

HANEFİ MEZHEBİ

Dört büyük
Sünnî fıkıh mezhebinden biri.

- I. KURULUŞU ve YAYILMASI
- II. DOKTRİNİN GELİŞİMİ
- III. USULÜ
- IV. GENEL KARAKTERİSTİĞİ
- V. LİTERATÜR

Fikhî ve itikadî mezheplerin çoğunluğu kurucusu sayılan kişilerin isimlerine nisbetle adlandırıldığı ve öylece meşhur olduğu gibi, hicri ilk iki yüzyılda Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde başlayan ve daha sonraki yüzyıllarda giderek gelişip yaygınlaşan Irak fikhî, bu fikhînin metodoloji, doktrin ve sistematığının oluşmasında en büyük paya sahip bulunan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nisbetle Hanefî mezhebi (Hanefiyye) olarak adlandırılmış, bu mezhebe mensup olan fakihlere ve bu mezhep görüşüyle amel eden kişilere de Hanefî (çoğulu Hanefiyyûn, ahnâf) denilmiştir.

I. KURULUŞU ve YAYILMASI

Hanefî mezhebinin doğuşunun Ebû Hanîfe'den önce Irak bölgesinde ortaya çıkan re'y ekolüyle (ehl-i re'y) sıkı bir bağlantısı vardır. Kûfe şehrinin Hz. Ömer devrinden itibaren giderek artan bir hızla ilim ve kültür merkezi hüviyetini kazanmasında şüphesiz en büyük pay, başta Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali olmak üzere buraya yerleşen 1500 civarında sahâbîye aittir. Bölgede sahâbenin öğretimini başlattığı Kur'an ve hadis bilgisi, hoca-talebe münasebetine dayanan ve giderek genişleyen ilmi halkalarla sonraki nesillere aktarılmış, yeni nesiller tarafından farklı üslûplarla da olsa re'y ve ictihadla zenginleştirilerek devam ettirilmiştir. Bölgede oluşan fikhî gelenek ve anlayışın, tâbiîn dönemi fakihlerinden İbrâhim en-Nehâî'den (ö. 96/714) itibaren "Irak fikhî" (Irak ekolü) olarak anılması ve Medine merkezli Hicaz fikhîna (ehl-i hadîs) alternatif bir ekol olarak görülmeye başlanması (İbn Abdülber, II, 158) böyle bir gelişmenin sonucudur. Hatta mensuplarının çoğunluğu Hicaz (Medine) bölgesinde

bulunan hadis ekolünün ehl-i re'ye muhalefetinin ve iki farklı temayüle mensup fakihler arasındaki fikhî tartışmaların ehl-i re'y'in ekolleşme sürecini hızlandırdığı söylenebilir.

Hadis ve re'y ekolleri arasındaki ihtilâfın sadece hoca-talebe, muhit, rivayet geleneği ve malzeme farklılığından doğan bir gruplaşmadan ibaret olmayıp metot ve prensip itibarıyla de aralarında bazı temel tercih farklılıklarının bulunduğu görülür. Irak fikhî ekolünde oluşumun ilk dönemlerinden itibaren göze çarpan en bariz özellik, müslümanların o gün için karşılaştıkları veya çözümünü merak ettikleri meselelere Kur'an ve Sünnet'e dayalı bilginin re'y ve ictihadla zenginleştirilmesi suretiyle cevap aranması, farazî fıkha ve kıyas, istidlâl gibi isimlerle anılan akfî muhakeme ile dinî bilgi ve hüküm üretme usulüne nasların izin verdiği ölçüde ağırlık verilmesi olmuştur. Hanefî fikhînin da hareket noktasını teşkil eden bu geleneğin oluşmasında, hoca-talebe ilişkisi içinde devralınan ilmi metot ve geleneğin payı kadar bölgenin kendine has şartlarının etkisi de vardır. Emevîler döneminde birçok farklı kültür ve medeniyetle yakın temas içinde olan, farklı ırk ve din mensupları ile değişik sosyal grupların bir arada yaşadığı Irak bölgesi, birçok siyasî ve fikrî hareketin de yoğunlaştığı bir merkez durumundaydı. Öte yandan Kûfe'nin Fars ve Yunan kültürüne âşina olan ve akfî ilimlerde bir hayli birikimi bulunan Hîre bölgesine yakınlığı da zikredilmelidir. Bundan dolayı tâbiîn döneminden itibaren bölgede canlı bir ilim ve kültür hareketinin ve re'y faaliyetinin bulunduğu görülür. Ancak Irak fikhînin tâbiîn neslinde değil, II. (VIII.) yüzyılın ortalarında tebeu't-tâbiîn ve müteakip nesil sayılan Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin döneminde sistemleşip ekolleşmesinin, uzun bir süre daha Irak fikhî ve mensupları ehl-i re'y olarak anılsa da ileri dönemlerde ve neticede Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bir mezhep olarak şekköl etmesinin mâkûl sebepleri de olmalıdır.

Bu sebeplerden biri, Ebû Hanîfe'nin etrafında teşekkül eden ictihad şûrası ve

fikhî akademisinin önceki nesillerden kendilerine intikal eden Kur'an ve hadis bilgisini, re'y ve yorumları dikkatlice inceleyip özümseyerek hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde geliştirip genişletmeleri, böylece gerek fert gerekse toplum ve yönetim açısından ihtiyaca cevap verebilir bir bütünlük ve zenginliğe kavuşturmalarıdır. Her ne kadar, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin de aralarında bulunduğu bazı âlimler Ebû Hanîfe fikhînin İbrâhim en-Nehâî fikhînden fazla farklı olmadığı kanaatini taşıyalar da (*Hüccetul-lâhi'l-bâliğa*, I, 534) Ebû Hanîfe'nin, sahâbe ve tâbiîn döneminde Irak bölgesinde oluşan zengin ilmi mirası hocaları ve görüştüğü çeşitli âlimler vasıtasıyla yakından tanıma ve kavrama imkânı bulunduğu, etrafındaki seçkin ve yetişkin öğrencileriyle birlikte değişen şartlara ve çoğalan fikhî meselelere paralel olarak ve kendini İbrâhim en-Nehâî de dahil tâbiîn dönemi fakihlerinin, hatta belli sayıda sahâbenin ictihadı ile bağlı hissetmeyecek önceki nesillerden devralınan bu zengin mirası yeniden değerlendirip sistemleştirdiği ve o gün için ferdi ve içtimâî hayatın bütün yönlerine cevap verebilen bir bütünlüğe kavuşturduğu görülür. Söz konusu bu bütünlüğün sağlanmasında, Ebû Hanîfe'nin etrafında meseleleri farklı açılardan mütalaa edebilen birçok mesai arkadaşının ve öğrencisinin bulunması elbette büyük rol oynamıştır.

II. (VIII.) yüzyıl Irak fikhî içinde Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerinin yanı sıra Osman el-Bettî, İbn Şübrüme, İbn Ebû Leylâ gibi çağdaş fakihlerin görüşleri de yer almakla birlikte bu dönemde oluşan fikhî birikimin ileriki dönemlerde Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesinin bir diğer sebebi, Ebû Hanîfe'nin hem akranları arasında ve öğrencileri katında üstat olması, hem de görüşlerinin bu fikhî doktrin ve geleneği içinde gerek keyfiyet gerekse kemiyet itibarıyla ağırlık taşımasıdır.

Öte yandan tâbiîn döneminde re'y ve ictihad faaliyetinin, biraz da yeni coğrafyalara taşınma ve yeni kültürlerle karşılaşmanın tabii sonucu olarak alabildiğince genişlemesi ve uç noktalara doğru açılma

istidadı göstermesi, bu hareketin kontrol altına alınması ve belirli bir ilmi disiplin ve metoda kavuşturulması ihtiyacını doğurdu. Çünkü metodu ve ilmi geleneği bulunmayan, cürete ve tepkiye dayalı bir re'y ve yorum faaliyetinin Kur'an ve hadis merkezli geleneksel dinî bilgi ve birikimi ciddi ölçüde tehdit ve tahrif edebileceğinin, ümmet içinde kargaşa ve ayrılıklara yol açabileceğinin ipuçları vardı. Nitekim hadis mecmuaları, musannefler ve rivayet tefsirleri de dahil literatürde tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn âlimlerine izâfe edilen birçok farklı görüşe rastlanabilmekte ve bu dönemdeki ictihadlarda sonraki dönemlerde görülmeyen bir çeşitlilik ve zenginlik müşahade edilmektedir. Bu dönemde re'ye karşı "mezmum re'y" adlandırılmasıyla belli bir tepkinin oluşmasının temelinde de serbest re'y hareketinin geleneksel dinî öğretiyi ve yaşantıyı temelden değiştireceği kaygısı ve buna karşı önlem alma çabası yatmaktadır. Bu kaygı ve çabanın, dış etkilere daha açık olan Irak bölgesinde tebeu't-tâbiîn döneminde itibaren daha da artmış olması tabiidir. Bölgede hadisçilerin zayıf bir sesle de olsa temsil ettiği hadis fikhî, genelde re'y ve yoruma kapalı özelliği sebebiyle değişen şartlar ve çözüm bekleyen meseleler karşısında yetersiz kalırken Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin temsil ettiği re'y fikhî, geleneksel dinî öğretiyi mâkul bir yorumla geliştirip naslarla re'y arasında dengeyi kurması ve serbest re'y hareketini de belirli bir çizgiye oturtması sebebiyle döneminde ilgi odağı olmuş, sonraki dönemin âlim ve müctehidleri arasında rağbet görmüş, fikhın bu metot ve çerçevede geliştirilmesi fikri ağırlık kazanmıştır. Ebû Hanîfe'nin amelî (fikhî) alandaki re'y ve yorumculuğuna karşı itikadî alanda Selefilik sayılabilecek orta ve muhafazakâr bir yol takip etmesinin de ona duyulan güveni arttırdığı söylenebilir.

Fikh mezheplerinin teşekkülünün, İslâm medeniyetinin gelişimi ve İslâm'ın yayılması ile aynı zaman diliminde buluşması tesadüfî değildir. Otuz yıl süren Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ve yaklaşık bir asır süren Emevîler devri İslâm'ın yayılma, devletin ve İslâm medeniyetinin kuruluş aşaması, II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru başlayan Abbâsîler dönemi ise devletin bütün kurumlarıyla yerleşmesi, İslâm medeniyetinin gelişme süreci olma özelliği taşır. Yeni ve ihtilâflı meselelerin giderek çoğaldığı ve fakihlerce farklı çözümlerin benimsendiği bir ortamda orta

seviyede bir ferдин fikhî tartışmalara katılması, hatta gelişmeleri yakından takip etmesi mümkün olmadığından güvendiği bir fakihin veya mezhebin görüşünü alıp onunla amel etmesi kendisi için tek çıkar yol olmuştur. Aynı şekilde yargılamada güven ve istikrarı sağlamak, kanun ve yargı önünde insanlara eşit davranmak da toplumda adaletin tesisi ve devletin bekası için ön şart niteliğini taşıdığından gelişen İslâm devletinin temel meselelerinden birini teşkil etmeye başlamıştır. O zamana kadar halifeler tarafından re'sen tayin edilen ve tayin edildiği bölgede bağımsız olarak görev yapan müctehid-kadılardan toplumda adaletin sağlanmasında inisiyatif ve dirayetlerine de bağlı olarak aktif bir rol oynadıkları ve bu konuda yeterli oldukları doğrudur. Ancak İslâm coğrafyasının genişlemesinin ve taklit zihniyetinin giderek yaygınlaşmasının tabii sonucu olarak her bölgeye müctehid bir kadı gönderilmesi imkânının azalması, öte yandan yargılamada düzen ve istikrarı sağlama ihtiyacının belirgin bir hal alması, Hârûnürreşid'den itibaren Abbâsî halifelerini bu konuda tedbir almaya sevk etmişti. Bu ortamda Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin geliştirip sistemleştirdiği Irak fikhî ekolü, hem fertler hem Abbâsî yönetimi açısından bu amaçları gerçekleştirme yönünde önemli bir fırsat teşkil etmiştir.

Fikh mezheplerinin ve İslâmî ilimlerin diğer alanlarındaki mezhep ve ekollerin, adına nisbet edildikleri müctehid ve önderlerden bazan birkaç yüzyıl sonra belirli âmillerin etkisiyle ve tabii bir seyir içinde teşekkül ettiği bilinmektedir. Hanevî mezhebi de gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse ilk nesil öğrencilerinin vefatlarından çok sonra bu adla anılmaya ve mezhep olarak belirginleşmeye başlamıştır. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye mezhep kurma niyet ve girişiminin izâfe edilemeyeceği, hatta onun ve öğrencilerinin "mezhep kurucusu" olarak nitelendirilmelerinin bile kelimenin gerçek anlamı itibarıyla doğru olmayacağı açıktır. Öte yandan Ebû Hanîfe merkezli II. (VIII.) yüzyıl Irak fikhinin ekolleşip sonraki dönemlerde hem müslüman halk hem âlim ve yöneticiler tarafından mezhep olarak algılanması ve giderek İslâm coğrafyası üzerinde yayılması sonucunu doğuran birtakım sebeplerin de bulunması kaçınılmazdır. Özellikle mezhepler arası tartışmalar ve mezhep taassubuna dayanan bazı izahların da etkisiyle bir kısım tarih, tabakat ve menâkıb kitaplarında bu gelişmeleri tek

bir sebeple açıklama, böylece kendi övgü ve tenkitlerine sağlam bir zemin hazırlama temayülünün bulunduğu doğrudur. Ancak tarih boyunca bütün İslâm coğrafyasına yayılarak hicrî ilk birkaç asırdan sonra bütün müslümanların hukukî-amelî hayatını yakından etkilemiş ve yönlendirmiş olan ve günümüzde de hâlâ geçerliliğini koruyan fikh mezhepleri vâkasının değişik ve farklı seviyede birçok sebeple açıklanması ve bu sebeplerin etkilerinin dönem ve bölgelere göre devamlı değişebileceğinin de bilinmesi gerekir. Sebeplerin bu çeşitliliği ve değişebilirliği saklı kalmak kaydıyla, Hanevî mezhebinin kuruluş ve yayılmasını mezhep imanınin öğrencilerinin faaliyeti, mezhep fikhinin tedvini, kadılık-resmî mezhep uygulaması gibi birtakım sebeplerle açıklamak mümkündür.

a) Öğrencilerin Faaliyeti. Ebû Hanîfe'nin, bir bakıma ictihad şûrası da sayılabilecek ders halkasında ve ilmi muhitinde bulunan arkadaş ve öğrencilerinin faaliyetleri, Hanevî mezhebinin teşekkülünün ve yayılmasının temel sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî'nin naklettiğine göre, döneminde Irak fikhinin üstadı olan Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (ö. 120/738) vefatından bir süre sonra Ebû Hanîfe'ye hocasının yerine ders halkasının başına geçmesi teklif edilmiş, Ebû Hanîfe de bunu ancak hocasının ders halkasından en az on kişinin bir yıl boyunca ilim meclisine devam etmesi şartıyla kabul edebileceğini bildirmişti (*Menâkıbü Ebî Hanîfe*, I, 61). Onun bu şartı ileri sürmesi, hem öteden beri devam edegelen ilmi geleneği koruma hem de bu ilim meclisini ictihad şûrası şeklinde düzenleme arzusunu gösterir. Öte yandan daha önce tek bir halkadan ibaret olan meclise yeni halkalar da ilâve ederek fikhî araştırma ve eğitimini amaç ve muhteva bakımından zenginleştirmişti.

Ebû Hanîfe'nin, hocası Hammâd'dan sonra Kûfe gibi çeşitli bölgeler ve kültürler arasında köprü konumundaki canlı bir ilim merkezinde yaklaşık otuz yıl ders okuttuğu, ilim meclisinin başında bulunduğu ve bölge fikhini temsil ettiği göz önünde tutulursa, onun ders halkasına iştirak ederek ilmi müzakerelerde bulunan ve kendisinden fikh öğrenen öğrencilerinin sayısının birkaç bine ulaştığı yönündeki rivayetler mübalağalı sayılmaz. Ancak bu konuda hocalık-taleblik ilişkisinden ziyade aynı ilim meclisinde bulun-

ma, ilim halkasına ve ilmî müzakereye katılma yani sohbet ölçüsü esas alındığından kaynaklarda “Ebû Hanîfe’nin ashabı” olarak sayılan kişilerin az sayıda da olsa bir kısmı onun akranı sayılabilecek arkadaşları konumundadır.

Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl başta olmak üzere ileri gelen öğrencilerinin müstakil müctehid mi, yoksa kaide ve usul itibarıyla Ebû Hanîfe’ye tâbi olan mezhepte müctehid mi sayılmaları gerektiği âlimler arasında tartışmalıdır (İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, I, 77; M. Ebû Zehre, s. 438-440). Ancak Ebû Hanîfe’nin, mezhebin usul ve esaslarını belirleyen ve etrafında yer alan öğrencilerine onu dikte ettiren bir hoca konumunda olmadığı, fikhî meselelerin çeşitli yönlerde ve seviyelerde yetişkin ilim erbabından oluşan icthad şurasında serbestçe tartışıldığı, bazan tartışmaların günlerce sürdüğü ve mezhebin usul ve metodolojisinin bu süreç içinde belirginleştiği düşünülürse, imamın ileri gelen öğrencilerini Irak fıkıh ekolünün mimarı müstakil müctehidler olarak görmek mümkün olur. Esasen bu kişilerin Ebû Hanîfe’nin vefatından sonraki ilmî faaliyetleri de bu fikri güçlendirmektedir.

Gerek Ebû Hanîfe’nin gerekse mezhebin ilk neslini teşkil eden Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer, Hasan b. Ziyâd gibi müctehidlerini yetiştirdiği öğrenciler özellikle Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi halkı yeni müslüman olmuş bölgelere giderek hocalarının görüşlerinin tanınmasında, benimsenmesinde ve yayılmasında etkin rol oynamışlardır. Meselâ Bezzâzî, Ebû Hanîfe’nin 800 civarında öğrencisinin isimlerini mensup oldukları bölge ve şehirleri de belirterek zikreder (*Menâkıbü’l-İmâmi’l-A’zâm*, s. 491-518). Verilen dağılım dikkatle incelendiğinde imamın o günkü İslâm dünyasının birçok bölgesinden öğrencisinin bulunduğu, Mısır ve Suriye’den çok az, Mekke, Medine, Yemen, Bahreyn, Musul gibi şehir ve bölgelerden sınırlı sayıda öğrencisi varken öğrencilerinin yarıya yakınının Kûfe, Basra ve Bağdatlı olduğu, geriye kalan önemli bir kısmının da Ahvaz, İsfahan, Hemedan, Rey, Cürcân, Nese, Merv, Buhara, Semerkant, Belh, Hârizm gibi Irak’ın doğusundaki önemli merkezlere mensup bulunduğu görülür. Bu öğrencilerden önemli bir kısmı daha sonra kendi bölgelerinde ders halkaları oluşturarak talebe yetiştirmiş veya kadı olarak görev yapmış, neticede doğrudan

veya dolaylı olarak Ebû Hanîfe merkezli Irak fıkıhının özellikle İslâm’ın yeni yerleşmekte olduğu alanlarda tanınmasını ve yayılmasını sağlamıştır. Kaynaklarda bazı öğrencilerden, sırf üstatlarından aldıkları ilmi ve üstatlarının görüşlerini yaymak için değişik bölgelere dağılan, birçok öğrenciden de bölgesinde Ebû Hanîfe veya Irak fıkıhını ilk yayan ve döneminde üstat (imam) olarak benimsenen kişiler olarak söz edilir. Meselâ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden Abdülazîz b. Hâlid’in Tirmiz ve Çağaniyân’da (*Menâkıbü Ebî Hanîfe*, I, 63), Kureşî, Muhammed b. Hâlid el-Hanzalî’nin Esterâbâd’da, Hüseyin b. Hafs el-Hemedânî’nin İsfahan’da, İsmâil b. Elyesa’ el-Kindî’nin Mısır’da (*el-Cevâhirü’l-muğıyye*, I, 438-439; II, 108; III, 151-152), Makrîzî de Abdullah b. Feruh’un Mısır ve Kuzey Afrika’da (*el-Hıttat*, II, 333; ayrıca bk. Kureşî, II, 321) hocalarının görüşlerini ve Irak fıkıhını tanıtır yaydıklarını kaydederler.

b) **Tedvin Faaliyeti.** Hanevî mezhebinin kurulup yayılmasının başta gelen bir diğer sebebi de Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ortaya koydukları fikhî birikimin kendi dönemlerinden itibaren tedvin edilmeyle başlanması ve bu faaliyetin ileri dönemlerde artarak devam etmesidir. Bazı fetvaların ve fikhî mâlumatın Ebû Hanîfe’den önceki dönemlerde yazılmaya başlandığı, meselâ Kâdî Şüreyh, İbrâhîm en-Nehâî ve Hammâd b. Ebû Süleyman’ın fikhîni ihtiva eden fikhî mecmualarının bulunduğu (Sezgin, I/3, s. 16-21) ve bu yönde bir geleneğin bir hayli yerleştiği doğru olsa bile Kûfe merkezli Irak fıkıhının ilk defa Ebû Hanîfe döneminde sistematik ve kapsamlı bir şekilde tedvin edilmeye başlandığı bilinmektedir. Kaynaklarda fikhî meselelerin Ebû Hanîfe’nin oluşturduğu, her biri icthad ehli sayılan ve Muhammed Hamîdullah tarafından “fikhî akademisi” ve “kodifikasyon heyeti” olarak nitelendirilen (*Zeki Velidi Togan’a Armağan*, s. 374-376) kırk kişilik bir mecliste tartışıldığı, bu meclise hal-kin ve diğer talebelerin katılmasına izin verilmediği, tartışmalar belirli bir sonuca ve uygunluğa ulaşınca kaleme alındığı, bu sebeple Irak (Hanevî) fıkıhının bu meclis tarafından ve özellikle de aralarında Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yûsuf, Dâvûd et-Tâî, Esed b. Amr el-Becelî, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Ebû Mutî’ el-Belhî, Nûh b. Ebû Meryem, Muhammed b. Vehb, Âfiye b. Yezîd gibi fakihlerin bulunduğu on kişilik bir heyet tarafından tedvin, tasnif ve ter-

tip edildiği kaydedilir (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 2, 107; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, I, 66; Kureşî, I, 378; Muhammed Hamîdullah, s. 377-378). Meselâ Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Esed b. Amr el-Becelî’nin, Kureşî ve Leknevî de Nûh b. Ebû Meryem’in Ebû Hanîfe’nin fikhîni ilk tedvin eden kişi olduğundan ve bundan dolayı “câmi” lakabıyla anıldığından söz ederler (*Ahbârü Ebî Hanîfe*, s. 2; *el-Cevâhirü’l-muğıyye*, II, 8; *Fevâ’idü’l-behiyye*, s. 222). Aynı şekilde imamın meclisine otuz yıl süreyle devam eden Yahyâ b. Zekeriyâ’nın ve on yedi yıl devam eden Ebû Yûsuf’un da tedvinde aktif görev aldıkları bilinmektedir (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 93, 107; Kureşî, III, 586; Bezzâzî, II, 57; M. Zâhid el-Kevserî, *Hüsnu’t-tekâdi*, s. 13).

Dönemin ilim ve öğretim geleneğinde yazdırma (imlâ) usulünün bir hayli yaygın olması ve Ebû Yûsuf’a da *el-Emâlî* adıyla bir eser nisbet edilmesinin yanında (Sezgin, I/3, s. 54), Ebû Hanîfe’nin vefatı sırasında İmam Muhammed’in on sekiz yaşında olduğu ve kitaplarında yer alan fikhî tartışmalarla hocalarına nisbet ettiği görüşleri daha sonra hâfızasından yazdığını var saymanın zorluğu göz önünde bulundurulursa, birçok müellifin Ebû Hanîfe’yi fikhî ilmini ilk tedvin eden kişi olarak tanıması ve Irak fıkıhının onun döneminde tedvin edildiğini belirtmesi (meselâ bk. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, I, 393-394, M. Ebû Zehre, s. 189) yanlış olmaz. Öyle anlaşılıyor ki burada tedvinle veya çeşitli kaynaklarda rastlanılan “Ebû Hanîfe’nin kitapları” ifadesiyle, Ebû Hanîfe’nin ilim meclisinde cereyan eden fikhî tartışmaların ve beliren temayüllerin çeşitli öğrenciler tarafından yazılması, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in eserlerinin de bu mecliste tutulan notlar ve derlenen bilgilerden hareketle kaleme alınmış olması kastedilmektedir.

Hanevî fıkıhının tedvininde şüphesiz ki Ebû Yûsuf’un, özellikle de İmam Muhammed’in tartışılmaz bir payı vardır ve onların eserleri Hanevî fıkıhının iskeletini oluşturur. Başta İbnü’n-Nedîm olmak üzere (*el-Fihrist*, s. 286-288) tabakat ve kitâbiyat müellifleri bu iki imamın günümüze kadar ulaşan eserleri dışında daha birçok kitabından söz ederler. Ebû Yûsuf’un günümüze ulaşan dört eseri, İmam Muhammed’in “zâhirü’r-rivâye” grubunda yer alan altı ve “nâdirü’r-rivâye” grubunda yer alan birkaç eseri bile (aş. bk.) Ebû Hanîfe merkezli Irak fıkıhını temsil edip tanıttıkları kapsam ve niteliktedir. O dö-

nemde fikhî tartışmaların çok canlı olup toplumda büyük ilgi uyandırdığı, fakihlerin görüşlerinin diğer bölgelere şifahî yolla kolayca yayıldığı, bu sebeple de Irak fikhinin tanınması ve mezhebin teşekkülü için tedvinin bu kadar gerekli olmadığı düşünülebilir. Ancak başta İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf olmak üzere Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin ele alınan konular, ileri sürülen fikirler ve dayanılan naklî ve akllî delillerle birlikte dönemlerindeki Irak fikhini sistematik tarzda tesbit ve kaydeden eserleri, hem görüşlerin bu müctehid imamlara aidiyeti konusunda güvenilir bir kaynak olmuş, hem de bu mezhebin fikhinin bilinmesini ve sonraki nesillere aktarılmasını kolaylaştırmıştır.

Kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin Horasan ve Batı Türkistan'a giden öğrencilerinin ellerinde Irak fikhini ve üstatlarının görüşlerini yansıtan ve çoğu günümüze ulaşmayan çeşitli kitapların bulunduğundan söz edilir. Meselâ Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve Ebû Yûsuf'un ders arkadaşı Ebû Mutî' el-Belhî'nin, fikhin çeşitli alanlarına ait 4000 meseleyi ve bu meselelerle ilgili yorumlarını toplayan kitabını gösterdiğinde Ebû Hanîfe'nin onu inceleyip bu kadar çok meseleyi derlemiş olmasına hayret ettiği, aynı şekilde Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin Ebû Hanîfe'ye yetişemese de diğer ilk nesil Hanefî müctehidlerinden ders aldığı, onların kitaplarını istinsah ettiği, Horasan bölgesinde İmam Muhammed'in telifatının tanıtımını yapıp onların yayılmasını sağladığı belirtilir (Müderres, I, 84-85; krş. Kureşî, IV, 627). Ebû Hanîfe ve ilk nesil Hanefî müctehidlerinin eserlerinin ve neticede Irak fikhinin yeni bölgelere ve nesillere intikal ettirilip tanıtılmasında bunların öğrencileri konumundaki İsmâil b. Hammâd, Ebû Süleyman el-Cüzcânî, Ebû Hafs el-Kebîr, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, İsâ b. Ebân, İbn Semâa, Bişr b. Velîd el-Kindî, Yahyâ b. Eksem, Hilâlürre'y gibi bir sonraki nesli teşkil eden fakihlerin büyük emeğinin bulunduğu, bunların ayrıca fikhin çeşitli konularında yeni eserler telif ettikleri, böylece Hanefî fikhinin tedvinine çift yönlü katkıda buldukları anlaşılmaktadır. Tedvin faaliyetinin bu şekilde yaygınlaşmasında, Halife Me'mûn döneminde (813-833) kâğıdın bulunması ve ilimde kullanılmaya başlanmasının da önemli rolü olmuştur (Hacvî, II, 14-15). Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'den (ö. 362/973) rivayet edilen, "Ebû Hanîfe'nin bütün sözleri, Ebû Yûsuf'un *el-Emâli'si*, Muhammed b. Hasan'ın *en-Nevâdir* ve *ez-Zi-*

yâdât'ı tamamen yanıp yok olacak olursa onları hâfizamdan yeniden yazabilirdim" şeklindeki sözleri de (Müderres, I, 91) müteakip nesil fakihlerinin üstatlarının fikhine derin vukufiyetleri yanında ilk Hanefî müctehidlerinin fikhî miraslarının müdevven bir şekilde ellerde dolaştığını göstermesi bakımından kayda değer.

Ağırlığını Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının görüşlerinin oluşturduğu Irak fikhinin Hanefî mezhebi olarak teşekkülünde bu ilk nesillerin tedvin faaliyeti kadar, bu fikhin Irak ve komşu bölge âlimleri ve halkları tarafından benimsenmesinin ardından değişik mezhep sempatanları ve müntesipleri arasında başgösteren ilmî tartışmalarla bunun tarafları sevkettiği tedvin faaliyeti de etkili olmuştur. Bu ikinci kademe tedvin faaliyeti, Irak ekolünün müdafaasına ve bu ilim muhitinde oluşan fikhî anlayışın metodolojisini ve gerekçelerini tesbitte ağırlık verdiği için, bir taraftan insanları ictihad fikrinden uzaklaştırıp taklide yönelme gibi olumsuz bir sonuca sahip olsa bile öte yandan mezhebin usul ve doktrinini tesbiti yönünde zengin bir malzeme teşkil etmiştir. Bu sebeple ilk birkaç neslin tedvin faaliyeti mezhebi tanıtıcı ve kuruluşunu hazırlayıcı, IV. (X.) yüzyıldan itibaren gelişen tedvin faaliyeti de mezhebin teşekkülünü sağlayıcı ve klasik çerçevesini belirleyici bir özellik taşır.

c) Kadılık ve Resmî Mezhep Uygulaması. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in Ebû Yûsuf'u kâdilkudât olarak tayin etmesi ve bütün kadı tayinlerinde onu yetkili kılması esasen yargılamada düzen ve birliğin sağlanması, ülke genelinde hukukî istikrar ve güven ortamının kurulması yönünde atılmış ciddi bir adım olması yanında Hanefî mezhebinin tanınmasına ve yayılmasına da hizmet etmiştir.

Kaynaklarda doğuda Hanefîliğin, batıda ise Mâlikî mezhebinin devlet otoritesiyle yayıldığı ifade edilmesi (Ahmed Teymur Paşa, s. 9; Ali Hasan Abdülkâdir, s. 293) veya Makrîzî'nin, Ebû Yûsuf'un 170 (786) yılından sonra kâdilkudât olması ile birlikte sadece kendi mezhebine mensup kimseleri kadı tayin ettirdiği şeklindeki ta'rizkâr ifadesi (*el-Hıta*, II, 333) bir yönüyle doğrudur. Ancak İslâm toplumunda IV-V. (X-XI.) yüzyıla kadar fikh alanındaki bugünkü anlamda bir mezhep ve mezhebe intisap kavramının bulunmadığı düşünülürse Ebû Yûsuf'un, aralarında bazı usul ve görüş ayrılığı olsa da

Ebû Hanîfe'nin müşavere ve ilim meclisinde bulunan Irak fikhine vâkıf kimseleri kadı olarak tayin ettiği, bununla da ilk planda yargılamada birlik ve istikrarı gerçekleştirmeyi amaçladığı söylenebilir. Bununla birlikte Abbâsî Hilâfeti'nin Ebû Yûsuf'la başlattığı kâdilkudâtılık uygulaması amaç itibarıyla olmasa da sonuç itibarıyla, özellikle de yeni fethedilen ve halkı yeni müslüman olan bölgelerde Hanefî mezhebinin tanınip benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Hanefîliğin teşekkülü ve yayılışında kadıların oynadığı rolü, bu kişilerin mezheplerini görev bölgelerine empoze ettikleri ve bölge halkını Hanefîleştirdikleri şeklinde değil Irak fikhinin özünü ve metodolojisini iyi kavramış, re'y ve ictihadda dirayet kazanmış ve gittikleri yerlerde bu çizgide bir fikhî düşünceyi başlatmış veya güçlendirmiş olmaları ile açıklamak daha doğru görünmektedir. Bu sebeple, meselâ Ebû Yûsuf'un sırf Kûfe fikhinin Suriye bölgesinde de bilinmesi ve yayılması amacıyla İmam Muhammed'i Rakka'ya kadı olarak önerdiği ve tayin ettirdiği şeklindeki rivayetleri (Zehbî, s. 55-56) genellemek doğru değildir. Öte yandan özellikle ileri dönemlerde kadıların bölgelere gönderilirken o bölge halkının mezhebinin göz önünde bulundurulduğu, bilhassa ahvâl-i şahsiyye ve muâmelât hukuku alanında mezhepler açısından çoğulcu bir hukuk sisteminin uygulandığı düşünülürse kadı tayinlerinin her zaman bir mezhebin yayılmasının sebebi olmadığı, bazan da bu yayılışın sonucu olduğu görülür. Bundan dolayı devlet başkanının belli bir mezhebe mensubiyetini ve kadıların da o mezhepten tayin edilmiş olmasını bir fikh mezhebinin yayılmasının temel sebebi olarak göstermek yerine bu etkiyi sınırlı ölçüde kabul etmek daha isabetlidir.

Ebû Hanîfe'nin bir defasında, etrafında yer alan öğrencilerinden yirmi sekizini kadılık yapabilecek, bunlar arasında altısını da fetva verebilecek kimseler olarak takdim ettiği rivayet edilmekte (Hüseyn b. Ali es-Saymerî, s. 152), Ebû Yûsuf'un on altı yıl süren kadılık ve kâdilkudâtılığında başka Ebû Hanîfe'nin birkaçı hariç hemen hemen bütün öğrencilerinin o günkü İslâm coğrafyasının değişik bölge ve merkezlerinde kadılık yaptığı bilinmektedir. Meselâ İmam Züfer'in Basra, Nûh b. Ebû Meryem'in Merv, Kâsım b. Ma'n ve Nûh b. Derrâc'ın Kûfe, Yahyâ b. Zekeriyâ'nın Medâin, İmam Muhammed'in Rakka, Rey ve Horasan, Hafs b. Gıyâs'ın Bağdat ve Kûfe, Esed b. Amr el-

Becelî'nin Vâsıt ve Bağdat, Hasan b. Ziyâd'ın Kûfe, İsmâil b. Hammâd'ın Bağdat, Basra ve Rakka, Ömer b. Meymûn ve Ebû Mutî' el-Belhî'nin Belh kadılığı yaptığı, sonraki nesil fakihlerin de aynı şekilde kadı, kazasker ve kâdilkudât olarak görev aldıkları kaydedilir.

Kaynaklarda Ebû Yûsuf'un kâdilkudâtlığından sonra, başta Kûfe'nin doğusunda kalan bölgeler olmak üzere çeşitli bölgelere kadıların önemli bir kısmının fıkhi icthad veya tahrîc derecesinde kavramış kimseler olduğu, Hanefî fıkhnın tedvinine ve gelişmesine gerek râvi gerekse müellif olarak önemli katkılar sağladıkları yönünde birçok örnek ve rivayete yer verilir. Yeni bölgelerde görev yapan ilk birkaç nesil kadıların yetişkinliği, hem bu bölgelerde Irak fıkhi çerçevesinde bir hukukî gelenek ve istikrarın kurulmasına hem de bu ekol içinde farklı görüş, bölgesel şart ve uygulamalardan kaynaklanan geniş bir yelpazenin oluşmasına âmil olmuştur. Diğer her ifadeyle bu gelişmeler, Hanefî hukuk doktrinine yeni bakış açıları ve yorumlar kazandıran meşâyihler döneminin de hazırlayıcısı olmuştur. Bununla birlikte ilk dönemlerden itibaren kadıların müctehid hukukçular arasından seçildiği doğru ise de ülke sınırlarının bir hayli genişlediği III. (IX.) yüzyılın ilk yarısından sonra yeni kadıların ihtiyacın hızla arttığı ve fakihler arasında taklidin yaygınlaşmaya ve hoş görülmeye başlaması ile tayin edilecek kadının müctehid olması şartında ısrar etmenin bir hayli zorlaştığı, bu sebeple icthad ve fetva derecesinde olmayan kimseleri de kadı tayin etme mecburiyetinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Hârûnürreşîd'den itibaren Abbâsî halifelerinin kâdilkudâtlık makamını ihdas edip bu makama, hilâfet merkezinde de ağırlığı bulunan ve bir bakıma Emevî dönemi Hicaz-hadis fıkhnına alternatif teşkil eden Irak fıkhi ekolüne -daha sonraki adlandırma ile Hanefî mezhebine- mensup hukukçuları tayin etmeleri, Abbâsîler'in hâkimiyet alanında özellikle Irak, İran, Horasan ve Batı Türkistan'da bu mezhebin tanınip yayılmasında önemli rol oynamıştır. IV. (X.) yüzyıl Abbâsî kadılarından Ali b. Muhassin et-Tenûhî, kendi dönemine kadar çeşitli bölgelerde kadılık yapan birçok kimseden, "Ebû Hanîfe'nin ashabındandı; Ebû Hanîfe ve ashabının mezhebi üzereydi; Irak ehlinin mezhebindendi" gibi ifadelerle söz eder (örnek olarak bk. *Neşvârü'l-muḥâḍara*, I,

28; V, 212, 214, 230, 237; VI, 10, 36, 42, 44, 66, 72; VII, 32, 46, 65).

Bağdat Abbâsî Hilâfeti döneminde, kâdilkudâtlığa Hanefî mezhebine mensup hukukçular arasından tayin yapılması geleneğinin büyük ölçüde korunduğu görülür. Meselâ Şâfiî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyî'nin halife nezdinde itibar kazanması sonucu, bir ara Halife Kâdir-Billâh'ın Hanefî kâdilkudât Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ekfânî'nin yerine Şâfiî Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Bârîzi'yi kâdilkudât olarak tayin etmesinin hem Bağdat'ta hem de doğu illeri arasında çekişmeye ve ihtilâfa yol açtığı, bu sebeple çok sürmeden bu tayinin geri alındığı, bununla birlikte zaman zaman Şâfiî kâdilkudâtların da görev yaptığı kaydedilir (Ali b. Muhassin et-Tenûhî, V, 55; Makrîzî, II, 333-334; Ahmed Teymur Paşa, s. 9-10).

Günümüzde müntesibi bulunmayan fıkhi mezhepleri hariç tutulursa Hanefîliğin özellikle Irak'ta ve doğusunda, Mâlikî mezhebinin Hicaz'da, Şâfiîliğin Mısır'da, Hanbelîliğin de daha geç dönemlerde Bağdat'ta ve Hicaz'da yayıldığı bilinmekle birlikte başta bu mezhep âlimlerinin gayreti olmak üzere çeşitli âmiller sonucu her mezhep Endülüs'ten Hindistan'a kadar İslâm coğrafyası üzerinde az veya çok tanınip benimsenmiş, buna bağlı olarak da çeşitli şehir ve bölgelere farklı mezheplerden kadı tayin edilmiştir. Meselâ Medine'ye önceleri Şâfiî kadılar gönderilirken daha sonraları Mâlikî ve Hanefî kadıların da görevlendirilmesi (Kalkaşendî, XII, 253), burada Hanefîliği yayma gayretiyle değil bölgede yaşayan Hanefîler'in hukukî ihtilâflarını devlet eliyle ve kendi mezheplerine göre sonuçlandırma politikasıyla açıklanabilir.

Öyle anlaşıyor ki Abbâsîler'in Ebû Yûsuf'la başlattıkları kâdilkudâtlık ve resmî mezhep uygulaması özellikle Kûfe'nin doğusunda kalan İslâm coğrafyasında Hanefî mezhebinin tanınmasına ve benimsenmesine yol açtığı gibi bu sonuç bu bölgelere Hanefî kadı tayinini gerekli kılacak bir sebep de teşkil etmiş, neticede mezhebin yayılışı ile kadılık uygulaması arasında iki yönlü sebep-sonuç ilişkisine benzer bir etkileşim olmuştur. Nitekim Makdisî, III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda Nişâbur, Şâş, Tûs, Nesâ, Buhara, İsferâyin gibi bazı şehirlerde Şâfiîler'in çoğalıp ekseriyeti teşkil etmesiyle buralara Şâfiî kadıların tayin edildiğini veya duruma göre bölgede hem Hanefî hem de Şâfiî kadının görev yaptığını kaydeder (*Aḥ-*

senû't-tekâsîm, s. 311, 323). Mâlikî-Sevrî ve Şâfiî-Zâhirî fıkhnın yaygın veya etkili olduğu Hicaz, Suriye, Mısır ve bazı Irak bölgelerine yapılan tayinlerde, Hanefî kâdilkudâtın o bölge halkının mezhebine uygun kadı tayini yapmaya özen gösterdiği, fakat yine de farklı mezhepten kadı tayinleri sebebiyle zaman zaman bazı sıkıntıların yaşandığı görülür. Bu husus, Ebû Yûsuf ile başlayan kâdilkudâtlık müessesesi, Bağdat Abbâsî Hilâfeti döneminde uzun bir süre Hanefîler'in elinde bulunup resmî mezhep uygulaması genelde Hanefîlik lehine seyretmekle birlikte tarih içinde ortaya çıkan uygulamalar, bu kurumun herhangi bir mezhepte olmasının ülke genelinde bütün kadı tayinlerinin o mezhebe göre yapıldığı ve bu prensibe her dönemde titizlikle uyulduğu anlamına gelmediğini göstermektedir. Bu hüküm, fıkhi mezhepleri arasında münazara ve tartışmaların artıp mezhep doktrininin oluştuğu bölgeler ve fıkhi mezheplerinin yerleşiminin büyük ölçüde tamamlandığı ileriki dönemler için daha da geçerlidir. Dolayısıyla ilk dönemlerde bugünkü anlamda fıkhi mezhebi telakkisinin olmadığı, ileri dönemlerde ise (V./XI. yüzyıl ve sonrası) kadı tayinlerinde bölge halkının mezhebinin göz önünde bulundurulduğu ve kadının mezhebinin o bölgede bir bakıma pozitif hukuk ve kanunlaştırılmaya benzer bir işlev gördüğü, halkın özel hayatıyla ilgili olarak ferdî mezhep ve fetva seçimini de doğrudan etkilemediği söylenebilir.

Tabakat müellifleri, İsmâil b. Elyesa' el-Kindî'nin (ö. 164/781) Mehdi-Billâh döneminde Mısır'a tayin edilen ve bölgede Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin tanınmasını sağlayan ilk Iraklı kadı olduğunu, halkın âşına bulunmadığı görüşlerle hüküm verdiği, meselâ hapis cezası uygulamadığı gibi gerekçelerle halifeye şikâyet edildiğini ve Mehdi tarafından azledildiğini bildirirler (Kindî, s. 371-373; Kureşî, I, 438-439). Yine Hilâlürre'yin öğrencisi ve döneminin önde gelen Hanefî fakihlerinden Bekkâr b. Kuteybe'nin Halife Mütevekkil-Alellah tarafından 246'da (860) Mısır'a kadı tayin edildiği, İbn Semâa'nın öğrencisi ve Tahâvî'nin hocası Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân'ın da Mısır'da kadılık yaptığı kaydedilir (Leknevî, 14, 55; Hacvî, II, 91). Bu örneklerden, Abbâsîler döneminde tayin edilen Hanefî kadıların da katkısıyla Mısır'da Hanefîliğin giderek tanınip yayıldığı anlaşılmaktadır.

Fâtımîler döneminde Mısır'da, Bağdat'a nazîre olarak ikinci bir kâdilkudât-

lık ihdas edilip bu makama İsmâîlî mezhebinden kişiler tayin edilmiş ve bu çizgide bir adlı kadrolaşmaya gidilmiş olmakla birlikte bir ölçüde Mâlikî ve Şâfiî mezhebine de müsamaha gösterildiği, hatta bazı dönemlerde Mâlikî ve Şâfiî kadıların sınırlı yetkilerle görev yaptığı olmuştur (Ahmed Teymur Paşa, s. 14). Fâtımîler, Abbâsî Devleti'nin resmî mezhebi olması sebebiyle Hanefîliğe karşı tavrı almışlar, diğer mezheplere de ibadetler ve ahvâl-i şahsiyye gibi sınırlı bir alanda göz yummuşlardır.

Hanefî mezhebinin Suriye'de yayılışını bölgede Selçuklu / Türk hâkimiyetinin başladığı V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısından başlatmak doğru olur. Bölgeye Hanefî kadıların tayin edilmesi, bazı büyük camilerin Hanefî imamlara görev yaptırılması, Hanefî fıkhnın öğretimi için medrese açılması bölgede Hanefîliğin yayılışında hayli etkili olmuştur. Zengî Hükümdarı Nüreddin Mahmud Zengî 549'da (1154) Dimaşk'a girdiğinde şehirde üç Şâfiî, iki Hanbelî medresesine karşılık dört Hanefî medresesinin bulunduğu, Nüreddin Zengî'nin Hanefî mezhebinin Suriye ve Mısır'da yayılmasında önemli hizmetlerinin olduğu, bu mezhep fıkhnın öğretildiği medreselerin çoğaltılıp doğu illerinden Hanefî âlimlerin getirildiği, Selâhaddin-i Eyyûbî'nin de Kahire'de Hanefî fıkhi için bir medrese açtığı, sonuçta VII. (XIII.) yüzyılın ortalarına doğru Hanefîliğin de bu bölgede diğer iki fıkhn mezhebi ölçüsünde güçlendiği kaydedilir (Kureşî, III, 439-440; Makrîzî, II, 343; Ahmed Teymur Paşa, s. 15; ayrıca bk. Madelung, *Actasdo IV Congresso*, s. 130 vd.).

Suriye ve Mısır'ın Eyyûbîler'in hâkimiyetine girmesiyle birlikte VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kahire'de kâdilkudâtın Şâfiîler'den tayin edildiği, Şâfiî mezhebi yanında Mâlikî mezhebinin de bölgede gerek adliye gerekse öğretim alanında açık bir üstünlüğünün bulunduğu belirtilir (Makrîzî, II, 343). Suriye'de Eyyûbîler zamanında Şâfiîler'in özel himaye görmesi sebebiyle hem medrese hem de nüfus itibarıyla Hanefîlik ikinci sırada yer almıştır.

Memlûkler zamanında, önce Kahire'de 659'da (1261) Şâfiî Tâceddin Abdülvehhâb b. Binti'l-eaz kâdilkudât tayin edilmişken halkın farklı mezheplere mensubiyetinin doğurduğu sıkıntılar sebebiyle diğer üç mezhepten de kâdilkudât tayin edilmesi ve rütbe itibarıyla Hanefî kâdilkudâtın Şâfiî olandan sonra yer alması özellikle Eyyûbîler dönemindeki gelişme-

lerin sonucudur (İsâm M. Şebârû, *Kâdî'l-kuğât fi'l-İslâm*, s. 42-43). Makrîzî, Baybars'ın Mısır'da Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî mezheplerinden dört kâdilkudât tayin ettiğini ve 665'ten (1266) itibaren bütün İslâm şehirlerinde gerek eğitim ve din hizmetlerinde gerekse devlet ve mahkeme nezdinde sadece bu dört mezhebin tanınip kabul edildiğini ve bu tarihin, ümmetin dört mezheple amel konusundaki fiili ittifakının başlangıcını teşkil ettiğini belirtir (*el-Hıta*, II, 344). Makrîzî'nin bu ifadesinden hareketle başta J. Schacht olmak üzere bazı müellifler, Sünnî müslümanlar arasında dört fıkhn mezhebinin hâkimiyetini VII. (XIII.) yüzyılın sonlarından başlatırlarsa da (*An Introduction to Islamic Law*, s. 65) Makrîzî'nin bu tesbitini sadece Mısır ve Suriye açısından bir yönüyle geçerli saymak gerekir. Çünkü IV. (X.) yüzyıl müelliflerinden Makdisî'nin, kendi döneminde İslâm dünyasında fıkhta dört mezhebin bulunduğu söz ederek Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Dâvûdî (Zâhirî) mezheplerini zikretmesi (*Ahşenü't-tekâsim*, s. 37), Sünnî kesimde Zâhirî mezhebinin temsilcilerinin kalmaması veya Şâfiî mezhebinde erimesiyle ve Hanbelîliğin de teşekkülüyle birlikte yaklaşık V. (XI.) yüzyılın sonlarından itibaren bugünkü dört mezhebin takarrur ettiği, meselâ Abbâsî halifelerinden Nâsır-Lidînîlâh'in kadı tayinlerini bu dört mezheple sınırlandırdığı, medreselere de yine dört Sünnî mezhepten hoca tayini yapıldığı göz önünde bulundurulursa söz konusu bu fiili ittifakı çok daha önceden başlatmak mümkün olur (bk. Makdisî, *The Rise of Colleges*, s. 4-6).

İbn Kesîr'in, Memlûk Sultanı Baybars'ın dönemine tekabül eden 664 (1266) yılından itibaren Kahire'ye ilâve olarak Dimaşk'ta da dört mezhepten kâdilkudât tayin edildiği yönündeki ifadesi (*el-Bidâye*, XIII, 300, 308, 352; XIV, 225; ayrıca bk. Kalkaşendî, XII, 57), kâdilkudâtların bazı dönemlerde ülkenin değil belirli bir bölgenin adliye nizamını düzenleyip denetleyen kimseler olarak görev yaptığını göstermesinin yanı sıra Sünnî fıkhn mezheplerinin birçok bölgede -oranları farklı bile olsa- müntesibe sahip bulunduğu anlamına gelir. Bu hükmü Halep'te, Trablus'ta hatta Medine'de birden fazla kâdilkudâtın görev yaptığını dair kayıtlar da desteklemektedir (İbn Kesîr, XIII, 143; Kalkaşendî, XII, 36-58, 156, 181; İsâm M. Şebârû, *Kâdî'l-kuğât*, s. 93, 99, 102, 104).

Fıkhn mezheplerinin gelişme ve yayılma sürecinde Hanefîliğin belki de en az

tanındığı ve yayıldığı yer Kuzey Afrika ve Endülüs olmuştur. Makdisî Endülüs'te sadece Mâlikî mezhebinin bulunduğunu, Hanefî ve Şâfiîler'in buradan uzaklaştırıldığını, Mısır'a kadar Kuzey Afrika'da ise İmam Şâfiî'nin tanınmayıp sadece İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin bilindiğini, Sicilya halkının da çoğunun Hanefî olduğunu belirtir (*Ahşenü't-tekâsim*, s. 236-238). Makdisî ayrıca Kuzey Afrika'da Hanefîliğin İmam Muhammed'den fıkhn okuyan Esed b. Abdullah sayesinde yayıldığını, Endülüs'te de başlangıçta Hanefîliğin yaygın olduğunu, fakat Mâlikîler ile Hanefîler arasında ihtilâfın daha fazla büyümesini önlemek ve uygulamada birliği sağlamak için Hanefîliğin engellenip Mâlikî mezhebinin özel himaye gördüğünü ilâve etmekteyse de Afrika'da İmam Muhammed'in görüşlerini ve eserlerini tanıtan kişinin Kayrevan'da kadılık yapan, Mâlikî fıkhnın tedvin ve tanıtımında da önemli rol oynayan Esed b. Furât olması gerekir. Nitekim Makrîzî Afrika'da önceleri sünen ve âsârın yaygın olduğunu, burada Hanefîliğin ilk defa Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Abdullah b. Ferruh'un (ö. 175/791) tanıttığını ve mezhebin Afrika kadısı Esed b. Furât ile güçlendiğini (*el-Hıta*, II, 333; ayrıca bk. Kureşî, II, 320-321), İbn Ferhun da 400 (1009) yılına kadar diğer birçok bölgenin yanı sıra Kuzey Afrika'da da Hanefîliğin yaygın olduğunu, ancak bölgede giderek Mâlikîliğin hâkim duruma geldiğini belirtir (*ed-Dibâcû'l-müzeheb*, s. 12-13). Öyle anlaşılıyor ki siyasî iktidarların kazâi birliği sağlama amacıyla kadı ve kadî'l-cemâalâri Mâlikî mezhebinden tayin etmesi ve resmî mezhep uygulamasına gitmesi, bölgede Hanefîliğin yayılma hızının kesilmesinin ve giderek gerilemesinin temel sebebinin teşkil etmiştir.

Hanefî mezhebinin yayılmasında özellikle Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin rolü büyüktür. Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in Nişâbur, İsfahan, Hemedan gibi Hanefîliğin nisbeten az tanındığı yerlere Hanefî kadı ve imamlar tayin ettiği ve ülke genelinde Hanefîliğin güçlenmesinde önemli payının bulunduğu kaydedilir (bk. Madelung, *Actasdo IV Congresso*, s. 125 vd.). Nizâmülmülk zamanında söz konusu tutumun Şâfiîlik lehine bir hayli yumuşamış olması gibi bazı ara dönemler istisna edilirse bu politikanın Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları zamanında ana hatlarıyla devam ettiği, kadıların Hanefî mezhebinden tayin edilmesinin ve mahkemelerde ağırlıklı olarak

Hanefî fıkhnın uygulanmasının bu devletlerin ve bunların devamı olan Osmanlı Devleti'nin genel siyaseti olduğu görülür. Ancak Selçuklu döneminde ve Osmanlılar'ın ilk zamanlarında kadı beratlarında hükümlerin Hanefî mezhebine göre verilmesi yönünde açık bir kayda rastlanmamaktadır. Anadolu ve Rumeli'deki Osmanlı mahkemelerinde, XVI. yüzyıla gelinceye kadar hukukî birlik ve istikrarı sağlayabilmek için ağırlıklı olarak Hanefî mezhebi uygulanmış, sosyal ihtiyacın ve hakkaniyet hukukunun gerektirdiği bazı durumlarda ise zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerinden de faydalanılmıştır. Ancak bu faydalanmanın sınırlı olduğunu ve davacıların mahkemede dört mezhepten dilediklerini seçme haklarının bulunmadığını ilâve etmek gerekir (Aydın, s. 111-112).

Osmanlılar'da XVI. yüzyıldan sonraki kadı beratlarında ve müftü menşurlarında kazâ ve fetvanın Hanefî mezhebine göre verileceği tasrih edilmiş, hatta Hanefî mezhebi içinde farklı görüşlerin bulunması halinde doktrinde en sahih görüş olarak kabul edilen kavillerin esas alınması istenmiştir. Anadolu ve Rumeli'de bu uygulama titizlikle sürdürülmüş, fakat Mekke, Medine, Halep, Kudüs, Kahire gibi ahâlisinin önemli bir kısmı Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere mensup olan yerlerde bir Hanefî başkanının başkanlığında diğer mezheplerden de kadılar (nâib) ve Hanefî mezhebinin yanı sıra diğer mezheplerden de müftüler tayin edilerek mezhep mensuplarına bilhassa özel hukuk alanındaki ihtilâflarının kendi mezheplerine göre çözülmesi ve cevaplandırılması imkânı getirilmiştir (a.g.e., s. 113). Mısır'daki uygulama XIX. yüzyıla kadar böyle devam etmiş, 1805'te Mehmed Ali Paşa zamanında mahkemelerde hükümlerin Anadolu'da ve Rumeli'de olduğu gibi sadece Hanefî mezhebine göre verilmesi esası getirilmiş, bu uygulama XX. yüzyılın başına kadar sürmüştür. Selçuklu ve Osmanlılar'daki resmî mezhep uygulamasının neticede ve dolaylı olarak Hanefî mezhebinin yayılışına hizmet ettiği doğru olsa bile, bu devlet yöneticilerinin doğrudan Hanefîliği ülke genelinde yayma ve hâkim kılma gibi bir amacının bulunmadığı açıktır. Resmî mezhep uygulaması, diğer İslâm ülkelerinde görüldüğü gibi mümkün olduğu ölçüde hukukî birlik ve istikrarı sağlayabilmek için bir yöntem olarak seçilmiş ve o dönemde bir bakıma kanunlaştırma görevi ifa etmiştir. Esasen Osmanlılar'da

belli dönemlerde *el-Muhtâr*, *Kenzü'd-dekâ'ik*, *el-Vikâye*, *Dürrü'l-hükkâm*, *Mülteka'l-ebhur*, *Câmi'u'l-fuşûleyn* gibi Hanefî mezhebi içindeki kuvvetli görüşleri belirten eserlerin müftü ve kadılar arasında el kitabı olarak rağbet görmesi de aynı politikanın devamı mahiyetindedir.

d) Diğer Sebepler. Fıkhn mezheplerinin kuruluş ve yayılmasına tekabül eden klasik dönemde İslâm toplumlarında eğitim öğretim, tedvin, ilmî münazara ve münakaşalar, dinî hizmetlerin ifası, kadılık gibi faaliyetler çok defa iç içe olduğundan bir fıkhn mezhebinin tanınip benimsenmesinde, bu tür faaliyetlerin değişik oranlarda da olsa birlikte etkili olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak bu faaliyetler, mezheplerin benimsenip yayılması sürecinin belki de en zâhirî sebeplerini teşkil eder. Bununla birlikte bir bölgede herhangi bir fıkhn mezhebinin benimsenmesinde gerek o fıkhn mezhebinin doktrin ve temel tercihlerinden gerekse bölge halkının konum, imkân ve sosyokültürel şartlarından kaynaklanan başka sebeplerden de söz edilebilir.

İslâm toplumunda orta seviyedeki bir ferdin ictihad derecesinde bilgi elde etme ve üretme, amelî hayatını da bu bilgilerle yönlendirme imkânına sahip olması nazarî olarak mümkün görünse bile fiiliyatta toplumun büyük bir kesiminin ibadetlerinde, özel hayatlarında ve ikili ilişkilerinde herhangi bir fıkhn mezhebine göre hareket etme ihtiyacı içinde bulunduğu açıktır. Öte yandan yargılama ve uygulamada birliği sağlayabilmek amacıyla İslâm devletlerinin tarihî süreç içinde, bir bakıma kanunlaştırma sayılabilecek resmî mezhep uygulamasına gitmek zorunda kaldıkları, ayrıca hukukî düşünce ve çözüm üretmede ekolleşmenin ve belirli bir gelenek oluşturmanın faydası da bilinmektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu tabii ihtiyaç ve yöneliş, hem fert ve toplum planında fıkhn mezheplerinin hayatizet kaynağı olmuş, hem de fıkhn mezheplerinin gelişim yönünün ve seyrini belirlemiştir. Yukarıda sözü edilen zâhirî sebeplerin sonucu vermesi de bunu hazırlayan ve kolaylaştıran bu tabii ortamla açıklanmalıdır. Bu ortamın bütün fıkhn mezhepleri için genel ve kural olarak eşit bir imkân oluşturduğu söylenebilir de her mezhebin ancak kendi bünyesine uygun bir zeminde gelişebileceği, bundan dolayı fıkhn ekollerıyla sosyal ve toplumsal çevre arasında belli ölçüde bir bağın kurulması gerektiği de inkâr edilemez.

Toplumda yerleşik örf ve âdetlerin, genel temayül ve sosyokültürel şartların o toplumun bir fıkhn mezhebine yatkınlığını zorlaştırdığı veya kolaylaştırdığı açıktır. Farslılar'ın, İslâm fetihleri ve medeniyetiyle birlikte yıkılan devlet ve medeniyetlerine olan özlemlerini ve din kardeşleri olan müslüman Araplar'a karşı içlerini engel olamadıkları burukluk ve tepkilerini, itikadî ve fikhî alanda İmâmîyye, Ca'feriyye-Zeydiyye gibi mezhepleriyle ifade etmeleri ve çoğunluğa karşı bu şekilde ayrı bir blok oluşturmaya kendilerini daha hazır görmeleri veya Kuzey Afrikalılar'ın Hicaz (Mâlikî) fikhını kendi sade hayat tarzlarına ve kültür seviyelerine daha uygun bulmaları gibi (İbn Haldûn, III, 1054-1055) Mâverâünnehir, Horasan, Hint, Batı Türkistan vb. yeni fethedilen bölgelerde yaşayan ve Arap olmayan kavimlerin de Hanefîliği kendi örf ve âdetlerine, bakış açılarına ve tabiatlarına daha uygun bulmuş olmaları muhtemeldir. Çünkü bu bağlamda Hanefîlik, dinin amelî yönünün anlaşılmasında re'y ve ictihadî ön planda tutarak Hicaz-Arap toplumunun baskın örf ve telakkilerini kısmen yumuşatan ve farklı muhitlerce daha kolay benimsenebilen bir anlayışı temsil etmiştir. Diğer bir ifadeyle hukukî telakki ve kurumlar onu besleyen sosyal, kültürel ve ekonomik şartlarla sıkı sıkıya bağlı olduğundan İslâm'ın ilk dönemlerinden devralınan hukukî telakki ve kurumların aynı ortak paydaya sahip Hicaz bölgesinde daha ağırlıklı olarak devam etmesi veya nasların lafzına bağlılıkla yetinen ve bölgesine bakılmaksızın ehl-i hadîs diye adlandırılan kimselerce olduğu gibi kabullenilmesi çok tabii hatta gerekli karşılanırken bu şartların kısmen değiştiği toplumlarda, meselâ Irak bölgesinde kısmen farklı yorum ve yaklaşımların gündeme gelmesi de aynı ölçüde tabii ilik arzetedir. Hatta o günkü Mekke, Medine, Şam ve Irak gibi önemli ilim merkezlerinin her birinde, biraz da her fikrî hareketin karşı fikirleri beslemesinin tabii sonucu olarak re'y ve hadis yanlısı iki temayülün mevcut olduğu, ancak ehl-i re'y hareketinin Irak bölgesinde daha baskın bulunduğu bilinmektedir. Hanefîler'in, içtimâî şartların daha etkili olduğu muâmelât, kısmen de ahvâl-i şahsiyye ve ukubat alanında zaman zaman cumhura nisbetle bir hayli farklı bakış açıları ve çözümler getirmiş olmasında böyle bir bağlantının rolü bulunduğu gibi bu durum, mezhebin yeni fethedilen ve İslâmîyet'le yeni tanışan bölgelerde ka-

bul görmesini ve yayılmasını kolaylaştıran bir rol de oynamıştır.

Öte yandan fıkıh mezheplerinin yayılışında ve İslâm coğrafyasındaki yayılış yönünde, o mezhep imamının ve müctehidlerinin diğer bölgelerle iletişim imkânı, meselâ hac yolu üzerinde bulunması da önemli bir sebep olarak kaydedilir. İbn Haldûn, Mâlikî mezhebinin Kuzey Afrika'da neredeyse tek hâkim mezhebi olmasını Medine'nin o bölge halkının hac yolu üzerinde bulunması ile ve Hicaz'ın onlar için âdeta dış dünyaya açılan pencere konumunda oluşuyla açıklar (*Mukaddime*, III, 1055). Makdisî de Evzâî'nin fıkıh imamlarından biri olduğu halde mezhebinin tanınmamış ve yayılmamış olmasını Şam'ın o günkü konumu itibarıyla hac yolu üzerinde bulunmayışına bağlar (*Ah-senü't-tekâsım*, s. 144). Bundan hareketle, Irak'ın doğu illeri için Hicaz bölgesine geçit ve İslâm dünyası ile irtibat noktası teşkil etmesinin Hanefîliğin teşekkülünde ve doğu bölgelerinde öncelikli olarak yayılmasında ciddi ölçüde etkili olduğu söylenebilir.

Diğer birçok sebep gibi eğitim ve öğretim faaliyetinin de fıkıh mezheplerinin, bu arada Hanefîliğin yayılışıyla karşılıklı sebep-sonuç ilişkisi şeklinde bir bağlantısı olmuştur. Bununla birlikte tedris faaliyetinin mezhebin yayılış sebebi olmasından çok sonucu olması niteliği ağır basar. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren çok amaçlı olarak kullanılan mescid ve camiler aynı zamanda bir eğitim ve öğretim kurumu gibi hizmet vermiş, buralarda genelde halka açık olarak kurulan ilim meclisleri ve ders halkaları fıkıh öğretiminin ilk ve en yaygın şeklini teşkil etmiştir. Fıkıh kültür ve birikiminin iyice geliştiği dönemlerde büyük şehirlerdeki cami ve cami külliyelerinde kurulan ve zaman zaman halife onayı ile faaliyet gösteren düzenli ders halkalarının IV. (X.) yüzyıldan sonra iyice belirginleştiği görülür. Bağdat'ta IV. (X.) yüzyılda önce Kerhî, ardından Cessâs ile önemli bir atılım yapan Hanefî fıkıh öğretimi, Cessâs'ın öğrencileri Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Kudûrî, Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Dâmegânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî gibi fakihlerle daha da gelişmiş olup kaynaklarda, V. (XI.) yüzyılda Bağdat ve civarında Hanefî fıkıh öğretiminin düzenli şekilde yapıldığı birçok mescid ve ders halkasından veya bir nevi medreselerden söz edilir (G. Makdisi, *BSOAS*, s. 17-23).

Nuaymî, Şam'da ilk Hanefî medresesinin 491'de (1098) kurulan Sâdiriyye Medresesi olduğunu belirtir (*ed-Dâris fi târîhi'l-medâris*, I, 573). Selçuklu hâkimiyetiyle birlikte Suriye bölgesinde kurulmaya başlanan Hanefî medreselerinin Nüreddin Mahmud Zengî'nin özel himayesiyle arttığı ve doğudan getirilen Hanefî hukukçuları ile güçlendirildiği, Eyyûbiler döneminde Hanefî fıkıh öğretiminin Mısır'da da önemli bir mesafe kaydettiği görülür. Nizâmülmülk tarafından 459'da (1067) başta Bağdat olmak üzere Basra, Musul, Herat, Belh, Âmül, İsfahan, Nişâbur gibi önemli merkezlerde kurulan Nizâmîye medreseleri Eyyûbiler ve Memlükler devrinde V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Hicaz, Suriye, Filistin, Mısır'da, Muvaahidler'den itibaren Kuzey Afrika'da, Anadolu Selçukluları tarafından VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren Anadolu'da kurulan medreseler diğer dinî ilimlerin yanı sıra fıkıh öğretiminin, bu arada mezhebin bölgedeki yaygınlık derecesine uygun bir önemde Hanefî fıkının düzenli bir şekilde eğitim ve öğretiminin yapıldığı kurumlar olmuştur. Meselâ Nuaymî, Suriye bölgesinde VI-X. (XII-XVI.) yüzyıllarda faaliyet gösteren elli iki Hanefî medresesi hakkında bilgi verir (*a.g.e.*, I, 473-650).

İslâm dünyasında V. (XI.) yüzyıldan itibaren devlet büyüklerinin himayesinde ve genelde vakıf statüsünde kurulan, çok defa da belirli bir veya bir iki mezhebin fıkının öğretilmesine tahsis edilen bu medreselerdeki tedris ve tedvin faaliyeti yanında fıkıh mezheplerinin İslâm coğrafyasının her bölgesine yayılıp yerleşmesinin ardından saray ve ilim çevrelerinde fakihler arasında baş gösteren münazara ve münakaşalar, bir yönden doktrinel fıkının gelişmesine hizmet ettiği gibi bir yönden de taklidin ve mezhep taassubunun artıp yaygınlaşmasına yol açmıştır. Şah Veliyyullah, IV. (X.) yüzyıldan itibaren mezhep kavramının yerleşip taklidin başladığını söylerken (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 557) Gazzâlî de dönemindeki (V/XI. yüzyıl) mezhep münakaşalarının nüfuz kazanma, bilgili görünme, mezhep taassubu ve dünyevî menfaat elde etme gibi amaçlarla yapılandırılan, cedel ve hilâf ilminin bu amaçlara hizmet etmekte olduğundan uzun uzun şikâyetle bulunurken (*İhyâ*, I, 61-70) bunu kastetmektedir. Menâkıb, tabakat ve tarih literatüründe, çeşitli dönemlerde sarayda veya halka açık meclislerde fakihler arasında cereyan eden fikhî münazaralar ve mezhep taassubunun yol açtığı gruplaşmalar ve

mezhepler arası mücadelelere dair örnekler çoktur. Meselâ IV. (X.) yüzyıl müelliflerinden Makdisî, döneminde Sicistan'da Hanefîler'le Şâfiîler'in arasının gergin olduğunu, mezhep taassubu sebebiyle kan döküldüğünü, Serahs, Belh, Semerkant da dahil birçok bölgede az veya çok böyle bir gerginlik ve taassubun bulunduğu, padişahın ve saray erkânının huzurunda mezhep içi ve mezhepler arası ilmî münazaraların sıkça yapıldığını belirtir (*Ah-senü't-tekâsım*, s. 310, 323, 336, 339). Bütün bu gelişmelerden Hanefî mezhebi de payını almış, gerek tedris ve tedvin faaliyeti gerekse Hanefî fakihlerinin genelde Şâfiî-Zâhirî fakihleriyle yaptığı münazara ve münakaşalar bir yönüyle Hanefî fıkıh doktrininin gelişimine hizmet ederken diğer yönden IV. (X.) yüzyılda başlayan mezhep taassubunu ve taklit geleneğini ileriki dönemlerde daha da güçlendirmiştir. Selçuklu döneminden önce de var olan Hanefî-Şâfiî çatışması, Selçuklu yönetiminin Eş'arî-Şâfiî bloklaşması karşısında Mâtürîdî-Hanefî görüşüne destek vermesi Mâtürîdîliğin Türkler arasında, Hanefîliğin de ülke genelinde yayılmasını arttırdığı gibi Şâfiî-Hanefî çatışmasını da bir hayli hızlandırmış, bölgelerin köklü ve büyük ailelerinde belli bir mezhebe bağlılık geleneği hâkim olduğundan zaman zaman aileler, şehir ve bölgeler arası çatışma ve gerginlikler yaşanmıştır (birkaç örnek için bk. Madelung, *Actasdo IV Congresso*, s. 138-139).

Netice itibarıyla, başta Ebû Hanîfe ve ilk Hanefî imamlarının tedris ve tedvin faaliyeti, öğrencilerinin üstün gayreti ve Abbâsî Devleti'nin kâdıkudâtılık ve resmî mezhep uygulaması olmak üzere birinci ve ikinci derecede etkili olan birçok sebep sonucunda Hanefî mezhebi önce Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde tanınıp teessüs etmiş, giderek Horasan, Hârizm, Batı Türkistan, Sicistan, Sind ve Bengal gibi doğu bölgelerinde ağırlıklı olarak benimsenip yayılmıştır. Kitleler halinde İslâmiyet'e girdikleri IV. (X.) yüzyıldan itibaren Türkler arasında Hanefî mezhebinin daima hâkim mezhep konumunu koruduğu ve mezhebin Selçuklular ve Osmanlılar vasıtası ile Anadolu ve Balkanlar'a girdiği görülür. Makdisî'nin verdiği bilgilerden, Hanefîliğin IV. (X.) yüzyılda Yemen'in San'a ve Sa'de bölgelerinde yaygın olduğu (*Ah-senü't-tekâsım*, s. 132), Filistin, Kuzey İran, Kafkasya ve Azerbaycan'da bir iki bölge hariç çoğunlukta bulunmadığı (*a.g.e.*, s. 180, 379), Hûzistan, Sicistan, Rey, Taberistan, Fars, Kirman

gibi bölgelerde ise özellikle Şâfiî-Zâhirî mezhebiyle, yer yer de ehl-i hadîs ve Hanbelî ekolüyle dengeli bir dağılım gösterdiği, Hanefîliğin bunlardan özellikle Türk bölgelerinde daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 311, 336, 339, 356-357, 359, 365, 391, 395, 415, 439, 441, 468-469, 481). İbn Haldûn da döneminde (VIII./XIV. yüzyıl) Hanefîliğin Irak, Hint, Çin, Mâverâünnehir ve İran'da yaygın olduğu bilgisini vermekle birlikte (*Mukaddime*, III, 1052) özellikle İran'la ilgili tesbitinin ihtiyatla karşılanması gerekir.

Hanefî mezhebinin ortaya çıkışı ve yayılışından günümüze kadar İslâm dünyasının içtimâî ve siyasî hayatında büyük değişiklikler olmuş, yeni İslâm ülkeleri ve bölgeleri doğmuş, büyük göç hareketleri yaşanmış, bu arada mezheplerin İslâm coğrafyası üzerindeki dağılım ve yoğunluk oranları da kısmen değişikliğe uğramıştır. Öte yandan İslâm dünyasının Sünî kesiminde son yüzyıldaki İslâm hukukuna dayalı kanunlaştırmalarda, idarî ve hukukî düzenlemelerde, ekonomik ve siyasal organizasyonlarda, İslâm hukuku araştırma ve yayınlarında, genelde asırlar boyu zenginleşerek gelişen İslâm hukuk kültürü bir bütün olarak ele alındığı ve bütün fıkıh mezhepleri göz önünde bulundurulup eklektik bir yol takip edildiği için, muayyen bir fıkıh mezhebine mensubiyetin önemi daha çok ibadetler ve kısmen de ahvâl-i şahsiye alanında sınırlı kalmaya başlamıştır.

Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse günümüzde Türkiye, Balkanlar, Bosna-Hersek, Ukrayna, Kırım, Azerbaycan, Kafkasya, Kazan, Ofa, Ural, Sibirya ve Türkistan Türkleri, Çin, Mançurya ve Japonya müslümanları, Afganistan, Horasan, Belûcistan, Siyam (Tayland), Hint, Keşmir, Pakistan ekseriyetle Hanefî'dir. Yemen, Hicaz, Mısır, Filistin, Cezayir ve Tunus'ta Hanefîler'in sayısı oldukça az, Etiyopya, Suriye ve Irak'ta ise nisbeten daha fazladır.

II. DOKTRİNİN GELİŞİMİ

Hanefî fıkıh ekolü, ilk iki (VII ve VIII.) yüzyılda Irak bölgesinde doğup gelişen ehl-i re'y ve Irak fıkıhı içinde tabii bir seyir takip ederek meydana çıktığı için mezhebin hukuk doktrininin ve metodolojisinin oluşmasında ilk dönemlerin belirgin bir etkisinin bulunması tabiidir. Bununla birlikte Hanefî fıkıhı asıl Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşleri etrafında oluşmuş, Ebû Yûsuf'un telifleri ve özellikle İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâyeye eserleri

(aş. bk.) doktrinin tesbitinde ve belirginleşmesinde önemli katkıda bulunmuş, çeşitli bölgelere dağılarak eğitim, tedvin ve kadıllıkla meşgul olan sonraki nesil Hanefî fakihlerince de bu doktrin zenginleştirilerek geliştirilmiştir. Ancak Hanefî mezhebinin bölgelere yayılışı değişik vesilelerle farklı zamanlarda gerçekleştiği, mezhebin hukuk doktrininin gelişimi de geniş bir coğrafya üzerinde ve birkaç yüzyıllı bulan değişik çaba ve katkılar sonucu tamamlandığından doktrinin tarihî gelişimini ana çizgilerle belirli zaman dilimlerine ayırarak açıklamak oldukça zordur. Bu konuda belki de en sağlıklı yol, ilk birkaç nesil Hanefî müctehidinin, literatüre yansıyan tasniflerin de yardımıyla fert ve grup olarak ele alınıp onların teliflerinin ve diğer ilmî faaliyetlerinin mezhep doktrininin oluşmasına katkısını belirlemeye çalışmaktır. Bunu yaparken de eserleri günümüze kadar ulaşan ve mezhep için itibar gören fakihlerin yanı sıra görüşleriyle ve yetiştirdiği öğrencilerle çevresinde hayli etkili olan, zikredilen eserlerin tedvinine zemin hazırlayıp doktrinin gelişmesinde önemli payları bulunan fakihleri de göz ardı etmemek gerekir.

Literatürde Hanefî fakihlerinin mütekaddimîn-müteahhirîn, selef-halef-meşâyih gibi ayrımları, şeriatta, mezhepte veya meselede müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz şeklinde bir gruplandırma ve derecelendirmeye tâbi tutulması (İbn Âbidîn, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 11-12; a.m.f., *Reddû'l-muhtâr*, I, 77; Leknevî, s. 6-7), bir yönüyle bu fakihlerin mezhep fıkıhının oluşumuna katkılarını ve fikhî dirayetlerini belirlemeyi amaçlar.

III. (IX.) yüzyılın sonuna kadarki Hanefî fakihleri mütekaddimîn olarak adlandırılır (İbn Âbidîn, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 161) ve bunlardan Ebû Hanîfe ve müctehid öğrencilerine selef, sonrakilere de halef tabir edilir. Ancak halefi, Şemsüleimme el-Halvânî öncesine kadar (V./XI. yüzyıl başları) götürülen de vardır (Leknevî, s. 241). İbn Âbidîn'in kaydettiği 300. (913.) yıl sınırlı kabul edildiğinde mütekaddimîn tabakasını, ilk nesil Hanefî imamları ve müctehidleriyle onların öğrencisi olan ikinci nesil fakihlerin ve onların yetiştirdiği üçüncü nesil fakihlerin teşkil ettiği söylenebilir de bu tür adlandırmanın yine de dönemlere göre belli ölçüde izâfilik taşıması muhtemeldir. İkinci ve üçüncü nesil Hanefî fakihlerinin hemen hemen tamamının kadıllık yaptığı ve fıkıh alanında bazı eserler telif / tedvin ettiği kaynaklarda

zikredilmekle birlikte (Sezgin, I/3, s. 78, 80-85; İbnü'n-Nedîm, s. 286-291), bu fakihlerin önceleri himmetlerini daha çok hocalarından devraldıkları ilmî mirası, tedvin edilen eserleri ve ders halkalarında tutulan notları bir sonraki nesle intikal ettirme yönünde yoğunlaştırdığı, çoğu fiilen uygulama içinde bulunduğu devredecekleri fıkıh kültürünü tatbikat tecrübesiyle zenginleştirme imkânı buldukları, daha çok uygulamayı yansıtan eserlerin de üçüncü nesil fakihler tarafından telif ve tedvin edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Bunlar arasında, Ebû Yûsuf'un ve İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâyeye eserlerinin râvilerinden olan Ebû Süleyman el-Cûzcanî (ö. 200/816 [?]), Ebû Hafs el-Kebîr, İsâ b. Ebân, Muhammed b. Semâa, Bişr b. Velîd el-Kindî, Hilâl b. Yahyâ (ö. 245/860) ve bunların öğrencileri sayılabilir.

Ebû Hanîfe ve ilk nesil Hanefî fakihlerinin görüşleri etrafında oluşan fıkıh kültürünün III ve IV. (IX ve X.) yüzyıllarda Irak'ta ve Küfe'nin doğusunda kalan İslâm coğrafyasında hızla yayılmasının ardından her bölgede bu fikhî mirasın bölgenin kültür ve problemleriyle zenginleştirilerek geliştirilmeye başlandığı ve fakihlerin buldukları bölge ve şehirlere nisbetle Belh âlimleri (meşâyihu Belh), Buha-ra, Irak âlimleri gibi bir gruplandırmaya tâbi tutulduğu görülür. Bu tarz adlandırma, bölgelerde tedvine ve muhakemeye dayalı fıkıh bilgi ve kültürünün hoca-talebe bağı içinde bir sonraki nesle aktarılması geleneğini ifade ettiği gibi, önceki nesillerden devralınan Irak fıkıhının her bölgede ihtiyaç ve şartlara bağlı olarak farklı yönlerde ve zenginlikte geliştiğinin ve Hanefî fıkıhı içinde alt ekollerin teşekkülünün de habercisi olmuştur.

Literatürde yer alan "meşâyih" tabiri, genelde bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fikhî tercihlerle sahip bulunan fakihler grubunu ifade etmekte olup meşâyih dönemi mütekaddimînin son halkasını teşkil eden üçüncü nesil fakihlerle, meselâ III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından başlayan ve yaklaşık IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar devam eden bir zaman dilimi olarak belirlenebilir.

Klasik veya müteahhirîn dönemi Hanefî fıkıh literatürüne malzeme teşkil edecek doktrinel görüşlerin ve farklı yorumların önemli bir kısmı bu meşâyih devrindeki fikhî gelişmelerin ürünüdür. Bu dönem Hanefî fakihlerinin öncekilere nisbetle daha fazla eser telif ettikleri

ve dönemin özellikle ilk neslinin yargılama hukuku (edebü'l-kādî), vakıf, şûrût ve sicillât, hiyel gibi fıkıhın alt dallarında ve daha çok uygulamaya ve çözümlere yönelik müstakil eserler verdikleri görülür. Bunlar arasında zamanının Bağdat Hanefî fakihî Hassâf (ö. 261/875), Mısır Kadısı Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884), Şam, Bağdat ve Kûfe'de kadılık yapan Ebû Hâzım el-Kâdî (ö. 292/905) sayılabilir. Yine bu dönem, mezhep imamlarından intikal eden bazı görüşlerin serbestçe tartışılıp bunlara aykırı görüşlerin de ileri sürülmesi, mezhepler arası mukayeseli hukuk ilmi sayılabilecek olan hilâfiyat ve cedelin doğmaya, Hanefî fıkıhının klasik eserlerinin ilk örneklerinin görülmeye başlanması ile dikkat çeker.

Meşâyih döneminin ikinci yarısı, aynı zamanda Hanefî fıkıh doktrininin klasik döneminin başladığı bir zaman dilimidir. Hanefî fıkıhını derli toplu şekilde özetleyen ve günümüze ulaşan ilk el kitabı olan Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muhtasar*'ı, Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin (ö. 334/945) İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye eserlerini özetleyen *el-Kâfi* adlı eseri ve Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Muhtasar*'ı, hem rivayet hem de o zamana kadarki tatbikat itibarıyla kuvvet kazanmış mezhep görüşlerini vermenin yanı sıra klasik dönemin de başlangıcını teşkil eden eserler olarak anılmalıdır. Bu dönemde Hanefîliğin yaygın olduğu her bölgede mezhep fıkıh geleneğinin ve doktrininin o zamana kadar birikmiş olan telifatın da yardımıyla hoca-talebe ilişkisi içerisinde geliştirilerek devam ettirildiği, mezhep fıkıhının dayandığı delillerin ve metodolojinin tesbit edilmeye çalışıldığı ve bu ilmi faaliyetin çeşitli dönem ve bölgelerde farklı fakihler tarafından temsil edildiği görülür. Meselâ Irak bölgesinde Kādî Ebû Tâhir ed-Debbâs ve Kerhî ile devralınıp devam ettirilen Hanefî fıkıh geleneği, bir sonraki nesilde Ebû Ali eş-Şâfî (ö. 344/955) ve Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981) ile, Mâverâunnehir'de Ebû Hafis el-Kebirî'den sonra Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî, Sebezmûnî (ö. 340/952), Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973) ve Ebû'l-Leys es-Semerkanî (ö. 373/983) gibi fakihlerce temsil edilmiştir. Bu fakihlerin, fıkıhın fûrû ve usulü alanında gerek zamanlarına kadar biriken mezhep doktrininin, metodolojisini ve fıkıh kültürünü yansıtan, bir ölçüde de mezhep fıkıhını derlemeye ve temellendirmeye yönelik eserlerinin,

gerekse tercih ve ictihadlarının Hanefî fıkıh doktrininin gelişimine olan katkısı büyüktür.

V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllar, Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazandığı dönem olarak dikkat çeker. Bu dönem fıkıh mezheplerinin yayılmasının büyük ölçüde tamamlandığı, cami, külliye ve medrese gibi kurumlarda mezhep fıkıhlarının düzenli şekilde eğitim ve öğretimlerinin yapıldığı, mezhepler arası ilmi münazara ve münakaşaların arttığı, mezheplerin fikhî görüş ve esaslarıyla ilgili zengin bir kültür ve telifatın biriktiği bir zaman dilimi görünümündedir. Bu dönemde her bölgede birçok fakihin yetiştiği, mezhep fıkıhıyla ilgili çoğu günümüze kadar ulaşmamış birçok eserin yazıldığı bilinmektedir. V. (XI.) yüzyıl Hanefî fakihleri arasında, Irak'ta mezhebin önemli el kitaplarından biri olan *el-Muhtasar*'ın müellifi Kudûrî (ö. 428/1037), Mâverâunnehir'de mezhepler arası mukayeseli hukuk (hilâf) ilminin kurucularından sayılan Debûsî, mezhep fıkıhında hem yetiştirdiği talebeleriyle hem ictihad ve tercihleriyle belirli bir ağırlığı olan Şemsüleimme el-Halvânî, Nâtrî, Nâsîhî, Ebû'l-Hasan es-Suğdî, Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbîcâbî, Ebû Bekir Hâherzâde, Ebû'l-Usr Fahrülislâm el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) sayılabilir. Özellikle son iki fakih, usul ve fûrû alanındaki eserlerinin yanı sıra mezhep içi ictihad ve tercihleriyle de sonraki dönem Hanefî fıkıh literatürü ve fakihleri için önemli bir mesnet ve kaynak olmuştur. Bu dönem fakihlerinin birçoğu, *el-Mebsûr* adı altında zamanına kadar gelen Hanefî fıkıh doktrininin, rivayet ve ictihadları toplayan kapsamlı eserler yazmış olup bunlardan Serahsî'nin otuz cilt halinde matbu olan eseri mezhep fıkıhını delilleriyle birlikte aktarması yönünden ayrı bir önem taşır.

V. (XI.) yüzyılda belli bir istikrar ve olgunluk kazanan mezhep doktrininin, çeşitli bölgelerde VI. (XII.) yüzyılda yetişen Hanefî fakihleriyle ve onların tedris ve telif faaliyetleriyle daha da geliştirildiği, geniş bir coğrafyada yayılmış bulunan mezhep içinde o zamana kadar oluşan fikhî görüş ve temayüllerin değerlendirilmeye ve tasnife tâbi tutularak ibadetler, ahvâl-i şahsiyye, yargılama ve kamu hukuku gibi alanlarda tutarlılık, uygulama birliği ve istikrarın sağlanmaya çalışıldığı görülür. Bu dönemin fakihleri arasında, bir önceki neslin öğrencileri olan ve çoğu arasında böyle bir ilmi gelenek bağı bulunan

Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Hasrî (ö. 500/1107), Ebû'l-Fazl Osman el-Fazlî, Şemsüleimme ez-Zerencerî, Yûsuf b. Ali el-Cürçânî, Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî, Sadrüşşehîd, Necmeddin en-Nesefî, *Tuhtetü'l-fukahâ'* adlı ve sistemli fıkıh kitabının müellifi Alâeddin es-Semerkanî, Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmânî, *el-Muhtâf* müellifi Radıyyüddin es-Serahsî, Tâceddin el-Kerderî, Ebû Hafis Ömer b. Muhammed el-Âkılî ve Ahmed b. Muhammed el-Attâbî sayılabilir. VI. (XII.) yüzyıl fakihlerinin son halkasını teşkil eden, sistem ve metodu itibarıyla klasik Hanefî literatürü içinde ayrı bir yeri olan *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbî's-şerâ'î'* adlı eserin müellifi Kâsânî, *Fetâvâ* adlı kaynak eserin müellifi Kâdîhan ve yine mezhep fıkıhının klasiklerinden biri sayılan *el-Hidâye*'nin müellifi Burhâneddin el-Merginânî (ö. 593/1197), Hanefî hukuk doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazanmasında oldukça büyük pay sahibidirler. Bu dönem fakihlerinin genelde Mâverâunnehir bölgesinde yetiştikleri, çoğunun ya mezhep imamlarının eserlerine yeni şerhler yazdıkları, ya da fer'î meselelere kendilerince veya zamanlarına kadarki Hanefî fakihlerince verilen fikhî cevapları ihtiva eden fetâvâ kitapları kaleme aldıkları göze çarpar. Abdülhay el-Leknevî, herhalde devrin biraz da bu özelliği sebebiyle, Şemsüleimme el-Halvânî'den (ö. 452/1060 [?]) Hâfizüddin el-Buhârî'ye (ö. 693/1294) kadar yaklaşık üç asırda gelen fakihleri müteahhirin grubunda göstermektedir (*el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 241). Bu ifade, mezhep literatürünün ilk klasiklerinin bu dönem öncesinde, yani kuruluş (mütেকaddimîn) ve meşâyih döneminde yazılmış ve mezhep doktrininin ana hatlarıyla bu dönemde belirginleşmiş olduğunu, sonra yazılanların ise bir nevi şerh, yeniden ifade ve güncelleştirme sayılabileceği şeklinde anlaşılacağına doğru olsa bile doktrinde klasik çizginin oluşumuna belirlemede yetersiz kalır.

Hanefî fıkıhının Kâsânî ve Merginânî ile hemen hemen klasik gelişmesini tamamladığı, mezhep doktrininin, mezhepte yerleşik ve aykırı görüşlerin değerlendirilmesiyle ilgili istikrarlı bir çizginin ve ilmi bir geleneğin bu döneme kadar belirginleştiği, daha sonraki dönemlerde ise geniş bir coğrafyada ve dört beş asırlık uzun bir zaman diliminde oluşan bu mezhep doktrin ve kültürünün ihtisar, şerh, hâşiye, nazım türü çalışmalara konu edilip ih-

tiyaç oranında işlenmeye ve zaman zaman yeniden ifade edilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Öyle anlaşılıyor ki fakihlerin farklı görüş ve yaklaşımlarının geniş bir yelpaze oluşturduğu, gerek ibadetler ve özel hukuk gerekse kamu hukuku alanında sübjektif ve kişisel tercihleri ön plana çıkardığı ilk yüzyıllarda hukukî istikrar ve güven ortamına duyulan ihtiyaç kendiliğinden nasıl ekolleşmeye yol açmışsa aynı şekilde ileriki yüzyıllarda mezheplerin içinde benzeri bir gelişme yaşanmaya başlanmış; geniş bir coğrafyaya yayılarak birbirinden oldukça farklı metot, görüş ve yorumlarla hayli zenginleşen mezhep doktrininin derlenip toparlanması, delillendirilerek ve belirli bir metodolojiye oturtularak güçlendirilmesi ve mezhep temelinde bir istikrar çizgisinin oluşturulması ihtiyacı hissedilmiştir. Meselâ Hanefî mezhebi içinde İmam Muhammed'in zâhirî' r-rivâye eserlerinden Tahâvî ve Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ına ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'sine, oradan da *el-Hidâye* ve *Bedâ'î*'e uzanan ana hattın korunmaya çalışılıp nevâdir, vâkıât ve fetva türü eserlerde yer alan fikhî görüşlerin bu çizgi esas alınarak değerlendirme ve tasnife tâbi tutulması bu anlayışın ürünüdür. Müteahhirîn dönemi denebilecek sonraki yüzyıllarda da bu çizgi ana hatlarıyla korunacak ve her dönemde mezhep doktrini bu çizgi üzerinde yapılan şerh, hâşiye veya telif faaliyetiyle ve çok defa yeni bir ifade ile derlenip toparlanmaya çalışılacaktır.

Öte yandan Hanefîliğin IV ve V. (X ve XI.) yüzyıllarda Türkler'in bulunduğu Mâverâünnehir'de ve diğer doğu bölgelerinde yayılması ve doktrin buraya bir hayli geliştirilmiş olması, Türkler'in İslâm dünyasının diğer merkezî alanlarına yayılması ile birlikte Mâverâünnehir fikhî geleneğinin diğer bölgelere taşınmasına ve bundan sonra mezhep doktrininde ağırlıklı bir yere sahip olmasına yol açtı. Özellikle Türkler'in hâkimiyet alanlarında Doğulu fakihler özel himaye görmüş, sosyal ve siyasal prestiji olan mevkileri sıkça işgal etmiş, VII. (XIII.) yüzyıla kadar devam eden bu durum Moğol istilâsı ile tedericen azalmıştır. Hanefî tabakat kitaplarında V-VI. (XI-XII.) yüzyıl Mâverâünnehir Hanefî hukukçular bir hayli yekûn tutar (Kavakçı, s. 25 vd.).

Klasik dönemi takip eden asırlarda hem ilk dönemlerden itibaren zenginleşerek gelen fikhî kültürünü ve fetva geleneğini, hem de kendi dönemlerindeki fer'î me-

selelere getirilen çözümleri fetâvâ adıyla anılan hacimli eserlerinde toplayan Hanefî fakihlerinin sayısı artarak devam etmiştir. Bunlar arasında Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219), Şemsüleimme el-Kerkerî (ö. 642/1244), Âlim b. Alâ (ö. 786/1384), Bezzâzî (ö. 827/1424) gibi fakihler sayılabilir. Ayrıca çeşitli dönemlerde yukarıda sözü edilen gerekçe ve ihtiyaçtan hareketle mezhep doktrinini özetleyen eserlerin telifi ve bunlar etrafında oluşan şerh-hâşiye çalışmaları da sürdürülmüştür. Müteahhirîn devri Hanefî âlimlerinden Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr*'ı ve onun şerhi *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*'ı, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecma'u'l-bahreyn* adlı eseri, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâ'ik*'i ve Tâcüşşerîa'nın (VIII./XIV. yüzyıl) *Vikâyetü'r-rivâye*'si, mezhebin o zamana kadarki muteber kitaplarından bazıları esas alınarak hazırlanmış muhtasar metinler olup daha sonraki dönemde birçok şerh ve hâşiye çalışmasına konu olmuştur. Diğer bir ifadeyle, o zamana kadar olduğu gibi ileriki dönemlerde de mezhep içinde ictihad, tahric ve tercih yapabilecek seviyede birçok fakih yetişmiş, fakat bunların çoğu mezhep fikhına dair yeni bir kitap telif etmek yerine mezhebin genel kabul görmüş muhtasar metinlerine şerh ve hâşiye yazmayı tercih etmiş, böylece hem kendi yorumlarını satır aralarına serpiştirme imkânı bulmuş, hem de doktrinini klasik çizgisini ve dönemlerine kadar devam edegelen fikhî eğitim ve öğretim geleneğini korumak istemiş veya içinde bulunduğu şartlar ve hâkim telakkiler sebebiyle buna mecbur olmuştur.

Muhtasar metinler, daha çok mezhep imamlarına ait veya mezhep içinde oluşan çeşitli görüşlerden biri o zamana kadarki uygulamalar ve temayüller ışığında tercih edilerek kaleme alınmış eserler olup genelde mezhep fikhının ana çizgilerini belirleme ve mezhep içinde o zamana kadar oluşan geleneksel çizgiyi devam ettirme yönünde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Bu rol, diğer fikhî mezhepleri gibi Hanefîliğin de giderek belli tercihler ve ortak metinler etrafında donuklaşması, mezhep içinde üretilebilecek alternatif doktrinel görüşlerin ve çözüm önerilerinin peşinen redde mahkûmiyeti gibi olumsuz bir gelişmenin de ana sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Bundan dolayı asırlar içinde ortaya çıkan çeşitli muhtasar metinlerin tercih veya ter-

kettikleri fikhî görüşler arasında ciddi bir farklılık görülmez. Metinler üzerinde yapılan şerh ve hâşiyeler, fikhin alt konuları etrafında o zamana kadar oluşan tartışmaları, farklı görüşlerin kabul ve red gerekçesini, diğer fikhî mezhepleriyle mukayeseyi vermeyi amaçladığından, Hanefî fikhî doktrininin çeşitli dönemlerdeki dar açılımlı da olsa boyutlarını takip etme bakımından ayrı bir önem taşır. Bu sebeple Merginânî'nin *el-Hidâye*'si üzerine yapılan *el-Kifâye*, *el-İnâye*, *el-Binâye* ve *Fethu'l-kadîr*, Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâ'ik*'i üzerine yapılan *Tebyî-nü'l-hakâ'ik*, *el-Bahrü'r-râ'ik* gibi şerhler hem kazâ ve fetva hem de fikhî eğitimi alanında en az bu metinler kadar itibar görmüştür. Ancak bu tür metin ve şerh-hâşiyeler, İslâm toplumlarında dinî eğitim ve öğretimin önemli bir bölümünü teşkil eden fikhî öğretiminin temel malzemesini teşkil ettiğinden, değişen şartlara göre fikhin kazanacağı yeni muhtevayı ve getireceği çözümleri belirlemeden çok geleneksel hukuk doktrinini tanıtmaya ve bu çerçevede yeni nesillere hukuk formasyonu kazandırma amacı taşımışlar, bu da mezhep hukuk doktrininin donuklaşması ve birçok alanda uygulama ile bağının kopması sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte bu tür hacimli eserlerde literatürün tedvin geleneğine damgasını vuran meseleci metodun zaman zaman aşılıp kavram hukukçuluğunun yapıldığı, hukukî hükümlerin gerekçe ve sonuçlarının doktrinel tarzda ele alındığı da müşahade edilir.

Osmanlı döneminde ilmiye sınıfının oluşmasının ardından yazılmaya başlanan Hanefî fikhî literatürünün büyük bir kısmının Osmanlılar'daki fikhî eğitim ve öğretimi ve ulemânın fikhî kültürünü yansıtmaya, bunlar arasında meselâ Molla Hüsrev'in *Dürrü'l-hükkâm*'ı ve İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur*'unun devletin bir nevi yarı resmî hukuk külliyyatı olarak rağbet görmesi yanında, bu dönemin fetva kitapları ve günümüze intikal eden şer'î mahkeme sicilleri, hem geleneksel mezhep doktrininin farklı muhit ve şartlarda hangi alanlarda ve ne ölçüde değişebileceğini, hem de taklit zihniyetinin ve mezhepçiliğin hukukî hayatta yol açtığı tıkanıklığı göstermesi bakımından önem taşır.

XI. (XVII.) yüzyılda Hindistan'da bir heyet tarafından telif edilen *el-Fetâva'l-Hindiyeye* ve XIII. (XIX.) yüzyılda İbn Âbidîn tarafından kaleme alınan *Reddü'l-*

muhtâr adlı hâşiye, Hanefî mezhebi içinde dönemlerine kadar gelen farklı görüşleri toplamaya ve onları mezhebin muteber literatürünü ve genel kabul gören çizgisini esas alarak değerlendirmeye ve tasnife tâbi tutmaya ağırlık veren, kısmen de yeni meselelere bu üslûp içinde çözüm getirmeye çalışan başarılı çalışmalar olup klasik tarzın son önemli örneklerini teşkil ederler.

İlk dönem Hanefî fakihlerinden itibaren temizlik ve ibadetlerden miras hukukuna (ferâiz) kadar fıkıhın bütün alanlarını kapsayan hacimli veya muhtasar fakat sistematik eserlerin yanı sıra yargılama hukuku (edebü'l-kâdî), şürût ve sicilât, vakıf, ferâiz, siyer, haraç gibi çoğu fıkıhın uygulama ile yakından ilgili alanlarında müstakil eserlerin telif edilmiş olmasının da Hanefî fıkıh doktrininin gelişmesine katkısı büyüktür. Bu tür eserler, hem hukukun belirli alanlarında tarih içinde ortaya çıkan uygulama örneklerini hem de konu etrafında oluşan ayrıntılı doktrinel görüş ve tartışmaları vermesi itibarıyla önemlidir. Örneklerine genelde ilk dönemlerde rastlanılan nevâzil ve vâkiât türü eserlerle daha çok orta ve ileri dönemlerde bolca derlenen veya telif edilen fetva kitapları, fikhî meselelere farklı bölge fakihlerince getirilen farklı yorum ve çözüm örneklerini içermesi ve Hanefî fıkıhının mezhep içi zenginliğini göstermesi itibarıyla dikkat çeker.

Son 100-150 yıl içinde İslâm dünyasındaki kanunlaştırma örnek ve önerileri, meselâ Osmanlı Devleti'nin himayesinde hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Mısır'da Kadri Paşa'nın hazırladığı *Mürşidü'l-hayrân* adlı çalışma veya çeşitli İslâm ülkelerinde özellikle şahıs, aile, miras, vakıf gibi özel hukuk alanlarında yapılan kanunlaştırmalar veya bu yöndeki hazırlıklar, Hanefî fıkıh doktrininin çağımız pozitif hukukuna yansımaları göstermesi açısından önemlidir. Ancak modern dönemde hem İslâm hukuku çerçevesinde yapılmaya çalışılan kanunlaştırma denemelerinde hem de İslâm hukukuyla ilgili araştırma ve yayınlarında konular fıkıh mezhepleri arasında, hatta Batı hukuku da göz önünde bulundurularak telifçi ve mukayeseli bir metotla ele alındığından, günümüzde Hanefî hukuk doktrini, ilk dönemlerden itibaren müslüman toplumlarında hukukî düşüncenin gelişim seyrini, bu arada fıkıhın çeşitli alanlarında din-hukuk ilişkisinin mahiyetini ve sınırlarını tanımadaki vazgeçilmez bir unsur ve zenginlik olarak önemini korumakta ve

ibadetler alanında daha sınırlı kalınması kaydıyla günümüz İslâm hukuk doktrini için zengin bir malzeme sunmaktadır.

III. USULÜ

a) Usul-Fürû İlişkisi. Fıkıh usulü tarihinden söz eden çağdaş müellifler, fıkıh usulünün özellikle ilk dönemlerde kelâmcılar metodu ve fakihler metodu şeklinde iki metotla tedvin edildiğini belirtirler. Buna göre genelde Şâfiî ve kısmen de Mâlikî fakihlerinin takip ettiği kelâmcılar metodunda usul kuralları, mezhepte yerleşik fikhî görüş ve çözüm örneklerinden bağımsız olarak mevcut deliller ve hukukî-mantıkî muhakeme ışığında tedvin edilmiş, usul kuralları bir bakıma fûrûa hâkim olup ona yön vermiştir. Fukaha veya Hanefîyye metodu denilen ikinci usulün özelliği ise mezhep imamlarının ictihad ederken takip ettiğine kanaat getirilen usul kurallarının tesbit edilmesi, mezhepte mevcut fikhî görüş ve çözümlere uygun bir usulün geliştirilmesi şeklinde özetlenebilir. Bunun sebebi olarak ilk Hanefî imamlarından derli toplu bir usul kuralları koleksiyonu yerine sadece çok sayıda ve çeşitli fikhî meselelere ait çözümlerle bunlar arasına serpiştirilmiş bazı usul kurallarının bırakılmış olması gösterilir. Bu durumda sonraki dönem Hanefî fakihleri bu çözüm örneklerini dikkatlice inceleyip benzer olaylara getirilen çözümler arasındaki ortak bağı ve mezhep imamlarının bu ameliye esasında esas aldığı ilke ve metodu bulmaya çalışmışlardır. Böylece hem mezhebin ilk müctehidlerinden nakledilen görüşleri birbiriyle irtibatlandırma, destekleme ve savunma, hem de aynı ilke ve metodu işleterek yeni meselelere çözüm üretme, mezhep doktrininin canlılık ve bütünlüğünü sağlama imkânı elde etmişlerdir. Bu metot, mezhep imamlarından nakledilen görüşleri bir temele dayandırıp delillendirme, bu çizgide bir usul kuralı üretme ve kural dışı kalan çözümleri açıklayan yeni kurallar geliştirme şeklinde bir faaliyeti bünyesinde barındırır. Bu sebeple Hanefî mezhebinde fûrû, hem kronolojik olarak hem de usulü belirleyici olması yönüyle kayda değer bir öncelik ve ağırlık taşır. Hanefî fakihlerinin zaman zaman usul ile fûrû eserleri arasında çelişki görüldüğünde fûrû eserlerinin esas alınması gerektiğini söylemeleri bu anlamdadır. Öte yandan Hanefî fıkıhında fûrûun bu anlamda bir önceliğe sahip bulunmasının, bazı olumsuz sonuçları da bulunmakla birlikte Hanefî fıkıhına, özellikle ilk dönemde

toplumun gidişatını ve değişen şartları yakından izleyip her olayı katı bir kuralcılıkla değil kendi şart ve mantığı içinde çözüme şeklinde bir esneklik kazandırdığı, fakat bunun ileriki dönemlerde fûrûa dayanarak hüküm çıkarma (tahrîc) ve bunu yapamayanların (mukallitler) fûrû nakletme faaliyetleri sebebiyle katı kuralcılığa dönüştüğü göz ardı edilmemelidir.

İki grup arasında bir metot karşılaştırması yapmak gerekirse, çok genel ve katı bir kural olmamakla birlikte, Hanefîler'in fer'î ve münferit çözümlerden hareketle asla ve asıllara, kelâmcıların ise belirlenmiş asıllardan fer'î çözümlere yöneldiği, birinci ekolde re'yin, genel hukuk mantığı ve kavrayışının, ikinci ekolde ise lafızlardan hüküm istinbatının öncelik taşıdığı söylenebilir. Ne var ki Hanefîler'in sonraki dönemlerinde fûrû usulün yerini geçiş usulü dinamizmini yitirmiş, naslar aslı kaynak, önceki ictihadlardan faydalanma tâli kaynak olması gerekirken durum tersine dönmüş, sonraki asırlarda ictihad değil tahrîc, yani mezhepte mevcut hükümlerden elde edilen kural ve varsayımların yeni olaylara tatbiki ameliyesi geliştirilmiştir.

Hanefî mezhebinde usul-fürû ilişkisiyle ilgili olarak hemen hemen bütün çağdaş usul müelliflerince ifade edilen bu tesbitler, ilk dönem Hanefî fakihlerinin ve mezhep imamlarının fikhî meseleleri herhangi bir usule bağlı olmaksızın çözümledikleri, sonraki fakihlerin ise bunlara uygun kurallar ürettikleri şeklinde bir yanlış anlamaya veya fûrûun usule mutlak önceliği şeklinde katı bir iddiaya yol açmamalıdır. Çünkü bu hem diğer mezhepler hem de Hanefîler hakkında doğru olmaz. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere ilk nesil Hanefî müctehidlerisi naslardan hüküm çıkarırken ve fikhî meselelere çözüm ararken bazı temel tercihlerde bulunmuşlar, birtakım ilke ve metotlara bağlı kalmışlar, birçok konuda ürettikleri çözümler ve getirdikleri yorumlar arasındaki bütünlük ve tutarlılığı da ancak böyle bir metodoloji ile koruyabilmişlerdir. Esasen Hz. Peygamber devrinden itibaren bütün müctehidlerinin çözümlenecekleri hukukî olaylarda bir delile dayanma titizliği gösterdikleri, delillerden hüküm çıkarırken ve meselelere çözüm üretirken birtakım prensiplere bağlı kaldıkları, bazı ilke ve amaçlara öncelik verdikleri açıktır. Fakat Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserleri de dahil ilk tedvin edilen fıkıh kitaplarında müctehidlere ait hüküm ve fetvalar aktarılırken hangi usu-

lün takip edilip ne gibi ilkelerin esas alındığına ve o konuda mevcut nasların nasıl değerlendirildiğine hemen hemen hiç yer verilmeyip sadece hangi meselede hangi müctehidin ne görüşte olduğu ve varsa delil aldığı âyet ve hadisin zikredilmesiyle yetinilir. Literatürde sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesli fakihlerinin fetvalarının da aynı şekilde nakledildiği görülür. Bunun belki de en başta gelen sebebi, fıkının ilk dönemlerden itibaren toplumda gündeme gelen çeşitli münferit meselelere getirilen çözümler şeklinde gelişmesi, gündeme getirenler için çözümde takip edilen yol ve usulün değil sonucun önem taşımasıdır. Belli fıkıh ekollerinin âlimler ve avam nezdinde itibar görüp mezhep fıkının tedvinine ve düzenli şekilde öğretimine başlanması, çözümlerin mezhep fıkı içinde veya o çizgide aranması geleneğinin başlaması ve mezhepler arası ilmî münazaralar gibi gelişmeler o zamana kadar biriken zengin fıkıh kültürünü metodolojik olarak tanımlama, temellendirme ve benzer meselelere getirilen çözümler arasındaki ortak bağı bularak mezhep fıkında hâkim olan usul ve ilkeleri belirleme ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Her ne kadar İmam Şâfî'nin *er-Risâle* adlı usul kitabını telif etmiş olması, Şâfî ekolünde önce usulün vazedilip bu zeminde bir fûrû-i fıkının geliştirildiği gibi bir intiba vermekteyse de Hanefî fıkında usul-fûrû ilişkisini tanımlayan bu süreç diğer fıkıh mezhepleri için de büyük ölçüde doğrudur.

Normatif ilimlerin çerçevesine giren konularda kuralların teorisi uygulanmasından sonra geldiği için ilk dönemlerde uygulamanın ve pratik çözümlerin teorik ifadesinin bulunmaması tabiidir. Usulcüler diye adlandırılan teorisyenler bu çalışmalarında doktrin sahibi müctehidlerin vardıkları hukukî çözümleri ve varsa kendi metotlarıyla ilgili açıklamalarını esas alarak ilk dönem mezhep doktrinine ve kendi dönemlerine kadar bu çerçevede oluşan fıkıh kültürüne ortak bir açıklama getirebilecek birtakım usul kuralları, ilke ve metotlar belirlemeye çalışmışlardır (Dönmez, s. 4-5).

Her ne kadar ilk Hanefî imamlarının, meselâ Ebû Hanîfe veya Ebû Yûsuf'un usul kitabından söz edilmekteyse de günümüze kadar ulaşan eserler dikkate alındığında Hanefî fıkında tedvinin fûrû alanında başladığı ve bir süre böyle devam ettiği, ancak IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren usulün tedvinine başlandığı görülür. Kerhî'nin *Risâle*'si fıkıh usulün-

den çok Hanefî fıkında hâkim olan bazı genel prensipleri örneklendirmeye veya benzeri birkaç çözümden hareketle bazı prensipler belirlemeye yönelik bir çaba olarak görülebileceğinden, fukaha (Hanefî) metodunun günümüze ulaşan ilk örneği Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fușûl*'ü, ikincisi Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Tağvîmü'l-edille*'si olmakta, onları da yine V. (XI.) yüzyıl müelliflerinden Pezdevî ve Serahsî'nin usulleri takip etmektedir. Hepsisi de oldukça hacimli, sistematik ve gelişmiş bulunan bu eserlerin bu alanda belirli bir ilmî gelenek ve arka plan, hatta önceki dönemlere ait örnekler olmadan ilk imamlardan 250-300 yıl sonra tedvin edildiğini söylemek pek doğru olmaz. Yukarıdaki açıklamaların da ışığında ilk müctehidlerden itibaren Hanefî fıkında belli bir usul, tarz ve anlayışın hâkim olduğu, bazı ilke ve önceliklerin üzerinde zımnî mutabakat sağlandığı, bunların daha çok şifahî yolla ve hocatalebe ilişkisi içinde bir mezhep geleneği olarak sonraki nesillere aktarıldığı, mezhep fûrûunun da müteakip dönemlerde bu zemin ve çerçevede geliştiği anlaşılmaktadır. Bugün elde mevcut olan IV-V. (X-XI.) yüzyıllara ait Hanefî usul literatürü bir yönüyle bu geleneğin tedvinini, bir yönüyle de o döneme kadarki Hanefî fakihlerinin mezhepte genel kabul görmüş çözüm ve fetvaları temellendirme, belli kurullarla açıklama, savunma ve hangi nistan nasıl bir usulle istinbat edilmiş olabileceğini tesbit etmeye çalışma gayretleri olarak görülmelidir. Literatürde yer yer görülen icmâ iddialarının, rücû kayıtlarının, ileriki dönemlerde mezhepte yaygınlık kazanan tahrîc usulünün de bir yönüyle usul-fûrû uyumunu sağlamayı ve doktrin geleneksel çizgisini ve bütünlüğünü korumayı hedeflediği söylenebilir.

b) *Şer'î Deliller*. Kaynaklar Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbatında kitap, sünnet, sahâbe icmâi veya sahâbe kavli sıralamasına uyduğunu, tâbiîn fetvası ile kendini bağlı saymadığını, bu üç delilin boş bıraktığı alanlarda kıyas, istihsan, örf gibi metot ve delillerle hareket ettiğini belirtir (Hüseyn b. Ali es-Saymerî, s. 10; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, s. 79-80). Esasen şer'î deliller arası öncelik sıralaması, adlandırma ve kabul edilebilirlik yönlerinden Hanefî mezhebiyle diğer fıkıh mezhepleri arasında ciddi bir görüş farklılığı yoktur. Fakihler ve fıkıh mezhepleri arasındaki görüş farklılığı şer'î delillerden hüküm çıkarma usulünde, diğer bir ifa-

deyle nasları anlama metodolojisinde düğülenmektedir. Birinci ve en üst delil olan kitabın ve ikinci delil olan sünnetin lafızlarının hükme delâleti, bu iki delil arası ilişki, diğer delillerin Kitap ve Sünnet'le bağlantıları ve kendi aralarındaki önem dereceleri, deliller arası çatışmada öncelik verilecek çözüm yolları gibi usulün birçok meselesinde Hanefî fakihlerinin farklı bir yaklaşım içinde oldukları, hatta çok yerde diğer fıkıh mezheplerine karşı ayrı bir cephe oluşturdukları görülür.

1. *Kitap ve Sünnet*. Doğrudan vahye dayanması ve tevâtüren nakdedilmesi sebebiyle Kur'an-ı Kerim'in kaynağına aidiyetinde ve metninde şüphe bulunmadığı gibi birinci derecede dinî bilgi ve hüküm kaynağı olduğunda da fakihler arasında görüş birliği vardır. Kur'an'ın tanımı, metni ve mânası etrafında yer alan fikhî tartışmalar çok sınırlıdır. İlk Hanefî imamlarının, Arapça telaffuza güç yetiremeyen kimsenin namazda Fâtiha'nın meâlini okuyabileceğini söylemeleri, özellikle de Ebû Hanîfe'nin bu konuda oldukça müsamahalı davranması, sonraki dönem Hanefî usulcülerinin Ebû Hanîfe'ye göre Kur'an'ın asıl rûknünün mânası olduğu, lafzının ise (nazım) mânanın ayrılmaz bir parçası sayılmadığı şeklinde bir yorum yapmalarına yol açmış ve bu anlayışı destekleyen birtakım deliller ileri sürülmüştür. Ebû Hanîfe'nin bu ictihadının genel bir Kur'an tanımı vermeyi değil sadece namazda Fâtiha'nın okunmasıyla ilgili olarak belli durumdaki kişilere geçici bir kolaylık getirmeyi hedeflediği, ancak fukaha usulündeki yaygın tümevarım metodu işletildiği için Ebû Hanîfe'nin ictihadından böyle bir yorum ve tanıma gidildiği söylenebilir.

Hanefîler, mütevâtîr olmayan (şâz) kıraatlerin Kur'an'dan sayılmayacağı ve Kur'an tilâveti olarak okunamayacağı konusunda diğer fakihlerle görüş birliği içindedir. Bununla birlikte sahâbiler tarafından kaydedilen şâz kıraatlerin Hz. Peygamber'in yaptığı bir açıklama olma ihtimalinin çok kuvvetli olduğu, bu sebeple de hüküm istinbatında bu kıraatlere dayanılabileceği görüşündedirler. Bu teorik tartışmanın, yemin kefareti orucunun peşpeşe tutulmasının gerekip gerekmediği gibi birkaç konu dışında pratik bir sonucu bulunmamaktadır.

Hanefî mezhebinde de sünnet kitaptan sonra ikinci sırada yer alan şer'î delildir, bilgi ve hüküm kaynağıdır. Ancak ha-

dislerin fıkıh sahasında Kur'an'a göre çok daha ayrıntılı ve farklı hükümler içermesi, büyük bir kısmının âhâd yolla rivayet edilmiş olması, lafzan ve mâna ile nakledilen hadisler ve sahâbe sözleri arasında yer yer farklılıkların veya farklı anlamaya müsait ifadelerin bulunması gibi sebeplerle hadisler âyetlere göre daha çok tartışma konusu olmuş, hadisin kabulü veya terki, hadisle amel ve hadise aykırı icthadda bulunma gibi iddia ve isnatlar fakihler arasında, özellikle de Hanefîler hakkında hiç eksik olmamıştır. Ehl-i re'y diye de adlandırılan Irak ekolünün ve bilhassa Ebû Hanîfe ve talebelerinin hadisi kabulde ve yorumlamada takındığı tavır ve ileri sürdüğü ön şartlar, öteden beri diğer mezhep fakihleri ve hadisçiler tarafından tartışma ve itham konusu yapılmıştır. Fakat bu hususta mezhep taassubundan ve cedel ortamından kaynaklanan aşırı ithamlar göz ardı edilirse, Hanefîler'in de sahih hadis bulunduğu ve onunla teâruz eden daha kuvvetli başka bir delil bulunmadığı sürece bu hadisle amel ettiği, hadisle kıyas çatıştığında kural olarak hadisi tercih ettikleri, ancak hadisleri kabulde ve yorumlamada birtakım farklı metod ve yaklaşımlarının bulunduğu, söz konusu tartışma ve ithamlara da esasen bu farklılıkların yol açtığı görülür.

Cumhûr-i fukahâ rivayet yönüyle sünneti mütevâtir ve âhâd şeklinde iki kısma ayırırken Hanefîler mütevâtirin âhâd arasında meşhur sünnetin yer aldığını söyleyerek üçlü bir ayırım yaparlar. Mütevâtir sünnetin kesin bilgi içerdiğinde ve hem itikad hem de amel bakımından kesin delil olduğunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Hanefîler'e has olduğu belirtilen "meşhur sünnet" terimi, sahâbe tabakasında âhâd olarak rivayet edilip tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tabakalarında tevâtür derecesine ulaşan, dolayısıyla asıl itibarıyla âhâd, fer' itibarıyla mütevâtir olan sünneti ifade eder (Serahsî, *el-Uşûl*, I, 292). Ancak kelimenin bu terim anlamını sonradan kazandığı, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin meşhur ve mâruf sünnet tabiriyle, sözlük anlamına da uygun şekilde bir rivayetin birçok kimse tarafından bilinir olmasını kastettikleri anlaşılmaktadır (Ebû Yûsuf, s. 38, 49; Şeybânî, II, 672-673). Hanefîler'in genel kabulüne göre meşhur sünnet, kesin bilgi ifade etmemekle birlikte kesine yakın bilgi veya tatmin edici bilgi sağlar. Fakat bu nitelendirme ve mütevâtir-meşhur ayırımı, İshâ b. Ebân'dan rivayet edilen üçlü tasnif-

te de ifade edildiği gibi daha çok uhrevî ve dinî sorumluluk açısından önem taşıyor ve mütevâtirin inkârının dalâlete, meşhurun inkârının günaha, âhâdın ise sadece hataya götüreceği söylenebilir (Serahsî, *el-Uşûl*, I, 293-294). Hanefîler'in meşhur habere dayanarak nassa, yani Kur'an'ın bildirdiği bir hükme ziyadede buldukları, Kur'an'ın âm ifadesini tahsis, mutlak ifadesini takyit ettikleri, hatta bazı âhâd hadisleri meşhur hadise aykırı olduğu gerekçesiyle reddettikleri göz önünde tutulursa, amelî sahada meşhur sünneti ilm-i yakîn ifade eder tarzda kuvvetli gördükleri ve mütevâtir sünnet gibi değerlendirdikleri söylenebilir. Cessâs'ın meşhur sünneti mütevâtirin bir nevi sayması da (*a.g.e.*, I, 292) bu anlamda olmalıdır. Âhâd-meşhur sünnet ayırımı, aynı zamanda Hanefî fakihlerinin Kur'an'ın genel ve mutlak ifadesiyle kısmen çatışan veya nassa ziyade hüküm getiren bir kısım sahih hadisleri esas alırken aynı nitelikte diğer bir grup hadisle amel etmeyişine de açıklık getirdiğinden sonraki dönem literatüründe sıkça kullanılan bir ölçüt olmuştur.

Hanefî fakihleri de dahil İslâm âlimlerinin çoğunluğu âhâd sünnetin (haber-i vâhid) ilim değil zan ifade edeceği, bu yüzden itikadî konularda delil teşkil etmeyeceği, fakat amelî yönden belli şartlarda delil olacağı ve kendisiyle amel edilmesi gerektiği görüşündedir. Mezhepte usul ve bu arada sünnetle ilgili metodo-loji, ilk dönem mezhep fıkıhı esas alınarak ileri dönemde tedvin edildiğinden Hanefî fakihlerinin âhâd sünnetle amel edilebilmesi için aradıkları şartları ve bu şartların ne ölçüde genel ve geçerli olduğunu tesbit etmek bir hayli zordur. Bununla birlikte Hanefî fıkıhında haber-i vâhidin kitaba ve mâruf sünnete aykırı bulunması, râvinin rivayet ettiği hadisin aksine davranmamış veya fetva vermemiş olması, haber-i vâhidin sık sık tekerrür eden veya kalabalık bir grupça bilinmesi, takip edilmesi gereken bir konuda bulunması, râvi fakih değilse haber-i vâhidin kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olmaması gibi şartların arandığı söylenebilir. Hanefî usulcülerini bu son şartı âhâd sünnetin asıllara aykırı olmaması şeklinde formüle ederler. Ancak asıllardan nelerin kastedildiği konusunda aralarında görüş birliği yoktur. Meselâ Pezdevî asılları kitap, mâruf sünnet, umûmü'l-belvâ ve sahâbenin ileri gelenlerinin bir şey üzerindeki ittifakı olarak dört grupta toplar (*Ken-zü'l-vüşûl*, III, 8). Bu asılları nasların ken-

disi değil naslardan çıkarılan, dinin ruhu-na ve genel maksatlarına uygun ilkeler olarak açıklamak ve Hanefîler'in bu metotla âhâd hadisleri metin tenkidine tâbi tuttuklarını belirtmek daha doğrudur. Hanefî fakihleri, bu şartları taşımadığı için diğer mezheplerce sahih addedilen birçok âhâd haberle amel etmemiş ve bu yüzden diğer mezhep fakihlerinin açık eleştirilerine muhatap olmuşlardır. Fakat bu tarz metin tenkidinin sadece Hanefîler'e mahsus olmadığını, başta Mâlikîler olmak üzere diğer mezheplere mensup fakihlerin de yeri geldikçe benzeri bir tavır sergilediğini ayrıca belirtmek gerekir.

Hanefîler'in, haber-i vâhidin kitaba ve mâruf sünnete aykırı olmaması ilkesinin bir parçası olarak hadislerin Kur'an'a arzedilmesine ayrı bir önem vermeleri, birçok fikhî ve usulî tartışmayı da beraberinde getirmiş olmakla birlikte hadislerle Kur'an arasındaki uyum ve bütünlüğü koruma ve hadislere Kur'an'ın genel çerçevesi içinde bir anlam ve yürürlük kazandırma gibi bir rol üstlenmiştir.

Âhâd sünnetin kıyasla çatışması halinde hangisine öncelik verileceği konusunda Hanefî fakihleri arasında farklı iki temayülün bulunduğu bilinmektedir. İmam Muhammed'in öğrencilerinden İshâ b. Ebân'ın önderlik ettiği bir grup, biraz da Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen musarrât hadisiyle (Müslim, "Büyû", 11; Ebû Dâvûd, "Büyû", 46) mezhepte amel edilmemiş oluşundan hareketle, ancak râvinin fakih olması halinde âhâd sünnetin kıyasa takdim edileceği görüşündedir. İkinci bir grup ise böyle bir şart armaksızın kural olarak âhâd sünnetin kıyasa takdim edilmesi gerektiğini savunur. İlk dönemden itibaren kıyasın Hanefîler arasında iki farklı anlamının bulunduğu, görüş farklılığına biraz da bu durumun yol açtığı söylenebilir.

Kitap ve Sünnet konusunda Hanefî müctehidlerinin metodolojisi ve cumhurla olan görüş ayrılıkları, klasik usul literatüründe "Kur'an ve Sünnet'in lafızlarından hüküm çıkarma metotları" veya "lafzî konular" ana başlığı altında ele alınan, mantık ve dil kurallarının da yardımıyla usulcüler tarafından bir hayli geliştirilmiş bulunan usul konularında kendini gösterir. Ancak Hanefî usulcülerini naslardan hüküm çıkarma metod ve kurallarını tesbit ederken ilk planda mezhep imamlarının icthad ve tercihlerini temellendirmeyi hedeflediklerinden mez-

hepler arası metodolojik ihtilâflar aynı zamanda fûrû ihtilâflarının bir başka açıdan izahı mahiyetindedir.

Usulcülerin lafız-mâna münasebetiyle ilgili olarak yaptıkları tartışmaların teorik boyutu dilin menşei, dilde kıyasın câiz olup olmadığı, lafızların sözlük ve şer'î anlamı konularında, pratik boyutu ise âyet ve hadislerin lafızlarının tahlilleri yönünde kendini gösterir. Meselâ Hanefî usulcülerini ve ehl-i re'y, çoğunlukla dilin ilâhî değil beşerî kaynaklı olduğu görüşünü savunmuş, İmam Şâfiî'nin aksine Ebû Hanîfe lafzın örfteki kullanımını esas alıp şer'î anlamla sözlük anlamı arasında mütereddît kalındığında ikincisini tercih etmiştir. Meselâ üvey anne ile evlenme yaşı için zıfâfın şart koşulmuş olmasında, nebizin haram olan içkiden (hamr) sayılmayıp nebbâşın hırsız, lûtfinin zânî kategorisinde değerlendirilmeyişinde Hanefîler'in bu anlayışının izleri açıkça görülür. Kullanımı esas almaları itibariyle Hanefîler'in bu yaklaşımı önemli bir aşama olmakla birlikte tartışmalar lafızların anlam çerçevesini pek aşmamıştır (Görmez, s. 180-181). Ancak yine de Şâfiî usulcülerine nisbetle Hanefî usulcülerinin, lafızların mânaya delâletini sadece dil bilgisi kurallarına bağlamayıp mantık esaslarını ve re'y anlayışlarını da devreye soktuklarını belirtmek gerekir. Bu sebeple Hanefî usulcülerinin bazan çok lafzî görünen tartışmalarının arka planında onların hukuk anlayışlarını sezinlemek mümkün olur. Meselâ Hanefîler'in bazı edatların tertip, peşpeşelik, takip, muhayyerlik, genellik, istisna ifade edip etmediğiyle ilgili lafzî tartışmalarını böyle değerlendirmek mümkündür. Bundan dolayı temelde dinde kolaylığın ve sadeliğin esas alınması, açık nas bulunmadan kişilere dinî mükellefiyet yüklenilmemesi gibi ilkelere dayanan fikhî tercihlerin dış görünüşte birtakım dil bilgisi ve mantık kuralları ile açıklandığı görülür.

Usulcüler, Kur'an ve Sünnet lafızlarının ifade ettiği mânayı tesbit edebilmek için, dil ve mantık kurallarının ve dönemlerine kadar zenginleşerek gelen fikhî kültür ve doktrininin de yardımıyla lafzî çeşitli açılardan birtakım adlandırma ve ayırmalara tâbi tutarlar. Meselâ Hanefî usulcülerini lafzî vazolunduğu mânâ itibarıyla hâs, âm, müşterek ve müevvel şeklinde dörtlü ayırım içinde inceler; mutlak-mukayyed, emir ve nehiy konularını da has lafzın kısımları olarak ele alırlar.

Hanefî usulünde yer alan, biri mutlak diğeri mukayyed iki nassın hükümlerinin

bir, fakat hükmün dayandığı sebeplerin farklı olması halinde mutlakin mukayyede hamledilmeyeceği, Kur'an'ın âm lafzının ilk olarak kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî bir delille tahsis olunamayacağı, ancak kati bir delille tahsis edildikten sonra bu tür delillerle tahsis olunabileceği, iki tür delil arasında zaman farkı olduğunda tahsisten değil nesihden söz edilebileceği şeklindeki metodolojik kurallar, mezhep imamlarına açıkça nisbet edilebilecek usulî görüşleri belirlemeden ziyade mezhebin o döneme kadar oluşan doktrinini ve mezhep imamlarından aktarılan çeşitli ictihadlarını açıklamayı veya temellendirmeyi amaçlar. Ancak burada dar anlamda, yani cüz'iden cüz'ie geçiş anlamındaki kıyasın kastedildiği unutulmamalıdır. Öte yandan Hanefî usulcülerini, özel bir hüküm içeren âhâd haberin kabul edilmeyip genel nitelikli hüküm içeren âyet ve hadisin esas alınmasını, Kur'an ve hadisin âm hükmünün amel yönünden özele tercih edileceği, çünkü özel hükmün özel bir olaya ve sebebe dayanmış olabileceği gerekçesiyle de açıklarlar (Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebir*, I, 132). Gerekçe ve amaç ne olursa olsun Hanefîler'in Kur'an ve Sünnet'in genel hüküm içeren naslarını esas alıp bunların tahsisini ancak belli şartlarda kabul etmesi, âmın tahsisini ve Kur'an nassına ziyade kılmayı bir nevi nesih sayıp hem bu konuda hem de mutlakin takyidi konusunda çekimser davranması onların hadislerin Kur'an'a arzı, âhâd haberin kabul şartları, nesih ve delillerin teâruzu konularında sergiledikleri tutumla uyum gösterir. Hepsinde de Kur'an hükümlerinin genellik ve bütünlüğünün korunmasına ve deliller arasında hiyerarşi ve denkliğin gözetilmesine ayrı bir özen gösterildiği takip edilir.

Hanefî fakihlerinin te'vil-i baîd (hatıra kolayca gelmeyen, zorlama te'vil) ithamına sıklıkla mâruz kalmaları, ilk imamlara ait ictihadların sonradan gündeme gelen ve diğer mezheplerce amel edilen hadislerle çatışması ve sonraki dönem Hanefî fakihlerinin bu ictihadla hadis arasını bulmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. IV. (X.) yüzyılın önde gelen Hanefî fakihlerinden Kerhî'den rivayet edilen, "Mezhebimizin hükümlerine uymayan her âyet ya te'vil edilmiştir yahut da mensuhtur; her hadis de böyledir, ya te'vil edilmiş, zâhirî mânasıyla alınmamıştır yahut da hadis mensuhtur, başka bir hadisle yürürlükten kaldırılmıştır" sözü (bk. Karaman, s. 251), mezhep doktrininin ana ça-

tısının oluşup klasik dönemin başlamaıyla hadislerin tedvin, tasnif ve tahlil sürecinin büyük ölçüde tamamlanmasının aynı zaman diliminde kesişmesinin yol açabileceği çatışmayı giderme ve mezhep içinde yenileşmeci ve bağımsız ictihad faaliyetiyle değil mezhebin klasik çizgisi çevresinde bir çözüm arama çabası- nı ifade eder.

Hanefî usulünde, mânaya delâletin açıklık derecesine göre lafızlar zâhir, nas, müfesser ve muhkem, kapalılık derecesine göre ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde dört kademede incelenir. Bu ayırmalar, daha çok deliller arası çatışmada tercih kolaylığı sağlamayı veya yapılan tercihleri açıklamayı hedefler. Kelâm metodu ile yazılan usullerde ise genelde zâhir-nas, mücmel-müteşâbih şeklindeki ikili ayırmalarla yetinilir ve bu terimlere Hanefîler'e göre daha farklı anlam yüklenir.

Kur'an ve Sünnet lafızlarının mânaya delâlet yollarını Hanefîler ibare, işaret, delâlet ve iktizâ şeklinde dörtlü ayırım içinde ele alırken cumhur, lafzın delâletini önce mantûkun delâleti-mefhumun delâleti şeklinde iki ana bölüme ayırır; sonra da ibare, işaret, ima ve iktizânın delâletini mantûkun delâleti kapsamında, mefhumün delâletini de mefhumül-muvâfaka (bu Hanefîler'deki nassın delâletine tekabül eder) ve mefhumül-muhâlefe şeklinde ikili ayırım içinde inceler. Hangi tür delâletin diğerinden daha kuvvetli olduğu mezhepler arasında tartışmalı olup delâletler arasındaki kuvvet farklılığının pratik sonucu teârüz halinde ortaya çıkar. Meselâ Hanefîler, işaretin delâletini nassın delâletinden üstün tuttukları için kasten adam öldürme fiilinde aslî cezaya ilâve olarak ayrıca kefaretin gerekli olmadığı görüşündedirler. Hanefîler mefhum-i muhâlif delil almayı fâsid istidlâl sayar ve mefhum-i muhâlifle kural olarak amel edilmeyeceği, cumhur ise edileceği görüşünü benimser. Bununla birlikte her iki grubun da bu kurallarını mutlak olarak uygulamadığı, diğer bir ifadeyle her mezhebin doktrininde bu kuralın dışında kalan ictihadların bulunduğu bilinmektedir. Meselâ Hanefî usulünde muktezânın umum ifade etmeyeceği, işaretin delâletinin nassın delâletinden üstün tutulduğu, hatta mefhum-i muhâlifle amel edilmeyeceği gibi kurallar daha çok sonraki dönem Hanefî usulcülerinin, mezhep imamlarına ait ictihadları temellendirme ve metodolojik açıklamaya kavuşturma gayretiyle açıklanabilir. Diğer

mezheplerde de aynı sürecin yaşandığını söylemek yanlış olmaz. Bu kuralların, bazı mezhebin bir iki örnek ihtihadını iza-ha imkân verirken daha fazla örneğin kural dışında kaldığı da görülebilir.

2. Sahâbi Kavli-İcmâ. İcmâın teorik olarak her asırda gerçekleşmesi mümkün olmakla birlikte fiilen sahâbe döneminde gerçekleştiği ve bu konuda birtakım tartışmaların bulunduğu bilinmektedir. Hanefîler, cumhurla birlikte sahâbe icmâının bağlayıcı ve uyulması gerekli bir delil olduğunu, sahâbenin bir meselede iki farklı görüşü ayrılması durumunda üçüncü bir görüşün ileri sürülemeyeceğini kabul eder. Ebû Hanîfe'nin, bir meselede birden fazla sahâbî kavli bulunması halinde bunlardan birini kendi ihtihad prensiplerine göre tercih ettiği bizzat kendisinden nakledilmekte, bundan da mevcut sahâbî görüşlerinin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır (Pezdevî, III, 234-235; Serahsî, *el-Uşûl*, I, 313-314). Hanefîler'in benimsediği bu prensip onların, ihtilâfın asgari müşterekini bir nevi icmâ sayıp sükûtî icmâ da delil kabul etmeleriyle ve her zaman için İslâm âlimleri arasında doğruyu bulmuş bir görüşün bulunmasının zorunluluğu teorisiyle yakından bağlantılıdır (Dönmez, s. 31-32). Öte yandan sahâbenin ihtilâfındaki ortak paydanın, onların tek bir görüş üzerindeki ittifağı ile aynı kaynak gücüne sahip olmadığı gibi bu gücün tâbiîn ve sonraki kuşağın ihtilâfı halinde iyice azaldığı ve Hanefîler arasında tartışma konusu olduğu görülür.

Bir sahâbînin görüşü sahâbe arasında yaygınlık kazanmış ve aksine bir görüş ortaya çıkmamışsa Hanefîler'in çoğunluğu bunu şer'î hüccet ve bir nevi icmâ sayar. Bir sahâbînin sahâbe arasında değil tâbiîn döneminde yaygınlık kazanmış sözü eğer re'y ve ihtihad ile kavranamayacak bir konuda ise, bunun Hz. Peygamber'den duyulan bir bilgiye dayanmış olması ihtimaline binaen cumhur gibi Hanefîler tarafından da delil alınır (Serahsî, *el-Uşûl*, II, 110). Tartışmanın odak noktasını, re'y ve ihtihad ile kavranabilen bir meselede sahâbe sözünün delil olup olmayacağı hususu teşkil eder. Ancak bu konuda Hanefî imamlarından açık ve kuvvetli bir rivayet bulunmamakta, hatta onların farklı tavırlar sergiledikleri rivayet edilmektedir. Ebû Saîd el-Berdaî ve Cessâs dahil bir grup Hanefî fakihî bir ayırım yapmaksızın sahâbî sözünü hüccet sayarken Kerhî ve Debûsî dahil diğer bir grup, re'y ve ihtihadla kavranabilecek bir konudaki sa-

hâbî sözünün şer'î delil olmayacağı görüşündedir (a.g.e., II, 105-106; Abdülazîz el-Buhârî, III, 217).

Hanefîler'in genelde ilk iki halifenin ittifağını hüccet saymaları, bazılarının ilk iki halifenin veya râşid halifelerin ittifağını icmâ olarak nitelendirmesi (Serahsî, *el-Uşûl*, II, 317; Abdülazîz el-Buhârî, III, 217) ihtihadın amelî değerine verdikleri önemden kaynaklanır. Tâbiîn'in sahâbe döneminde meşhur olmuş fetvalarını da Hanefîler sahâbe sözü kapsamında görürler.

Sarih icmâın kaynak değeri konusunda İslâm âlimleri arasında ciddi boyutta bir ihtilâf yoktur. Mâlikîler'e ve Şâfiîler'in çoğunluğuna aykırı olarak Hanefî usulcülerince benimsenen sükûtî icmâın delil olması teorisi, yukarıda işaret edilen gerekçelerin yanı sıra onların sarih icmâın gerçekleşmesini pratikte mümkün görmeyip icmâ kuralına bu yolla olsun işlerlik kazandırabilme arzusu ile ve böylece dört halife döneminin hâkim zihniyet ve uygulamalarını temel alan bir yönüyle gelenekçi, bir yönüyle de hukukun amelî yönüne ağırlık veren bir hukuk mantığına sahip olmaları ile de açıklanabilir. Öte yandan Hanefî usulünde, icmâ türlerinin kaynak değeri itibarıyla kendi arasında hiyerarşik bir sıralamaya tâbi tutulup sahâbe icmâının kat'î delil, sonrakilere icmâının meşhur veya âhâd sünnet hükümünde görülmesi, hatta icmâın nakil şartları açısından sünnette olduğu gibi bir tasnife tâbi tutulması ve icmâın âhâd yolla nakledilmesi halinde kaynak gücünün zaafiyete uğrayacağı tezi de gündeme getirilir (Pezdevî, III, 261; Serahsî, *el-Uşûl*, I, 302-303, 318-319). Ayrıca Hanefî fûrû literatüründe, mezhep içindeki görüş birliğinin ve mezhep imamlarının ittifağının çok yerde icmâ olarak adlandırılması veya bir fikhî ihtihad zamanında kimsenin karşı çıkmamasının sıkça delil olarak zikredilmesi, yukarıda belirtilen hiyerarşi içinde epey alt sıralarda kalıp usuldeki icmâ anlayışından da bir hayli uzakta bulunsun bile, sınırlı bir görüş birliğinin dahi belli bir kuvvet taşıdığını belirtmesi veya bu tür ihtihadların amelî değerini vurgulaması itibarıyla dikkat çeken ifadelerdir.

İcmâ konusundaki teorinin İmam Şâfiî döneminde dahi netleşmediği ve icmâın teknik bir terim olarak yerleşmediği göz önünde bulundurulursa, ilk Hanefî müctehidlerinden icmâ hakkında açık bir görüşün nakledilmemiş olması fazla yadırganmaz (Dönmez, s. 61). Bu sebeple ic-

mâ kavramıyla ilgili tanım ve tartışmaların ilk birkaç nesil Hanefî fakihleri döneminde ileri bir saffhada bulunmadığı, sadece mezhep usul ve doktrininin belirginleştiği ileri dönemlerde bu konuda yapılan tartışma ve tercihlere ışık tutacak seviyede ve toplumda genel kabul görmüş çizgiyi koruma ölçüsünde bir yaklaşımın mevcut olduğu görülür. Esasen râşid halifelerin veya sahâbenin icmâına atfedilen değer veya sahâbenin ihtilâfı halinde onun dışına çıkılmaması ilkesi temelde onların taşıdığı amelî değerden kaynaklanmaktadır.

3. Kıyas. Hanefîler'in vâki ve farazî meselelerin çözümünde re'y ve kıyası sıkça kullandıkları ilk dönemlerde ehl-i re'y denince sadece Hanefîler'in kastedildiği ve çok defa Hanefîler'in ehl-i re'y'in temsilcisi görüldüğü, hatta Hanefî müctehidlerinin ve özellikle Ebû Hanîfe'nin, sünneti açıkça terketme pahasına da olsa re'y ve kıyasa çokça başvurduğu şeklinde ağır ithamlara mâruz kaldığı bilinmekle birlikte ilk nesil Hanefî imamlarından günümüze intikal etmiş bir kıyas tarifi mevcut değildir. Meselâ Ebû Hanîfe'den, nassın bulunduğu yerde kıyasa gidilmeyeceği, kıyasın kitap, sünnet ve icmâa istinaden yapılabileceği gibi kıyasla ilgili bazı şartları ifade eden sözler nakledilmişse de esasen kıyasın teorisi konusunda Ebû Hanîfe'ye izâfe edilen görüşler, sonraki usulcüler tarafından onun çözümlediği hukukî meselelere dayanılarak çıkarılmıştır (Ebû Zehre, s. 326-327; Dönmez, s. 112). Klasik dönem Hanefî literatüründe kıyasla ilgili geliştirilen metodoloji ve kurallar da Hanefî imamlarının görüşlerini temellendirmeyi hedeflediğinden arada uygunluğun bulunması tabiidir.

Hanefî imamlarının kıyas ve re'yi vukufu kullandığı bilinmekle, Hanefîler'e ve özellikle Ebû Hanîfe'ye, bir yandan mürsel ve zayıf hadisi kıyastan üstün tuttuğu ve bunların varlığı halinde kıyasa gitmediği, öte yandan bazı müsned ve sahih hadisleri dahi kıyas karşısında terkettiği şeklindeki isnadlar yapıldığına dikkat edilirse Hanefî terminolojisinde kıyasın iki ayrı anlam taşıdığı tezi gündeme gelir. Gerçekten de Ebû Hanîfe'nin cüz'iden cüz'îye geçiş anlamında yani dar ve teknik anlamda kıyasa (kıyas-ı usulî, kıyas-ı fukahâ) dayanarak hadisi terk yoluna gitmediği, buna karşılık naslardan ve cüz'î hükümlerden bir nevi tümevarım metoduyla tesbit ettiği İslâm hukukunun prensipleri ve genel kuralları anlamındaki kıyası (asıl, kaide, muktezâ-i delîl) haber-

vâhidin kabulünde kriter olarak kullandığı görülür (Dönmez, s. 113). Hanefiler'in bu ikinci tür kıyas anlayışı, onların hadisleri Kur'an'a arzı konusunda sergiledikleri tavırla da uyum gösterir. Haber-i vâhidin kabulünde ikinci tür kıyasın kriter olarak kullanılmasına İmam Mâlik'te de rastlanır ve belki de ilk iki mezhep imamının bu tutumu İmam Şâfiî'nin sünneti ihya, kıyasın kurallarını ve çerçevesini belirleme ve sınırlandırma yönünde önemli bir gayret içinde olmasına yol açmıştır.

İlk dönem Hanefî fıkında kıyasın söz konusu iki farklı anlamının Cessâs, Pezdevî, Serahsî gibi klasik dönem usulcileri tarafından da üstü kapalı şekilde korunduğu, bu sebeple onların kıyasın tanımını yapmakta oldukça mütereddit davrandıkları görülür. Öte yandan kıyas, yeni baştan hüküm koymaya elverişli bir kaynak (müsbet) değil, nasların satırları arasında gizli / örtülü bulunan bir hüküm ortaya çıkarıcı (muzhir) bir yol olarak nitelendirilirken dar ve teknik anlamdaki kıyasın kastedildiği ve bu kıyasın şer'î delilden ziyade hüküm elde etmeye yarayan bir metot olarak algılanması gerektiği unutulmamalıdır (Pezdevî, III, 268-269; Serahsî, *el-Uşûl*, II, 118-119, 143-144; Dönmez, s. 105-106, 123-124).

4. İstihsan. Ebû Hanîfe'nin fikhî meseleleri çözümlerken istihsan metodunu büyük bir ustalıkla kullandığı ve bu konuda kimsenin onunla boy ölçüşemediği (Hüseyn b. Ali es-Saymerî, s. 11-12), onun bu özelliğinin birçok fakih tarafından takdir, bazı muhaliflerince de itham ve eleştiri konusu yapıldığı bilinmektedir. Hatta birçok müellifin istihsanı sadece Hanefî mezhebine bilinen ve kullanılan bir metot olarak tanıtmayı, Hanefî müctehidlerinin istihsanı ilk defa telaffuz edip sıkça kullanmaları, sonraki dönem fakihlerinin ilk dönem mezhep müctehidlerine ait birçok farklı görüşü bu metotla açıklamış olmasından kaynaklanabilir. Halbuki prensip olarak istihsan kavramının Hanefiler'in yanı sıra Mâlikî ve Hanbelî doktrininde de önemli bir yer tuttuğu, diğer ekollerin muhalefetine ise genelde adlandırmadan ibaret kaldığı ve metot olarak onlarca da değişik isim ve tarzlarla kullanıldığı söylenebilir.

İmam Muhammed'in eserlerinden itibaren Hanefî literatüründe, "Kıyasa göre şöyle hükmetmek gerekirken kıyası terkedip istihsanı göre böyle hüküm verildi" tarzındaki ifadelerle rastlanılır. Ancak ilk dönem literatüründe kıyas ve istihsa-

nın tanımına veya çerçevesini belirleyen bir açıklamaya yer verilmeyişi, üstelik bu dönem literatüründe sıkça kullanılan bu iki terimle neyin kastedildiğinin de açık olmayışı, hem daha önce temas edilen tartışmaları başlatmış hem de Kerhî'den itibaren Hanefî fakihlerini istihsanı farklı tariflerle de olsa netleştirme gayretine sevk etmiştir (İslâm hukuk usulünde istihsan anlayışının doğuşu ve ilk dönemlerdeki gelişim seyriyle ilgili geniş bilgi ve tahliller için bk. Dönmez, s. 127-176).

Hanefiler'in istihsan anlayışını, "bir hukukî olayın benzerlerine bağlanan hukukî sonuçtan vazgeçip başka bir sonuca varma" şeklinde özetlemek, istihsan karşısında yer alan kıyası da birçok durumda "genel nitelikli şer'î nas, yerleşik genel kural", hatta bazan "dikkatlice düşünülmeden ilk önce hatıra geliveren çözüm" olarak tanımlamak mümkündür (Mustafa Şelebî, s. 337; Dönmez, s. 145-147). Öyle anlaşılıyor ki Hanefîler, küllî kıyas anlayışları ile naslardan ve fer'î çözümlerden tümevarım metoduyla birtakım genel sonuçlar ve ilkeler çıkararak değişik konulardaki farklı hükümler arasında ortak bağ ve bütünlük kurmaya, re'î ve ictehad faaliyetleri için hukukî bir alt yapı oluşturmaya çalışmışlar, istihsan metoduyla da hem genel çizgi ve kurala göre istisnai hüküm taşıyan ve sıhhat derecesi sabit olan naslara açıklama getirme, hem de günlük hayatın ihtiyaçları ve değişen şartlar karşısında dinin genel ilke ve amaçlarına uygun yeni çözümler üretme imkânı bulmuşlardır. Bundan dolayı Hanefî müctehidlerinin bu metotla, kuralların katılığı ve darlığı içinde sıkışıp kalmayarak ve bazan nasların lafızlarını zorlayarak nasların (kanunun) ruhunu araştırdıkları ve hakkaniyete uygunluğu sağlamaya çalıştıkları görülür.

5. Diğer Deliller. Diğer fıkıh mezhepleri gibi Hanefî usul literatüründe de örf ve âdet hukuku, müstakil bir delilden ziyade tâli ve tâbi bir kaynak, fer'î bir delil konumundadır. Bu konudaki teorinin ileri dönemlerin eserlerinde ele alınmış olmasının İslâm hukuk düşüncesinin oluşum seyriyle, çevre ve kaynak telakkisiyle ilgili birtakım sebepleri vardır. Bununla birlikte örf ve âdet kuralları kitap, sünnet ve icmâdan sonra Hanefî müctehidlerini birinci derecede etkileyen bir vâkıa olarak değer taşımış, nasların lafız ve mâna yönüyle yorumlanmasında, hükümlerinin benzeri olaylara taşınmasında, nasların bıraktığı boşlukların doldurulmasın-

da ve özellikle istihsan metoduyla çözüme gidilmesinde örf ve âdet önemli bir etkiye sahip olmuştur. Hanefiler'in süküti icmâ anlayışı ile örf-i âm delilleri arasında bir ilişkinin kurulması mümkün olduğu gibi mezhep hukuk doktrininin oluşumunda önceleri Irak örfünün, meşâyih döneminde ise bilhassa Mâverâünnehir örfünün izlerini görmek mümkündür. Meselâ Hanefiler'ce sınırlı alanda da olsa telaffuz edilen örfe dayalı nas, örf ile âmmin tahsisi kavramları, evlilikte velâyet anlayışları, âkuleyi içtimaî-meslekî gruplaşma olarak görmeleri, zevi'l-erhâmı mirasçı kılmaları, azınlık haklarını tesbitte daha eşitlikçi davranmaları, onların içtimaî vâkıaya ve bölge örfüne verdikleri önemin sonucudur. Ebû Hanîfe'nin hadisler arasında neshe, yani hadislerin vürûd tarihleri arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine ayrı bir önem verip mümkün olduğu ölçüde Hz. Peygamber'in son dönemdeki hadislerini esas almaya çalışması da sosyal muhit ve vâkıa ile hukuk normu arasındaki yakın ilişkiyi her zaman göz önünde bulundurduğunun farklı bir anlatımı olarak dikkat çeker.

Hanefî usulünde istislah veya mesâlih-i mürselenin ayrı bir delil olarak zikredilmeyişi, Hanefiler'in istihsan metodunun kısmen istislahî da kapsadığı şeklinde açıklanabilir. Fakat istihsan ile istislah arasındaki temel farklılık göz önüne alınırsa, bunu tamamlayıcı bir açıklama olarak benzerlerine ait bir hükmün bulunması halinde dahi belli sebeplerle kuralların dışına çıkan yani istihsanı giden Hanefiler'in, hakkında bir nassın veya hükümün bilinen benzer bir olayın bulunmadığı durumlarda İslâm hukukunun genel prensiplerine ve ruhuna göre çözüm aranması demek olan istislah metodunu öncelikle kabul edecekleri rahatlıkla belirtilebilir. Ancak Hanefî fıkında hukukî tefekkürün mihrini kıyasın teşkil ettiği, illetlerin küllî kaide haline getirilmesiyle ve farazî fıkha ağırlık verilmesiyle kıyasın çok geliştirilmiş olduğu hem bu sebeple hem de örf, hâcet, zaruret, süküti icmâ gibi çözüm yolları sebebiyle istislah veya mesâlih-i mürsele adıyla yeni bir adlandırmaya ihtiyaç hissedilmediği anlaşılmaktadır (Dönmez, s. 193-194).

İslâm öncesi semavî dinlere ait olup Kur'an ve Sünnet'le nakledilen şer'î hükümlerin (şer'u men kablenâ) ayrı bir delil olmaktan çok Kitap ve Sünnet'in kapsamında düşünülmesi gerekir ve Hanefiler bu tür hükümlerin neshedildiği sabit olmayanlarla amel etmeyi gerekli görürler.

Daha çok Şâfiî fıkında yaygın bir kullanımını bulunan istishâb delilinin birçok türü Hanefiler’ce de delil alınır (Serahsî, *el-Uşûl*, II, 223-226). Genelde Mâlikî ve Hanbelî fıkında ağırlıklı olarak işlenen ve aynı bir delil kabul edilen sedd-i zerâi’ prensibi, Hanefiler’de bu isim altında olmasa bile istihşanın bir türü (maslahata dayalı istihşan) olarak kısmen uygulama alanı bulmuş, ancak Hanefî ve Şâfiî fıkında hukukî işlemlerde objektifliğin, istikrar ve güven ortamının sağlanması ön planda tutulduğundan kısmen sübjektif karakter taşıyan bu prensibin uygulama alanı sınırlı kalmıştır.

IV. GENEL KARAKTERİSTİĞİ

Asırlarca süren bir zaman diliminde ve geniş bir coğrafyada oluşan ve yerleşen, zamanla kendi içinde çeşitli alt ekoller ve temayüller barındıran Hanefî mezhebinin genel karakteristiğini, mezhep fıkında hâkim genel çizgi ve eğilimleri tesbit etmenin kolay olmayacağı ve bunu birkaç genel ifadeyle özetlemenin güçlüğü hatta imkânsızlığı ortadadır. Mezheplerin fık doktrininin, özellikle de Hanefî fıkının başlangıçta amelî veya farazî olarak gündeme gelen çeşitli münferit meselelere çözümler şeklinde doğduğu ve geliştiği, bu sebeple diğer fık mezhepleri gibi Hanefî mezhep fıkının da temelde meseleci (kazuistik) bir karaktere sahip olduğu öncelikle belirtilmelidir. Toplum-hukuk ilişkisinin çok tabii sonucu olan bu özellik aynı zamanda mezhep fıkının, içinde bulunduğu şartları, içtimaî vâkıayı ve gelişmeleri yakından takip etmiş ve her olayı kurala feda etmeksizin kendi özel şartları içinde değerlendirmiş olması demektir. Öte yandan Hanefî mezhebinde başlangıçtan itibaren henüz meydana gelmemiş, fakat meydana gelmesi mümkün veya muhtemel farazî meselelerin de fikhî tartışmalara ve çözüm arayışlarına konu edilmesi, bazı mahzurlar da taşımakla birlikte gerek benzer olaylara getirilen çözümler arasında bütünlüğü sağlaması, mezhep içinde doktrinel düşünceyi geliştirmesi, gerekse ilk imamların re’y ve icthadlarında gözettikleri amaç ve ilkeleri kavramaya katkısı açısından oldukça faydalı olmuştur.

Hanefî fıkında usulün ve bilhassa nasların anlaşılmasıyla ilgili lafzî yorum kurallarının sonradan ve fûrûdaki yerleşik görüş ve çözüm örneklerine göre oluşturduğu düşünülürse, fukaha metoduyla kalemeye alınan usul eserleri bir bakıma bu mezhebin fûrûunun temellendirilmesi ve

açıklaması sayılabilir. Hanefî fıkının genel karakteristiğiyle ilgili olarak söylenenler de aynı şekilde, mezhep imamlarının diğer fık mezheplerine göre farklılık arzeden icthadları göz önünde bulundurularak yapılan bir değerlendirme ve genellemenin öte bir anlam taşımaz. Diğer bir anlatımla, her fikhî mesele kendi şartları içinde değerlendirilip çözümlendiği ve mezhep fıkı da münferit meselelere getirilen çözümlerden oluştuğu, bu çözüm örneklerini gruplandırarak her birini bir kurala bağlamanın bazı zorlukları bulunduğu için yapılacak tesbitler katı ve iddialı bir ilke olmaktan çok bazı veya birçok istisnası da bulunan bir genel temayül belirlemesi mahiyetindedir.

M. Zâhid Kevserî, Ebû Hanîfe’nin hadisle amel konusundaki prensiplerinden söz ettikten sonra onun fetvalarında kişilerin kural olarak borçsuz ve sorumsuz olması, yetişkin insanın hukukî işlemlerini mümkün olduğu ölçüde geçerli sayma, ihtilâflı konularda fakir ve zayıf tarafı gözetme gibi birtakım ilke ve amaçları göz önünde bulundurduğunu belirtir (*en-Nûketü’t-Şarîfe*, s. 259). Çağdaş İslâm hukukçularından Muhammed Yûsuf Mûsâ da benzeri bir ifadeyle Ebû Hanîfe’nin fıkının ibadet ve muâmelâtta kolaylık, fakir ve zayıf tarafı gözetme, kişinin hukukî işlemlerini imkân dahilinde geçerli sayma, fertlerin hürriyetini ve kişiliğini gözetme, devlet otoritesinin devlet başkanınca temsilî şeklinde beş esasa dayandığını belirtir (*Târîhu’l-fikhî’l-İslâmî*, III, 89-90).

Ebû Hanîfe’nin birçok icthadının bu ilkelerle irtibatlandırılması ve açıklanması mümkün olup bu ve benzeri ilkeler, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed dahil diğer Hanefî müctehidlerinde de büyük ölçüde korunmuştur. Ancak daha başka ilkelere ve usul kurallarının da gözetilmesi sebebiyle mezhepte bu sayılan esaslarla açıklanamayacak icthadların varlığı, daha doğrusu bu esasların katı bir geçerliliğe sahip bulunmadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Öte yandan İslâm hukuku bir yönüyle naklî delile yani nassa dayanmakla ve nasların anlaşılmasında lafız unsuru bütün fakihler arasında ortak bir bağ ve asgari bir mutabakat zemini oluşturmakla birlikte fakihlere veya fık mezheplerine izâfe edilebilecek prensip ve amaçlar, onların hem bu lafızları anlamalarında hem de nasların herhangi bir düzenleme getirmediği alanları re’y ve icthadla doldurma faaliyetlerinde etkili olan öncelikler ve farklılıklar anlamını taşır.

Hanefî fıkı, dış görünüşte Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin re’y ve icthadlarının hoca-talebe ilişkisi, tedris ve tedvin geleceği içinde sonraki nesillere aktarılması şeklinde teşekkül etmiş olsa bile, hem bu ilmi gelenek hem de aktarılan icthad örnekleri mezhebin ilk müctehidlerinin bakış açılarının ve önceliklerinin sonraki nesillerce bilinmesine imkân hazırlamış ve bu ileri dönemlerde mezhep fakihlerince genel bir temayül olarak korunmuştur. Esasen fık mezhebi denince bir müctehidin görüşleri etrafında kümelenen fakihler topluluğu değil re’y ve icthadla belirli bir anlayış, usul ve çizgi üzerinde asgari mutabakat sağlayan fakihlerin oluşturduğu genel çerçeve anlaşılmaktadır. Bu sebeple ilk imamlara ait genel temayül ve tercihlerin Hanefî mezhep doktrininde ana hatlarıyla korunmuş ve bu ilkelerin ileri dönemlerde daha da netleştirilmiş olması tabiidir. Mezhebin uzun bir zaman diliminde oluşan doktrin ve uygulama örneklerinde giderek belirginleşen küllî kaideler ve bu kaidelerin tesbit ve kapsamını konu edinen kavâid ilmi, doktrinde genelde göz önünde bulundurulmuş ölçüleri ve öncelikleri vermeyi amaçladığından bir yönüyle mezhep fıkının genel karakteristiğini de yansıtır.

Hanefî fıkının Irak gibi ilim ve ticaret yönünden canlı, İslâm dünyasının kuzeye ve doğuya açılan penceresi olması itibarıyla de sosyokültürel ve etnik yönden oldukça renkli bir bölgede doğması, Irak’ın yanı sıra aynı niteliklere fazlasıyla sahip olan İran, Horasan ve Türkistan’da yayılmış ve gelişmiş bulunması, mezhep fıkının hâkim çizgilerinin oluşmasında son derece etkili olmuştur. Meselâ Ebû Hanîfe’nin hayatı boyunca ticaretle meşgul olması ve ticarî hayatı yakından tanımasının, ilk nesilden itibaren Hanefî fakihlerinin büyük çoğunluğunun kadılık görevini üstlenmesinin mezhep fıkına derin etkileri inkâr edilemez. Çok belirgin ve kesin bir özellik olmamakla birlikte Hanefî fıkında ibadetler ve muâmelât alanında mümkün olduğu ölçüde kolaylığın tercih edildiği ve bunun biraz da dönem ve bölgenin şartlarından kaynaklandığı söylenebilir. Hanefî fıkında muâmelât, özellikle de ticaret ve borçlar hukukunun halkın ticarî örf ve âdetleriyle ve ihtiyaçlarıyla da uyum içinde olarak bir hayli geliştiği, ticarî muamelelerde ve borç ilişkilerinde açıklık, dürüstlük ve belirliliğin bulunması şartıyla hür teşebbüsün ve serbest ticaret ortamının korun-

maya çalışıldığı görülür. Hanefî fakihlerinin akidler ve ticarî ilişkilerde sıkı ve biraz da şekli unsurlar üzerinde ısrar etmeleri bu şartları gerçekleştirmeye yöneliktir. Meselâ selem akdine konu olan malın cins, tür, miktar, vasıf, süre ve teslim yerinin başlangıçta belirli ve bilinir olması üzerinde titizlikle durulur. Ebû Hanîfe, bu şartların tam gerçekleşmeyeceği malların selem akdine konu olmasını câiz saymaz, kumaşta da ayrıntıların belirlenmesini gerekli görür (M. Ebû Zehre, s. 365-367).

Hanefî fikhında fertlerin temel hak ve hürriyetlerinin korunmasına ayrı bir önem verildiği, çatışma halinde kişilik haklarının ön planda tutulduğu, bu anlayışın özellikle Ebû Hanîfe'nin ictihadlarında çok daha baskın olduğu görülür. Mezhep literatüründe yer alan ve çoğu Ebû Hanîfe'ye ait olan, vakfın bağlayıcı değil câiz (gayr-i lâzım) akidlerden sayılması, mâlikî mülkünde tasarruftan meneden tedbirlerin uygun görülmeşi, sefihin ve borçlunun hacredilmeyeceği, yetişkin kızın velisinin izni olmadan evlenebilmesi ve nikâh akdini bizzat yapabilmesi, kadının belli dava türlerinde hâkimlik görevini üstlenebilmesi, zimmiyi öldüren müslümana kısas uygulanabileceği, zimminin diyet miktarının müslümana eşit tutulması gibi ictihadlar bu anlayışın sonucudur. Şüpheli ve tereddütlü durumlarda hadlerin uygulanmaması da bu çerçevede düşünülebilir. Eşkyaçlık suçuna devlet başkanının âyette (el-Mâide 5/33) zikredilen ceza türlerinden dilediğini verebilmesi yerine, suçun her türünün karşılığında verilebilecek cezaların doktrininde belirlenmesinin tercih edilmesi ve siyaseten / ta'zîren katli belirli suç türlerine münhasır kılıp birtakım sıkı şartlara bağlamaları da Hanefî imam ve müctehidlerinin mevcut yöneticilere böyle bir takdir hakkı vermenin keyfî uygulamalara yol açabileceği endişesini taşımaları ile, diğer bir ifadeyle dönemlerinde bir hayli güçlenmiş ve teşkilâtlanmış olan siyasî iktidara karşı kişilerin temel hak ve hürriyetlerini güvence altına almak isteyişleriyle açıklanabilir.

Kişilerin tasarruflarının imkân dahilinde geçerli sayılması da kişi haklarına verilen değerin başka bir ifade şekli olup Hanefî fikhında görülen temel eğilimler arasında yer alır. Sakat hukukî işlemlerin fesadbutlân şeklinde iki kademeli bir ayırımı tâbi tutularak fâsid işlemlerin iyileştirilmesine imkân tanınması, vasînin ve fuzûlünün tasarrufunun cevazı, vasiyet, nikâh gibi hukukî işlemlerin kuruluşu yö-

nünde gösterilen müsamaha böyledir. Hanefîler'in insan haklarının, bu arada gayri müslimlerin temel hak ve hürriyetlerinin korunması konusunda âzami titizliği göstermiş olmalarının, bu mezhebin bilhassa halkı yeni müslüman olan bölgelerde yayılmasına ve uyum göstermesine etkili olduğu söylenebilir.

Özellikle Mâlikî ve Hanbelî fakihlerinin, hukukî işlemlerde tarafların kasıt ve niyetine veya bir işlemin yol açacağı sonuçlara birinci derecede önem verdikleri ve bu duruma birtakım hükümler terettüp ettirdikleri bilinmektedir. Buna karşılık Hanefî fakihleri (Şâfiîler de bu konuda çok defa Hanefîler'le birlikte hareket ederler) akidlerde ve hukukî işlemlerde objektif ölçülerle yetinmiş, iki fiil / hüküm arasında çok kuvvetli bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmadıkça her olayı kendi şartları içinde ele almaya, böylece ticarî hayatta ve borç ilişkilerinde açıklık, güven ve istikrarı korumaya çalışmışlardır. Bu tutumda, ilk dönemlerde Hanefî fakihlerinin büyük çoğunluğunun kadılık yapmış olmasının da payı olmalıdır. Bu sebeple Hanefî fikhında diyânî hüküm-kazâî hüküm ayırımının bir hayli uygulama alanı bulunduğu, bu yaklaşımın özellikle muâmelât hukuku alanında belirgin şekilde sürdürüldüğü ve bir işin hukukî geçerliliğinin dinî geçerlilikten ve değer hükmünden ayrı olarak ele alınmaya çalışıldığı görülür. Hatta ibadetlerde yolcular için mevcut ruhsattan mâsiyet işlemek için yola çıkan kimsenin de faydalandırılması, çalıntı elbise ile veya gasbedilen arazide kılınan namazın sahih kabul edilmesi, aynı anlayışın ibadetler alanında bile etkili olduğunu gösterir. Bundan dolayı Hanefîler, usuldeki tabiriyle, naslarda vârid nehvin dinî yasaklık dışında hukukî hükümsüzlüğe de yol açıp açmayacağı tartışmasını açmışlar, gayri müslimlerle ve düşmanla ticarî ilişkiler, içki, faiz, zina gibi dinî haramları doğrudan içermeyen, fakat bunlarla dolaylı olarak ilgili olan akidler; talâk, yemin, rtk gibi tek taraflı irade beyanları konusunda objektif ve şekli ölçülerle yetinmişler ve bu tutumları bilhassa Mâlikî ve Hanbelîler tarafından bir hayli eleştiri konusu yapılmıştır.

Başlangıçtan itibaren Hanefî fakihlerinin, çağdaşları arasında re'yi en çok kullanan kimseler olarak tanındığı, Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminde akla büyük önem verdiği bilinmektedir. İlk nesilden itibaren Hanefî fakihleri farazî fikhî meselelerin çözümleri üzerinde tartışarak hem fikhî çözüm üretmede inisiyatifli el-

lerinde bulundurmışlar, hem de boşlukları bu usulle doldurarak doktrinin bütünlüğünü ve mantıkî örgüsünü tamamlamaya çalışmışlardır. Bu metot, aynı zamanda akla ve kıyasa büyük önem veren Hanefî fakihleri için hukukçu formasyonu kazanmayı sağlayan iyi bir fikir jimnasiti görevi de görmüştür. Hanefî fakihlerinin çoğunluğu namaz ve orucun vakti, namazda rek'atların sayısı ve namazın ifa şekli gibi teabbüdî yani sem'î-şer'î konular hariç iman, küfür, zina, içki gibi fiillerin aklı olduğu, aklın bunların iyilik ve kötülüğünü şer'î tebliğ olmadan da bilebileceği, ancak bu bilginin o fiilin emredilmiş veya yasaklanmış sayılmasını, dolaşısıyla teklifi gerektirmeyeceği görüşüne sahip olmuşlar, böylece hüsn-kubuh konusunda Mâtürîdî-Hanefî âlimleri aklı da devrede tutan orta bir yol tutmuşlardır. Bu yaklaşım, Hanefî fikhında ictihad kapısının daha geniş tutulduğu şekilde de algılanabilir. Mezhep fikhında hâkim olan bu akifleşme süreci ve Eş'arî-Şâfiî dayanışması karşısında gösterilen mukavemet, Ebû Hanîfe'ye yapılan mürcieilik, Kur'an'ın mahlûk olduğuna kâil olmuş gibi isnatlar da dahil, başlangıçtan itibaren Hanefîler'e birtakım eleştirilerin yöneltmesine uygun bir ortam hazırlamıştır (Madelung, *Isl.*, LIX, 36-39).

Hanefî fakihlerinin nakil-akıl dengesini kurmada gösterdikleri bu tutum önce Mu'tezile, V. (XI.) yüzyıldan itibaren de Mâtürîdî ilâhiyatının itikadî bir mezhep olarak Hanefîler arasında benimsenmesini ve hızla yayılmasını kolaylaştırmıştır. İmam Mâtürîdî'nin Hanefî olmasının yanı sıra Şâfiî-Eş'arî dayanışması karşısında Türk sultanlarının ve Hanefî fakihlerinin kısmen Mu'tezilî, genelde de Mâtürîdî doktrini desteklemiş ve benimsemiş olması sonunda Hanefîliğin neredeyse Mâtürîdiyye ile özdeşleştirildiği görülür. İleriki dönemlerde Hanefîlik ile Mâtürîdîlik arasında görülen ayrılmazlığın belki de en başta gelen sebebi, Türkler'in Ortadoğu'da etkin olup Anadolu'ya yerleşmesini müteakip doğu menseli Hanefî fakihlerinin bu bölgelere özel olarak davet edilmesi, onların gerek adliye gerekse eğitim öğretim teşkilâtında ve saray çevresinde söz sahibi olup Mâverâünnehir Hanefî fikh geleneğinin mezhep doktrininde açık bir hâkimiyet kurmasıdır.

Hanefî fikhında örfün ve içtimai vâkıanın ayrı bir değer ve öneme sahip olduğu görülür. İlk nesil Hanefî müctehidlerinin nesih, örf ve istihsan anlayışları, toplumdaki ve çevre şartlarındaki değişimi yakın-

dan takip ederek getirilen fikhî çözümlerin amelî değerini de göz önünde bulundurmaları, fıkıh usulünün ve küllî kaidelerin tedvin edildiği ve doktrinın klasik çizgisinin belirginleştiği sonraki dönemde de kısmen devam etmiş, sınırlı sayıda da olsa sosyal şartların değişmesine paralel olarak yeni çözümler üretilebilmiştir. Meselâ ilk devir Hanefî müctehidleri, dönemlerinde kabile ve aile birliğinin zayıflamasını ve sosyal grupların yeni oluşumunu göz önüne alarak asabe bağına dayalı âkile geleneğine meslekî gruplar arası malî dayanışma şeklinde yeni bir yorum ve uygulama imkânı getirmişlerdir. Böylece toplumdaki aynı sanat ve meslek erbabının, işçilerin kendi aralarında âkilenin fonksiyonunu icra edecek yeni bir sosyal güvence teşkilâtı oluşturmalarına imkân hazırlanmıştır. İlk Hanefî fakihleri menfaati aslen mütekavvim mal saymaz ve tazminini gerekli görmezken sonraki dönemde bu kural bazı hak ihlallerine ve suistimallere yol açması sebebiyle kısmen değişikliğe uğratılmış, yine ilk dönemlerde akidlerde sadelik ve teklik ilkesine uyularak akdî şartlara fazla müsamaha edilmezken sonradan örfen bilinen ve taraflar arasında çekişmeye yol açmayacak nitelikte olan akdî şartlar câiz görülmüştür. Hadiste buğday sahibinin değirmenciyle, elde edilecek undan bir kısmı karşılığında buğdayını öğütmesi şeklinde bir akid yapması yasaklanmışken (Beyhakî, V, 339; Zeylaî, IV, 140) Belhî Hanefî fakihleri, örfen bilinmekte ve çekişmesiz uygulanmakta oluşunu delil getirerek yükün taşınan malın bir kısmı karşılığında taşınmasını, dokumacının dokuyacağı kumaşın bir kısmı karşılığında çalıştırılmasını ve çobanın çobanlığı süresince doğacak yavruların belli bir oranı karşılığında sürüye çoban tutulmasını câiz görmüşlerdir. Ebû Yûsuf, alışveriş faiziyle ilgili hadiste (Buhârî, "Büyûc", 74-77; Müslim, "Müsâkât", 84) ribevî malların keyfî veya veznî olarak zikredilmesinin örfe dayanan bir belirleme olduğunu söylemiş, Ebû Hanîfe şahitlerin tezkiesini gerekli görmezken İmâmeyn toplum şartlarındaki değişme sebebiyle bunu gerekli görmüş, hatta aynı fakihin önceki görüşünü sonradan değiştirdiği olmuştur. Bu ve benzeri ictihad farklılıkları literatürde örfün âm lafzî tahsis edip edemeyeceği, örfe dayalı nas ve örfün delil oluş şartları gibi tartışmaları ve açıklamaları da beraberinde getirmiş, bu yaklaşım tarzı, özellikle muâmelât hukukunda mezhepte yerleşik bir ictihadın değişen şart-

lar ışığında yeniden gözden geçirilmesine imkân hazırlamıştır.

Klasik ve çağdaş literatürde, "şekil bakımından hukuka uygun bir işlem vasıtasıyla yasaklanmış bir sonuca ulaşma çabası" olarak özetlenebilecek olan hiyel ve mehâric usulünü ilk Hanefî müctehidlerinin icat ettiği ve mezhepte bu metoda sıkça başvurulduğu yönünde yaygın bir iddia ve kanaat mevcuttur. Bu kanaatin oluşmasına biraz da menâkıb kitaplarının Ebû Hanîfe'nin ince anlayışına ve zekâ kıvraklığına örnek olarak zikredilen bazı görüşlerin ve hukukî çözümlerin kanuna karşı hile gibi değerlendirilmiş olması, mevsuk bir isnat olmamakla birlikte Hanefî imamlara hiyelle ilgili eserler veya birçok çözüm örnekleri nisbet edilmesi, müellifi bilinen ilk hiyel kitabının Hanefî fakihî Hassâf'a ait oluşu, mezhep içinde orta ve ileri dönemlerde hiyeli câiz görüp bolca kullanılması ün salmış fakihlerin bulunması gibi durumlar yol açmıştır. Ebû Hanîfe'nin, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in gelenek hukuka uygun da olsa dolaylı yoldan harama ulaşmak veya bir farzı iskat etmek için hileye başvurulmasını açıkça tenkit ettikleri, mezhep doktrininde bu görüşün hâkim bulunduğu, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen hilelerin çoğunun yemin ve talâk konusunda olduğu düşünülürse Hanefî fıkıhında kişileri meşrû yolla meşrû neticelere ulaştıran, günaha girmekten koruyan, darlık ve sıkıntıdan kurtaran hukukî çözümlerin câiz görüldüğü, kanuna karşı hile teşkil eden, harama, bir hakkın iptaline veya bir vâcibin iskatına yol açan hilelerin câiz görülmediği anlaşılır. Bununla birlikte Hanefî fıkıh literatüründe yer yer bu son grupta mütalaa edilebilecek bazı hile örneklerine rastlanması, mezhep müctehidlerince kural olarak kabul edilen ve sınırlı olarak kullanılan hiyel prensibinin sonraki dönemde bazı Hanefî fakihleri tarafından tahric usulüyle fıkıhın diğer alanlarına yayılması ve ölçüsüzce kullanılması sonucudur. Hanefî mezhebine bu konuda ağır eleştirilerin yöneltilmesine de bu son tür hile örnekleri sebep olmuştur (bk. HİYEL). Öte yandan, istihsan metodunun kullanımı konusunda özel bir maharet kazanan Hanefî fakihlerinin hiyel prensibini de kural olarak kabul edip uygulamaları, bu iki usul ile mezhepte yerleşik kuralları, örnek ictihadları ve lafzî-mantıkî ilkeleri iptal etmeden onların katılığını aşma ve hakkaniyet ilkesinin gerektirdiği bir çözüme gitme olarak da anlaşılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Buhârî, "Büyûc", 74-77; Müslim, "Müsâkât", 84, "Büyûc", 11; Ebû Dâvûd, "Büyûc", 46; Ebû Yûsuf, *er-Red 'ale's-Siyerî'l-Euzâfî*, Kahire 1357, s. 38, 49; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccet 'alâ ehli'l-Medîne* (nşr. Mehdî Hasan el-Kilânî), Haydarâbâd 1968, II, 672-673; Kindî, *el-Vülât ve'l-Kuđât* (Guest), s. 371-373; Makdîsî, *Ahşenü'l-tekâsîm*, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 286-293; Hüseyin b. Ali es-Sayme-rî, *Ahbarü Ebi Hanife ve aşhâbih* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1934/1974, s. 2, 10-12, 93, 307, 152; Ali b. Muhassin et-Tenûhî, *Neşvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, Beyrut 1971-73, I-VII, tür.yer.; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 339; İbn Abdülber, *Câmi'u beyânî'l-ilm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye), II, 158; Pezdevî, *Kenzü'l-vüŷûl*, III, 8, 234-235, 261, 268-269; Serahsî, *el-Uŷûl*, I, 292-294, 302-303, 313-314, 318-319; II, 105-113, 118-119, 143-144, 223-226, 302-303, 317; a.mlf., *Şerhu's-Siyerî'l-kebir* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 132; Gazzâlî, *İhya'*, I, 61-70; Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, *Menâkıbü Ebi Hanife*, Beyrut 1981, I, 61, 63, 66, 79-80, 393-394; Abdülâzîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 2-13, 217, 261-262; Zeylaî, *Naşbü'r-râye* [bas-kı yeri yok], 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 140; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebi Hanife ve şahîbeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, Kahire, ts., s. 55-56; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 143, 300, 308, 352; XIV, 225; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, I-V, tür.yer.; İbn Fehûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, Kahire 1911, s. 12-13; İbn Halâdün, *Mukaddime*, III, 1046-1055; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), XII, 36-58, 156, 181, 253; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebi Hanife*, Beyrut 1941, II, 491-518; Makrîzî, *el-İhtâc*, II, 331-344; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 473-650; Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf*, Beyrut 1983; a.mlf., *Hüccetüllâhî'l-bâliğa* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994, I, 534, 557; İbn Âbidîn, *Mecmû'atü'l-resâ'il*, I, 11-12, 161; a.mlf., *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), I, 77; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 6-7, 14, 55, 222, 241; Seyyid Nesib, *Fikh-i Hanefiyyenin Esâsâtı*, İstanbul 1337-39; Ahmed Teymur Paşa, *Nazra târîhiyye fi hudûsî'l-mezâhibi'l-erba'a*, Kahire 1351, s. 8-18; Ahmed Erîmî, *Duĥa'l-İslâm*, Beyrut 1935, II, 162-206; a.mlf., *Zuhrü'l-İslâm*, Kahire 1966, II, 53-56; Mustafa Şelebî, *Ta'îlül-ahkâm*, Kahire 1947, s. 337; M. Zâhid el-Kevserî, *en-Nüketü'l-tarîfe*, Kahire 1365/1945, s. 259-266; a.mlf., *Hüsnü't-tekadî fi sîreti'l-İmâm Ebi Yûsuf el-Kâdî*, Kahire 1948, s. 10-13; a.mlf., *Fikhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm* (nşr. Abdülfetâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970; Muhammed Hamidullah, "Codification of Muslim Law by Abuhanifa", *Zeki Velidi Togan'a Armaĥan*, İstanbul 1950-55, s. 369-378; J. Schacht, "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", *Law in the Middle East* (ed. M. Khadduri - H. J. Liebesny), Washington 1955, I, 56-84; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 65; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, s. 36-52, 75-148; Ali Hasan Abdülkâdir, *Nazra 'amme fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1965, s. 150-168, 191-252, 292-300; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 83, 108, 115, 173-174; M. Yûsuf Mûsâ, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1966, III, 57-172; W. Ma-

delung, "The Spread of Maturidism and the Turks", *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos*, Leiden 1971, s. 109-168; a.mlf., "The Early Murji'a in Khurâsân and Transoxania and the Spread of Hanafism", *Isl.*, LIX (1982), s. 32-39; H. J. Liebesny, *The Law of the Near and Middle East*, Albany 1975, s. 19-24, 116; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara 1976; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 14-15, 91; M. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, Kahire 1976, s. 189, 326-327, 365-367, 438-440; M. Mahrûs Abdüllatîf el-Müderriş, *Meşâyihü Belhî mine'l-Hanefiyye*, Bağdad 1977-79, I-II, tür.yer.; Subhî Mahmesânî, *el-Evdâ'u't-teşrîfiyye*, Beyrut 1981, s. 117-121; G. Makdisî, *The Rise of Colleges*, Edinburgh 1981, s. 1-6, 10-24; a.mlf., "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *BSOAS*, XXIV (1961), s. 1-56; İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrıntıları* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, tür.yer.; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/3, s. 16-127; İsmâ M. Şebârû, *el-Kađâ' ve'l-kuğât fi'l-İslâm*, Beyrut 1983, s. 33-39, 117-129; a.mlf., *Ķâđi'l-kuğât fi'l-İslâm*, Beyrut 1988, s. 17-54, 93, 99, 102, 104, 151-161; J. H. Escovitz, *The Office of Qâdi al-Qudât in Cairo under the Bahri Mam-lûks*, Berlin 1984, s. 53-61, 105-113, 235-239; D. B. Macdonald, *The Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, London 1985, s. 115-116; Muhammed Şiblî Nu'mânî, *İmam Abu Hanîfah Life and Work* (trc. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 163-198, 208-209, 212-214, 216-219, 244-259; Zekiüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, tür.yer.; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, tür.yer.; Kays Âlî Kays, *el-İrânîyyûn: Ricâlü fıkhi'l-Hanefiyye*, Tahran 1991, V, tür.yer.; Y. Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihâd Felsefesi*, İstanbul 1993; Esad Kılıçer, *İslâm Fıkıhında Rey Taraftarları*, Ankara 1994, s. 47-115; İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, Ankara 1994; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1995, s. 110-115; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (doktora tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 245-321; Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, İstanbul 1996, s. 229-242; Mehmed Şerefeddin, "Selçukîler Zamanında Mezâhib", *TM*, I (1925), s. 101-118; A. L. Tibawi, "Origin and Character of al-Madrasah", *BSOAS*, XXV (1962), s. 225-238; C. Chehata "L'Équité en tant que source du droit hanafite", *StI*, XXV (1966), s. 123-138; Y. Meron, "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts", *a.e.*, XXX (1969), s. 73-118; Hameedullah Khan, "The Hanafi School of Islamic Jurisprudence - A Torch Bearer in the Development of Legal Thought in Islam", *The Bulletin of Christian Institues of Islamic Studies*, VIII/2 (1985), s. 1-15; H. Yunus Apaydın "Şahabi Sözü'nün Hukukî Değeri", *EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Kayseri 1990, s. 323-353; a.mlf., "Ha-

nefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Ma'nevî İnkıta Anlayışı", *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, Kayseri 1992, s. 159-193; a.mlf., "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 355-363; K. Lewinstein, "Notes on Eastern Hanefite Heresiography", *JAOS*, CXIV/4 (1994), s. 583-598; W. Heffening - [J. Schacht], "Hanafiyya", *EP²* (İng.), III, 162-164.



ALİ BARDAKOĞLU

V. LİTERATÜR

Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe, muhitinde karşılaşılan meseleler ve bizzat kendisine yöneltilen sorularla ilgili olarak hayatı boyunca birçok icthadda bulunmakla birlikte bunları yazmadığı gibi icthad metodunu açıkladığı herhangi bir kitap da kaleme almamıştır. Ona nisbet edilen eserler genellikle akaidle ilgili olup doğrudan fikhî konulara hasredilmemiştir. Ebû Hanîfe, fikhî meseleleri icthad ehli talebelerinden oluşan ders hal-kasında onlarla birlikte ele alıp tartıştıktan sonra ortaya çıkan çözümleri yazdırıyordu. Bu şekilde bir taraftan Hanefî mezhebinin çeşitli konularla ilgili görüşleri toplanırken bir taraftan da ortaya çıkan icthadların belli kitap ve bab başlıkları altında bir araya getirilerek tasnif ve tedvini sağlanıyor, bu ise daha sonra kaleme alınacak sistematik fıkıh kitapları için bir temel oluşturuyordu. Ebû Hanîfe'den sonra bu ders halkalarını devam ettiren Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Züfer b. Hüzeyl gibi önde gelen talebelerin, hocalarının görüşleriyle birlikte kendi görüşlerini de imlâ ve telif yoluyla talebelerine aktardıkları bilinmektedir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin derlediği, kendisinden tevâtür ve şöret yoluyla nakledildikleri için "zâhirü'r-rivâye" (el-usûl) olarak anılan *el-Aşl (el-Mebsût)*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmî'u'l-kebîr*, *el-Câmî'u's-şagîr*, *es-Siyerü'l-kebîr* ve *es-Siyerü's-şagîr* adlı eserler Hanefî fıkıhının ilk ve en güvenilir kaynaklarını oluşturur. Bazıları defalarca basılan bu eserlerden özellikle *ez-Ziyâdât*, *el-Câmî'u'l-kebîr* ve *el-Câmî'u's-şagîr* üzerine tanınmış Hanefî âlimleri tarafından yapılan birçok şerh, ihtisar ve nazım çalışmasının önemli bir kısmı yazma halinde bugüne ulaşmıştır (Sezgin, I, 422-431). Şeybânî'nin, âhâd yolla rivayet edildikleri için "nevâdirü'r-rivâye" diye anılan *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne* (I-IV, Haydarâbâd 1385-1390) ve *el-Âşâr* ile (Leknev 1883, 1312/1894; Lahor 1309, 1328) diğer bazı eserleri yanında Ebû Yûsuf'un başta *Kitâbü'l-Harâc* olmak üzere bugüne ulaşan birkaç kitabı da (bk. *DİA*, X,

264) Hanefî literatürünün oluşmasında önemli katkısı bulunan ilk eserlerdir.

İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ve talebelerine ait görüşleri topladığı ilk kaynaklardan sonra Hanefîliğin geniş bir çoğrafyaya yayılması ve Abbâsiler zamanında büyük nüfus kazanması ile birlikte ilk birkaç nesil Hanefî müctehidlerinin (mütekaddimîn) görüşlerini derleyen eserlerin yanı sıra çeşitli bölgelerdeki doktrinel ve tatbikî hukuku yansıtan eserlerin de hızla çoğaldığı ve ayrıca Hanefî fıkıhının özlü şekilde ve genel olarak delillere yer verilmeyen derlendiği temel metinlerin kaleme alınmaya başladığı görülür. Bazılarında yalnız Ebû Hanîfe'nin, bazılarında talebelerinin de görüşlerinin kaydedildiği bu muhtasar metinler zaman içinde birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. Bu eserler gibi fıkıhın bütün konularını ihtiva etmeleri yanında daha sonraki âlimlerin görüşlerine ve kendi dönemlerinde ortaya çıkan meselelere getirdikleri çözümlere de yer veren fetâvâ, nevâzil ve vâkıât kitapları ile belli bazı konulara hasredilen eserler, fıkıh usulü ve Hanefî ulemâsının hal tercümelerini konu edinen çalışmalar binlerce cildi bulan zengin bir literatür oluşturmuştur.

1. Temel Metinler ve Şerhleri. Hanefî mezhebinde el kitabı mahiyetinde ilk eser Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muhtaşar*'ıdır (Kahire 1370). Ebû Hanîfe ve iki talebesi Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin görüşlerinin özet halinde yer aldığı eserde, aynı zamanda bir müctehid olan müellifin kendi görüş ve tercihlerinin de belirtmesi önem taşır. Bugüne ulaşan beş şerhinden (Sezgin, I, 441) Cessâs ile Ali b. Muhammed el-İsbicâbî'ninkiler özellikle anılmalıdır. Horasan Sâ mânî Emîri Nûh b. Nasr'a vezirlik yapan Hâkim eş-Şehîd, Şeybânî'nin adı geçen altı kitabındaki görüşleri derleyerek *el-Kâfi* adlı eseri meydana getirdi (yazma nüshaları için bk. *a.g.e.*, I, 443). Şemsüleimme es-Serahsî bu eseri *el-Mebsût* adıyla şerhetti (I-XXX, Kahire 1324-1331). *el-Mebsût* Hanefî fıkıhının temellendirildiği, bu mezhebe ait görüşlerin delillerinin açıklandığı ve sistemli bir tahlilin yapıldığı ilk ve en hacimli eserdir.

Kudûrî (ö. 428/1037), Hanefî mezhebinin en meşhur el kitaplarından biri olan *el-Muhtaşar*'ı telif etti. Birçok defa basılan, çeşitli Doğu ve Batı dillerinde tam ve kısmî tercümeleyen bulunan eser üzerinde otuz civarında şerh vb. çalışma yapılmıştır. En yaygın şerhleri Ebû Bekir