

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

HİLÂF MESAILİNİN HANEFİ MUHTASARLARIN METİN KURGUSUNA ETKİSİ VE TEMEL ŞERHLERDE ELE ALINIŞI (KİTABU'S-SALÂT ÖRNEĞİ)

*The Influence of Masâ'il Al-Khilâf Upon The Structure of The Text of The
Hanafi Mukhtaşar Works and The Analyses of This Influence In Primary
Commentaries (The Case of Kitâb Al-Şalâh)*

Abdurrahim BİLİK

Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr., Trakya Üniversitesi, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Edirne /Turkey

abdurrahimbilik@trakya.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5442-0455>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02/09/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01/10/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Bilik, Abdurrahim. "Hilâf Mesailinin Hanefî Muhtasarların Metin Kurgusuna Etkisi ve Temel Şerhlerde Ele Alınışı (Kitabu's-Salât Örneği)". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 109-134.

Hilâf Mesailinin Hanefî Muhtasarların Metin Kurgusuna Etkisi ve Temel Şerhlerde Ele Alınışı (Kitabu's-Salât Örneği)

Öz

Mezheb birikimini özlü bir şekilde aktaran ve bu yönüyle mezhebin adeta genel bir haritasını ortaya koyan ve böylelikle sınırlarını da belirleyen muhtasar eserler, hicri IV. yüzyıldan itibaren fıkıhın çeşitli uygulama alanlarının yanında özellikle fıkıh eğitiminin odak noktasında yer almışlardır. Bununla beraber muhtasar eserlerde yer alan kimi ifade tarzlarının ve sıyak ve sibaktan bağımsız gibi duran kimi meselelerin söz konusu eserlerde neden yer aldığı ve müelliflerin bu tür bir metin kurgusuyla neyi kast ettiklerinin ilgili eserlerin daha iyi anlaşılması adına ortaya konulması gerekmektedir. Bu çalışmanın temel iddiası, muhtasar eserlerdeki söz konusu bu kurgu ve ifade tarzlarının çoğunlukla hilâf mesailine atıf için kullanıldığıdır. Çalışmada bu iddia, Hanefî mezhebine ait muhtasar metinlerde ve bu metinler üzerine kaleme alınan belli başlı şerhlerde namaz konusu örneklığı üzerinden temellendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, İlmü'l-hilâf, Muhtasar

The Influence of Masâ'il Al-Khilâf Upon The Structure of The Text of The Hanafi Mukhtasar Works And The Analyses of This Influence In Primary Commentaries (The Case of Kitâb Al-şalâh)

Abstract

Concise works (mukhtasar) that convey the sectarian accumulation in a concise manner and reveal a general map of the sect and in this way determine the boundaries of the sect, hijri IV. century, as well as various areas of fiqh practice, especially in the focus of fiqh education took place. Nevertheless, some forms of expression in concise works and some issues that seem to be independent from before and after need to be explained why took place in these works and what authors mean by such text editing should be put forward in order to better understand the relevant works. The main claim of this study is that these forms of fiction and expression in concise works are often used to refer to controversial issues. In this study, this claim will be tried to be based on the example of the subject of prayer (*salâh*) in the concise texts of Hanafi school and certain commentaries written on these texts.

Key words: Fiqh, 'İlm al-khilâf, Concise Works (mukhtasar)

Giriş

Mezheplerin teşekkül dönemlerinde canlı bir etkileşim ortamı söz konusu olmuştur. Özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında yaşanan ilmî tartışmalar, fıkıhın gelişiminde adeta bir lokomotif görevi görmüştür. Söz konusu iki mezhep açısından İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'nin ilmî münazaralarıyla başlatılabilmesi mümkün olan bu süreç, hem fıkıhın çeşitli alt dallarının ortaya çıkmasında, hem de fikhî gerekçelendirmenin/akıl yürütmenin gelişmesi ve çeşitlenmesinde başat rol oynamış ve temel motivasyonu sağlamıştır. Fıkıh ilmi açısından temel bir ayırım olan furû' ve usul kategorileri yanında, süreç içerisinde ilmu'l-hilâf ve ilmu'l-mezhep kategorileri de ortaya çıkmış ve fıkıh bu dört temel alan üzerinden ele alınmaya başlanmıştır.

tır.¹ Bu ayırım özelinde, muhtasar eserlerin mezheplerin furû'ya dair temel metinleri olduğunu söylemek mümkündür.

Bu makalede, özelde fıkıhın gelişiminde bu denli etkili olan Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilâflı meselelerin Hanefî muhtasar geleneğinin içeriğine ve diline etki edip etmediği, genelde ise hilâf ilminin meselelerinin ilmu'l-mezheb eğitiminin temel metinleri olarak düşünülmesi mümkün olan muhtasar metinlere etki edip etmediği ortaya konulmaya çalışılacaktır.² Bu amaçla her dönemde öne çıkan Hanefî muhtasarlarından *Kitâbu's-Salât* kısımları, kronolojik olarak ele alınacak ve ilgili eserlerin bu kısımlarında ihtilâflı meselelere/hilâf mesailine özellikle yer verilip verilmediği, şayet yer verilmişse nasıl ifade edildiği incelenecektir. Hilâf eserlerinin *Kitâbu's-Salât* kısımlarında yer alan meselelerin çokluğu göz önüne alınarak,³ bu çalışmada muhtasar eserlerin ilgili kısmında özellikle ifade edildiğini düşündüğümüz bazı meseleler merkeze alınarak genel çıkarımlara gidilmeye çalışılacaktır. Bu çalışma Hanefî muhtasar metinlerindeki tüm hilâf mesailini ortaya koyma gibi bir amaca sahip değildir. Çalışma boyunca metnin akışını bozmamak adına örnek olarak belirlenen hilâf mesailinden bir tanesine metinde yer verilecek, benzer mesailen bir kısmı ise dipnotlarda açıklanacaktır.

Buna ek olarak çalışma yöntemi açısından hilâf mesailinin Hanefî muhtasar eserlerindeki seyrini takip edebilmek adına ilgili eserler kronolojik olarak ele alınacaktır. Bu vesileyle Hanefî muhtasar eserlerinin hilâf mesailine yer verme noktasında ortak bir tavır ve üslup belirleyip belirlemediğinin de ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu amaçla öncelikle Hanefî muhtasar eserlerinin tarihî seyri, dönemlere göre farklı ilim merkezlerinde öne çıkan

¹ Böyle bir ayırımın varlığı ve bu ayırımın fıkıh tarihindeki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahim Bilik, "Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2018, 110-115.

² İlgili doktora çalışmamızda hilaf mesailinin muhtasar eserlerde yer aldığını tespit etmiş ve genel olarak müsbet ifadelerin arkasından kullanılan menfi ifadelerle hilaf mesailine atıf yapıldığını belirtmiştik. Bk. Abdurrahim Bilik, "Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 254. Bununla beraber muhtasar metinlerde hilaf mesailine atıf yapmak için kullanılan farklı ifade şekillerinin olup olmadığını ve özellikle vurgulanmış olması muhtemel olan bu mesailin şerhlerde nasıl açıklandığının, doktora çalışmamızda işaret ettiğimiz bir konunun devam çalışması olarak bu makalede ortaya konulması amaçlanmaktadır.

³ Örnek olarak Kudûrî, ilgili hilaf eserinde *Kitabu's-Salât* kısmında cenaze meseleleri hariçinde 188 hilaf meselesi zikretmektedir. Bkz. Kudûrî, Ebû'l-Huseyn, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed, Kahire: Daru's-Selam, 2004, I, s.377 – III, s. 1043. Dolayısıyla bu hilaf meselelerinden hareketle muhtasar metinlerde yer alan bilgilerin çoğunun zaten hilaf mesaili hakkında olduğu iddia edilebilir. Fakat bu çalışmada, muhtasar eserlerde söz konusu hilaf mesaili arasından bazılarının farklı ifade biçimleriyle özellikle vurgulandığı, adeta altı çizildiği, buna karşın diğer meselelerin ise hilaf yönünün vurgulanmadığı, o meselelerin hilaf meselesi olması hasebiyle muhtasarlarda yer almadığı iddia edilmektedir.

eserler ve bu eserlerin genel özellikleri hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

I. Hanefî Muhtasar Eserlerinin Tarihî Seyri ve Genel Özellikleri

Sözlükte “bel” mânasındaki hasır kökünün “iftiâl” kalıbından türemiş bir sıfat olan muhtasar “kısaltılmış, özetlenmiş” demektir. Kelime, hacimli bir eserin özetlenmiş şekli için olduğu gibi bir konunun ana hatlarıyla kısaca yazılmış şekli için de kullanılmıştır.⁴ Bununla beraber fıkıh alanındaki muhtasarların mutlak olarak başka eserlerin özeti olduğunu söylemek mümkün değildir.⁵ Mezhep birikimini bütünüyle kuşatmak gibi bir hedefi olmayan muhtasar eserler, mezhep içinde uygulamaya esas olacak hükümleri ve taklidin sınırlarını belirlemektedir.⁶

Hicrî IV. yüzyılda⁷ Hanefî mezhebinin teşekkül döneminin tamamlandığı yaklaşımdan hareketle, bu dönemdeki muhtasar eserlere kimi akademik çalışmalarda teşekkül dönemi muhtasar eserleri denilmektedir.⁸ Bu isimlendirme doğrultusunda teşekkül dönemi muhtasar eserleri incelenmek istenildiğinde, üç farklı ilim merkezinde birbiriyle yakın zamanda kaleme alınmış üç ayrı muhtasarın ön plana çıktığı görülmektedir. Mâveraunnehir bölgesinde Hâkim eş-Şehîd (334/945) *el-Kâfi* olarak bilinen eseri kaleme almıştır.⁹ Bu eser, İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin (189/805) *el-Asl* isimli eserinin bir ihtisar çalışması kabul edilir. Bağdat bölgesinde ise, bu bölgedeki Hanefîlerin reisi kabul edilen Ebül-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin Kerhî'nin (340/952) *el-Muhtasar*'ı etkili olmuştur. Henüz müstakil bir yazması tespit edilemeyen bu eser üzerine çıkarımlar, bu eserin büyük oranda etkilediği düşünülen Kudûrî'nin (428/1037) *el-Muhtasar* isimli eserinden hareketle ya-

⁴ İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 57-59.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 61-62.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 61-62; Fıkıh alanında muhtasar metinlerin diğer türlerden temel farklılığını Eyüp Said Kaya ilgili ansiklopedi maddesinde şöyle ifade etmektedir: “Muhtasarların esas farklılığı, müellifin ve onun müntesibi olduğu çevrenin mezhep birikimi hakkındaki telakkilerini, akıl yürütmelerini, tercihlerini temsil etmesi ve bu hususlar muvacehesinde mezhep birikimini yeniden okumasında yatmaktadır.”

⁷ Fıkıh muhtasarlarının özel bir telif şekli ve müstakil bir literatür halini aldığı devir mezheplerin teşekkül süreçlerinin tamamlandığı IV. (X.) yüzyıldır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 61-62. Bu sebeple bu çalışmada hicri IV. yüzyıldan itibaren muhtasar eserler incelenecek, bu dönemden önceki muhtasarlar çalışma kapsamı dışında tutulacaktır.

⁸ Hanefî muhtasar eserlerinin bu şekilde ayırımı için bkz. Orhan Ençakar, “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarı'1-Kerhî”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017), 7-32.

⁹ Bu eserin namaz bölümü yüksek lisans tezi olarak tahkik edilip hazırlanmıştır. Bk. Süleyman Keskin, *el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2008.

pılacaktır.¹⁰ Mısır bölgesinde ise mezhebin bu coğrafyadaki temsilcisi Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933) *el-Muhtasar* isimli eseri kaleme almıştır. Söz konusu eserler, Hanefî mezhebinin yayıldığı üç farklı coğrafyada teşekkül döneminde telif edilen ilk muhtasarlar arasında yer almaktadır.¹¹ Bu makalede IV. yüzyıla ait Hanefî muhtasarlarını temsilen Tahâvî ve Hâkim eş-Şehîd'in ilgili eserleri incelenecektir.

Hicrî V. yüzyılda Kudûrî'nin kaleme aldığı *el-Kitâb* veya *el-Muhtasar* olarak bilinen çalışması, Hanefî çevrelerde özellikle eğitim alanında uzun dönem etkili olan en önemli muhtasarlardan biridir.¹² Eserini büyük oranda Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ından ve Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ından hareketle oluşturan Kudûrî'nin bu eseri kendisinden sonra Hanefî mezhebinin seyrinde etkin olan temel eserlerdendir. Alâeddin es-Semerkindî'nin (539/1144) *Tuhfetu'l-fukaha'sı*, Mergînânî'nin (593/1196) *el-Hidâye'si*, İbnu's-Sââtî'nin (694/1294) *Mecmau'l-bahreyn'i* ve İbrahim el-Halebî'nin (956/1549) *Mülteka'l-ebhur'u* gibi yüz yıllar boyu Hanefî mezhebinin eğitim ve fetva konularında temel eserleri olan bu çalışmalar, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ını temel kaynakları arasına alarak hazırlanmışlardır.¹³ Dolayısıyla çalışmamız açısından Kudûrî'nin ilgili eserinde yer verdiği mesailin ve takip ettiği üslubun Hanefî mezhebinin daha sonraki muhtasar müelliflerince büyük oranda takip edilmiş olduğu ve Kudûrî'nin bu yönüyle de kendisinden sonraki muhtasar geleneği etkilemiş olduğu beklenebilir.

Hicrî VI. yüzyılın sonlarına doğru ortaya konulan muhtasar eserler ile fıkıh tarihinde müteahhirîn devri olarak adlandırılan dönem arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Zira bu dönemin özellikleri arasında; muhtasarların İslam dünyasında daha önce görülmedik derecede etkili olması ve fıkıh eğitimi, literatürü, fetva ve kaza faaliyetlerinin merkezine yerleşmesi de gösterilmektedir.¹⁴ Bu çalışmada Hicrî VI. yüzyıla ait Hanefî muhtasarlarını temsilen Mergînânî'nin (593/1196), *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli muhtasar eseri incelenecektir. Mâveraunnehir bölgesinde doğan Mergînânî,¹⁵ söz konusu

¹⁰ Kerhî'nin bu anlamda Kudûrî'ye etkisi için bkz. Orhan Ençakar, "Kerhî'nin *Muhtasar*'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi: Kudûrî'nin *Muhtasar*'ının İcare Bölümü Çerçevesinde" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Ençakar, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: *Muhtasaru'l-Kerhî*", 8.

¹² Bir rivayete göre Abbâsî Halifesi Kadir-Billâh -muhtemelen Şî Fâtümîler ve Büveyhîler'in karşısında Sünniliği hâkim kılmaya çabası içinde- dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh eseri hazırlamalarını istemiştir. Bu maksada hizmet için devrin Hanefîler'inin temsilcisi olarak seçilmesinden iktidar sahipleri nazarında büyük saygınlığa eriştiği anlaşılan Kudûrî, mezhebin temel metinlerinden biri sayılan *el-Muhtasar*'ını hazırlayıp takdim etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Kudûrî", *DİA*, XXVI, 321-322.

¹³ Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 64-66.

¹⁴ Eyyüp Said Kaya, "Muhtasar", *DİA*, XXXI, 61-62.

¹⁵ Ferhat Koca, "Mergînânî", *DİA*, XXIX, 182.

eserini Kudûrî'ye ait *el-Muhtaşar* ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin *el-Câmi-u's-şâğir*'inde mevcut meseleleri bir araya getirmek suretiyle kaleme almıştır.¹⁶

Hicrî VII. yüzyıla ait Hanefî muhtasarlarını temsilen Mevsilî'nin (683/1284) *el-Muhtâr* isimli eseri incelenecektir. Musul'da dünyaya gelen Mevsilî, Kufe ve Bağdat'ta kaza ve eğitimde önemli görevler üstlenmiş ve Hanefî mezhebinin dışında çeşitli mezheplere mensup talebeler de yetiştirmiştir.¹⁷ Mevsilî, kendisinden Ebû Hanife'nin fıkhnın derlenmesinin istenmesi üzerine ilgili eserini kaleme almış, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'nin muhalefetlerine ise rumuzlarla işaret etmiştir.¹⁸

Hicrî VIII. yüzyıla ait Hanefî muhtasarlarını temsilen Ebû'l-Berekât Hafîzüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî'nin (710/1310) *el-Kenzu'd-dekâik* isimli eseri incelenecektir. Buhara'da yetişen Neseî'nin eserlerinin Hanefî mezhebi çevrelerinde etkili olmasında onun, olgunluk dönemini yaşayan İslâmî ilimlerin çeşitli dallarına ait bilgileri özellikle medrese öğrencileri için sistematik biçimde özetlemesinin yattığı söylenmektedir.¹⁹ *el-Kenzu'd-dekâik* isimli eser, Neseî'nin Hanefî fürû' doktrinini orta ölçekte özetlediği ve Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerine de sembollerle yer verdiği *el-Vafi* isimli eserin özetidir.²⁰

Hicrî IX. yüzyıla ait Hanefî muhtasarlarını temsilen bir Osmanlı âlimi ve müftüsü olan Molla Hüsrev'in (885/1480) *Gurerü'l-ahkâm* isimli eseri incelenecektir. Uzun yıllar kadılık ve kazaskerlik yapmış ve Edirne, İstanbul ve Bursa gibi dönemin önemli merkezlerinde bulunmuş olan Osmanlı hukukçusu Molla Hüsrev, Hanefî fıkıh kitaplarını esas alarak kısaca *Gurer* diye meşhur olan hukuk metni *Gurerü'l-ahkâm*'ı hazırlamıştır. Bu eser, kısa ve özlü hükümleriyle âdeta maddeler haline getirilmemiş bir kanun metni hüviyetindedir ve kadılar tarafından uzun yıllar resmî olmayan bir kanun metni gibi kullanılmıştır. Molla Hüsrev gençliğinden beri İslâm hukuku ile meşgul olduğunu, kadılık görevi sırasında bütün fıkıh kitaplarını içine alan böyle bir metni hazırlamaya niyet ettiğini, karşılaştığı hâdiseler sebebiyle hukuk melekesinin geliştiğini ve bütün bu tecrübeler sonunda bir kâdının ihtiyacına cevap verebilecek şekilde *Gurerü'l-ahkâm*'ı yazdığını ifade etmektedir.²¹ Bunların yanı sıra çalışmamızın "mutlak ifadeleri takyîd etmek"

¹⁶ Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DİA*, XVII, 471.

¹⁷ Davut Yaylalı, "Mevsilî", *DİA*, XXIX, 487-488.

¹⁸ Davut Yaylalı, "Mevsilî", *DİA*, XXIX, 487-488.

¹⁹ Murtaza Bedir, "Neseî, Ebû'l-Berekât", *DİA*, XXXII, 567-568.

²⁰ Murtaza Bedir, "Neseî, Ebû'l-Berekât", *DİA*, XXXII, 567-568.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *DİA*, XXX, 252-254; Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkam", *DİA*, X, 27-28; Hanefî muhtasarlar hakkında benzer açıklamalar için bk. Orazsahet Orazov: "Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. cilt, 1. sayı, [2018], 107-122.

başlığı açısından bu eserde dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, Molla Hüsrev'in mukaddime kısmında ilgili eserini zayıf rivayetlerden arındırma ve mutlak ifadeleri takyîd etme amacıyla olduğunu belirtmiş olmasıdır.²²

Dikkat edilirse hicrî VI. yüzyıldan itibaren farklı coğrafyalarda kaleme alınan muhtasar çalışmalarında bir şekilde hilâf mesailine çeşitli rumuzlarla aleni olarak işaret etme ihtiyacı hissedilmiştir. Nitekim Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübeddî* isimli muhtasar eseri üzerine kendi hazırladığı ve Hanefî mezhebinin temel eserleri arasına giren *el-Hidâye* isimli şerhinde İmam Şâfiî ve bazen de İmam Malik'in görüşlerini delilleri ile birlikte zikretmektedir. Buna mukabil Mergînânî, hilâf eserlerinin genel tavrına paralel olarak Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermemektedir.²³ Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübeddî*'yi önce *Kifâyetü'l-müntehâ* adıyla şerh etmeye başlamış, ancak eser büyük bir hacme ulaştıkça okuyucuya bıkkınlık vereceğini ve kullanım zorluğu sebebiyle yeterince faydalı olmayacağını düşünerek *el-Hidâye*'yi hazırlamıştır. *el-Hidâye*'de ayrıntılarına girmediği bazı meseleler için de bu şerhe atıflarda bulunmuştur.²⁴

Hicri VII. yüzyılda Mevsilî ve VIII. yüzyılda Nesefî, ilgili muhtasar çalışmalarında çoğunlukla Şâfiî mezhebi olmak üzere farklı görüşlere rumuzlarla işaret etmişlerdir. Hicri IX. yüzyılda Molla Hüsrev, *Gurerü'l-ahkâm* üzerine bizzat kaleme aldığı *Dürerü'l-hükkâm* isimli şerh çalışmasında özellikle Hanefî hukukçuları arasındaki ihtilâflara ve hukukî münakaşalara yer vermiş, bunun yanında Hanefî kadılarınca bilinmesini gerekli gördüğü hususlarda Şâfiî mezhebine ait görüşleri ve çok nadir de olsa bazı meselelerde Mâlikî ve Hanbelî mezhebine ait görüşleri de zikretmiş ve meselelerin hukukî tahlilini yapmıştır.²⁵ Kanaatimize göre hilâf mesailine rumuzlarla atıfta bulunan ulema, ilgili meseleleri muhtasar eserlerinde ilk defa zikretmemişlerdir. Onlar konumuzla alakası bakımından yenilik olarak sadece muhtasar yazımında tevarüs ettikleri ilgili mesailin hilâf mesaili olduğunu belirten ve bunların Hanefî mezhebi ile hangi mezhep arasında ihtilâflı olduğunu belirten işaretler kullanmışlardır. Bununla beraber ileride ele alınacağı üzere, ilgili hilâf mesailinin metin içerisindeki kurgusunun bariz bir değişikliğe uğramadığını söylemek mümkündür. Muhtasarların metin kurgusunda bir değişiklik olarak görülmemesi sebebiyle, rumuzlarla hilâf mesailine işaret etmek müstakil bir başlık altında değerlendirilmemiştir. Şimdi belirli mese-

²² (خَالِيَانُ الرَّوَابَاتِ الضَّعِيفَةَ خَالِيَابِ الْقُبُودِ) Molla Hüsrev, *Gurerü'l-ahkâm*, I, 5.

²³ Söz konusu eserde kimlerin görüşlerinin yer aldığı ile ilgili olarak bkz. Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DİA*, XVII, 471-473.

²⁴ Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DİA*, XVII, 471-473.

²⁵ Orhan Ençakar, "Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 12, sayı23, 2014, 269-270; Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", *DİA*, X, 27-28.

leler üzerinden Hanefî muhtasar eserlerinde hilâf mesailine gönderme yapmak için kullanılan özel ifade biçimlerine geçmek uygun olacaktır.

II. Hanefî Muhtasar Eserlerinde Hilâf Mesailine Gönderme Yapmak İçin Kullanılan İfade Biçimleri

Kanaatimize göre muhtasar eserlerde üç farklı üslup kullanılarak hilâf mesaili özellikle vurgulanmaktadır. Bu üsluplardan ilki müsbet ifadelerin arkasından menfi bir ifade kullanılmasıdır. Hilâf mesailine gönderme yapmak için kullanılan ikinci üslup mutlak ifadelerin takyîd edilmesi veya açıklanmasıdır. Hilâf mesailine işaret etmek için kullanılan üçüncü ifade şekli ise konunun genel sunumundan bağımsız olarak yani konunun genel sunumu ile bütünlük arz etmeyecek şekilde ilgili meseleye yer verilmesidir. Burada hemen belirtmek gerekir ki bu çalışmada, söz konusu üç ifade tarzının kullanıldığı her yerde hilaf mesailine atf yapıldığı kast edilmemekte, Hanefî muhtasar metinlerde hilaf mesailine atf yapmak için genel olarak bu üç ifade tarzının kullanıldığı iddia edilmektedir. Bu üç ifade şekli müstakil başlıklar halinde ele alınacak ve Hanefî muhtasar eserlerinden örnek olarak seçilen hilâf mesaili, bu başlıklara göre taksim edilecektir.

A. Müsbet ifadelerin arkasından menfi ifade kullanmak

Hanefî muhtasar eserlerinde müsbet ifadelerin arkasından gelen menfi ifadeler genellikle hilâf mesailine atf için kullanılmaktadır.²⁶ Muhtasar müellifi, mezhebin birikimini kendi dönemi için aktarırken genellikle “şu şöyledir” tarzında müsbet cümleler kurarak ele aldığı konuda mezhebin tavrını ortaya koymaktadır. Bu ifade tarzı her ne kadar mezhep görüşünü yansıtmak için yeterli olsa da mezhebin sınırlarını belirlemek için yeterli gelmemektedir. Müellif, mezhebin sınırlarını belirleyebilmek adına müsbet ifadelerin arkasından zaman zaman “şu şöyledir fakat böyle değildir” biçiminde menfi ifadeler kullanma ihtiyacı hissetmektedir. Muhtasar eserler, mezhep birikimini özlü bir şekilde yansıttıktan sonra bu ifade tarzıyla mezhebin ve dolayısıyla taklidin sınırlarını belirlemek istemektedirler.

Konunun daha iyi anlaşılması adına Hanefî muhtasar eserlerinde müsbet ifadelerin arkasından menfi ifade kullanılmak suretiyle özellikle belirtilen hilâf mesailine örnek sunmak uygun olacaktır. Bu ifade tarzına örnek olarak ezanda tercî’ meselesi gösterilebilir. Ezan okunurken şehâdet kelimelerinin önce iki kere kısık sesle sonra iki kere yüksek sesle söylenmesi ve bu suretle

²⁶ Bu ifade tarzı görebildiğimiz kadarıyla hilaf mesailine atf haricinde konuyla ilgili nehiy içeren hadis-i şeriflere gönderme yapmak için de kullanılmıştır. Örnek için bkz. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 30.

şehâdet kelimelerinin dört kere tekrar edilmesi anlamına gelen tercî'in²⁷ Şafîî mezhebinde sünnet olmasının²⁸ aksine Hanefî mezhebine göre uygun olmadığı muhtasar metinlerde aşağıda işaret edilen ifade biçimiyle özellikle belirtilmektedir. İlgili eserlerde mesele şöyle ifade edilmektedir:

Teşekkül dönemi muhtasar müelliflerinden Mâveraunnehir bölgesinde Hâkim eş-Şehîd (334/945) ilgili muhtasar çalışmasında ezanda tercî' meselesinde yer vermezken Mısır bölgesinden Tahâvî (321/933), ezanın nasıl okunacağını tam metin olarak verdikten sonra, ezanın hiçbir kısmında tercî' olmadığını "Ezanın hiçbir kısmında kesinlikle tercî' yoktur (في شيء من الأذان) (ولا ترجيع)" diyerek özellikle belirtmektedir.²⁹

Hicri V. yüzyılda Kudûrî (428/1037) bu meseleyi zikretme konusunda Hâkim eş-Şehîd'i değil de Tahâvî'yi takip ederek ezanda tercî' olmadığına yer vermektedir. Kudûrî ezanın okunuş şeklini (sıfatu'l-ezân) anlatırken ezanda tercî' olmadığını "Ezanda tercî' yoktur (ولا ترجيع فيه)"³⁰ diyerek özellikle ifade etmektedir.

Hicri VI. yüzyılda Mergînânî (593/1196), *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli eserinde ezan konusuna şöyle giriş yapmaktadır: "Ezan, beş vakit namaz ve Cuma namazı için sünnettir, diğer namazlar için değildir. Ezanın okunuş şekli bilinmektedir. Ezanda tercî' yoktur. (صَفَةُ الْأَذَانِ مَعْرُوفَةٌ وَلَا تُرْجِعُ فِيهِ)"³¹

Hicri VII. yüzyılda Mevsilî (683/1284) *el-Muhtâr* isimli eserinde ezan konusuna şöyle girmektedir: "Ezanın okunuşu bilinmektedir. Ezanda tercî' yoktur. (صَفَتُهُ مَعْرُوفَةٌ وَلَا تُرْجِعُ فِيهِ)"³²

Hicri VIII. yüzyılda Neseî (710/1310), ezan konusunun hemen başında "ezan farz namazlar için tercî' olmaksızın sünnettir (سنٌّ لِلْفَرَائِضِ بِلَا تَرْجِيعٍ)"³³ demektedir.

Hicri IX. yüzyılda Molla Hüsrev (885/1480), ezanın nasıl okunacağını anlatırken ezanda tercî' olmadığını benzer bir ifade tarzıyla (ولا ترجيع) özellikle belirtmektedir.³⁴

²⁷ "Ezan okunurken şehâdetlerde sesi önce alçaltıp sonra yükseltme" şeklindeki tanım için bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul; Ensar Neşriyat, 2005, 569.

²⁸ Nevevî, *Minhacü't-talibin ve umdetu'l-müftin fi'l-fıkıh*, thk. Ahmed Ivaz, (y.y.) Dâru'l-Fikr, 2005, 23.

²⁹ Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 25.

³⁰ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 25.

³¹ Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 12.

³² Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 42.

³³ Neseî, *Kenzu'd-dekâik*, 156.

³⁴ Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 55.

Dikkat edilirse Hâkim eş-Şehîd'in ilgili eserinde yer almayan tercî meselesi, aynı dönemde Tahâvî'nin muhtasar metninde yer almakta, Kudûrî ve sonrasındaki muhtasar metinlerde ise bu meseleye yer verilmesi bir gelenek halinde sürdürülmektedir. Dolayısıyla tercî meselesinin Mâveraunnehir bölgesi âlimlerinden olan Hakim eş-Şehîd'in bulunduğu ilmi muhitte kendisine muhtasar bir eserde yer verilecek kadar meşhur olmadığı, buna karşın Mısır bölgesi âlimlerinden Tahâvî'nin bulunduğu ilmi muhitte ise ilgili meselenin böyle bir şöhrete sahip olduğunu iddia etmek mümkündür.

Tıpkı ezanda tercî meselesinin müsbet ifadelerin arkasından menfi bir ifadeyle özellikle zikredilmesi gibi genel olarak şu meseleler de muhtasar eserlerde aynı üslupla özellikle belirtilmektedir: İstirahat celsesi,³⁵ rükünler arasında el kaldırmak,³⁶ ilk tahiyatta salavat getirmek,³⁷ imama uyan kişinin kıraati,³⁸ hastalıktan ötürü rükû ve secde yapamayan kişinin secde etmek için alınca bir şeyi kaldırması³⁹ ve göz ile ima ederek namaz kılmak.⁴⁰

³⁵ Hâkim eş-Şehîd, şöyle demektedir: "Ayakta dümdüz oluncaya kadar ayaklarının üzerinde yükselir, oturmaz." . Süleyman Keskin, el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfî Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 26; Kudûrî Hanefî mezhebinde istirahat celsesi olmadığını şöyle ifade etmektedir: İkinci secdede tuma'nineden sonra tekbir getirerek ayakları üzerine yükselerek, oturmaksızın ve elleri ile yere dayanmaksızın ayağa kalkar (ولا يقعد ولا يقد على صدور قدميه ولا يقعد ولا) فإذا اطمأن ساجدا كبر واستوى قائما على صدور قدميه ولا يقعد ولا) (يعتمد بيديه على الأرض). Bkz. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 28; Mergînânî, Kudûrî'nin ifadelerini aynıyla aktarmaktadır. Bkz. Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 15; Mevsilî ilgili konuyu şöyle ifade etmektedir: "Sonra tekbir getirir ve ayağa kalkar ((نَمْ يَكْبِرُ وَيَهْضُ (ف)). Bkz. Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 42. Burada ifadenin sonundaki (ف) harfi, bu meselede Şâfiîlerin görüşünün farklı olduğunu belirtmek için konulmuştur; Neseffî şöyle demektedir: "Dayanmadan ve oturmadan ayağa kalkmak için tekbir getirir. ((وَكَبِرَ لِلنَّهْضِ بِلَا اعْتِمَادٍ وَقَعُودٍ)). Bkz. Neseffî, *Kenzu'd-dekâik*, 156; Molla Hüsrev şöyle demektedir: "Dümdüz olacak şekilde dayanmak ve oturmak olmaksızın ayağa kalkar ((وَيَقُومُ مُسْتَوِيًا بِلَا اعْتِمَادٍ وَلَا قُعُودٍ))." Molla Hüsrev, *Gururu'l-ahkâm*, I, 73.

³⁶ Kendinden önceki muhtasarlardan istifade eden ve kendinden sonraki muhtasarlardan içeriği ve üslubu üzerinde etkin olduğundan bu meselelerin her birinin sadece Kudûrî tarafından nasıl ifade edildiği örnek olarak dipnotlarda sunulacaktır. "İkinci rekâta birinci rekâttakilerin aynısını yapar. Fakat iftitâh (subhâneke) duasını okumaz, eûzu çekmez ve ilk tekbirin haricinde elleri kaldırmaz (وفي فعل في الأولى إلا أنه لا يستفتح ولا يتعوذ ولا يرفع يديه إلا) (في التكبير الأولى). Kudûrî, *el-Muhtasar*, 28.

³⁷ Kudûrî, Hanefî mezhebinde tercih edilen tahiyatın tam metnini verdikten sonra şöyle demektedir: "ilk oturuşta bunların üzerine ekleme yapmaz (والتحيات لله والصلوات) والتحيات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا (عبده ورسوله ولا يزيد على هذا في القعدة الأولى). Kudûrî, *el-Muhtasar*, 28.

³⁸ Kudûrî, namazda kıraatin asgarî miktarı konusunda Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşlerini aktardıktan sonra imama uyan kişinin imamın arkasında Kuran okumaması gerektiğini

B. Mutlak ifadeleri takyîd etmek

Hanefî muhtasar metinlerinde hilâf mesailine gönderme yaparak mezhebin söz konusu meselede tavrını ortaya koymak amacıyla kullanılan bir diğer ifade biçimi, mutlak ifadelerin arkasından o ifadeyi takyîd edecek veya açıklayacak bir ifade kullanılmasıdır. Tıpkı müsbet ifadelerin arkasından menfi ifadeler kullanılması gibi, Hanefî muhtasar müellifleri bu ifade biçimiyle de mezheb birikimini ortaya koymanın yanında mezhebin sınırlarını belirlemeyi hedeflemektedirler.

Konuyla ilgili olarak burada ele alınacak örnek, vitir namazının kılınış şekli olacaktır. Vitir namazı Şâfiî mezhebine göre üç rekât olarak kılındığında genellikle iki rekâtta sonra selam verilir ve sonra müstakil bir rekât daha ilave edilerek üç rekâta tamamlanır.⁴¹ Hanefî mezhebine göre ise vitir namazının üç rekâtı tek bir selamla, arada selam verilmeksizin kılınmaktadır. Söz konusu iki mezhep arasında var olan bu ihtilaf, bazı Hanefî muhtasarlarında ilgili yere bir kayıt konularak belirtilmiş ve bu hilâf meselesinde Hanefî mezhebinin tavrı bu ifade biçimiyle özellikle belirtilmiştir.

Hâkim eş-Şehîd (334/945), vitir namazının vaktiyle ilgili meselelere değinmekte⁴², vitir namazında kıraat ve kunût duası konusunu ele almakta⁴³, cemaatle kılınan vitir namazında imama sonradan yetişen kişinin durumunu zikretmekte⁴⁴, fakat ilgili eserinde vitir namazının kılınış şekline yer vermemektedir.

Tahâvî (321/933), Vitir namazının kılınış şeklini şöyle anlatmaktadır: “Vitir, üç rekâttır. Bu üç rekâtın ikinci ve üçüncü rekâtında oturulur ve sadece sonunda selam verilir (ولا سلام إلا في آخرهن)”⁴⁵

özellikle belirtmektedir (وأدنى ما يجزئ من القراءة في الصلاة ما يتناوله اسم القرآن عند أبي حنيفة وقال يوسف ومحمد: (لا يجزئ أقل من ثلاث آيات قصار أو آية طويلة ولا يقرأ المؤمن خلف الإمام Kudûrî, *el-Muhtasar*, 29.

³⁹ Kudûrî, hastalık halinde kişinin nasıl namaz kılacağını anlatırken, bu kişinin secde etmesi için başına bir şey kaldırmayacağını özellikle ifade etmektedir (فإن لم يستطع الركوع والسجود أو ما (إيماء برأسه وجعل السجود أخفض من الركوع ولا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه Kudûrî, *el-Muhtasar*, 36.

⁴⁰ Kudûrî, kişinin başını oynatması mümkünse ima ile namazın olabileceğini belirttiikten sonra göz, kalp ve kaş iması ile namazın olmayacağını özellikle belirtmektedir (فإن لم يستطع الإيماء برأسه أحر (الصلاة ولا يومئ بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه Kudûrî, *el-Muhtasar*, 36

⁴¹ Şâfiî mezhebinde vitir namazının kılınış şekli için bkz. Nevevî, *Minhac*, 36.

⁴² Süleyman Keskin, el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 67.

⁴³ Süleyman Keskin, el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 71.

⁴⁴ Süleyman Keskin, el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 79.

⁴⁵ Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 28.

Hicri V. yüzyılda Kudûrî (428/1037, Hanefî mezhebinde vitir namazının üç rekât olduğunu belirttiikten sonra bu ifadesini rekâtların arasının selamla ayrılmayacağını (ثلاث ركعات لا يفصل بينها بسلام) söyleyerek kayıtlamaktadır.⁴⁶

Hicri VI. yüzyılda Merginânî (593/1196), vitir namazının Ebû Hanîfe'ye göre vacip, İmameyn'e göre ise sünnet olduğunu belirttiikten sonra vitir namazının üç rekât olduğunu söylemekte ve sonrasında Kudûrî ile aynı lafızları kullanarak bu rekâtların arasının selamla ayrılmayacağını (لا يفصل بينهما بسلام) özellikle ifade etmektedir.⁴⁷

Hicri VII. yüzyılda Mevsilî (683/1284) vitir namazının vacip olduğunu ve tıpkı akşam namazı gibi üç rekât halinde kılındığını belirttiikten sonra bu rekâtların arasında selam verilmeyeceğini (لا يُسَلِّمُ بَيْنَهُنَّ) özellikle ifade etmektedir.⁴⁸

Hicri VIII. yüzyılda Nesefî (710/1310) bu meseleye ifadeleri daha kısaltarak şöyle yer vermektedir: “Vitr vaciptir, o tek selamla üç rekâttır. (وهو ثلاث ركعات بتسليمه)”⁴⁹

Hicri IX. yüzyılda Molla Hüsrev (885/1480), vitir namazının itikadî değil amelî farz olduğunu belirtip bu konuda yine muhtasar metninde bazı bilgiler verdikten sonra⁵⁰ Nesefî ile aynı ifadeleri kullanarak vitir namazının üç rekât olduğunu ve tek selamla kılınacağını (وهو ثلاث ركعات بتسليمه) belirtmektedir.⁵¹

Görüldüğü üzere Nesefî'ye/VIII. yüzyıla kadar bu hilaf mesaline menfi ifadelerle işaret edilmiş, sonrasında ise mutlak ifade takyid edilerek ilgili hilaf meselesinde Hanefî mezhebinin tavrı ortaya konulmuştur. Tıpkı vitir namazının rekâtları arasında selam verilip verilmeyeceği meselesi gibi genel olarak vitir namazında kunût duasının rükûdan önce olduğu ve bütün sene okunacağı⁵² ve küsuf namazının her rekâtında bir rükû olduğu⁵³ meseleleri de benzer bir anlatım biçimiyle özellikle belirtilmektedir.

⁴⁶ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 29.

⁴⁷ Merginânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 20.

⁴⁸ Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 55.

⁴⁹ Nesefî, *Kenzu'd-dekâik*, 176.

⁵⁰ Molla Hüsrev, vitir namazının itikadî değil de amelî farz olmasının ne anlama geldiğini şu sözlerle açıklamaktadır: “Vitr namazını inkar eden küfre düşmez, vitir namazı kılınmadığında kaza edilir...” bzk. Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 112.

⁵¹ Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 112.

⁵² Şâfiî mezhebine göre vitir namazında kunût duası rükûdan sonra ve sadece Ramazan ayının ikinci yarısında okunmaktadır. Hanefî mezhebine ait muhtasar metinler bu meselelerde mezhebin tavrının farklı olduğunu genel vitir namazı anlatısının hemen arkasından özellikle belirterek ifade etmektedirler. Konuyla ilgili olarak Tahâvî şöyle demektedir: Vitr nama-

C. Siyâk ve sibâktan bağımsız mesele zikretmek

zında kunût, senenin tümünde ve rükudan önce okunur (فانته يقنت في السنة كلها قبل الركوع).” Bk. Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, 28; Kudûrî, “Üçüncü rekatta rükudan önce tüm sene boyunca kunût okunur (ويقنت في الثالثة قبل الركوع في جميع السنة)” demektedir. Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 29; Mergînânî ise Hanefî mezhebinde kunûtun tüm sene boyunca okunacağına değinmeksizin sadece rükudan önce olduğuna (ويقنت في الثالثة قبل الركوع) işaret etmektedir. Bk. Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 20. Bununla beraber ilgili muhtasar eserine kendi yazdığı şerhte Şâfiîlerden farklı olarak Hanefî mezhebinde vitir namazında kunût duasının senenin tümünde okunacağını (ويقنت في جميع السنة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) belirtmektedir. Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 66; Mevsilî de Mergînânî gibi senenin tümü vurgusu yapmaksızın sadece kunût duasının rükudan önce olduğuna ((ف)) işaret etmiştir. Bk. Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 55; Nesevî, kunût duasının rükudan önce olduğuna ve -yılın belirli zamanlarında değil- devamlı surette vitirde kunût duasının okunacağını (ويقنت في ثلثه قبل الركوع أبداً بعد أن كبر) ifade etmektedir. Bk. Nesevî, *Kenzu'd-dekâik*, 176; Molla Hüsrev, vitir namazının üçüncü rekatında rükudan önce ellerin tekbir getirilerek kaldırılacağını ve kunût duasının okunacağını ve bunun -yılın belirli zamanlarında değil- her zaman olduğunu (وقبل ركوع الثالثة يكبر رافعاً) ifade etmektedir. Bk. Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 112-113.

- ⁵³ Şâfiî mezhebine göre küsuf namazının her rekatında iki defa rüku yapılmaktadır. Bk. Nevvî, *Minhac*, 53; Hanefî muhtasarlarında Hanefî mezhebinde küsuf namazının bu şekilde kılınmadığı ve her rekatında bir rüku yapıldığı özellikle ifade edilmektedir. Konuyla ilgili olarak Hâkim eş-Şehîd, şöyle demektedir: “Küsuf namazı diğer nafileler gibi kılınan iki rekattır (صلاة الكسوف ركعتان كصلاة التطوع).” Bk. Süleyman Keskin, *el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabü's-Salât Bölümünün Tahkiki*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 138; Tahâvî şöyle demektedir: “Küsuf namazı iki rekattır ve bu iki rekatın rükuları ve secdeleri herhangi bir nafile namaz ile aynı şekildedir (وصلاة الكسوف ركعتان وكصلاة التطوع في ركوعهما وسجودهما).” Bk. Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, 39; Kudûrî: “Güneş tutulduğunda imam insanlara iki rekat namaz kıldırır. Bu iki rekat, her rekatta bir rüku olacak biçimde herhangi bir nafile namaz ile aynı şekildedir (إذا انكسفت الشمس صلى الإمام بالناس (ركعتين كهية النافلة في كل ركعة ركوع واحد).” Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 43; Mergînânî, ilgili meselede Kudûrî'nin ifadelerini tekrarlamaktadır. Bk. Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 28; Mevsilî, muhtemelen “diğer nafile namazlar ile aynı şekilde” ifadesinin iki mezheb arasındaki ihtilâflı meselede Hanefî mezhebinin tavrını ortaya koymaya yeteceğini düşünerek, her rekatta bir rüku olduğunun vurgulamaksızın sadece küsuf namazının şeklinin diğer nafile namazlar ile aynı olduğunu (صلاة كسوف الشمس ركعتان كهية (ف) النافلة) belirtmekle yetinmektedir. Bk. Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 70; Nesevî de Mevsilî gibi sadece küsuf namazının diğer nafile namazlar ile aynı şekilde olduğunu (يصلي ركعتين كالنفل) ifade etmektedir. Bk. Nesevî, *Kenzu'd-dekâik*, 193. Hem Mevsilî'nin hem de Nesevî'nin gayet kısa bir eser hazırlamak amacıyla lafızlarda tasarrufta buldukları görülmektedir; Molla Hüsrev, küsuf namazının nasıl kılındığı noktasında Hanefî mezhebinin tüm farklı yaklaşımlarını koyduğu bir kayıt ile ifade ederken nu namazın diğer nafile namazlar gibi olduğunu ve her rekatta bir rüku ile kılınacağını da (يُصلي بالناس عند الكسوف ركعتين كالنفل وركوع في كل ركعة) özellikle belirtmektedir. Bk. Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 147. Hanefî muhtasar eserlerinin tarihî seyrinin ele alındığı kısımda da belirtildiği üzere Molla Hüsrev, ilgili eserinde mutlak ifadeleri takyid etmeyi de amaçlamaktadır.

Hanefî muhtasar metinlerinde hilâf mesailine gönderme yaparak mezhebin söz konusu meselede tavrını ortaya koymak amacıyla kullanılan bir diğer ifade biçimi, siyâk ve sibaktan yani konunun genel sunumundan bağımsız olarak ilgili meseleye yer vermektir. Bu ifade tarzıyla muhtasar müelliflerinin ilgili meselelerdeki Hanefî mezhebinin tavrını, kendilerini diğer mezheplerden ayıran alamet-i farika yaklaşımlar olarak gördüğünü iddia etmek mümkündür.

Konunun daha iyi anlaşılması adına ilgili muhtasar eserlerde bu ifade şeklinin nasıl kullanıldığı, seferinde asi olan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanma hakkının olup olmadığı meselesi örnekliliği üzerinden ortaya konulacaktır. Şâfiî mezhebine göre seferinde asi olan kişi sefer ruhsatlarından yararlanma hakkına sahip değildir.⁵⁴ Buna karşın Hanefî mezhebine göre çıktığı sefer ile kişi Allah'a, kocasına veya efendisine asi bile olsa sefer ruhsatlarından yararlanma hakkına sahiptir. Söz konusu iki mezhep arasında var olan bu ihtilaf noktası, genel olarak Hanefî muhtasarlarında seferlilik konusu ele alınırken konunun genel akışından bağımsız biçimde belirtilmekte ve söz konusu hilâf meselesinde Hanefî mezhebinin tavrı bu şekilde bir metin kurgusuyla özellikle ifade edilmektedir.

Hâkim eş-Şehîd ve Tahâvî'nin muhtasar eserlerinde "seferî kişinin namazı (باب صلاة المسافر)" başlığı altında yukarıda söz edilen seferlilikle alakalı meselenin ele alındığını tespit edemedik.⁵⁵ Hicri V. yüzyılda Kudûrî, söz konusu muhtasar eserinde "seferî kişinin namazı (باب صلاة المسافر)" konusunun sonunda seferinde itaatkar ve asi olan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanma konusunda aynı hükme tabi olduklarını (والعاصي والمطيع في السفر في الرخصة (سواء), konunun genel akışından bağımsız biçiminde ifade etmektedir.⁵⁶

Hicri VI. yüzyılda Merginânî (593/1196) de tıpkı Kudûrî gibi ilgili konunun sonunda seferinde itaatkâr ve asi olan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanma konusunda aynı hükme tabi olduklarını (والعاصي والمطيع في سفره في الرخصة (سواء) belirtmektedir.⁵⁷

Hicri VII. yüzyılda Mevsilî (683/1284) de kendinden öncekileri takip ederek ilgili konunun son cümlesi olarak daha kısa bir ifade biçimiyle seferinde

⁵⁴ Nevevî, *Minhac*, 45.

⁵⁵ Süleyman Keskin, el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 97-107; Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 34.

⁵⁶ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 38.

⁵⁷ Merginânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 26.

itaatkâr ve asi olan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanma konusunda aynı hükme tabi olduklarını (ف) وَالْمُطِيعُ فِي الرَّحْصِ سِوَاءً) ifade etmektedir.⁵⁸

Hicri VIII. yüzyılda Neseî (710/1310) bu meseleye, ifadeleri daha kısaltarak şöyle yer vermektedir: “(Ruhsatlardan yararlanma konusunda) asi olan da diğerleri gibidir (والعاصي كغيره).”⁵⁹

Hicri IX. yüzyılda Molla Hüsrev (885/1480), bu konuda kendinden önceki muhtasar eserlerden farklı bir üslup belirlemiştir. Seferlik konusunun hemen başlarında seferî olan kişinin yararlanacağı ruhsatları sayarken, “asi olsa bile (وَيُرْحَصُ لَهُ وَلَوْ عَاصِيًا فِيهِ)” ifadesi ile bu konuda itaatkâr ile asinin aynı durumda olduğuna işaret etmektedir.⁶⁰

Dikkat edilirse IV. yüzyıl muhtasar müelliflerinden Hâkim eş-Şehîd ve Tahâvî'nin ilgili eserlerinde bu mesele yer almamaktadır. Bununla beraber Kudûrî ile birlikte muhtasar metinlerde bu meseleye yer verilmesi adeta bir gelenek haline gelip devam ettirilmiştir. Kudûrî'nin ilgili meseleye yer vermesinde Kerhî'nin etkisinin olup olmadığı farklı bir araştırma konusu olmakla beraber, bu mesele üzerinden Kudûrî'nin kendinden sonraki muhtasar eserlerine etkisi açıkça görülmektedir.

Tıpkı seferinde asi olan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanma hakkının olup olmadığı meselesi gibi Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilafı olan; cemaatin imamın abdestiz olduğunu öğrendiğinde o namazı iade etmelerinin gerekip gerekmediği⁶¹ meselesi de genel olarak bu şekilde bir kurgu içerisinde muhtasar eserlerde yer almaktadır.

III. Hanefî Mezhebinin Muhtasar Şerhlerinde İlgili Mesail Hakkında Yapılan Açıklamalar

Başta eğitim ve kaza faaliyetleri olmak üzere çeşitli alanlarda temel eser olan, mezheb birikimini yansıtan ve bu yönleriyle fıkıh literatürünün merkezinde yer alan muhtasar eserlerin her biri çeşitli şerh çalışmalarına konu olmuştur. Genel itibarıyla ilgili eserlerin daha iyi anlaşılması üzerine kaleme alınan bu şerhlerde hilâf mesailini açıklama yöntemlerini, söz konusu mesailerle dair yaptıkları açıklamalardan hareketle iki kısma ayırmak mümkündür.

⁵⁸ Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 81.

⁵⁹ Neseî, *Kenzu'd-dekâik*, 188.

⁶⁰ Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 132.

⁶¹ Kudûrî, namazın mekruhları konusundan önce kimlerin arkasında namaz kılamayacağını anlattıktan sonra konunun genel akışından bağımsız olarak “kim bir imama tabi olur da sonra o imamın abdestsiz olduğunu öğrenirse o namazı iade eder” demektedir. Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 30; Benzer bir kurgu için bk. Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 31; Merginânî, *Bidâyetü'l-mübedî*, 17; Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 60; Neseî, *Kenzu'd-dekâik*, 168; Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 89.

Bu şerhlerin bir kısmı söz konusu meselelerde Hanefî mezhebine muhalefet eden bir görüş olduğunu belirtip her iki görüşün delillerine yer vererek veya karşı görüşe yer vermeksizin sadece Hanefî mezhebinin delillerini zikrederek doğrudan veya dolaylı olarak Hanefî mezhebinin görüşünün haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Şerhlerin diğer bir kısmı ise genel olarak ilgili meselenin bir hilâf meselesi olduğuna değinmeksizin, Hanefî mezhebine müntesip birinin o meselede Hanefî mezhebinin görüşüne aksi bir şekilde davranırsa ne olacağını açıklamaktadır. Bu yönüyle bazı şerhlerin, ihtilaflı mesailin ve ilgili hükümlerin delillerinin açıklamasına ağırlık verirken, bazı şerhlerin ise mezhebin kendi içerisinde ihtilaflı meselelerde kendisiyle fetva verilecek görüşün ne olduğu ve mezhepler arası ihtilaflı meselelerde Hanefî mezhebine müntesip olan birinin o davranışta bulunması durumunda hükmün ne olduğunu açıklamaya ağırlık verdiği görülmektedir. Bu açıdan muhtasar şerhlerinin hilaf mesailini açıklama yöntemlerini “delil ağırlıklı” ve “uygulama ağırlıklı”, bir başka ifadeyle “teori odaklı” ve “pratik odaklı” yöntem olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bununla beraber bazı şerhlerde ise her iki yöntemin bir arada sunulmaya çalışıldığı görülmektedir.

Bu ve bir sonraki başlık altında ilgili muhtasar eserlerin meşhur şerhlerinde söz konusu ifade tarzlarının nasıl açıklandığına dair bazı örnekler sunulacaktır. Bu başlık altında gözetilen amaç ilgili muhtasarların tüm şerhlerini bu yönüyle ortaya koymak değil, sadece şerhlerin hilaf mesailini açıklama yöntemiyle ilgili yukarıda yapılan taksimi destekleyecek bazı örnekler ortaya koymaktır. Bu amaçla iki örnek mesele üzerinden ilgili muhtasar eserlerin bazı şerhlerindeki yaklaşımlar ortaya konulacaktır.

A. Muhtasar metinlerin yaygın şerhlerinde “ezanda tercî” meselesi

Cessâs (370/981), Tahâvî'nin (321/933) *el-Muhtasar*'ı üzerine kaleme aldığı şerh çalışmasında ezanda tercî meselesinin delillerini ele almaktadır. Önce Hanefî mezhebinin delil olarak kullandığı ezanda tercî olmadığına dair rivayetleri ortaya koyan Cessâs, daha sonra ezanda tercî olduğunu ifade eden Ebû Mahzûre hadisini açıklamakta ve Peygamberimizin Ebû Mahzûre'ye tercî'i neden emretmiş olabileceğinin muhtemel sebeplerini zikretmektedir. Daha sonra şöyle bir kaideye yer vermektedir: (Bir mesele hakkında) farklı rivayetler geldiğinde asıllar ile istişhâd etmek gerekir. Ezanın diğer lafızlarında tercî olmadığına ittifak vardır. O halde şehâdet lafızlarında da tercî olmadığına hükmetmek gerekir. Ayrıca kamette de tercî yoktur, o halde ezanda da olmamalıdır. Zira her ikisi de namaza çağrıdır.⁶² Cessâs ilgili açıklamasında tercî'nin anlamına, tercî'i yapmanın Hanefî mez-

⁶² Cessâs, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*, I, 550-551.

hebindeki hükmüne ve bunun bir hilâf meselesi olduğuna değinmemektedir.

Mergînânî (593/1196) *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* isimli eserinde “Ezanda tercî yoktur” ifadesini şöyle açıklamaktadır: “(Tercî, müezzinin) şehâdeteyn kısmını kısık sesle söylemesinden sonra yüksek sesle söylemesidir. Şâfiî (ra), ezanda tercî olduğunu söylemiştir. Çünkü Ebû Mahzûre (ra) Resulullah'ın (sav) kendisine tercî'yi emrettiğini ifade etmiştir. Bizim delilimiz meşhur rivayetlerde tercî'nin aktarılmamış olmasıdır. Ebû Mahzûre'nin rivayet ettiği olayda öğretim söz konusudur ki O bunu tercî olarak anlamıştır.”⁶³ Babertî (786/1384), *Hidâye* üzerine yazdığı şerhte Debûsî'nin *el-Esrar* isimli eserinden kaynağını belirterek alıntı yapmakta ve Hanefîlerin görüşünün delilini Ebû Mahzûre hadisinin sebep-i vürudu üzerinden açıklamaktadır.⁶⁴ Babertî'nin bir hilâf eseri olan *el-Esrar*'a atıf yaparak ilgili meselenin delillerini açıklamasının, onun, Mergînânî'nin muhtasar eserinde zikrettiği bu meseleye bir hilâf meselesi olduğu için yer verdiği kanısında olduğuna açıkça işaret ettiği söylenebilir. Aynî (855/1451), tercî konusunda Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin görüşlerini ayrıntılarıyla verdikten sonra Şâfiîlerin delillerini yine ayrıntılarıyla ortaya koymuş, daha sonra Hanefî mezhebinin delillerine geçmiştir. Her iki mezhebin delil olarak kullandığı hadisleri tahlil eden Aynî, Hanefî mezhebinin delillerini ortaya koyarken Debûsî'nin *el-Esrar* isimli eserindeki ilgili görüşleri verdikten sonra bunları zayıf bulduğunu belirtmiş ve kendince daha doğru olan görüşü açıklamaya başlamıştır.⁶⁵ Görüldüğü üzere Babertî gibi Aynî de söz konusu muhtasar eserdeki ilgili meseleyi açıklamak için Debûsî'nin hilâf eserine atıf yapmış ve oradaki delillendirmeyi eleştirip ilgili meseleyi farklı yollardan delillendirmeye çalışmıştır. Bu açıdan Mergînânî üzerine yazılan yukarıdaki üç şerhin de meselenin teorik yönüne odaklandığı görülmektedir.

Nesefî'nin söz konusu muhtasarının şarihlerinden Zeylai (743/1343), ilgili ifadenin açıklamasında Şâfiî mezhebinin görüşünü de zikrettikten sonra her iki mezhebin delillerine yer verip, Ebû Mahzûre hadisini Hanefî mezhebinin görüşüne uygun olarak açıklamasını yapmaktadır.⁶⁶ Zeynuddin İbn Nüceym (970/1563), tercî'nin anlamını verip Hanefî mezhebinde niye olmadığını Ebû Mahzûre hadisini de açıklayarak ortaya koymakta, burada tercî'nin teğanni anlamında olabileceğini belirtmekte, farklı mezheplerin görüşlerine yer vermemektedir.⁶⁷ Siraceddin İbn Nüceym (1005/1596), tercî'nin anlamını verdikten sonra Hanefî mezhebinde tercî'nin mübah mı yoksa hilâf-ı evla mı

⁶³ Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, I, 43.

⁶⁴ Babertî, *el-İnaye Şerhu'l-Hidâye*, I, 240-241.

⁶⁵ Aynî, *el-Binaye Şerhu'l-Hidâye*, II, 79-82

⁶⁶ Zeylai, *Tebyinu'l-Hakaik Şeru Kenzu'd-dekâik*, I, 90.

⁶⁷ Zeynuddin İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzu'd-dekâik*, I, 270.

olduğuna değinmekte, farklı mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine yer vermemektedir. Son olarak teğanni anlamındaki tercî'nin ittifakla caiz olmadığını belirtmektedir.⁶⁸ Görüldüğü üzere bu meselede *Kenz* şarihlerinden Zeylaî ve Zeynüddin İbn Nüceym meselenin teorik yönüne odaklanmışken, Siraceddin İbn Nüceym ise Hanefî mezhebi müntesipleri açısından mesele- nin pratik yönüne ağırlık vermiştir.

Molla Hüsrev, eserine yazdığı şerhte tercî'nin anlamını vermektedir. Bu- rada tercî', şehâdetleri önce kısık sesle söyleyip sonra yüksek sesle söylemek olarak açıklanmıştır.⁶⁹ Şürünbülâlî, bu eser üzerine kaleme aldığı haşiye çalışmasında ezanda tercî yapmanın Hanefî mezhebi açısından hükmünü açıklamakta, Kuran tilavetinde tercî'nin teğanni anlamına geldiğini belir- mekte, bunun bir hilâf meselesi olduğuna ise yer vermemektedir.⁷⁰ Görül- düğü üzere Şürünbülâlî, bu meseleyi açıklarken meselenin arka planındaki delil yönüne değil, mezheb müntesipleri açısından uygulama yönüne ağırlık vermektedir.

B. Muhtasar metinlerin yaygın şerhlerinde "istirahat celsesi" meselesi

Cessâs (370/981), söz konusu eserinde Tahâvî'nin (321/933) ifadelerini açıklarken Hanefî mezhebinde istirahat celsesinin neden olmadığına dair kendi görüşlerinin delili olarak bir rivayete yer vermekte, karşı yöndeki rivayetin ise Peygamber Efendimizin yaşlılık dönemine ait olabileceğini söylemektedir.⁷¹ Bu yönüyle Cessâs'ın ilgili meselenin açıklamasında mese- lenin delillerine odaklandığı görülmektedir.

Kudûrî şarihlerinden Ebû Bekir el-Haddâd (800/1397) *el-Cevheretü'n- neyyire* isimli eserinde ilgili meseleyi şöyle açıklamaktadır: Malik ve Ahmed bu görüştedirler. Şâfiî şöyle demiştir: Hafif bir oturuşla oturur ve kalkarken elleriyle yere dayanır.⁷² Meydanî (1298/1881), Kudûrî'nin ifadelerini açıklar- ken nasıl kalkılacağını açıklamakta, özürsüz olarak istirahat celsesi yapıp elleri yere koyarak kalkmanın Hanefî mezhebinde tenzihen mekruh oldu- ğunu belirtmektedir.⁷³ Görüldüğü üzere bu meselenin açıklamasında Mey- danî meselenin pratik yönüne odaklanmaktadır.

Merginânî (593/1196) *el-Hidâye fi Şerhi Bidayeti'l-Mübtedî* isimli eserinde, Şâfiî'nin ilgili bir rivayetten hareketle bu hükme vardığını belirtmektedir. Daha sonra Hanefîlerin delili olarak Ebû Hureyre'nin Peygamberimizin istirahat celsesi yapmadığına dair rivayetine yer veren Merginânî, sonrasın-

⁶⁸ Siraceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Faik Şerhu Kenzu'd-dekâik*, I, 171.

⁶⁹ Molla Hüsrev, *Dureru'l-Hükkam Şerhu Gureru'l-ahkâm*, I, 55.

⁷⁰ Şürünbülâlî, *Haşiyetu's-Şürünbülâlî*, I, 55.

⁷¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*, I, 622-623.

⁷² Ebû Bekir el-Haddad, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, I, 54.

⁷³ Meydanî, *el-Lubab fi Şerhi'l-Kitab*, I, 71.

da Şâfiî'nin delil olarak kullandığı rivayetin Peygamberimizin yaşlılık dönemiyle ilgili olduğunu zira bunun namazın aslında bulunmayan bir istirahat celsesi olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴ Babertî (786/1384), ilgili hadisin Peygamberimizin yaşlılığına hamledilerek farklı rivayetlerin arasının bulunduğu söylemektedir. Bir başka ihtimal ise ilgili rivayetler çeliştiği için her iki rivayetle de amel etmeyerek kıyasa dönmektir diyen Babertî, kıyasın ise istirahat celsesi olmadan kalkmak şeklinde olduğunu belirtmektedir.⁷⁵ Aynî (855/1451), istirahat celsesinin Hanefî mezhebindeki hükmünü de vermekle birlikte delilleri bir hilâf eseri gibi ele alıp incelemektedir.⁷⁶ Bu yönüyle Aynî'nin bu meselenin açıklamasında meselenin hem teorik hem pratik boyutlarını birlikte ele aldığı görülmektedir.

Mevsîlî (683/1284), *el-Muhtâr*'da ilgili meselede Şâfiîlerin farklı görüşü olduğunu (ف) harfi ile belirtmiş olmasına rağmen *İhtiyar* isimli şerhte sadece Hanefî mezhebinin görüşünün delili olarak bir hadise yer vermekte, Şâfiî veya herhangi bir mezhebin ilgili meselede farklı görüş bildirdiğine yer vermemektedir.⁷⁷

Zeylai (743/1343), ilgili ifadenin açıklamasında Nesefî'nin ibarelerinin anlamını açıkladıktan sonra Şâfiî'nin görüşüne ve ilgili hadise yer vermektedir. Daha sonra "bizim delilimiz" diyerek söz konusu hadise yer veren Zeylaî, İbn Ömer'in de kalkarken oturduğunu fakat kendisinin "ihtiyarlıktan ötürü oturduğunu" açıkladığını aktarmaktadır. Daha sonra akli gerekçelere geçmekte ve şayet namazda böyle bir oturuş olsaydı, bunun için tekbir getirileceğini söylemektedir.⁷⁸ Zeynüddin İbn Nüceym (970/1563), önce istirahat celsesinin olmadığına dair ilgili rivayetleri aktarmaktadır. Daha sonra *el-Hidâye*'ye referansla Peygamberimizin oturduğuna dair rivayetlerin yaşlılığında olduğunu söyleyen görüşe yer vererek, böyle bir yorumun yapılabilmesi için delile ihtiyaç olduğunu çünkü Peygamberimizin "Ben nasıl namaz kılıyorsam öyle kılın" hadisinde bu yönde bir açıklamanın olmadığını belirtmektedir. İbn Nüceym'e göre evla olan bu rivayetleri, Peygamberimizin istirahat celsesinin caiz olduğunu öğretmek kastıyla yapmış olduğuna hamletmektir. İbn Nüceym, daha sonra *el-Fetava ez-Zahîriyye*'ye ve Halvanî'nin eserine atıfla buradaki hilâfın efdaliyet noktasında olduğunu Şâfiî mezhebindeki görüşe göre davranılmasında beis olmadığını söylemektedir.⁷⁹ Sira-ceddin İbn Nüceym (1005/1596), bu ibarenin açıkça "hilâf noktasını beyan etmek için (بيانا لحل الخلاف)" geldiğini ifade etmektedir. İlgili hadislere işaret

⁷⁴ Merginânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidayeti'l-Mübtedî*, I, 52.

⁷⁵ Babertî, *el-İnaye Şerhu'l-Hidâye*, I, 308-309.

⁷⁶ Aynî, *el-Binaye Şerhu'l-Hidâye*, II, 250-252.

⁷⁷ Mevsîlî, *el-İhtiyar li talili'l-Muhtâr*, I, 52.

⁷⁸ Zeylaî, *Tebyinu'l-Hakaik Şerhu Kenzu'd-dekâik*, I, 119.

⁷⁹ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzu'd-dekâik*, I, 340.

ettikten sonra *el-Hidâye'*deki ve *el-Bahru'r-raik'*teki açıklamalara yer veren Siraceddin İbn Nüceym, daha sonra Hanefî eserlerinde yer alan istirahat celsesinin mekruh mu olduğu yoksa söz konusu meselenin sadece efdaliyet ile mi ilgili olduğu hususundaki farklı yaklaşımların arasını bulmaya çalışmaktadır.⁸⁰ Görüldüğü üzere bu meselenin açıklamasında iki kardeş Zeynüddin İbn Nüceym ve Siraceddin İbn Nüceym, meselenin hem delil yönünü hem de mezhep müntesipleri açısından uygulama yönünü birlikte ele almaktadırlar.

Molla Hüsrev, kendi eserine yazdığı şerhte ayağa kalkmadan önce yapılan oturuşun istirahat celsesi olarak isimlendirildiğini ve Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu söylemektedir. Molla Hüsrev, istirahat celsesinin Hanefî mezhebindeki hükmüne ve meselenin delillerine yer vermemektedir.⁸¹ Şürünbülâlî, bu eser üzerine kaleme aldığı haşiyesinde istirahat celsesi meselesindeki hilâfın efdaliyet hususunda olduğunu, Hanefî mezhebine mensup olanların Şâfiî mezhebinde olduğu şekliyle istirahat celsesini yapmalarında bir beis olmadığını Halvanî'den alıntılıyarak ifade etmektedir.⁸² Görüldüğü üzere Şürünbülâlî bu açıklamasında da meselenin pratik yönüne odaklanmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Hanefî mezhebine ait temel muhtasar eserlerde farklı bir ifade biçimi veya dikkat çekici bir metin kurgusu içerisinde yer alan ve müellifin böylesine bir kurgu ve ifade biçimine neden yer verdiği sorusunu akıllara getiren meseleler ele alınmıştır. Bu soruya cevap verebilmek adına bu meselelerin hilâf mesaili olduğu bakış açısıyla söz konusu muhtasar eserlerdeki ilgili mesail ele alınmış ve bu mesailin genel olarak üç farklı anlatım biçimiyle ifade edildiği görülmüştür. Bu anlatım biçimlerinden biri, müsbet ifadelerin arkasından menfi bir ifade kullanmak şeklindedir. Muhtasar müelliflerinin bu anlatım biçimiyle genel olarak hilâf mesailine gönderme yaparak Hanefî mezhebinin o meseledeki tavrını ortaya koydukları görülmektedir. Bu anlatım biçimi, mezhebin ortaya konulması ve sınırlarının belirlenmesi noktasında sadece müsbet ifadelerle mezhebin kendini anlatmasının/isbat etmesinin yeterli olmayacağı, diğer mezheplerden o mezhebi ayıracak yaklaşımların da belirli meselelerde değillemelerle/olumsuzlamak suretiyle, apolojetik bir anlatımla da ortaya konulması gerektiğini göstermektedir. Bu anlatım tarzı, belirli meselelerde mezheplerin kendi varlıklarını diğer mezhepler üzerinden ortaya koyduklarını, karşıt olarak seçtikleri mezhep üzerinden kendilerini tanımladıklarını göstermektedir.

⁸⁰ Siraceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Faik Şerhu Kenzu'd-dekâik*, I, 218.

⁸¹ Molla Hüsrev, *Dureru'l-Hükkam Şerhu Gureru'l-ahkâm*, I, 73.

⁸² Şürünbülâlî, *Haşiyetu's-Şürünbülâlî*, I, 73.

Bu anlatım biçimlerinden bir diğeri, mutlak ifadeleri açıklayacak bir kayıt eklemek suretiyle mezhebi o meselede diğeri mezheplerden ayıran tavrın ortaya konulmasıdır. Söz konusu bu iki anlatım biçimiyle mezhebin uygulamadaki sınırları belirlenmekte ve mezhep müntesiplerinin ilgili meselede nasıl davranacakları ortaya konulmaktadır. Hilâf mesailine göndermede bulunan diğeri bir anlatım biçimi ise konunun genel sunumundan bağımsız biçimde ilgili meseleyi zikretmektir. Bu anlatım biçiminin, ilgili meselenin ele alınan konu açısından Hanefî mezhebinin alamet-i farika hükümlerinden birini teşkil ettiğini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Bu çalışmada fark edilen bir diğeri husus, muhtasar şerhlerinin ilgili mesailin açıklamasında farklı yaklaşım biçimleri benimsemiş olduğudur. Bu yönüyle söz konusu şerhlerin bir kısmı, ilgili meselenin delillerini ele almakta ve meselenin teorisine odaklanmakta ve bu açılardan mezhebin ilgili mesaildeki hükmünün gerekçelerini ortaya koymaktadır. Buna karşın bazı şerhler ise ilgili meselenin delillerinden çok mezhep müntesiplerinin uygulamalarına ağırlık vermekte ve meselenin pratiğine odaklanmakta, yani o meselede bir mezhep müntesibinin diğeri mezhebin görüşüyle amel etmesinin hükmünün ne olduğunu açıklamaktadır. Bununla beraber bazı şerhlerin zaman zaman meselenin her iki yönüne de açıklık getirmeye çalıştıkları da görülmektedir.

Bu çalışmadan çıkan bir diğeri sonuç, ilmu'l-mezhep ve ilmu'l-hilâf ayırımında ilmu'l-mezhep eğitiminin temel eserleri olarak kabul edilmesi mümkün olan muhtasar metinlere ilmu'l-hilâf'ın -belirli mesail üzerinden de olsa- tesir etmiş olduğudur. Görüldüğü üzere muhtasar metinler belirli ifade biçimleri ve anlatım kurgularıyla hilâf mesailine atıf yapmaktadırlar. Bu ifade biçimlerinin ve metin kurgularının, atıf yaptıkları hilâf mesaili bilinmeden neden kullanıldıklarının anlaşılması oldukça güçtür. Bundan hareketle Hanefî muhtasar metinlerinin satır aralarında hilâf mesailine de gönderme yaptıkları ve ilgili mesail bilinmeden mezhep eğitiminin odak noktasında yer alan söz konusu muhtasar eserlerin bütünüyle anlaşılmasının çok zor olduğunu söylemek mümkündür.

Ezanda tercî' gibi bazı meselelerin, Mâveraunnehir bölgesi âlimlerinden Hâkim eş-Şehîd'in İmam Muhammed'in *Kitabu'l-Asl'*ından hareketle oluşturduğu ilgili eserinde yer almadığı halde, Mısır bölgesi âlimlerinden Tahâvî'nin eserinde yer aldığı ya da Tahâvî'nin eserinde bulunmadığı halde Kudûrî ve sonraki muhtasar müelliflerinin ilgili eserlerinde yer aldığı görülmektedir. Bundan hareketle bazı meselelerin Hâkim eş-Şehîd'in beslediği ilmi muhitte meşhur olmadığı, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin daha yoğun bir etkileşim içerisinde olduğu Mısır bölgesi âlimlerinden Tahâvî'nin beslediği ilmi muhitlerde ise meşhur olduğunu söylemek mümkündür. Kudûrî'nin kendinden sonraki muhtasar metinler üzerindeki etkisine örnek

olarak, özellikle Kudûrî ile beraber söz konusu hilâf mesailinin muhtasar metinlerde yer almasının bir gelenek haline dönüştüğü görülmektedir.

Bununla beraber bu çalışmada ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Muhtasar müellifi neden birçok hilâf mesaili arasından özellikle söz konusu hilâf mesailini zikretme ihtiyacı hissetmektedir? Kanaatimize göre muhtasar müellifleri tarafından neden diğer hilâf mesailine değil de özellikle söz konusu hilâf mesailine atf yapıldığının gerekçesi olarak iki sebep ortaya konulabilir.

Bu sebeplerden birinin, hicrî dördüncü yüzyılda ilk muhtasar müelliflerinin çevresinde, ilgili eserlerde yer verilen hilâf mesailini mezhep müntesiplerinin Hanefî mezhebinin görüşü olarak yaygın şekilde uygulamaları olduğu iddia edilebilir. Şayet böyle bir durum vuku bulmuşsa, özellikle ilk muhtasar müelliflerinin bilhassa ifade etmek suretiyle kendi mezhebi açısından bu yanlış uygulamaya son vermek istediği düşünülebilir. Bununla beraber bu ihtimal çok kuvvetli görünmemektedir. Zira Hanefî muhtasar eserleri kronolojik olarak ele alındığında, farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda kaleme alınan muhtasar çalışmalarında genellikle aynı hilâf mesailine atf yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla farklı coğrafyalarda uzun dönemler boyunca Hanefî mezhebine tabi olanların mezhep açısından yanlış olan aynı uygulamayı ortaklaşa sürdürmüş olmaları çok uzak bir ihtimaldir. Bununla beraber çok kuvvetli bir ihtimal gibi görünmese de; ilk muhtasar eserlerinde bu gerekçeyle zikredilmiş olan hilâf mesailinin, ortak bir dil ve üslup belirleme çabası çerçevesinde zikredilmesinin daha sonraki muhtasar müellifleri tarafından bir gelenek haline getirilmiş olduğunu iddia etmek de mümkündür.

Muhtasar müellifleri tarafından neden diğer hilâf mesailine değil de özellikle söz konusu hilâf mesailine atf yapıldığının gerekçesi olarak gösterilebilecek olan diğer sebep, söz konusu hilâf mesailinin ilmî yönüyle alakalı olabilir. Buna göre özellikle zikredilen hilâf mesaili hem delilleri itibariyle mezhepler arası tartışmalarda sık sık gündeme getirilen hem de mezhebin usul karakterini yansıtmaları açısından temsil kabiliyeti yüksek, alamet-i farika meseleler olabilir. Bilhassa Hanefî muhtasarlarında zikredilen söz konusu hilâf mesailinde diğer mezhebin görüşünün ağırlıklı olarak özellikle hadis üzerinden inşa edilmiş olması bu mesailinin zikredilmesinde temel bir etken olabilir. Bu açıdan bakıldığında farklı coğrafyalarda ve farklı dönemlerde kaleme alınan muhtasar eserlerde aynı hilâf mesailine atf yapılmış olması daha makul görülebilir. Bununla beraber söz konusu hilâf mesailinin Hanefî muhtasar metinlerinde neden özellikle zikredildiği geniş kapsamlı ve mukayeseli okumalarla ortaya konulmayı beklemektedir.

Kaynakça

- Abdurrahim Bilik, “Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlimü'l-Hilâf” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2018.
- Ahmet Akgündüz, “Dürerü'l-hükkâm”, *DİA*, X, 27-28.
- Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2000.
- Babertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, (y.y.): Dâru'l-Fikr, (t.y.).
- Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *DİA*, XVII, 471-473.
- Cengiz Kallek, “Kudûrî”, *DİA*, XXVI, 321-322.
- Cessâs, *Şerhu Muhtasarü't-Tahâvî*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1983.
- Davut Yaylalı, “Mevsilî”, *DİA*, XXIX, 487-488.
- Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 61-62.
- Ferhat Koca, “el-Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 64-66.
- Ferhat Koca, “Mergînânî”, *DİA*, XXIX, 182.
- Ferhat Koca, “Molla Hüsrev”, *DİA*, XXX, 252-254;
- Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (y.y.): Dâru'l-Kitabu'l-İslâmî, (t.y.).
- Siraceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Faik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (y.y.): Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002.
- İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 57-59.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed, Kahire: Dâru's-Selam, 2004
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn, *el-Muhtasar*, thk. Kamil Muhammed, (y.y.): Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1997.
- Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul; Ensar Neşriyat, 2005.
- Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Subh, (t.y.).
- Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallal Yusuf, Beyrut: Dâru İhyau't-Turasu'l-Arabî, (t.y.).
- Mevsilî, *el-İhtiyâr li talîli'l-Muhtâr*, Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937.
- Mevsilî, *el-Muhtâr*, (*el-İhtiyâr* ile birlikte), Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937.
- Meydanî, *el-Lubab fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, (t.y.).
- Molla Hüsrev, *Dureru'l-hükkam şerhu Gureru'l-ahkâm*, (y.y.): Dâru İhyau'l-Kutubu'l-Arabiyye, (t.y.).
- Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, (*Durer* ile birlikte), (y.y.): Dâru İhyau'l-Kutubu'l-Arabiyye, (t.y.).
- Murtaza Bedir, “Nesefî, Ebû'l-Berekât”, *DİA*, XXXII, 567-568.
- Nesefî, *Kenzu'd-dekâik*, thk. Said Bektaş, Beyrut: Dâru'l-Beşairu'l-İslamiyye, 2011.
- Nevevî, *Minhacu't-talibin ve umdetu'l-müftin fi'l-fikh*, thk. Ahmed Ivaz, (y.y.): Dâru'l-Fikr, 2005.
- Orazsahet Orazov: "Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. cilt, 1. sayı, [2018], 107-122.
- Orhan Ençakar, “Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi: Kudûrî'nin Muhtasar'ının İcare Bölümü Çerçevesinde” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- Orhan Ençakar, “Molla Hüsrev'in Dürerü'l-hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 12, sayı 23, 2014, 223-277.

Orhan Ençakar, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasaru'l-Kerhî", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017), 7-32.

Süleyman Keskin, "el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Kafi* Adlı Eserinin Kitâbu's-Salât Bölümünün Tahkiki", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2008.

Şürünbülalî, *Hâşiyetu's-Şürünbülalî*, (Durer ile birlikte), (y.y.): Dâru İhyâi'l-Kutubu'l-Arabiyye, (t.y.).

Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefa el-Afganî, (y.y.): İhyâu'l-Mearifi'n-Numaniyye, (t.y.).

Ebû Bekir el-Haddâd, *el-Cevhererü'n-Neyyire*, (): el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1905.

Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzu'd-dekâik*, Kahire: el-Matbaatu'l-Kubra el-Emiriyye, 1896.

The Influence of Masâ'il Al-Khilâf Upon The Structure of The Text of The Hanafî Mukhtaşar Works and The Analyses of This Influence In Primary Commentaries (The Case of Kitâb Al-Şalâh)

(Extended Abstract)

Concise works (mukhtaşar) convey the school's (madhhab) accumulation of knowledge in a concise manner and reveal a general map of the school, thus drawing the boundaries of the school. As early as the 4th century of the Hijra, these works, besides being used in other areas of application of Fiqh, have been the focal point of Fiqh education. On the other hand, concise works contain some forms of expression and deal with some issues which all seem to be irrelevant to the discourse. These divergencies in the text need to be explained with an eye to clarifying why they were placed there and what authors meant with them in order to better understand these works. The primary claim of this study is that these divergencies in the structure of the text and the use of certain expressions are often used to refer to controversial issues (masâ'il al-khilâf).

In order to support this claim, certain Hanafî concise works prominent in every century will be analysed chronologically, though within the scope of the example of prayer (şalâh).

Concise works on Fiqh have become a special form of writing and formed a separate literature since the 4th century of the Islamic calendar, so centuries prior to that fall outside of the scope of the present study.

I will first determine the forms of expression in these concise works which, I argue, are made use of to refer to controversial issues. I will then try to determine how these issues are explained in certain well-known commentaries on these concise texts.

This article identifies three types of expressions used in concise works to refer to controversial issues with regard to prayer. The first is the inclusion of a negative expression after a positive one. The second is the limitation of general expressions. The last is the mention of an issue at the end of a given topic presented an issue which is irrelevant to the general presentation of the subject matter.

The aforementioned types of expressions in concise works, this article argues, enables the school to include controversial issues in these works, thus demonstrating the general characteristics and distinctive features of the school. This is because, I argue, the general characteristics and distinctive features of a given school can be explained thoroughly only if the school's own views are explained against the opposing views.

Based on the fact that controversial issues are included in concise texts through these expressions, the following claims have also been made in this article:

In order to present the views of the school and determine its boundaries, it is not enough to convey only the views of the school; but rather, the specific views of the school with regard to controversial issues which distinguish it from other schools also need to be included in these treatments. For this reason, even in concise works, the need to point out controversial issues was felt.

Schools reveal their identities through their stand against other schools which they consider in opposition to them. Therefore, controversial issues were included, albeit indirectly, in concise works, works which aim to present the views of the school in a short form.

In order to facilitate the exposition of prominent concise texts, many commentaries have been written on them in different periods. As far as we can detect, commentaries on concise works seem to have adopted two different methods in explaining these controversial issues mentioned therein. One of these methods is to focus on the evidences the school relies on with regards to controversial issues and aims to justify the views of the school against the other schools. In this article the name "theory-oriented method" is used to refer to this method, which is adopted in some commentaries.

The other method is to focus on what the legal ruling (ḥukm) would be if the follower of the school were to adopt the view of the other school. In this article, the name "practice oriented method" is used to refer to this method, which is a method that is adopted in some commentaries. However, there are some commentaries that try to combine these two methods as well.

Fiqh is generally divided into, and discussed under, two basic subcategories as *uṣūl* and *furūʿ*. However, after a certain period (which I believe from the 4th century onwards), Fiqh was divided into two basic subcategories of *ʿilm al-khilāf* and *ʿilm al-madhhab* besides its classification into *uṣūl* and *furūʿ*. Many scholars have argued with each other over whether *ʿilm al-khilāf* or *ʿilm al-madhhab* is the priority in Fiqh and the most important one. Another matter of dispute has been the issue of whether *ʿilm al-khilāf* or *ʿilm al-madhhab* is more fundamental for legal reasoning. It seems that concise works functioned as textbooks whereby *ʿilm al-madhhab* was taught. The divergent expressions found in concise works show that *ʿilm al-khilāf* influenced *ʿilm al-madhhab*, albeit on certain issues. From this point of view, one can assert that it would be very difficult to understand *ʿilm al-madhhab* without knowing *ʿilm al-khilāf*.