çıkarmanın daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Bu aynı zamanda kıyasa da uygun bir çıkarımdır. Tüm bunlarla birlikte Nehaî'nin mezi yerine şehvet

²³² en-Nisâ 4/43.

²³³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/132-133; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/49.

²³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/48; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/67.

²³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/48; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/68.

²³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/68.

kelimesini kullanmış olmasının ihtiyata binaen olduğu da söylenebilir. Zira şehvet hissi kişinin kendisi tarafından rahatlıkla fark edilebiliyorken mezinin gelmesi her zaman fark edilmeyebilir.

Bu hususta Hanefî imamları şehvet ve mezi ayırımına giderek görüşlerini daha net ortaya koymuşlardır. Onlara göre kadına şehvetle de olsa dokunmak veya onu öpmekle abdest bozulmaz. Abdestin bozulması için mezinin gelmesi gerekir²³⁷. Genel olarak Hanefîler de kadına dokunmakla abdestin bozulmayacağı görüşünü tercih etmişler²³⁸. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler “لمس” kelimesine ‘cinsel ilişki’ anlamı anlamı veren Hz. Ali ve İbn Abbâs gibi sahâbîlerin görüşünü tercih ederek kadına dokunmakla abdestin bozulmayacağını söylemişlerdir²³⁹. Bunun yanında onlar Hz. Âişe ve Ümmü Seleme’nin sözünü ve Hz. Ömer’in bu husustaki tutumunu da esas almışlardır.²⁴⁰

Bunların haricinde Nehaî’ye göre bir yere yaslanmadan, ayakta, otururken, rükûda, secde veyahut binek üzerindeyken uyumak abdesti bozamaz²⁴¹. Huzeyfe b. Yemân mescitteyken bir ara ayakta uyuduğunu, sonra bunun abdesti bozup bozulmayacağını Resûlullah’a sorduğunu, Resûlullah’ın da bir yere dayanılmadığı sürece abdestin bozulmayacağını buyurduğunu söylemiştir²⁴². Ayrıca İbn Abbâs’tan Hz. Peygamber’in “ لَا وُضُوءَ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا، أَوْ رَاكِعًا، أَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَإِنَّهُ إِذَا “ “Ayakta veya binek üzerinde veyahut secde uyuyana abdest gerekmez. Abdest ancak bir yere dayanarak uyuyana gerekir, (bu durumda) makat gevşer.”²⁴³ dediği aktarılmıştır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bir yere yaslanmadan uyumakla abdestin bozulmayacağında Nehaî ile hemfikirdirler²⁴⁴.

Yine Nehaî’ye göre dübürden kurt çıkması²⁴⁵ durumunda abdest bozulmaz. Nehaî kurdu abdesti bozan diğer pislikler gibi değerlendirmemiş veya bunu alışılmamış pislik olarak değerlendirmiş olabilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîlere göre

²³⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/37; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/59-60.

²³⁸ Neseî, *Kenzü’ d-dekâ’ik*, 139.

²³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/48; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/67.

²⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/68.

²⁴¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 12; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/61; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/181-182; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/152.

²⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/78.

²⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/77-78; Zeylaî, *Naşbü’ r-râye*, 1/44.

²⁴⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/49; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/61; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/60; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/164; Neseî, *Kenzü’ d-dekâ’ik*, 140.

²⁴⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/163; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/43.

dübürden kurt çıkması durumunda abdest bozulur²⁴⁶. Onlar dübürden çıkacak kurdun ıslaklıktan hali olmayacağı gerekçesiyle bu görüşü benimsemişlerdir²⁴⁷. Esasında Hanefî imamları da kurdun abdesti bozmayacağı görüşündedirler. Onların kurtla beraber çıkan ve hades kavramına dahil olabilecek ıslaklığı gerekçe göstermiş olmaları bunu göstermektedir. İmamlar arasındaki bu görüş farklılığının kıyas ve ihtiyattan kaynaklandığını düşünmekteyiz.

3.2.1.7. Mesh

Nehaî mest ve cürmûk üzerine meshi câiz görmüştür²⁴⁸. Onun mestlere meshi câiz görmüş olmasının gerekçesinin Hz. Peygamber'in ve ashabının birçoğunun bu yöndeki uygulaması²⁴⁹ olduğu söylenebilir. Cürmûklere meshi câiz görmüş olmasının gerekçesinin ise sünnet olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in cürmûklere de mesh ettiği söylenmiştir²⁵⁰. Bunun yanında o, cürmûklere meshi mestlere meshe kıyas yapmış olabilir. Nitekim Beyhakî, cürmûklere meshi câiz gören kimselerin mestlere mesh ile ihticac ettiklerini söylemiştir²⁵¹. Ayrıca Nehaî'ye göre abdest alırken başa takılı sarık ya da örtüye mesh etmek yeterli değildir. Meshin yeterli olması için başa mesh edilmesi gerekir²⁵². Enes b. Mâlik, Resûlullah'ın abdest aldığı esnada elini başındaki sarığın altından sokarak başını mesh ettiğini söylemiştir²⁵³ ki Nehaî'nin konu ile ilgili gerekçesinin bu rivayet olduğu açıktır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşleri benimsemişler²⁵⁴.

Nehaî'ye göre bir kimse cünüplükten dolayı gusül abdesti alırken sargı üzerine mesh edebilir²⁵⁵. Hz. Ali şöyle diyor: “Kolum kırılmıştı, (abdest alırken) ne yapacağımı Resûlullah'a sorduğumda bana sargı üzerine mesh etmemi emretti.”²⁵⁶ Nehaî'nin buradaki gerekçesinin Hz. Peygamber'in bu yöndeki emri olduğu görülmektedir. Hanefî

²⁴⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/49; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/164; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 140.

²⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/83.

²⁴⁸ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/54; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/164.

²⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/161-167.

²⁵⁰ Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 1/183.

²⁵¹ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/208.

²⁵² Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/76; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/29.

²⁵³ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Tahâre”, 56 (No. 147).

²⁵⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/70-72; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/54; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/141, 145; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 147, 148.

²⁵⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/65.

²⁵⁶ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Tahâre”, 134 (No. 657).

imamları da bu konuda Nehâf ile aynı görüştedirler²⁵⁷. Buna ek olarak İmam Muhammed: “Şayet bir kimse sargı üzerine mesh etmekten korkarsa onu da terk eder.”²⁵⁸ demiştir. Genel olarak Hanefilerin tercihi de bu şekildedir²⁵⁹.

Nehâf çoraplara meshin câiz olduğunu söylemiş ve kendisi de çoraplarına mesh etmiştir²⁶⁰. Zira o, çorapları mest hükmünde görmüştür²⁶¹. Bunun yanında Sünnet ve sahâbe uygulaması da bu yönde olmuştur. Nitekim Muğîre b. Şu’be şöyle diyor: “Nebî abdest aldı ve çoraplarına mesh etti.”²⁶² Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin de Resûlullah’ın abdest alırken çoraplarına mesh ettiğini söylediği nakledilmiştir²⁶³. Sahâbeden Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir, İbn Mes‘ûd, Bera b. Azib, Enes b. Mâlik, Ebû Ümâme Sehl b. Sa’d ve Amr b. Hüreys’in de çoraplarına mesh ettikleri rivayet edilmiştir²⁶⁴. Dolayısıyla Nehâf’nin görüşünün gerekçesinin Sünnet ve sahâbe uygulaması olduğu söylenebilir.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed şeffaf olmaması halinde çoraba meshi câiz görmüşlerken, Ebû Hanîfe’nin çoraplara meshi câiz görmediği söylenmiştir²⁶⁵. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in yukarıda verdiğimiz Hz. Peygamber’in çoraba meshettiğine dair rivayetleri ile birçok sahâbînin çoraba mesh ettiklerine dair haberleri kendilerine gerekçe aldıkları söylenmiştir²⁶⁶. Ebû Hanîfe’ye gelince, İmam Muhammed ona cürmüğe meshi kabul ettiği halde niçin çoraba meshi kabul etmediğini sormuş, o da cürmüğün alt tarafının deriden olduğunu ve bu yönüyle mestlere benzediğini söylemiştir²⁶⁷. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin çoraba meshi kabul etmemesinin sebebi bunların, meshin câiz olduğu mestlere benzememesinden kaynaklanmaktadır. Ebû Hanîfe söz konusu rivayetlerde yer alan çoraptan kastın kendiliğinden dik durabilen, kalın ve altı deri ile kaplanmış çorap olduğu görüşündedir²⁶⁸. Bununla birlikte Ebû Hanîfe’nin ömrünün sonlarında hastalığından ötürü çoraplarına mesh ettiği ve böylece

²⁵⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/42; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/152.

²⁵⁸ Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/65.

²⁵⁹ Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 148.

²⁶⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/199; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/172; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/324.

²⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/171.

²⁶² Tirmizî, *Sünen*, “Tahâre”, 74 (No. 99); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Tahâre”, 59 (No. 159).

²⁶³ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Tahâre”, 59 (No. 159).

²⁶⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/200; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/171; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 1/115; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/102.

²⁶⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/72; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/139; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/102.

²⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/102.

²⁶⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/73.

²⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/102.

önceki görüşünden rücu ettiği de söylenmiştir²⁶⁹. Hanefilerin müftâ-bih görüşü de çorabın sık dokunmuş olması ve alt tarafının deri olması durumunda ona meshin câiz olduğu şeklindedir²⁷⁰.

3.2.1.8. Teyemmüm

Nehâf'ye göre teyemmümün alınışı şu şekildedir: Ellerin iç tarafı toprağa vurulur, sonra silkelenerek yüz mesh edilir, sonra ikinci kez toprağa vurularak silkelenir bu defa eller ve kollar dirseklere kadar mesh edilir²⁷¹. Nehâf'nin bu konudaki gerekçesinin Hz. Peygamber'in aynı şekildeki uygulaması²⁷² olduğu söylenebilir. Teyemmümün alınış şekli Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre de böyledir²⁷³.

Nehâf'ye göre su değmemesi gereken suçiçeği gibi herhangi bir yarası olan kimse evinde bile olsa su bulamayan seferi hükmündendir, teyemmüm abdesti alır²⁷⁴. Nehâf'nin buradaki gerekçesinin teyemmüm ile ilgili âyette yer alan “وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ” “...Şayet hastaysanız...”²⁷⁵ kısmı olduğu aşikardır. Yarası olup bu yaraya su değmemesi gerekiyorsa bu kimsenin teyemmüm alabileceği hususunda Hanefî imamları ve sonraki Hanefîler de Nehâf ile aynı görüştedirler²⁷⁶.

Nehâf'ye göre bir kimse teyemmüm alıp namaza başladıktan sonra su bulursa, vakit varsa namazdan çıkarak abdest alır ve tekrar namaz kılar²⁷⁷. Ancak namaz kıldıktan sonra su bulursa artık namazı iade etmesine gerek yoktur²⁷⁸. İki kişinin su bulamadıkları için cenabetten dolayı teyemmüm alıp namaz kıldıkları, henüz vakit çıkmadan su bulunca bunlardan birinin suyla abdest alıp tekrar namaz kıldığı fakat diğerinin kılmadığı Hz. Peygamber'e bildirilince O'nun (s.a.s), tekrar abdest alıp namaz kılmanın iki ecir, diğerinin ise bir ecir aldığını ifade ettiği rivayet edilmiştir²⁷⁹. Nehâf'nin

²⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/102.

²⁷⁰ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 147.

²⁷¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 17; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/65.

²⁷² Buhârî, *el-Câmi*, “Teyemmüm”, 7 (No. 340); Müslim, *el-Câmi*, “Hayız”, 28 (No. 110).

²⁷³ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/84; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/66; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/146; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 144.

²⁷⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 17; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/64.

²⁷⁵ el-Mâide 5/6.

²⁷⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/104; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/64; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/152; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 144.

²⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/193.

²⁷⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/228.

²⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/193.

bu rivayeti esas aldığı söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu hususta Nehaî ile aynı görüştedirler²⁸⁰.

Nehaî'ye göre bir kimse abdest alana kadar cenaze ve bayram namazlarını kaçırmaktan endişe ederse teyemmüm alarak bu namazları kılabilir²⁸¹. Nehaî'nin bu konudaki gerekçesinin sahâbî kavli olduğunu düşünmekteyiz. Zira İbn Abbâs'ın cenaze namazının kaçırılmasından endişe edildiği zaman teyemmümle bu namazın kılınacağına dair fetva verdiği, İbn Ömer'in ise aynı fetvayı bayram namazı için verdiği rivayet edilmiştir²⁸². Ayrıca cenaze ve bayram namazlarının kaçırılması durumunda bunların iadesinin mümkün olmayan namazlar olduğu, bundan dolayı su olsa dahi bunları kaçırmaktan endişe edenlerin bu namazları teyemmümle kılabileceği söylenmiştir²⁸³. Dolayısıyla Nehaî'nin sahâbî kavlinin yanında gerekçeleri arasında bu namazların iadelerinin mümkün olmaması da eklenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüşü benimsemişler²⁸⁴.

Nehaî'ye göre bir kimse tilâvet secdesini işittiğinde yanında su yoksa teyemmüm alarak secde yapabilir²⁸⁵. Nehaî'nin bu konudaki gerekçesinin tam olarak ne olduğunu öğrenemedik. Muhtemeldir ki o, tilâvet secdesini de cenaze ve bayram namazları gibi değerlendirerek o an yapılması gerektiği ve dolayısıyla iadesinin olmadığı şeklinde değerlendirmiş olabilir. Bununla birlikte bir rivayette Şa'bî'nin tilâvet secdesinin abdestsiz yapılabileceğini söylediği aktarılmıştır²⁸⁶. Bu rivayete göre Nehaî'nin görüşü değerlendirdiğinde onun 'sehiv secdesi teyemmümle de yapılabilir' derken burada ihtiyatı esas almış olabilir. Yani o, abdestsiz bile kılınabileceği söylenen tilâvet secdesinin en azından teyemmümle kılınması gerektiğini ifade etmek istemiş olabilir.

Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler bu hususta Nehaî ile farklı görüştedirler. Onlara göre tilâvet secdesi bayram namazları gibi belli bir vakitle sınırlı

²⁸⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/86; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 1/145.

²⁸¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 80; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/248-249; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/300.

²⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/118.

²⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/118-119.

²⁸⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/96-97; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/249; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/147; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 144-145.

²⁸⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/350; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/375.

²⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/375.

değildir. Dolayısıyla bir kimse tilâvet secdesini işittiğinde yanında su yoksa daha sonra abdest alıp bu secdeyi yerine getirebilir²⁸⁷.

3.2.2. İbadetler

3.2.2.1. Namaz

3.2.2.1.1. Namazın Kılınışı

Nehaî'ye göre iftitah tekbiri getirilirken eller kulakların hizasına kadar kaldırılır²⁸⁸ ve bunun dışında herhangi bir yerde eller kaldırılmaz²⁸⁹. Nehaî'nin ellerin kulakların hizasına kadar kaldırılması ile ilgili gerekçesinin Hz. Peygamber'in bu şekilde yaptığına dair rivayetlere²⁹⁰ dayandığını söylemek mümkündür. Nehaî'nin iftitah tekbiri dışında namazın başka herhangi bir yerinde ellerin kaldırılmaması gerektiği şeklindeki görüşünün gerekçesinin ise İbn Mes'ûd'un bu şekildeki uygulaması olduğunu daha önce söylemiştik. Ayrıca Nehaî'ye göre bir kimse unutarak bile olsa iftitâh tekbirini getirmese namazı geçersizdir²⁹¹. Nehaî'nin buradaki gerekçesinin ise “وتحریمها التكبير”²⁹² âyeti ile “Rabbinin adını anıp namaz kılan.”²⁹² “وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى”²⁹³ hadisi olduğu söylenebilir.

Hanefî imamları da bu görüşlerde Nehaî'ye katılmışlardır²⁹⁴. Genel olarak Hanefîler de iftitah tekbirini namazın farzından kabul etmişler ve bu tekbir esnasında ellerin kulak hizasına kadar kaldırılmasını daha uygun görmüşlerdir²⁹⁵.

Nehaî'ye göre iftitah tekbirinde “Allahüekber” lafzı yerine tehlîl veya hamd ile namaza başlamak câizdir²⁹⁶. Nehaî'nin burada “وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى”²⁹⁷ “Rabbinin adını anıp namaz kılar.”²⁹⁷ âyetinin umum ifadesini esas aldığı söylenebilir. Zira bu âyette namaza başlama, tekbir gibi belli bir lafızla kayıtlanmamıştır. Bunun yanında Hz. Peygamber ve

²⁸⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/96-97; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/119.

²⁸⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 21.

²⁸⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 21; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/94, 96; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/100.

²⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/11-12.

²⁹¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 21; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/101.

²⁹² el-A'la 87/15.

²⁹³ Tirmizî, *Sünen*, “Tahâre”, 3 (No. 3).

²⁹⁴ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/94, 96; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/100, 101; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/199, 278.

²⁹⁵ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 160, 162.

²⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/215.

²⁹⁷ el-A'la 87/15.

Hız. Ebû Bekir'in namazlarına Allah'a hamd ile başladıkları da söylenmiştir²⁹⁸ ki bunun da tehlîl ve tehmidî namaza başlangıç için câiz gören Nehâî'nin gerekçeleri arasında yer almış olması mümkündür.

Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed bu hususta Nehâî'ye katılmaktadırlar²⁹⁹. Ebû Hanîfe söz konusu görüşünün gerekçesini, bir kimsenin "الله أجل" veya "الله أعظم" diyerek namaza girmesinin mümkün olması gibi tesbih, tehlîl ve tehmid ile girişinin de bunlar gibi olduğunu söyleyerek açıklamıştır³⁰⁰. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in ayrıca Hz. Peygamber'den aktarılan: "كَانَ الْأَنْبِيَاءُ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - يَفْتَتِحُونَ الصَّلَاةَ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" "Nebîler namazlarına 'Allah'tan başka ilah yoktur' ile başlarlar."³⁰¹ sözü ile "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ" "فَصَلَّى ط" "Rabbinin adını anıp namaz kılar."³⁰² âyetini esas aldıkları söylenmiş, ayrıca bu iki imamın, nasla sabit olanın Allah'ı tâzim ederek namaza başlamak olduğu, tekbirle başlamanın Allah'ı tâzim ederek namaza başlamanın bir çeşidi olduğunu söyledikleri de rivayet edilmiştir³⁰³. Ebû Yûsuf ise bir kimsenin tekbiri düzgün yapabilmesi durumunda bunun dışında bir lafızla namaza girmesinin câiz olmadığı görüşündedir³⁰⁴. Onun Hz. Peygamber'den rivayet edilen: "مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم" "Namazın anahtarı temizliktir, tahrîmi tekbirdir, bitimi selâmdır."³⁰⁵ sözündeki 'tekbir' lafzını esas aldığı söylenmiştir³⁰⁶. Genel olarak Hanefîlerin tercihi ise Ebû Yûsuf'un görüşü dışındaki görüş olmuştur³⁰⁷.

Nehâî, iftitah tekbirinden sonra sağ elini sol elinin üzerine koyarak göbeğinin altında bağlamıştır³⁰⁸. Hz. Ali'nin: "Sağ eli sol el üzerine koyup göbeğin altından bağlamak sünnettendir."³⁰⁹ dediği aktarılmıştır. Nehâî'nin bu konudaki gerekçesinin Hz. Ali'nin bu sözü olduğu söylenebilir. Nehâî'ye göre secdeye giderken dizlerden önce elleri secdeye koymak mekruhtur³¹⁰. O, secdelerden sonra birinci ve üçüncü rekatlara

²⁹⁸ Buhârî, *el-Câmi*, "Salât", 8 (No. 710).

²⁹⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/15-16; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/258; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/35.

³⁰⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/15.

³⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/35. Bu rivayeti hadis kaynaklarında bulamadık.

³⁰² el-A'lâ 87/15.

³⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/35.

³⁰⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/15-16; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/258; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/35.

³⁰⁵ Tirmizî, *Sünen*, "Tahâre", 3 (No. 3).

³⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/35.

³⁰⁷ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 162.

³⁰⁸ Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/141.

³⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/24.

³¹⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/177.

kalkmadan önce kısa da olsa oturmayı (جلسة الاستراحة) da mekruh görmüştür³¹¹. Nehaî'nin bu görüşlerinin gerekçesinin de Hz. Peygamber'in namaz kılariken bu şekilde yaptığı ile ilgili rivayetlere³¹² dayandığını söylemek gerekir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de namazla ilgili bu uygulama ve görüşleri benimsemişlerdir³¹³.

Nehaî'ye göre son oturuşta teşehhüd miktarı kadar oturmak namazın tamamlanması için yeterlidir³¹⁴. Ayrıca o, selâmın sadece iki namaz arasını kestiğini belirterek bunun farz olmadığı görüşündedir³¹⁵. Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “ إِذَا رَفَعَ الْمُصَلِّي رَأْسَهُ مِنْ آخِرِ صَلَاتِهِ , وَقَضَى , فَفَدَّ تَمَّتْ صَلَاتُهُ , فَلَا يَعُودُ لَهَا (secdeden) kaldırdığında ve teşehhüdü bitirdiğinde abdesti bozulursa namazı tamamdır, tekrar kılmasına gerek yoktur.”³¹⁶ Nehaî'nin bu konudaki gerekçesinin bu rivayet olduğu düşüncesindeyiz. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşleri benimsemişler³¹⁷.

3.2.2.1.1.1. Kırâat

Nehaî'ye göre namazda Kur'an'dan bir kısım okumak (kırâat) vâciptir (farz). Bir rivayette şöyle diyor: “Bir adamın arkasında namaz kılsam ve onun bir şey okuduğunu bilmesem namazımı yeniden kılarım”³¹⁸. Bu kırâat ister Fâtiha olsun ister Fâtiha dışından olsun fark etmez. Dolayısıyla ona göre bir kimse Fâtiha'yı okumayı unutup başka bir sûre okursa namazın tamamlanması için yeterlidir³¹⁹. Bu görüş onun Fâtiha'yı namazın rüknü olarak görmediğini göstermektedir. Nehaî'nin namazda kırâati farz olarak görmüş olmasının ve Fâtiha'yı namazın rüknü olarak görmemiş olmasının gerekçesinin “ فَاقْرَأُوا مَا ”³²⁰ âyetinin umum bildiren ifadesi ile Hz. Peygamber'in “لا صلاة إلا بقراءة”³²¹ “Kırâatsiz namaz olmaz.” anlamındaki sözü olduğu söylenebilir. Hanefî imamları da Fâtiha dışında bir sûrenin okunmasını namazın

³¹¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 51, 62.

³¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/23, 32.

³¹³ Şeybânî, *el-Aşl*, 10, 13; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/102, 141-142; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/201, 211, 213, 230; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 160, 163, 164.

³¹⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 38.

³¹⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/131.

³¹⁶ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 1/275.

³¹⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/146; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/131; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/222; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 160.

³¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/265.

³¹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/348.

³²⁰ el-Müzemmil 73/20.

³²¹ Müslim, *el-Câmi*, “Salât”, 11 (No. 42).

tamamlanması için yeterli görmüşler³²². Namazda kırâatin farz olduğu fakat Fâtiha'nın farz olmadığı görüşü genel olarak Hanefîlerin de benimsediği bir görüştür³²³.

Nehaî, farz namazın ilk iki rekatında kırâati farz olarak görmüş, bundan dolayı ilk iki rekatta kırâati unutanın diğer iki rekatta bunu yerine getirmesi gerektiğini söylemiştir³²⁴. Ona göre bir kimse öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rekatında kırâatte bulunursa son rekatlarında dilerse Fâtiha sûresini okur dilerse Fâtiha dahil bir şey okumaz³²⁵. Ayrıca o, namazın son iki rekatında Fâtiha'dan fazla bir şey okunmaması gerektiği görüşündedir.³²⁶ Yine ona göre namazlarda sadece Fâtiha sûresini okumak da namazın tamamlanması için yeterlidir³²⁷. Öğrencisi Mansur İbrâhim'e son iki rekatta ne yapayım diye sorduğunda o: "Allah'ı tesbih ve Ona hamd et." demiştir³²⁸. Başka bir rivayette ise onun: "İlk iki rekatta Fâtiha ve bir sûre oku, son iki rekatta ise tesbih et." dediği nakledilmiştir³²⁹. Ayrıca hocası Alkame'nin son iki rekatta bir harf dahi okumadığını söylemiş ve kendisi de böyle yapmıştır³³⁰. Tüm bu rivayetleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde onun namazda kırâatin asgarisi için Kur'an'dan ister az ister çok olsun bir kısım okumayı ve bunun da ilk iki rekatta olmasını gerekli gördüğünü, dört rekatlık namazların son iki rekatlarında kırâati gerekli görmeyerek isteğe bağlı bıraktığı görülmektedir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Âişe, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin uygulamasının bu şekilde olduğu, hatta bu konuda sahâbe icmâmının oluştuğu ifade edilmiştir³³¹. Dolayısıyla Nehaî'nin bu görüşlerinin gerekçesinin sahâbenin bu yöndeki uygulaması olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşleri benimsemişlerdir³³². Bir rivayete göre Ebû Hanîfe de son iki rekatta kişinin Fâtiha, tesbih ve sükût arasında muhayyer olduğunu dolayısıyla bu iki rekatta kırâati terk edene sehiv secdesi dahil bir şeyin gerekmediği görüşünde olduğu, diğer bir rivayete göre ise onun son iki rekatta Fâtiha okumayı daha faziletli gördüğü, bunu unutanın sehiv secdesi yapacağını söylediği

³²² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/37; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/295.

³²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/19; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 160.

³²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/359.

³²⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 24.

³²⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/110.

³²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/317.

³²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/327.

³²⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/101.

³³⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/101.

³³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/18.

³³² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/7; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/110; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/216; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/18; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 160, 165.

aktarılmıştır³³³. Genel olarak Hanefiler vâcip görmemekle beraber son iki rekatta Fâtiha okumayı tercih etmişler³³⁴.

Nehaî Ehl-i kitab'a benzediği gerekçesiyle namazdayken Mushaf'a bakarak kırâatte bulunmayı mekruh görmüştür³³⁵. Ebû Hanîfe Mushaf'tan okumanın namazı ifsat edeceği görüşünderken, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed de Ehl-i kitab'a benzediği gerekçesiyle bu davranışın mekruh olduğunu, fakat bununla birlikte namazın geçerli olacağını ifade ederek³³⁶ Nehaî'nin görüşüne katılmışlardır. Genel olarak Hanefilerin tercihi ise Ebû Hanîfe'nin görüşü olmuştur³³⁷. Ebû Hanîfe'nin bu husustaki gerekçesi, bu şekilde namaz kılan kimsenin Mushaf'a bakması, onu taşıması, sayfalarını çevirmesi ve üzerinde düşünmesinin amel-i kesîr kapsamına gireceği, bunun da namazı bozacağı şeklindedir³³⁸.

3.2.2.1.1.2. Sabah Namazında Kunut Duası

Nehaî sabah namazında kunut olmadığı görüşündedir. O, Allah Resûlü'nün ömründe sadece bir ay müşriklere yönelik okuduğu kunut hariç, fecir namazında kunut okumadığını, öncesinde ve sonrasında okuduğunun da görülmediğini, ondan sonra gelen halife Ebû Bekir'in de bu namazda kunut okumadığını söylemiştir³³⁹. Yine o, Abdullah b. Mes'ûd ve ashâbından hiç kimsenin dünyadan ayrılana kadar fecir namazında kunut okumadığını söylemiştir³⁴⁰. Başka bir rivayette de Nehaî hocası Esved b. Yezîd'in iki yıl boyunca Hz. Ömer'le seferde ve hadarda birlikte zaman geçirdiğini bu süre boyunca Esved'in fecir namazında Hz. Ömer'in kunut okumadığına şahitlik ettiğini söylemiştir. Devamında Nehaî şöyle diyor: "Hz Ali, Muâviye'yle savaşında ona karşı kunut okumuştur. Kûfe halkı bu duayı Hz. Ali'den aldı. Şam ehli de yine aynı savaşta Muâviye'nin Hz. Ali'ye karşı okuduğu kunutu aldı³⁴¹. Hanefî imamları Nehaî'nin

³³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/19.

³³⁴ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 160, 165.

³³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/123.

³³⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/177; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/208.

³³⁷ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 172.

³³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/201.

³³⁹ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/101, 104; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/227.

³⁴⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/224.

³⁴¹ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/101, 104; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/229.

aktardığı bu rivayetlere dayanarak onunla aynı görüşü benimsemişler³⁴². Genel olarak Hanefîlerin tercihi de bu şekildedir³⁴³.

3.2.2.1.1.3. Sehv Secdesi

Nehaî'ye göre genel olarak namazın normal halini anormal hale çevirecek davranışta bulunulması durumunda sehiv secdesi gerekli hale gelir³⁴⁴. Mesela bir rûknü geciktirmek, cehrî okuyacağı yerde hafî, hafî okuyacağı yerde cehrî okumak, unutarak iki yerine üç defa secdeye gitmek, oturması gerekirken unutarak kalktıktan sonra kırâate başlamadan hatırlar hatırlamaz tekrar oturmak, namazdan bir şeyi eksik yaptıktan sonra unutarak selâm vermek ve hatırlayınca hemen namaza devam etmek³⁴⁵. İmrân b. Hüseyin Hz. Peygamber'in namazda hata yaptığında sehiv secdesi yaptığını söylenmiştir³⁴⁶. Ayrıca Hz. Peygamber'in: “لِكُلِّ سَهْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَمَا يُسَلِّمُ” “Her hata için selamdan sonra iki secde vardır.”³⁴⁷ dediği nakledilmiştir. Nehaî'nin görüşüne bu rivayetleri gerekçe olarak aldığı söylenebilir. Bu durumlarda sehiv secdesinin gerekliliği Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler tarafından benimsenmiştir³⁴⁸. Bir farkla ki Hanefî imamları imamın cehrî okuyacağı yerde hafî, hafî okuyacağı yerde cehrî okuması durumunda sehiv secdesinin gerekeceğini ancak kişinin tek başına kıldığı namazda bunu yapması durumunda kendisine sehiv secdesinin gerekmediği görüşündedirler³⁴⁹.

Nehaî'ye göre imam namazda sehiv secdesi gerektiren bir hata yaptığında sehiv secdesi yaparsa ona tabi olanlar da yapar, yapmazsa ona tabi olanların da yapmasına gerek yoktur³⁵⁰. Nehaî'nin buradaki gerekçesinin Hz. Peygamber'in: “إنما جعل الإمام ليؤتم به” “فلا تختلفوا عليه فإذا ركع فاركعوا” “İmam kendisine tabi olunsun diye (tayin) edilmiştir.

³⁴² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/256-257; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/101, 104; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/229-230; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/215.

³⁴³ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 176.

³⁴⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 37.

³⁴⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/190; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/316; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/709, 712.

³⁴⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/470.

³⁴⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 200 (No. 1038).

³⁴⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/193, 194, 195, 196, 198, 208; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/190; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/275; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 182-183.

³⁴⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/196.

³⁵⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/190.

(namazda) ona muhalefet etmeyin, rükû yaparsa siz de yapın...³⁵¹ manasındaki hadisi olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler³⁵².

Namazdayken dört rekât mı yoksa üç rekât mı kıldığı hususunda şüpheye düşen kimse için Nehaî şöyle diyor: “Bu unutkanlığı ilk defa oluyorsa namazını iade eder. Çokça oluyorsa kaçınıcı rekatta olduğunu hatırlamaya çalışır. Zann-ı galiple namazı tam olarak kıldığına kanaat getirirse sehiv secdesi yaparak namazını tamamlar. Zann-ı galiple üç rekât kıldığına kanaat getirirse bir rekât daha kılar sonra sehiv secdesi yaparak namazını tamamlar.”³⁵³ Nehaî'nin bu konuda “فإذا لم يدر أحدكم كم صلى ثلاثا أو أربعاً”³⁵⁴ Serahsî bu rivayeti “sizden biriniz namazdayken üç mü yoksa dört mü kıldığı hususunda tereddüt ederse iki secde (sehiv) yapsın...”³⁵⁴ Serahsî bu rivayeti “sizden biriniz namazdayken üç mü yoksa dört mü kıldığı hususunda tereddüt ederse yeniden kılsın”³⁵⁵ şeklinde vermiştir. Yine Hz. Peygamber'in: “وإذا شك أحدكم في صلاته فليحتر الصواب فليتم عليه ثم”³⁵⁶ “Sizden biriniz namazında şüphe ettiğinde doğru olduğunu düşündüğü şekilde yapar ve üzerini tamamlar, sonra da secdeleri (sehiv) yapar.”³⁵⁶ dediği nakledilmiştir. Dolayısıyla Nehaî'nin bu tür rivayetleri görüşüne gerekçe olarak aldığı söylenebilir.

3.2.2.1.1.4. Namazı Bozan Durumlar

Nehaî'ye göre namazın bir rükününü veya daha fazlasını terk etmek³⁵⁷, namazda bir şey yemek veya içmek³⁵⁸, kasıtlı veya unutarak namazda konuşmak³⁵⁹ namazı bozar. Yine Nehaî'ye göre aynı namazda kadının erkekle aynı hizada bulunması³⁶⁰ durumunda namaz bozulur. Serahsî Hz. Peygamber'in saf düzenini erkekler, sonra çocuklar, sonra kadınlar şeklinde olmasını istediğini, kadınların kendilerine ayrılan bu konumu terk edip erkeklerle aynı hizada namaza durmaları durumunda bunun şeriat tarafından kendileri için seçilen mekanı terk etmek anlamına geleceğini ve bunun da istihsana göre

³⁵¹ Buhârî, *el-Câmi* ' , “İmâme”, 45 (No. 689).

³⁵² Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/197; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/190; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/275; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 182.

³⁵³ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 37; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/231; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/186; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/307.

³⁵⁴ Buhârî, *el-Câmi* ' , “Sehv”, 6 (No. 1174).

³⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/219.

³⁵⁶ Müslim, *el-Câmi* ' , “Salât”, 19 (No. 89).

³⁵⁷ Nevevî, *el-Mecmû* ' , 3/443.

³⁵⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/332.

³⁵⁹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 2/382.

³⁶⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/155.

namazlarını ifsat edeceğini söylemiştir³⁶¹. Bu tür durumların namazı bozacağı hususunda Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de Nehaî ile aynı görüştedirler³⁶².

3.2.2.1.2. Cuma Namazı

Nehaî'ye göre cuma namazı cemaatsiz olmaz, cemaat ise imam ile birlikte en az bir kişinin olmasıyla oluşur³⁶³. Esasında cuma namazında kaç kişinin olması gerektiği hakkında kesin bir hüküm yoktur. Mesela Hz. Peygamber'in bir cuma vakti Medine'ye ticaret kervanının gelmesi üzerine çoğu alışverişe giderken kalan on iki kişiye, Mus'ab b. Ümeyr'in Hudeybiye'de on iki kişiye, Es'ad b. Zürâre'nin (ö. 1/623) ise on dokuz kişiye cuma namazı kıldırıldıkları rivayet edilmiştir³⁶⁴. Cuma cemaatinin Nehaî'den önceki dönemlerde bu şekilde farklı sayılarda kılınarak belli bir sayıyla sınırlandırılmamış olması Nehaî'nin cuma namazını diğer cemaatle kılınan namazlara kıyas yapmış olabileceğini akla getirmektedir. Yani o, nasıl ki diğer vakit namazları imam dışında bir kişinin olmasıyla cemaat halinde kılınabiliyorsa cumanın da bu şekilde kılınabileceğini düşünmüş olabilir. Dolayısıyla kesin olmamakla birlikte onun buradaki gerekçesinin kıyas olduğu söylenebilir.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre imam dışında üç kişi, Ebû Yûsuf'a göre ise imam dışında iki kişinin olmasıyla cuma namazı için cemaat şartı yerine gelmiş olur³⁶⁵. Genel olarak Hanefîlerin tercihi imam dışında üç kişi şeklindedir³⁶⁶. Ebû Yûsuf'un gerekçesi iki kişinin de cemaat hükmünde olduğu anlayışına dayanmaktadır. Zira bu durumda imam öne geçerek namaz kılacaklardır³⁶⁷. İmam dışında iki veya üç kişinin olması gerektiği şeklindeki ihtilaf 'cemaat' kavramına yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu kavramın asgarisi üç kişi olarak görülmüştür. Fakat buna imamı dahil etmeyen 'en az üç kişi olmalı' derken imamı dahil eden 'en az iki kişi olmalı' demiştir³⁶⁸.

³⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/183-184.

³⁶² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/144, 145; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/157; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/33, 38, 173, 183; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/250, 266, 269; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 172.

³⁶³ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/249; Şevkânî, *Neylü'l-evṭâr*, 3/246.

³⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/24-25; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/268.

³⁶⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/311; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/330; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/24.

³⁶⁶ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 189.

³⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/24.

³⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/24-25; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/268.

Nehaî cuma hutbesini de cumanın rüknü olarak görmekte ve onsuza cuma namazının geçersiz olduğunu söylemektedir³⁶⁹. Hutbenin cumanın şartlarından olduğuna yönelik şu gerekçeler ileri sürülmüştür: 1. Hz. Âişe ve İbn Ömer cuma namazının hutbeden dolayı kısaltıldığını (iki rekata düşürüldüğünü) söylemişlerdir. 2. Cuma sûresi 9. âyetinde yer alan “فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” “...Allah’ı anmaya koşun...”³⁷⁰ sözünden kasıt hutbedir ve buradaki ‘koşun’ emri hutbenin vücûbuna delalet etmektedir. 3. Hz. Peygamber hutbesiz cuma namazı kıldırmamıştır³⁷¹. Mesela Ebû Yûsuf gibi bazı fakihler Hz. Âişe ve İbn Ömer’in sözünden hareketle cuma namazının kısaltılma sebebi olduğunu gerekçe göstererek hutbenin abdestsiz okunması durumunda cumanın geçersiz olacağına hükmetmişlerdir³⁷². Dolayısıyla Nehaî’nin de söz konusu gerekçelere binaen hutbeyi cumanın rüknü olarak görmüş olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşü benimsemişlerdir³⁷³.

Nehaî’ye göre hapisanedekilere cuma farz değildir³⁷⁴. Nehaî’nin buradaki gerekçesinin hapisanedekilerin özgür olmayışından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira cuma namazının şartlarından biri özgürlüktür³⁷⁵. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة يوم الجمعة إلا مريض أو مسافر أو امرأة أو مملوك أو صبي أو مملوك” “Kim ki Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsa ona cuma farzdır. Ancak hasta, yolcu, kadın, çocuk ve köle hariç...”³⁷⁶ Belli ki Nehaî hapisanedekileri köle olanların özgür olmayışına kıyas yapmıştır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşü benimsemişlerdir³⁷⁷.

Nehaî’ye göre bir kimse cuma namazında cemaate tahiyatta yetişirse cuma namazını idrak etmiş olur³⁷⁸. Bu durumda bu kimse bir tekbir getirerek cemaatin namazına dahil olur, sonra bir tekbir daha getirerek onlarla birlikte oturur ve tahiyatı okur. İmam selâm verdiğinde kalkıp iki rekât kılar³⁷⁹. Yani Nehaî’ye göre bu durumdaki kimse sadece iki rekât namaz kılar. Bir rivayette Hz. Peygamber cemaatle namaz için

³⁶⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 73; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/171; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/455.

³⁷⁰ el-Cum’a 62/9.

³⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/24.

³⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/26.

³⁷³ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/299; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/22; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 189-190.

³⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/484.

³⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/22.

³⁷⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/3.

³⁷⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/299; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/22; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 189-190.

³⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 5/7.

³⁷⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/148.

şöyle buyurmuştur: “ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا” “İdrak ettiğinizi kılın, kaçırdığınızı da tamamlayın.”³⁸⁰ Nehaî'nin gerekçesinin bu hadis olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf da bu görüştedirler³⁸¹. Bu iki imamın gerekçesinin de bu hadis olduğu söylenmiştir. Zira buna göre bir kimse cemaat teşehhüde iken onlara yetişip namaza başladıysa cumaya niyet ettiğinden artık namazı cumaya göre tamamlar ki o da iki rekattır³⁸². Ancak İmam Muhammed: “Kim cuma namazının bir kısmına yetişirse diğerini ona ekler, imama otururken yetişmiş olursa dört rekât kılar. Bu hususta birden fazla âsâr gelmiştir.”³⁸³ diyerek onların görüşüne katılmamaktadır. İmamlar arasındaki ihtilaf bu hususta varid olan birbirinden farklı rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyuruyor: “مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْجُمُعَةِ مَعَ الْإِمَامِ فَقَدْ أَدْرَكَ وَإِنْ” “Kim cumanın bir rekâtını imamla kılar ise cumayı idrak etmiş olur, cemaat oturmuşken yetişirse dört rekât kılsın.”³⁸⁴ Bu rivayet Tirmizî'nin *Sünen*'inde “من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة” “Kim namazdan bir rekata yetişirse o namaza yetişmiştir.” şeklinde geçmekte ve bir önceki rivayet âlimlerin sözü olarak verilmektedir³⁸⁵. Yani öyle anlaşılmaktadır ki âlimler bu hadisten önceki rivayette yer alan hükmü ortaya çıkarmışlar. Dolayısıyla bu ikincisi hadis, birincisi bu hadisten çıkarılmış cuma ile ilgili hüküm olabilir. Dârekutnî'nin *es-Sünen*'inde ise şöyle yer almaktadır: “من أدرك ركعة من الجمعة فليصل إليها أخرى ومن فاتته الركعتان فليصل أربعاً” “Kim cumadan bir rekata yetişirse diğerini ona eklesin, kim cumadan iki rekât kaçırsa dörde tamamlasın”³⁸⁶ Başka bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyuruyor: “من أدرك ركعة من الجمعة أو غيرها فقد تمت صلاته” “Kim cumadan veya onun dışındaki (namazlardan) bir rekata yetişirse namazı tamamdır.”³⁸⁷ Genel olarak Hanefîler ise imama teşehhüde yetişmenin cumayı idrak için yeterli olduğu kanaatini benimsemişler³⁸⁸.

Nehaî'ye göre cuma namazı kadınlara farz değildir. Öyle ki kendisinin üç hanımı olduğu halde onları cuma namazına davet etmemiştir. Bununla birlikte o, kadınların cuma namazına katılmaları durumunda ayrıca öğle namazını kılmalarının

³⁸⁰ Buhârî, *el-Câmi*, “Ezân”, 20 (No. 609); Müslim, *el-Câmi*, “Mesâcid”, 151.

³⁸¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/148; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/335.

³⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/35.

³⁸³ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/148.

³⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/35.

³⁸⁵ Tirmizî, *Sünen*, “Salât”, 377 (No. 524).

³⁸⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/11.

³⁸⁷ Nesâî, *es-Sünen*, “Salât”, 30 (No. 557).

³⁸⁸ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 190; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/267.

gerekli olmadığı görüşündedir³⁸⁹. Onun bu konudaki gerekçesinin kadınların cuma namazından muaf olduğunu bildiren Hz. Peygamber'in yukarıdaki hadisi olduğu söylenebilir. Hanefî imamları da onunla aynı görüştedirler³⁹⁰. Genel olarak Hanefîlere göre de kadına cuma namazı farz değildir, fakat kılması halinde namazı geçerlidir³⁹¹.

3.2.2.1.3. Bayram Namazı

Nehaî bayram namazının da cuma namazı gibi cemaatsiz kılınmayacağını³⁹² dolayısıyla cemaate yetişmeyen kimsenin bayram namazını kılmasına gerek olmadığını ancak dilemesi halinde kılabileceğini söylemiştir³⁹³. Cuma namazının şartlarından olan cemaatin aynı zamanda bayram namazı için de geçerli olduğu ve ayrıca Hz. Peygamber'in bayram namazlarını cemaatsiz kılmadığı, dolayısıyla bu namazın ancak cemaatle kılınacağı söylenmiştir³⁹⁴. Bunlardan hareket ederek Nehaî'nin bu konudaki gerekçesinin cuma namazına kıyas ve/veya Hz. Peygamber'in bu namazı cemaatsiz kılmayışı olduğunu ifade etmek istiyoruz. Bunun yanında Nehaî'ye göre bayram namazlarında ezan ve kâmet yoktur³⁹⁵. Câbir b. Semure Hz. Peygamber'in bu namazları ezansız ve kametsiz kıldırıldığını söylemiştir³⁹⁶. Dolayısıyla burada da Nehaî'nin gerekçesinin Hz. Peygamber'in uygulaması olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşleri benimsemişler³⁹⁷.

Nehaî, bayram namazlarının birinci rekâtında iftitah ve rükû tekbiri dahil olacak şekilde beş, ikinci rekatta rükû tekbiri dahil olacak şekilde dört olmak üzere toplam tekbir sayısının dokuz olduğunu ve zevâid tekbirleri esnasında ellerin kaldırılması gerektiğini söylemiştir³⁹⁸. Bayram namazında tekbir sayısı ile ilgili sahâbe arasında farklı görüş ve uygulamalar olmuştur. Mesela Hz. Ali'nin ramazan bayramı namazında on bir, kurban bayramı namazında sekiz, İbn Abâs'ın bayram namazlarında bir rivayete göre on üç bir rivayete göre ise on iki, Abdullah b. Mes'ûd'un ise dokuz tekbir

³⁸⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/150; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/446.

³⁹⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/258.

³⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/22-23.

³⁹² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 59; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/212; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/300.

³⁹³ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/212.

³⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/39.

³⁹⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 59; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/491. Asar 260

³⁹⁶ Tirmizî, *Sünen*, "Salât", 384 (No. 532); Serahsî, *el-Mebsût*, 1/134, 2/38.

³⁹⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/112, 320; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/212; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/371; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/29, 38; Neseffî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 191.

³⁹⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 21; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/300, 303-304; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/494.

olduğunu söylediği nakledilmiştir³⁹⁹. Belli ki Nehaî bu görüşler arasında İbn Mes‘ûd’un görüşünü tercih etmiştir. Yani onun buradaki gerekçesi sahâbî kavlidir. Bayram namazının zevâid tekbirlerinde ellerin kaldırılması ile ilgili Nehaî’nin görüşünün gerekçesinin de yine sahâbî kavli olduğunu düşünmekteyiz. Zira aşağıda görüleceği üzere Hz. Ömer’in uygulamasının bu şekilde olduğu nakledilmiştir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed de bu hususlarda Nehaî ile aynı görüştedirler⁴⁰⁰.

Ebû Yûsuf zevâid tekbirlerinde ellerin kaldırılmayacağı görüşündedir⁴⁰¹. Ebû Yûsuf’un gerekçesinin İbn Mes‘ûd’un: “Nebî namazda iftitah tekbiri dışında ellerini kaldırmadı.” sözü olduğu söylenmiştir⁴⁰². Fakat bu sözün vakit namazlarıyla ilgili olduğu düşüncesindeyiz. Zira daha önce geçtiği gibi Nehaî, bu sözü vakit namazlarında rükûya giderken ellerin kaldırılmayacağına delil olarak almıştır. Nitekim Hanefî âlimlerinden Kâsânî de bu sözün vakit namazlarıyla ilgili olduğunu söylemiştir⁴⁰³.

Genel olarak Hanefiler hem tekbir sayısının dokuz olduğunu hem de ellerin kaldırılacağı görüşünü tercih etmişler⁴⁰⁴. Hanefiler zevâid tekbirlerinde ellerin kaldırılması gerektiği hususunda “Yedi yerde eller kaldırılır...” rivayetini esas aldıklarını söylemişlerdir⁴⁰⁵. Bu rivayet Ebû Yûsuf tarafından Nehaî’ye ait bir söz olarak şöyle verilmektedir: “ثُرْفَعُ الْأَيْدِي فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ: فِي افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ، وَافْتِتَاحِ الْفُتُوتِ فِي الْوُتْرِ، وَفِي الْعِيدَيْنِ، وَعِنْدَ اسْتِلَامِ الْحَجْرِ، وَعَلَى الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، وَعَرَافَاتٍ، وَجَمْعٍ، وَعِنْدَ الْجُمُرَتَيْنِ” “Yedi yerde eller kaldırılır; iftitah tekbirinde, vitirde kunut esnasında, iki bayramda, Hacerülesved’i selâmlama esnasında, Safâ ve Merve’de, Arafât’ta, cemde ve iki cemrede.”⁴⁰⁶ Burada ‘yedi yer’ denildiği halde sekiz yer zikredilmiştir. İmam Muhammed de Nehaî’nin yedi yerde eller kaldırılır dediğini ve bunlar arasında bayram namazlarını saydığını söylemektedir (انه قَالَ تَرْفَعُ الْأَيْدِي فِي سَبْعِ مَوَاطِنَ فَذَكَرَ فِي ذَلِكَ الْعِيدَيْنِ)⁴⁰⁷. Söz konusu rivayet Tahâvî tarafından şöyle verilmektedir: “وروى أصحابنا عن إبراهيم لا ترفع الأيدي إلا في سبعة” “مواطن افتتاح الصلاة وقتوت الوتر والعيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وجمع وعرفات وفي المقامين عند الجمرتين” “Ashabımız İbrâhim’den rivayet etti ki yedi yerde eller kaldırılır:

³⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/38-39.

⁴⁰⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/319; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/300, 303-304; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/373, 374.

⁴⁰¹ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/373.

⁴⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/39; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 1/277.

⁴⁰³ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 1/277.

⁴⁰⁴ Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 191.

⁴⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/39; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 1/277.

⁴⁰⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 21.

⁴⁰⁷ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/299-300.

İftitâh tekbirinde, vitirde kunut esnasında, iki bayramda, Hacerülesved’i selâmlama esnasında, Safâ ve Merve’de, Cem’de, Arafât’ta ve iki cemrenin bulunduğu yerlerde.”⁴⁰⁸ Hanefîlerin bayram namazlarındaki zevâid tekbirlerine yönelik genel olarak esas aldıkları rivayet bu şekildedir. Onlara göre bu rivayet meşhur hadistir⁴⁰⁹. Tabi onlar bayram namazlarında zevâid tekbirleri esnasında ellerin kaldırılacağına gerekçesi olarak bu rivayetin yanında burada ellerin kaldırılmasının sağirlara yönelik bir amacının olduğunu da ayrıca belirtmişlerdir. Yani imam bu tekbirleri getirirken sağır olan sesi duymadığından ellerin kaldırıldığını görerek tekbir getirir, demişler⁴¹⁰.

İbn Ebî Şeybe’nin *el-Muşannef*’inde bu rivayet İbn Abbâs’tan şöyle nakledilmektedir: “ لَا تُرْفَعُ الْأَيْدِي إِلَّا فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ: إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ، وَإِذَا رَأَى الْبَيْتَ، وَعَلَى الصَّفَا “ ”Şu yedi yer yerde eller kaldırılır: Namaza başlama esnasında, Mescid-i Harâm’a girerken, Kâbe’ye bakma esnasında, Safâ ve Merve’de, Arafât’ta, Cem’de ve cemrelerde.”⁴¹¹ Taberânî’nin *el-Mu‘cemü’l-kebir*’inde bu rivayet şöyle nakledilmektedir: “ لَا تَرْفَعُ الْأَيْدِي إِلَّا فِي سَبْعِ مَوَاطِنَ حِينَ تَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ وَحِينَ تَدْخُلُ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَيَنْظُرُ إِلَى الْبَيْتِ وَحِينَ يَقُومُ عَلَى الصَّفَا وَحِينَ يَقُومُ عَلَى الْمَرْوَةِ وَحِينَ يَقِفُ مَعَ النَّاسِ عَشِيَةَ عَرَفَةَ ” ”Şu yedi yerde eller kaldırılır: Namaza başlama esnasında, Mescid-i Harâm’a girerken, Kâbe’ye bakma esnasında, Safâ’da, Merve’de, Arafât’ta gece insanlarla birlikte duruyorken, Cem’de ve cemrelere taş atılan yerlerde⁴¹². Bu kaynaklarda görüldüğü gibi bayram namazlarında ellerin kaldırılacağı ile ilgili herhangi bir lafız yoktur. Bunların haricinde hadis kaynaklarına baktığımız kadarıyla Hanefîlerin aldığı şekilde bu yedi yere bayram namazının da dahil olduğu herhangi bir rivayete de rastlamadık. Zaten İbn Hacer de bu rivayetin bayram namazını da içerdiği şekline rastlamadığını söylemektedir⁴¹³.

Bu hususta sahâbe uygulamasına ve kavline baktığımızda Hz. Ömer’in hem cenaze hem de bayram tekbirlerinde tekbir getirirken ellerini kaldırdığının rivayet edildiğini görmekteyiz⁴¹⁴. Onun dışında –her ne kadar bu konuda kaynak değeri taşımasa da- güncel bir çalışmada İbn Mes‘ûd’un bayram namazlarında tekbir getirirken

⁴⁰⁸ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/131.

⁴⁰⁹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 1/277.

⁴¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/39; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 1/277.

⁴¹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/214.

⁴¹² Taberânî, *el-Mu‘cem*, 11/385.

⁴¹³ İbn Hacer, *ed-Dirâye*, 1/148. (حَدِيثٌ لَا تَرْفَعُ الْأَيْدِي إِلَّا فِي سَبْعِ مَوَاطِنَ تَكْبِيرَةَ الْإِفْتِتَاحِ وَتَكْبِيرَةَ الْقُنُوتِ وَتَكْبِيرَاتِ الْعِيدَيْنِ) (وَذَكَرَ الْأَرْبَعُ فِي الْحَجِّ لَمْ أَجِدْهُ هَكَذَا بِصَيِّغَةِ الْحَصْرِ الصَّرِيحَةِ وَلَا بِذِكْرِ الْقُنُوتِ وَلَا تَكْبِيرَاتِ الْعِيدَيْنِ)

⁴¹⁴ Beyhakî, *es-Sünen*, 3/293.

ellerini kaldırdığı ifade edilmiştir⁴¹⁵. Ancak bu görüşe verilen kaynaklarda bu bilginin varlığını doğrulayamadık. Buna kaynak olarak İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef*'i ile İbn Kudâme'nin *el-Muğni*'si verilmiştir. İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef*'inde İbn Mes'ûd'un bayram namazının kılınışını birilerine anlattığı ve anlatırken ilk rekatta üç, ikinci rekatta dört olmak üzere yedi zevâid tekbiri getirdiği söylenmektedir. Fakat burada ellerini kaldırdığına dair bir kayıt yer almamaktadır⁴¹⁶. Kaynak olarak verilen İbn Kudâme'nin *el-Muğni*'sine baktığımızda onun bu rivayeti İbn Ebî Şeybe'den aldığını görmekteyiz. Fakat o da açık bir şekilde İbn Mes'ûd'un zevâid tekbirlerinde ellerini kaldırdığına dair bir ifade kullanmamaktadır⁴¹⁷.

Neticede bayram namazlarında zevâid tekbirlerinde ellerin kaldırılması hususunda Nehaî'nin görüşünün Hz. Ömer'in uygulamasına, Hanefîlerin görüşünün de Nehaî'nin sözüne dayanmış olabileceği mümkün görünmektedir. Zira Hanefîlerin bu hususta Nehaî öncesine herhangi bir atıf yaptıklarına rastlamadık.

Nehaî, cuma ve bayram namazının aynı güne denk gelmesi halinde bir kimsenin bayram namazını kılması durumunda bunun onun için yeterli olacağını, dilerse cuma namazını kılmayabileceğini söylemiştir⁴¹⁸. Bir rivayette de o, iki bayramın (cuma ve bayram) aynı güne denk gelmesi halinde ikisinden birinin kılınmasının yeterli olduğunu söylemiştir⁴¹⁹. Nehaî'nin görüşünün gerekçesine gelince, belli ki o, bu hususta Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetleri esas almıştır. Mesela Zeyd b. Erkâm'a cuma ve bayram namazı aynı güne denk geldiğinde Resûlullah'ın nasıl yaptığı sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: “Bayram namazını kıldırıldı, cuma namazına da ruhsat verdi. Şöyle dedi: ‘مَنْ شَاءَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيُصَلِّ’ ‘Kılmak isteyen kılsın.’”⁴²⁰ Atâ b. Ebî Rebâh da şöyle diyor: “Abdullah b. Zübeyr bize bayram namazını kıldırıldı. Namazdan sonra biz cuma namazını bekledik, fakat o gelmedi. Biz de kendi başımıza kıldık. O sıralar Abdullah b. Abbâs Tâif'teydi. Oradan döndüğünde İbn Zübeyr'in bu davranışını kendisine sorduk. O da: ‘Sünnet'e isabet etti.’ dedi⁴²¹. Ebû Hüreyre'den de rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle diyor: “قد اجتمع في يومكم هذا عيدان: فمن شاء أجزأه من الجمعة، وإنا مجمعون” “Bu

⁴¹⁵ Ayşe Elmalı, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği* (DEÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2009), 116.

⁴¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/494.

⁴¹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/234.

⁴¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/8; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/212.

⁴¹⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/304.

⁴²⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/8; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 216 (No. 1070); Nesâî, *es-Sünen*, “Salât”, 166 (No. 1310).

⁴²¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 216 (No. 1071).

iki bayramınız bu gününüzde bir araya geldi, dileyen için (bayram namazı) yeterlidir, biz (cuma için) toplanacağız.”⁴²² Aynı rivayeti İbn Mâce İbn Abbâs’tan nakletmektedir⁴²³. İbn Ömer de şöyle diyor: “اجتمع عيدان على عهد رسول الله، فصلى بالناس، ثم قال: ”من شاء أن يأتي الجمعة فليأتها، ومن شاء أن يتخلف فليتخلف“ ”Nebî zamanında iki bayram aynı güne denk geldi. İnsanlara (bayram) namazı kıldırdı, sonra şöyle dedi: ‘Gelmek isteyen cumaya gelsin, gelmek istemeyen gelmeyebilir.’”⁴²⁴ Bu rivayetlerden anlaşılmaktadır ki Resûlullah bayram ve cuma namazları aynı güne denk geldiğinde cumayı kılmama konusunda ashâbına ruhsat vermiştir. Nehaî’nin de bu ruhsat doğrultusunda fetva verdiği anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe bayram namazının sünnet, cuma namazının ise farz olduğunu gerekçe göstererek ikincisinin terkedilmesinin câiz olmadığını söylemiş, genel olarak Hanefiler de bunu benimsemişlerdir⁴²⁵. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’un aksi yönde görüşüne rastlamadık. Tahâvî konu ile ilgili olarak “إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ...”⁴²⁶ “...Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun...”⁴²⁶ âyetini vermiş ve bu âyetin bayram gününün diğer günlerden farklı bir hükme tabi olmayacağını ifade ettiğini söylemiştir⁴²⁷. Yani ona göre ister cuma ile bayram namazı aynı güne denk gelsin ister farklı günde olsun bu âyete göre cuma namazı farzdır, kılınması gerekir.

3.2.2.1.4. Sünnet Namazlar

Nehaî öğleden önce dört, öğleden sonra iki, akşamdan sonra iki, yatsıdan sonra iki, sabahtan önce de iki rekatın sünnet kabul edildiğini, ikindiden önce iki rekat kıldıklarını fakat bunu sünnetten saymadıklarını söylemiştir⁴²⁸. Hz. Âişe’nin aktardığına göre Resûlullah şöyle buyuruyor: “من ثابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة” “Kim on iki rekat kılmaya devam ederse Allah ona cennette bir ev inşa eder. Bunlar: öğleden

⁴²² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 216 (No. 1073).

⁴²³ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Salât”, 166 (No. 1311).

⁴²⁴ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Salât”, 166 (No. 1312).

⁴²⁵ Şeybânî, *el-Câmi’u’s-Şagîr*, 113; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/346; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 2/37.

⁴²⁶ el-Cum’a 62/9.

⁴²⁷ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/347.

⁴²⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/69; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/19.

önce dört, sonra iki, akşamdan sonra iki, yatsıdan sonra iki ve fecirden önce iki rekattır.”⁴²⁹ Nehaî'nin gerekçesinin bu rivayet olduğu anlaşılmaktadır.

İmam Muhammed Ebû Hanîfe'ye sorar: “Öğle namazından önce tatavvu hakkında ne diyorsun? Kaç rekattır? Ebû Hanîfe: ‘Fasılasız dört rekattır.’ İmam Muhammed: ‘Sonrasında kaç rekat var?’ Ebû Hanîfe: ‘İki rekat.’ İmam Muhammed: ‘Peki ikindi namazından önce tatavvu var mı?’ Ebû Hanîfe: ‘Kılırsan güzeldir.’ İmam Muhammed: ‘Kaç rekat?’ Ebû Hanîfe: ‘Dört.’ İmam Muhammed: ‘Akşam namazından sonra kaç rekat kılınır?’ Ebû Hanîfe: “İki rekat.’ İmam Muhammed: ‘Peki yatsı namazından sonra tatavvu var mı?’ Ebû Hanîfe: ‘Kılırsan güzeldir. Zira Abdullah b. Ömer’in şöyle dediği bize ulaştı: ‘Kim yatsı namazından sonra mescitten çıkmadan dört rekat nafil kılırsa o gece onun için kadir gecesi gibi olur.’ İmam Muhammed: ‘Fecirde tatavvu var mı?’ Ebû Hanîfe: ‘Evet fecir namazından önce iki rekat var.’ İmam Muhammed: ‘Cuma günü tatavvusu hakkında görüşün nedir? Kaç rekattır? Ebû Hanîfe: ‘Farzdan önce dört, farzdan sonra dört rekattır.’”⁴³⁰ Burada sabah, öğle, ikindi ve akşam namazlarının sünneti hususunda İmam Nehaî ile ihtilaf yoktur. Ebû Hanîfe'nin ikindi ve yatsı namazından önce kılınan dört rekatın sünnet olmadığı konusunda Nehaî'ye katıldığı da görülmektedir. Fakat Nehaî yatsıdan sonra iki rekat kılındığını söylerken, Ebû Hanîfe İbn Ömer'in sözünü gerekçe göstererek dört rekat kılınacağını söylemiştir. İmamların bu husustaki gerekçeleri konu ile ilgili gelen rivayetlere dayanmaktadır. Hz. Âişe'nin rivayetinin yanında Ebu Hüreyre ‘on rekat’ diyerek öğle namazının farzından önce iki rekat saymıştır⁴³¹. İbn Ömer de on iki rekat demiştir, fakat öğle namazından önceki dört rekatın ikişerli kılınacağını söylemiştir⁴³². Genel olarak Hanefiler Hz. Âişe'nin rivayetini esas almışlar⁴³³. Belli ki Nehaî de bunu esas almış. Genel olarak Hanefiler ikindi ve yatsı namazından önce dört rekat namaz kılmayı mendup olarak görmüşler⁴³⁴. Bunların gerekçesi Hz. Peygamber'den aktarılan şu sözdür: “مَنْ صَلَّى قَبْلَ الْعَصْرِ أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ كَانَتْ لَهُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ” “Kim ki ikindiden önce dört rekat kılırsa bu, ateşten korunmak için ona sığınak olur.”⁴³⁵ Ayrıca Hz. Peygamber'in ikindi farzından önce dört

⁴²⁹ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Salât”, 100 (No. 1140); Tirmizî, *Sünen*, “Salât”, 306 (No. 414).

⁴³⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/132-133.

⁴³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/156.

⁴³² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/156.

⁴³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/156.

⁴³⁴ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 176.

⁴³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/156.

rekat kıldığı da rivayet edilmiştir⁴³⁶. Genel olarak Hanefiler fecir namazından önce, öğle namazından sonra, akşam ve yatsı namazlarından sonra iki rekat ile öğle namazından önce ve cuma namazından önce ve sonra kılınan dört rekatli namazların sünnet olduğunu benimsemişler⁴³⁷.

Nehaî sabah namazından önceki iki rekat ve öğle namazından önceki dört rekat sünnetin diğer sünnetlerden daha önemli olduğunu, sahâbenin de nafîle namazlar içerisinde bu sünnetlere devam etme hususunda azami hassasiyet gösterdiklerini söylemiş⁴³⁸ ve kendisi sabah namazının farzından sonra güneşin doğuşuna kadar namaz kılmayı mekruh gördüğü halde sabah namazının kaçırılması halinde bu iki rekat sünnetin kılınmasını câiz görmüştür⁴³⁹. Öğle namazının ilk dört rekat sünnetini kaçırdığı zaman da onu farzdan sonra kılmıştır⁴⁴⁰. Hanefî imamları da güneşin doğuşundan sonra namaz kılmayı mekruh gördükleri halde sabah namazının kılınmaması durumunda bu vakitte farzı sünnetiyle beraber kılmayı câiz görmüşler⁴⁴¹. Genel olarak Hanefilerin tercihi de bu şekildedir⁴⁴².

Nehaî, akşam namazının farzından önce iki rekat kılmayı bidat olarak gördüğü gibi⁴⁴³ öğrencisi Hammâd'ı 'Resûlullah, Ebû Bekir ve Ömer böyle bir namaz kılmadılar' diyerek bu vakitte namaz kılmaktan nehy etmiştir⁴⁴⁴. Nehaî'nin buradaki gerekçesinin Resûlullah'ın ve önde gelen ashabının böyle bir namaz kılmamış olmalarıdır denilebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de akşam namazından önce herhangi bir sünnet namazın olmadığı görüşündedirler⁴⁴⁵.

3.2.2.1.5. Teravîh Namazı

Nehaî, kendi zamanlarında yirmi rekat terâvih namazı kıldıklarını söylemiş, fakat kendisi bu namazı yalnız başına kılmayı tercih etmiştir⁴⁴⁶. Nehaî'nin bu namazı yalnız başına kılmayı tercih etmiş olmasının gerekçesinin Hz. Peygamber'in ramazanda

⁴³⁶ Tirmizî, *Sünen*, "salât", 419 (No. 598).

⁴³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/156; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 176.

⁴³⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 20.

⁴³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/136.

⁴⁴⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/69.

⁴⁴¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/132.

⁴⁴² Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 155.

⁴⁴³ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 2/10.

⁴⁴⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/163.

⁴⁴⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/163; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/157; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 155.

⁴⁴⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 31; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/264.

(mescitte) bir yer edinerek orada gece namaz kıldığı, sonra ashabının da onun gibi namaz kıldığını gördüğünde onlara: “ فصلوا أيها الناس في بيوتكم فإن أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة ”⁴⁴⁷ “Ey insanlar namazı evlerinizde kılın, en faziletli namaz kişinin farz hariç evinde kıldığı namazdır.”⁴⁴⁷ dediği rivayet edilmektedir. Bir rivayette de Hz. Peygamber’in yine ramazanda geceleyin ilk başlarda cemaate namaz kıldığı fakat daha sonra kıldırmadığı aktarılmıştır⁴⁴⁸. Hz. Ömer zamanına kadar da müslümanların teravih namazını yalnız başlarına kıldıkları, Hz. Ömer’in bunun cemaat halinde kıldırılmasını sağladığı rivayet edilmiştir⁴⁴⁹. Dolayısıyla burada Nehaî’nin Hz. Ömer’in sonradan ortaya çıkarmış olduğu uygulamayı benimsemediği Resûlullah’ın uygulamasını tercih ettiği görülmektedir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de terâvih namazının vitir hariç yirmi rekat olduğu görüşündedirler⁴⁵⁰. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in teravihin cemaatle mi yoksa ferdi kılınmasının mı daha faziletli olduğuna dair görüşlerinin tam olarak ne olduğuna vakıf olamasak da Tahâvî’nin aktarımına göre bu imamlar arasında sadece Ebû Yûsuf’un ferdi kılmaktan yana olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Ebû Yûsuf, bir kimse terâvih namazını imamla kılacak gibi evinde kılabilirse evinde kılmasının daha çok hoşuna gittiğini söylemiştir⁴⁵¹. Fakat Tahâvî müslümanların ramazanda mescitlerin boş bırakılmasını câiz görmedikleri konusunda icma ettiklerini söylemiştir⁴⁵². Ayrıca teravihin cemaatle kılınmasının sünnet haline geldiği ve bunun da İslâm’ın şîârlarından biri olduğu söylenmiştir⁴⁵³. Genel olarak Hanefîler teravihin cemaatle kılınmasını sünnet olarak değerlendirmişlerdir⁴⁵⁴. Fakat onlar bu sünnetin Resûlullah’ın sünneti değil ashabının sünneti olduğunu belirtmişler. Zira onlara göre Resûlullah bu namazı cemaatle birlikte sadece iki gece kılmış ve sonrasında cemaatle kılmayı terk etmiştir, dolayısıyla Resûlullah teravihi cemaatle kıldırılmaya devam etmemiştir⁴⁵⁵. Neticede Hanefîler teravihin cemaatle kılınmasının gerekçesi olarak bunun ashabın sünneti olduğunu söylemişlerdir. Burada tekrar ifade edim ki Nehaî sünnetin Allah ve Resûlü dışında başka kimselere atfedilmesini hoş karşılamamıştır.

⁴⁴⁷ Buhârî, *el-Câmi*’, “Salât”, 52 (No. 698).

⁴⁴⁸ Buhârî, *el-Câmi*’, “Salâtü’t-terâvih”, 1 (No. 1908).

⁴⁴⁹ Buhârî, *el-Câmi*’, “Salâtü’t-terâvih”, 1 (No. 1906).

⁴⁵⁰ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/312; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/144.

⁴⁵¹ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/313.

⁴⁵² Tahâvî, *İhtilâf*, 1/315.

⁴⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/145.

⁴⁵⁴ Neseî, *Kenzü’d-dekâ’ik*, 178.

⁴⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 1/288.

3.2.2.1.6. Cemaatle Namaz ve İmamlık

Nehaî iki kişinin olması durumunda cemaatle namaz kılmak için bunun yeterli olduğunu, böyle durumda birinin imamlık yapacağını diğersinin de onun sağında durarak cemaat oluşturacağını ifade etmiştir⁴⁵⁶. İbn Abbâs küçükken namaz kılacağı zaman Resûlullah'ın solunda durduğunu fakat Resûlullah'ın kendisini tutup sağına aldığını söylemiştir⁴⁵⁷. Nehaî'nin görüşünün gerekçesinin bu rivayet olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler⁴⁵⁸.

Nehaî bulûğa ermemiş kişinin imamlığını mekruh görmüştür⁴⁵⁹. Sahâbeden İbn Abbâs ve Hz. Ömer bulûğa ermemiş kişinin imamlığını câiz görmemişlerdir⁴⁶⁰. Burada Nehaî'nin gerekçesinin sahâbî kavli olduğu söylenebilir. Hanefî imamları da aynı görüştedirler⁴⁶¹. Genel olarak Hanefiler bu durumda namazın fasit olacağını söylemişler⁴⁶².

Nehaî'ye göre Kur'an okuyabildiği veya namaz kıldırabildiği sürece kölenin, veled-i zinânın, a'mânın veya a'râbînin imamlık yapmaları câizdir⁴⁶³. İmam Muhammed 'namazın kurallarını ve hükümlerini bilen' kaydını koyarak bu görüşü aldıklarını ifade etmiştir⁴⁶⁴. Ebû Hanîfe de bunların namaz kıldırmalarını câiz görmekle birlikte bunların dışındakilerin namaz kıldırmasının kendisine daha sevimli geldiğini söylemiştir⁴⁶⁵. Ebû Yûsuf da bu görüştedir⁴⁶⁶. Genel olarak Hanefiler bunların imamlık yapmalarını kerih görmüşlerdir⁴⁶⁷. Serahsî imametın Nebî'den (s.a.s.) bize intikal eden bir miras olduğunu, ilk olarak öne geçip namaz kıldırmanın Nebî olduğunu, dolayısıyla imamlığa seçilecek olanın da buna layık olması gerektiğini söylemiştir⁴⁶⁸. Söz konusu kimseler haricindekilerin imametini daha sevimli görenler ile genel olarak Hanefilerin

⁴⁵⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/118, 119.

⁴⁵⁷ Müslim, *el-Câmi*, "Salât", 26 (No. 186).

⁴⁵⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/19; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/118, 119; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 167.

⁴⁵⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/398.

⁴⁶⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/398.

⁴⁶¹ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/237.

⁴⁶² Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 168.

⁴⁶³ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/129; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/117; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/396; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/29; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, 3/128.

⁴⁶⁴ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/129; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/118.

⁴⁶⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/18.

⁴⁶⁶ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/318; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/40.

⁴⁶⁷ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 167.

⁴⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/40.

bunların imamlık yapmalarını kerih görmüş olmalarının gerekçeleri bu olsa gerektir. Neticede bu konuda imamlar arasında önemli bir ihtilaf yoktur.

Nehaî imama tabi olanın kırâatte bulunmaması gerektiği görüşündedir⁴⁶⁹. O, imamın arkasında kırâatte bulunmanın Ubeydullah b. Ziyâd zamanında ortaya çıkan bir bidat olduğunu, bu zamanda halkın onu namaza önem vermemekle ve namazda kırâatte bulunmamakla itham ettiğini, bundan dolayı Ubeydullah'ın cehrî okuduğu yerde onların kırâatte bulunmadığını, cehrî okumadığı yerde ise kırâatte bulduklarını söylemiştir⁴⁷⁰. Dolayısıyla Nehaî'nin buradaki gerekçesi Resûlullah ve ashabının uygulamasının bu yönde olmasıdır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de imamın arkasında kırâatte bulunulmayacağı görüşündedirler⁴⁷¹.

Nehaî'ye göre kadının erkeklere imamlık yapması câiz olmadığı gibi farz namazlarda kadınlara da imamlık yapması câiz değildir⁴⁷². Böyle olmakla birlikte o, ramazanda kadının kadınlara imamlık yapmasında bir sakınca görmemiştir. Zira o, Hz. Âişe'nin ramazanda ortada durarak kadınlara imamlık yaptığını söylemiştir⁴⁷³. Burada onun Hz. Âişe'nin uygulamasını esas aldığı görülmektedir. İmam Muhammed kadının imamlık yapmasının hoşlarına gitmediğini, ancak yapmaları halinde Hz. Âişe'nin yaptığı gibi safın ortasında durması gerektiğini söylemiştir⁴⁷⁴. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf da kadının kadınlara imamlık yapmasını mekruh görmüşler⁴⁷⁵. Genel olarak Hanefîler de bunu benimsemişler⁴⁷⁶.

Kimin imam olarak seçileceği ile ilgili Nehaî şöyle diyor: “Bir grup içlerinden ilk önce Allah'ın kitabını en iyi okuyanı imam yapar. Bu hususta eşit olmaları halinde, önce hicret etmiş olan seçilir. Bu hususta da eşit olmaları halinde yaşça büyük olan imamlık yapar⁴⁷⁷. Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرَأَهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ وَأَقْدَمَهُمْ قِرَاءَةً فَإِنْ كَانَتْ قِرَاءَتُهُمْ سَوَاءً فَلْيُؤَمِّمَهُمْ أَقْدَمَهُمْ هَجْرَةَ فَإِنْ كَانُوا فِي الْهَجْرَةِ سَوَاءً فَلْيُؤَمِّمَهُمْ أَكْبَرَهُمْ سِنًا” “Bir grup içlerinden ilk önce Allah'ın kitabını en iyi okuyanı imam yapar. Bu hususta eşit olmaları halinde önce hicret etmiş olan seçilir. Bu

⁴⁶⁹ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/120; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/331.

⁴⁷⁰ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/117; Şeybânî, *Muvaṭṭa'*, 62; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/101.

⁴⁷¹ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/117; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/204; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 166.

⁴⁷² Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/199; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/36.

⁴⁷³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/140.

⁴⁷⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/231.

⁴⁷⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/233; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/305.

⁴⁷⁶ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 167-168.

⁴⁷⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 32; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/117.

hususla da eşit olmaları halinde yaşça büyük olan imamlık yapar.”⁴⁷⁸ Belli ki Nehaî bu rivayeti esas almıştır. Hanefî imamları da bu görüştedirler⁴⁷⁹. Genel olarak Hanefîlerin sıralaması; en âlim, Kur’an’ı en iyi okuyan, en müttaki olan ve yaşça büyük olan şeklindedir⁴⁸⁰.

Nehaî’ye göre imamın namazı cünüp ya da abdestsiz kıldırması durumunda kendi namazı geçersiz olduğu gibi ona tabi olanların namazı da geçersiz olur⁴⁸¹. Nehaî’nin görüşünün gerekçesinin daha önce verdiğimiz Hz. Peygamber’in: “İmam kendisine tabi olunsun diye (tayin) edilmiştir...” hadisi ile Hz. Ömer’in uygulamasına dayandığı söylenebilir. Nitekim Hz. Ömer’in sabah namazını kıldırdıktan sonra elbisesinde ihtilam olmuş olduğunu fakat bunu fark etmediğini söyleyip gusül aldıktan sonra tekrar sabah namazını kıldırıldığı rivayet edilmiştir⁴⁸². Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁴⁸³.

Nehaî’ye göre imam ile ona uyan arasında yol, nehir, bina veya kadın olmadığı sürece duvar vb. engellerin olması cemaatle namaza engel değildir⁴⁸⁴. Hz. Ömer’in: “İmama tabi olanla imam arasında nehir, yol, duvar (bir rivayete göre bu engellere kadını da eklediği söylenmiş⁴⁸⁵) gibi engeller varsa o, imamla beraber değildir.”⁴⁸⁶ dediği rivayet edilmiştir. Dolayısıyla Nehaî’nin bu görüşünün gerekçesinin sahâbî kavli olduğu söylenebilir. Nehaî’ye göre imama geçmemek şartıyla ona tabi olarak mescidin damı gibi imamdan yüksek bir yerde namaz kılmak câizdir⁴⁸⁷. Nehaî’nin bu görüşünün gerekçesinin de sahâbî kavli olduğu söylenebilir. Nitekim Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerin mescidin damında imama tabi olarak namaz kıldıkları rivayet edilmiştir⁴⁸⁸. Ayrıca kalabalıktan dolayı yere secde etme imkanı yoksa Nehaî’ye göre başkasının sırtına secde etmek câizdir⁴⁸⁹. Hz. Ömer’in: “Kardeşinin sırtına secde et, o senin için

⁴⁷⁸ Müslim, *el-Câmi*, “Salât”, 53 (No. 291).

⁴⁷⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/18; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/117; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/227.

⁴⁸⁰ Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 167.

⁴⁸¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/153.

⁴⁸² Şeybânî, *Muvatta*, 2/50.

⁴⁸³ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/145; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/153; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/246; Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 160.

⁴⁸⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 40; Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/291; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/137; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/82.

⁴⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/184.

⁴⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/35.

⁴⁸⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 40; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/137; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/36.

⁴⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/35.

⁴⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/237.

mescittir.”⁴⁹⁰ dediği nakledilmiştir. Ayrıca kalabalıktan dolayı önündekinin sırtına secde etmenin zaruret gereği olduğu da söylenmiştir⁴⁹¹. Dolayısıyla Nehaî'nin görüşünün gerekçesinin hem sahâbî kavli hem de zaruret olduğu söylenebilir. Bu görüşleri Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de benimsemişler⁴⁹².

Nehaî'ye göre imama unuttuğunu hatırlatmak namazı bozmaz. Şöyle diyor: “Şayet imam âyeti karıştırırsa bir sonraki âyeti okur. Bunu yapamazsa başka bir sûre okur bunu da yapamazsa üç âyet civarı okumuşsa rükûya eğilir. Bunu da yapamadığı takdirde unuttuğu ona hatırlatılır⁴⁹³. Rivayete göre Hz. Peygamber kırâatte bulunduğu esnada eksik okumuş, namazı bitirdikten sonra arkasındakilere: “Aranızda Übey (b. Ka'b) yok mu?” diye sormuş, onlar: “Evet, var.” diye cevaplamışlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber Übey'e: “Bana hatırlatman gerekmez miydi? diye sormuş, Übey de: “Ey Allah'ın Resûlü! Sen okumayınca o kısmın nesh edildiğini zannettim.” demiştir⁴⁹⁴. Bu rivayetten imama unuttuğunu hatırlatmanın Hz. Peygamber tarafından câiz görüldüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Nehaî'nin görüşünün gerekçesinin bu rivayet olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe'ye göre imam hata ettiğinde rükûya gidebilir, bunu yapmazsa başka âyet veya sûre okuyabilir, bunu da yapmaması durumunda ona tabi olanlar onu uyarabilir, fakat böyle bir durumda imamın (söylenenleri yapmadan) doğrudan cemaate sığınması kötü bir iştir⁴⁹⁵. Diğer Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de Nehaî ile Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü benimsemişler⁴⁹⁶.

3.2.2.1.7. Vitir Namazı

Nehaî'ye göre vitir namazının yatsıdan hemen sonra kılınması câiz olmakla birlikte geç vakte kadar ertelenmesi daha faziletlidir⁴⁹⁷. Hz. Âişe, her gece olacak şekilde Resûlullah'ın gecenin başında, ortasında ve sonunda sehre yakın vitir kıldığını söylemiştir⁴⁹⁸. Ayrıca Hz. Peygamber'in vitri gecenin sonunda kılınacak namaz olarak

⁴⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/207.

⁴⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/207.

⁴⁹² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/18; Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/291; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/137, 138; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/230, 237, 340; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/207; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/145.

⁴⁹³ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 57; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/114-115; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/142.

⁴⁹⁴ Ebû Muhammed Abdullâh İbn Vehb, *el-Câmi'*, thk. Rafet Fevzî Abdulmuttalib vd. (Dâru'l-Vefâ, 2005), 269.

⁴⁹⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/171.

⁴⁹⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/171; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/115; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/299; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 172.

⁴⁹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/85.

⁴⁹⁸ Müslim, *el-Câmi'*, “Salât”, 17 (No. 136).

nitelendirdiği de rivayet edilmiştir⁴⁹⁹. Nehaî'nin bu konudaki görüşünün gerekçesinin hem Resûlullah'ın bu namazı gecenin farklı dilimlerinde kılmış olması hem de Resûlullah'ın bu namazı 'geç saatte kılınacak namaz' diye nitelendirmiş olmasıdır denilebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîlere göre de vitir namazı yatsıdan sonra fecre kadar kılınabilir ve geciktirerek kılmak daha faziletlidir⁵⁰⁰.

Nehaî vitir namazının üç, beş, yedi, dokuz ve on bir rekat şeklinde kılınabileceğini, fakat en azının üç rekat olduğunu ve aralarının selâmla bölünmeyeceğini söylemiştir⁵⁰¹. Ayrıca o, vitrin son rekatında kırâatten sonra ellerini kaldırarak tekbir getirmiş, sonra kunut okuyarak tekrar tekbir getirmiş ve rükûya eğilmiştir ve bu şekilde yapılmasını tavsiye etmiştir⁵⁰². Vitir namazının rekat sayısı ile ilgili Hz. Peygamber'den farklı rivayetler aktarılmıştır⁵⁰³. Bununla birlikte Hz. Ali, Übey b. Ka'b ve İbn Abbâs gibi sahâbîler Hz. Peygamber'in vitri üç rekat olarak kıldığını söylemişlerdir⁵⁰⁴. Nehaî'nin en az üç rekat olarak görmüş olmasının gerekçesinin bu sahâbîlerin rivayeti olduğu söylenebilir. Ayrıca Übey b. Ka'b Resûlullah'ın vitri tek selâmla üç rekat şeklinde kıldığını, ilk rekatta A'lâ, ikinci rekatta Kâfirûn, üçüncü rekatta ise İhlâs sûresini okuduğunu, sonrasında rükûa gitmeden önce kunutta bulunduğunu söylemiştir⁵⁰⁵. Bu hususta bir rivayet de şöyledir: İbn Mes'ûd Hz. Peygamber'in nasıl vitir kıldığını öğrenmesi için annesini Hz. Peygamber'in evine gönderir. Annesi Resûlullah'ın üç rekat kıldığını, ilk rekatta A'lâ, ikinci rekatta Kâfirûn, üçüncü rekatta ise İhlâs sûresini okuduktan sonra rükûdan önce kunutta bulunduğunu söylemiştir⁵⁰⁶. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de vitrin rekat sayısı ve kılınışı hususunda Nehaî ile aynı görüştedirler⁵⁰⁷.

Nehaî vitirde belli bir kunut duasının olmadığını kişinin dilediği şekilde dua ve istiğfarda bulunabileceğini söylemiştir⁵⁰⁸. Hatta bir rivayete göre o, belli bir dua

⁴⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/385.

⁵⁰⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/124; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 154.

⁵⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/89, 90; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/20.

⁵⁰² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 69; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/200; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/224; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/122; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/100.

⁵⁰³ İbn Mâce, *es-Sünen*, "Salât", 123 (No. 1190); Serahsî, *el-Mebsût*, 1/164.

⁵⁰⁴ Tirmizî, *Sünen*, "Salât", 337 (No. 460); Nesâî, *es-Sünen*, "Salât", 37 (No. 1699).

⁵⁰⁵ Beyhakî, *es-Sünen*, 3/58.

⁵⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/164.

⁵⁰⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/133; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/200; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/224; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/225; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 176.

⁵⁰⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 69; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/95, 6/89.

okumayı mekruh görmüştür⁵⁰⁹. Gördüğümüz kadarıyla kunutta belli bir duanın okunacağına dair hem Hz. Peygamber'den hem de ashabından bir rivayet kaynaklarda yer almamaktadır. Ayrıca namazlarda belli kırâatin tayin edilmediği esasına dayanılarak kunutta belli bir duanın olmamasının daha evla olduğu ve belli bir dua okumanın duanın şanına uygun olmadığı ifade edilmiştir.⁵¹⁰ Dolayısıyla Nehaî'nin kunutta belli bir dua okumayı mekruh görmüş olmasının gerekçesinin hem seleflerinden belli bir duanın gelmemiş olması hem de belli bir duayı ezberleyip okumanın duanın ruhuna uygun olmaması olduğu söylenebilir. Nitekim İmam Muhammed de kunutta belli bir dua okumanın kalbin inceliğini/hassasiyetini gidereceğini söylemiştir⁵¹¹. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de belirli bir kunut duasının olmadığı görüşündedirler⁵¹².

3.2.2.1.8. Kazaya Kalan Namazlar

Nehaî bayılan kişinin baygınlık halinin bir gün sürmesi durumunda o günün namazlarının kazasını yerine getirmesinin uygun olacağını, bir günü aşması durumunda ise bu durumun onun için bir özür sayılabileceğini dolayısıyla kaza etmeyebileceğini ifade etmiştir⁵¹³. Başka bir rivayette ise bu hal bir gün ve bir gece devam etmişse kazasını yapar, bundan daha fazla geçmişse yapmaz demiştir⁵¹⁴. Hz. Ali'nin bayıldığı ve ayıldığında geçmiş olan dört vaktin namazını kaza ettiği, Ammâr b. Yâsir'in bir gün ve bir gece baygın kaldıktan sonra ayıldığında geçen namazları kaza ettiği, Abdullah b. Ömer'in üç gün ve üç gece baygın olduğu, ayıldığında namazları kaza etmediği söylenmiştir⁵¹⁵. Dolayısıyla Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesinin sahâbenin bu konudaki tavrı olduğu söylenebilir. Hanefî imamları da bu görüştedirler⁵¹⁶. Genel olarak Hanefiler beş vakit namaz boyunca baygın olanın bu namazları kaza edeceğini, baygınlığın daha fazla sürmesi durumunda kaza etmeyeceğini söylemişlerdir⁵¹⁷.

⁵⁰⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 69.

⁵¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/165; Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'î*, 1/273.

⁵¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/165.

⁵¹² Şeybânî, *el-Aşl*, 1/139; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/215; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/165; Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'î*, 1/273.

⁵¹³ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/184.

⁵¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/71.

⁵¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/217.

⁵¹⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/184; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/264; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/217.

⁵¹⁷ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 184.

Nehaî, bir kimsenin bir vakit namazı kaçırmaması durumunda, önce kaçırdığı bu namazı kılacağına, sonrasında ise içerisinde bulunduğu vaktin namazını kılabileceğini, aksi durumda ikincisinin fasit olacağını ifade etmiştir⁵¹⁸. Mesela bir kimse ikinci namazına başladıktan sonra öğle namazını kılmadığını hatırlarsa ona göre kılmakta olduğu ikinci namazı fasit olur. O kimse önce öğleyi sonra ikindiye kılmalıdır⁵¹⁹. Hz. Peygamber'in "من نسي صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها" "Kim ki bir namazı unuttur veya uykudayken kaçırsa hatırladığında onu kılın"⁵²⁰ dediği nakledilmiştir. Burada Resûlullah'ın hatırlama anını kaçırılan namazın vakti olarak tayin ettiği söylenmiştir⁵²¹. İbn Ömer şöyle diyor: "Bir kimse önceki vaktin namazını kılmadığını, imamla birlikte sonraki vaktin namazını kılarken hatırlarsa, imam selam verdiğiğinde kaçırdığı namazı kılın, sonra diğerini (tekrar) kılın."⁵²² Buna göre Nehaî'nin hem vakitlerin tertibini şer'î bir husus olarak gördüğü hem de bu hususta sahâbî kavline dayandığı söylenebilir. Ebû Hanîfe de ilk önce kaçırılan namazın kılınacağını, aksi takdirde diğerinin fasit olacağını söylemiş, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise teşehhüdü esas alarak teşehhüdden sonra önceki namazı kılmadığını hatırlaması durumunda artık namazının tamam olduğunu söylemişler⁵²³. Hanefiler de bu hususta sıralamayı esas alarak imamlarının görüşünü benimsemişler⁵²⁴.

3.2.2.1.9. Seferilik

Nehaî'ye göre seferi sayılabilmek için yürüme mesafesi en az üç günlük yol gitmek gerekir⁵²⁵. Bir rivayette Hz. Peygamber, kadının yanında mahremi olmadan üç gün üzeri uzaklıktaki mesafe için sefere çıkmayacağını söylemiştir⁵²⁶. Ayrıca Hz. Peygamber'in mukim için bir gün ve gece, seferi için üç gün ve geceleri süresince mesh müddeti tayin ettiği rivayet edilmiştir⁵²⁷. Serahsî buradaki üç günlük müddetin seferilik müddeti için Hz. Peygamber tarafından bir tayin olduğunu ve kendilerinin seferi

⁵¹⁸ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/176; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/6; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/410.

⁵¹⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/176.

⁵²⁰ Dârimî, *es-Sünen*, "Salât", 26 (No. 1265).

⁵²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/154.

⁵²² Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, 2/235.

⁵²³ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/129; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/176.

⁵²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/153-154.

⁵²⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/527.

⁵²⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Menâsik", 2 (No. 1727).

⁵²⁷ Tirmizî, *Sünen*, "Tahâre", 71 (No. 96).

sayılmak için üç günlük mesafeyi bu rivayetlere göre tayin ettiklerini söylemiştir⁵²⁸. Nehaî'nin de gerekçesinin bu rivayetler olabileceğini tahmin ediyoruz. Yine ona göre seferde dört rekatlık farz namazlar iki rekat olarak kılınır ve bunları cem etmek câiz değildir. Çünkü ona göre sahâbe seferdeyken cem etmemiştir⁵²⁹. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşleri benimsemişler⁵³⁰.

Nehaî'ye göre seferi bir kimse mukime tabi olursa namazın tamamını kılar⁵³¹. Mukim olan seferiye tabi olursa iki rekâtı onunla kılar, sonra kalkıp diğer rekâtları kılarak namazını tamamlar⁵³². Nehaî'nin buradaki gerekçesinin de Hz. Peygamber'in: "İmam kendisine tabi olunsun diye (tayin) edilmiştir..." hadisi olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî imamlarının ve genel olarak Hanefîlerin görüşleri de bu şekildedir⁵³³.

3.2.2.1.10. Cenaze Namazı

Nehaî cenaze namazına başlarken ellerini kaldırarak tekbir getirip daha sonra ellerini kaldırmamıştır⁵³⁴. Ayrıca ona göre cenaze namazı için belirli bir dua yoktur⁵³⁵. Fakat Allah'a hamd ile başlar Nebî'sine salât ile devam eder ve namazı kılanın kendisi için ve ölü için dua edilir⁵³⁶. Başka bir rivayette de şöyle demektedir: "Birinci tekbir Allah'a senâ içindir, ikincisi Allah'ın Resûlü'ne salât içindir, üçüncüsü ölüye dua içindir, dördüncüsü selâm içindir⁵³⁷. Ona göre cenaze namazında kırâat, rükû, secde yoktur. Fakat tekbirden çıkılacağı zaman sağa ve sola selâm verilir⁵³⁸. Nehaî'nin cenaze namazında kırâat olmadığını söylemiş olmasının gerekçesinin İbn Mes'ûd, Abdurrahman b. Avf ve İbn Ömer gibi sahâbîlerin bu namazda kırâatin olmadığını söylemiş olmaları ve ayrıca İbn Mes'ûd'un belli bir duanın da olmadığını söylemiş olmasından⁵³⁹ kaynaklandığı söylenebilir. Bunun yanında onun cenaze namazını bir namaz olarak değil dua olarak görmüş olduğu da söylenebilir. Nehaî'nin cenaze namazına başlarken ellerini kaldırıp daha sonra kaldırmamış olmasının gerekçesi daha

⁵²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/235.

⁵²⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/371.

⁵³⁰ Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/231-232; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/292, 355; Nesevî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 155, 187.

⁵³¹ Ebû Yûsuf, *el-Aşâr*, 30, 75; Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/199; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/543.

⁵³² Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/204.

⁵³³ Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/199, 204; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/357, 361; Nesevî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 188.

⁵³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/491.

⁵³⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/491.

⁵³⁶ Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/253.

⁵³⁷ Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/254.

⁵³⁸ Şeybânî, *el-Aşâr*, 1/252.

⁵³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/64.

önce aktardığımız “yedi yerde eller kaldırılır...” rivayetinde cenaze namazının yer almamış olması olabileceği gibi İbn Ömer’den aktarılan: “Başlarken eller kaldırılır daha sonra kaldırılmaz...”⁵⁴⁰ rivayeti sebebiyle de olabilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler Nehaî’nin cenaze namazı ile ilgili bu görüşlerine aynen katılmaktadırlar⁵⁴¹.

Nehaî’ye göre intihar edenin, recm edilenin veya içki sonucu sarhoş olduğu halde ölen kişinin cenaze namazı kılınır. Hatta recm edilenin üzerine namaz kılmak ona göre sünnettir⁵⁴². Rivayete göre Mâiz recm edildikten sonra ashab Resûlullah’a ne yapacaklarını sormuşlar. O (s.a.s.) da namaz dahil, normal ölen müslümana ne yapılıyorsa ona da yapılmasını (اصْنَعُوا بِهِ مَا تَصْنَعُونَ بِمَوْتَاكُمْ) istemiştir⁵⁴³. Ayrıca Hz. Peygamber’in recm edilen bir kadının cenaze namazını kıldığı rivayet edilmiştir⁵⁴⁴. Yine Resûlullah’ın veled-i zinâ çocuğun ve annesinin namazını kıldığı rivayet edilmiştir⁵⁴⁵. Bunun yanında İbn Ömer’in ölen veled-i zinânın cenaze namazını kıldırıldığını gören bazı kimseler ona Ebû Hüreyre’nin: “O, üçün kötüsüdür (هُوَ شَرُّ) (الثَّلَاثَةُ).” diyerek üzerine namaz kılmadığı söylenmiş, İbn Ömer de: “O, üçün hayırlısıdır (هُوَ خَيْرُ الثَّلَاثَةِ).” diyerek aksi yönde görüş bildirmiştir⁵⁴⁶. Kıyasa göre de veled-i zinanın namazının kılınması gerekir. Zira o bu kötü fiilin işlenmesinde ve ortaya çıkan sonucunda suçsuz ve günahsızdır. Halbuki Resûlullah böyle kötü bir fiilin işlenmesinde doğrudan dahli olan mercûmun bile namazının kılınmasını istemişti. Tüm bunların yanında Nehaî kendisi, seleflerinin ehl-i kible olan hiç kimsenin namazını kılmaktan çekinmediklerini söylemişken⁵⁴⁷, İbn Sîrîn de ashabından hiç kimsenin ehl-i kible olan bir kimsenin namazını kılmaktan kaçındıklarına şahit olmadığını söylemiştir⁵⁴⁸. Neticede Nehaî’nin söz konusu kimselerin namazının kılınmasını sünnet, sahâbî kavli ve kıyas gibi gerekçelere dayanarak câiz gördüğü söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu şekilde ölenlerin namazlarının kılınacağı görüşündedirler⁵⁴⁹.

⁵⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/65.

⁵⁴¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/350; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/252-253, 254-255; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/391; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/63-64; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 198.

⁵⁴² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/536; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/34; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/401.

⁵⁴³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/459.

⁵⁴⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/535.

⁵⁴⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/534.

⁵⁴⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/537.

⁵⁴⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/535.

⁵⁴⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/536.

⁵⁴⁹ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/396; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/52, 94.

Nehaî'ye göre koca, hanımının cenaze namazını kıldırmakta hanımın babasından daha çok hak sahibidir. Hz. Ömer ise babasının kocadan daha çok hak sahibi olduğu görüşündedir. İmam Muhammed, Hz. Ömer'in görüşünü aldıklarını Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir⁵⁵⁰. Hz. Ömer'in gerekçesi evliliğin ölümle sona erdiği fakat akrabalığın sona ermediği şeklindedir⁵⁵¹.

Nehaî'ye göre doğan bebek şayet ağlamak gibi hayat belirtisi göstermemişse cenaze namazı kılınmaz, hayat belirtisi varsa kılınır⁵⁵². Hz. Peygamber'in: “ إذا استهل عليه الصبي صلي عليه ” “Çocuk ses çıkarırsa üzerine namaz kılın.”⁵⁵³ dediği rivayet edilmiştir. Nehaî'nin görüşünün gerekçesinin bu rivayet olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî imamları ile genel olarak Hanefîler Nehaî ile aynı görüşü benimsemişler⁵⁵⁴.

3.2.2.1.11. Yağmur Duası Namazı

Nehaî'ye göre istiskâda namaz yoktur sadece dua vardır⁵⁵⁵. Ebû Hanîfe de bu hususta Nehaî ile aynı görüştedir⁵⁵⁶. Ebû Hanîfe gerekçesini şu şekilde açıklıyor: “Allah Resûlü'nün istiskâda sadece dua ettiği, Ömer'in de minberde dua ettiği (namaz kıldırmadığı) bize ulaştı. İstiskâda namazın varlığına yönelik tek bir şâz haberden başka bize ulaşan haber olmadı.”⁵⁵⁷ Bunun yanında Ebû Hanîfe'nin bu hususta “ فَالْتُّ اسْتَغْفِرُوا ” “Dedim ki: “Rabbinizden bağışlanmanızı dileyin; O, çok bağışlayıcıdır.”⁵⁵⁸ “يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا” “(Dileyin ki) üzerinize gökten bol bol yağmur indirsin.”⁵⁵⁹ âyetlerini dikkate almış olduğu, çünkü bu âyetlerde duadan bahsedildiği halde namazdan bahsedilmediği söylenmektedir⁵⁶⁰. Nehaî'nin gerekçesinin Ebû Hanîfe'nin gerekçesiyle aynı olduğu kanaatindeyiz.

Ancak İmam Muhammed istiskâda namazın olduğuna dair âsârın çok olduğunu söyleyerek yağmur duasında namazın olduğu görüşünü benimsemiştir⁵⁶¹. Ebû Yûsuf

⁵⁵⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/268.

⁵⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/63.

⁵⁵² Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/269, 270; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/530.

⁵⁵³ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Ferâiz”, 17 (No. 2750).

⁵⁵⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/346; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/270; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 199.

⁵⁵⁵ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/332-334; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/222.

⁵⁵⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 1365; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/332-334; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/383.

⁵⁵⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/190, 365-366; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/332.

⁵⁵⁸ en-Nûh 71/10.

⁵⁵⁹ en-Nûh 71/11.

⁵⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/76.

⁵⁶¹ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/332-334, 336; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/383.

İmam Muhammed'le aynı görüştedir⁵⁶². Genel olarak Hanefiler İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmişler⁵⁶³. İmam Muhammed de Hz. Peygamber'in istiskâda namaz kıldırıldığının ve İbn Abbâs'ın da istiskâda bu şekilde yapmayı istediğinin kendilerine ulaştığını gerekçe göstermiştir⁵⁶⁴. Abdullah b. Ebî Bekr'in Abbâd b. Temîm'den rivayet ettiğine göre Resûlullah yağmur duasında bulunduktan sonra iki rekat namaz kılmış ve ridasını ters çevirmiştir⁵⁶⁵. İbn Abbâs da Resûlullah'ın istiskâda bayram namazı gibi iki rekat namaz kıldığını söylemiştir⁵⁶⁶. İmam Muhammed'in Hz. Peygamber'in istiskâda namaz kıldırıldığına dair bu rivayetlere dayandığı söylenebilir. Neticede istiskâda namazın olup olmadığı hususunda imamlar arasında ihtilaf ortaya çıkmış; namazın olduğunu söyleyenler Hz. Peygamber'den bu yönde aktarılan haberleri esas almışlar. Namazın olmadığını söyleyenler ise yine Hz. Peygamber'in namaz kılmadığına, Hz. Ömer'in de uygulamasının bu yönde olduğuna dair haberleri esas almış, namaz olduğuna dair gelen haberleri ise zayıf görmüşler. Dolayısıyla ihtilaf aynı konuda gelen farklı rivayetlerden kaynaklanmıştır denilebilir.

3.2.2.2. Zekât

Nehâf'ye göre kölenin, çocuğun, bulûğa ermemiş yetimin ve mecnûnun malında zekât yoktur⁵⁶⁷. Ona göre zekât namaz gibi bir ibadettir. Nasıl ki bulûğa ermemiş kimselere namaz farz değildir, zekât vermek de onlara farz değildir⁵⁶⁸. Nehâf'nin mecnûnu da çocuk gibi değerlendirdiğini düşünmekteyiz. Nitekim o da ibadetlerle mükellef değildir. Ayrıca Hz. Ali ve İbn Abbâs'ın bulûğa erene kadar çocuğun malında zekât olmadığını söyledikleri nakledilmiştir⁵⁶⁹. Nehâf'nin kölenin zekât verme sorumluluğunun olmadığını söylemiş olmasının kölenin malının köleye değil, gerçekte efendisine ait bir mal olduğu gerçeğine dayanmış olacağını tahmin etmekteyiz. Nitekim Hanefiler de bu gerekçeyle kölenin zekâtтан muaf olduğunu söylemişlerdir⁵⁷⁰. Ebû Hanîfe de sayılan kimselere zekâtın farz olmadığı görüşündedir ve o da bulûğa ermemiş

⁵⁶² Tahâvî, *İhtilâf*, 1/383.

⁵⁶³ Neseffî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 194.

⁵⁶⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/366.

⁵⁶⁵ Buhârî, *el-Câmi'*, "el-İstiskâ", 17 (No. 980).

⁵⁶⁶ Tirmizî, *Sünen*, "Salât", 395 (No. 558).

⁵⁶⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 92; Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/457-459; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/300; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/380; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 4/8; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 2/4888.

⁵⁶⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 92; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/300.

⁵⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/162.

⁵⁷⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 2/6.

çocuğa zekâtın gerekmediğini söylerken Nehaî ile aynı gerekçeyi öne sürmüştür⁵⁷¹. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed de bu kimselere zekâtın gerekmediği görüşündedirler⁵⁷². Genel olarak Hanefilere göre zekât verecek kimsenin akıllı, bulûğa ermiş, özgür ve müslüman olması gerekir⁵⁷³.

3.2.2.2.1. Altın, Gümüş ve Ticaret Mallarının Zekâtı

Nehaî'ye göre iki yüz dirhemden (gümüşten) ve yirmi dinardan (altından) aşağısına zekât gerekmez. Yirmi miskal (bir miskal=4.25 gr.=bir dinar) altında yarım miskal, iki yüz dirhemde beş dirhem zekât vardır⁵⁷⁴. Bu miktarlar artıkça Nehaî zekâtın miktarının da buna göre hesap edileceğini, yani iki yüz dirhemden bir dirhem artsa bile ona göre zekâtın hesaplanıp verileceği görüşündedir⁵⁷⁵. Hz. Âişe Hz. Peygamber'in yirmi ve üzeri dinardan yarım dinar, kırk dinardan ise bir dinar zekât aldığını söylemiştir⁵⁷⁶. Hz. Ali ise Hz Peygamber'in: “من كلِّ أربعين درهماً درهمٌ وليسَ عليكم شيءٌ حتى تتمَّ” “Her kırkta, bir dirhem vardır, iki yüz dirheme ulaşana kadar size bir şey (zekât) gerekmez, iki yüz dirheme ulaştığında beş dirhem (zekât) vardır. Artıkça hesap buna göre yapılır...”⁵⁷⁷ Nehaî'nin zekât nisabıyla ilgili görüşünün gerekçesinin bu hadisler olduğu anlaşılmaktadır.

Altın ve gümüşün nisab miktarı ile ilgili imamlar arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, nisab miktarını aşan kısımla ilgilidir. Ebû Hanîfe'ye göre nisabı aşan kısım kırkta bir hesabına göre zekâta tabidir. Yani iki yüz dirhemden iki yüz otuz dokuz dirheme kadar zekât iki yüz dirheme göredir, iki yüz kırk dirhem olduğunda iki yüzden beş, kırktan ise bir dirhem zekât verilir. Ebû Hanîfe Hz. Peygamber'den rivayet edilen “... (İki yüz dirhemde) beş dirhem (zekât) vardır. Bu artıkça her kırk dirhemde bir dirhem (zekât) vardır...”⁵⁷⁸ şeklindeki sözü esas almıştır⁵⁷⁹. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise nisabı aşan kısım ister az olsun

⁵⁷¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/56.

⁵⁷² Şeybânî, *el-Aşl*, 2/56; Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/457-459; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/427.

⁵⁷³ Neşefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 203.

⁵⁷⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 88; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/299.

⁵⁷⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 89; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/299; Serahsî, *el-Mebsûf*, 2/189.

⁵⁷⁶ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Zekât”, 4 (No. 1791).

⁵⁷⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Zekât”, 4 (No. 1572).

⁵⁷⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/89.

⁵⁷⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/90.

ister çok olsun zekâta tabidir⁵⁸⁰. Burada Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Nehaî ile aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir. Bu iki imam Hz. Ali'den aktarılan yukarıdaki rivayete göre amel etmişler⁵⁸¹. Genel olarak Hanefiler dirhem nisabının iki yüz, dinar nisabının ise yirmi olduğunu ve kırkta bir oranında zekât verileceğini, iki yüz dirhemden veya yirmi dinardan fazla olması halinde zekâtın beşin katına göre hesaplanacağı görüşünü benimsemişler⁵⁸².

Nehaî, yüz dirhem ve on dinarı olan bir kimsenin yüz dirhemden iki buçuk dirhem, on dinardan da bir dinarın dörtte birini zekât olarak vereceğini söylemiştir⁵⁸³. Dolayısıyla o, zekâta tabi olabilmesi için dinar ve dirhem ayrı ayrı nisab miktarına ulaşmasını değil, bunların toplam olarak ulaşması durumunda da kendi oranlarına göre zekâta tabi olduğu düşüncesindedir. Yani ona göre dinar ve dirhem farklı cinsten olsa da nisabı tamamlamak için bunlar birbirine katılır ve kendi cinsine göre zekâta tabi tutulur. Bukeyr b. Abdillâh b. el-Eşecc'in: "Resûlullah'ın ashâbının sünneti, zekâtı çıkarmak için altını gümüşe, gümüşü altına eklemek şeklinde olmuştur." dediği nakledilmiştir⁵⁸⁴. Dolayısıyla Nehaî'nin bu konudaki gerekçesinin ashâbın bu yöndeki uygulaması olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu iki farklı cinsin nisab miktarının tamamlanabilmesi için birbirine katılmasını câiz görmüşler⁵⁸⁵. Hanefiler bu konuda bir taraftan Bukeyr b. Abdillâh b. el-Eşecc'in rivayetini esas aldıklarını söylemişlerken diğer taraftan da gümüş ve altın her ne kadar farklı cins olsa da ikisinden zekâtı çıkarmak için bunların mana olarak aynı anlam ifade ettiğini söylemişlerdir⁵⁸⁶.

Nehaî'ye göre sade gümüş ve altından olan süs eşyasında zekât vardır⁵⁸⁷. Buna mukabil o, gümüş ve altınla kaplanmış süs eşyalarının -üzerindeki kaplama nisab miktarına ulaşsa dahi- zekâta tabi olmayacağını söylemiştir⁵⁸⁸. Yine ona göre yakut ve elmas gibi değerli taşlar ticarete konu edilmediği sürece zekâtı gerekmez⁵⁸⁹. Rivayet edildiğine göre Resûlullah iki kadının kollarında altın bilezik görünce onlara bunun

⁵⁸⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/90; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/427; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/189.

⁵⁸¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/90.

⁵⁸² Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 209.

⁵⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/358.

⁵⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/192-193; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/19.

⁵⁸⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/92; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/192; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 210; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/19.

⁵⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/192-193; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/19.

⁵⁸⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/84; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/382.

⁵⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/413.

⁵⁸⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 89.

zekâtını verip vermediklerini sormuş onlar buna olumsuz cevap verince, Resûlullah zekâtını vermelerini istemiştir.⁵⁹⁰ Nehaî'nin sade süs eşyasında zekâtın olduğuna dair gerekçesinin bu rivayet olduğu söylenebilir. Hanefî imamlarının görüşü de sade altın ve gümüşten olan süs eşyasının zekâta tabi olduğu, yakut, elmas gibi değerli taşların tabi olmadığı şeklindedir⁵⁹¹. Bununla birlikte bir görüşünde Ebû Yûsuf'un denizden çıkarılan inci, amber gibi süs eşyasının beşte bir oranında zekâta tabi olduğunu söylediği rivayet edilmiştir⁵⁹². Genel olarak Hanefîler sade altın ve gümüşten olan süs eşyalarının zekâta tabi olduğu, elmas gibi değerli taşların ise tabi olmadığı görüşünü benimsemişler⁵⁹³.

Nehaî'ye göre ticarete konu olan her malda zekât vardır⁵⁹⁴. Bu malların kıymeti iki yüz dirhem olduğu zaman beş dirhem zekât verilir⁵⁹⁵. Âyette: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ” “طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ” “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden verin...”⁵⁹⁶ buyrulmaktadır. Ayrıca Semüre b. Cündeb (ö. 60/680) Hz. Peygamber'in ticaret için hazırlamış oldukları malların zekâtını vermelerini emrettiğini söylemiştir⁵⁹⁷. Neticede Nehaî'nin ticaret mallarında zekâtı gerekli görmüş olmasının gerekçesinin âyet ve hadis olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de nisab miktarına ulaşması durumunda ticaret mallarında zekâtın olduğunu söylemişler⁵⁹⁸.

3.2.2.2.2. Tarım Ürünlerinin Zekâtı

Nehaî'ye göre kendiliğinden sulanan her şeyde -ister az ister çok olsun- tam öşür (1/10), el emeğiyle sulanan araziden elde edilen ürünlerde yarım öşür (1/20) zekât vardır⁵⁹⁹. Fakat hangi ürünlerin zekâta tabi olduğu ile ilgili Nehaî'den farklı görüşler aktarılmıştır. Bir rivayete göre o, yerin çıkardığı her şeyin zekâta tabi olduğunu⁶⁰⁰, bir rivayete göre de buğday, arpa, hurma, kuru üzüm ve çavdarın -bir yerde bunlara darı da

⁵⁹⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Zekât”, 12 (No. 637).

⁵⁹¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/115; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/304-305; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/429; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 209.

⁵⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/213.

⁵⁹³ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 209, 213.

⁵⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/375.

⁵⁹⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/308.

⁵⁹⁶ el-Bakara 2/267.

⁵⁹⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Zekât”, 2 (No. 1562).

⁵⁹⁸ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/308-309; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/432; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 210.

⁵⁹⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 90; Şeybânî, *el-Aşl*, 2/130; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/311.

⁶⁰⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/371.

eklenmekte⁶⁰¹ - zekâta tabi olduğunu⁶⁰² söylemiştir. Bunun yanında onun sebze ve meyveyi zekâta tabi görmediği ile ilgili rivayetler de aktarılmıştır⁶⁰³. Bu konuda, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ *“Ey iman edenler! Kazandıklarınızın ve sizin için yerden çıkardıklarımızın iyilerinden verin...”*” âyeti ve Hz. Peygamber’in de “فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَيُونَ أَوْ كَانَ عَثَرِيَا الْعَشْرُ وَمَا سَقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفَ الْعَشْرِ”⁶⁰⁴ “Kendiliğinden sulananda onda bir, el emeğiyle sulananda yirmide bir ölçür vardır.”⁶⁰⁴ sözü umum ifade etmektedir. Nehaî’nin söz konusu görüşünde bu âyet ve hadisin umumunu dikkate aldığı kanaatindeyiz. İmam Muhammed Nehaî’nin kendiliğinden sulanan her şeyde -ister az ister çok olsun- tam ölçür (1/10), el emeğiyle sulanan araziden elde edilen ürünlerde yarım ölçür (1/20) zekât vardır dediğini aktardıktan sonra bu görüşü Ebû Hanîfe’nin aldığını söylemekte, kendinin ise bunu almadığını, sebze gibi dayanıklı olmayan ürünlerin zekâta tabi olmadığını söylemektedir⁶⁰⁵. İmam Muhammed’in bu aktarımından Nehaî’nin sebze dahil yerin bitirdiği her şeyde zekât olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe’ye göre de yerin bitirdiği her ürün zekâta tabidir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise karpuz, kavun ve salatalık gibi uzun süre bozulmadan durabilecek kadar dayanıklı olmayan sebze ve meyveler zekâta tabi değildir⁶⁰⁶. Genel olarak Hanefîler nisab ve dayanıklılık şartı aranmaksızın odun, kamış ve ot gibi ürünler hariç yerin bitirdiği diğer her ürünün zekâta tabi olduğu şeklindeki görüşü tercih etmişler⁶⁰⁷. Ebû Hanîfe’nin yukarıda verdiğimiz hadisin umumunu esas aldığı, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in ise “الخضراوات صدقة ليس في”⁶⁰⁸ “Sebzedeki zekât yoktur.”⁶⁰⁸ hadisini esas aldıkları ifade edilmiştir⁶⁰⁹. Ebû Hanîfe’nin bu hususta Nehaî’nin görüşünü esas aldığı da söylenmiştir⁶¹⁰.

⁶⁰¹ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 570.

⁶⁰² Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 568.

⁶⁰³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/372; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 602.

⁶⁰⁴ Buhârî, *el-Câmi*’, “Zekât”, 54 (No. 1412). Aynı rivayetin farklı varyantı için bk. Müslim, *el-Câmi*’, “Zekât”, 1 (No. 981).

⁶⁰⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/311.

⁶⁰⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/131-132; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/311-312; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/453.

⁶⁰⁷ Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 211.

⁶⁰⁸ Tirmizî, *Sünen*, “Zekât”, 13 (No. 638); Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/94.

⁶⁰⁹ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/499, 502-503; Serahsî, *el-Mebsûf*, 3/2.

⁶¹⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 1/193.

Tarım ürünlerinin nisabı konusunda da imamlar arasında ihtilaf vardır. İmam Nehaî'ye göre yerin az ya da çok çıkardığından tam veya yarım öşür alınır⁶¹¹. Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesi de yukarıdaki ayet ve hadis olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin görüşü de bu şekildedir. Bunun yanında Nehaî'nin nisab olarak beş veski esas aldığı ile ilgili bir rivayet de vardır⁶¹². Bu da söz konusu hadisin sonradan kendisine ulaşmış olabileceğini akla getirmektedir. Fakat biz daha erken dönemde telif edildiğinden Hanefî kaynaklarında geçen görüşünü esas aldık. Fakat Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarım ürünlerinin nisab miktarının beş vesk olduğu görüşündedirler⁶¹³. Onlar bu hususta Hz. Peygamber'den nakledilen: “وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة...” “Beş veskten aşağısına zekât yoktur.”⁶¹⁴ hadisini esas almışlardır⁶¹⁵. Genel olarak Hanefiler de tarım ürünlerinde nisab şartı aramamışlar⁶¹⁶.

3.2.2.2.3. Hayvanların Zekâtı

Nehaî'ye göre kırk koyundan aşağısına zekât yoktur. Kırk koyundan yüz yirmi koyuna kadar bir, yüz yirmi birden iki yüze kadar iki, iki yüz birden üç yüze kadar üç, bundan sonra da her yüz koyunda bir koyun zekât verilir. Develerde beşten aşağısına zekât yokken beş devede bir koyun, onda iki koyun, on beşte üç koyun, yirmide dört koyun şeklindedir. Sığırlarda ise otuzdan aşağısına zekât yoktur. Otuz sığırdan bir yaşını tamamlamış dana (tebî'/tebî'a), kırk sığırdan ise iki yaşını doldurmuş dana (musinne) zekât olarak verilir⁶¹⁷. Söz konusu hayvanların nisap miktarı ve bunlardan verilecek zekât miktarı Hz. Peygamber tarafından belirlenmiştir⁶¹⁸. Dolayısıyla Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesi Hz. Peygamber'in bu konudaki rivayetleridir denilebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler koyun, deve ve sığır ile ilgili bu nisab miktarlarını benimsemişlerdir⁶¹⁹.

⁶¹¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 90.

⁶¹² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/142; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 580; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1040.

⁶¹³ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/133; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/453.

⁶¹⁴ Buhârî, *el-Câmi*, “Zekât”, 31 (No. 1378).

⁶¹⁵ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/499, 502-503; Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 53; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/3.

⁶¹⁶ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 214.

⁶¹⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 85; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/317; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/9; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/366.

⁶¹⁸ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/235; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Zekât”, 5 (No. 1569); Nesâî, *es-Sünen*, “Zekât”, 5 (No. 2447), 10 (No. 2455).

⁶¹⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/52, 66, 77; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/317; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 203-206.

Nehaî, sâime olan atlardan ister dişi, ister erkek olsun zekât verileceği görüşündedir. O, bu atların kıymet olarak hesaplanarak her iki yüz dirhem için beş dirhem zekât verileceğini ya da istenmesi halinde her bir at için bir dinar zekât verileceğini söylemiştir⁶²⁰. Hz. Peygamber'in: “في الخيل السائمة في كل فرس دينار” “Sâime olan her at için bir dinar (zekât) vardır.”⁶²¹ dediği, Hz. Ömer'in de Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a (ö. 18/639) yazılı talimat göndererek sâime atlardan zekât almasını istediği⁶²² rivayet edilmiştir. Nehaî'nin bu hadisi ve Hz. Ömer'in bu talimatını esas almış olabilir. Nitekim bu konuda Nehaî ile aynı görüşte olan Ebû Hanîfe'nin bu rivayetleri esas aldığı söylenmiştir⁶²³. Ancak İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf atların zekâta tabi olmadığı görüşündedirler⁶²⁴. İmam Muhammed bu hususta Hz. Peygamber'in “عفوت لأمتي عن صدقة” “Ümmetimi köle ve atın zekâtından muaf tuttum.”⁶²⁵ hadisini esas aldıklarını söylemektedir⁶²⁶. Genel olarak Hanefîler bu iki imamın görüşünü tercih etmişler⁶²⁷.

Nehaî'ye göre her malın zekâtını o malın kendisinden vermek müstehaptır. Mesela altının zekâtını altından, gümüşün zekâtını gümüşten, sığırın zekâtını sığırdan vermek gibi⁶²⁸. Ancak ona göre zekâtın aynı maldan olmaması yani kıymetinin verilmesi de câizdir⁶²⁹. “حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً” “Onların mallarından sadaka al...”⁶³⁰ âyetinde zekât olarak genel anlamda mal kavramı kullanılmıştır. Bunun da malın kıymetini vermeye cevaz verdiği söylenmiştir⁶³¹. Ayrıca Hz. Ömer'in deri ticaretiyle uğraşan Hammâs adında birinden malını paraya göre değerlendirip kıymetini vermesini istediği rivayet edilmiştir⁶³². Dolayısıyla Nehaî'nin bu konuda âyetin umum ifadesine ve sahâbî kavline göre hareket ettiği söylenebilir. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre de kıymetinin verilmesi câizdir⁶³³.

⁶²⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 87; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/308.

⁶²¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/125.

⁶²² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/188.

⁶²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/188.

⁶²⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/78-79; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/308-309; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/421.

⁶²⁵ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Zekât”, 4 (No. 1574); Nesâî, *es-Sünen*, “Zekât”, 18 (No. 2477).

⁶²⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/79.

⁶²⁷ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 208.

⁶²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/405.

⁶²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/358.

⁶³⁰ Et-Tevbe 9/103.

⁶³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/156.

⁶³² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/190.

⁶³³ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/438; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 210.

3.2.2.2.4. Alacağın Zekâtı

Nehaî borçlu kişiye zekât gerekmediği görüşündedir. Alacaklıya zekâtın gerekip gerekmediğini ise kişinin, alacağının tahsil edileceğinden emin olup olmadığına göre değerlendirmiştir. Şayet alacaklı alacağının tahsil edileceğinden emin ise bu alacağının zekâtını verir. Emin değilse tahsil edilene kadar bekler, tahsil edildikten sonra geçmişe yönelik zekâtını verir⁶³⁴. Nehaî'nin alacaklının alacağının tahsil edileceğinden emin olması durumunda onun bu mala tam mâlik olduğunu ve fakirin o maldaki hakkının tehîr edilmesini uygun görmediği gerekçesiyle böyle bir görüş ileri sürdüğü kanaatindeyiz. Hanefî imamları alacağın zekâtının ancak ele geçtikten sonra verileceği görüşündedirler. Onlara göre ister alacaklı bu alacağının eline geçmesinden emin olsun ister olmasın eline geçmediği sürece zekâtını vermesine gerek yoktur⁶³⁵. Genel olarak Hanefîlerin tercihi de bu şekildedir⁶³⁶. Hanefîlere göre zekâttaki vâciplik nisabdan bir cüzdür. Yani nisab olmadan zekât vâcip olmaz. Bu nisab başkasının elinde borç olarak durduğu sürece alacaklıya zekâtın farziyeti tam olarak tahakkuk etmez⁶³⁷.

3.2.2.2.5. Zekâtın Sarf Yerleri

Zekâtın sarf yerleri olarak Nehaî Tevbe sûresi 60. âyetinde⁶³⁸ zikredilen sekiz sınıfı görmüştür. Ona göre zekât olarak verilecek malın fazla olması durumunda bu sekiz sınıfa taksim edilir. Az olması durumunda sadece bir sınıfa verilebilir⁶³⁹. Bununla birlikte o, zekâtın tamamını bu sınıflardan sadece bir tanesine vermeyi de câiz görmüştür⁶⁴⁰. Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbâs ve Muâz b. Cebel gibi sahâbîlerin de zekâtın söz konusu sınıflar içerisinde bir sınıfa verileceği görüşünde oldukları söylenmiştir⁶⁴¹. Öyle ki İbn Abbâs'ın: "Hangi sınıfa verirsen câizdir" dediği ve

⁶³⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/99; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/389, 390.

⁶³⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/93; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/434; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195.

⁶³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195.

⁶³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195.

⁶³⁸ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۗ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ
"Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir." (et-Tevbe 9/60).

⁶³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/405.

⁶⁴⁰ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 14/323.

⁶⁴¹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/299.

sahâbeden kimsenin ona muhalefet etmediği söylenmiştir⁶⁴². Nehaî'nin bu görüşünün de sahâbenin görüşüne dayandığı söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de zekâtın sekiz sınıfın hepsine veya bu sınıflar arasından bir sınıfa verilmesini câiz görmüşler⁶⁴³. Öyle anlaşılmaktadır ki Nehaî, Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler zekâtın sekiz sınıfın tamamına taksimini vâcib görmemişler.

Nehaî zekâtın Ehl-i kitap gibi müslümanlar haricindekilere verilmesini uygun görmemiş, fakat onlara sadaka olarak infakta bulunmayı câiz görmüştür⁶⁴⁴. Zekâtın müslümanlardan toplanan mal olduğu, bunun için müslüman olmayanlara verilmeyeceği söylenmiştir⁶⁴⁵. Ayrıca Hz. Ömer müellefe-i kulûba dahi zekât vermeye son vermiştir⁶⁴⁶ ki bu da Nehaî'nin gerekçeleri arasında yer almış olabilir. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefilere göre de zimmîlere zekât verilmez, ancak sadaka verilebilir⁶⁴⁷.

Nehaî'ye göre usûl ve fûrûya zekât verilmez, ancak kardeşe verilebilir⁶⁴⁸. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler⁶⁴⁹. Burada gerekçe usul ve fûrûun birbirlerinin nafakalarını temin etmekle yükümlü olmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bunlardan birinin aynı şekilde bunlardan birine zekât vermesi, kişinin kendisine zekât vermesi gibi bir sonuç ortaya çıkarmaktadır⁶⁵⁰. Bu da zekâtın temlikine mani olmaktadır. Fakat kardeşe bakma yükümlülüğü olmadığından ona zekâtın verilmesi uygun görülmüştür.

Nehaî'ye göre koca hanımına hanım da kocasına zekât veremez. Çünkü koca hanımının nafkasını temin için icbar edilir. Ebû Hanîfe de bu görüştedir⁶⁵¹. Ebû Hanîfe kadının kocasının çocukları bakımından usûl olduğunu, usûl ve fûrûnun birbirlerine zekât verememeleri gibi onların da birbirlerine zekât veremeyeceğini, ayrıca kadın ve erkeğin birbirlerinin malından kendi malı gibi yararlanmasından dolayı birbirlerine verecek olacakları zekâtın temlik şartını yerine getirmeyeceğini, aşağıdaki hadisin ise

⁶⁴² Tahâvî, *İhtilâf*, 1/482.

⁶⁴³ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/123; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/481-482; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/10; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 216.

⁶⁴⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/124; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/112; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/402.

⁶⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/19.

⁶⁴⁶ Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 1/299.

⁶⁴⁷ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/480, 483; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/19; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 216.

⁶⁴⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/114.

⁶⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/11; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 216.

⁶⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/11.

⁶⁵¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/124.

zekât dışındaki infakı kapsadığını söylemiştir⁶⁵². İmam Nehaî'nin de bu gerekçelerle kadının kocasına zekât vermeyeceği görüşünü benimsemiş olacağı ihtimali bulunmakla beraber onun burada kıyasa başvurmuş olabileceği de mümkündür. Yani nasıl ki koca hanımına zekât veremez kadın da kocasına zekât veremez şeklinde kıyas yürütmüş olabilir. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf kocanın hanımına zekât vermeyeceği konusunda bu iki imama katılmışlarken onlar kadının kocasına bakma hususunda icbar edilemeyeceğini ileri sürerek kadının kocasına zekât verebileceğini söylemişler. İmam Muhammed Resûlullah'tan bu konuda kendilerine hadis ulaştığını söylemiştir.⁶⁵³ Bu hadis şöyledir: Abdullah b. Mes'ûd'un hanımı Zeyneb Resûlullah'a gelerek kocasına tasaddukta bulunmanın hükmü hakkında sormuş Resûlullah da ona şöyle cevap vermiştir: “لَكَ أَجْرُ الصَّدَقَةِ وَأَجْرُ الصَّلَاةِ” “Senin için hem sadaka hem de sıla-i rahim ecri vardır.”⁶⁵⁴ Genel olarak Hanefîler'in tercihi İmam Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin görüşü olmuştur⁶⁵⁵.

Nehaî'ye göre evi ve hizmetçisi olduğu halde durumu iyi olmayan kimseye zekât verilebilir⁶⁵⁶. Ev ve hizmetçinin kişiyi zenginleştirmeyeceği, aksine harcama kalemlerini arttıracakları söylenerek bunlara sahip olanlara zekâtın verilmesi uygun görülmüştür⁶⁵⁷. Nehaî'nin de bu düşünceden hareket ettiğini tahmin ediyoruz. Fakat Nehaî'ye göre malını haram yolda kullananlara, elli dirhem veya üzeri parası olana zekât verilmemelidir⁶⁵⁸. Rivayete göre Hz. Peygamber'e zenginliğin ölçüsü sorulmuş o da elli dirhem veya buna mukabil altın diye cevaplamıştır⁶⁵⁹. Nehaî'nin elli dirhemi esas almış olmasının bu rivayet sebebiyle olduğu söylenebilir. Hanefî imamlarına göre de evi ve hizmetçisi olduğu halde borcu olana zekât verilebilir. Bu hususta onlar Nehaî ve Hasan-ı Basrî'nin görüşlerini esas aldıklarını söylemişlerdir⁶⁶⁰. Genel olarak Hanefîlere göre nisab miktarı kadar malı olana zekât verilmez⁶⁶¹. Hz. Peygamber: “لا صدقة إلا عن ظهر غنى” “Zengin olana zekât gerekmez.”⁶⁶² diye buyurmuştur. Hanefîler buradaki

⁶⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/12; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/40.

⁶⁵³ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/124.

⁶⁵⁴ Beyhakî, *es-Sünen*, 7/28.

⁶⁵⁵ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 216.

⁶⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/403; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 4/280.

⁶⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/197, 3/11.

⁶⁵⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/48; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/404.

⁶⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/404.

⁶⁶⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/95.

⁶⁶¹ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 216.

⁶⁶² Buhârî, *el-Câmi'*, “Zekât”, 17 (No. 1360).

zenginlikten kastın nisap miktarı kadar malı olan kimse olduğu düşüncesindedirler. Bundan dolayı onalara göre zekât vermek ve almak için ölçü nisap miktarı kadar mala sahip olmaktır⁶⁶³.

Nehaî'ye göre zekât verilen kişinin durumunun iyi olduğu sonradan anlaşılırsa ona zekât verenin tekrar zekât vermesi gerekir⁶⁶⁴. Burada Nehaî'nin gerekçesinin şu âyet olduğunu düşünüyoruz: “أَنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ” “Sadakalar (zekât gelirleri) fakirler içindir...”⁶⁶⁵ Ebû Yûsuf da bu görüştedir⁶⁶⁶. Serahsî Ebû Yûsuf'un gerekçesini şöyle açıklıyor: “Bu durumda hata yaptığı yakinen ortaya çıkmış olur. Zira zekâtın sarf yeri fakirlerdir, zenginler değildir. Bu durum bir kimsenin abdest aldıktan sonra kullandığı suyun necis olduğunu fark etmesine veya bir hakimin bir hadisede ictihada başvurarak hüküm verdikten sonra aksi yönde delillerin ortaya çıkmasına benzer.”⁶⁶⁷ Nehaî'nin de söz konusu âyetin yanında aynı veya benzer gerekçelere sahip olabileceği de mümkündür. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre bu durumda verilen zekât geçerlidir⁶⁶⁸. Serahsî Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in gerekçesini ise şu şekilde açıklıyor: “Vâcib olan onun kendi nezdinde fakir olarak bildiğine zekâtı vermesidir. Bunu yapması zekât için yeterlidir. Bu durum bir kimsenin kıblenin hangi tarafta olduğunu bilememesi durumunda o kimsenin kendi kanaatine göre bir tarafa dönüp namaz kılması gibidir. Namaz kıldıktan sonra kıblenin o taraf olmadığı ortaya çıksa bile kıldığı namaz geçerlidir. Fakirlik ve zenginliğin tam olarak tespit edilmesi zordur. Mükellefiyet ise kişinin gücü nispetindedir.”⁶⁶⁹ Genel olarak Hanefiler Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmişler⁶⁷⁰.

Nehaî, zekâtın bir beldeden başka bir beldeye götürülüp dağıtılmasını uygun görmemiş, en yakınlardan başlanarak dağıtılmasını daha uygun görmüştür. Şayet zekât verenin yakını başka bir belde ise zekâtını ona vermesinde sakınca yoktur⁶⁷¹. O, zekâtın fakir olan yakın akrabadan başlanarak verilmesini daha uygun ve daha önemli gördüğü için yakını olmayan biri kendisine zekâtını vermek istemiş, o bunu almaktan

⁶⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/20; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 2/6, 69.

⁶⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/413.

⁶⁶⁵ et-Tevbe 9/60.

⁶⁶⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/124-125.

⁶⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/12.

⁶⁶⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/124-125.

⁶⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/12-13.

⁶⁷⁰ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 217.

⁶⁷¹ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 708; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/530.

kaçınmış ve bu zekâtın zekât verenin yakınları arasında bölüştürülmesine yardımcı olmuştur⁶⁷². Esasında âyette “إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ” denilerek zekâtın verileceği fakirler herhangi bir beldenin fakirleriyle sınırlandırılmamıştır. Fakat belli ki Nehaî burada Hz. Peygamber’in yukarıdaki hadisini dikate almış ve sıla-i rahim ecrini ön planda tutmuştur. Bunun yanında onun, Hz. Peygamber’in Muâz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken ona zekât için söylediği: “تَوَخَّذْ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ وَتَرَدْ عَلَىٰ فُقَرَائِهِمْ” “...Onların zenginlerinden al fakirlerine ver.”⁶⁷³ ve iki komşusu olup hangisine iyilikte bulunacağını soran birine Resûlullah’ın: “إِلَىٰ أَقْرَبِهِمَا مِنْكَ بَابًا” “Kapısı sana en yakın olana.”⁶⁷⁴ şeklindeki rivayetleri de dikkate almış olabileceği muhtemeldir. Hanefî imamları da zekâtın her beldenin kendi fakirlerine verilmesini daha uygun görmüşlerdir⁶⁷⁵. Genel olarak Hanefîler de daha muhtaç kimseler olmadığı sürece zekâtın akraba dışındaki kimselere verilmesini ve belde dışına çıkarılmasını mekruh görmüşler⁶⁷⁶.

3.2.2.3. Oruç

Nehaî’ye göre ileri derecede yaşlı, hamile veya bebeğini emziren kadın ve hasta olan kimseler oruç tutmayabilir⁶⁷⁷. Ona göre hamile veya emziren kadın hasta gibidir, fidye vermez sadece kazasını yerine getirir⁶⁷⁸. Oruç tutmaya engel hastalığın ölçüsü ise ona göre namazı ayakta kılamayacak kadar hasta olmaktır⁶⁷⁹. Âyette: “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا” “...İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir...”⁶⁸⁰ denilmektedir. Resûlullah’ın da bir hadisinde “إن الله تعالى وضع عن الحامل أو المرضع الصوم” “Allah Teala... hamile ve emziren kadını oruçtan muaf tuttu...”⁶⁸¹ dediği rivayet edilmiştir. Dolayısıyla Nehaî’nin söz konusu görüşlerinin gerekçesinin nas olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de hamile veya emziren kadının kendisi veya bebeğinin sağlığı için

⁶⁷² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 91; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/314.

⁶⁷³ Buhârî, *el-Câmi*’, “Zekât”, 1 (No. 1331).

⁶⁷⁴ Buhârî, *el-Câmi*’, “Şuf’a”, 3 (No. 2140).

⁶⁷⁵ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/484, 485.

⁶⁷⁶ Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 217.

⁶⁷⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 179; Kurtubî, *el-Câmi*’, 2/289.

⁶⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi*’, 2/289.

⁶⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi*’, 2/276.

⁶⁸⁰ el-Bakara 2/184.

⁶⁸¹ Tirmizî, *Sünen*, “Savm”, 28 (No. 715).

endişe etmesi halinde oruç tutmayabileceği, sonrasında kazasını tutacağı, oruç tutamayacak durumda olan yaşlının ise fidye vereceği görüşünü benimsemişler⁶⁸².

Nehaî, ramazanda yolculuk yapmayı uygun görmemiş, yolculuk yapanın oruç tutmayabileceğini, fakat tutmasının kendisine daha sevimli geldiğini söylemiştir⁶⁸³. Burada Nehaî, “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” “...İçinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin...”⁶⁸⁴ âyetinin umum bildiren ifadesine göre hareket etmiş olabilir. Nitekim bu âyetin umum ifadesinin hem seferi olanı hem de mukimi kapsadığı söylenmiştir⁶⁸⁵. Bunun yanında Hz. Peygamber’in ramazan ayında yolculuk yaptığı için ne yapacağını soran birine: “صم إن شئت وأفطر إن شئت” “Dilersen oruç tut, dilersen tutma.”⁶⁸⁶ dediği nakledilmiştir. Enes b. Mâlik Resûlullahla beraber ramazanda yolculuk yaptıklarını, bazılarının oruçlu olduğu bazılarının oruçlu olmadığını fakat kimsenin bu konuda birbirini ayıplamadığını söylemiştir⁶⁸⁷. Öyle görünüyor ki seferinin oruç tutmaması bir ruhsat olarak görülmüş, fakat belli ki Nehaî bu ruhsatın kullanılması taraftarı olmamıştır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de seferinin oruç tutmasının tutmamasından daha faziletli olduğu görüşündedirler⁶⁸⁸.

3.2.2.3.1. Orucu Bozan ve Bozmayan Durumlar

Nehaî’ye göre bir kimse istem dışı kusarsa orucu bozulmaz. Kasıtlı olarak kusarsa o günü tamamlamakla birlikte yerine bir gün kaza eder⁶⁸⁹. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “ثلاثة لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والإحتلام” “Kusmak, hacamat ve (uyurken) ihtilam olmak orucu bozmaz.”⁶⁹⁰ Fakat Nehaî’ye göre cinsel ilişki orucu bozar⁶⁹¹. Rivayete göre bir adam Resûlullah’a gelerek helak olduğunu söyler. Resûlullah niçin helak olduğunu sorunca, adam oruçlu olduğu halde hanımıyla ilişkiye girdiğini söyler. Bunun üzerine Resûlullah ona: “Bir köle âzat et...”⁶⁹² der. Bu rivayetten cinsel ilişkiyle orucun bozulacağı anlaşılmaktadır. Fakat bu rivayet hem cinsel ilişkiyle orucun

⁶⁸² Şeybânî, *el-Aşl*, 2/172; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/17, 18; Neseî, *Kenzü’-d-dekâ’ik*, 222.

⁶⁸³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/572; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/450, 469.

⁶⁸⁴ el-Bakara 2/185.

⁶⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/91.

⁶⁸⁶ Buhârî, *el-Câmi*, “Savm”, 17 (No. 104).

⁶⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/91.

⁶⁸⁸ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/19; Neseî, *Kenzü’-d-dekâ’ik*, 222.

⁶⁸⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 179; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/297.

⁶⁹⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/183.

⁶⁹¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/297.

⁶⁹² Buhârî, *el-Câmi*, “Nafaka”, 13 (No. 5053); Tirmizî, *Sünen*, “Savm”, 28 (No. 724).

bozulacağını hem de oruç kefâreti olduğunu ifade etmektedir. Ancak aşağıda da görülecektir ki Nehaî bu rivayeti kefâret için gerekçe olarak almamıştır. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre de cinsel ilişki ve kasıtlı kusmak orucu bozar⁶⁹³.

Nehaî boğaza kaçmaması şartıyla annenin bebeği için yiyeceği çiğnemesini ve yemeğin tadına bakmasını câiz görmüştür⁶⁹⁴. Annenin bebeği için yiyeceği çiğnemesi zaruret olarak görülmüştür⁶⁹⁵. Nehaî'nin de burada zarureti dikkate almış olduğunu düşünüyoruz. Fakat aynı zamanda onun burada kıyası da nazar-ı itibara aldığını söylenebilir. Zira kıyasa göre boğazı geçmeyen bir şeyin orucu bozmaması gerekir. Hanefî imamları da bu görüştedirler⁶⁹⁶. Genel olarak Hanefîlerin tercihi bunun ancak özür durumunda câiz olduğu, aksi durumda mekruh olduğu yönündedir⁶⁹⁷.

3.2.2.3.2. Orucun Kazası ve Kefâreti

Nehaî'ye göre bir kimse ister cinsel ilişkiyle, ister yeme içme ile olsun farz orucu kasıtlı olarak bozarsa yerine bir gün kaza eder⁶⁹⁸. Devlet başkanının bundan haberi olması durumunda kendisine ta'zîr cezası verir⁶⁹⁹. Başka rivayetlerde o, kasıtlı olarak boz durulan orucun yerine binlerce gün veya bir gün orucun tutulacağını ve bununla birlikte tövbe istiğfarda bulunulacağını söylemiştir⁷⁰⁰. Bu rivayetleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Nehaî, kasıtlı olarak oruç bozmayı büyük bir vebal olarak görmüştür. Bunu yapan bir kimse sadece bir gün orucunu bozmuş olsa dahi yerine binlerce gün oruç tutsa bile bozduğu orucun yerini tutmaz. Çünkü o kimse kasıtlı olarak Allah'ın emrini ihlal etmiştir. Dolayısıyla bu kimse tövbe ve istiğfarda bulunarak Allah'tan bağışlanma dilemeli, bununla birlikte nefsinin mutmain olması için yerine bir gün oruç tutmalıdır. Görüldüğü gibi Nehaî kasıtlı olarak orucu bozan için oruç kefâretinden bahsetmemiştir. Nehaî'nin gerekçesine gelince, rivayete göre o, burada orucu namaza kıyas etmiştir⁷⁰¹. Nasıl ki bir kimse

⁶⁹³ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/146; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/297-298; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 221.

⁶⁹⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/207; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/306.

⁶⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/100.

⁶⁹⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/173; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/11.

⁶⁹⁷ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 221.

⁶⁹⁸ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/297; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/347; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/197.

⁶⁹⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/297.

⁷⁰⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/347, 349, 3/110.

⁷⁰¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/58; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/344.

bilerek namaz kılmadığında yerine sadece o vaktin namazını kaza etmesi gerekiyorsa aynı şekilde kasıtlı olarak orucunu bir gün bozduğunda da yerine yine bir gün kaza eder. Bunun yanında oruçta kefaretin olmadığını söylemeye imkan verebilecek nitelikte Hz. Peygamber'den gelen haberler de vardır ki Nehaî'nin bu haberleri dikkate almış olabileceği de mümkündür. Haberler şöyledir: Ebû Hüreyre şöyle diyor: “Resûlullah orucunu kasıtlı olarak bozana yerine bir gün kaza et, dedi.”⁷⁰² Ebû Hüreyre'den nakledilen başka bir rivayette de Resûlullah şöyle buyuruyor: “من أفطر يوماً من رمضان من غير رخصة ولا مرض لم يقض عنه صوم الدهر وإن صامه” “Kim özürsüz olarak ramazandan bir günü oruçsuz geçirirse bir ömür oruç tutsa dahi yerini tutmaz.”⁷⁰³ Bir adamın Resûlullah'a gelerek orucunu bozduğunu söylemesi üzerine Resûlullah'ın ona: “تَصَدَّقْ، وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ، وَصُمْ يَوْمًا مَكَانَهُ” “Sadaka ver, Allah'tan mağfiret dile ve yerine bir gün tut.” dediği de nakledilmektedir⁷⁰⁴. Yine başka bir rivayette Resûlullah'ın kasıtlı olarak orucunu bozana yerine bir gün kaza etmesini emrettiği de söylenmiştir⁷⁰⁵. Nehaî'nin kasıtlı olarak orucunu bozana tövbe istiğfar ve bir gün kaza tutmasını söylemiş olması bu rivayetlerle örtüşmektedir. Nehaî söz konusu görüşünde yalnız da değildir. Nitekim Şa'bî, Katâde ve Saîd b. Cübeyr'in de orucu namaza kıyas ederek kasıtlı olarak orucunu bozana yerine sadece bir gün kazayı gerekli gördükleri söylenmektedir⁷⁰⁶. Bunların yanında İbn Mes'ûd, Saîd b. Müseyyib ve Hammâd'ın da bu görüşte oldukları aktarılmaktadır⁷⁰⁷.

Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefilere göre ise ister cinsel ilişki ile ister yeme içme ile olsun orucunu bilerek bozan o günü oruçlu olarak tamamlar, yerine bir gün kaza eder ve ayrıca kendisine oruç kefareti gerekir. Kefâret olarak ise bir köle âzat eder, âzat edecek köle bulamazsa iki ay peş peşe oruç tutar. Buna güç yetiremezse altmış fakiri doyurur⁷⁰⁸.

Hanefî imamları oruç kefareti için Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere dayandırmışlar. Oruç kefaretiyle ilgili Hz. Peygamber'den farklı lafızlarla gelen

⁷⁰² Beyhakî, *es-Sünen*, 8/491.

⁷⁰³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/110; Buhârî, *el-Câmi'*, “Savm”, 29 (No. 1832); Tirmizî, *Sünen*, “Savm”, 34 (No. 723).

⁷⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/347, 3/110.

⁷⁰⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/196.

⁷⁰⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/58; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/344.

⁷⁰⁷ Buhârî, *el-Câmi'*, “Savm”, 29 (No. 723).

⁷⁰⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/146; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/298; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/26, 29; Nesevî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 220.

rivayetler⁷⁰⁹ olsa da genel ve detaylı olan rivayet şöyledir: Bir adam Resûlullah'a gelerek helak olduğunu söyler. Resûlullah niçin helak olduğunu sorunca, adam oruçlu olduğu halde hanımıyla ilişkiye girdiğini söyler. Bunun üzerine Resullullah ona: "Bir köle âzat edebilir misin?" diye sorar. Adam: "Hayır." diye cevap verir. Resûlullah: "Peki iki ay peş peşe oruç tutabilir misin?" diye sorunca adam tekrar: "Hayır." diye cevap verir. Resûlullah bu sefer: "Altmış fakiri doyurabilir misin?" diye sorar. Adam buna da: "Hayır." deyince Resûlullah bir sepet hurma getirerek bunu fakirlere dağıtmasını söyler. Adam bunun üzerine: "Ya Resûlullah Medine'de benden daha fakiri mi var." diye söyler. Resûlullah gülerek hurmaları kendisine verir ve ailesine yedirmesini ister⁷¹⁰. Burada oruç kefâretini gerektiren sebep olarak sadece cimâ geçiyor olsa da Hanefî imamları kasıtlı yeme ve içmeyi de buna kıyas yaparak bu durumlarda da kefâret gerekeceğini söylemişler⁷¹¹. Oruç kefâretini gerekli gören Hanefiler ayrıca şu rivayeti de gerekçe göstermişler: Bir adam Hz. Ali'ye gelerek bir şey içerek orucunu bozduğunu söylemiş, Hz. Ali de: "Kefâret içmede, yemede ve cimâdadır." diyerek ondan oruç kefâretini yerine getirmesini istemiştir⁷¹². Neticede Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler kasıtlı olarak ramazan orucunu bir gün bozana rivayetlerden yola çıkarak kefâretin gerekli olduğunu söylemişler.

Neticede görülmektedir ki Nehaî ile diğer imamlar arasındaki oruç kefâretiyle ilgili ihtilaf bu hususta varid olan birbirinden farklı rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Burada Nehaî'ye kefâret ile ilgili rivayetin ulaşmamış olabileceği ihtimali de akla gelmektedir. Nitekim Nehaî ile ilgili yapılmış bir doktora tez çalışmasında Nehaî'nin oruç kefâretini gerekli görmeyişinin sebebi olarak bu gerekçe öne sürülmüştür⁷¹³. Fakat biz birkaç husustan ötürü bunun yanlış bir gerekçe olduğu kanaatindeyiz: Birincisi; oruç ve kefâretiyle ilgili önemli bir meselede Nehaî'nin böyle bir rivayetten ömrü boyunca habersiz olduğu düşünülemez. 'Ömrü boyunca' dedik zira Nehaî'den bu hususta birbirine zıt rivayetlerin aktarıldığına şahit olmadık. Şahit olsaydık ömrünün bir yerinde kefâret ile ilgili rivayetin kendisine ulaşmış olabileceğini söyleyebilirdik.

⁷⁰⁹ Bk. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/194; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/109; Dârimî, *es-Sünen*, "Savm", 19 (No. 1757); Buhârî, *el-Câmi'*, "Savm", 30 (No. 1834); Dârimî, *es-Sünen*; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Savm", 37 (No. 2390).

⁷¹⁰ Buhârî, *el-Câmi'*, "Nafaka", 13 (No. 5053); Tirmizî, *Sünen*, "Savm", 28 (No. 724).

⁷¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/73-74.

⁷¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/73.

⁷¹³ Ertan, *İbrahim en-Nehaî*, 178.

İkincisi; Nehaî'nin kefâret ile ilgili rivayetten habersiz olduğunu farzetsek bile aynı zamanda hadis ilminde önemli simalardan olan Şa'bî, Katâde, Saîd b. Cübeyr, Saîd b. Müseyyib, Hammâd ve hatta müslüman olduktan sonra hayatının neredeyse tamamı Hz. Peygamber'le geçen Abdullah b. Mes'ûd'un da habersiz olduğunu söylememiz gerekir. Fakat bu kadar âlimin herkesi ilgilendiren önemli bir ibadetteki önemli bir rivayetten habersiz olduklarını söylemek pek makul değildir. Üçüncüsü; görüldüğü gibi Hz. Peygamber'den kefâretin aksine gelen rivayetler de vardır ki sonuçta Nehaî kefâret ile ilgili rivayeti sahih görmeyip bu rivayetleri nazar-ı itibara almış da olabilir. Zaten kefâret ile ilgili rivayetin sıhhatine yönelik kuşklar da yok değildir⁷¹⁴.

3.2.2.4. Hac

Nehaî'ye göre hac bulûğa ermiş hür, akıllı, bâliğ ve müslüman kimselere farzdır. Dolayısıyla ona göre bulûğa ermemiş bir kişi hac yapsa bile bulûğa erdikten sonra tekrar hac yapması gerekir. Aynı şekilde hac yapmış bir köle âzat edildikten sonra kendisine tekrar hac gerekir⁷¹⁵. Hür ve baliğ olmak haccın farz olmasının şartlarındandır. Hür ve baliğ olmayan bir kimsenin yaptığı hac kendisine farz olmayan bir ibadeti yaptığı için geçersiz kalmaktadır. Dolayısıyla Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesi haccın bunlara farz olmamasıdır. Hanefî imamları ve Hanefîler de bu görüştedirler⁷¹⁶.

Nehaî'ye göre bir kadın varlıklı olsa dahi ona refakat edecek kocası ya da mahremi yoksa hacca gidemez⁷¹⁷. Ancak ona refakat edecek mahremi varsa, kocası izin vermese dahi kendisine farz olan hacca gidebilir⁷¹⁸. Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “لا تسافر المرأة مسيرة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم” “Kadın yanında mahremi veya kocası olmadan iki günlük mesafedeki yolculuğa çıkamaz.”⁷¹⁹ Nehaî'nin bu konudaki gerekçesinin bu hadis olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşleri benimsemişler⁷²⁰.

⁷¹⁴ Bk. Yunus Macit, “Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2005), 129-137.

⁷¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/354; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/203.

⁷¹⁶ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/164; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 226.

⁷¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/385; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/236.

⁷¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/339.

⁷¹⁹ Buhârî, *el-Câmi'*, “Savm”, 66 (No. 1893).

⁷²⁰ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/57, 91; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/110-111; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 226, 248.

Nehaî, ihramlının ilişkiye girmemek ve hatta öpmemek şartıyla evlenebileceği görüşündedir⁷²¹. İbn Abbâs ihramlıyken Resûlullah'ın Meymûne'yle (ö. 51/671) evlendiğini söylemiştir⁷²². Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesinin Resûlullah'ın bu evliliği olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁷²³.

Nehaî'ye göre Arafât'ta öğle ve ikindi namazı ancak imamla birlikte cem edilir. İmamla kılınmadığı zaman cem edilmez, her namaz normal vaktinde kılınır⁷²⁴. Ebû Hanîfe de bu görüştedir⁷²⁵. Ebû Hanîfe'nin "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا" "...Şüphesiz ki namaz, müminler üzerine vakitleri belli olarak yazılmış bir ödevdir."⁷²⁶ âyetine dayanarak namaz için vaktin farz olduğunu, cemin ise ancak şart olan imamla birlikte yapılacağını gerekçe aldığı söylenmektedir⁷²⁷. Nehaî'nin de gerekçesinin Ebû Hanîfe'nin gerekçesiyle aynı olduğu kanaatindeyiz. İmam Muhammed bu görüşte değildir. Ona göre kişi imamla kıldığı gibi iki namazı cem eder. Zira o bu görüşün Hz. Âişe, İbn Ömer, Atâ ve Mücâhit'ten geldiğini söylemektedir⁷²⁸. Dolayısıyla İmam Muhammed burada âsârı esas almıştır. Ebû Yûsuf İmam Muhammed ile aynı görüştedir⁷²⁹. Genel olarak Hanefîler ise İmam Nehaî ile Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas almışlar⁷³⁰.

Nehaî'ye göre hac ya da umre için unutarak dahi olsa sa'y yapmayan kimsenin tekrar hac ya da umre yapması gerekir⁷³¹. Dolayısıyla ona göre sa'y farzdır. Hz. Peygamber'in: "اسعوا، فإن الله كتب عليكم السعي" "Sa'y edin şüphesiz ki Allah size sa'y'i farz kıldı."⁷³² dediği nakledilmiştir. Nehaî'nin bu rivayeti esas aldığımızı düşünmekteyiz. Zira sa'yin farz olduğunu savununlar da bu rivayeti esas almışlardır⁷³³. Hanefî imamlarına göre sa'y farz değil vâciptir. Onlar sa'y yapmayı terk edene ceza olarak dem gerekir

⁷²¹ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/323; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/151.

⁷²² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/191.

⁷²³ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/313-314; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/114; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/191; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/310.

⁷²⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 92; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/262.

⁷²⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/337; Tahâvî, *İhtilâf*, 1/326.

⁷²⁶ en-Nisâ 4/103.

⁷²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/16.

⁷²⁸ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/338; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/15.

⁷²⁹ Tahâvî, *İhtilâf*, 1/326.

⁷³⁰ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 229.

⁷³¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/281.

⁷³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/363.

⁷³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/50.

demişler⁷³⁴. Genel olarak Hanefiler de bunu tercih etmişlerdir⁷³⁵. Hanefiler bu hususta “*إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ*” “*Safâ ile Merve Allah’ın nişânelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah’ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir.*”⁷³⁶ âyetini esas almışlar. Onlara göre bu âyetin zahirine göre sa‘y yapmak farz değil ibâha ifade etmektedir⁷³⁷.

Nehaî’ye göre Müzdelife’de geceleme dem gerekir⁷³⁸. Dolayısıyla Nehaî müzdelife vakfesini farz olarak görmemiştir. Onun bu görüşünün gerekçesi Hz. Peygamber’in özür beyan eden birine bu gece izin vermiş olduğu⁷³⁹ ile ilgili rivayet olabilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de Müzdelife’de özürsüz olarak geceleme dem gerektiği görüşündedirler⁷⁴⁰.

Nehaî ihramının başını traş etmesiyle ilgili şöyle diyor: “Traş etmek erkek için kısaltmaktan daha efdaldır. Kadın için ise kısaltmak traş etmekten daha efdaldır. Hatta kadın saçından ne kadar az alırsa o kadar efdaldır.”⁷⁴¹ Âyette: “*تَمَّ لِيُقْضُوا تَقَنَّهُمْ*” “*Sonra temizlensinler...*”⁷⁴² denilmektedir. Âyetin bu kısmında traş olmanın kastedildiği söylenmiştir⁷⁴³. Yine âyette: “*مُحَلِّفِينَ رُؤُسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ*” “*...saçlarınızı kazıtarak veya kısmen kestirerek...*”⁷⁴⁴ denilmektedir. Ayrıca rivayete göre Resûlullah kurbanını kestikten sonra bir berber çağırarak saçını traş ettirmiştir⁷⁴⁵. Yine Resûlullah’ın kadınların saçlarını traş etmesini nehyettiği rivayet edilmiştir⁷⁴⁶. Dolayısıyla Nehaî’nin bu konuda bu ayet ve hadisleri nazar-ı itibara aldığı söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler⁷⁴⁷.

⁷³⁴ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/145; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/14.

⁷³⁵ Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 239.

⁷³⁶ el-Bakara 2/158.

⁷³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/50.

⁷³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/391.

⁷³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/63.

⁷⁴⁰ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/148, 152; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/63; Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 239.

⁷⁴¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 116; Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/343.

⁷⁴² el-Hac 22/29.

⁷⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/21.

⁷⁴⁴ el-Feth 48/27.

⁷⁴⁵ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Menâsik”, 78 (No. 1981).

⁷⁴⁶ Tirmizî, *Sünen*, “Hac”, 75 (No. 915).

⁷⁴⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/344; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/21; Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 230.

Nehaî'ye göre Kurban Bayramının birinci gününde güneş doğduktan sonra Akabe cemresine taş atılır⁷⁴⁸. Burada İmam Nehaî belli ki Hz. Peygamber'in: “ لا ترموا ” “جمرة العقبة حتى تطلع الشمس” “Akabe cemresini güneş doğana kadar atmayın.”⁷⁴⁹ sözünü delil almıştır. Zaten Akabe cemresinin atılması için güneşin doğuşunu şart koşanlar da bu hadisi delil almışlar⁷⁵⁰. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler ise güneş doğmadan önce fecrin doğuşuyla Akabe cemresine taş atılması durumunda bunu geçerli saymışlar⁷⁵¹. Hanefî imamları Hz. Peygamber'in: “ولا ترموا الجمره إلا مصبحين” “Sabah olmadan cemreye atmayın”⁷⁵² hadisini esas almışlardır⁷⁵³. Dolayısıyla onlara göre sabah, güneşin doğuşuyla değil fecrin doğuşuyla başlamış olmaktadır.

Nehaî'ye göre ziyaret tavafı sonraki güne de bırakılabilir⁷⁵⁴. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise Nehaî gibi düşünerek bu durumda herhangi bir ceza gerekmediği görüşündedirler⁷⁵⁵. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed şu rivayeti esas almışlar⁷⁵⁶: “Bir adam Resûlullah'a gelerek: ‘Şeytan taşlamadan önce traş oldum.’ demiş Resûlullah da ona: ‘Taşlarını at, zorluk yoktur.’ dedi. Başka bir adam da gelerek: ‘Ya Resûlullah kurbanımı kesmeden önce traş oldum.’ demiş, Resûlullah ona da: ‘Kurbanını kes, zorluk yoktur.’ dedi. Böylece kim gelip bir şeyi önce veya sonra yaptığını söylediye Resûlullah hepsine aynı şeyi söyledi.”⁷⁵⁷ Nehaî'nin de görüşünün gerekçesinin bu rivayet olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe: “Ziyaret tavafını tehir edene dem gerekir.”⁷⁵⁸ diyerek Nehaî'den farklı düşünmüştür. Ebû Hanîfe İbn Mes'ûd'dan nakledilen “ مَنْ قَدَّمَ ” “بِرْ مَنْأَسِكِي دِغَرِينِ أُنْجَلِيَنَ دَمَ دِغَرِكِ فَعَلِيَه دَمَّ” “Bir menâsiki diğerine önceleyene dem gerekir.”⁷⁵⁹ rivayetini esas almıştır⁷⁶⁰.

Nehaî'ye göre Akabe cemresine taş atmayı o gün unutan diğer gün atar ancak ceza olarak kendisine dem gerekir⁷⁶¹. Ebû Hanîfe de bu görüştedir. Ancak Ebû Yûsuf ve

⁷⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/234.

⁷⁴⁹ Nesâî, *es-Sünen*, “Menâsik”, 221 (No. 3064).

⁷⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/21.

⁷⁵¹ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/154; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/21.

⁷⁵² Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/216; Beyhakî, *es-Sünen*, 5/132.

⁷⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/21.

⁷⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/162.

⁷⁵⁵ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/147.

⁷⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/42.

⁷⁵⁷ Buhârî, *el-Câmi*, “İlm” 46 (No. 124); Müslim, *el-Câmi*, “Hac”, 57 (No. 328).

⁷⁵⁸ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/147.

⁷⁵⁹ Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 3/129.

⁷⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/42.

⁷⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/201.

İmam Muhammed bu durumdaki kimseye bir şey gerekmediği görüşündedirler⁷⁶². Akabe cemresinin sonraki güne bırakılması durumunda cezanın gerekip gerekmediği ile ilgili ihtilaf da ziyaret tavafının tehiri meselesiyle aynı gerekçelere dayanmaktadır⁷⁶³. Fakat burada İmam Nehaî ziyaret tavafını geciktirenden farklı olarak akabe cemresine taş atmayı unutan ceza öngörmüştür.

3.2.2.4.1. Cezalar

Nehaî'ye göre haccın normal işleyişini bozan bir durum ortaya çıktığında dem gerekli hale gelir⁷⁶⁴. Yine ona göre bir kimse sonra yapması gereken bir şeyi önceden yaparsa kendisine dem gerekir. Mesela kurban kesmeden önce traş olması gibi⁷⁶⁵. Ebû Hanîfe bu hususta Nehaî ile aynı görüşte iken Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed böyle yapana dem gerekmediği görüşündedirler. İmamların gerekçeleri ziyaret tavafının sonraki güne bırakılması ile ilgili ihtilafın gerekçeleriyle aynıdır⁷⁶⁶.

Nehaî'ye göre bir kimse hac ve umre için ihrama girmişse ceza gerektiren bir davranışta bulunduğu her ikisi için ayrı ayrı ceza verir⁷⁶⁷. Zira bu durumdaki kimse iki defa ihramlı olmaktadır⁷⁶⁸. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler bu görüştedirler⁷⁶⁹.

Nehaî'ye göre av hayvanı için gerekli ceza kıymetine göre. Şayet kıymeti hedy için yeterliyse hedy kurbanı kesilir, değilse tasadduk edilir⁷⁷⁰. Âyette şöyle denilmektedir: “وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ” “...Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder....”⁷⁷¹ İbn Abbâs bu âyette yer alan ‘مِثْلُ’ kelimesini ‘kıymet’ olarak tefsir etmiştir⁷⁷². Belli ki Nehaî İbn Abbâs’ın bu tefsirini esas almıştır.

Ebû Hanîfe'ye göre de böyle durumda ceza av hayvanının kıymetine göre takdir edilir. İhramlı dilerse bununla hedy kurbanı keser, dilerse yiyecek alıp miskinlere

⁷⁶² Tahâvî, *İhtilâf*, 2/156.

⁷⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/65.

⁷⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/363.

⁷⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/363; Şevkânî, *Neylû 'l-evâtâr*, 5/79.

⁷⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/42.

⁷⁶⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 101.

⁷⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/92.

⁷⁶⁹ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/220; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/92; Nesefî, *Kenzü 'd-dekâ'ik*, 242.

⁷⁷⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 109.

⁷⁷¹ el-Maide 5/95.

⁷⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/82-83.

tasadduk eder. İmam Muhammed av hayvanın denginin kesilmesi taraftarıdır. Ancak dengi yoksa kıymeti verilebilir. Mesela ona göre ceylan ya da geyiğe karşılık koyun; tavşana karşılık dişi oğlak kesilir. Ebû Hanîfe'ye göre avlanan hayvanın dişi oğlak kıymetinde olması durumunda ya tasaddukta bulunulur ya da oruç tutulur⁷⁷³. Ebû Yûsuf da Ebû Hanîfe'yle aynı görüştedir⁷⁷⁴. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un İbn Abbâs'ın görüşüne tabi oldukları söylenmiştir.⁷⁷⁵ Genel olarak Hanefiler böyle bir durumda av hayvanının kıymetini göz önüne alan görüşü tercih etmişler. Onlara göre şayet av hayvanının kıymeti hedy için yeterliyse dilerse bunu alıp keser, dilerse de yiyecek tasadduk eder⁷⁷⁶. Av hayvanının dengini şart koşanlara göre âyetteki 'مِثْلُ' den kasıt hem mana hem de suret benzerliğidir ve Hz. Ali, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin görüşü de bu şekildedir⁷⁷⁷.

Nehaî'ye göre bir kimse cimâ gibi bir davranışla haccını ifsat ederse kendisine bedene ve yerine yeniden hac gerekir⁷⁷⁸. Âyette şöyle denilmektedir: *فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا* *جِدَالٌ فِي الْحَجِّ* "...Hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapsak ve tartışıp çekişmek yoktur..."⁷⁷⁹ Nehaî burada geçen "رَفْتٌ" kelimesinin cimâ olduğunu söylemiştir⁷⁸⁰. Dolayısıyla o, söz konusu görüşüne âyeti gerekçe olarak almıştır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefilere göre bir kimse Arafât vakfesinden önce cimâda bulunursa haccını ifsad etmiş olur, yerine kazasını yapması gerekir. Şayet bu vakfeden sonra cimâda bulunursa haccı ifsat olmamakla beraber kendisine ceza olarak dem gerekir⁷⁸¹.

Nehaî'ye göre ihramlının hanımını öpmesi veya ona şehvetle dokunması durumunda kendisine dem gerekir⁷⁸². Nehaî'nin bu tür davranışları haccı ifsat eden davranışlar olarak görmemiş olması onun yukarıdaki âyette yer alan "رَفْتٌ" kelimesinin taşıdığı manaya göre hareket ettiğini göstermektedir. Zira ona göre bu kelimeyle cima kastedilmiştir. Hanefî imamları ve Hanefiler de bu görüştedirler⁷⁸³.

⁷⁷³ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/207-208.

⁷⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/82.

⁷⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/82-83.

⁷⁷⁶ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 240.

⁷⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/82-83.

⁷⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/360.

⁷⁷⁹ el-Bakara 2/197.

⁷⁸⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 112.

⁷⁸¹ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/201, 203; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 237.

⁷⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/138.

⁷⁸³ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/202; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/120; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 237.

3.2.2.4.2. İş‘âr

İş‘âr, insanlar tarafından bilinsin diye Harem’e götürülecek kurbanlık hayvanın özellikle hörgüç/kambur bölgesinden yaralanması/kan akacak şekilde çizilmesi sonra da bu kanın hörgüçe sürülmesi eylemidir⁷⁸⁴. Bir de taklîd vardır ki bu da yine kurbanlık hayvan belli olsun diye hayvanın boynuna nal vb. bir şeyin asılmasıdır⁷⁸⁵. Tirmizî’nin *Sünen*’inde geçen bir rivayette adı zikredilmeyen bir kişi Nehaî’nin iş‘ârı müsle (vücut bütünlüğüne saldırı) olarak gördüğünü söylemektedir⁷⁸⁶. Nehaî’nin, hocası Esved aracılığıyla Hz. Âişe’den rivayet ettiğine göre Hz. Âişe, iş‘ârın hayvanın bedene olduğu bilinsin diye yapıldığını, bunu yapmanın kişinin dilemesine bağlı olduğunu söylemiştir⁷⁸⁷. Dolayısıyla Nehaî’nin Hz. Âişe’nin sözüne dayanarak işarı dini açıdan bağlayıcı bir uygulama olarak görmediğini söylemek mümkündür. Ebû Hanîfe’nin de iş‘ârı müsle olarak gördüğü söylenmiştir⁷⁸⁸. Ebû Hanîfe’nin bunu mekruh gördüğü de söylenmiştir⁷⁸⁹. Ebû Hanîfe neşter vurulacak yere sineklerin konacağını ve bunun da hayvana eziyet olacağını düşünerek iş‘ârı câiz görmemiştir. Bunun yerine taklîdi yeterli görmüştür. Zira ona göre taklîdle de hayvanın kurbanlık olduğu anlaşılır⁷⁹⁰. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve genel olarak Hanefiler ise bu eylemi câiz görmüşler⁷⁹¹. İbn Abbâs’tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber hedy kurbanına iş‘âr yapmıştır⁷⁹². İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’un İbn Abbâs’ın bu rivayetini esas aldıkları anlaşılmaktadır.

3.2.2.5. Kurban

Nehaî’ye göre kurban kesmek hacılar hariç ehlü’l-emsâra (şehir halkına) vâciptir (farzdır⁷⁹³)⁷⁹⁴. Nehaî’nin kurban kesmeyi vacip görmüş olmasının gerekçesine gelince, onun burada şu âyet ve hadislerle dayandığı söylenebilir: Âyette şöyle denilmektedir:

⁷⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/138; Erdoğan, *Hukuk Terimleri*, 271.

⁷⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/137.

⁷⁸⁶ Tirmizî, *Sünen*, “Hac”, 67 (No. 906).

⁷⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/176.

⁷⁸⁸ Tirmizî, *Sünen*, “Hac”, 67 (No. 906); Tahâvî, *İhtilâf*, 2/71.

⁷⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/138.

⁷⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/138.

⁷⁹¹ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/72.

⁷⁹² Tirmizî, *Sünen*, “Hac”, 67 (No. 906).

⁷⁹³ Burada Nehaî’nin vacip olarak görmüş olması Hanefilerin vacip kavramıyla karıştırılmamalıdır. Zira Nehaî’de vacip farz ayırımı diye bir ayırımın olduğuna şahit olmadık. Dolayısıyla onun vacip kavramından kastının Hanefilerin farz kavramına yükledikleri anlam ile aynı olarak görülmesi daha uygun olur.

⁷⁹⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/666.

من كان “ Rabbin için namaz kıl ve kurban kes.”⁷⁹⁵ Hz. Peygamber de: “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْهُ”⁷⁹⁶ “Kim ki imkânı olduğu halde kurban kesmezse mescidimize yaklaşmasın.”⁷⁹⁶ “يا أيها الناس، إن على كل أهل بيت في كل عام أضحية،”⁷⁹⁷ “Ey insanlar, her sene her ev halkına kurban kesmek gerekir.”⁷⁹⁷ demiştir. Nehaî, yolcu olan ve hacca giden kimsenin kurban kesmeyebileceğini söylemiştir. Zira kendi zamanında hacca gidenlerin yanlarında para olduğu halde kurban kesmediklerini, daha önce Hz. Ömer’in de böyle yaptığını söylemiştir⁷⁹⁸. Aynı şekilde kendisi hacca gittiğinde parası tükendiği için kurban kesmemiş, kesmesi için arkadaşlarının borç para tekliflerini de kabul etmemiştir⁷⁹⁹. Nehaî, hacda kurban kesmeyenlerin, kurbanla meşgul olurken hac menâsikini tam olarak yerine getirememeye endişesi taşıdıklarını bundan dolayı kurban kesmediklerini de söylemiştir⁸⁰⁰.

Ebû Hanîfe imam Muhammed ve genel olarak Hanefîler kurban kesmenin ehli’l-emsâra vâcib olduğu görüşündedirler⁸⁰¹. Fakat onlar Nehaî gibi hac veya hac dışı diye bir ayırıma gitmemişler. Genel olarak Hanefîlere göre kurban kesmek müslüman, hür, mukim ve zenginlere vâcibtir⁸⁰². Ebû Yûsuf’a göre kurban kesmek sünettir. Hz. Peygamber’in: “أُمِرْتُ بِالْأَضْحِيَّةِ وَالْوَتْرِ وَلَمْ تُكْتَبْ”⁸⁰³ “Kurban kesmekle ve vitir kılmakla emredildim, size (bunlar) farz kılınmadı.”⁸⁰³ ve “(Kurban) babanız İbrâhim’in sünnetidir”⁸⁰⁴ dediği rivayet edilmiştir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in bir veya iki sene kurban kesmedikleri söylenmiştir⁸⁰⁵. Ebû Yûsuf’un gerekçesinin bu tür rivayetler olduğu söylenmiştir⁸⁰⁶.

Nehaî’ye göre gösterişli olması durumunda yedi ayını tamamlamış (الجدع)⁸⁰⁷ koyunun kurban edilmesi câizdir. Ancak ona göre bir yaşını (الثني)⁸⁰⁸ doldurmuş olması

⁷⁹⁵ el-Kevser 108/2.

⁷⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/321; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Edâhî”, 2 (No. 3123).

⁷⁹⁷ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Edâhî”, 2 (No. 3125).

⁷⁹⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/382.

⁷⁹⁹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/37.

⁸⁰⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/279.

⁸⁰¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/413; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/666-667.

⁸⁰² Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 603.

⁸⁰³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/504.

⁸⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/34.

⁸⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/8.

⁸⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/8.

⁸⁰⁷ Serahsî, bu kelimenin koyun için kullanılması durumunda fakihler nezdinde ‘yedi ayını tamamlamış koyun’ anlamına geldiğini söylemektedir. (Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 12/10.) Bu konuda Serahsî’nin açıklamasını esas aldık.

daha efdaldir⁸⁰⁹. Hz. Peygamber'den bu yönde bazı haberler aktarılmıştır⁸¹⁰ ki Nehaî'nin buradaki gerekçesinin bu rivayetler olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler⁸¹¹.

Nehaî'ye göre bayram namazından önce kesilen kurban geçerli değildir. Namazdan sonra kesilmesi gerekir⁸¹². Kurbanını namazdan önce kesmiş olan birine Resûlullah'ın ona kestiğinin kurban değil et olduğunu söylediği ve devamında: “مَنْ ضَحَّى مِنْ صَلَاةٍ قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَإِنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ” “Kim namazdan önce keserse kendisi için kesmiş olur, kim ki namazdan sonra keserse kurbanı tamamdır.”⁸¹³ dediği nakledilmiştir. Nehaî'nin bu konudaki gerekçesinin bu hadis olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de şehirliler için bu görüşü benimsemişler⁸¹⁴.

Nehaî, kurban sahibinin kurban derisini para karşılığında satmasını mekruh görmüş, fakat ondan faydalanmasını veya onun karşılığında evine bir şey almasını câiz görmüştür⁸¹⁵. Hz. Peygamber'in: “مَنْ بَاعَ جِلْدَ أُضْحِيَّتِهِ فَلَا أُضْحِيَّةَ لَهُ” “Kim kurbanın derisini satarsa kurban kesmemiştir.”⁸¹⁶ dediği nakledilmiştir. Nehaî'nin gerekçesinin bu hadis olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler⁸¹⁷.

3.2.2.6. Yemin ve Adaklar

Nehaî'ye göre bir kimse bir şey yapmadığı halde “vallahi yaptım” derse ya da yaptığı halde “vallahi yapmadım” diye yemin ederse bu yalandır, bunlar için kefâret gerekmez. Fakat bir şey için “vallahi yapacağım” dediği halde yapmazsa veya bir şey için “vallahi yapmayacağım” dediği halde yaparsa bu yemindir, bunlara kefâret gerekir⁸¹⁸. Konu ile ilgili bazı âyetler şöyledir: “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا لَا يُؤَاخِذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا لَا يُؤَاخِذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا لَا يُؤَاخِذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ” “Yeminlerinizin kasıtlı olmayanlarından dolayı Allah sizi sorumlu kılmaz,

⁸⁰⁸ Serahsî, bu kelimenin koyun için kullanılması durumunda fakihler nezdinde ‘bir senesini tamamlamış koyun’ anlamına geldiğini söylemektedir. (Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 12/10.)

⁸⁰⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 63; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/671.

⁸¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/10.

⁸¹¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/672; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/77; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 603.

⁸¹² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 63.

⁸¹³ Beyhakî, *es-Sünen*, 9/464.

⁸¹⁴ Şeybânî, *el-Âşl*, 5/405; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/219; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 603.

⁸¹⁵ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/52.

⁸¹⁶ Beyhakî, *es-Sünen*, 9/294.

⁸¹⁷ Şeybânî, *el-Âşl*, 5/408; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 604.

⁸¹⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/491; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/83.

لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ،⁸¹⁹ ” fakat kalplerinizin yöneldiği yeminden sizi sorumlu tutar. ”⁸¹⁹ ، ” وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَشْكُرُونَ ”⁸²⁰ ” Allah sizi kasıtsız olarak yaptığımız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah âyetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz. ”⁸²⁰ Nehaî'nin burada bu âyetleri esas aldığı görülmektedir.

Hanefî imamlarına göre de geçmişte bir şeyin yapıldığı veya yapılmadığı zannedilerek yapılan yemin için kefarete gerekmez. Fakat gelecekte yapılacağına veya yapılmayacağına dair yemin edilip aksi davranışta bulunulduğunda yemin kefareti gerekir⁸²¹. Genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁸²².

Nehaî'ye göre bir kimse ister “Allah’a yemin ederim”, isterse de “üzerime hac olsun” desin ikisi de aynıdır⁸²³. Ya da bir kimse “adağım olsun” veya “Allah için adağım olsun” derse bu yemindir⁸²⁴. Burada Nehaî'nin yemin ile adağı aynı anlamda değerlendirdiği görülmektedir. Hanefî imamları da bu kavramları bu şekilde değerlendirmişlerdir⁸²⁵. Hatta İmam Muhammed *el-Aşl* adlı eserinde nezr (adak) konusunu yemin (kitâbu'l-eymân) başlığı altında vermiştir⁸²⁶. Genel olarak Hanefîlerin de yemin ve adağı aynı kategoride kabul ettikleri görülmektedir⁸²⁷. İmamların ve Hanefîlerin bu anlayışına göre her adağın aynı zamanda yemin olduğu fakat her yeminin adak olmadığı söylenebilir.

Nehaî'ye göre mâsiyette adak yoktur. Bir kimse böyle bir adakta bulunduğu yerde yerine yemin kefareti ödemesi gerekir⁸²⁸. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “ لا نذر في معصية ”

⁸¹⁹ el-Bakara 2/225.

⁸²⁰ El-Mâide 5/89.

⁸²¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/275; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/235.

⁸²² Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 327.

⁸²³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/84.

⁸²⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/446.

⁸²⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/276; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/238.

⁸²⁶ Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 2/275-285.

⁸²⁷ Bk. Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 327.

⁸²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/66.

الله وكفارته كفارة يمين
kefâretidir.”⁸²⁹ Nehaî'nin görüşünün gerekçesinin bu hadis olduğu anlaşılmaktadır.
Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁸³⁰.

Nehaî'ye göre bir kimse bir şey yapmayı adadığı zaman bunu yerine getirmesi gerekir. Bu ister yüz köle âzat etme, ister yüz defa hacca gitme, isterse de yüz kurban adamak olsun bunu yerine getirmesi gerekir⁸³¹. Bir âyette “يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ” “Onlar, verdikleri sözü yerine getirirler ve dehşeti her yerde hissedilen bir gündenden korkarlar.”⁸³² denilmişken, bir başka âyette de: “وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ” “...adalarını yerine getirsinler...”⁸³³ denilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber de adakların yerine getirilmesini emretmiştir⁸³⁴. Nehaî'nin görüşüyle ilgili bu âyetleri ve hadisi esas aldığı anlaşılmaktadır. Hanefî imamları da adanan şeyin yerine getirilmesi gerektiği görüşündedirler⁸³⁵. Genel olarak Hanefîlere göre adağı yerine getirmek vâciptir⁸³⁶.

Nehaî'ye göre bir kimse belli bir mesafe yürüme adarsa ve belli bir yere kadar yürüdükten sonra geri kalan kısmı binekle giderse bu câiz değildir, geri gelip yürümei terk ettiği yerden tekrar yürümeye devam etmelidir⁸³⁷. Nehaî'nin buradaki gerekçesinin yukarıdaki nasların umum ifadeleri olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî imamları bu şekilde adakta bulunanın dilerse yolu yürüyerek, dilerse de binekle gidebileceğini, fakat binekle gitmesi halinde bir koyun keseceğini söyleyerek bu konuda Hz. Ali'nin görüşünü esas aldıklarını ifade etmişlerdir⁸³⁸. Bununla birlikte bu görüşlerinin Hz. Peygamber'den gelen bu husustaki rivayete dayandığı da söylenebilir. Bir rivayete göre Kâbe'ye kadar yürümei adayan birine Resûlullah (s.a.s.) binekle gitmesini ve küçükbaş hayvan tasadduk etmesini söylemiştir⁸³⁹. Genel olarak Hanefîler de imamlarının görüşlerini benimsemişler⁸⁴⁰.

⁸²⁹ Tirmizî, *Sünen*, “Nüzûr”, 21 (No. 152).

⁸³⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/279; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/606; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 328.

⁸³¹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/484, 490.

⁸³² el-İnsân 76/7.

⁸³³ el-Hac 22/29.

⁸³⁴ Buhârî, *el-Câmi'*, “Eymân”, 31.

⁸³⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/279.

⁸³⁶ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 219.

⁸³⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/610.

⁸³⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/278; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/610.

⁸³⁹ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 3/131; Tahâvî, *Müşkili'l-âşâr*, 5/398; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/233.

⁸⁴⁰ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 341.

Nehaî'ye göre bir kimse çocuğunu kurban etmeyi adasa yerine yüz dişi deve (adam öldürme diyeti) boğazlaması gerekir⁸⁴¹. Nehaî'nin bu hususta İbn Abbâs'ın ve Hz. Ali'nin görüşünü esas aldığını düşünmekteyiz. Rivayete göre bu iki âlim sahâbî böyle bir durumda kişinin yüz deve boğazlaması gerektiği görüşündedirler⁸⁴². Ayrıca bu görüş belli ki haksız yere bir kişiyi öldürenin diyetine kıyas yapılarak serdedilmiştir. Zira çocuğunu öldürmeyi adamak bir kişiyi öldürmek gibi değerlendirilebilir.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre bu durumda yerine bir koyun kesmesi yeterlidir. Ebû Yûsuf'a göre kendisine bir şey gerekmez⁸⁴³. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed İbn Abbâs'ın görüşünü⁸⁴⁴ ve istihsanı esas almışlarken⁸⁴⁵, Ebû Yûsuf kıyası esas almıştır. Kıyasa göre insan, kanı akıtılacak bir varlık olmadığı için böyle bir durumda (masiyette) nezr de geçersizdir⁸⁴⁶. Zaten Hz. Peygamber şöyle demiştir: “ لا نذر في معصية الله وكفارته كفارة يمين ” “Allah'a isyan konusunda nezr yoktur, bunun kefâreti yemin kefâretidir.”⁸⁴⁷ Genel olarak Hanefilere göre masiyete sebep olacak bir durum için yapılan yeminin bozulması ve kefâretinin ödenmesi gerekir⁸⁴⁸.

Nehaî'ye göre belirtilmemiş adağın (müphem adak) kefâreti yemin kefâretidir. Mesela bir kimse “adağım olsun” ya da “adakta bulunacağım” diyerek neyi adayacağını belirtmezse onun yemin kefâreti vermesi gerekir⁸⁴⁹. Burada Nehaî'nin yine yukarıdaki âyetleri esas aldığı görülmektedir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler⁸⁵⁰.

Nehaî şöyle diyor: “Yemin eden mazlumsa yaptığı yemin niyetine göre değerlendirilir. Yemin eden zalimse yemin ettiği şeye bakılır.” Bu sözü aktaran İmam Muhammed şöyle demektedir: “Bunu alıyoruz. Zira mazlum yemin ederek dinin kendisine sağladığı kolaylık ölçüsünde nefsinin zulümden korumayı arzulamaktadır.”⁸⁵¹ İmam Muhammed'in öne sürdüğü gerekçenin aynı zamanda Nehaî'nin gerekçesi olabileceğini tahmin ediyoruz.

⁸⁴¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/611.

⁸⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 8/139.

⁸⁴³ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/279; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/611; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/238-239.

⁸⁴⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/104.

⁸⁴⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/611-612; Serahsî, *el-Mebsût*, 8/139.

⁸⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/139.

⁸⁴⁷ Tirmizî, *Sünen*, “Nüzûr”, 21 (No. 152).

⁸⁴⁸ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 328.

⁸⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/69.

⁸⁵⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/276; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 327; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 3/109-110.

⁸⁵¹ Şeybânî, *el-Meğâric*, 101.

3.2.3. Muamelat

3.2.3.1. Aile Hukuku

3.2.3.1.1. Nikâh

Nehaî'ye göre bir kimse nikâhı devam ettikçe ve iddet süresince eşinin kardeşi, halası ve teyzesiyle evlenemez⁸⁵². Hatta o, bir kimsenin hanımının iddeti devam ederken hanımının kardeşiyle yaptığı evliliğin haram olduğunu, evlenmeleri halinde tefrik edilmeleri gerektiğini ve böyle bir durumda iddetin de mehrin de gerekli olmadığını söylemiştir⁸⁵³. Nehaî'nin bu konudaki görüşünün gerekçesinin bu konudaki âyetler⁸⁵⁴ olduğu söylenebilir. Hanefî imamları bu konuda Nehaî ile aynı görüştedirler. Fakat onlar zifafa girmekle girmemeyi dikkate alarak “şayet kişi hanımının iddeti devam ederken hanımının kardeşiyle evlenmişse ve zifafa da girmişse tefrik edilirler ve kadına mehir gerekir, aksi durumda yine tefrik edilirler fakat mehir gerekmez” demişler⁸⁵⁵. Genel olarak Hanefîler de nikâh ve iddet süresi içerisinde hanımın kardeşiyle evlenmeyi haram olarak kabul etmişler⁸⁵⁶.

Nehaî'ye göre kadın ve erkeğin birbirlerini şehvetle öpmeleri veya birbirlerine dokunmaları veyahut birbirlerinin avret yerlerini görmeleri ile aralarında sıhrî haramlık (musâhere) oluşur⁸⁵⁷. Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesinin sahâbî kavli olduğunu düşünüyoruz. Nitekim İbn Ömer'in: “Bir erkek bir kadınla ilişkiye girerse veya onu şehvetle öperse veyahut ona şehvetle dokunursa ya da avret yerine şehvetle bakarsa o kadın o erkeğin babasına ve oğluna haram olduğu gibi o kadının kızı ve annesi de o

⁸⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/524, 525.

⁸⁵³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/524.

⁸⁵⁴ Mesela bir âyette şöyle denilmektedir: “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَّائِكُمُ الَّذِينَ فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهِنَّ إِذْ كُنْتُمْ أَوْلَادًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي نِسَائِكُمُ الَّتِي كُنْتُمْ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَتْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا” “Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.” (en-Nisâ 4/23.).

⁸⁵⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 10/183; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/203.

⁸⁵⁶ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 252.

⁸⁵⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/278, 282; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/11.

erkeğe haram olur.”⁸⁵⁸ dediği nakledilmiştir. Ayrıca Nehaî'nin hocası Mesrûk'un da bu görüşte olduğu ifade edilmiştir⁸⁵⁹. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁸⁶⁰.

Nehaî'ye göre biriyle zina yapan bir kimse onun annesiyle evlenemez⁸⁶¹. Zira ona göre evlilikle haram olan, zina ile haydi haydi haram olur. Helal haramı haram yaparsa, haram, haram yapma bakımından bundan daha şiddetlidir (إِذَا كَانَ الْحَلَالُ يُحَرِّمُ)⁸⁶². Bu görüşleri Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de benimsemişler⁸⁶³.

3.2.3.1.1.1. Nikâhta Kadının Rızası ve Veli İzni

Nikâhta veli izni ile ilgili Nehaî'den birbirinden farklı rivayetler gelmiştir. Bunlar şöyledir: 1. Baba, bâkire kızını ve kendi geçimi altındaki dul kızını evlendireceği zaman onlara danışmak zorunda değildir. Ancak dul olan geçimi altında değilse onun görüşüne başvurmak zorundadır⁸⁶⁴. 2. Velisiz nikâh olmaz. Velisi olmayanın velisi sultandır⁸⁶⁵. 3. Kadın velisinin izni olmadan nikâhlanamaz. Velisi de onun izni olmadan onu nikâhlayamaz⁸⁶⁶. 4. Baba, bâkire kızını onun iznini almadan evlendiremez, çünkü kız kendisini daha iyi bilir, belki de evleneceği kişinin onunla evliliği devam ettiremeyecek kadar kendisinin bir kusuru vardır⁸⁶⁷. 5. Rızası alınmadan evlendirilen bir kadının nikâhı geçersizdir. Bu şekilde evlendirilen kadın bu evliliğe razı olduğunda yeniden nikâh kıyılması gerekir⁸⁶⁸. İlk iki rivayet hariç son üç rivayette Nehaî evlenecek kızın rızasını şart koşturmuştur. İkinci rivayetin bulûğa ermemiş, yetim bâkire kızlar veyahut denklik olmayan evlilik hakkında olduğu kanaatindeyiz. Bu görüş şu hadisle aynı anlamdadır: “لا نكاح إلا بولي” “Velisiz nikâh olmaz.”⁸⁶⁹ Son üç rivayet ise Hz. Peygamber'in: “لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن” “Dul kadına danışmadan,

⁸⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/207.

⁸⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/207.

⁸⁶⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 10/301; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/309; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 252.

⁸⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/481.

⁸⁶² İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/147.

⁸⁶³ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/204, 10/301; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/309; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/204; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/107.

⁸⁶⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/144; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/459.

⁸⁶⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/200; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/454.

⁸⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/455.

⁸⁶⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/386.

⁸⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/39.

⁸⁶⁹ Tirmizî, *Sünen*, “Nikâh”, 18 (No. 1108).

bakirenin de iznini almadan onları nikâhlayın.”⁸⁷⁰ sözüyle aynı anlamdadır. Birinci rivayetin hem bu hadisle çelişiyor olması hem de ilk dönem Hanefî kaynakları tarafından desteklenmemiş olması dolayısıyla bu sözün Nehaî’ye aidiyetinde şüphe olduğu varsayılabilir. Öte yandan o görüş, bu hadisi işittiğinde Nehaî’nin vazgeçmiş olduğu bir görüş de olabilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bulûğa ermiş kızın izni olmadan evlendirilmeyeceği görüşündedirler⁸⁷¹.

Nehaî’ye göre bir kadın, velisinin izni olmadan dengi bir erkekle evlendiğinde velisinin onu tefrik etme yetkisi yoktur⁸⁷². Ebû Hanîfe’ye göre denklik olması durumunda rüşdüne ermiş kadın velisinin izni olmadan evlenebilir. Denklik olmaması durumunda nikâh akdi yine geçerli olmakla birlikte veli için tefrik veya itiraz hakkı vardır⁸⁷³. Nehaî ile Ebû Hanîfe’nin bu konuda aynı görüşte oldukları görülmektedir. Velisiz nikâha cevaz veren Ebû Hanîfe burada Hz. Ali’nin kavline göre hareket etmiştir. Nitekim velisinin rızası olmadan evlenen bir kadın hakkında velileri tarafından bir dava geldiğinde Hz. Ali bu evliliği geçerli saymıştır⁸⁷⁴. Ebû Hanîfe bu durumda hakimın kızın velisine danışmadan nikâhı geçerli saydığını yani burada velisiz nikâha cevaz verdiğini söylemektedir⁸⁷⁵. Bunun yanında Ebû Hanîfe’nin “فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيهَا” “...Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur...”⁸⁷⁶, “فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ” “İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz...”⁸⁷⁷, “وَإِذَا طَلَّقْتُمُ” “Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini tamamladıklarında, aralarında mâkul ve meşrû ölçülerde rızalaştıkları takdirde boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın...”⁸⁷⁸ âyetlerini ve “الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا” “Kadın/dul kendi nefsi üzerinde babasından daha çok hak sahibidir...”⁸⁷⁹ hadisini esas aldığı da söylenmiştir⁸⁸⁰.

⁸⁷⁰ Buhârî, *el-Câmi* ‘, “Nikâh”, 42 (No. 4843); Müslim, *el-Câmi* ‘, “Nikâh”, 9 (No. 64).

⁸⁷¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/386; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/255; Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 254.

⁸⁷² Şeybânî, *el-Aşl*, 10/260.

⁸⁷³ Şeybânî, *el-Aşl*, 10/260; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/246; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

⁸⁷⁴ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 176; Şeybânî, *el-Aşl*, 10/198; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

⁸⁷⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 10/198.

⁸⁷⁶ el-Bakara 234.

⁸⁷⁷ el-Bakara 230.

⁸⁷⁸ el-Bakara 232.

⁸⁷⁹ Tirmizî, *Sünen*, “Nikâh”, 18 (No. 1108).

⁸⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/11.

Bu hadisi esas alırken de o, “الأيم” kelimesinin hem bakire hem de dul kadınları kapsadığı görüşündedir⁸⁸¹. Nehaî'nin gerekçesinin de Ebû Hanîfe'nin bu gerekçeleriyle aynı olabileceğini tahmin ediyoruz.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre veli izni olmadan yapılan nikâh câiz değildir⁸⁸². Ebû Yûsuf'a göre yapılan nikâhı veli onaylarsa nikâh geçerli hale gelir. Kefâet olduğu halde veli yapılacak evliliği onaylamaktan kaçınırsa kadı onayıyla bu evlilik geçerli hale gelir⁸⁸³. Serahsî Ebû Yûsuf'un ister denklik olsun ister olmasın kadının kendi iradesiyle evlenmesinin câiz olmadığı görüşünde olduğunu ancak daha sonra bu görüşünden rücû ederek ister kefâet olsun ister olmasın nikâhın geçerli olduğu görüşünü benimsediğini söylemektedir⁸⁸⁴. İmam Muhammed'e göre ister denklik olsun ister olmasın kadının nikâhı velisinin icazetine bağlıdır. Veli onaylarsa nikâh geçerli hale gelir. Onaylamazsa geçersiz olur, ancak denklik varken veli de izin vermekten kaçınıyorsa hakimin yeni bir akitle buna onay vermesi gerekir⁸⁸⁵. Velisiz nikâhı kabul etmeyen İmam Muhammed ise “الأيم” kelimesinin sadece dul kadınları kapsadığı görüşündedir⁸⁸⁶. Velisiz nikâhın geçersiz olduğunu düşünenler bunun yanında Hz. Peygamber'in “لا نكاح إلا بولي” “Velisiz nikâh olmaz.”⁸⁸⁷, “أيتما امرأة نكحت بغير إذن وليها”⁸⁸⁷, “فإنكاحها باطل فنكاحها باطل” “Hangi kadın velisiz nikâh kıyarsa nikâhı geçersizdir, nikâhı geçersizdir...”⁸⁸⁸ hadislerini de dikkate almışlar⁸⁸⁹. Genel olarak Hanefiler hür ve mükellef olan kadının, velisinin izni olmadan yaptığı nikâhı geçerli saymışlar⁸⁹⁰. Şayet kadın dengi olmayan veya noksan mehir karşılığında biriyle evlenmişse de onlara göre velinin tefrik etme hakkı vardır⁸⁹¹.

⁸⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/11-12.

⁸⁸² Şeybânî, *el-Aşl*, 10/260; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/246; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

⁸⁸³ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/246.

⁸⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

⁸⁸⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 10/199; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

⁸⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/11-12.

⁸⁸⁷ Tirmizî, *Sünen*, “Nikâh”, 18 (No. 1108).

⁸⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/195.

⁸⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

⁸⁹⁰ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 254.

⁸⁹¹ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 256.

3.2.3.1.1.2. Mehir

Evlenilecek kadına verilecek mehrin miktarı ile ilgili Nehaî'den “on dirhemden” veya “kırk dirhemden aşağı olmamalı” şeklinde farklı rivayetler gelmiş olsa da⁸⁹² o, mehrin kadına verilen bir ikram olduğunu göz önüne alarak miktarın haksızlık sayılacak kadar az olmaması gerektiğini söylemiştir⁸⁹³. Rivayete göre Resûlullah: “وَلَا مَهْرَ دُونَ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ” “On dirhemden aşağıya mehir olmaz.”⁸⁹⁴ demiştir. Fakat bu sözün Hz. Ali'ye ait olduğu da söylenmiştir⁸⁹⁵. İbn Ömer ve Hz. Âişe'nin de bu görüşte oldukları ifade edilmiştir⁸⁹⁶. Belli ki Nehaî bu konuda kendisinden önceki bizce hadis mi yoksa sahâbî sözü mü olduğu tam belli olmayan bir rivayeti esas almıştır. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre mehrin miktarı on dirhemden aşağı olmamalıdır⁸⁹⁷.

Nehaî'ye göre mehrin zifâftan sonra verilmesinde bir sakınca yoktur⁸⁹⁸. Ona göre mehir önceden belirlenmişse (mehr-i müsemma) zifâf ile birlikte mehrin verilmesi gerekir. Zifâftan önce şayet erkek tarafından ayrılık gerçekleşirse bu durumda erkeğin mehrin yarısını vermesi gerekir. Eğer ayrılık kadın tarafından gerçekleşmişse ve zifaf da olmamışsa kadına mehir gerekmez⁸⁹⁹. Ona göre mehir belirlenmemişse zifâf ile birlikte erkeğin mehr-i misl vermesi gerekir. Zifâftan önce erkek kadını boşarsa ve mehir belirlenmemişse erkek kadına muta verir, mehir olarak bir şey vermez⁹⁰⁰. Bu konudaki görüşünün dayanağının “لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُحْسِنِينَ” “Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara mâkul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur.”⁹⁰¹ manasındaki

⁸⁹² Şeybânî, *el-Aşl*, 10/237; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/179; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/91.

⁸⁹³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/179; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/493.

⁸⁹⁴ Beyhakî, *es-Sünen*, 7/133.

⁸⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/493.

⁸⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/81.

⁸⁹⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 10/237; Tahâvî, *İhtilâf*; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/80-81; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 258.

⁸⁹⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/182; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/84.

⁸⁹⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 136, 138; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/67, 68.

⁹⁰⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 135; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/140, 7/77.

⁹⁰¹ el-Bakara 2/236.

âyet olduğu söylenebilir. Mehir ile ilgili bu görüşleri Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de benimsemişler⁹⁰².

Nehaî'ye göre ister sahih, ister fasit evlilik olsun zifâf gerçekleşmişse mehir gerekli hale gelir⁹⁰³. Hanefîler fasit bir evlilikte zifaf gerçekleşmişse bunun nikâh akdine benzeyeceği, dolayısıyla burada şüphenin hasıl olacağı, bu şüpheyile de haddin düşüp mehrin gerekli hale geleceğini söylemişler⁹⁰⁴. Nehaî'nin de bu gerekçeyle hareket ettiğini düşünüyoruz. Nitekim kendisi: “Zina edende had ile mehir ikisi bir arada olmaz.”⁹⁰⁵ demiştir. Dolayısıyla ona göre had yoksa evlilik şüphesi olduğu için mehir gerekir. Hanefî imamlarına göre fasit evlilikle zifâf gerçekleşmişse mehr-i müsemmâ ve mehr-i mislden daha az bir mehir verilir. Zifaf gerçekleşmemişse kadına bir şey gerekmez⁹⁰⁶.

Nehaî'ye göre zina edene had gerektiği zaman mehir, mehir gerektiği zaman had düşer. Bu ikisi bir arada bulunmaz. Mesela şüphe ile had düştüğünde mehir gerekli hale gelir⁹⁰⁷. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁹⁰⁸.

3.2.3.1.2. Talâk

Nehaî'ye göre bulûğa ermemiş kimsenin, uykuda olanın ve bunağın (ma'tûhun), talâkı geçerli değildir⁹⁰⁹. Hz. Peygamber'in: “كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه” “Ma'tûhun talâkı hariç tüm talâklar câizdir.”⁹¹⁰ ve: “رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل” “Üç kişiden kalem kalkmıştır: uyanana kadar uyuyandan, bulûğa erene kadar çocuktan ve akıllanana kadar ma'tûhtan.”⁹¹¹ dediği nakledilmiştir. Bulûğa ermemiş ve ma'tûh kişinin talâkının geçersiz olduğu Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve İbn Ömer gibi sahâbîler tarafından da dile getirilmiştir⁹¹². Nehaî'nin buradaki

⁹⁰² Şeybânî, *el-Aşl*, 4/437, 438, 440, 10/227; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/264; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62, 80, 82; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 258.

⁹⁰³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/206, 209; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/493.

⁹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/201.

⁹⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/14.

⁹⁰⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/438; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/268; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/201.

⁹⁰⁷ Ebû Yûsuf, *el-Aşâr*, 138; Şeybânî, *Muvaṭṭa'*, 3/10; Şeybânî, *el-Aşâr*, 2/529.

⁹⁰⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/151; Şeybânî, *Muvaṭṭa'*, 3/70; Şeybânî, *el-Aşâr*, 2/529-530; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 349; Zeylaî, *Tebyinü'l-ḥakâ'ik*, 3/179.

⁹⁰⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/423; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/78, 85; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/72, 73, 75, 76, 194.

⁹¹⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Talâk”, 15 (No. 1191).

⁹¹¹ Tirmizî, *Sünen*, “Hudûd”, 1 (No. 1423).

⁹¹² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/72, 74; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/53.

gerekçesinin hem hadis hem de sahâbî kavli olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁹¹³.

Nehaî'ye göre bir kimse hanımını üçe niyet edip bir defa boşarsa ya da bire niyet edip üç defa boşarsa bu durumda niyete bakılmaz, bir defa boşarsa bu bir defadır, üç defa boşarsa bu da üç defadır⁹¹⁴. Burada Nehaî'nin niyeti değil beyanı esas aldığı görülmektedir. Daha önce geçtiği gibi o, boşamada sözlü tasarrufu dikkate almıştır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁹¹⁵.

Nehaî'ye göre boşama sarîh lafızlarla gerçekleşir. Kinayeli lafız kullanılması durumunda bu lafızla boşamanın kastedilmiş olması gerekir. Aksi durumda boşama gerçekleşmez⁹¹⁶. Mesela ona göre bir kimse hanımına 'benden uzaksın, benden berisin' dese niyeti sorulur. Bunları talâk niyetiyle söylememişse boşama gerçekleşmez. Aksi durumda boşama gerçekleşir⁹¹⁷. Zira kinayeli lafızlar talağa ihtimali olduğu gibi talâk dışı bir şeye de ihtimali olabilir, bu ise ancak niyetle bilinir. Dolayısıyla kinayeli sözde talâkın kastedilip edilmediği şüphelidir⁹¹⁸. İbn Ömer de kinayeli lafızla talâkın gerçekleşmesi için aynı zamanda talâk niyetiyle söylenmiş olması gerektiğini ifade etmiştir⁹¹⁹. Ayrıca Nehaî'ye göre gelecek zamana izafe edilerek yapılan boşama, zamanı geldiğinde gerçekleşir⁹²⁰. Dolayısıyla o, talâkın ta'likî şarta bağlanması durumunda şart gerçekleşince talâkın da gerçekleşeceği görüşünde olmuştur. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşleri benimsemişler⁹²¹.

Nehaî'ye göre bir kimse zifâf gerçekleşmeden üç talâkla hanımını boşarsa bâin talâk olur. Kadın başka biriyle evlenmeden (el-beynûnetü'l-kübrâ) ona helal olmaz⁹²². Hz. Âişe, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi sahâbîlerin de bu görüşte olduğu rivayet

⁹¹³ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/423, 8/388; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 269.

⁹¹⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/442.

⁹¹⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/475; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/442-443; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 270.

⁹¹⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/362; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/464.

⁹¹⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/453.

⁹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/72-73.

⁹¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/73.

⁹²⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/387.

⁹²¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/453, 488, 489; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/72-73; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 272, 276.

⁹²² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 131; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/432-433; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/332; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/67.

edilmiştir⁹²³. Dolayısıyla Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesinin sahâbî kavli olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁹²⁴.

Nehaî'ye göre bir kimse 'inşaallah hanımım benden boştur' diyerek hanımını boşasa bu boşama geçersizdir. Halbuki Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sîrîn bu şekildeki boşamayı geçerli saymışlardır⁹²⁵. Bu farklı görüşleri aktaran İmam Muhammed Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sîrîn'in görüşünü almadıklarını söylemekte ve Hz. Peygamber'in: "İslâm'da nikâh dışında Allah'a daha sevimli gelen bir yapı yoktur. Helal kıldığı halde talâk dışında ona çirkin gelen bir şey de yoktur." dediğini aktarmaktadır. Sonra şöyle demektedir: "Bir kimse 'karım inşaallah boştur' derse talâk vakî olmaz. Biz Resûlullah'ın sözü varken sonra Resûlullah'ın ashâbı ve onlardan sonra gelen tâbiîn de bu görüşteyken (Nehaî'yi kastediyor) nasıl Hasan'nın ve İbn Sîrîn'in sözünü alalım"⁹²⁶ demektedir. Diğer Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁹²⁷. Bu konuda Nehaî'nin gerekçesinin de İmam Muhammed'in öne sürdüğü gerekçeyle aynı olduğu düşüncesindeyiz.

3.2.3.1.3. Zihâr

Nehaî'ye göre zihâr yapanın evli olması gerekir, aksi takdirde zihâr gerçekleşmez. Mesela Musab b. Zübeyr, Âişe bt. Talha'ya evlilik teklifinde bulunmuş, Âişe: "Onunla evlenirsem babamın sırtı gibi olsun." demiştir. Dönemin fakihleri bu meseleyi aralarında tartışmışlar ve neticede evliliğin gerçekleşebilmesi için Âişe'nin kefâret olarak bir köle âzat etmesine karar vermişler. Bu olaydan ve âlimlerin verdiği karardan haberdar olan Nehaî de şöyle demiştir: "Âişe bu sözü söylediğinde Mus'ab'ın hanımı olsaydı bir köle âzat etmesi gerekirdi. Ancak o bu sözü söylediğinde onun hanımı değildi."⁹²⁸ Dolayısıyla Nehaî'ye göre bunlar evli olmadığı için aralarında zihâr oluşmamıştır ki zihâr kefâreti verilsin. Burada Nehaî'nin "الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ" "İçinizden karılarına zihâr yapanların..."⁹²⁹ ve "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ" "Karılarına

⁹²³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/66-67.

⁹²⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/432-433; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/18; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 275.

⁹²⁵ Şeybânî, *el-Meğâric*, 4-5.

⁹²⁶ Şeybânî, *el-Meğâric*, 4-5.

⁹²⁷ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/440; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 285.

⁹²⁸ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/492; Cessâs, *Ahkâm*, 3/567.

⁹²⁹ el-Mücâdile 58/2.

zihâr yapanlar...”⁹³⁰ âyetlerini esas aldığı görülmektedir. Ayrıca burada Nehaî'nin kadının zihârını kabul ettiği de anlaşılmaktadır⁹³¹. Fakat Hanefî imamları kadının zihârını kabul etmemişler⁹³². Zira onlara göre zihâr talâk gibidir. Kadın nasıl ki talâka mâlik değildir, zihâr yapmaya da mâlik değildir⁹³³. Bununla birlikte Ebû Yûsuf'un kadının zihârını kabul ettiği ve bu durumda kadının zihâr kefareti vermesinin gerektiği görüşünde olduğu da söylenmiştir⁹³⁴.

Nehaî'ye göre bir kimse hanımına ‘sana yaklaşırsam sen bana annemin sırtı gibi ol’ der ve yaklaşırsa aralarında zihâr vaki olur. Yaklaşmaz onu terk ederse de aralarında îlâ vaki olur⁹³⁵. Nehaî'nin ‘yaklaşmaktan’ kastını cinsel ilişkiye azmetmek olarak değerlendiriyoruz. Nitekim zihâr ile ilgili âyette: “تُمْ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا” “...sonra dediklerinden dönenlerin...”⁹³⁶ denilmiştir ki Hanefî âlimleri de bunu cinsel ilişkiye azmetmek olarak yorumlamışlardır⁹³⁷. Ayrıca rivayet edildiğine göre hanımına zihâr yapan bir adam kefaret vermeden hanımıyla ilişkiye girmiş, sonra Resûlullah'a gelip durumu anlatmıştır. Bunun üzerine Resûlullah, ona hanımına yaklaşımadan önce kefaret vermesi gerektiğini söylemiştir⁹³⁸. Yine Nehaî'ye göre bir kimse hanımına ‘bana mahrem olanın sırtı gibisin’ derse aralarında zihâr vaki olur, ‘mahrem olmayanın sırtı gibisin’ derse bu zihâr olmaz⁹³⁹. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁹⁴⁰.

Nehaî'ye göre müzâhirin kefaret vermeden hanımına yaklaşması câiz değildir⁹⁴¹. Öyle ki kefaret orucu tutarken gece kasıtlı veya gündüz unutarak hanımıyla ilişkiye girerse orucuna yeniden başlar⁹⁴². Burada Nehaî'nin gerekçesinin âyette yer alan “مِنْ قَبْلِ” “...temas etmeden önce...”⁹⁴³ kısmı olduğu açıktır. Ebû Hanîfe ve İmam

⁹³⁰ el-Mücâdile 58/3.

⁹³¹ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/491.

⁹³² Tahâvî, *İhtilâf*, 2/491.

⁹³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/227.

⁹³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/227.

⁹³⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 150.

⁹³⁶ el-Mücâdile 58/3.

⁹³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/224.

⁹³⁸ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Talâk”, 26 (No. 2065).

⁹³⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/12; Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 150.

⁹⁴⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/9-10, 12, 15; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 297.

⁹⁴¹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/433.

⁹⁴² Şeybânî, *el-Aşl*, 5/9; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/482; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/499.

⁹⁴³ el-Mücâdile 58/3.

Muhammed de bu görüştedirler⁹⁴⁴. Bu iki imamın bu konudaki gerekçesi zihâr âyetinde yer alan “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا” “*Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar...*”⁹⁴⁵ kısmıdır. Onlar buna dayarak orucun kadınla ilişkiye girmeden önce tutulması gerektiğini söylemişler⁹⁴⁶. Ebû Yûsuf’a göre bu durumda oruca yeniden başlamasına gerek yoktur, kalanı tamamlar.⁹⁴⁷ Ebû Yûsuf bu durumu ramazan orucuna kıyas etmiş, buna göre nasıl ki ramazanda gece cinsi münasebet oruca zarar vermiyorsa ve aynı şekilde unutarak bir şey yiyip içenin orucu bozulmuyorsa bu durumlar müzâhirin orucuna da zarar vermez⁹⁴⁸. Genel olarak Hanefilerin müftâbih görüşü ‘müzâhirin oruca yeniden başlayacağı’ şeklindedir⁹⁴⁹.

Nehâf’ye göre bir ay oruç tuttuktan sonra hastalık gibi bir özür nedeniyle oruca ara verilmesi durumunda oruca yeniden başlanır⁹⁵⁰. Onun buradaki gerekçesi “فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ” “*...peş peşe iki ay oruç tutar...*”⁹⁵¹ âyetidir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefiler de böyle bir durumda hastalığı özür olarak kabul etmemişler, bu durumdaki kişinin oruca yeniden başlayacağını söylemişler. Onları bu görüşe sevk eden amil âyette yer alan peş peşe sıfatının bu durumda ortadan kalkacağıdır. Fakat onlar kadının hayız halini bunun dışında tutmuşlar. Yani kadın oruç tutarken adet görürse oruç tutmaz, adet hali bittiğinde oruca kaldığı yerden devam eder⁹⁵².

Nehâf zihâr kefâretinde âyette geçen sıralamayı dikkate alarak: “Bir kimse köle âzat edemediği zaman oruç tutmaya başlar, oruç tutarken köle âzat edebilme durumu olursa orucu bırakır köle âzat eder.”⁹⁵³ demektedir. Zira âyetlerde: “وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ” “*Karlılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapip ettiklerinizden tamamen haberdardır.*”⁹⁵⁴, “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا فَمَنْ”

⁹⁴⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/9; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/482; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/499.

⁹⁴⁵ el-Mucâdile 58/4.

⁹⁴⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/482.

⁹⁴⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/9; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/499.

⁹⁴⁸ Arafat Kılıçoğlu, *Merginânî'nin el-Hidâye'sinin Tahâret, İbadât ve Münâkehât Bölümlerinde İmâm Ebû Yûsuf'un Tek Kaldığı Muhâlif Görüşleri* (Bartın: BÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 93.

⁹⁴⁹ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 298.

⁹⁵⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/448.

⁹⁵¹ el-Mucâdele 58/4.

⁹⁵² Şeybânî, *el-Aşl*, 2/158; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/81-82; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 298.

⁹⁵³ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 102; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/426.

⁹⁵⁴ el-Mucâdile 58/3.

”لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا“ “Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur.”⁹⁵⁵ denilerek sıralama gözetilmiştir. Hanefî imamları da bu görüştedirler⁹⁵⁶. Genel olarak Hanefîler de bu sıralamayı dikkate almışlar⁹⁵⁷.

Nehaî’ye göre birden fazla hanımı olan kimse hepsine yönelik zihâr yaparsa her biri için ayrı ayrı kefâret vermesi gerekir⁹⁵⁸. Zira zihâr kefârete bağlı olarak tahrim gerektirir. Farklı kimselere izafe dildiğinde her biri için ayrı ayrı kefârete bağlı olarak haramlık meydana getirir⁹⁵⁹. Hz. Ömer’in de bu görüşte olduğu söylenmiştir⁹⁶⁰. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler⁹⁶¹. Yine Nehaî’ye göre zihârda bulunan kişi zihâra sebep sözü birkaç kez söylese bakılır, şayet bu tekrarı pekiştirme için söylüyorsa bir defa kefâret verir, yok eğer bunu ayrı ayrı söylüyorsa söylediği her biri için ayrı kefâret verir⁹⁶². Bu yemin kefâretine benzetilmiş ve nasıl ki her bir yemin için ayrı kefâret gerekiyorsa her bir zihâr için de ayrı kefâret gerekir denilmiş ve ayrıca Hz. Ali’nin de bu görüşte olduğu ifade edilmiştir⁹⁶³. Burada Nehaî’nin müzâhirin niyetini dikkate aldığı görülmektedir. Hanefî imamları da bu görüştedirler⁹⁶⁴. Genel olarak Hanefîlere göre zihârda niyet dikkate alınır⁹⁶⁵.

3.2.3.1.4. İlâ

Nehaî ilâyı: “Cinsel ilişkiden dört ay uzaklaşmaya yapılan her yemin ilâdır.” şeklinde tanımlamaktadır⁹⁶⁶. Dolayısıyla ona göre ilâ olması için cinsel ilişkide bulunmamak ve buna en az dört ay olacak şekilde yemin etmek gerekir, daha az bir süreyle yaklaşmamaya yapılan yemin ilâ sayılmaz. Nehaî’nin buradaki gerekçesinin “لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ” “Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır...”⁹⁶⁷ âyeti olduğu görülmektedir. İbn Abbâs’ın da: “Dört

⁹⁵⁵ el-Mücâdele 58/4.

⁹⁵⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/20.

⁹⁵⁷ Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 298.

⁹⁵⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 150.

⁹⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/226.

⁹⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/226.

⁹⁶¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/9; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/489; Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 297.

⁹⁶² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 151; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/479.

⁹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/226.

⁹⁶⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/9; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/479-478.

⁹⁶⁵ Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 293.

⁹⁶⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/462.

⁹⁶⁷ el-Bakara 2/226.

aydan aşağısına îlâ olmaz.”⁹⁶⁸ dediği aktarılmıştır. Nehaî’ye göre îlâ yapan koca dört ay içerisinde hanımına dönerse yemin kefâreti vermesi gerekir⁹⁶⁹, dört ay içerisinde îlâsından rücû etmezse dört ayın tamamlanmasıyla bâin talâk (kesin boşama) olur⁹⁷⁰. Yani Nehaî’ye göre dört ayın bitimiyle kendiliğinden boşama gerçekleşir ve bu bâin talâk olur. Burada Nehaî’nin gerekçesi daha önce belirttiğimiz gibi Abdullah b. Mes‘ûd ve Übey b. Ka‘b’ın “فإن فاعوا فيهن” “Eğer (dört ay) içerisinde geri dönerlerse” şeklindeki kırâati olmuştur. Ayrıca Hz. Ali, Hz. Âişe, İbn Mes‘ûd, İbn Abbâs ve İbn Ömer gibi sahâbîlerin de bu görüşte olduğu ifade edilmiştir⁹⁷¹. Bu görüşlere Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de katılmaktadırlar⁹⁷².

Nehaî, yemini îlânın şartlarından sayarken îlâda öfkeli olmayı şart koşmamıştır⁹⁷³. Yani ona göre îlâda bulunan koca (mûlî), îlâ yemini ederken ister öfkeli olsun ister olmasın îlâ gerçekleşir⁹⁷⁴. Zira îlâ ile ilgili âyette öfkeyle ilgili bir kayıt bulunmamaktadır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de îlânın yemin etmekle vaki olacağını söyleyerek öfkeli olmayı veya olmamayı şart koşmamışlar⁹⁷⁵.

Nehaî, îlâ niyetiyle söylenen kinayeli sözlerle de îlânın gerçekleşeceği görüşündedir. Mesela ona göre kocanın eşine aynı yastığa baş koymayacağına, onunla bir arada bulunmayacağına dair yemin etmesi îlâdır⁹⁷⁶. Hatta o, îlâyı cinsel ilişkide gördüğü halde kocanın hanımıyla konuşmayacağına dair yemin etmesinde bile îlâ olabileceğini söylemiştir⁹⁷⁷. Zira bu, cinsel ilişkide bulunmayacağına dair kinayeli bir söz olabilir. Dolayısıyla koca bu sözlerle hanımıyla cinsel ilişkiye girmemeyi kastetmişse aralarında îlâ vaki olur. Hanefî imamları kinayeli sözlerde erkeğin eşiyle cinsel ilişkiyi kesmeyi kastetmiş olması durumunda bunun îlâ sayılacağı, aksi takdirde sayılmayacağı görüşündedirler. Onlara göre mesela koca hanımı için aynı yatağa

⁹⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/22.

⁹⁶⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/474.

⁹⁷⁰ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/477-478; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/108, 127; Taberî, *Câmi‘u‘l-beyân*, 4/479, 484.

⁹⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/20.

⁹⁷² Şeybânî, *el-Aşl*, 5/25, 26, 33; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/474, 477-478; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/407, 473, 474; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/20; Neseî, *Kenzü‘d-dekâ‘ik*, 291, 292.

⁹⁷³ Taberî, *Câmi‘u‘l-beyân*, 4/459; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/536.

⁹⁷⁴ Cessâs, *Ahkâm*, 2/44.

⁹⁷⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/25; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/473; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/19; Neseî, *Kenzü‘d-dekâ‘ik*, 291.

⁹⁷⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/445.

⁹⁷⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/448.

girmeyeceğine dair yemin etmişse ve bununla hanımıyla cinsel ilişkide bulunmayacağını kastetmişse îlâ gerçekleşir⁹⁷⁸.

Îlâdan vazgeçme de Nehaî'ye göre ancak cinsel ilişkiyle mümkün olur⁹⁷⁹. Burada Nehaî'nin gerekçesi âyette de yer alan “الفیء” kelimesidir. Nitekim İbn Abbâs bu kelimenin “cimâ” olduğunu söylemiştir⁹⁸⁰. Dolayısıyla buna göre kocanın îlâdan dönüşü ancak hanımıyla cinsel ilişkiye girmesiyle mümkün olur. Çünkü o, cinsel ilişkiye girmemeye yemin etmişti, yeminden rücû ise ancak aksini yapmakla mümkün olur. Ancak îlâda bulunan kocanın yemininden dönmesine hastalık, yaşlılık ve hapis gibi cinsel ilişkiye engel bir durum olması durumunda Nehaî'ye göre dönüşün sözlü olarak belirtilmesi yeterli olur⁹⁸¹. Bu durumda söz cinsel ilişkinin yerine geçmektedir⁹⁸². Burada da Nehaî'nin gerekçesinin zaruriyat olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler⁹⁸³.

3.2.3.1.5. Liân

Nehaî'ye göre liân, sahih nikâhla evlenmiş karı koca arasında gerçekleşir⁹⁸⁴. Ona göre liânda bulunacak olan kocanın şahitliği kabul edilebilen müslüman, hür bir kimse olması gerekir, aksi takdirde liân talebinde bulunamaz⁹⁸⁵. Burada Nehaî liânı kazf işlemi gibi görmüştür. Nitekim hanımının biriyle zina ettiğini iddia eden bir kişiden Resûlullah'ın dört şahit istediği, aksi durumda kendisine had uygulayacağını söylediği rivayet edilmiştir⁹⁸⁶. Ayrıca liân ile ilgili âyette: “وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنَّهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ” “Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi...”⁹⁸⁷ denilerek bir nevi dört şahidin yerine dört defa yemin ikame edilmiştir⁹⁸⁸. Yine Nehaî'ye göre liân kocanın doğrudan hanımına zina suçlamasında bulunmasıyla olabileceği gibi hanımından doğan çocuğun kendi

⁹⁷⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/26.

⁹⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/138.

⁹⁸⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/461.

⁹⁸¹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/462.

⁹⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 7/28.

⁹⁸³ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/30; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/476, 480; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/28.

⁹⁸⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 154.

⁹⁸⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 153; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/5.

⁹⁸⁶ Nesâî, *es-Sünen*, “Talâk”, 37 (No. 3469).

⁹⁸⁷ en-Nûr 24/6.

⁹⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/39.

çocuğu olmadığını iddia etmesiyle de gerekli hale gelir⁹⁸⁹. Hanefî imamları da bu görüşleri benimsemişler⁹⁹⁰. Genel olarak Hanefîler liânı kazf haddi yerine ikame edilen bir eylem olarak görmüşler. Dolayısıyla onlara göre de liânda bulunacak olanın müslüman, hür ve şahitliği kabul edilen biri olması gerekir. Ayrıca onlara göre de liân, zina suçlaması şeklinde doğrudan olabileceği gibi çocuğun nefyiyle de olabilir⁹⁹¹.

Nehaî'ye göre liân bâin talâktır (kesin boşama)⁹⁹². Fakat bu şekilde yani liân sonucu boşanmış kadının iddet süresi boyunca nafaka ve sükna hakkı vardır⁹⁹³. Zira o, liânla ayrılığı talâk sonucu ayrılık gibi görmektedir. Nitekim talâk sonucu ayrılık olduğunda kadının bu tür hakları iddet süresince devam etmektedir. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre liân hâkimin tefrikiyle bâin talâktır ve bu durumdaki kadının iddet süresi boyunca nafaka ve sükna hakkı vardır⁹⁹⁴.

Nehaî'ye göre koca liândan önce kendini yalanlarsa nikâh devam eder⁹⁹⁵. Bu durumda kocaya had (kazf haddi) gerekir⁹⁹⁶. Liândan sonra koca kendini yalanlarsa kendisine had uygulanır ve evlenebilirler⁹⁹⁷. Bir rivayette o: "Liândan sonra koca kendisini yalanlarsa kendisine had uygulanır ve artık bir daha evlenmezler."⁹⁹⁸ demiştir. Önceki görüş daha erken dönem Hanefî kaynaklarında geçtiği için onu esas almanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Burada Nehaî'nin liân sonucu ayrılığı talâk sonucu ayrılık gibi gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca liânla ilgili âyette liânda bulunan karı ve kocanın tekrar evlenemeyeceklerine dair bir ifade yer almamaktadır.

Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve genel olarak Hanefîlere göre koca liândan sonra kendisini yalanlarsa kendisine had gerekir ve evlenebilirler⁹⁹⁹. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in bu görüşü Nehaî'den aldıkları söylenmektedir¹⁰⁰⁰. Ebû Yûsuf'a göre ise liândan sonra koca kendisini yalanlarsa da artık liânda bulunduğu kadınlara

⁹⁸⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/100.

⁹⁹⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/42-43; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/500.

⁹⁹¹ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 301, 356.

⁹⁹² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 153; Şeybânî, *el-Aşl*, 5/44; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/465.

⁹⁹³ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 153; Şeybânî, *el-Aşl*, 5/46.

⁹⁹⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/44-45; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/505; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/45; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 302.

⁹⁹⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/44; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/466; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/112.

⁹⁹⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 153.

⁹⁹⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/44; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/466.

⁹⁹⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/112; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/461.

⁹⁹⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/44; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/465, 466; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/506; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 302.

¹⁰⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/43.

evlenemez¹⁰⁰¹. Ebû Yûsuf liânla ayrılığı talâk dışı/talâktan bağımsız bir eylem olarak görmüştür. Çünkü talâk erkeğe has bir işlem iken liân ile ayrılıkta kadın ve erkeğin müşterek etkisi vardır. Dolayısıyla o, liânla ayrılığın karı-koca arasında ebedi bir haramlık meydana getirdiği görüşündedir. Onun bu husustaki bir delili de “ المتلاعنان إذا ”
 “تفرقا لا يجتمعان أبدا”¹⁰⁰² “Mülâanede bulunanlar tefrik edildiklerinde artık ebediyen bir araya gelmezler.”¹⁰⁰² hadisi olmuştur¹⁰⁰³. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ise liânla ayrılığın bir talâk çeşidi olduğunu söyleyerek onlara göre karı-koca arasında liân sebebiyle ebedi bir haramlık oluşmaz. Ayrıca onlar burada liân ile ilgili âyeti esas almışlar. Âyet şöyledir: “ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ”¹⁰⁰⁴ “Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah’ı tanık göstermesi; “ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ”¹⁰⁰⁵ beşinci olarak da, “eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lânetine uğramasını” söylemesidir.”¹⁰⁰⁴ Onlar yukarıdaki hadisin esas alınması durumunda bunun nasa ziyade olacağını söylemişler¹⁰⁰⁵.

Liândan önce koca hanımını boşarsa Nehaî’ye göre liân gerekmez. Zira artık o, kocasının nikâhı altında değildir¹⁰⁰⁶. Nehaî’ye göre koca, hanımına zina iddiasında (kazf) bulduktan sonra liândan önce ikisinden birinin ölmesi durumunda birbirlerine mirasçı olurlar ve aralarında liân olmaz¹⁰⁰⁷. Yine ona göre koca hanımını zina yapmakla itham ettiğinde ikisinden biri liânda bulunup diğeri bulunmazsa yine birbirlerine mirasçı olurlar¹⁰⁰⁸. Nehaî’nin bu görüşlerinin gerekçesi liânda bulunmayan karı ve kocanın evliliklerinin devam ettiği esasına dayanmaktadır. Çünkü karı koca ancak liânda bulduklarında aralarında bâin talâk meydana gelmektedir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşleri benimsemişler¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰¹ Tahâvî, *İhtilâf*, 2/506.

¹⁰⁰² Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/276.

¹⁰⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/44.

¹⁰⁰⁴ en-Nûr 6-7.

¹⁰⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/44.

¹⁰⁰⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 153; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/466.

¹⁰⁰⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/109.

¹⁰⁰⁸ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/467.

¹⁰⁰⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/47, 48; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/466-467; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/49.

3.2.3.1.6. İddet

Nehaî'ye göre bir kimse zifâfa girmeden hanımını boşarsa iddet beklemesine gerek yoktur¹⁰¹⁰. Nehaî'nin buradaki gerekçesinin “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ “*“Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur...”*¹⁰¹¹ mealindeki âyet olduğu açıktır. Yine Nehaî'ye göre zifâfa girmiş kadının iddeti ise kocasının ölümüyle veya kocasının onu boşamasıyla başlar¹⁰¹². Dolayısıyla Nehaî'ye göre kocası ticaret veya savaş gibi bir durumda ölen kadının iddeti kocasının ölüm haberinin kendisine ulaşmasıyla değil, kocasının öldüğü vakit ile başlar. Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Abâs'ın görüşü de bu şekildedir¹⁰¹³. Yine ona göre iddet kadına göredir. Hayız görüyorsa iddeti hayıza göredir ve üç hayızdır, hayız görmüyorsa iddet süresi üç aydır¹⁰¹⁴. Ayrıca ona göre bir kimse hanımı hayız dönemindeyken onu boşarsa bu hayız günleri iddetten sayılmaz, iddeti sonraki hayızla başlar¹⁰¹⁵. Buradaki gerekçesi ise “ وَاللَّيِّئُ يَبْسُتُ مِنَ الْمَحِيضِ ”¹⁰¹⁶ *“Kadınlarımızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır...”*¹⁰¹⁶ ve “ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ”¹⁰¹⁷ *“Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler...”*¹⁰¹⁷ âyetleridir. Nehaî'nin, hamile olmayıp hayız gören boşanmış kadının süresinin üç hayız olduğunu söylemiş olması ve hayızlıyken kadının boşanması durumunda bu hayızı hesaba katmamış olması onun âyette yer alan ve âlimler arasında delalet ettiği anlam itibarıyla ihtilafı olan “قُرُوءٍ” kelimesini temizlik değil, hayız olarak kabul ettiğini göstermektedir. İddet ile ilgili buraya kadarki bu görüşleri Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de benimsemişlerdir¹⁰¹⁸.

Bir kadın kocası tarafından boşandığında kadın bir veya iki ay iddet bekledikten sonra hayız olursa Nehaî'ye göre iddeti yeniden hayıza göre başlar. Bir defa hayız

¹⁰¹⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 136; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/67-68.

¹⁰¹¹ el-Ahzâb 33/49.

¹⁰¹² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 145; Şeybânî, *el-Aşl*, 4/404, 413.

¹⁰¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/31.

¹⁰¹⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 143; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/460; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/237.

¹⁰¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/58.

¹⁰¹⁶ et-Talâk 65/4.

¹⁰¹⁷ el-Bakara 2/228.

¹⁰¹⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/403, 414, 529; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/393; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 304, 305.

gördükten sonra yine hayız görmezse bu sefer yine ay hesabına göre iddet bekler. Daha sonra yine hayız görürse yine hayıza göre iddet bekler, ancak önceki hayız da iddetten sayılır¹⁰¹⁹. Burada da belli ki Nehaî «تَلْتَةَ قُرْوٍ ط» “...üç âdet süresince...” ifadesini esas almaktadır. Hanefî imamları da bu görüştedirler¹⁰²⁰. Genel olarak Hanefilere göre de hayız görmeyen kadın iddet beklerken belli bir süre geçtikten sonra hayız olursa iddeti yeniden hayıza göre başlar¹⁰²¹.

Nehaî’ye göre hamile bir kadın boşandığında onun iddeti bebeğini doğurmasıyla sona erer¹⁰²². Burada onun gerekçesi «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» “...Gebe olanların bekleme süreleri doğum yapımlarıyla sona erer...”¹⁰²³ mealindeki âyettir. Fakat Bakara sûresi 234. âyeti şöyledir: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler...”¹⁰²⁴ Bu âyette hamileler dahil olacak şekilde genel bir ifade yer almaktadır. Ancak Nehaî’nin bu genel hüküm bildiren âyeti değil de daha özel hüküm bildiren âyeti esas aldığı görülmektedir. Burada da onun gerekçesi şu rivayet olabilir: Kocasını ölen Sebîe bt. Hâris adında hamile bir kadın birkaç gün sonra çocuğunu doğurur. Bu süreçte onunla karşılaşan Ebû Senâbil b. Be‘kek adında biri kadının güzel kokular süründüğünü ve güzel elbiseler giydiğini görünce ona iddetini ihlal ettiğini, dört ay on gün beklemesi gerektiğini söyler. Kadın durumu Hz. Peygamber’e bildirince Hz. Peygamber ona Ebû Senâbil’in doğru söylemediğini, iddetinin çocuğunu doğurmasıyla sona erdiğini ifade eder¹⁰²⁵. Burada görünüşte Nehaî’nin âyetler arasında bir tahsis veya nesh olgusuna riayet ettiği söylenebilir. Halbuki Hz. Ali böyle bir olguyu dikkate almayarak bu durumdaki kadının hangi iddet süresi uzunsa onu bekleyeceğini söylemiştir¹⁰²⁶. Nehaî’nin söz konusu görüşleri Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler tarafından da benimsenmiştir¹⁰²⁷.

¹⁰¹⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 145; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/436.

¹⁰²⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/414; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/436.

¹⁰²¹ Neseî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 304.

¹⁰²² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 144, 147.

¹⁰²³ et-Talâk 65/4.

¹⁰²⁴ el-Bakara 2/234.

¹⁰²⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/474; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/31.

¹⁰²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/31.

¹⁰²⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/415; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/438; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâ’ik*, 3/141.

Nehaî'ye göre boşanan kadın iddet süresince kocasının evinde kalır, dışarı çıkmaz, nafaka hakkı vardır. Ancak kocası ölen kadının nafaka hakkı düşer¹⁰²⁸. Âyetlerde: “...*Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmazlar...*”¹⁰²⁹, “...*O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın...*”¹⁰³⁰ denilerek boşanan kadına sükna hakkı tanınmıştır. Nehaî'nin kadının sükna hakkı ile ilgili gerekçesi bu âyetlerdir denilebilir. Nehaî'nin kocası ölen kadının nafaka hakkının düştüğünü söylemiş olması, kocanın kadına bakma yükümlülüğünün ölümle sona erdiği esasına dayanmaktadır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed de bu görüştedirler¹⁰³¹. Genel olarak Hanefilere göre de talâk sonucu iddet bekleyen kadının nafaka hakkı vardır. Fakat kocası ölen kadının nafaka hakkı yoktur¹⁰³².

Nehaî'ye göre iki iddet bir arada olursa bir iddet yeterlidir¹⁰³³. Mesela bir kimse hanımını boşadıktan sonra hanımı iddet beklerken vefat ederse hanımı diğer iddeti bırakıp ölüm iddetine başlar¹⁰³⁴. Zira bu durumda (ric'î talâkta) nikâha bağlı olan iddet zorunlu olarak sona ermektedir. Artık ölümle nikâh sona erdiği için ölüm iddeti gerekli hale gelmektedir¹⁰³⁵. Hanefî imamları da bu görüştedirler¹⁰³⁶.

Nehaî, kişinin savaş hali durumunda kaybolması veya daha tehlikesiz bir durum olan ticaret gibi bir durum dolayısıyla kaybolması arasında fark gözetmemektedir¹⁰³⁷. Dolayısıyla ona göre her iki durum mefkûdun hakları için aynıdır. Bu anlamda Nehaî: “Mefkûdun hanımının dört yıl beklemesi gerekir, diyorlar.” dediği halde kendisi, mefkûdun vefatının ya da yaşadığının kesinleşmesine kadar hanımının beklemesinin kendilerine daha sevimli olduğunu söylemiştir¹⁰³⁸. Burada Nehaî'nin gerekçesinin istishâbu'l-hal olduğu söylenebilir. Zira mefkudun ölüp ölmediği bilinmiyor, fakat daha

¹⁰²⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 142; Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/457.

¹⁰²⁹ et-Talâk 65/1.

¹⁰³⁰ et-Talâk 65/6.

¹⁰³¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/457.

¹⁰³² Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 314.

¹⁰³³ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/391; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/212.

¹⁰³⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/433; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/65.

¹⁰³⁵ Serahsî, *el-Mebsûr*, 6/39.

¹⁰³⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, 4/412; Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/391, 2/433-434.

¹⁰³⁷ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/324.

¹⁰³⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/415; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/520, 521; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/91.

önce yaşadığı biliniyor. Dolayısıyla onun yaşadığına hükmedilmiş olunmaktadır. Ayrıca mefkudun kendi hakları açısından hayatta başkasının hakları açısından ölmüş kabul edildiği genel bir ilke vardır¹⁰³⁹. Dolayısıyla Nehaî'nin bu ilkeye göre hareket ettiği de söylenebilir. Hz. Ali'nin de bu görüşte olduğu söylenmiştir¹⁰⁴⁰. Hanefî imamları da kocası kaybolmuş kadının iddetinin kocanın hayatta olup olmadığının tespit edilmesine kadar olduğu görüşündedirler¹⁰⁴¹. Genel olarak Hanefilere göre kocası kaybolmuş kadının iddeti iddetler içerisinde en uzun hangisiyse ona göredir¹⁰⁴².

3.2.3.2. Miras Hukuku

Nehaî'ye göre koca öldüğünde hanımı hamileyse miras taksimi çocuk doğana kadar ertelenir¹⁰⁴³. Nehaî'nin bir kadının farklı sayılarda, ölü ve canlı olarak doğurabileceği ihtimalleri üzerine mirasın doğumdan sonra taksimini daha uygun gördüğü anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda dört erkek veya dört kız payı bırakılarak miras pay edilir. Ebû Yûsuf'a göre bir çocuk payı bırakılır. İmam Muhammed'e göre ise iki çocuk payı bırakılır¹⁰⁴⁴. Ebû Hanîfe'nin görüşü bir karından dört çocuğun doğabilme ihtimaline, İmam Muhammed'in görüşü ikiz çocuk doğurmanın olağan bir durum olduğu esasına, Ebû Yûsuf'un görüşü ise genel olarak tek çocuk doğurma esasına dayanmaktadır¹⁰⁴⁵. Hanefilerin müftâbih görüşü bir çocuk payının bırakılması şeklindedir¹⁰⁴⁶.

Nehaî'ye göre katil maktûlüne mirasçı olmaz¹⁰⁴⁷. Onun burada “القَاتِلُ لَا يَرِثُ” “Katil mirasçı olmaz.”¹⁰⁴⁸ hadisini esas aldığı anlaşılmaktadır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler¹⁰⁴⁹.

Nehaî'ye göre müslüman, başka dinden olan kimselere mirasçı olmaz, başka dinden olan da müslümana mirasçı olmaz¹⁰⁵⁰. Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesinin Hz.

¹⁰³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/34.

¹⁰⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/35.

¹⁰⁴¹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/415; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/329.

¹⁰⁴² Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 304.

¹⁰⁴³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 8/185.

¹⁰⁴⁴ Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâ'ik*, 6/241.

¹⁰⁴⁵ Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâ'ik*, 6/241.

¹⁰⁴⁶ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 696.

¹⁰⁴⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 161; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/281.

¹⁰⁴⁸ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Ferâiz”, 8 (No. 2735).

¹⁰⁴⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 6/120; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/580; Tahâvî, *İhtilâf*, 4/442; Serahsî, *el-Mebsût*, 30/46-47; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 702.

Peygamber'in: “لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم” “Müslüman kâfire, kâfir de müslümana mirasçı olmaz.”¹⁰⁵¹ manasındaki hadisi olduğu söylenebilir. Ayrıca sahâbenin çoğunun bu iki farklı millet arasında mirasın tevarüs etmeyeceği görüşünde oldukları söylenmiştir¹⁰⁵². Bir rivayette Nehaî'ye müslümanın kâfire mirasçı olacağı, kâfirin ise müslümana mirasçı olmayacağı şeklinde bir görüş nispet edilmişse¹⁰⁵³ de bu görüşün ona ait olmayacağı kanaatindeyiz. Zira bu görüşün ilk dönem kaynaklarında yer aldığına rastlamadık. Zaten müslümanı kâfire mirasçı yapanın ilkinin Muâviye olduğu söylenmiştir¹⁰⁵⁴. Halbuki daha önce geçtiği gibi Nehaî: “Namazda tekbiri nakzedenin, bayram namazlarından önce hutbe verenin... ilki Muâviye'dir.”¹⁰⁵⁵ diyerek Muâviye'nin sonradan dine dahil etmeye çalıştığı görüşlerine itibar etmemiştir. Tüm bunların yanında o, varisi olmayan hıristiyanın mirasının beytül mâle intikal edeceğini söylemiştir¹⁰⁵⁶ ki bu da onun mirasın söz konusu iki millet arasında tevarüs etmeyeceği görüşünde olduğunu desteklemektedir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de müslümanın kâfire, kâfirin de müslümana mirasçı olmayacağı görüşündedirler¹⁰⁵⁷.

3.2.3.3. Vasiyet

Nehaî'ye göre vasiyette bulunmak vâcip değildir. Şöyle diyor: “Resûlullah vefat ettiği vasiyette bulunmadı, Ebû Bekir bulundu, vasiyette bulunulursa güzeldir, bulunulmazsa bir şey gerekmez.”¹⁰⁵⁸ Böylece Nehaî'nin vasiyeti vacip görmemiş olmasının sebebi Hz. Peygamber'in vasiyette bulunmamış olmasıdır. Hanefî imamları da vasiyeti vâcip görmemişlerdir¹⁰⁵⁹. Genel olarak Hanefîlere göre vasiyette bulunmak müstehaptır¹⁰⁶⁰.

Nehaî, malının üçte birini aşmaması kaydıyla bulûğa ermemiş çocuğun vasiyetini câiz görmüştür¹⁰⁶¹. Nehaî'nin gerekçesinin Hz. Ömer'in uygulamasına dayandığı düşüncesindeyiz. Zira Hz. Ömer'in genç bir çocuğun (غلام يفاع) vasiyetini

¹⁰⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/284.

¹⁰⁵¹ Buhârî, *el-Câmi* ' , “Ferâiz”, 25 (No. 6383); Tirmizî, *Sünen*, “Ferâiz”, 14 (No. 2107).

¹⁰⁵² Serahsî, *el-Mebsûr*, 30/30.

¹⁰⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/166.

¹⁰⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/284.

¹⁰⁵⁵ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/83-84.

¹⁰⁵⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/583.

¹⁰⁵⁷ Şeybânî, *Muvaţta* ' , 3/107; Serahsî, *el-Mebsûr*, 30/30; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 702.

¹⁰⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi* ' , 2/260.

¹⁰⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsûr*, 27/142.

¹⁰⁶⁰ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 668.

¹⁰⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/221.

geçerli saydığı rivayet edilmiştir¹⁰⁶². Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler böyle kimselerin vasiyetini câiz görmemişlerdir¹⁰⁶³. Hanefî imamlarına göre vasiyet teberru (bağış) yoluyla malın temlik edilmesidir. Dolayısıyla böyle bir durum, bulûğa ermemiş bir kimse için câiz değildir¹⁰⁶⁴. Yani onlara göre bulûğa ermemiş kimse teberru ehliyetine sahip değildir. Teberru ehliyetine sahip olmadığı için de vasiyeti câiz değildir. Hanefîler yukarıdaki rivayeti “bulûğ çağına yakın, fakat bulûğa ermiş genç” şeklinde tevil etmişler¹⁰⁶⁵.

Nehaî'ye göre bir kimse vasiyette bulunduğu esnada mûsâ leh (vasiyette bulunulan) ölmüşse vasiyet mûsînin (vasiyette bulunanın) varislerine rücû eder. Şayet mûsâ leh vasiyetten sonra ölürse bu durumda vasiyet mûsâ lehin varislerine intikal eder¹⁰⁶⁶. Mûsâ lehin mûsîden önce ölmesi vasiyeti geçersiz kılmaktadır. Çünkü vasiyet mûsînin ölümünden sonra yapılan bir temliktir. Mûsâ lehin mûsînin ölümünden önce ölmesi bu temliki geçersiz kılmaktadır¹⁰⁶⁷. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de mûsâ lehin mûsîden ve vasiyeti kabulden önce vefat etmesi halinde vasiyetin geçersiz olacağı, mûsâ lehin vasiyeti kabul etmesinden sonra ölmesi durumunda ise vasiyetin onun varislerine intikal edeceği görüşündedirler¹⁰⁶⁸.

Nehaî'ye göre yahudiye, hıristiyana ve mecûsîye yapılan vasiyet câizdir¹⁰⁶⁹. Başka bir rivayette ona göre müslümanın Ehl-i kitab'a, Ehl-i kitab'ın da müslümana vasiyeti malın üçte birini aşmamak kaydıyla câizdir¹⁰⁷⁰. Burada Nehaî'nin gerekçesinin bu konudaki şu âyet olduğu görülmektedir: “لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ” “Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever.”¹⁰⁷¹ Bu âyette yer alan “تَبَرُّوهُمْ” “onlara teberruda bulunmanızda” ifadesinin hayattayken müslümanla zımmî arasında teberruda/bedelsiz temlikte/hibede bulunmayı câiz kıldığı

¹⁰⁶² Tahâvî, *İhtilâf*, 5/22.

¹⁰⁶³ Tahâvî, *İhtilâf*, 5/21; Serahsî, *el-Mebsût*, 28/91-92; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 668.

¹⁰⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 28/92.

¹⁰⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 28/92.

¹⁰⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/210.

¹⁰⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/159.

¹⁰⁶⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/432; Tahâvî, *İhtilâf*, 5/19; Serahsî, *el-Mebsût*, 27/159; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 668.

¹⁰⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/212.

¹⁰⁷⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/427.

¹⁰⁷¹ el-Mümtehine 60/8.

ifade edilmiştir¹⁰⁷². Hanefî imamlarına göre de müslümanın müslüman olmayana vasiyeti ve bunun aksisi câizdir¹⁰⁷³. Genel olarak Hanefîlere göre de müslümanın zimmîye ve zimmînin müslümana vasiyeti câizdir¹⁰⁷⁴.

Nehaî vasiyet edilen malın diğer mala oranla az olmasını daha güzel görmüştür. Ona göre bir kimsenin malının beşte birini vasiyet etmesi dörtte birini vasiyet etmesinden, dörtte birini vasiyet etmesi ise üçte birini vasiyet etmesinden daha güzeldir¹⁰⁷⁵. Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesinin şu rivayet olduğu aşıkardır: “Sa‘d b. Ebî Vakkâs Hz. Peygamber’e: ‘Ya Resûlullah! Malımın üçte ikisini vasiyet edebilir miyim?’ diye sorar. Resûlullah: ‘Hayır.’ der. Sa‘d: ‘Yarısını vasiyet edeyim mi?’ diye tekrar sorar. Resûlullah yine: ‘Hayır.’ der. Sa‘d: ‘Üçte birini vasiyet etsem?’ Resûlullah bu sefer: ‘Evet.’ der ve sözüne şöyle devam eder: “والتلث كثير، أو كبير، إنك أن تدع ورثتك أغنياء” “Üçte biri çoktur veya büyüktür. Senin varislerini zengin bırakman onları dilenen fakirler olarak bırakmandan daha hayırlıdır.”¹⁰⁷⁶ Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de malın üçte birinden fazlasının vasiyet edilmesini câiz görmemiş, üçte birinden daha az olmasını müstehap görmüşler¹⁰⁷⁷.

3.2.3.4. Eşya ve Borçlar Hukuku

3.2.3.4.1. Mebî‘/Mal ve Semen/Bedel

Nehaî'ye göre bir mebîin satıma konu edilebilmesi için bunun müslümanlar nezdinde mal olarak kabul edilmesi ve satıcının mülkiyetinde olması gerekir. Ona göre müslümanlar nezdinde mal kabul edilmediği için domuzun ve köpeğin satışı câiz değildir. Ancak köpek av köpeği ise satışı câizdir¹⁰⁷⁸. Nehaî'nin domuzun satışını câiz görmemesinin sebebi bu hayvanın yenilmesinin Şâri tarafından haram kılınmış¹⁰⁷⁹ olması esasına dayanmış olduğu söylenebilir. Nehaî'nin av köpeğinin satımını câiz görmemesinin gerekçesi kendisinin: “Resûlullah av köpeğine bedel vermeye ruhsat

¹⁰⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 146-147.

¹⁰⁷³ Tahâvî, *İhtilâf*, 5/38; Serahsî, *el-Mebsût*, 27/146.

¹⁰⁷⁴ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 668.

¹⁰⁷⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 9/66, 67.

¹⁰⁷⁶ Nesâî, *es-Sünen*, “Vasâyâ”, 3 (No. 3633).

¹⁰⁷⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/424-425, 429; Tahâvî, *İhtilâf*, 5/5; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 668; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 6/184.

¹⁰⁷⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 9/256; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/497; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/246.

¹⁰⁷⁹ el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3.

verdi.”¹⁰⁸⁰ sözünden anlaşılabilir ki o bu konuda Sünnet’i esas almıştır. Sahâbeden de Resûlullahın av köpeği hariç diğer köpeklere bedel vermekten nehyettiğine dair rivayetler gelmiştir¹⁰⁸¹. Dolayısıyla Nehaî’nin av köpeğini hariç tutması ve diğer köpeklerin satıma konu edilmesini câiz görmemesinin nedeni konu ile ilgili hadislerdir. Nehaî’nin satıcının mülkiyetinde olmayan bir şeyin satımını câiz görmemiş olmasının sebebinin ise Hz Peygamber’in: “لا تبع ما ليس عندك” “Yanında olmayan bir şeyi satma.”¹⁰⁸² hadisi olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bir malın satıma konu olabilmesi için o malın mütekavvim ve mevcut olup olmadığını dikkate almışlar. Bu anlamda onlara göre içki ve domuz mütekavvim olmadığı için bunların satışı câiz değildir. Ayrıca istisnâ ve selem gibi akitler hariç, satım esnasında mevcut olmayan (ma’dûm) mebîn satımını onlar da câiz görmemişler¹⁰⁸³. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler av köpeğinin ve sürüye muhafızlık yapan köpeğin satışını câiz görmüşler¹⁰⁸⁴. Onlar bu konuda Nehaî’nin “Resûlullah av köpeğine bedel vermeye ruhsat verdi.” ve “Av köpeğine bedel vermede bir sakınca yoktur.” şeklindeki sözlerini delil almışlardır¹⁰⁸⁵.

Nehaî’ye göre satım esnasında malın bir kısmının malum olması şartıyla satım akdinden istisna edilmesi câizdir¹⁰⁸⁶. Meçhul (cehalet) olması durumunda ise bu satış câiz değildir. Bir adam Nehaî’ye: “Bir kısmı hariç bir koyun satacağım.” dediğinde Nehaî: “Hayır, yarısını satacağım de.” diyerek istisna edilen kısmın malum olmasını istemiştir¹⁰⁸⁷. Nehaî’nin buradaki gerekçesinin bu hususta emir ve tavsiyeler içeren âyet ve hadisler olduğu görülmektedir. Nitekim bazı âyetlerde şöyle denilmektedir: “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَأْكُلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ” *“Mallarınızı bilmeyenler tarafından yemeyin. Bile bile, günaha saparak, insanların mallarından bir*

¹⁰⁸⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/359; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/234.

¹⁰⁸¹ Nesâî, *es-Sünen*, “Sayd”, 16 (No. 4295).

¹⁰⁸² İbn Mâce, *es-Sünen*, “Buyû”, 20 (No. 2187); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Buyû”, 70 (No. 3503); Tirmizî, *Sünen*, “Buyû”, 19 (No. 1232).

¹⁰⁸³ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/515; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/138, 13/137; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 420; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâ’ik*, 4/53. Geniş bilgi için bk. Mehmet Birsin, *İslâm Eşya ve Borçlar Hukuku* (İstanbul: Çıra Akademi, 2019), 194-196.

¹⁰⁸⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/359; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/94; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/234-235; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 442; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâ’ik*, 4/125.

¹⁰⁸⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/359; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/234.

¹⁰⁸⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/261.

¹⁰⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/374.

kısmını yemeniz için onun bir parçasını yetkililere aktarmayın.”¹⁰⁸⁸ “ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ ”¹⁰⁸⁸ “...Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin...”¹⁰⁸⁹ Bu ve bunun gibi¹⁰⁹⁰ âyetlerde insanların kendi aralarında birbirlerinin mallarını haksızlık yaparak yemeleri yasaklanmıştır. Hadislerde de aldatmaya yönelik satım akitleri yasaklanmıştır¹⁰⁹¹. Nehaî'nin bir kısmının veyahut hepsinin meçhul olması durumunda malın satımını câiz görmemiş olması onun bu yöndeki âyet ve hadislerden çıkarmış olduğu bir hüküm olduğu anlaşılmaktadır. Zaten insanların meçhul olan ya da kendisinde bilinmezlik olan malları satmaları durumunda aralarında çekişmeleri de kaçınılmaz kılacaktır.

Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre de bir satım akdinde satıma konu olan malın ister hepsinde, ister satımdan istisna edilen kısımda olsun cehalet bulunması durumunda o satım akdi fasittir, câiz değildir. Mesela hamile bir hayvanın satımı esnasında hayvanın karnındaki satımdan istisna edilmesi buna örnek verilebilir. Onlara göre satım akdinin câiz olabilmesi için satıma konu malda istisna edilen kısmın da malum olması gerekir¹⁰⁹².

Nehaî'ye göre bir mebûide aldatma varsa bey' fasit olur. Nitelikleri bilinmeyen ve daha önceden görülmemiş mebûin satışı Nehaî'ye göre câiz değildir¹⁰⁹³. Ona göre ağdaki veya kasadaki balığın tümünün veya bir kısmının görülmesi gibi mebûin tümü veya bir kısmının görülmesiyle garar sona erer¹⁰⁹⁴. Nehaî'nin buradaki gerekçesinin de yukarıdaki naslar olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bir mebûide garar olması durumunda bu satışı câiz görmemişler. Mesela onlar memedeki sütün veya denizdeki balığın satımını câiz görmemişler. Fakat mesela kasadaki balığın görülmesi durumunda müşterinin muhayyer olacağını onlar da söylemişler¹⁰⁹⁵. Genel olarak Hanefîler de havadaki kuşun, avlamadan önceki balığın ve memedeki sütün satışı gibi satımları fasit olarak değerlendirmişler¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁸⁸ el-Bakara 2/188.

¹⁰⁸⁹ en-Nisâ 4/29.

¹⁰⁹⁰ en-Nisâ 4/161; et-Tevbe 9/34.

¹⁰⁹¹ Buhârî, *el-Câmi'*, “Büyû”, 61; Müslim, *el-Câmi'*, “Büyû”, 4.

¹⁰⁹² Şeybânî, *el-Aşl*, 2/442; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/72, 3/82; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/19; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 409.

¹⁰⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/77.

¹⁰⁹⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/66.

¹⁰⁹⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/419, 2/437, 438; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/72; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/194, 13/12.

¹⁰⁹⁶ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 420.

Nehaî'ye göre semeni belli olmayan malın satışı sahih değildir¹⁰⁹⁷. Zira semeni belli olmayan satım akdi de içerisinde garar barındırır. Bu da insanlar arasında birtakım haksızlıklara yol açar ki yukarıdaki âyet ve hadislerde görüldüğü gibi bu durum yasaklanmıştır. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre de bir satım akdinde semenin meçhul olması durumunda akit fasit olur¹⁰⁹⁸.

3.2.3.4.2. Ribâ

Hz. Peygamber şöyle buyuruyor: “الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد” “Altını altın ile, gümüşü gümüş ile buğdayı buğday ile, arpayı arpa ile, hurmayı hurma ile, tuzu tuz ile cinsi cinsine, eşit ve peşin bir şekilde (satabilirsin).”¹⁰⁹⁹ Nehaî de ribâ konusunda bu hadise dayanmış ve ona göre aynı cinsten olup ister keylî (ölçekle satılan), ister veznî (tartıyla satılan), ister tüketilen, ister tüketilmeyen mallardan olsun bunlar misli misline ve peşin olmadığı sürece bunların karşılıklı satışı mekruhtur¹¹⁰⁰. Dolayısıyla ona göre cinsiyle satıldığı zaman keylî ve veznî olan her şeyde ribâ gerçekleşebilir¹¹⁰¹. Şöyle diyor: “Keylîyi veznî karşılığında, veznîyi de keylî karşılığında alım-satım yapabilirsin. Ancak keylîyi keylîye, veznîyi de veznîye karşılık alıp satma. Veznî ve keylî olmayan iki farklı cinsten, bire karşılık iki dahi olsa peşin ya da vadeli satabilirsin. Veznî ve keylî olmayan aynı cinsten olması durumunda ise peşin olarak bire iki şeklinde satabilirsin.”¹¹⁰² Buradan hareketle Nehaî'nin faizin illeti olarak cins birliğini ve keylî-veznî olmasını esas aldığı söylenebilir. Hal böyle olunca o, Hz. Peygamber'in altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz olarak saydığı ve Zâhirîlerce faizin sadece bu mallarda cereyan ettiği görüşün¹¹⁰³ dışına çıkarak bunlar dışındaki mallarda da faizin gerçekleşebileceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu hususlarda onunla aynı görüştedirler¹¹⁰⁴.

¹⁰⁹⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/47.

¹⁰⁹⁸ Şeybânî, *el-Âsıl*, 2/434-435; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/2; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 406.

¹⁰⁹⁹ Müslim, *el-Câmi'*, “Musâkât”, 15 (No. 1587); Tirmizî, *Sünen*, “Büyü”, 23 (No. 1240).

¹¹⁰⁰ Şeybânî, *Muvaţta'*, 3/244.

¹¹⁰¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 187.

¹¹⁰² Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/625-626.

¹¹⁰³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/400.

¹¹⁰⁴ Şeybânî, *Muvaţta'*, 3/244; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/625-626; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/371; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 431.

Nehaî, farklı cinsten olmaları halinde vadeli olarak bir elbisenin iki elbise karşılığında satışını câiz görmüştür. Ancak aynı olması durumunda câiz görmemiştir. Mesela bir teylesanın iki teylesan ya da bir kürkün iki kürk karşılığında satılmasını Şa‘bî câiz görmüşken o câiz görmemiştir¹¹⁰⁵. Yine Nehaî’ye göre keylî olup aynı cins olan mallar misli misline olmalıdır. Ancak cins farklılığı olursa peşin olmak şartıyla biri diğerinden fazla olabilir¹¹⁰⁶. Dolayısıyla ona göre buğday ve arpa farklı iki cins olarak itibar edilir. Birinin diğerine karşılık fazla olacak şekilde satılması câizdir¹¹⁰⁷. Mesela ona göre birinin bir başkasına iki cerib arpayı bir cerib buğday karşılığında satmasında da bir sakınca yoktur¹¹⁰⁸. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de peşin olması ve aynı cins olmaması durumunda bire karşılık iki ya da birinde fazlalık olacak şekilde satış olabilir. Mesela onlar da peşin olacak şekilde bir kafiz arpa karşılığında iki kafiz buğdayın satışında beis görmemişler¹¹⁰⁹.

Nehaî, faiz şüphesi olduğu için alacaklının borçludan elde edeceği her bir menfaati ribâ olarak değerlendirmiştir. Şöyle diyor: “Her borçtan doğan menfaat ribâdır.”¹¹¹⁰ Fudâle b. Ubeyd’den mevkuf olarak şöyle bir söz rivayet edilmiştir: “كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنَفَعَةً فَهُوَ وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ الرَّبَا” “Menfaat temin eden her borç ribâ çeşitlerinden bir çeşittir.”¹¹¹¹ Hz. Ömer’in borçlusu Übey b. Ka‘b’ın hediyesini kabul etmediği rivayet edilmiştir¹¹¹². Muhtemelen Nehaî’nin konu ile ilgili gerekçesi bu rivayetlerdir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefilere göre şart koşulması durumunda borçtan doğan her menfaat ribâdır. Aksi durumda yani şart koşulmadığı zaman borçlunun borcunu iade ederken aldığından daha fazla veya aldığından daha kalitelisini vermesi menduptur. Zira Hz. Peygamber birine olan borcunu öderken böyle yapmıştır¹¹¹³.

Nehaî yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satışını câiz görmemiştir¹¹¹⁴. Hz. Peygamber’e bu satışın sıhhati sorulduğunda O (s.a.s.), hurma kurduğunda eksilip eksilmediğini sormuş, ‘eksilir’ cevabını alınca da böyle bir alışverişi câiz

¹¹⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/305.

¹¹⁰⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/30; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/553.

¹¹⁰⁷ Nevevî, *el-Mecmû‘*, 10/74.

¹¹⁰⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/29; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/319.

¹¹⁰⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/414, 416-417; Şeybânî, *Muvaṭṭa‘*, 3/170; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/37; Nesefî, *Kenzü’l-dekâ‘ik*, 445.

¹¹¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/327.

¹¹¹¹ Beyhakî, *es-Sünen*, 5/350.

¹¹¹² Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 14/35.

¹¹¹³ Şeybânî, *el-Aşl*, 3/25; Tahâvî, *İhtilâf*, 4/277; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 14/35.

¹¹¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/328.

görmemiştir¹¹¹⁵. Burada Nehaî'nin gerekçesinin Hz. Peygamber'in hadisi olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre eşit miktarda olması durumunda yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satışı câizdir. Ebu Yusuf ve imam Muhammed Hz. Peygamber'in söz konusu hadisine dayanarak peşin ve eşit olsa bile bunun câiz olmadığını söylemişlerdir¹¹¹⁶.

Nehaî'ye göre satım akdinde bir mal peşin olacak şekilde farklı, taksitli olacak şekilde farklı fiyata tabi olabilir. Bu durumda müşteri bir tanesini seçebilir¹¹¹⁷. Hz. Peygamber'in “مَنْ بَاعَ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ فَلَهُ أَوْكُسُهُمَا أَوْ الرَّبَّاءُ” “Kim bir satış içerisinde iki satış yapacak olursa düşürme veya yükseltme yapabilir.”¹¹¹⁸ dediği nakledilmiştir. Nehaî'nin buradaki gerekçesinin bu rivayet olduğu anlaşılmaktadır.

3.2.3.4.3. Satım/Bey' akdi

Nehaî'ye göre bey' akdi tarafların rızası ile gerçekleşir. Ancak müslüman olmayan bir köle müslüman olduğu zaman efendisi müslüman değilse efendisi köleyi satması için icbar edilir. Zira ona göre kâfirin müslüman üzerinde velayeti söz konusu olamaz¹¹¹⁹. Nehaî'nin akitte tarafların rızasını şart görmüş olma gerekçesinin “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ *aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir...*”¹¹²⁰ âyeti olduğu görülmektedir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîlere göre satım akdi iki tarafın rızasıyla gerçekleşen bir akittir. Ayrıca onlara göre de kâfirin müslümana vekâleti söz konusu olamaz. Kölesi müslüman olan kâfir onu satması için icbar edilir¹¹²¹.

Nehaî'nin müzayedeyi (açık artırmayı) mekruh gördüğü rivayet edilmiştir¹¹²². Bir rivayete göre Hz. Peygamber ashâbını müzayede usulü satımdan nehyetmiştir¹¹²³. Nehaî'nin görüşünün gerekçesinin bu rivayet olması muhtemeldir. Hanefî imamları ve

¹¹¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/328.

¹¹¹⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/413.

¹¹¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/307.

¹¹¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/307.

¹¹¹⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/44, 10/365.

¹¹²⁰ en-Nisâ 4/29.

¹¹²¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/511, 512-513, 11/230, 374; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/134, 135; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 406.

¹¹²² Şevkânî, *Neylü'l-evâtâr*, 8/201.

¹¹²³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/11.

genel olarak Hanefiler bu satışı câiz görmüşler¹¹²⁴. Bir rivayete göre Hz. Peygamber bir sahâbînin bazı eşyalarını müzayede usulüyle satmıştır¹¹²⁵. Hanefiler bu rivayeti görüşlerine gerekçe kılmışlar¹¹²⁶.

Nehaî'ye göre akdin gerektirmediği köle âzadı hariç diğer ileri sürülen şartlar fasittir, akde zarar vermez. Yani bu tür durumlarda şart fasit, akit sahihtir. Mesela bir kimse bir malı infak etme şartıyla veya gasp edilmesi durumunda parasını iade etmek şartıyla veyahut bir malı satılmaması şartıyla ya da câriyeyi cimâ etmeme şartıyla satarsa bu şartlar fasit, akit sahihtir. Ancak bir kimse kölesini âzat edilmesi şartıyla satarsa bu durumda şart da akit de sahihtir¹¹²⁷. Nehaî'nin akdin gerektirmediği şartları fasit görmüş olma gerekçesinin rivayet edilen: "Allah'ın Kitabı'nda yer almayan hiçbir şartın geçerli olmadığı"¹¹²⁸ hadisi ve "Resûlullah şartlı alışverişten nehyetti"¹¹²⁹ rivayeti olabilir. Nehaî'nin köleyi âzat etme şartını câiz görmüş olma gerekçesinin ise Hz. Âişe'nin âzatlî câriyesi Berîre'nin (ö. 60/680) âzat edilmesi ile ilgili rivayet olduğu söylenebilir. Nitekim kendisi hocası Esved'den rivayet ettiğine göre Hz. Âişe Berîre'yi âzat etme şartıyla satın almış, bundan haberdar olan Hz. Peygamber de buna cevaz vermiştir¹¹³⁰.

Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler satım akdinde taraflardan birine ayrıca fayda getirecek şartları fasit görmüşler. Mesela satılmaması veya hibe edilmemesi gibi şartlarla bir kölenin satılması durumunda bu satım akdi onlara göre fasittir. Hatta onlara göre bir kimse bir köleyi âzat etme şartıyla satın alsa yine akit fasit olur. Yine onlara göre ev sahibinin belli bir süre daha evde oturmak şartıyla evi satması fasit bir akit¹¹³¹. Burada akdin kapsamına girmeyen şartların fasit olduğu hususunda Hanefiler ile Nehaî aynı görüştedirler. Fakat kölenin âzat edilme şartıyla satın alınmasında ileri sürülen şart Nehaî'ye göre fasit değilken Hanefilere göre bu da fasittir. Satım akdinde kölenin âzat edilme şartını fasit gören Hanefiler yukarıdaki rivayette âzat etme şartının olmadığını, sadece âzat etme vaadi olduğunu ve bu vaadin de rızaya

¹¹²⁴ Tahâvî, *İhtilâf*, 3/60; Serahsî, *el-Mebsût*, 15/76.

¹¹²⁵ Tirmizî, *Sünen*, "Büyü", 10 (No. 1218).

¹¹²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/76.

¹¹²⁷ Tahâvî, *İhtilâf*, 3/131; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/408.

¹¹²⁸ Buhârî, *el-Câmi'*, "Büyü", 73 (No. 2060).

¹¹²⁹ Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Tarık b. İvazullah, Abdulmuhsin b. İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415), 4/335.

¹¹³⁰ Buhârî, *el-Câmi'*, "İtk", 10 (No. 2399).

¹¹³¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/440; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/130, 136; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/15-16.

dayandığını, zira mukâtebenin satın alınmasının ancak onun rızasıyla olabileceğini söyleyerek bu rivayeti tevîl etmişler. Onlar bu tevîlin yanında ayrıca görüşlerine yukarıdaki hadisleri de mesned etmişler¹¹³².

Nehaî iki bedelin karşılıklı değişimini konu alan¹¹³³ sarf akdini, dinarın dirhem karşılığında dirhem de dinar karşılığında peşin olarak satışını câiz görmüştür¹¹³⁴. Nehaî'nin buradaki gerekçesi Hz. Peygamber'in iki bedelin karşılıklı değişimi durumunda bunun peşin olması gerektiğini ifade eden: “ ما كان يدا بيد فخذوه وما كان نسيئة ” “Peşin olması durumunda al, vadeli ise terk et.”¹¹³⁵ şeklindeki hadise dayandığı görülmektedir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu şekildeki sarf akdinin câiz olduğu görüşündedirler¹¹³⁶.

Aynı şekilde Nehaî, kilosu ya da ölçüsü belli olmak şartıyla selem akdini de câiz görmüştür¹¹³⁷. Âyette şöyle denilmektedir: “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ” “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın...”¹¹³⁸ İbn Abbâs bu âyetin selem akdi için indiğini söylemiştir¹¹³⁹. Bunun yanında Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde Medinelilerin tarım ürünlerini peşin bedel ile bir, iki veya üç yıllık vadeyle selem şeklinde sattıklarını görünce onlara: “ من ” “Kim hurmada selef (selem) yaparsa belirli ölçüde, belirli tartıda yapsın”¹¹⁴⁰ demiştir. Buna göre selem akdinin Kur'an'la ve Sünnet'le meşru kılındığı söylenebilir. Nehaî'nin de hem selem akdini câiz görmüş olması hem de selem akdiyle ilgili ileri sürdüğü şartlarda nası esas aldığı söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu şekildeki selem akdini câiz görmüşler¹¹⁴¹.

Nehaî borca karşılık selem yapmada hayır olmadığını söylemektedir. Yani bir kimsenin alacaklısıyla alacağı karşılığında selem yapmasında ona göre bir hayır yoktur.

¹¹³² Serahsî, *el-Mebsût*, 13/15.

¹¹³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2.

¹¹³⁴ Ebû Yûsuf, *el-Aşâr*, 185; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/128.

¹¹³⁵ Buhârî, *el-Câmi*, “Şerike”, 10 (No. 2365).

¹¹³⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/605; Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2-3; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 444.

¹¹³⁷ Ebû Yûsuf, *el-Aşâr*, 188.

¹¹³⁸ el-Bakara 2/282.

¹¹³⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/43.

¹¹⁴⁰ Buhârî, *el-Câmi*, “Selem”, 1 (No. 2124).

¹¹⁴¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/371; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/124; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 438.

Ancak borcunu ödedikten sonra selem akdi yapabilirler¹¹⁴². Bu durumun borcun borç karşılığında satışı (بيع الدين بالدين) olduğu söylenmiştir ve bundan dolayı câiz görülmemiştir¹¹⁴³. Nitekim İbn Ömer Resûlullah'ın borcun borç karşılığında satışından nehyettiğini söylemiştir¹¹⁴⁴. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler¹¹⁴⁵.

3.2.3.4.4. Muhayyerlik

Nehaî'ye göre daha önceden olan ve akit zamanında da bilinmeyen bir kusur veya bir noksanlığın olduğunu fark eden alıcı aldığı malı iade etmede muhayyerdir¹¹⁴⁶. Şayet bu kusurla birlikte müşterinin yanında malda başka bir kusur ortaya çıkmışsa müşteri oluşan kusurun değeriyle birlikte malı iade edebilir¹¹⁴⁷. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de ayıp muhayyerliğini kabul etmişler. Buna göre bir kimse aldığı malda bir kusur olduğunu fark ederse o malı iade etmede muhayyerdir. Onlara göre de kusurlu bir malda müşterinin yanında başka bir kusur meydana gelmişse müşteri bu malı, yanında oluşan kusuru da telafi ederek iade edebilir. Satıcının rıza göstermesi durumunda telafi etmeden de iade edebilir¹¹⁴⁸.

Nehaî'ye göre bir malın nitelikleri söylendikten sonra alıcı onu gördüğü zaman söz konusu mal ister nitelendirildiği gibi olsun ister olmasın alıcı muhayyerdir¹¹⁴⁹. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de görme muhayyerliğini kabul etmişler. Buna göre bir kimse bir malı görmeden aldığı anda gördükten sonra o malı alıp almama konusunda muhayyerdir¹¹⁵⁰.

Nehaî, satım akdinde meclis muhayyerliğini kabul ediyor. Fakat o “البيعان بالخيار ما لم يتفرقا” “Satıcı ve müşteri ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler.”¹¹⁵¹ hadisini bedenen ayrılma olarak değil sözle ayrılma olarak kabul etmiştir. Ona göre bir akit meclisinde taraflar birbirlerinden ayrılmasalar dahi akit icap ve kabul ile bağlayıcı hale gelir¹¹⁵².

¹¹⁴² Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/626.

¹¹⁴³ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/626.

¹¹⁴⁴ Beyhakî, *es-Sünen*, 5/290.

¹¹⁴⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/626; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/143; Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 4/140.

¹¹⁴⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/157.

¹¹⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/434; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/153.

¹¹⁴⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/474; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/145; Neseffî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 416.

¹¹⁴⁹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/350.

¹¹⁵⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/472; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/74; Neseffî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 414.

¹¹⁵¹ Buhârî, *el-Câmi*, “Büyü”, 44 (No. 2004); Müslim, *el-Câmi*, “Büyü”, 10 (No. 1531).

¹¹⁵² İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/238; Şevkânî, *Neylü'l-evṭâr*, 5/197; Nevevî, *el-Mecmû*, 9/197.

Bunu öğrencisi Muğîre'nin: "Nehaî, taraflar ayrılmaya bile sözle yapılan akdi bağlayıcı görürdü."¹¹⁵³ sözü de desteklemektedir. İbn Hazm sahâbeden bir grubun hıyaru'l-meclis hakkındaki görüşlerini zikrettikten sonra: "Zikrettiklerimiz içerisinde hıyaru'l-meclise muhalif kimseyi bilmiyoruz. Hıyaru'l-meclisin olmadığını söyleyen bu hususta sabit sünnete ve sahâbenin kavline muhalefet eden Ebû Hanîfe ve Mâlik olmuştur. Onlardan önce de tâbîinden İbrâhim en-Nehaî dışında bunu kimsenin yok saydığını bilmiyoruz."¹¹⁵⁴ diyerek hıyaru'l-meclisin olmadığı görüşünün Ebû Hanîfe'den önce sadece Nehaî'ye ait olduğunu söylemiştir.

İmam Muhammed meclis muhayyerliği ile ilgili şöyle diyor: "İbrâhim'den bize ulaşılanlara göre o: "Akit sözlü olarak bitmeden taraflar muhayyerdir. Satıcı: 'Bu malı sana sattım.' dediği zaman alıcı: 'Aldım.' demedikçe satıcı muhayyerdir. Alıcı da: 'Malı şu fiyata aldım.' dediği zaman satıcı: 'Sattım.' demedikçe alıcı muhayyerdir." demiştir¹¹⁵⁵. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bunu benimsemişler¹¹⁵⁶. İbn Hazm ve İmam Muhammed'in sözlerinden anlaşılmaktadır ki Hanefîlerin meclis muhayyerliliği ile ilgili görüşleri tamamen Nehaî'nin görüşüne dayanmaktadır.

3.2.3.4.5. Hacr

Nehaî kişi hürriyetini ön planda tutarak kişiye yönelik hacri sınırlı tutmuştur. O, hür ve akıl bâliğ kimsenin hacr edilmeyeceğini söylemiştir¹¹⁵⁷. Ona göre mahcûra nasıl ki had uygulanıyorsa onun alışverişi de câizdir¹¹⁵⁸. Bu hususta Nehaî'nin şu âyet ve rivayetleri esas aldığını düşünmekteyiz: "فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا" "وَيَذَارَأْ أَنْ يَكْتَبُرُوا" *"...Eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin, büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile ve tez elden yiyip tüketmeyin..."*¹¹⁵⁹ Bu âyete göre bir kimse büyüdüğünde malının kendisine verilmesi gerekir ve yine bu âyete göre kişi üzerindeki velâyet baki değildir. Dolayısıyla kişinin büyümesiyle nasıl ki üzerindeki velâyet sona eriyorsa büyüdüğünde ona hacrin de olmaması gerekir. Ayrıca Sahâbî Habbân b.

¹¹⁵³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/25, 52.

¹¹⁵⁴ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/238.

¹¹⁵⁵ Şeybânî, *Muvaṭṭa'*, 3/194.

¹¹⁵⁶ Şeybânî, *Muvaṭṭa'*, 3/194; Kâsânî, *Bedâ'i'u 'ş-šanâ'i*, 5/228.

¹¹⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/362; Tahâvî, *İḥtîlâf*, 5/221; İbn Rüşd, *Bidâye*, 623.

¹¹⁵⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/267.

¹¹⁵⁹ en-Nisâ 4/6.

Münkız'ın ailesi Hz. Peygamber'e gelerek Habbân'ın alışverişte sürekli aldandığını söylemiş ve onun hacr edilmesini talep etmişler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Habbân'dan alışveriş yaptığında karşı tarafa üç gün muhayyerlik şartı koşmasını istemiştir¹¹⁶⁰ bu rivayete göre Hz. Peygamber Habbân'ın ailesinin onun hacr edilmesi hakkındaki talebini yerine getirmemiş, sadece Habbân'ın alışveriş yaptığında karşı tarafa üç gün muhayyerlik şartı koşmasını istemiştir. Dolayısıyla burada sefih hacrinin gerekli olmadığı anlaşılmaktadır¹¹⁶¹. Bunların yanında Nehaî'nin mahcûra haddin uygulanmasını göz önüne alarak onun tasarruflarının hacr altına alınmayacağını söylemiş olması da önemlidir. Yani sefih bir kimse namuslu bir kadına kazifte bulunduğu kendisinden had düşmüyor, dolayısıyla onun buradaki sözlü tasarrufu geçerlidir. Hal böyle olunca Nehaî'ye göre onun diğer tasarruflarının da geçerli olması gerekmektedir. Ebû Hanîfe de büyüğe hacr konusunda Nehaî ile aynı görüştedir¹¹⁶².

Tahâvî sahâbeden kimsenin, tâbîinden ise İbrâhim ve İbn Sîrîn dışında kimsenin büyüğe hacri men ettiğini duymadığını söylemiştir¹¹⁶³. Bu söz Ebû Hanîfe'nin büyüğe hacrin câiz olmadığı şeklindeki görüşünde Nehaî'nin etkisinde kalmış olabileceğini göstermektedir.

Ancak İmam Muhammed'e göre kişi hür ve akıl bâliğ olsa bile sefih olması durumunda hacr edilir¹¹⁶⁴. Ebû Yûsuf da İmam Muhammed gibi düşünmektedir¹¹⁶⁵. Büyüğe hacri câiz gören bu imamlar şu âyet ve rivayetleri delil almışlar: “فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ” “...Eğer borçlu akılcı zayıf veya eksik yahut kendisi yazdıramaz durumda olursa velisi adaletle yazdırsın...”¹¹⁶⁶ “وَلَا تُؤْتُوا” “السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا” “Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı akli ermezlere vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.”¹¹⁶⁷ Bu âyetlere göre sefihe hacr câizdir. Habbân b. Münkız'ın ailesinin Hz. Peygamber'den onun hacr edilmesini talep etmesi, büyüğe hacri câiz görenlerce hacrin meşruluğuna ve örfen mevcudiyetine gerekçe gösterilmiştir. Onlar âyet ve bu rivayetin yanında Hz. Ali'nin, malını boşa harcayan

¹¹⁶⁰ Buhârî, *el-Câmi* ' , “Büyü”, 48 (No. 2011); Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa* ' , 4/988.

¹¹⁶¹ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 24/159-160; Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳā'ik*, 5/194-195.

¹¹⁶² Şeybânî, *el-Aṣl*, 8/466; Tahâvî, *İḥtilâf*, 5/215.

¹¹⁶³ Tahâvî, *İḥtilâf*, 5/221.

¹¹⁶⁴ Şeybânî, *el-Aṣl*, 8/466-467.

¹¹⁶⁵ Tahâvî, *İḥtilâf*, 5/215.

¹¹⁶⁶ el-Bakara 2/282.

¹¹⁶⁷ en-Nisâ 4/5.

Abdullah b. Ca'fer'in hacr edilmesini Hz. Osman'dan talep etmiş olmasını ve malını israf edercesine infak eden Hz. Âişe'nin Abdullah b. Zübeyr tarafında hacr ile tehdit edilmiş olmasını da görüşlerine gerekçe olarak öne sürmüşler¹¹⁶⁸. Genel olarak Hanefiler Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmişler¹¹⁶⁹.

3.2.4. Ceza Hukuku

3.2.4.1. Had Gerektiren Suç ve Cezalar

Nehaî bulûğa ermemiş kimselere had uygulanmayacağı görüşündedir¹¹⁷⁰. Bulûğa ermemiş kimselerin cezaî sorumlulukları yoktur. Zira Hz. Peygamber, bulûğa ermemiş çocukların dinî ve cezaî sorumluluğunun olmadığını söylemiştir¹¹⁷¹. Ayrıca Nehaî şüphe durumunda ise hadlerin düşeceği görüşündedir¹¹⁷². Zira suç sabit olmadıkça insanlar suçsuz kabul edilirler. Aksi durumda İslâm'ın temel hedeflerinden biri olan adaletin tesisî mümkün olmaz. Hz. Ömer de bu görüştedir¹¹⁷³. Burada Nehaî'nin ayrıca sahâbî kavlini esas aldığı söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüşleri benimsemişler¹¹⁷⁴.

Nehaî şehâde ale's-şehâdeyi (şahitlik üzerine şahitliği) hadlerde câiz görmemektedir¹¹⁷⁵. Mesela dört kişi birinin zina ettiğine dair başka dört kişinin şahitliklerine şahitlik yapsalar bu durumda o kimseye had uygulanmaz. Burada Nehaî'nin gerekçesi bu kimselerin kâzif olmaması olabilir. Nitekim Hanefî imamları bu dört kişinin kâzif olmadığı gerekçesini ileri sürerek Nehaî ile aynı görüşü benimsemişler¹¹⁷⁶. Genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler¹¹⁷⁷.

Nehaî iddet süresi içerisinde nikâhlanan kadına da had uygulanmayacağı görüşündedir¹¹⁷⁸. Ayrıca o, ikrarından rücû edene de had uygulanmayacağı

¹¹⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/157-158.

¹¹⁶⁹ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 571; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 5/192.

¹¹⁷⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 10/195.

¹¹⁷¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Hudûd", 16.

¹¹⁷² Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/536; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 10/166; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/511.

¹¹⁷³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/402; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/510.

¹¹⁷⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/151, 158, 203; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/322; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 349, 361.

¹¹⁷⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 162; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/553.

¹¹⁷⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/157; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/361.

¹¹⁷⁷ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 353.

¹¹⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/518.

görüşündedir¹¹⁷⁹. Mesela bir kimse zina ikrarında bulunduktan sonra bu ikrarından dönerse Nehaî'ye göre ona had uygulanmaz. Zira bu durumlarda şüphe ortaya çıkmaktadır. Şüphe durumunda ise hadlerin düşürülmesi görüşü Nehaî tarafından benimsenmiş bir görüştür. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüşleri benimsemişler¹¹⁸⁰.

3.2.4.1.1. Zina Suçu ve Cezası

Nehaî'ye göre bir kadına zina haddinin uygulanabilmesi için o kadının zina yaptığının dört erkeğin şahitliğiyle sabit olması gerekir. Üç erkek ve iki kadının şahitliği de kabul edilmez¹¹⁸¹. Zira âyetlerde: “وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ”¹¹⁸², “Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin...”¹¹⁸², “وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ”¹¹⁸³ “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen...”¹¹⁸³ denilmektedir. Ayrıca o, had cezası gerektiren suçlarda kadınların şahitliğini kabul etmemektedir¹¹⁸⁴. Zührî Resûlullah ve ashabının sünnetinin ‘hadlerde kadının şahitliğinin kabul edilmemesi’ şeklinde olduğunu söylemiştir¹¹⁸⁵. Dolayısıyla Nehaî'nin buradaki gerekçesinin Hz. Peygamber ve ashâbının bu husustaki tutumları olduğu söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu konuda onunla aynı görüştedirler¹¹⁸⁶.

Nehaî'ye göre zina yapan muhsana celde değil recm cezası uygulanır¹¹⁸⁷. Nehaî'nin recm ile ilgili bu görüşünün gerekçesinin Sünnet olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in Mâiz'in zina ikrarında bulunması üzerine onu recm ettirdiği rivayet edilmiştir¹¹⁸⁸. Nehaî'ye göre muhsan olmayana celde cezası verilir¹¹⁸⁹. Nehaî'nin buradaki gerekçesi “الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ”¹¹⁹⁰ “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.”¹¹⁹⁰ manasındaki âyettir. Hanefî

¹¹⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/512.

¹¹⁸⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/180, 203; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/284; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 346.

¹¹⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/533.

¹¹⁸² en-Nisâ 4/15.

¹¹⁸³ en-Nûr 24/4.

¹¹⁸⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/556; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/333; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/533.

¹¹⁸⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/533.

¹¹⁸⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/157; Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/556; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/345; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 346; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 3/164.

¹¹⁸⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/328; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/497.

¹¹⁸⁸ Buhârî, *el-Câmi'*, “Ahkâm”, 21.

¹¹⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/529.

¹¹⁹⁰ en-Nûr 24/2.

imamlarına ve genel olarak Hanefilere göre de muhsana recm, muhsan olmayana celde cezası verilir¹¹⁹¹.

Nehaî'ye göre köle ve cârîyenin ister evli olsun ister bekâr zina cezası elli celdedir¹¹⁹². Zira âyette: “فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ” “...onlara hür kadınların cezasının yarısı gerekir...”¹¹⁹³ denilmektedir. Ayrıca ona göre ikrah sonucu zina yapan kadına had uygulanmaz¹¹⁹⁴. Burada şüphe hasıl olmaktadır. Zira bu durumda kişi iradesi dışında bu kötü fiili işlemektedir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüşleri benimsemişler¹¹⁹⁵.

3.2.4.1.2. Kazf Suçu ve Cezası

Nehaî'ye göre kazf haddini gerekli kılacak zina iftirası sarîh ifadelerle olabileceği gibi nesebi reddetmek gibi kinayeli lafızlarla da olabilir. Nesebi reddetmek ise ona göre sadece babasını reddetmekle olur, annesini reddetmekle kazf suçu oluşmaz¹¹⁹⁶. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefilere göre de kazf sarîh veya nesebini reddetmek şeklinde gerekli hale gelebilir¹¹⁹⁷.

Nehaî, iffetli bir kimseye livâta ithamını da kazf suçu kapsamında değerlendirmekte ve böyle birine had uygulanacağı görüşündedir¹¹⁹⁸. Ebû Hanîfe bu durumda had değil ta'zîr cezası uygulanacağı görüşündedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise Nehaî ile aynı görüştedirler¹¹⁹⁹. Böyle bir ithamda bulunana had gerektiği görüşünde olanlar bu fiili had gerektiren zina kapsamında değerlendirmişler. Aksisini düşünen Ebû Hanîfe ise bu fiili zina kapsamı dışında değerlendirmiştir¹²⁰⁰. Belli ki Nehaî de livâta fiilini had gerektiren zina kapsamında görmüştür. Genel olarak Hanefiler Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmişler¹²⁰¹.

¹¹⁹¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/143; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/277; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 346.

¹¹⁹² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/398.

¹¹⁹³ en-Nisâ 4/25.

¹¹⁹⁴ Şeybânî, *Muvaţta'*, 3/70.

¹¹⁹⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/151, 204, 206; Şeybânî, *Muvaţta'*, 3/70; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/298; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 347, 349.

¹¹⁹⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 108; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/67.

¹¹⁹⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/212; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 356.

¹¹⁹⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/209; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/560.

¹¹⁹⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/209.

¹²⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/102; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 3/208.

¹²⁰¹ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 359.

Nehaî liânda bulunmuş bir kadına zina ithamında bulunana da had gerektiği görüşündedir¹²⁰². Zira bu durumdaki kadının muhsanlığı devam etmektedir¹²⁰³. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler¹²⁰⁴.

Nehaî'ye göre daha önce kendisine kazf haddi uygulanan (mahdûd) kişinin kendi eşine zina ithamında bulunması durumunda aralarında mülâane gerekli hale gelmez. Bu durumda kocaya kazf haddi gerekir. Çünkü ona göre böyle birinin şehadeti kabul edilmez¹²⁰⁵. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler¹²⁰⁶.

Nehaî'ye göre bir kimse eşine zina ithamında bulursa sonra onu boşasa veya ithamda bulunduğu kişi ölse kazife had gerekmez¹²⁰⁷. Zira bu durumda liân olması gerekirdi. Halbuki liândan kasıt, ayrılmalarının sağlanmasıdır. Dolayısıyla zaten ayrılmış oldukları için liân gerekmemektedir. Bu durumda kazife had da gerekmez çünkü bu durumda yapılan kazf had değil liân gerektirmektedir¹²⁰⁸. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler¹²⁰⁹.

Nehaî'ye göre zina dışında içki içmek gibi haram şeyler yapmakla itham etme durumunda had gerekmez¹²¹⁰. Zira her ne kadar ithamda bulunan günah işlese de bu durum için takdir edilmiş bir ceza yoktur¹²¹¹. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu durumda had değil, ta'zîr gerektiğini söylemişler¹²¹².

Yine Nehaî'ye göre Ehl-i kitap gibi müslüman olmayanlara yönelik zina ithamı dolayısıyla kâzife had gerekmez. Velew ki müslüman bir erkekle evli olsun durum aynıdır¹²¹³. Bunun nedeni kendisine yönelik zina ithamında bulunulan kadının muhsan olmamasıdır¹²¹⁴. Dolayısıyla Nehaî'nin Ehl-i kitap kadınları muhsan olarak görmediği anlaşılmaktadır. Resûlullah'ın: "Allah'a ortak koşan kimse muhsan değildir."¹²¹⁵ ve:

¹²⁰² Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/121.

¹²⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/53.

¹²⁰⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/220; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/516; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 3/205.

¹²⁰⁵ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/521; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/508.

¹²⁰⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/42; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/521; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 3/205.

¹²⁰⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/466, 522.

¹²⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/49.

¹²⁰⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/147, 199; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/522; Tahâvî, *İhtilâf*, 2/514; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 3/192.

¹²¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/506.

¹²¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/119.

¹²¹² Şeybânî, *el-Aşl*, 7/209; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 359.

¹²¹³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/128; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/485, 486.

¹²¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/134.

¹²¹⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/147.

“Yahudi ve hıristiyan kadın müslüman kimseyi muhsan kılmaz.”¹²¹⁶ dediği rivayet edilmiştir. Zaten Nehaî'nin de bir sözünde: “Hür kimse yahudi kadın, hıristiyan kadın ve câriyeye muhsan olmaz.”¹²¹⁷ dediği aktarılmıştır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler¹²¹⁸.

3.2.4.1.3. İçki Suçu ve Cezası

Nehaî hamr (الخمير) ile diğer sarhoşluk veren içecekler arasında ayırıma gitmiştir. Ona göre sadece yaş üzümünden elde edilen sarhoş edici mahiyetteki içkiye hamr denilir ki ister az olsun ister çok, ister sarhoşluk versin ister vermesin bunun içilmesi haramdır¹²¹⁹. Bunun dışında nebîz türünden olup sarhoşluk yapabilen içeceklerin kendisi haram değildir, yaptığı sarhoşluk haramdır. Şöyle diyor: “İnsanların her sarhoşluk veren haramdır demeleri hatadır. Doğrusu sarhoşluğun kendisi haramdır.”¹²²⁰ Dolayısıyla o, sarhoşluk vermediği sürece üzüm suyu ve hamr dışındaki içeceklerin içilmesinde bir sakınca görmemektedir. İbn Hazm Nehaî'nin sarhoşluğu ve sarhoş eden yaş üzüm suyunu haram, sarhoş edici vasfı olan tüm nebîz türlerini ise mübah gördüğünün ondan aktarıldığını söylemektedir¹²²¹. İbn Şübrüme Nehaî'nin nebîz konusundaki görüşü için şöyle demektedir: “Allah İbrâhim'e rahmet etsin, insanlar nebîz hakkında şiddetli davrandılar, o ise buna ruhsat verdi.”¹²²² Görüldüğü gibi Nehaî hamr ile diğer sarhoşluk yapabilecek nitelikte olan içecekleri birbirinden ayrı değerlendirerek hamrın azını da çoğunu da ister sarhoşluk versin ister vermesin haram görmüştür. Diğer sarhoşluk yapabilen içeceklerde ise o, içeceğin kendisini değil yapacağı sarhoşluğu esas alarak bunları içenin sarhoş olması durumunda bunların haram, aksi durumda haram olmadığı görüşündedir. Nehaî'ye göre üzüm suyunun hamr hükmünü alabilmesi için belli bir işlemde geçmesi gerekir. Şöyle diyor: “(Kendi kendine) kaynamadığı sürece (üzüm) suyunu içiniz.”, “Değişmedikçe ondan içiniz.”¹²²³,

¹²¹⁶ Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 3/327.

¹²¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/535.

¹²¹⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/42; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 349.

¹²¹⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/541; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/502; Bakır, “İçki”, 21/460.

¹²²⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 227; İbn Rüşd, *Bidâye*, 388.

¹²²¹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/192.

¹²²² İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/212.

¹²²³ Şevkânî, *Neylü'l-evṭâr*, 8/218.

“Üzüm suyu kaynayıp köpürmediği sürece bunun içilmesinde ve satılmasında sakınca yoktur.”¹²²⁴

Nehaî'nin sadece üzüm suyundan yapılan içkiyi hamr olarak görmüş olmasının gerekçesinin “قَالَ أَخَذَهُمَا إِنِّي أَرَيْتِي أَعْصِرُ خَمْرًا” “...Onlardan biri, “Ben (rüyada) şarap yaptığımı gördüm” dedi...”¹²²⁵ âyeti olduğu söylenebilir. Nitekim bu âyetteki “أَعْصِرُ خَمْرًا” kısmının üzümden hamr yapma anlamına geldiği söylenmiştir¹²²⁶. Ayrıca İbn Abbâs'ın: “Hamr ve her türlü içeceklerden elde edilen sarhoşluk haram kılındı.”¹²²⁷ dediği nakledilmektedir ki ibn abasın da hamr ile diğer sarhoşluk veren içecekler arasında ayırımı gittiği görülmektedir. Bunların yanında Hamr, “pişmemiş üzüm suyunun kendiliğinden kaynayıp keskinleşmesi ve köpük atması” şeklinde tanımlanmış ve Serahsî âlimlerin hamrin bu tanımı üzerinde ittifak ettiklerini söylemiştir¹²²⁸. Bu tanıma Nehaî'nin hamr ile ilgili yukarıdaki sözleri de uymaktadır. Dolayısıyla Nehaî'nin sadece üzüm suyundan yapılan içkiyi hamr olarak adlandırmasının gerekçesi âyet, sahâbî kavli ve hamrın ihtiva ettiği anlam olduğu söylenebilir. Onun hamrın azını da çoğunu da ister sarhoşluk versin ister vermesin haram olarak görmesinin gerekçesine gelince bunun en önde gelen nedeninin bu anlamdaki âyetler olduğu söylenebilir. Nitekim bu âyetlerde hamr mutlak olarak kullanılmış herhangi bir sınırlama getirilmemiştir. Âyetler şöyledir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ” “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.”¹²²⁹, “سَأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا” “Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür...”¹²³⁰ “إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ” “Şüphesiz şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak...ister.”¹²³¹ Bu âyetlerin yanında onun bir diğer gerekçesinin de hamrın mutlak olarak kullanıldığı “الخمير أم الخبائث ومن شربها لم يقبل الله منه صلاة أربعين يوماً” “Hamr

¹²²⁴ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/213.

¹²²⁵ Yûsuf 12/36.

¹²²⁶ Cessâs, *Aḥkâm*, 4/387; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 24/2.

¹²²⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/256.

¹²²⁸ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 24/2.

¹²²⁹ el-Mâide 5/90.

¹²³⁰ el-Bakara 2/219.

¹²³¹ el-Mâide 5/91.

kötülüklerin anasıdır. Kim ondan içerse Allah onun kırk gün boyunca kıldığı namazları kabul etmez...¹²³² gibi hadisler olduğu söylenebilir.

Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre de hamr, pişmemiş yaş üzüm suyunun kendiliğinden kaynarak keskinleşmesi ve köpük atmasıdır. Onlar da bunun azını da çoğunu da haram olarak görmüşler¹²³³.

Nehaî hamrdan (şarap) ister az ister çok içene had uygulanacağı görüşündedir¹²³⁴. O, hamr dışında kalan nebîz (النبيذ) ve tilâ' (الطلاء) gibi içecekleri (müskirat) 'hamr/şarap' olarak nitelendirmediği için bunları içene de kesin olarak had uygulanacağını söylememiştir¹²³⁵. Dolayısıyla onun buradaki gerekçesinin şüphe olduğu söylenebilir. Zira bunlar ona göre nasla haramlığı sabit olan hamrın dışında kalmış olmaktadır. Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre de hamrdan bir yudum bile içene had uygulanır. Hamr dışındaki içkilere (müskirât) had uygulanması için sarhoşluk vermesi gerekir. Aksi takdirde ta'zîr cezası verilir¹²³⁶. Dolayısıyla Hanefîler de hamr ile diğer sarhoşluk veren içkiler arasında ayırır ve bunun suç ve ceza ile ilgili hükümlerinde Nehaî ile aynı görüşte oldukları görülmektedir.

3.2.4.1.4. Hırsızlık Suçu ve Cezası

Nehaî'ye göre hırsızlık yapana had uygulanabilmesi için hırsızın çaldığı malın bir dinar veya o dönemde bir dinarın karşılığı olan on dirhem değerinde olması gerekir¹²³⁷. Rivayet edildiğine göre çaldığı şey kalkanın değerinden aşağı olması durumunda Hz. Peygamber hırsıza had uygulamamıştır¹²³⁸. Kalkanın değerinin ise o dönemde on dirhem olduğu söylenmiştir¹²³⁹. Zaten bir rivayete göre Nehaî hırsızın elinin kesilebilmesi için çaldığı şeyin kalkan değerinde olması gerektiğini de

¹²³² Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/247.

¹²³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/2; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 619; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 8/218.

¹²³⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/541; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/502.

¹²³⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 228; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/541.

¹²³⁶ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/541; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/3; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 355; Zeylaî, *Tebyînü'l-ħakâ'ik*, 3/198.

¹²³⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/228; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/543; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 10/234; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/476.

¹²³⁸ Buhârî, *el-Câmi*, "Hudûd", 13 (No. 6410).

¹²³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/136.

söylemiştir¹²⁴⁰. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de hırsızlık haddi için bu nisabı esas almışlar¹²⁴¹.

Nehaî'ye göre beytül mâlden çalana had uygulanmaz¹²⁴². Zira beytül mâl müslümanların ortak malıdır. Dolayısıyla buradan bir şey çalan hırsızın burada payı olduğu için ona had uygulanması doğru görülmemiş, kendi payı olduğu için şüphe oluşmuştur¹²⁴³. Nitekim Nehaî, bir vatandaş olarak hakkı olduğunu söyleyerek¹²⁴⁴ bazen gidip devletten yardım talebinde bulunmuştur¹²⁴⁵. Zaten Hz. Ali'nin de beytül mâlden çalan bir hırsıza burada payı olduğunu söylerek had uygulamadığı söylenmiştir¹²⁴⁶. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu görüştedirler¹²⁴⁷.

Nehaî, kabirlerden kefen çalana (nebbâş) had uygulanacağı görüşündedir. Şöyle diyor: “Ölülerimizin malını çalanın, yaşayanlarımızın malını çalanı gibi eli kesilir.”¹²⁴⁸ Nehaî'nin kendi açıklamasına göre burada kıyası esas aldığı görülmektedir. Ancak bununla birlikte Hz. Peygamber'in: “من نبتش قطعناه” “Kim kabirden çalarsa (elini) keseriz.”¹²⁴⁹ dediği rivayet edilmiştir.

Ebû Yûsuf Nehaî ile aynı görüştedir. Fakat Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed nebbâşa had uygulanmayacağı görüşündedirler¹²⁵⁰. Ebû Yûsuf'un bu konuda Hz. Peygamber'in yukarıdaki sözünü esas aldığı söylenmiştir¹²⁵¹. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in gerekçesi ise ölünün kefeninin korunaklı olmamasıdır. Onlara göre ölünün kefeninin çalınması, bir kimsenin elbisesini ıssız bir yere atıp bu elbisenin çalınmasına benzer¹²⁵². Bu iki imamın yukarıdaki rivayetle amel etmemiş olmalarının sebebi ise bu rivayetin Hz. Peygamber'e ait bir söz olmamasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim Serahsî bu rivayetin Hz. Peygamber'e ait bir söz olmadığını

¹²⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/476.

¹²⁴¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/228; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 361.

¹²⁴² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/281.

¹²⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/188.

¹²⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/393-395; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/230; Zehebî, *Siyer*, 4/523.

¹²⁴⁵ Zehebî, *Siyer*, 4/523.

¹²⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/188.

¹²⁴⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/275; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/473; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 3/215.

¹²⁴⁸ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 172.

¹²⁴⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991), 12/409.

¹²⁵⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/244-245.

¹²⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/159.

¹²⁵² Şeybânî, *el-Aşl*, 7/245.

söylemektedir¹²⁵³. Genel olarak Hanefiler de kefen çalana had gerekmediği görüşündedirler¹²⁵⁴. Nehaî'nin sözünden onun bu konuda kıyasa başvurduğu anlaşılmaktadır.

3.2.4.2. Diğer Suç ve Cezalar

3.2.4.2.1. Kıyas-Diyet Suç ve Cezaları

Nehaî'ye göre anne karnındaki ceninin düşürülmesi sonucu ceninin ölmesi durumunda gurre gerekir. Bu da annenin diyetinin onda biridir. Yani beş devedir¹²⁵⁵. Şayet bebek canlı olarak doğup sonra ölmüşse tam diyet gerekir¹²⁵⁶. Esasında cenin de bir insan olarak hayat sahibidir. Bundan dolayı onun ölümüne sebep olunması halinde tam diyet verilmelidir¹²⁵⁷. Fakat burada Nehaî'nin de görüşüne mesned ettiğini düşündüğümüz Hz. Peygamber'den gelen rivayet vardır. Rivayete göre iki kadının kavga etmesi neticesinde hamile olanın çocuğu düşünce Hz. Peygamber, buna sebep olandan bir köle ya da câriye ödenmesini istemiştir¹²⁵⁸. Bu da annenin diyetinin onda birine tekabül etmektedir¹²⁵⁹. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüşleri benimsemişler¹²⁶⁰.

Nehaî'ye göre şibh-i amd sopa, taş gibi silah dışı bir aletle vurmaktır¹²⁶¹. Ona göre şibh-i amd ancak öldürme durumunda söz konusu olur¹²⁶². Nehaî şibh-i amd (kasıt benzeri/kasıt aşan müessir fiil) türü cinayetlerde akileye ağırlaştırılmış diyeti gerekli görmüştür¹²⁶³. Ebû Hanîfe'ye göre şibh-i amd demir, balta ve ateş dışı bir şeyle vurmada söz konusu olur. Böyle bir durumda akileye ağırlaştırılmış diyet gerekir¹²⁶⁴. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre şimh-i amd bir tokat atmak veya bir defa kırbaçla vurmak gibi kişiyi öldürmeyecek şeklindeki vurmalarda söz konusu olur.

¹²⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/159.

¹²⁵⁴ Neseffî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 362.

¹²⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/804.

¹²⁵⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/530.

¹²⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/87.

¹²⁵⁸ Tirmizî, *Sünen*, "Diyât", 15 (No. 1410).

¹²⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/87.

¹²⁶⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 6/557; Tahâvî, *İhtilâf*, 5/175; Neseffî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 651.

¹²⁶¹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 218; Şeybânî, *el-Aşl*, 6/547.

¹²⁶² Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 218; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 9/280.

¹²⁶³ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 218.

¹²⁶⁴ Tahâvî, *İhtilâf*, 5/84.

Bunların tekrar etmesi ve bunun sonucunda kişinin ölmesi durumunda kısas gerekir¹²⁶⁵. Genel olarak Hanefîlere göre de şibh-i amd silah ve benzeri bir şey dışında vurma ile söz konusur. Bu durumda katile kefâret akilesine ise ağırlaştırılmış diyet gerekir¹²⁶⁶.

Hata ile adam öldürülmesi durumunda Nehaî'ye göre bunun diyeti tam diyetin beşte biridir¹²⁶⁷. İbn mesud Hz. Peygamber'in hata ile öldürme durumunda tam diyetin beşte biri kıldığını söylemiştir¹²⁶⁸. Belli ki Nehaî burada bu rivayeti esas almıştır. Hanefî imamları da bu görüştedirler¹²⁶⁹. Genel olarak Hanefîlere göre katile kefâret akileye ise diyet gerekir¹²⁷⁰.

Nehaî'ye göre bir kimse kendi mülkü dışında bir yerde bir kuyu açtığına bu kuyuya biri düşüp ölürse (tesebbüb) o kimsenin tazminat ödemesi gerekir¹²⁷¹. Zira bu kimse hem kimsenin kuyuya düşmemesi için gerekli tedbirleri almamış, hem de kendi mülkü dışında kuyu açmıştır. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîlere göre bu durumda akileye diyet gerekir¹²⁷².

3.2.4.2.2. Hirabe/Eşkiyalık Suçu ve Cezası

Hirabe cezası Mâide suresinin 33. âyetinde şu şekilde açıklanmıştır. “ *إِنَّمَا جَزَاُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ* ” *“Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir.”*¹²⁷³ Nehaî bu âyette yer alan ev...ev...leri dikkate alarak devlet başkanının hirabe suçunu işleyenlere yönelik bu cezalar arasında bir tanesini seçebileceğini söylemiştir¹²⁷⁴. Bununla birlikte o, bu suçu farklı derecelerde işleyenlere yönelik uygulanacak cezanın da farklı olacağını açıklamıştır: Ona göre yol kesen (kâtu't-tarîk) hem öldürür hem de mal gasp ederse öldürülenin velisi (bir rivayette

¹²⁶⁵ Tahâvî, *İhtilâf*, 5/86.

¹²⁶⁶ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 633.

¹²⁶⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 218; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 9/281.

¹²⁶⁸ Dârimî, *es-Sünen*, “Diyât”, 13 (No. 2412).

¹²⁶⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 6/547, 558.

¹²⁷⁰ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 633.

¹²⁷¹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 10/74.

¹²⁷² Şeybânî, *el-Aşl*, 7/35; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 633.

¹²⁷³ el-Mâide 5/33.

¹²⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/262.

devlet başkanı¹²⁷⁵) şu öldürme şekillerinden birini seçmede muhayyerdir; dilerse asar, dilerse doğrudan öldürür, dilerse el ve ayaklarını çaprazlama kesip ondan sonra öldürür. Şayet yol kesen mal gasp etmiş fakat adam öldürmemişse; el ve ayakları çaprazlama kesilir. Adam öldürmüş, mal gasp etmemişse öldürülür, mal gasp etmemiş ve adam da öldürmemişse hapsedilir¹²⁷⁶. Nehaî'nin eşkiyalık suçunun derecesine göre farklı cezalar öngörmüş olmasının gerekçesi âyette yer alan farklı cezalardan kaynaklandığı söylenebilir. Zira âyette doğrudan öldürme, asarak öldürme, el ve ayaklarını çaprazlama kesme ve sürgün şeklinde dört farklı ceza ön görülmüştür.

İmam Muhammed *el-Âşâr* adlı eserinde Nehaî'nin bu görüşünü verdikten sonra şöyle demektedir: “Bunun hepsini alıyoruz. Fakat yol kesen hem mal gasp eder hem de adam öldürürse hem ölüm cezası hem de el ve ayakları çaprazlama kesilme cezası verilmez. Öldürülenin velisi verilecek cezalardan bir tane seçer. Çünkü iki had birleştiğinde bir tanesi yeterlidir¹²⁷⁷. İmam Muhammed *el-Aşl* adlı esrinde Ebû Hanîfe'ye hem mal hem de adam öldürenin cezası hakkında sorduğunda Ebû Hanîfe şöyle cevap veriyor: “Sağ eli ve sol ayağı çaprazlama kesilir ve devlet başkanı dilerse doğrudan dilerse de asarak öldürür¹²⁷⁸. Burada iki cezanın aynı anda uygulamasında bir sakınca görmedikleri anlaşılmaktadır. Genel olarak Hanefilere göre eşkiya sadece mal almışsa el ve ayağı çaprazlama kesilir. Adam öldürmüşse öldürülür. Hem öldürmüş hem de mal gasp etmişse el ve ayağı çaprazlama kesilir ve doğrudan ya da asılarak öldürülür¹²⁷⁹. Anlaşılan odur ki Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler eşkiyanın eylemlerine yönelik verilecek ceza konusunda aynı görüştedirler.

Nehaî'ye göre yol kesen sadece insanları korkutursa sürgün edilir. Hem insanları korkutur hem de mal gasp ederse el ve ayakları çaprazlama kesilir¹²⁸⁰. Burada da Nehaî'nin âyetteki cezaları dikkate aldığı görülmektedir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefîler de bu konuda onunla aynı görüştedirler¹²⁸¹.

¹²⁷⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/287.

¹²⁷⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/287; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/548-549.

¹²⁷⁷ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/548-549.

¹²⁷⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/285.

¹²⁷⁹ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 367.

¹²⁸⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/3, 445.

¹²⁸¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/287; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 367.

3.2.4.2.3. İrtidat Suçu ve Cezası

Nehaî'ye göre ister kadın, ister erkek olsun irtidat ettiğinde tövbe etmeye davet edilir, tövbe etmezse öldürülür. Tövbe ettiğinde cezası düşer¹²⁸². Bir rivayette de o: “Mürted her irtidat ettiğinde tövbeye davet edilir (يُسْتَتَابُ الْمُرْتَدُّ كُلَّمَا ارْتَدَّ)”¹²⁸³ demektedir. Bunun yanında Nehaî'nin mürtedin öldürülmesinden yana olmadığı ve: “Mürted daima tövbeye davet edilir.” dediği söylenmiştir¹²⁸⁴. Fakat daha erken dönem kaynaklarında onun böyle bir sözüne rastlamadık. Aksine daha erken kaynakların birçoğunda onun mürtedin öldürüleceği görüşünde olduğu görülmektedir. Nehaî'nin mürtedin daima tövbeye davet edileceği sözü muhtemelen onun mürted her irtidat ettiğinde tövbeye davet edilir sözünden kaynaklanmıştır. Halbuki bu sözde mürtedin öldürülmeyeceği anlamı çıkmamaktadır. Bu söz irtidat ettikten sonra tövbeye davet edilip tövbe ettikten sonra tekrar irtidat eden sonra yine tövbe eden sonra... için söylenmiş bir söz olmalıdır. Kur'an'da mürtede verilecek cezanın ne olacağı belirtilmemiştir. Daha çok onlara yönelik ahirette cezanın olduğu ifade edilmektedir¹²⁸⁵. Mürtede verilecek ölüm cezası bazı hadislerde yer almıştır. Mesela bir rivayette: “من بدل دينه فاقتلوه” “Kim dinini değiştirirse öldürünüz.”¹²⁸⁶ denilmiştir. Başka bir rivayette de Muâz b. Cebel Allah ve Resûlül'nün dininden dönenin öldürülmesini emrettiğini söylemiştir¹²⁸⁷. Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin de bu görüşte olduğu söylenmiştir¹²⁸⁸. Dolayısıyla Nehaî'nin bu konudaki gerekçesinin ilgili hadisler ve sahâbenin kavli olduğu söylenebilir. Nehaî kadın-erkek ayırımının yapmadığı görülmektedir. Onun buradaki gerekçesinin “من بدل دينه فاقتلوه” hadisinin genel hüküm içermiş olmasından kaynaklandığı muhtemeldir.

Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre de mürted tövbeye davet edilir, tövbe ettiği zaman öldürülmez¹²⁸⁹. Fakat Hanefî imamlarına ve genel olarak Hanefîlere göre mürted kadın öldürülmez, tövbe edene kadar hapsedilir¹²⁹⁰. Onlar bu

¹²⁸² Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 161; Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/515; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 10/176; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/440; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/372.

¹²⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/440.

¹²⁸⁴ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-ilm*, thk. Sağır Ahmed el-Ensârî (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekkete es-Sekâfiyye, 2004), 8/54.

¹²⁸⁵ Âl-i İmrân 3/86-91.

¹²⁸⁶ Buhârî, *el-Câmi*, “Cihâd”, 147 (No. 2854).

¹²⁸⁷ Buhârî, *el-Câmi*, “İstitâbetü'l-mürteddîn”, 2 (No. 6524).

¹²⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/98.

¹²⁸⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/492; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/501; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 387.

¹²⁹⁰ Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/515; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/471; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 387.

“İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir.”¹³⁰¹ denilmektedir. Nehaî'nin bu görüşünün gerekçesinin bu âyet olduğu anlaşılmaktadır. Onun kazifin tövbe etmesi durumunda kendisinden fasıklık sıfatının düşeceğini söylemiş olmasının gerekçesinin ise “إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ” “Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.”¹³⁰² âyeti olduğu söylenebilir. Belli ki o, âyette yer alan “إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا” kısmını sadece fasıklığın düşeceği şeklinde almış ve bunu şahitliğinin kabul edileceğine yönelik değerlendirmemiştir. Nitekim o, kâzifin tövbesinin, kazif ile Rabbi arasında cereyan eden bir durum olduğunu söylemiştir¹³⁰³. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de böyle bir kimsenin tövbe etse dahi şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşündedirler¹³⁰⁴.

Nehaî'ye göre babanın evladına, evladın babasına, kadının kocasına, kocanın karısına, kölenin efendisine, efendinin kölesine ve herhangi bir şeyde ortaklık ilişkisi olması durumunda ortağın ortağa şهادeti câiz değildir¹³⁰⁵. Hz. Peygamber'in aralarında husumet olanların ve ev halkının birbirlerine olan şهادetlerini reddettiği rivayet edilmektedir¹³⁰⁶. Zira bu durumda şahitlerin adaletli davranıp davranmayacakları şaibeli hale gelmektedir. Bu da sağlanmak istenen adalet için bir engeldir. Dolayısıyla bu görüşüyle Nehaî'nin Hz. Peygamber'den nakledilen bu rivayeti esas aldığı söylenebilir. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu hususlarda Nehaî ile aynı görüştedirler¹³⁰⁷.

Nehaî şهادe ale'ş-şهادeyi (şahitlik üzerine şahitliği) ilkesel olarak kabul etmekle¹³⁰⁸ birlikte bunu hadlerde câiz görmemektedir¹³⁰⁹. Zira bunların suçun işlenişine doğrudan şahit olmadıkları, sadece bu durumu hikaye ettikleri, halbuki hadlerin uygulanması için suçun işlendiğinin şüpheden uzak olması gerektiği

¹³⁰¹ en-Nûr 24/4.

¹³⁰² en-Nûr 24/5.

¹³⁰³ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/387.

¹³⁰⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 11/511; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/552-553; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/328; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 473.

¹³⁰⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/344.

¹³⁰⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Akdiye”, 16 (No. 3600).

¹³⁰⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/56, 121, 10/477-478, 535, 11/510, 513; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 473.

¹³⁰⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 8/541.

¹³⁰⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 162; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/553.

söylenmiştir¹³¹⁰. Nehaî'nin de bu durumda oluşacak şüpheden dolayı böyle bir görüş ileri sürmüş olabileceğini tahmin etmekteyiz. Hanefî imamları ve genel olarak Hanefiler de bu görüştedirler¹³¹¹.

Nehaî'ye göre müslüman bir kadına zina iftirasında bulunan ve kendisine had uygulanan hıristiyan biri müslüman olursa onun şahitliği kabul edilir¹³¹². Zira onun müslümanlığı iftiradan sonra olmuştur. Hanefî imamlarının görüşü ve genel olarak Hanefilerin tercihi de bu şekildedir¹³¹³.

3.2.4.3.1. Kadının Şahitliği

Kadının hangi hususlarda şahitlik yapabileceği, hangi hususlarda şahitlik yapamayacağı ile ilgili Nehaî'den farklı görüşler gelmiştir. Bir rivayette o, hadler dışındaki her şeyde kadının erkekle beraber şahitliğini câiz görmüştür¹³¹⁴. Had gerektiren suçların tespitinde ona göre kadının şehadeti câiz değildir¹³¹⁵. Buna onun had, kısas ve bu iki alanla ilgili kadının şehâde ale'ş-şehâde de şahitliğini câiz görmediği rivayeti¹³¹⁶ de eklenebilir. Bu rivayetlerden Nehaî'nin had ve kısas dışındaki hususlarda kadının şahitliğini kabul ettiği sonucu çıkmaktadır. Ancak başka bir rivayete göre o, kadının şahitliğini erkekle beraber olacak şekilde ancak köle azadı, borç ve vasiyette geçerli görmüştür¹³¹⁷. Mesela talâk ve nikâh gibi hususlarda o, kadının şahitliğini câiz görmemiştir¹³¹⁸.

Hanefî imamlarına göre had ve kısas suçlarında ve bu hususlardaki şehâde ale'ş-şehâde de kadının şahitliği geçersizdir, bunlar dışında talâk, nikâh ve köle azadı gibi hususlarda erkekle beraber kadının şahitliği câizdir¹³¹⁹. Genel olarak Hanefiler de had ve kısas suçlarında kadının şahitliğini kabul etmemişlerdir. Bunların haricindeki

¹³¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/66-67.

¹³¹¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/57, 59, 6/564, 7/252, 11/514, 515; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/361; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 478.

¹³¹² Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/552.

¹³¹³ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/224; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/552; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 473.

¹³¹⁴ Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/556.

¹³¹⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/332, 333.

¹³¹⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 6/564.

¹³¹⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/330; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/515.

¹³¹⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/33, 329; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/346.

¹³¹⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/119, 6/564, 7/31, 147, 251, 11/505; Şeybânî, *el-Âşâr*, 2/556; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/345.

hususlarda bir erkek ve iki kadının şahitliğini kabul etmişlerdir¹³²⁰. Nehaî'nin hadler dışındaki konularda kadının şahitliğini kabul ettiği görüşü Hanefî kaynaklarında yer almaktadır. Bu sözün Hanefî kaynaklarında yer almış olması ve Hanefî imamlarının had ve kısas dışındaki hususlarda kadının şahitliğini kabul etmiş olmaları onların Nehaî'nin bu sözünün tesirinde kalmış olabileceklerini akla getirmektedir.

Nehaî, süt emme (radâ') ve doğan bebeğin ağlaması (istihlâl) gibi daha çok kadınların muttali olabileceği meselelerde tek kadının şahitliğini câiz görmektedir¹³²¹. Zira bu zaruretten kaynaklanmaktadır. Hanefî imamları da doğum ve bekâret gibi kadınlara özel durumlarda tek kadının şahitliğini geçerli saymışlardır¹³²². Kadınlara özel durumlardan olan doğum, bekâret ve onlara ait kusurlarda erkeklerin muttali olmayacağı konularda tek kadının şahitliği genel olarak Hanefîlerin de kabul ettiği bir husustur¹³²³. İmam Muhammed kadının istihlâl konusundaki şahitliğini 'müslüman ve adil' kaydı getirerek Ebû Yûsuf ile kabul ettiklerini, Ebû Hanîfe'nin ise bu konuda ancak iki erkek veya bir erkek ile iki kadının şahitliğini câiz gördüğünü söylemiştir¹³²⁴. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki gerekçesi istihlâlin zahir bir durum, yani başkasına gizli kalmayacak bir durum olduğu şeklindeyken; İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un görüşü erkeklerin böyle bir duruma şahit olamayabilecekleri gerekçesine dayanmaktadır¹³²⁵. Yani Ebû Hanîfe böyle bir durumu kadınlara özel bir durum olarak görmemişken diğer iki imam bunun kadınlara özel bir durum olabileceğini esas almışlardır denilebilir. Bunun yanında İmam Muhammed bu konuda Hz. Ali'nin aynı anlamdaki kavline (esere) tabi olmuş olduklarını da ifade etmiştir¹³²⁶.

3.3. Değerlendirme

Buraya kadar (önceki bölümler de dahil) Nehaî'den 300 görüş aktardık. Bu görüşlerden Ebû Hanîfe'nin 256, Ebû Yûsuf'un 246, İmam Muhammed'in 247 ve genel olarak Hanefîlerin 246 müftâbih görüşünün Nehaî'nin görüşleriyle aynı olduğunu tespit

¹³²⁰ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 471. Hanefîlerin kadının şahitliğini muteber gördükleri durumlarda, şahitlikle ilgili âyetlerde kullanılan dilin buna müsaade ettiği görülmektedir. (bk. Mehmet Birsın, *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 311.)

¹³²¹ Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/556; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/334; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 8/482.

¹³²² Şeybânî, *el-Aşl*, 10/253, 11/519; Tahâvî, *İhtilâf*, 3/346.

¹³²³ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 471.

¹³²⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/556-557.

¹³²⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 8/122.

¹³²⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 11/520.

ettik. Geriye kalan görüşlerde imamlar arasında ortaya çıkmış ihtilafın daha çok Hz. Peygamber ve sahâbeden aynı mesele ile ilgili gelen farklı rivayetlerden kaynaklandığını gördük. Esasında bu niceliksel tespitimiz Nehaî'nin Hanefî mezhebine etkisi hakkında kesin hükümler vermemiz için yeterli değildir. Kesin hükümler elde etmemiz için bu görüşlerin aynı zamanda Nehaî'den önceki âlimlere ait olup olmadıklarının ve Nehaî'den sonra Hanefî imamların ve genel olarak Hanefîlerin aldıkları görüşlerin Hanefî mezhebini diğer mezheplerden ne oranda ayırttığına da mukayeseli bir şekilde ayrıca araştırılması gerekirdi. Fakat böyle bir araştırma çalışmanın sınırlarını hayli genişleteceğinden bu kadarıyla iktifa ettik. Bununla birlikte ortaya koyduğumuz bu çalışma ile Nehaî'nin Hanefî mezhebine etkisinin ne oranda olabileceğine dair okuyucuya doyurucu bir fikir verebildiğimizi tahmin ediyoruz.

İlk dönem Hanefî imamlarından Ebû Hanîfe Hammâd üzerinden, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise Ebû Hanîfe-Hammâd üzerinden Nehaî ile irtibat kurmuşlardır. Bu irtibat neticesinde söz konusu Hanefî imamları;

1. Hz. Peygamber ve sahâbeyle olan ilmi münasebetlerinde (rivayette) Nehaî'ye önemli bir konum atfetmişlerdir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, Hanefî imamları Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen ve çoğunlukla fıkıh ilmini ilgilendiren rivayetlerde daha çok Nehaî'nin rivayetlerine itibar etmişlerdir.

2. Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivayetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında Nehaî'ye yine önemli bir konum atfetmişlerdir. Yani Hanefî imamları Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivayetleri anlamaya ve yorumlamaya çalışırken Nehaî'nin yorumlarını çoğunlukla nazar-ı itibara almışlardır.

3. Hz. Peygamber ve sahâbeden aynı konuda gelen birbirine zıt rivayetlerin tercih edilmesinde daha çok Nehaî'nin tercihleri doğrultusunda fetva vermişlerdir.

4. Hz. Peygamber ve sahâbeden herhangi bir rivayetın gelmediği hususlarda yine Nehaî'yi bir tâbiîn âlimi ve Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine daha yakın bir şahsiyet olarak önemli görmüşlerdir. Böylece Nehaî'nin re'y kapsamına dahil olabilecek nitelikteki fetvalarını da değerli görerek çoğunlukla onlardan istifade ettikleri görülmüştür.

Diğer taraftan Hanefî imamları;

1. Hz. Peygamber ve sahâbeyle olan ilmi münasebetlerini Nehaî dışında birçok tâbiîn âlimi üzerinden de sağlamakta bir sakınca görmemişlerdir. Yani onlar Nehaî dışından da başka âlimlerin rivayetlerini muteber görmüşler.

2. Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivayetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında Nehaî dışında, Hasan-ı Basrî gibi tâbiîn âlimlerinin yorumlarını da değerli görmüşlerdir. Yani Hanefî imamları Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivayetleri anlamaya ve yorumlamaya çalışırken Nehaî dışındaki âlimlerin yorumlarına da önem verip bu yorumları almışlar.

3. Hz. Peygamber ve sahâbeden aynı konuda gelen birbirine zıt rivayetlerin tercih edilmesinde Nehaî'nin görüşü dururken bazen başka âlimlerin görüşünü tercih ettikleri görülmüştür.

4. Hz. Peygamber ve sahâbeden herhangi bir rivayetin gelmediği hususlarda Nehaî'nin re'yi dururken yine Nehaî dışında Hasan-ı Basrî gibi tâbiîn âlimlerinin re'yerini değerli görmüş ve bunlardan yararlanmışlar.

Tüm bunlarla birlikte Hanefî imamlarının fetvalarında bu imamlardan önce yaşamış âlimlere nazaran Nehaî'nin ağırlığının olduğu açık bir şekilde görülmüştür. Bu imamlardan sonra bir mezhep olarak vücut bulan Hanefî mezhebinin de Nehaî'yi kendi mezhep silsilesi içerisinde konumlandıkları ve ona değer atfettikleri, bununla birlikte onların mezhebin kurucusu olarak özelde Ebû Hanîfe, genelde Ebû Hanîfe ve talebelerini gördükleri, Nehaî'ye kuruculuk rolünden pay vermekten kaçındıkları görülmüştür. Bunda, Ebû Hanîfe ve talebelerinin fikhının aktif bir tedrisat ürünü olmuş olması, bu fikhın yazıyla muhafaza edilmiş olması ve farazî fikhî içine alacak şekilde daha detaylı ve kapsamlı olması gibi hususların etkili olduğu söylenebilir.

Özelde Hanefî imamlarının genelde Hanefî mezhebinin usulde Nehaî ile bazı cüzî hususlar hariç, genel olarak aynı usulü takip ettikleri, farklılaştıkları hususların daha çok fîrû fikh alanı olduğu gözlemlenmiştir. Bunda da konuyla ilgili Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen birbirinden farklı rivayetlerin, Nehaî'ye nazaran Hanefî imamlarının Hicaz fikhıyla daha çok etkileşim halinde olmuş olmaları, zaman ve toplumsal değişmelerin beraberinde getirdiği ihtiyaçların farklılığı gibi durumların etkili olduğu söylenebilir.

SONUÇ

İbrâhim en-Nehaî Yemen kökenli Arap bir kabilenin mensubu olarak Kûfe'de doğmuş, yaşamış ve yine burada vefat etmiş tâbiîn âlimidir. Onun doğum ve vefat tarihleriyle ilgili farklı rivayetler varsa da doğum yılının 47/667, vefat yılının ise 96/714 olarak kabul edilmesinin daha doğru olacağı kanaatine vardık. Nehaî'nin hangi sahâbîleri gördüğü ve onlardan hadis işitip işitmediği ihtilaflıdır, fakat henüz yaşı küçükken onun Hz. Âişe'yi gördüğü kesindir.

Nehaî'nin yaşadığı dönemde Şîa ve Mürcîe gibi fırkalar yeni ortaya çıkmaya başlamıştır. Fakat Nehaî, müslümanları inanç bakımından bölen bu fırkaların görüş ve düşüncelerine itibar etmediği gibi onlara cephe almış, bu konuda etrafındakileri de onların tefrike sebep olabilecek görüşlerine karşı dikkatli olmaları hususunda uyarmıştır. Ayrıca Nehaî, Arap-mevâlî, müslüman-gayri müslim gibi birçok sosyal zümrenin yer aldığı ve bu zümreler arasında çekişmelerin bitmek bilmediği bir toplumda çekişmelerden uzak kalmayı başarmış bir âlim olmuştur.

Nehaî'nin hayatının neredeyse tamamı o günün siyasi iktidarı Emevî yönetiminin idaresinde geçmiştir. Bu dönemde özellikle iktidarın uygulamalarına karşı birçok isyan ve isyan girişimi olmuş, fakat Nehaî, bu tür isyanlara katılmamış, yöneticilerin zalimane tavırlarına karşı kişisel tepki vermekle yetinmiştir. Yani bir taraftan müslüman iktidara karşı isyana kalkışmamış, bir taraftan da bir müslüman ve âlim olarak Emevî yönetiminin İslâm'la bağdaşmayan uygulamalarına karşı kişisel tavrını olumsuz yönde belli etmekten kaçınmamıştır. Zaten bu tavrı belli bir süre sonra yönetimle aralarının açılmasına sebep olmuştur.

Nehaî, yaşadığı dönemin baskın âdeti olan ilmin sözel aktarımı anlayışına göre hareket ederek ilmîni yazıya geçirmemiştir. Ona öğrencilik yapanlar da genel itibarıyla bu anlayış doğrultusunda hareket etmişlerdir. Bununla birlikte öğrencisi Hammâd'ın onun ilmîni yazıya geçirmek için bir çabası olduğu görülmüş, fakat ondan günümüze ulaşan bir eser olmamıştır. Nehaî'nin fetvaları ilk defa Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından yazıya geçirilmiştir. Fakat bu iki imam daha çok Hammâd'ın aktardığı rivayetleri kayda geçirmekle yetinmişlerdir. Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin daha çok tâbiîn ve sahâbe kavillerine ayırdıkları eserlerinde Nehaî'nin fetvalarını daha geniş

kapsamda kayda geçirdikleri görülmüştür. Dolayısıyla Nehaî'nin fetvalarının ekseriyeti Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin eserlerinde yer aldığı görülmüştür.

Nehaî, henüz birbirinden ayrışmamış olsa da hadis, tefsir ve kıraât gibi ilimlerde önemli derecede bilgi sahibidir. Ancak onun, ders halkası oluşturmaktan kaçınmış olması, tedrisatının daha çok soru-cevap şeklinde cereyan etmesini sağlamıştır. Bu da onun, soru ve cevapların yoğunlaştığı fıkıh alanında ön plana çıkmasını sağlamıştır. Yani Nehaî, bir ders halkası kurmak için çaba sarfetmemiştir. Onun ilmini takdir edenler onun etrafında toplanarak daha çok mesele ağırlıklı olacak şekilde ona sorular sormuşlar, o da bir âlim sorumluluğu edasıyla bu sorulara cevaplar vermiştir. Bu soru-cevap hali de Nehaî'nin daha çok fıkıh kapsamına giren fetvalarıyla öne çıkmasını sağlamıştır. Nehaî'nin bu şekilde daha çok soru cevaplı bir fıkıh tedrisatında bulunmuş olması, onun fıkıhının bölgesel, mesele odaklı ve yüzeysel (teferruatlı olmayan) bir karakterde olmasını beraberinde getirmiştir.

Nehaî, bir taraftan hocalarından ve onların aracılığıyla sahâbe ve Hz. Peygamber'den devralmış olduğu ilmi talebelerine aktarmış, bir taraftan da bu ilmi görüş ve düşünceleriyle, zamanının imkân ve şartları çerçevesinde yeniden yorumlamıştır. Yani o, muasırı Şa'bî gibi sorulara sadece rivayetlerle cevap vermemiş, rivayet yoksa kendi re'yiyle cevap vermiştir. Böylece o, rey-rivayet sentezini Kûfe'de etkin bir şekilde kullanan ve bu özelliğiyle çağdaşlarından ayrışan bir âlim/fakih olmuştur. Onun, re'yi zaman zaman nasların çerçevesini zorlayacak, fakat ısrarla bu çerçevenin içerisinde kalabilecek bir incelik ve ustalıkla kullandığı görülmüştür.

Nehaî'nin fetvalarının kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet iki şer'î delil olarak öne çıkmıştır. Fakat o bu iki delile literal/zahiri bir anlayışla yaklaşmamış, mana-maksat, nâsih-mensûh, umûm-husûs mana-lafız bütünlüğü gibi mefhumları nazar-ı itibara alarak yaklaşmıştır. Hadis uydurma faaliyetlerinin onun zamanında zuhur etmiş olmasından dolayı Nehaî Sünnet'e başvururken daha dikkatli davranarak bunu nakleden ravinin durumu, rivayetin sıhhati gibi hususlara azami hassasiyet göstermiştir. Bu iki kaynak dışında Nehaî'nin ictehadlarında sahâbenin bir mesele ile ilgili icmâna değer verdiği, sahâbî kavillerinden ve kıyastan olabildiğince yararlandığı, ayrıca hakkında teorik bir açıklamada bulunmasa da pratikte istihsan, istishâb ve sedd-i zerâi' gibi deliller

çerçevesinde fetvalar verdiği görülmüştür. Bunların yanında Nehaî'nin fetva verirken haram-helal olgusuna azâmî hassasiyet gösterdiği, kolaylık, insan onuru ve haysiyeti, döneminin koşulları ve zamanın değişimi gibi mefhumları fetvalarında nazar-ı itibara aldığı tespit edilmiştir.

Hanefî mezhebinin kurucu imamları olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed nezdinde Nehaî, hem ravi hem de müctehid olarak diğer tâbiîn âlimleri içerisinde daha çok itibar görmüş, görüşleri daha çok referans alınmıştır. Onlar ayrıca Nehaî'yi Hz. Peygamber ve sahâbe dönemiyle bağlantı kurmada, ayrıca bu dönemlerden aktarılan rivayetlerin anlaşılmasında önemli bir âlim olarak görmüşlerdir. Bu imamların görüşlerinin birçoğunun Nehaî'nin görüşleriyle aynı olduğu, Nehaî'den farklı görüş beyan ettikleri durumlarda ise konuyla ilgili farklı rivayetlere ulaştıkları, Hanefî mezhebinin müftâbih görüşlerinin de birçoğunun Nehaî'nin görüşleriyle aynı olduğu tespit edilmiş, bundan dolayı Hanefî mezhebinin Nehaî'nin görüşlerinden bağımsız bir mezhep olarak görülmesinin uygun olmayacağı sonucu çıkarılmıştır.

Nehaî ile ilgili yaptığımız ilk kapsamlı ve detaylı bu çalışma Nehaî gibi önemli bir âlim için yeterli bir çalışma değildir. Nehaî'nin hayatını ve ilmi konumunu daha iyi görebilmek için hadisçilik yönü ve kelamî görüşleri detaylı bir şekilde çalışılabilir. Yine Nehaî'nin Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. el-Ecda' ve Kâdî Şüreyh gibi hocaları ile İbn Şübrüme, Amr b. Mürre, Talha b. Musarrif, Süleyman b. Mihrân el-A'meş ve Abdullah b. Avn gibi talebelerinin hayatları ve fikhî görüşleri de çalışılabilir. Tüm bu âlimlerin Hanefî mezhebine etkileri ve katkıları irdelenebilir. İbn Mes'ûd ile ilgili Ayşe Elmalı (2009), Hammâd b. Ebî Süleyman ile ilgili ise M. Özgü Aras (1996) doktora çalışmaları yapmışlarsa da bu çalışmaların yeterli düzeyde ve olgunlukta olduğu söylenemez. Dolayısıyla bu iki âlimle ilgili daha detaylı ve kapsamlı çalışma yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Abdulkadir, Ali Hasan. *Nazratun âme fî târîh 't-teşrî 'i 'l-İslâmî*. Kahire, 1965.
- Abdullah b. Yusuf. *el-Mukaddimetu 'l-esasiye fî 'ulûmi 'l-Kur 'ân*. Britanya: Merkezi Buhûsi 'l-İslamiyye, 2001.
- Abdülmeçîd, Mahmûd Abdülmeçîd. *el-İtticahâtü 'l-Fıkhıyye 'İnde Ashâbi 'l-Hadîs fî 'l-Karni 's-Sâlis el-Hicrî*. Mısır: Mektebetü 'l-Ğânicî, 1979.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Muşannef fî 'l-hadîş*. thk. Habiburrahman el-E'zamî. Beyrut: Mektebetü 'l-İslâmî, 1403.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *Ahlâku hameleti 'l-Kur 'ân*. thk. Ebû Muhammed Ahmed Şihâne 'l-Elfiyy. İskenderiye: Dâru 's-Safâ ve 'l-Merve, 2005.
- Ahatlı, Erdinç - Coşkun, Merve. "Aynî'nin 'Umdetü 'l-Kârî'de Hanefilerin Amel Etmediği Hadisleri Yorumlama Yöntemi (Kitâbü's-Salât Örneği)". *SÜİFD* 19/35 (2017), 49-75.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru 'l-Hadîs, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü Fezâ 'ili 'ş-şahâbe*. thk. Vasiyullah Muhammed Abbas. Beyrut: Müessesetü 'r-Risâle, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü 'l- 'İlel ve ma 'rifeti 'r-ricâl*. Alemü 'l-Kütüb, 1997.
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-. *Câmi 'u 't-taḥşîl fî aḥkâmi 'l-merâsîl*. thk. Hamdi Abdülmeçîd es-Selefi. Beyrut: Alemü 'l-Kütüb, 2. Basım, 1986.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-. *İcmâlu 'l-işâbeti fî Akvâli 'ş-şahâbe*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. Kuveyt: İhyâi Turâsi 'l-İslâmî, 1. Basım, 1407.
- Apaydın, H. Yunus. "Hacir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/513-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Aras, Mehmet Özgü. *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fıkhi Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *el-Evâ'il*. Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1. Basım, 1408.
- Aslan, Muhammed Salih. *İbrahim en-Nehâi'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri Ve Hanefî Mezhebine Etkisi*. İstanbul: MÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilatı*. Ankara: DİB. Yayınları, 1991.
- Aycan, İrfan vd. *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Aycan, İrfan. "İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı". *AÜİFD* 38/ (ts.), 155-193.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Ayengin, Tevhit. "Fıkıhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 59-75.
- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Bedreddin. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1996.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *el-Kifâye fî (ma'rifeti uşûli) 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Surkî, İbrâhîm Mehdi el-Medinî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.
- Bâkistânî, İhsân İlhey Zahîr el-. *eş-Şî'etu ve't-teşeyyu'*. Lahor: İdâretü Tercümânü's-Sünne, 10. Basım, 1995.

- Baktır, Mustafa. “İçki”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/462-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bal, Burhaneddin. *el-Mesâilü'l-Hilâfiyye beyne İbrâhîm en-Neħa'î ve Ebî Ĥanîfe fi'l-'İbâdât ve esbâbühâ: dirâse te'sîliyye*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bardakoğlu, Ali. “İstishâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- Bayder, Osman. “Klasik Usul Eserlerine Göre Mezhebin Kurucu İmamlığının Anlamı”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 38 (2015), 463-471.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Kitâbü'l-cümel min ensâbi'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1996.
- Benli, Abdullah. “İslam'da Onur Kavramı: Hukuk Bağlamında”. *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber Ve İnsan Onuru” Sempozyumu*. Ankara: DİB. Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Berrî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullah b. Mûsâ el-. *el-Cevheretu fi nesebî'n-Nebî ve ashâbuhu'l-eşre*. thk. Muhammed et-Tuncî. Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Dâru'l-Bâz, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- Biltâcî, Muhammed. *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî fi'l-karni's-şânî el-hicrî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2007.
- Birsin, Mehmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Çıra Akademi, 1. Basım, 2019.
- Birsin, Mehmet. *İslâm Eşya ve Borçlar Hukuku*. İstanbul: Çıra Akademi, 2019.

- Birsin, Mehmet. *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz el-. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Mustafa Dîb. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1987.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî. Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 2009.
- Burhânî, Muhammed Hişâm el-. *Seddü'z-zerâi' fiş şerî'ati'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1985.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. el-Mehâmî Fevzî Atavî. Beyrut: Dâru's-Sa'b, 1. Basım, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-. *Usûlu'l-Cessâs (el-Fusûl fi'l-usûl)*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cevâd Ali. *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kıble'l-İslâm*. Dâru's-Sakî, ts.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi uşûli'l-fıkħ*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar, 1. Basım, 1399.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *es-Sünen*. thk. Abdullah Haşim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.

- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed ed-. *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ ed-. *en-Necmu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2004.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah ed-. *Fıkhi İhtilaflarda Ölçü*. çev. Musa Hûb. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-. *el-Ahbârü't-tıvâl*. thk. Abdulmunim Âmir. 1 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kutübü'l-Arabî, 1. Basım, 1960.
- Duman, Ali. "Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usûlü'ndeki Rolü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009), 83-102.
- Duman, Ali - Önder, Abdullah. "Cessâs'a Göre Mürsel Haber ve Değeri". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 9 (15 Haziran 2021), 118-131.
- Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi-İznikten II. Vatıkana*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muḥîṭ*. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, Şeyh Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabakâtü'l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *en-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ*. thk. Muhammed b. Salih. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1997.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Halil Muhammed Herâs. Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 1 Cilt. Hind: Lecnetu İhyai'l-Me'ârifî'n-Nu'maniyye, 1. Basım, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Âşâr*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355.

- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Harâc*. Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 3. Basım, 1382.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'r-Red 'ale's-Siyeri'l-Evzâ'î*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve 'aşruhû-ârâ'ühû ve fiqhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1947.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm. *Kitâbü'l-Miḥan*. thk. Yahyâ el-Cübûrî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbu'l-İslâmî, 2006.
- Ebü's-Şeyh, el-İsfahânî. *Ṭabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsfahân ve'l-vâridîne 'aleyhâ*. thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1992.
- Elmalı, Ayşe. *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği*. DEÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Erdoğan, Mehmet. "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi I*. ed. İbrahim Hatiboğlu. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.
- Erkut, Zekeriya. *İbrahim en-Nehâ'nin İbadetlerle İlgili Fıkıhî Görüşleri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ertan, Eyüp. *İbrahim en-Nehâ ve Ebû Hanîfe'nin Fıkıhî Görüşlerinin Mukayeseli Analizi*. OMÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2021.
- Esrem, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-. *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Mansûr. 1 Cilt, 1999.
- es-Seyyid Ebu'l-Muâtî en-Nûrî, Ahmed Abdurrezzak İd, Mahmud Muhammed Halil. *Mevsû'tu akvâli'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fî Ricâli'l-hadîsi ve 'ilelih*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1997.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahşûl*. thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

- Fayda, Mustafa. *İslâmiyetin Güney Arabistana Yayılışı*. Ankara: AÜİF. Yayınları, 1982.
- Ferûh, Mahmûd Salâh Muhammed. *el-Kırâetu's-şâzetu inde'l-usûliyyîn ve eseruha fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Gazze: Câmiatu'l-İslâmiyye, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Halil el-Mensur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 5. Basım, 1991.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Ğâmûsü'l-muĥît*. thk. Muhammed Nâim el-Ereksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Furat, Ahmet Hamdi. *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel yapısının Etkisi*. İstanbul: İÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2006.
- Gök, Bilal. "Ebû Hanîfe'nin Devlet Yöneticileriyle Münasebetleri". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam*. 595-604. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- Gölcük, Şerafettin. "Beyân b. Sem'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Güner, Osman. *Ebû Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Ğumerî, Ebû Asım. *Fethu'l-Menân şerhu ve tahkîku kitâbi'd-Dârimî*. Mekke: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 150-169.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şaĥîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

- Halife b. Hayyât, Ebû Amr. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Dâru Tayyibe, 3. Basım, 1985.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Meşâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ naşşa fih*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 6. Basım, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. "Sahabe Devrinde İçtihat". çev. Ahmet Yasin Küçüktiryaki. *Diyaret İlmî Dergi* 49/1 (2013), 69-81.
- Harîsî, Abdurrahman Ahmed Abdurrahman. *Ârâü İbrâhîm en-Neħa 'î fî't-tefsîr: cem'an ve dirâseten ve ta'likan min sûreti'n-Nisâ' ilâ âhiri'l-Kur'an*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1410.
- Hasan, Ahmad. "İlk Fıkhi İslam Mezheplerinin Kaynakları". çev. Selahaddin Eroğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1987), 314-328.
- Hâzîmî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ el-. *el-İ'tibâr fî'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âşâr*. Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 2. Basım, 1359.
- Heysemî, Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1994.
- İbn Abdülberr, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebu'l-Eşbal ez-Züheyrî. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Abdülberr, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002.
- İbn Abdülberr, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî, Muhammed Abdulkebir el-Bekrî. Mağrib: Vizâretu Umûmu'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâm, 1387.
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Abdulmecid er-Rehînî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Âbidîn, Muhammed emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 2000.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşq*. thk. Muhibuddin Ebi Saîd Ömer b. Ğurame el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1995.

- İbn Cemâa, Bedreddin. *el-Menhelü'r-revî fi 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Dâru'l-Fiker, 1406.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l- Arabî, 1. Basım, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekr Ahmed. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethî Helel. Kahire: el-Fârûku'l- Hadîsiyye, 2006.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Muḥabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dirâye fi tahrîci (telhîşi, münteḥabi) eḥâdîsi'l-Hidâye*. thk. Abdullah Haşim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Abdulkadir Şeybetu'l-Hemed. Riyad, 2001.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Ebû'l-Eşbâl Saġîr Ahmed Şâġif. Dâru'l-Âsime, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek - Adil Muşîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*. thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1988.
- İbn Hallikân, Ahmed b Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*. Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *Mûlaḥḥaşu (telhîşu) ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. thk. Saîd el-Efgânî. Dımaşk: Matbaatü Câmîatü Dımaşk, 1970.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *Resâ'ilü İbn Ḥazm el-Endelüsî*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1981.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbu's-sikât*. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Şaḥîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyâri, Abduhafız Şelebi. Kahire: Dâru'l- Kütübü'l-Mısıriyye, ts.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde, Meşhûr b. Hasan Alü Selmân. Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Dâru Hicr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *İhtîşâru 'Ulûmi'l-ḥadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi fî fıkhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1. Basım, 1405.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Halil el-Mensur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *'Uyûnü'l-aḥbâr*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2. Basım, 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1. Basım, ts.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Kitâbü'l-Fürû'*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-râ'ik*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn. *Şerḥu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemam Abdürrahim Said. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1987.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2006.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1. Basım, 2001.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh. *el-Câmi'*. thk. Rafet Fevzî Abdulmuttalib vd. 1 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 2005.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Şâkir Zîb Feyyâz. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhus ve'd-dirasati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *ed-Ḍu'afâ' ve'l-metrûkûn*. thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fî târiḫi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed, Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Şifatü's-şafve*. thk. Mahmûd Fâhûrî. Haleb: Dâru'l-Ma'rife, 1971.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Ġāyetü'n-Nihāye fi tabakāti'l-kurrâ*. nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fîda Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-gābe fi ma'rifeti's-şahābe*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*. thk. Me'mûn es-Sâğircî, Muhammed Edîb el-Câdir, vd. 6 Cilt. Merkezü Zâyed li't-Turâs ve't-Târîh, 1. Basım, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fethu'l-kâdir li'l-'âcizi'l-fakîr*. Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn. *Tuhfetü't-tahşîl fi zikri ruvâti'l-merâsîl*. thk. Abdullah Nevâre. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaûd, Mahmûd el-Arnaûd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1986.
- İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir b. Alî. *Zahîretü'l-huffâz el-muḥrec 'ale'l-hurûf ve'l-elfâz*. thk. Abdurrahman el-Ferîvâî. Riyad: Dâru's-Selef, 1996.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci ehâdîsi's-Şerḥi'l-kebîr*. thk. Mustafa Ebû'l-Gayt vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1. Basım, 2004.

- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. *el-Muḫni ' fi 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdullah b. Yusuf el-Cedî'. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Fevâz, 1. Basım, 1413.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-'ilm*. thk. Sağîr Ahmed el-Ensârî. 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekkete es-Sekâfiyye, 2004.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. 2 Cilt. Medine: Dâru'l-Measir, 1. Basım, 2002.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddin. *Târîhu İbnü'l-Verdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Muḫaddimetü İbni's-Salâh*. Dımaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 1. Basım, 1984.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *'Ulümü'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fiker, 1986.
- İclî, Ebü'l-Hasan. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1. Basım, 1985.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn. *el-Eğânî*. thk. Semîr Câbir. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Kilanî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İzzî, Abdülmün'im Sâlih Ali. *Difâ' 'an Ebî Hüreyre*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1981.
- Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis (İlk Üç Asır)*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsû'atü fıkhi İbrâhîm en-Neḫa'î*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 1986.
- Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti ensâbi (kabâ'ili)'l-Arab*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Benânî, 1980.

- Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-a şâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*. thk. Yusuf Ali Tavîl. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-. *el-Furûk*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u ş-şanâ'i fi tertibi ş-şerâ'i*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982.
- Kâtip Çelebî. *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkâdir el-Arnaûd. İstanbul: Mektebu Ircica, 2010.
- Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitâbü'l-Eşnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 3. Basım, 1995.
- Kevserî, Zâhid. *Fıkhü ehli'l-İrâk ve hadîşühüm*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2002.
- Kevserî, Zâhid. *Te'nibu'l Hatîb*. çev. Süleyman Tekin. İstanbul: Tahkîk Yayınları, 2020.
- Kılıç, Halil. "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh". *Din ve Bilim* 4/1 (Haziran 2021), 109-127.
- Kılıç, Halil. *İslam Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh*. Erzurum: AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2021.
- Kılıçer, M. Esad. *İslâm Fıkıhında Rey Taraftarları*. Ankara: DİB. Yayınları, 1994.
- Kılıçoğlu, Arafat. *Merginânî'nin el-Hidâye'sinin Tahâret, İbadât ve Münâkehât Bölümlerinde İmâm Ebû Yûsuf'un Tek Kaldığı Muhâlif Görüşleri*. Bartın: BÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru'l-Âlem, 2003.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013.

- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *en-Nâfi'ü'l-kebîr limen yuṭâli 'u'l-Câmi 'a's-şagîr*. İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1990.
- Lüheybî, Nevvâl Hâmid Selmân. *İbrâhîm en-Neḥa'î ve âşâruhü'l-vâride fî tefsîri sûreti'l-Fâtiḥa ve'l-Baḳara ve Âli 'İmrân*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Macit, Yunus. “Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2005), 121-157.
- Maçın, Hasan. “Şer'î Hükümleri Tasnif ve Derecelendirmede Şer'î Delillerin Etkisi”. *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. 1/367-387. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 1. Basım, 2017.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîḫ*. Bûr Sa'îd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvaṭṭa'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Müessesetu Zâyd b. Sultân, 1. Basım, 2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed el-. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Beyrut, 1981.
- Melchert, Christopher. “İbrâhîm al-Naḥa'î (Kufan, d. 96/714)”. *Arabica* 67/1 (2020), 60-81.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *Mu'cemü's-şu'arâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1982.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.
- Mevsılî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984.
- Muallimî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-. *et-Tenkîl limâ verede (bimâ) fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtil*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1986.

- Muhaymîdî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-. “el-Fetva’l-iftirâdiyye; mefhûmuhâ ve ehemmiyetuhâ ve hükmuuhâ”. *Mu‘temeru’l-Fetvâ ve İstişrâfû’l-Müstakbel*. Suudi Arabistan: Câmi‘atü’l-Kasîm, 1434.
- Mübârekpûrî, Ebü’l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-. *Tuhfetü’l-ahvezi şerhu Câmi‘i’t-Tirmizî*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Müberred, Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi’l-edeb*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dalî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi‘u’s-şahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1991.
- Nehhâs, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed en-. *en-Nâsih ve’l-mensûh*. thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü’l-Felâh, 1. Basım, 1408.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Hasan Abdulmun‘îm Şelbî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebü’l-Berekât en-. *Kenzü’d-dekâ’ik*. thk. Sâid Bekdaş. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1. Basım, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru’l-Fiker, 1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Tehzîbü’l-esmâ’ ve’l-lugât*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Nîsâbü’rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-. *Ma‘rifetü ‘ulûmi’l-(uşûli’l-) hadîs*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1997.
- Nûreddîn ‘İtr. *Menhecü’n-nakd fi ulûmi’l-hadîs*. Dımaşk: Dâru’l-Fiker, 3. Basım, 1977.
- Oral, Rifat. “İslam Hukukunda İnsan Onurunun Evrensel Parametreleri (İnsan Onurunu Korumaya Yönelik Hükümler, İnsan Onuruna Karşı İşlenen Suçlar)”. *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber Ve İnsan Onuru” Sempozyumu*. Ankara: DİB. Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Ömerî, Ekrem Ziya. *Asru’l-hilâfeti’r-râside*. Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, ts.

- Önder, Muharrem. *Hanefi Mezhebinde İstihsân Anlayışı Ve Uygulaması*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Önder, Muharrem. “Şâz Kırâatler Ve İslâm Hukuku Açısından Değeri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 163-194.
- Öz, Mustafa. “Haşebîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/402-403. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özaydın, Abdülkerim. “Aynülverde Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/283. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özaykal, Merve Özdemir. “Kur’ân’ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 203-229.
- Özbakış, Sema. *İbrahim en-Nehâ’înin Aile Hukuku Alanındaki Fıkhi Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özdemir, Recep. *İmam Mâlik ve Sahâbe Kavline Yaklaşımı*. Malatya: İÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Özen, Şükrü. *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*. İstanbul: MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 1995.
- Özen, Şükrü. “Nehâ’î”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/535-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar Ulema İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Özkul, Mehmet. *İbrahim en-Nehâ’î ve Hadis İlmindeki Yeri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Öztürk, Mustafa. *Mevâlinin Hadis Rivâyetindeki Yeri*. İstanbul: Yedirenk, 2012.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr. *Uşûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl)*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Amr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2010.

- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen. *el-Muḥaddisü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed 'Ecâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 3. Basım, 1404.
- Sa'd, Hâlid Halife. *Tefsîru'n-Nehâi: Merviyâyâtü'n-Nehâi ve akvâluhu fi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2007.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *et-Tavzîh li mutni't-tenkîh fi uşûl'l-fikh*. thk. Zekeriya Umeyrat. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût, Türkî Mustafâ. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l- Arabî, 1. Basım, 2000.
- Sâyis, Muhammed Ali. *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali es-. *Aḥbâru Ebî Ḥanîfe ve aşhâbih*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-. *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-ḥadîs li'l-'Irâkî*. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- Selâvî, Ahmed b. Hâlid. *Kitâbü'l-İstiḫşâ li-aḥbâri düveli'l-Mağribi'l-Akşâ*. Dâru'l-Kitâb, 1997.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Umer el-Bârûdî. Beyrut: Daru'l-Cenân, 1988.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-. *Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr*. 5 Cilt. Şirketu's-Şarkiyeti li'l-İlânât, 1971.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berakat vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyeye, 1. Basım, 2013.
- Sıbtu İbni'l-Acemî, Ebü'l-Vefâ. *et-Tebyîn li-esmâ'i'l-müdeellisîn*. thk. Yahya Şefik. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.

- Söylemez, M. Mahfuz. *Enevîler Döneminde Küfe*. Ankara: AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2000.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-ḥadîş ve muştalâḥuh*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 15. Basım, 1984.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *Câmi 'u'l-Eḥâdîs*. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1994.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *ed-Dürri'l-Menşûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *el-İtkân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. el-Hey'etü'l-Mısriyeti'l-Âmmeti li'l-Küttâb, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *Esmâu'l-müdeellisîn*. thk. Mahmud Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Abdulvahhab Abdullatif. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Üm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Helebî, 1. Basım, 1940.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *İḥtilâfü'l-ḥadîs*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şahin, Osman. "İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 11-37.
- Şankîti, Abdülkadir b. Muhammed. *Nüzheti'l-eskâr fi şerhi kurrati'l-ebşâr*. Moritanya, 2001.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-. *Uşûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-. *el-İtişâm*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 2008.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Süleyman. 7 Cilt. Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1997.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ahmed Azav. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1. Basım, 1999.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-. *Neylü'l-evâtâr şerhu Münteķa'l-ahbâr*. thk. Usamuddin es-Sebâbatî. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *el-Âşâr*. thk. Halid el-Avvâd. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2. Basım, 2011.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *el-Aşl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *el-Câmi'ü's-şagîr ve Şerhuhu'n-nâfi'ü'l-kebîr*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1406.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hasan el-Kîlânî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *el-Mehâric fi'l-hiyel*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1999.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Şimşek, Murat. "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (v. 150/767)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 45-67.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım et-. *el-Mu'cemü'l-evsaţ*. thk. Tarık b. Ivazullah, Abdulmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. Musul: Mektebü'l-Ulûmi Ve'l-Hikem, 1983.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1962.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. thk. Sadeddin Ünal. İstanbul: Merkezi Buhûsi'l-İslamiyye, 1. Basım, 1998.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Muhtaşaru İhtilâfi'l-'ulemâ'*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1417.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1399.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Takkuş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'l-hulefâi'r-râşidîn*. Amman: Dâru'n- Nefâis, 2003.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-. *Şerhu't-telviḥ ala't-tavzîḥ*. thk. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l- Arabî, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *el-İlelü's-şagîr*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l- Arabî, ts.
- Turhan, Halil İbrâhîm. *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *eḍ-Ḍu'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.
- Ulu, Arif. *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*. Ankara: AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB. Yayınları, 2018.
- Ürkez, Muhammed Emin el-. *Mesânîdu'l-imâm Ebî Hanîfe ve adedü merviyâtihî mine'l-merfûât ve'l-âsâr*. Karaçi, 1978.

- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Aḥbârü'l-kuḍât*. thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâġî. Riyad: Mektebetü'l-Verrâk, 1. Basım, 1947.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb. *Târîhu'l-Ya'kübî*. thk. Muhammed Sadık. Necef: el-Mektebetü'l-haydariyye, 1964.
- Yâkût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn el-Hamevî. *Mu'cemü'l-üdebâ' ve İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sadır, 1977.
- Yalçı, Nurhayat Haral. *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkh Literatüründe İstishab Delili*. İstanbul: MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2008.
- Yazıcı, Tahsin. "Deylem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Metin. *İslam Şurta Teşkilatı (Ortaya Çıkışı ve İşleyişi)*. Samsun: OMÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2003.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yiğit, İsmail. "Muhtâr es-Sekafî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/54-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yiğit, İsmail. "Yezîd b. Ebû Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yüsri, Muhammed. *Tarîku'l-hidâyeti mebdâiu ve mukaddimâtu ilmi'tevhîd*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Yüsr, 3. Basım, 2008.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*. thk. Mustafa Mecâzî. Kuveyt: Matbaa'tu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1969.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muḥammed b. Ḥasan*. thk. M. Zahid Kevserî, Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarabad: Lecnetu İhyau'l-Me'ârifî'n-Nu'maniyye, 3. Basım, 1408.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî ḥaberi men gaber*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Se'îd b. Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm, Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zekeriyyâ, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Esne'l-me'tâlib şerḥu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Zerkeşî, Bedreddin ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kutübü'l-Arabî, 1. Basım, 1957.
- Zeydan, Corci. *İslam Medeniyeti Tarihi*. çev. Zeki Meğamiz. İstanbul: Üçdal, 1978.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Naşbü'r-râye li-tahrîci eḥâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1. Basım, 1997.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*. Kahire: Dâru'l- Kütübü'l-İslâmî, 1313.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.