

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
İslam Hukuku Bilim Dalı

SADRÜŞŞERİA ES-SÂNİ'NİN HUKUKÇULUĞU
(ET-TAVZÎH Fİ HALLİ ĞAVÂMİZİ'T-TENKÎH ADLİ ESERİ
BAĞLAMINDA)

Doktora Tezi

Sezayi BEKDEMİR

Tez Danışmanı






Prof. Dr. Hakkı AYDIN

Sivas

Mart 2016

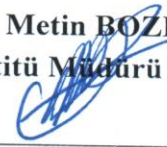
KABUL VE ONAY

Üniversite: : Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Hukuku
Tezin Başlığı : SADRÜŞŞERİA ES-SÂNİ'NİN HUKUKÇULUĞU (ET-TAVZİH Fİ HALLİ ĞAVÂMİZİ'T-TENKİH ADLI ESERİ BAĞLAMINDA)
Savunma Tarihi : 29.02.2016
Danışmanı : Prof. Dr. Hakkı AYDIN

	Unvanı - Adı Soyadı	İmza
Jüri Başkanı	: Prof. Dr. Davut YAYLALI	
Üye	: Prof. Dr. Hakkı AYDIN	
Üye	: Prof. Dr. Sabri ERTURHAN	
Üye	: Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK	
Üye	: Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT	
Oy Birliği	<input checked="" type="checkbox"/>	
Oy Çokluğu	<input type="checkbox"/>	

Sezayi BEKDEMİR tarafından hazırlanan SADRÜŞŞERİA ES-SÂNİ'NİN HUKUKÇULUĞU (ET-TAVZİH Fİ HALLİ ĞAVÂMİZİ'T-TENKİH ADLI ESERİ BAĞLAMINDA) başlıklı tez, kabul edilmiştir. 29/02/2016

Prof. Dr. Metin BOZKUŞ
Enstitü Müdürü



ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.


Sezai BEKDEMİR

ÖZET

BEKDEMİR, Sezayi. Sadrüşşeria es-Sâni'nin Hukukçuluğu (*et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında*), Doktora Tezi, Sivas, 2016.

Bu çalışmanın amacı, birçok alanda nadide eserler telif eden Sadrüşşeria'nın, fıkıh usûlüne dair yazdığı Tavzîh adlı eseri bağlamında hukukçuluğunu değerlendirmektir. Çalışmamız, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında fıkıh usûlünün tarifi, şer'î deliller ve fıkıh usûlü ilminin Sadrüşşeria'ya kadar olan tarihi seyri gibi konular özetlenmiştir. Birinci bölümde Sadrüşşeria'nın yaşadığı dönem ışığında ailesi, hayatı, tahsili, hocaları, talebeleri ve ilmi kişiliği ele alınmıştır. İkinci bölüm de ise fıkıh usûlü bakımından Tavzîh adlı eser tanıtılmış ve Sadrüşşeria'nın fıkıh usûlü konularına yaklaşımıyla onun usûl anlayışı incelenmek suretiyle şer'î deliller ve ahkâm konularıyla ilgili düşüncelerine yer verilmiştir.

Hür ve mutlak ictihadın durakladığı, Kitap ve Sünnet kaynaklarından hukukî ve dinî hayata doğrudan çözümler getiren çalışmaların azaldığı, onun yerini taklitçilik ruhunun aldığı, mezhebe bağlılığın yerleştiği ve ictihad kapısının kapandığı bir dönemde yaşayan Sadrüşşeria, Hanefiliğin günümüze kadar sağlıklı bir şekilde ulaşmasını sağlayan önemli müctehidlerden biridir. Moğol istilasından sonra harabeye dönen Buhâra'nın tekrar ilmin merkezi haline gelmesinde onun büyük katkısı olmuştur. Sadrüşşeria'nın yetiştirdiği öğrenciler ve İslami ilimlerin hemen her dalında kaynak mahiyetinde yazdığı eserler etkisini günümüze kadar sürdürmüştür. Sadrüşşeria'nın eserleri, İbn Mübarek Şah gibi talebeleri vasıtasıyla tüm İslam âlemine yayılmış, özellikle çalışmamızın merkezindeki "Tavzîh" adlı eseri de Osmanlı'nın ilk medresesi olan İznik medresesinden itibaren cumhuriyet dönemine kadar temel fıkıh usûlü eseri olarak okutulmuştur.

Fukahâ ve mütekellimin mesleklerini mezc ederek ele alınan Tavzîh, memzûc (karma) fıkıh usûlü eserlerinin en güzel örneklerinden biridir. Hanefî-Mâtürîdî ekolünün Gazzâlî'si olarak nitelendirebileceğimiz Sadrüşşeria bu eserinde bir ilmin birden fazla konusu olabileceği savından hareketle felsefe ve mantık ilmini, fıkıh usûlü ilmine dâhil etmiştir. Sadrüşşeria aklı, nakil karşısında daha aktif hale getirmek suretiyle müctehidlerin, ictihad alanını genişletmiştir.

Anahtar Sözcükler: Sadrüşşeria, Tavzîh, fıkıh, usûl ve müctehid.

ABSTRACT

BEKDEMIR, Sezayi. Sadr al-Shariah es-Sâni, his being the jurist (within the context of his work entitled “*et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*”), *doctoral dissertation, Sivas, 2016.*

The aim of this dissertation is to evaluate Sadr al-Shariah as a jurist who wrote unique works in varied fields within the context of “Tawdih”, which was about *usul-u fiqh* (Principles of Islamic Jurisprudence). Our work consists of introduction and two main chapters. In the introduction chapter: Some subjects have been summarized such as the definition of *usul-u fiqh*, shariah evidences, and historical process of *usul-u fiqh* (Principles of Islamic Jurisprudence) until Sadr al-Shariah. In the first chapter: his family, life, education, teachers and scientific personality has been dealt with under the light of his time. In the second chapter: his work ” Tawdih” has been described within the context of *usul-u fiqh* and his remarks on shariah evidences and *ahkâm* (Islamic commandments from religious jurisprudence resources) have been shown by investigating his approach to the subjects in *usul-u fiqh* and his *usul* perception.

Sadr al-Shariah is one of the most prominent mujtahids ("**diligent**" is an individual who is qualified to exercise *ijtihad* in the evaluation of Islamic law) who had Hanafi madhhab ensured to come until today healthily. He lived in an epoch when independent and absolute *Ijtihad* ("**diligence**" "independent reasoning" or "the utmost effort an individual can put forth in an activity. It is recognized as the decision-making process in Islamic law through personal effort which is completely independent of any school **fiqh madhhab**. As opposed to **taqlid**, it requires a "thorough knowledge of theology, revealed texts and **usul al-fiqh**; an exceptional capacity for legal reasoning; thorough knowledge of Arabic. By using both the Quran and Hadith as resources, the scholar is required to carefully rely on analogical reasoning to find a solution to a legal problem, which is considered to be a religious duty for those qualified to conduct it.) paused, studies which brought direct solutions to the religious and legal life from the sources of the Quran and Sunnah began to decrease, instead they were replaced by *Taqlid* or *taqleed* (following the decisions of a **mujtahid** without necessarily examining the scriptural basis or reasoning of that decision, such as accepting and following the verdict of scholars of **fiqh** without demanding an explanation

of the processes by which they arrive at it) , devotion to madhhab was ingrained and the gate of *Ijtihad was closed*.

He made great contribution to the revival of Bukhara, which was ruined by Mongols, as a center of science and education. The students educated by him and works regarded as source written by him in every field of Islamic sciences have continued their effects until today.

His works were spread by his students such as İbn Mübarek Şah throughout Islamic world. “Tawdih”, which is especially the center of our study, was studied as the main source of fiqh (Islamic jurisprudence) at Iznik (Nicene) madrasah, which was the first madrasah in the Ottoman Empire and until the republic period.

“Tawdih”, which was dealt with by combining with Fuqahā (Islamic jurists) and Mutakallimūns’ (The scholars of Kalam) approaches, is one of the best examples of intermingled work of usul-u fiqh. Sadr al-Shariah, we can regard as Gazzali of Hanafi and Maturidi Schools, included philosophy and logic into the science of usul-u fiqh in this work based on the argument that a science can have subjects more than one. Sadr al-Shariah expanded the Ijtihad area of mujtahids by having made reason more active than primary sources of Islam.

Key Words: Sadr al-Shariah, Tawdih, fiqh, usul and mujtahid.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	İV
ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	V
ARAŞTIRMANIN USÛLÜ VE KAYNAKLARI.....	İX
GİRİŞ: FIKIH USÛLÜ'NÜN MAHİYETİ VE KISA TARİHÇESİ.....	1
1. Fıkıh Usûlü İlminin Tarifi	2
2. Fıkıh Usûlünün Konusu	5
2.1. Şer'î Deliller	6
2.1.1. Kitap	7
2.1.2. Sünnet	8
2.1.3. İcma'	10
2.1.4. Kıyâs	13
2.1.5. İstihsân	15
2.1.6. Istishâb	17
2.1.7. Istislâh	18
2.1.8. Örf-Âdet ve Teâmül	20
2.1.9. Sahâbî Kavli.....	22
2.1.10. Seddü'z-Zerâi	23
2.1.11. Şer'u Men Kablenâ	23
3. Fıkıh Usûlünün Gayesi ve Önemi	24
4. Fıkıh Usûlüne Yardımcı İlimler	25
5. Fıkıh Usûlünün Tarihçesi	27
5.1. Peygamber Dönemi	27
5.2. Sahâbî Dönemi.....	30
5.3. Tâbiûn ve Tebeü't-Tâbiîn Dönemi	33
5.4. Müctehid İmamlar Devri.....	35
5.4.1. İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi	37
5.4.2. İmam Mâlik ve Mâlikî Mezhebi	38
5.4.3. İmam Şâfiî ve Şâfiî Mezhebi.....	39
5.4.4. İmam Ahmed Bin Hanbel ve Hanbelî Mezhebi.....	40
5.5. Mezheb Sahibi Olan İmâmlardan Sonra Gelen Müctehidler Devri	41
6. Fıkıh Usûlü Meslekleri.....	43
6.1. Fukahâ Mesleği	43
6.2. Mütakellimîn Mesleği.....	45
6.3. Karma Meslek	46
1. BÖLÜM: SADRÜŞŞERİA'NIN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, HOCALARI, ESERLERİ VE İLMİ KİŞİLİĞİ	48
1.1. Sadrüşşeria'nın Yaşadığı Dönem	49
1.1.1. Siyasi Durum	49
1.1.2. Sosyal ve Ekonomik Hayat	56
1.1.3. İlmî ve Fikri Hayat.....	57
1.2. Sadrüşşeria'nın Hayatı	66

1.3. Sadrüşşeria'nın Lakabı	70
1.4. Sadrüşşeria'nın Eğitim Süreci/Tahsil Hayatı	71
1.5. Sadrüşşeria'nın Hocaları	72
1.5.1. Burhânüşşerîa	73
1.5.2. Tâcüşşeria	73
1.5.3. Hasan Bulgarî	74
1.6. Sadrüşşeria'nın Talebeleri	74
1.6.1. İbn Mübârekşâh	75
1.6.2. Ali et-Tahiri	75
1.6.3. Alâeddin Ali Esved (Kara Hoca)	76
1.7. Sadrüşşeria'nın Şahsiyeti ve İlmi Kişiliği	77
1.7.1. Mantık'taki Yeri	78
1.7.2. Felsefe'deki Yeri	84
1.7.3. Kelam'daki Yeri	91
1.7.3.1. Teklîfi mâ lâ Yutâk	91
1.7.3.2. Mukaddimât-ı Erbaa	95
1.7.3.3. Hüsün-Kubuh Meselesi	109
1.7.4. Arap Dili ve Edebiyat'ındaki Yeri	116
1.7.5. Hadis İlmi'ndeki Yeri	121
1.7.6. Tefsir İlmi'ndeki Yeri	123
1.7.7. Tasavvuf'taki Yeri	125
1.8. Sadrüşşeria'nın Eserleri	126
1.8.1. Fıkıh Usûlü Eserleri	127
1.8.2. Fıkıh Eserleri	128
1.8.3. Kelam, Felsefe, Mantık ve Astronomi Eserleri	132
1.8.4. Arap Dili ve Belâğat Eserleri	137
1.8.5. Tefsir Eseri	140
1.8.6. Kaza ve Fetva Eserleri	140
1.8.7. Sadrüşşeria'ya Nisbet Edilen Eserler	141
2. BÖLÜM: TAVZÎH BAĞLAMINDA SADRÜŞŞERİA'NIN	
HUKUKÇULUĞU	143
2.1. Tavzîh	143
2.1.1. Tavzîh'in Gayesi ve Muhtevâsı	145
2.1.2. Sadrüşşeria'nın Tavzîh'te Müracaat Ettiği Kaynaklar	147
2.1.2.1. Kur'an-ı Kerim	152
2.1.2.2. Hadis Kaynakları	154
2.1.2.3. Fıkıh Usûlü Kaynakları	157
2.1.2.4. Fıkıh Kaynakları	164
2.1.2.5. Arap Dili ve Belâğat Kaynakları	170
2.1.2.6. Kelam Kaynakları	172
2.1.2.7. Felsefe ve Mantık Kaynakları	174
2.1.2.8. Tefsir Kaynakları	175
2.1.2.9. Hılâfiyât Kaynakları	176
2.1.2.10. Tasavvuf/Ahlak Kaynakları	177
2.1.3. Metodu ve Üslubu	177
2.1.4. Konuları Tasnifi	181
2.1.5. Tavzîh'in Fıkıh Usûlü'ndeki Yeri	191

2.1.6. Tavzîh Üzerine Yapılan Çalışmalar	194
2.2. Sadrüşşeria'nın Hukukçuluğu	196
2.2.1. Fıkıh Usûlü Konularına Yaklaşımı	197
2.2.1.1. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Tarifi	197
2.2.1.2. Sadrüşşeria'nın Kabul Ettiği Şer'î Deliller	200
2.2.1.2.1. Kitap	200
2.2.1.2.2. Sünnet	202
2.2.1.2.3. İcma'	208
2.2.1.2.4. Kıyâs	211
2.2.1.2.5. İstihsân	215
2.2.1.2.6. Peygamberin Fiilleri	217
2.2.1.3. Sadrüşşeria'ya Göre Fâsid Deliller	220
2.2.1.3.1. Istishâb	220
2.2.1.3.2. et-Ta'lîlü bi'n-Nefy	222
2.2.1.3.3. el-İhticâcü bi Teâruzu'l-Eşbâh	222
2.2.1.3.4. Şer'u Men Kablenâ	223
2.2.1.4. Delâletler	224
2.2.1.5. Nesh	230
2.2.1.6. Teâruz ve Tercih	237
2.2.2. Sadrüşşeria'nın Mezhep Anlayışı	242
2.2.3. Sadrüşşeria'nın İctihad'a Yaklaşımı	245
2.2.4. Müctehidler Arasındaki Yeri	248
2.2.4.1. Müctehidler Sınıflandırılması ve Sadrüşşeria	249
2.2.4.2. Ashâbu't-Tercih ve Sadrüşşeria	252
2.2.5. Sadrüşşeria'nın Müstakil İctihadlarından Bazıları	256
2.2.6. Hılafiyât ve Sadrüşşeria	259
2.2.7. Sadrüşşeria'nın Sonrakilere Etkisi	265
2.2.8. Sadrüşşeria'nın Görüşlerine Fukahânın Yaklaşımı	267
SONUÇ	277
KAYNAKÇA	284
ÖZ GEÇMİŞ	307

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
a.mlf.	: Adı geçen müellif
Ank. ÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜTAED	: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi
b.	: bin, ibn
Bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜSBED	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
İAD	: İslami Araştırmalar Dergisi
İHAD	: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
Md.	: Maddesi
Muh;	: Muhakkik
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Neşr.	: Neşreden
Nr	: Numara
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radıyallahü anh-anhâ-anhümâ
s.	: Sayfa
Tah;	: Tahkik
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
v.b.	: ve benzerleri
v.d.	: ve diğerleri
t.y.	: Basım tarihi yok
y.y.	: Basım yeri yok

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Salt nassları ilkten anlamının değil teşrî' sürecine ilişkin olarak olup biteni anlamının yöntemi olan fıkıh usûlü, sadece bir alet ilmi değil, amelî netice veren nazarı bir ilim ve bütün bir sosyal alanı yeniden inşa etmeyi amaçlayan nazarı bir hukuk sistemi olması hasebiyle diğer ilim dallarıyla ilişkili ve hayatın her alanına müdahil bir ilimdir. Fıkıh usûlünün kendine hass bu özellikleri onu, dil ve edebiyat, kelam, mantık, felsefe ve ahlak gibi diğer ilim dallarıyla ilişkili bir disiplin haline getirmiş dolayısıyla usûl âlimlerinin de çok yönlü ilmî kimliklere sahip olmalarını zorunlu kılmıştır.

Çalışmamızda hukukçuluğunu incelediğimiz Sadrüşşeria, kastettiğimiz tarzda bir birikimi olan çok yönlü usûlcülerden biridir. Sadrüşşeria, akıl, teklif, lafız ve hüsün-kubuh gibi kökleri kelam, dil, felsefe ve mantık ve diğer disiplinlerde bulunan mesele ve düşünceleri usûl problemleriyle ilişkilendirmiş ve onları birer usûl konuları haline getirerek fıkıh usûlünü canlı, zengin, ilmî ve fikrî zeminde tutmuş bir usûl âlimidir.

Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî **el-Buhârî** (747/1346), Hanefî fakihî ve kelâm âlimidir. Sadrüşşeria'nın ailesi ilim ve fazilet ocağıdır. Gerek babası ve gerek validesi cihetinden akraba ve ecdadı arasında Tâcüşşeria, Burhanuddin, Sadruşşeria-i Ekber ve meşhur İmam Cemaluddin Mahbûbî gibi büyük âlim ve müctehidler vardır. İlmi kişiliğini ailesinden alan Sadrüşşeria, şer'î ve aklî ilimlerde zamanının imamı; usûl, kelam, mantık, felsefe ve tasavvuf alanlarında asrının üstadıdır.

Râzî ve İbnü'l-Hâcib gibi Eş'arî âlimlerinin eserlerinin yanında Pezdevî'nin Kenzu'l-Vusûl ya da Usûlü Pezdevî adıyla meşhur eseri başta olmak üzere Hanefî fukahâsının usûl çalışmalarını inceleyen, bütün bu birikimden yararlanmak suretiyle fıkıh usûlünü, usûl açısından yeniden gözden geçirerek ilim dünyasına takdim eden Sadrüşşeria, sonraki dönemlere ziyadesiyle etki etmiştir. Temel kaynaklar üzerinde yapılan çalışmalar esas alındığında, nicelik bakımından Osmanlı fakihleri üzerinde doğrudan en çok tesiri olan müelliflerden biri Sadrüşşeria'dır. O, eserleri ve öğrencileri aracılığı ile Osmanlı âlimlerinin yetişmesine ve Hanefî fikhının

günümüze kadar idamesine katkı sağlamış ve en az Seyyid Şerif Cürcânî kadar âlimler üzerine tesir etmiş bir zattır. Sadrüşşeria, özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinlerden Şerhu'l-Vikâye, et-Tenkîh ve buna yazdığı et-Tavzîh isimli eserlerinin yanında Teftâzânî'nin bu kitaba şerh olarak yazdığı et-Telvîh isimli hâşiyesi sayesinde kendisinden sonraki ilim çevreleri üzerinde daima etkili olmuş bir âlimdir.

Sadrüşşeria ve müellefatı üzerine yapılan güncel çalışmalar sınırlı sayıdadır. Onunla ilgili yapılan akademik çalışmalar genelde onun kelami yönüyle ilgilidir. Bununla birlikte Yasin Kurban'ın "*Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşeria*" adlı doktora tezi ile Mehmet Erel'in, "*Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes`ud Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri*" adlı Yüksek Lisans Tezi, Sadrüşşeria'nın fihhi yönünü ele alan eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Birgivî başta olmak üzere kimi âlime göre **tercih ehli** bir müctehid olan Sadrüşşeria'nın, eserlerinin çoğu fıkıh ve usûl-u fıkıh'a dair olmasına rağmen Sadrüşşeria'nın hukukçuluğu hakkında yeterli derecede bir çalışma mevcut değildir. Bu konuyla ilgili olarak Ömer Aydın, "*Türk Kelam Bilgini Sadrüşşeria es-Sani*" adlı çalışmasında Sadrüşşeria'nın fikhî görüşlerinin (hukukçuluğunun) ayrı bir araştırma konusu olacak nitelikte olduğunu ifade etmiştir.

Sadrüşşeria ile ilgili bütün bu tespitler ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar, İslam hukuk/fıkıhliteratürü açısından Sadrüşşeria'yı çok önemli ve farklı bir konuma yerleştirmekte ve hakkında kapsamlı bir çalışmanın bulunmadığı "*Sadrüşşeria'nın Hukukçuluğu*" çalışmasının ilim dünyasına kazandırılmasını gerekli kılmaktadır.

Çalışma, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır; Giriş kısmında fıkıh usûlünün tarifi, şer'î delillerin kısaca tanıtımı ve fıkıh usûlü ilminin Sadrüşşeria'ya kadar olan tarihi seyri ele alınmıştır.

Birinci bölümde; Sadrüşşeria'nın yaşadığı dönem, ailesi, hayatı, tahsili, hocaları, talebeleri, ilmi kişiliği, mantık, kelam vs. ilimlerdeki yeri ve eserleri gibi konular işlenmiştir. Sadrüşşeria'nın yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, ekonomik, ilmi ve fikri hayatına bir göz gezdirilmiş, devrin ictihadi ve fihhi durumuna, Sadrüşşeria ile çağdaş bazı fıkıh âlimlerine kısaca temas edilmiştir.

İkinci bölüm de ise; Tavzîh Bağlamında Sadrüşşeria'nın Hukukçuluğu" ana başlığı altında Tavzîh'in yazılış gaye ve muhtevâsı, kaynakları, metodu ve üslubu, konuları tasnifi, fıkıh usûlü'ndeki yeri ve Tavzîh üzerine yapılan çalışmalar gibi alt başlıklar ele alınmıştır.

Yine bu bölümde Sadrüşşeria'nın hukukçuluğu ana başlığı altında; Sadrüşşeria'nın fıkıh usûlü konularına yaklaşımı, mezhep anlayışı, ictehad'a yaklaşımı, müctehidler arasındaki yeri, müstakil ictehadlarından bazıları, hılafiyâta yer verışı, sonrakilere etkisi ve görüşlerine fukahânın yaklaşımı alt başlıkları ele alınmıştır. Sadrüşşeria'nın fıkıh usûlü konularına yaklaşımı başlığı altında onun usûl anlayışı incelenmiş, şer'î deliller ve ahkâm konularıyla ilgili düşüncelerine yer verilmiştir. Bu konular işlenirken her bölümün sonunda değerlendirmeler yapılmış, tezin sonunda genel değerlendirme mahiyetinde bir sonuç yazılmıştır.

Sadrüşşeria ile ilgili bu tespitler ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar, İslam hukuk/fıkıh edebiyatı açısından Sadrüşşeria'yı çok önemli ve farklı bir konuma yerleştirmektedir. Çalışmamızın amacı Sadrüşşeria es-Sâni'nin aklî ve naklî ilimlerdeki zengin birikimini, İslam Hukuk Usûlüne hâkimiyetini ve vukufiyetini gösteren *et-Tavdih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh* adlı eseri bağlamında hukukçuluğunu değerlendirerek ilim dünyasına kazandırmaktır. Bunun içinde Gazzâlî'nin ifadesiyle "bir ilmin ana hatlarını ve esaslarını kuşatamayan kişinin ilmine güvenilmeyeceği gibi ondan ilmin inceliklerine ve hedeflerine erişmesi de beklenemez"¹ düsturundan hareketle Sadrüşşeria'nın hukukçuluğunu tam olarak kavrayabilmek için onun usûlü fikha dair ana konularıyla ilgili görüşlerini tespit etmeye çalıştık.

Yaptığımız bu araştırmanın bir nebze de olsa Sadrüşşeria'nında içinde bulunduğu dönemden günümüze kadar fıkıh usûlü ilminin gelişim sürecindeki ana evreleri -fıkıh, kelâm, felsefe, dil (sarf-nahiv) ve mantık ilmiyle olan ilişkisine göre- belirlemeye yardımcı olmasını hedeflemekteyiz.

Moğol istilasına uğramış İslam Coğrafyası'nın ilmi yönden imarı ve Ortaçağ karanlığının aydınlığa kavuşmasına vesiledar çok yönlü âlimlerden biri olan Sadrüşşeria, yazmış olduğu birçok eserle yaşadığı dönemde olduğu gibi günümüzde

¹ Gazzâlî, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut t.y. I, 15;

مَنْ لَا يُحِيطُ بِهَا فَلَا تَقَّةَ لَهُ بِعُلُومِهِ أَصْلًا

de müstesna bir yere sahip olmuştur. O'nun eserleri üzerinde birçok ilmi çalışmalar yapılmış ancak Sadrüşşeria'nın hukukçuluğu adı altında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Hâlbuki Sadrüşşeria, bir usûlcü olarak ictihad etmesinin yanı sıra Fıkıh Tarihi açısından da ilim dünyasında çok büyük bir öneme haizdir. Zira Sadrüşşeria yaşadığı asra ve kendisinden sonraki döneme ışık tutmuş mudakkik, muhakkik ve tercih ehli bir müctehiddir. Çalışmamız sayesinde Sadrüşşeria'nın fıkıha/İslam hukukuna tesiri/katkıları, kendinden sonraki fıkıh çalışmalarına/Osmanlı âlimlerine etkileri ve İslam Hukuku/Fıkıh Tarihi açısından değeri öğrenilmiş olacaktır. Temennimiz bu çalışmanın fıkıh usûlü alanında yapılacak araştırmalara Sadrüşşeria göz ardı edilerek bir usûl çalışması olmayacağı bilincini oluşturarak ufak da olsa bir katkı sağlamasıdır.

ARAŞTIRMANIN USÛLÜ VE KAYNAKLARI

Çalışmamızda Sadrüşşeria'nın yaşadığı devre ilişkin tarihi bilgiler, müellifin hayatı ve ilmi şahsiyetine ışık tutacak kitap, makale tez vb. bilimsel yayınlardan istifade edilmiştir. Sadrüşşeria ve hukukçuluğu ile ilgili bilimsel değerlendirmeler İslam hukuku açısından ele alınmış, metin içindeki konu değişikliklerinde ve müellif tarafından serdedilen görüşlerin taksime tâbi tutulduğu yerlerde uygun paragraflama yapılmıştır. Metinde istidlâl veya istişhâd için yer alan âyet ve hadisler, tam olarak veya amacını gerçekleştirecek derecede uzun kaydedilmemişse dipnotta tamamlanmıştır. Metinde geçen ve meşhur olmayan şahıs, fırka, mezhep ve kabileler hakkında kısa bilgiler ile anlaşılması zor kelimeler açıklanmak suretiyle dipnotta kısaca verilmiştir. Usûl ve usûl ilkeleriyle ilgili örnek ve bu ilkelerin furua yansıması hususunda genelde Hanefilerle Şafiilerin görüşleri mukayese edilmiştir. Nadiren diğer mezhep görüşlerine yer verilmiştir.

Sadrüşşeria'nın görüşlerini verirken ilgili bölümün, bazı yerde Tavzih'ten lafzî tercümesi yapılırken çoğu yerde de manevi tercümesi yapılmış ve hüsün-kubuh meselesinde olduğu gibi lafzi tercümesi yapılan kısımların Arapçası dipnotta verilmiştir. Sadrüşşeria'nın hem baba hem anne tarafından dedelerinin babası da Sadrüşşeria diye tanındığı, büyük dedesinin lakabına “Ekber” ve “Evvel”, kendisinininkine de “Asgar” ve “Sânî” sıfatları eklendiği için çalışmamızda *Sadrüşşeria es-Sânî* veya *Sadrüşşeria el-Asgar* yerine sadece *Sadrüşşeria* lakabı kullanılmıştır.

Çalışmamızda konuyla alakalı birçok kaynağa müracaat edilmiş fakat tez, şu ana kaynaklar etrafında oluşturulmuştur;

et-Tavdih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh; çalışmamızın ana eksenini oluşturan bu eser, Sadrüşşeria'nın usûl-u fikha dair kendi yazdığı “*et-Tenkîh*” isimli eserine yine kendisi tarafından yazılmış şerhidir. Çalışmamızda Tavzih'in iki ayrı baskısından istifade ettik. Birincisi, Tavzih'in tek ciltlik Beyrut baskısı olup, bu kaynak dipnotta “*et-Tavdih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*” açık ismiyle verilmiştir. İkincisi ise, iki cilt halinde basılan Telvîh içindeki metni olup, dipnotta “Tavzih” olarak ve cilt numarası zikredilerek verilmiştir.

Usûlü'l-Pezdevî; Pezdevî'nin telif ettiği fıkıh usûlüne dair eseridir. Daha çok “*Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*” adıyla maruftur.

el-Mahsul; Râzî'nin fıkıh usûlüne dair yazdığı bu eserin tam adı “*el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*”tır.

el-Muhtasar; Kaynaklarda *Muhtasarü'l-Usûl*, *el-Muhtasarü'l-Kebîr*, *el-Muhtasarü'l-Usûli*, *Muhtasarü İbn'l-Hâcib el-Usûli*, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Müntehâ'l-Vüsul ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel* ve *Keşfü'l-Müntehab fî Usûli'l-Fıkh* gibi isimlerle geçen İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usûlüne dair eseridir.

Çalışmamızda *et-Tavdih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh* adlı eserin tek cilt halindeki Beyrut baskısı; *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ*, iki cilt halindeki Mısır baskısı; *Usûlü Pezdevî*,nin metni Keşfü'l-Esrar Şerhi içindeki dört cilt halindeki Kahire baskısı; *el-Mahsul*'ün altı ciltlik Beyrut tahkikli baskısı ve *el-Muhtasar*'ın, el-İsfahânî'ye ait *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib* adlı eserin üç cilt halindeki şerhinin içinde Suudi Arabistan tahkikli baskısı esas alınmıştır. Başvurulan diğer kaynaklar, pdf ve word olarak temin edilmiş ve bilgisayar ortamında “Mektebe Şamile” programından ziyadesiyle istifade edilmiştir. Bu eserlerin yanında Sadrüşşeria ve eserleri hakkında yapılan şu güncel çalışmalardan da istifade edilmiştir;

1. Yasin Kurban, *Medreselerde Temel Fıkıh Usûlü Eseri Olarak Okutulan “Tenkîhu'l-Usûl ve Tavdîhu't-Tenkîh”* (Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum 5. 7 Ekim 2012 Muş).

2. Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria Es-Sani*; Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum 1995, III.

3. Mansur Koçinkağ, “*el-Külliyâtü'l-Fıkhîyye Edebiyatı ve Sadrüşşeria'nın Külliyâtü'l-Fıkh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*,” İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2012, XX, 417. 436.

4. Asım Cüneyd Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Füllerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-* İslâm Araştırmaları Dergisi, XXVIII, 2012, 1. 43.

5. Hayrettin Yılmaz, *Ubeydullah b. Mes'ud, Hayatı, Eserleri ve Ta'dilu'l-Kelam Adlı Eserinin Muhtevası*, Türk Dünyası Dergisi, 1979, sayı; 95.

6. DİA Maddeleri;

— Şükrü Özen, *Sadrüşşeria*, XXXV, 428.

— Murteza Bedir, *Vikâyetü'r-Rivâye*, XLIII, 107.

7. Yasin Kurban, *Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşeria*, Doktora, Erzurum, 2012.

8. Mahmut Ay, *Sadrüşşeria'da Varlık -Ta'dilu'l-Ulum Temelinde Kelam/Felsefe Karşılaştırması-* Yüksek Lisans, Ankara 2006.

9. Ömer Aydın, *Sadrüşşeria es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, Doktora, Erzurum 1996.

10. Mehmet Erel, *Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri*, Yüksek Lisans, İstanbul 2000.

11. Nazan Çiftçi, *Muhâmmed Efendi Mevkufâtî'nin Tercüme-i Sadru's-Şerî'a Adlı Eseri*:(III, Vr. 130b/06 – 160b/14) (İnceleme–Metin–Dizin–Tıpkıbasım), Yüksek Lisans, İstanbul 2014.

12. Gözde Çınar, *Mevkufâtî Muhâmmed Efendi'nin Tercüme-i Sadru's-Şerî'a Adlı Eseri*: İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım II: 66b-99a, Yüksek Lisans, İstanbul 2013.

13. İdil Şannan, *Mevkufâtî Muhâmmed Efendi'nin Tercüme-i Sadru's-Şerî'a Adlı Eseri*: İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım II: 33b-66a, Yüksek Lisans, İstanbul 2013.

14. Gamze Gül, *Mevkufâtî Muhâmmed Efendi'nin Tercüme-i Sadru's-Şerî'a Adlı Eseri*: İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım II: 1b-33a, Yüksek Lisans, İstanbul 2013.

15. Süleyman Tuğral, *Sadrüşşeria'da İyilik ve Kötülük Problemi*, Yüksek Lisans, Ankara 1995.

16. Halim Bilgin, *Mevkufati Muhâmmed Efendi'nin Tercüme-i Sadrü's-Şerî'a Adlı Eseri*: İnceleme-metin-dizin-tıpkıbasım II: 99b-130b/05, Yüksek Lisans, İstanbul 2013.

17. Muhâmmed Atıf Yıldırım, Birgivî'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa) Savunması (Risâle fî Reddi'l-İslâh ve'l-İzâh), Yüksek Lisans, İstanbul 2009.

18. Necmeddin Muhâmmed ed-Derkani, *Muhtasaru'l-Vikâye maa Şerhihi İhtisari'r-Rivaye*, II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

19. Ahmad Dallal, "Sadr al-Shari'ah", Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997.

20. Ahmad S. Dallal, An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitab Tadiil Hayat Al-Aflak of Sadr Al-Sharia (Islamic Philosophy, Theology and Science), Hardcover 1997.

21. Thomas Hockey, Sadr al-Shari'a al-Thani, The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference. New York 2007, ss. 1002-1003.

Çalışmada ele alınan konulara dair görüşlerin, mümkün olduğunca ilk kaynağına ulaşılmaya gayret edilmiş, her müctehidin görüşünün kendi telifine dayandırılmasına özen gösterilmiştir. Görüşler arasındaki benzerlikler ve farklılıklara yer verilmiş ve bu bağlamda mevcut etkileşime yer yer temas edilmiştir. Özellikle Pezdevî, Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in konuya ilişkin görüşleri arasındaki iç bağlantılar ve sonuçlarına işaret edilmiştir. Konunun önemine binaen genelleme yapabilmek amacıyla kimi zaman ileri sürülen görüşlere ilişkin ulaşabildiğimiz bazı kaynaklara da atıfta bulunulmuştur. Çalışmada birçok eser kaynak olarak kullanılmakla birlikte çalışmamızın sade, anlaşılır bir üslup içinde ve konuların takibinin kolay olmasını sağlamak amacıyla mümkün olduğunca kısa tutulmasına özen gösterilmeye çalışılmıştır.

Yine çalışmanın metnini meşgul etmemek için konulara ilişkin ayrıntılar, örnekler, kimi değerlendirmeler ve eleştiriler dipnota kaydırılmıştır. Çalışmada temel kaynaklar ve üzerine yapılan çalışmaların yanı sıra sonraki dönemlere ait usûl eserlerinden de istifade edilmiştir. Bunun yanı sıra akıl-hüsün-kubuh gibi tartışmalarda konuya ilişkin fıkıh usûlü eserlerindeki bilgiler, temel felsefe ve kelim kaynaklarına müracaat edilmek suretiyle zenginleştirilmiştir.

GİRİŞ

FIKİH USÛLÜ'NÜN MAHİYETİ VE KISA TARİHÇESİ

İnsanların dünya ve ahiret saadetini sağlayan, makul (aklı) ve menkulü (şer'î) bir araya getiren bir ilim olması hasebiyle Fıkıh usûlü, İslam'ın ve İslam Hukuku'nun iyi anlaşılabilmesi için başvurulması ve öğrenilmesi gereken ilimlerin başında gelir. Sadece Müslümanlara mahsus olan bu ilim dalı, ilimlerin en efdali ve yücesidir. Bu gibi özelliklerinden dolayı fıkıh usûlü âlimler nezdinde rağbet görmüş, dolayısıyla bu alanda birçok İslam âlimi yetişmiş ve çok sayıda eser yazılmıştır.

Bir âlimin, Kur'an ve Sünnet'ten islamî hükümleri çıkarabilmesi veya müctehidler tarafından çıkarılıp ortaya konmuş olan hükümleri iyi anlayabilmesi için bu ilme vâkıf olması gerekir. Zira bu ilmin medariki/kavranması zor, mesaliki/yolları dakiktir/inedir. İşte Mâverâünnehir bölgesinin Hanefî âlimlerinden olan ve müctehidlik derecesine ulaşan Sadrüşşeria da bu ilim dalına vâkıf olan âlimlerden biridir. O, bu ilim dalına emek vermiş ve bütün mezheplere ve mesleklere ait fıkıh usûlü kaidelerini derleyen memzûc bir kitap yazmıştır.

Büyük Hanefî âlimlerinden Tâcüşşeria ve Burhânüşşeria'nın torunu olan Sadrüşşeria, güçlü zekâsı, derin anlayışı, engin hafızası ile zamanının en ileri âlimleri arasına girmiştir. Aklî meselelerde kimseyi taklid etmeyecek bir tefekküre ve anlayışa sahip olmuştur. Diğer taraftan zamanın kelim ve mantık ilimlerine vakıf olmuş ve bu bilgilerini yazdığı eserlere büyük nisbette yansıtmıştır. İyi bir fakih olduğunu her vesile ile isbat etmiştir. Tavzîh adlı eserinde okuyucuyu hayrette bırakacak derecede kelim, mantık ve dil kurallarına yer vermiştir. Sayısız ilim adamı yetiştirmiş ve değerli eserler bırakmıştır.

Sadrüşşeria'nın fıkıh usûlündeki yerini iyi anlayabilmek ve Tavzîh adlı eserinin ilmi değerini kavrayabilmek için XIV. asra kadar olan fıkıh ve fıkıh usûlü çalışmalarının kısa tarihçesini gözden geçirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Fıkıh Usûlü İlminin Tarifi

Fıkıh usûlü, “fıkıh” ve “usûl” terkiplerinden oluşur. Evvela bu terkipleri açıklayalım;

a. Fıkıh sözlükte; “*Bir şeyi en güzel şekilde anlamak, kavramak bir şeyi zihnen ve fetânetle gereği gibi anlayıp bilmek, mütehassis (hazik) olmak, fiil ve sözden maksadın ne olduğuna nüfuz ederek onları derinlemesine anlamak, keskin ve derin anlayış sahibi olmak, söz ve fiilde isabet etmek, kendisine hüküm taalluk eden gizli manalara muttalî bulunmak*”² anlamlarına gelir. İbn Haldun’un, “*Farz, haram, sünnet, rnekrüh ve mubah olmaları yönünden mükelleflerin fiillerine dair olan ilahi hükümlerin bilinmesidir*”³ şeklinde tarif ettiği fıkıh, terim olarak ise; “*Tafsili delillerden elde edilen fer’i şer’î hükümleri bilmektir*”⁴ şeklinde tarif edilmiştir. Tanımda geçen “*bilmek*”den kastedilen hem ilim ve hem de zandır. Çünkü fikhî hükümler, bazen kat’î, çoğu zaman ise zannî delillerden elde edilir. “*Şer’î hükümler*”den maksat ise vacip ve haram gibi şer’î kaynaklardan alınan hükümlerdir. “*Amelî*” sözü ile kastedilen de namaz ve oruç gibi itikadî olmayan hükümlerdir. “*Tafsilî delilleriyle*” sözünden kastedilen ise fikhin delillerinin bilinmesidir. Mütakellimin de denilen Hanefî mezhebinin haricindeki müctehidlerin bu tarife İbnü’l-Hâcib, “*istidlal yoluyla*” ibâresini eklemiştir.⁵ Sadrüşşeria’ya göre İbnü’l-Hâcib’in bu ziyadesi mana itibariyle bir tekrardır.

Hanefiler fikhî; “*Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir*” şeklinde tarif etmişlerdir.⁶ Sadrüşşeria’ya göre Ebu Hanife, tarifte kullandığı “*مَعْرِفَةٌ*” lafzıyla, “*bir delilden elde edilen cüz’iyyatı idrak*”ı kastetmiş ve bu suretle “*taklid*”i tanım dışı

² Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnan, II, Beyrut 1996, I, 37; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs* (Tahkik; Komisyon), Dârü'l-Hidâye, İskenderiye t.y. XXVII, 447; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1983, 168;

هو في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, (Haz; Süleyman Uludağ) İstanbul 2009, II, 184.

⁴ Teftazânî, *Şerhu't-Telvîh alâ't-Tavzîh*, Mektebetü Sabîh, II, Mısır t.y. I, 19. Âmidî, Seyfüddin *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Tahkik; Abdürrezâk Afîfî), IV, Beyrut t.y. I, 6;

الْعُلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

⁵ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar* (Şemseddin el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib* ile birlikte (Tahkik; Muhammed Bekâ), Dârü'l-Medenî, III, S. Arabistan 1986, I, 18;

الْعُلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْإِسْتِدْلَالِ

⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, (Tahkik; Âlü Mustafa el-Misbâhî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1971, 42;

الْفَعْلُ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا وَيُرَادُ عَمَلًا لِيُخْرَجَ الْإِعْتِقَادِيَّاتِ وَالْوُجْدَانِيَّاتِ فَيُخْرَجَ الْكَلَامُ وَالنَّصْرَفُ وَمَنْ لَمْ يَزِدْ أَرَادَ الشُّمُولَ هَذَا التَّعْرِيفُ مَثْقُولٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ

bırakmıştır. “*Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi*” (مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا) ibaresiyle de “Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler”⁷ (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) ayetinde ifade edilen mana itibarıyla kişi için ahirete yönelik fayda (sevap) ve zararı (ikab) kastetmiştir. Bu durumda Sadrüşşeria’ya göre “*Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi*” ibaresi itikadi, vicdani ve ameli konuları kapsar. Ona göre kelim; “*itikadi konularda kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir,*”⁸ ahlak ve tasavvuf; “*vicdani konularda kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir,*”⁹ fıkıh; “*ameli konularda kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir.*”¹⁰ Sadrüşşeria, bu açıklamaların ardından itikadî ve vicdânî ilimleri fıkıhın dışına çıkarmak için Ebu Hanife’den menkul “*amelen*” lafzının eklenmesinin doğru olacağını ifade etmiş ve “*ameli açıdan kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir*” şeklindeki tarifi tercih etmiştir.¹¹

Sadrüşşeria, usûlü fıkıhın terkiplerinden olan fıkıhî tarif ederken Ebu Hanife’nin tarifini tercih etmiş, diğer ilimleri dışında bırakmak için eklenen “*amel yönünden*” ibâresini kîl (قيل) olarak zikretmiştir. Ebu Hanife’nin tarifini izah ettikten sonra kişiyi tariflerden birini seçme noktasında serbest bırakmıştır.¹²

b. Usûl; “Asl”ın çoğuludur ve sözlükte “*üzerine başkaları bina edilen şey*”¹³ anlamına gelir. Binanın temele, ma’lulün illete veya medlulün delile dayanması bu cümledendir. Asl, aslî manasının dışında şer’î delil, racih görüş, kaide, ıstışâb¹⁴ ve kıyâs yönteminde fer’in karşılığı¹⁵ manalarında da kullanılmıştır. Asl kelimesi, delil

⁷ Bakara, 286.

⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 46;

فَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنْ الْأَعْتَادِيَّاتِ هِيَ عِلْمُ الْكَلَامِ

⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 46;

مَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنْ الْوُجْدَانِيَّاتِ هِيَ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ وَالنَّصُوفِ

¹⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 46;

مَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنْ الْعَمَلِيَّاتِ هِيَ الْفِقْهُ الْمُنْصَطَلُحُ

¹¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 46; Fıkıhın tarifi üzerindeki tartışmalar için ayrıntılı olarak bakınız; Emine Nurefşan Dinç, *Kadı Burhâneddin’in Tercihü’t-Tavzîh İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, 83-93.

فَالْمَعْرِفَةُ إِذْ رَأَى الْجُرِّيَّاتِ عَنْ دَلِيلٍ فَخَرَجَ التَّقْلِيدُ

¹² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 46.

¹³ Cürcânî, age., 28;

الأصل: هو ما يُبَيَّنُّ عَلَيْهِ غَيْرُهُ

¹⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasaru’l-Müntehâ*, (Adududdîn el-Îci’nin şerhiyle birtikte), İstanbul 1307, I, 5; Teftazânî, *et-Telvîh ale’t-Tavzîh*, Beyrut t.y, I, 9; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl*, İstanbul 1312, 18.

¹⁵ Sabri Erturhan, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, Asitan Yayıncılık, Sivas 2014, s. 3.

manasına alındığında fıkıh usûlünün anlamı; fıkıhın delilleri, fıkıhın dayanmış olduğu deliller veya Şer’î hükümleri ispat eden Şer’î deliller demek olur.¹⁶

c. Fıkıh usûlünün lakabî tanımı; Sadrüşşeria, fıkıh usûlünün lakabî (özel isim) tanımı ile terkiib-i izafiye oluşturan “muzafun ileyh” durumda olan “fıkıh” ve “muzaf” konumunda olan “usûl” lafızlarını ayrı ayrı açıklamıştır. Sadrüşşeria, *Tavzih*’te Râzî ve İbnü’l-Hâcib’i yaptıkları usûlü fıkıh tariflerini dil yönünden eleştirmiştir. Dil kuralları ve mantık ilmi ile bu iki âlime kendi usûlleriyle cevap vermiştir. Bu bölümde Sadrüşşeria, âdetâ dil bilgisi ve mantık dersleri vermiştir.

Râzî’ye göre, usûlü fıkıh, usûl ve fıkıh lafızlarından mürekkeptir.¹⁷ Tarifi buna göre yapılmalıdır. Yani; usûlün¹⁸ ayrı, fıkıhın ayrı tarif edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁹ İbnü’l-Hâcib’in, usûlü fıkıh tarifinde Râzî’den etkilendiği açıkça görülmektedir.²⁰

Râzî ve İbnü’l-Hâcib’den önceki dönemlerde usûlü fıkıhın tarifi daha ziyade şu şekilde yapılmaktaydı; “*Tafsili delillerden çıkarılan şer’î amelî hükümleri bilmektir.*”²¹ Râzî bu tarifi kabul etmemiş ve müstakil bir tarif yapmıştır. Ona göre usûlü fıkıh; “*İcmal yoluyla elde edilen fıkıhın tariklerinin, bu tariklerin istidlal ve müstedel keyfiyetinin toplamından ibârettir.*”²² Başka bir ifadeyle, fıkıha ulaştıran yolları, bu yollarla yapılan istidlal şekillerini ve kendisiyle istidlalde bulunan şeylerin durumlarını konu edinen bir ilimdir. Kimilerine göre; “*Râzî, fıkıh usûlünü “fıkıhın yolları” olarak tanımlayıp, buradaki yolun, üzerinde sahih inceleme yapıldığında medlulü bilmeye ya da medlul hakkında zanna götüren şey olduğunu söyledikten sonra fıkıh usûlünde medlulle kastedilenin şer’î hüküm olduğunu vurgulamıştır.*”²³

¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, I, 4; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl Şerhu Mirkâti’l-Vüsûl*, (Tercüme; Haydar Sadıkoğlu), İstanbul 2014, 151.

¹⁷ Râzî, *el-Mahsul* (Tahkik; Taha Cabir Ulvânî), Müessesetü’r-Risâle, VI, Beyrut 1997, I, 80.

¹⁸ Râzî’ye göre usûl; “muhtaç olunan şey”dir. Bu tarifi Sadrüşşeria yetersiz bulmuştur. (Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 40.)

¹⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 38-42.

²⁰ İbnü’l-Hâcib, I, 18.

²¹ Râzî, *Mahsul*, I, 78; Bu tarif İmam Şafii’ye nisbet edilmektedir. (Molla Hüsrev, age., 62.)

العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية

²² Râzî, *Mahsul*, I, 80.

أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها

²³ Râzî, *Mahsul*, I, 80; Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, İsam Yayınları, Kayseri 2006, 64.

İbnü'l-Hâcib ise usûlü fikhî şöyle tarif etmiştir; “*Şer’î hükümlerin, tafsili delillerden çıkarılmasını (istinbâtını) mümkün kılan kaideleri ve icmali delilleri öğreten bir ilimdir.*”²⁴ Cumhur, İbnü'l-Hâcib’in bu tarifi tercih etmiştir.

Fıkıh usûlü kısaca; “*icmali delillerden fer’î şer’î hükümleri istinbat eden ilim*”²⁵ şeklinde ifade edilirken genel olarak da; “*fıkha ulaştırılan yolları, bu yollarla yapılan istidlal şekillerini ve kendisiyle istidlalde bulunan şeylerin durumlarını konu edinen bir ilim*”²⁶ olarak da tarif edilmiştir. Sadrüşşeria ise usûlü fikhî; “*Tahkik yoluyla kendisine ulaştırılan kaideleri bildiren ilimdir.*” şeklinde tarif etmiştir.²⁷ Tarife eklediği ‘*tahkik yoluyla*’ ibâresiyle hılaf ve cedel ilimlerini dışarıda bırakarak muhaliflerini ilzam etmeyi amaçlamıştır.

2. Fıkıh Usûlünün Konusu

Âlimler usûlü fikhî konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre usûlü fikhî konusu sem’î deliller, bir kısım Hanefilere göre ise talebî ve vaz’î şeri hükümlerdir. Sadrüşşeria’ya göre ise usûlü fikhî konusu şer’î deliller ve hükümlerdir.²⁸

Bazı âlimler bir ilmin birden fazla konusunun olmasını mutlak olarak caiz görmezken, Sadrüşşeria’nın da aralarında bulunduğu bazı âlimlerde bunu mutlak olarak caiz görürler. Maveraünnehir meşayihine göre fıkıh usûlü yalnız fıkıhla bağlantılı bir ilimdir ve kelâm, mantık ve felsefe ile ilgisi bulunmadığı gibi başka bir ilmin dalı da değildir.²⁹

Gazzâlî’ye göre fıkıh usûlü, hüküm (semere), deliller (müsmir), delalet şekilleri (istismar) ve müctehid (müstesmir) olmak üzere dört konudan oluşmaktadır.³⁰ Gazzâlî’nin bu yaklaşımı kendinden önceki usûlcülerde olmayan

²⁴ İbnü'l-Hâcib, I, 18.

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالِاسْتِدْلَالِ

²⁵ Tehânevî, I, 81;

علم أصول الفقه; وهو: علم يتعرف منه: استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، عن أدلتها الإجمالية

²⁶ Râzî, *el-Mahsul*, I, 80; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 18.

²⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 59.

عِلْمُ أُصُولِ الْفَقْهِ الْعِلْمُ بِالْفُرُوعِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ

²⁸ Mahmud el-Münyâvi, *eş-Şerhu'l-Kebir li Muhtasarı'l-Usûl*, el-Mektebetü's-Şâmile, Mısır 2011, 76.

²⁹ A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh” DİA, XLII, 203.

³⁰ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (Gazzâlî, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*), Rey Yayıncılık, II, Kayseri 1994, I, 6-8.

yeni bir sistemdir ve kendinden sonraki usûlcülerin çoğunluğu da bu sistemden büyük ölçüde etkilenmişlerdir.³¹

Fıkıh usûlünün konusu bazılarına göre deliller, tercih ve ictehad iken Molla Hüsrev'e göre şer'î hükümler ve şer'î delillerdir. Şeklen birbirinden farklı gibi gözükse de bu görüşlerin hepsi, temelde birbirinin aynıdır. Çünkü fıkıh usûlünde icmâlî olarak her çeşit dini delilden ve bu delillerden elde edilen hükümlerden bahsedilir.³² Delil: “*Kendisinden şer'î hüküm istinbat edilen, üzerinde doğru düşünüldüğü vakit, bir hükme ulaştırılan şeydir.*”³³ Şer'î deliller, aslî (Kur'ân, sünnet, icmâ' ve kıyâs) ve fer'î (istihsân, mesâlih-i mürsele, istislah, örf ve âdet, sahabî kavli, sedd-i zerâyî, şer'u men kablenâ vb.) olmak üzere ikiye ayrılır.

2.1. Şer'î Deliller

Modern dönemde fıkıh usûlünün yenilenmesine dair eleştiri ve önerilerin daha çok hükümlerin meşruiyet kaynakları (edilletü'l-ahkâm) konusuna yoğunlaşması,³⁴ şer'î delillerin iyi anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Zira “*şer'î hükümle şer'î delil arasında sıkı bir bağ vardır. Din dilinde şer'î delil deyince İslâm şeriatına ait hükümlerin doğrudan veya dolaylı olarak elde edildiği tafsilî ve icmâlî deliller anlaşılır. Esasen İslâm hukukunun da ana konusu, bir bakıma şer'î hükümle şer'î delilden ve bu ikisi arasındaki bağdan ibarettir.*”³⁵

Usûlcüler, şer'î delil için bazen sem'î delil, vaz'î delil, naklî delil, lafzî delil ifadelerini de kullanmaktadır. Şer'î delilin, vaz'î delil diye isimlendirilmesinin gerekçesi; irade sahibi birisinin onu delil olarak vaz' etmesine muhtaç olmasıdır. Bu bağlamda Şer'î deliller de dildeki lafızlarla temsil edilmesi yönüyle vaz'î olduğu için vaz'î kısma dâhil edilir. Vaz'î delil ifadesi, dil yönünden genel bir ifadedir. Bu sebeple Zerkeşî³⁶ gibi kimi usûlcüler, delili sem'î, aklî ve vaz'î olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Şer'î delil, Kitap da dâhil olmak üzere Hz. Peygamber'den işitilmiş

³¹ İltaş, age., 2.

³² Hakkı Aydın, *Sivashlı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, Sivas Belediyesi Kültür Yayınları, Sivas 1999, 4-5.

³³ Tehânevî, I, 780; Zebîdî, XXVIII, 501.

³⁴ Köksal-Dönmez, “Usûl-i Fıkıh” DİA, XLII, 209.

³⁵ Ali Bardakoğlu, “Delil” DİA, IX, 139.

³⁶ Zerkeşî Bedreddin, *Bahru'l-Muhît*, Dârü'l-Kütübî, VIII, Mısır 1994, I, 36-37.

olması yönüyle şer'î delil; bize nakil yoluyla gelmiş olmasından dolayı da naklî delil diye isimlendirilmiştir.³⁷

Kitap ve Sünnet'in şer'î delil olarak kabulünde ittifak edilmiştir. Cumhura göre icmâ' ve kıyâs da şer'î delil sayılmıştır. Bu dört delil, usûl kitaplarında “*edille-i şer'îyye*”, “*edille-i erbaa*” veya “*usûlü'ş-şeria*” olarak zikredilmiştir. Şimdi çeşitli usûl kitaplarında şer'î (aslî veya fer'î) delil olarak ele alınan konulara kısaca değinelim.

2.1.1. Kitap

Fıkıh usûlünde kitap denildiği zaman Kur'an kastedilir.³⁸ Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte İslâm dininin ve onun şer'î hükümlerinin aslî kaynağını teşkil eden Kitap/Kur'an, fıkıh usûlü eserlerinde fıkıhın aslî ve tâli kaynakları incelenirken aslî delillerden ilk sırada yer alır. Bu bakımdan Kur'an “*aslu'l-usûl*”dür. Fıkıh usûlünü, şer'î hükme kaynaklık etmesi yönüyle ilgilendiren Kitap; “*Rasullah'a indirilmiş, Mushaflarda yazılı ve Rasulullah tarafından şüphe götürmeyecek bir şekilde nazmı ve manası mütevatir olarak nakledilendir*”³⁹ şeklinde tarif edilmiştir. Bu tarife göre Kur'an-ı Kerîm'in şu özelliklerinden söz edebiliriz;

1. O, lafzı ve manasıyla Allah kelâmıdır. O halde kendisine itaat edilmesi vacib olan bir kaynaktan geldiği için delâlet ettiği hükümler ilzam edici (bağlayıcı) olmalıdır.

2. Kur'an-ı Kerîm'in dili Arapça'dır ve lafzı ve manasıyla Allah tarafından indirilmiştir.

3. Kur'an-ı Kerîm nesilden nesile tevatür yoluyla nakledilmiştir.

Manaya delâlet eden nazmın ismi olan Kur'an, harf, kelime ve cümlelerinin tertibi; lafzı ve manası yönüyle mûcizedir. O, sadece manasıyla değil

³⁷ İltaş, age., 26.

³⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Islahatı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, VIII, İstanbul t.y. I, 44; Abdullah Çolak, *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Delilleri*, Medipres Matbaacılık Yayıncılık, Malatya 2014, 209.

³⁹ Pezdevî, *Usûlü Pezdevî* (Keşfü'l-Esrar Şerhi ile birlikte), Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, IV, Kahire t.y. I, 22; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 72;

الْمُنَزَّلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمُنْقُولُ عَنِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا

lafzıyla da Kur'ân'dır. Bu bakımdan lafızları manasından, manalarını da lafzından ayrı düşünmek mümkün değildir.⁴⁰

Kur'ân, muhteva bakımından insan hayatının bütün yönleriyle ilgili hükümler içeren bir kitaptır. Bu hükümler, itikad, ibadet, ahlâk ve muâmelat başlıklarında değerlendirilmiştir.⁴¹

2.1.2. Sünnet

Sünnet, usûlcülere göre hadis ile eş anlamlıdır ve fıkıh usûlü dilinde Kitap'tan sonra şer'î hükümlerin aslî kaynaklarından ikincisini ifade eder. Sünnet'in lügat manası; “*gidilen ve âdet edilen yol*”⁴² demektir. Istilâh manası ise; “*Rasûlûllah (s.a.v.) den bize gelen söz, fiil ve takrirlerdir.*” Bu gelenler söz ise, sözlü sünnet, fiil ise fiilî sünnet, takrîr ise takrîrî sünnet adını alır.⁴³

Sünnet'in şer'î delillerin ikincisi ve hükümlerin ikinci kaynağı olduğunda âlimler arasında ihtilaf yoktur. Sünnetin bir delil olduğunu ifade eden pek çok âyet ve hadis vardır. Ayetlerden bazılarının meâlleri şöyledir:

1. “*Ey iman edenler, Allah'a itaat ediniz.*”⁴⁴
2. “*Peygambere itâat eden, Allah'a itâat etmiş olur*”⁴⁵
3. “*Allah'ın Resûlü size ne getirdiyse, onu alın, neden nehyettiyse, onu da terkedin.*”⁴⁶
4. “*Allah ve Rasûlü bir şey hakkında hüküm verdiği zaman artık hiç bir mü'inin erkek veya kadına muhayyerlik yoktur.*”⁴⁷ Müslümanlar için peygambere uymanın gerekliliği, onun davranışlarındaki örneklik özelliğine dikkat çeken, ona

⁴⁰ Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hüمام Hayatı ve Eserleri*, 5; Abdullah Çolak, age., 210-211.

⁴¹ Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hüمام Hayatı ve Eserleri*, 6.

⁴² Sünnet kelimesi سنن kökünden gelmiştir. Gidişat, tabiat, alışılmış yol, iyi veya kötü yol ve sîret manalarında kullanılmıştır. (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Tahkik; Abdullah Ali, Muhâmmmed Ahmed, Haşim Muhâmmmed), Dâr Sâdir, Kahire ty, II, 123; Cevherî, *Mu'cemü's-Sihâh*, Beyrut 2008, 517; Râzî, Muhâmmmed b. Ebî Bekr, *Muhtaru's-Sihâh*, Kahire 2008, 177; Fîrûzâbâdî, *Kamûsu'l-Muhît*, Kahire 2008, 810; Cürçânî, age., 167.)

⁴³ Bilmen, I, 44; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 2011, 33-34; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hüمام Hayatı ve Eserleri*, 6; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 213-221.

⁴⁴ Nisa, 59.

⁴⁵ Nisâ, 80.

⁴⁶ Haşr, 7.

⁴⁷ Ahzab, 36.

uymayı ve itaati emreden, kendisine Kur'an'ı açıklama görevinin verildiğini ifade eden bu âyetlerden açıkça anlaşılmalıdır.

Hadislerden bazıları şunlardır;

1. *“Bana Kur’ân ve benzeri (sünnet) verildi. Yakında karnı tok birisi koltuğuna yaslanarak şöyle diyecektir: -Size bu Kur’an yeter; O’nda bulduğunuz helâlleri helâl, O’nda bulduğunuz haramları da haram kabul ediniz. Şunu da iyi biliniz ki, Rasûlüllahın haram kıldığı şeyler, Allah’ın haram kıldığı şeyler gibidir.”*⁴⁸

2. *“Peygamber; Sana bir mesele getirildiğinde ne ile hükmedeceksin Ey Muâz?” diye sorduğunda O, “Allah’ın kitabıyla hükmedeceğim”, dedi. Bunun üzerine O, O’nda bulamazsan? dediğinde Muâz’ın, “Peygamberin sünnetiyle hükmederim” demesi üzerine verdiği cevaplardan Rasûlüllah memnun kaldı.”*⁴⁹

3. *“Size iki şey bırakıyorum. Eğer bunlara sıkı sarılırsanız, asla doğru yoldan çıkmazsınız: Bunlar Allah’ın kitabı ve Nebîsinin sünnetidir.”*⁵⁰ Mezkûr âyet ve hadisler ile onun yaklaşık yirmi üç yıllık risalet dönemi boyunca Kur’ân-ı Kerîm’i açıklayıp uygulayan söz ve davranışları, sünnetin dinî hükümlerin ikinci kaynağı olduğunu açıkça göstermektedir. İslam âlimleri tarafından Sünnet, lafzıyla vahiy (vahy-i metlüv) Kur’an’a nisbeten lafzıyla değil mânasıyla vahiy (vahy-i gayr-i metlüv) kabul edilmiştir.

Kur’an’la aynı seviyede görülmesi de onu tamamlayan bir konuma yerleştirilen sünnet, değişik açılardan sınıflamalara tâbi tutulmuştur. Sünnetin sonraki nesillere aktarılma biçimini esas alan tasniflerin merkezinde sünnetin sıhhati meselesi vardır. Yapısal özelliği dikkate alınarak yapılan ayrıma göre sünnet,⁵¹

1. Hz. Peygamber’in sözleri (kavl)
2. Hz. Peygamber’in eylemleri (fiil)
3. Hz. Peygamber’in onaylayıcı tavırları (takrir)

⁴⁸ Tirmizî, İlim, 10 (Hadis 2081); İbn Mâce, Mukaddime, 2 (Hadis 12).

⁴⁹ Tirmizî, Ahkâm, 3.

⁵⁰ İmam Mâlik, *Muvatta’*, Kader, 3.

⁵¹ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedai fi Usûlü’ş-Şerai* (Muhakkik; Muhammed Hüseyin), II, Beyrut 2006, II, 223; Murteza Bedir, “Sünnet”, DİA, XXXVIII, 150-153.

Fukahâ nezdinde Hz. Peygamber'in takrirî, ilgili davranışın en azından nehyedilmediğine delalet ederken sözlü sünnetin içerdiği emir ve yasaklar ise ilke olarak Kur'an'dakiler gibi bağlayıcıdır.⁵²

Fakihler sünneti ittisalının sıhhati açısından ise şu taksime tabi tutmuşlardır,⁵³

1. Mütevâtir sünnet
2. Meşhur sünnet
3. Haber-i vâhid

Sünnette yer alan hükümler Kur'an'daki hükümlerle karşılaştırıldığında dört durum ortaya çıkar;⁵⁴

1. Kur'an'daki hükme tamamen uyan sünnet. (Bu durumda sünnet Kur'an'ı teyit edici niteliktedir.)

2. Kur'an'daki hükmü açıklayan sünnet. (Kur'an'daki mücmel ve müşkil lafızları açıklığa kavuşturan, umumi hükümleri tahsis eden ve mutlak hükümleri takyit eden sünnet bu kısmı oluşturur.)

3. Kur'an'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm getiren sünnet.

4. Kur'an'daki hükmü nesh eden sünnet. (Bu görüş Kur'an'ın sünnetle nesh edilebileceğini kabul eden çoğunluğa aittir.)

2.1.3. İcma'

İslam fikhının Kur'ân ve Sünnet'ten sonra üçüncü kaynağı olarak kabul edilen icmâ sözlükte, azmetmek, karar vermek, dağınıklığı önlemek;⁵⁵ ittifak etmek, fikir birliği etmek⁵⁶ gibi anlamlara gelmektedir. İstılahta ise kelimenin sözlük anlamından hareketle “*Muhammed ümmetinden olan müctehidlerin onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda şer'î bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği*

⁵² Bedir, “Sünnet”, DİA, XXXVIII, 150-153.

⁵³ Molla Fenârî, II, 238; Bedir, “Sünnet”, 150-153;

هنا خير السنة اعتبر مشايخنا في تفسيره اتصاله بالرسول عليه السلام فقالوا إن لم يكن في اتصاله شبهة أصلاً فهو المتواتر وإن كانت فإما صورة الشبهة في ابتدائه لا معنى للتلقي ولو من القرن الثاني أو الثالث بقبوله وهو المشهور والمستفيض وإما صورة ومعنى لعدم قطعية اتصاله وعدم التلقي وهو خير الواحد.

⁵⁴ Bedir, “Sünnet”, 150-153.

⁵⁵ İbn Mânzûr, VIII, 57-58; Cürçânî, age., 8; Abdulaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, Kahire t.y. III, 226; Zerkeşî, VI, 378; Firûzâbâdî, age., 917.

⁵⁶ Cürçânî, age., 8.

etmeleri” şeklinde yapılmıştır.⁵⁷ Bu tanıma göre icmânın gerçekleşmesi için *ittifak edenlerin müctehid olması, tüm müctehidlerin ittifak etmesi, müctehidlerin Hz. Muhammed’in (a.s) ümmetinden olmaları, icmânın Hz. Peygamber’in (s.a) vefatından sonra olması, icmânın herhangi bir asırda gerçekleşmiş olması ve ittifakın şer’î (hukukî) bir hüküm üzerinde olması* gibi şartların bir arada bulunması gerekir.

Şîa ve Hâricîlerden bazıları dışındaki usûlcülere göre icmâ’ kesin bir hüccettir.⁵⁸ İcmanın hüccet oluşunun aklî ve naklî delillerinden bazıları şunlardır;

a. Kitaptan getirilen delillerden bazıları;

“Kendisine hak belli olduktan sonra her kim Hz. Peygambere aykırı bir vaziyet alır ve mü’minlerin yolundan başka bir yol takip ederse, biz de onu kendi haline bıraktı sonra da cehenneme atarız.”⁵⁹ Usûlcülere göre bu ayet, müminlerin yoluna uymayı vacip, onlara muhalefet etmeyi de haram kılmıştır. Binaenaleyh ayet, icmânın geçerli olduğuna delalet etmektedir.⁶⁰

“Sizler insanlar için çıkarılmış çok hayırlı bir ümmetsiniz ki, iyiliği emreder, kötülükten nehy edersiniz.”⁶¹ Ayette geçen “hayr” kelimesi “en hayırlı” manasındadır. Bu durumda hayırda en üst noktaya delalet eden “hayr” kelimesi, ümmetin üzerinde ittifak ettikleri şeydir ki buna da icmâ denilmiştir. “İyiliği emreder, kötülüğü yasaklarlar” vasfından dolayı da Allah onları “en hayırlı ümmet” yapmıştır. Mutlak maruf, Allah katında hak olan şeydir.⁶²

“İşte sizi böylece mu’tedil (vasat) bir ümmet yaptık ki, insanlar üzerine şahitler olasınız.”⁶³ Bu ayette geçen “vasat” kelimesinden maksat adalet demektir.

⁵⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 387; Abdülaziz Buhâri, III, 423; Molla Fenârî, II, 285; İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ” DİA, XXI, 418; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 221-227.

هُوَ اِتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّو - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام - فِي عَصْرِ عَلَى حُكْمِ شَرْعِي

⁵⁸ Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 7.

⁵⁹ Nisa, 115.

⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, IV, Kuveyt 1994, III, 262.

⁶¹ Âl-i İmran, 110.

⁶² Serahsî, *Usûlü Serahsî*, II, Beyrut 1372, I, 296.

⁶³ Bakara, 143.

Öyleyse Allah'ın bu ümmeti adil olarak vasflandırması, sözünün kabul ve görüşünün geçerli olduğunu gösterir.⁶⁴

b. Sünnetten getirilen delillerden bazıları;

“Ümmetim dalâlet (sapıklık) üzerinde birleşmez.”⁶⁵

“Müslümanların güzel gördüğü şeyler, Allah indinde de güzeldir.”⁶⁶

İcmânın hüccet olduğuna delil olarak sürülen bu hadislerden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in ümmeti (kesinlikle) hata üzere birleşmez. Öyleyse ümmetin üzerinde ittifak ettiği şey mutlak surette doğrudur. Bu durumda müslümanlar, ümmetin ittifak ettiği şeye uymak ve İslam cemaatinden ayrılmamak zorundadırlar.

Aklî delillere gelince; Yüce Allah, Hz. Muhammed'i peygamberlerin sonuncusu olarak göndermiş ve İslâm şeriatını ise kıyamete kadar kalıcı kılmıştır. Bu sebeple, kıyamete kadar şeriatın hakim olması gerekir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra ise vahiy kapısı kapanmıştır. Dolayısıyla İslâm dininin bakiliğinin yolu Yüce Allah'ın İslam ümmetini dalalet/sapıklık üzerinde ittifak etmesinden korumasıdır. Dalalet/sapıklık, İslam şeriatını kaldırmaktır. Bu ise Allah'ın bakilik vaadine aykırıdır. Ümmetin dalalet/sapıklık üzerinde ittifak etmesinden korunmuş olduğu sabit olduğuna göre onların ittifak ettikleri hükümler de Hz. Muhammed'den işitilmiş hükümdedir. Ondan işitilen de yakın/kesin bilgi ifade eder. Dolayısıyla icmâ, kesin bir bilgi kaynağıdır.⁶⁷

Aynı şekilde dînî bir meselede açık bir nass bulunmaz ve o konuda âlimlerin icmaı da delil sayılmazsa, bu dinin hükümleri bazı konularda uygulanamaz.⁶⁸ Neticede bu aklî deliller, icmanın kesin bir hüccet olduğu göstermektedir.

Cumhurun ileri sürdüğü icmânın dayanakları arasında belki de en kuvvetlisi sahâbînin icmâyâ dair uygulamalarıdır. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi birçok sahâbînin kendi dönemlerinde icmâyı delil olarak kullandıkları vakidir.⁶⁹

⁶⁴ Cessâs, III, 257-258.

⁶⁵ İbn Mâce, Fiten, 8; Tirmizî, Fiten, 7; Dârimî, Mukaddime, 8; Ahmed b. Hanbel, 5/145.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, ty. I, 379.

⁶⁷ Serâhsî, I, 300.

⁶⁸ Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 7.

⁶⁹ Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, (Tercüme: Ahmet Efe), yy, 1996, 43.

Sarih ve sükûtf olmak üzere icmâ ikiye ayrılır; **Sarih icma**; “Müctehidlerin tamamının kendilerinden işitilen sözle veya bizzat kendi fiilleriyle şer’î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir”⁷⁰ şeklinde tarif edilirken, **sukûti icmâ**; “Bir asırdaki müctehidlerden bir kısmının bir görüş ileri sürdükten sonra bu görüş yayılır, diğerlerinin de kendilerine fetvâ arz olunduktan sonra bu görüşün zuhuru ve yayılması ile onlara malum bir vaziyet aldıktan sonra ileri sürülen görüşü red ve inkâr etmeksizin susmalarındır”⁷¹ şeklinde tarif edilmiştir.

2.1.4. Kıyâs

Usûl ve furu’ fıkıh eserlerinde gerek delil oluşu gerekse uygulaması açısından kıyâsla ilgili tartışmalar büyük bir yer kaplamaktadır. Fıkıh usûlü kitaplarının en hacimli bölümlerinin kıyâs bahsine ayrılması, usûl ilmindeki hararetli tartışmaların kıyâs ve illet konuları üzerinde cereyan etmesi, furu’ fıkıhta yer alan meselelerin çoğunun çözümünün kıyâsa isnad edilmesi de kıyâsın önemini göstermektedir. Kıyâs lügatte; “Takdir etmek (bir şeyi benzeriyle ölçmek), ölçmek, müsâvât/eşitlemek, teşebbüh/benzetme” manalarına gelmektedir. “Bu elbise şunun benzeridir” sözü, iki elbise arasında görünüş, dokunuş veya değer açısından bir benzerlik bulunduğunu anlatır. Fıkıh dilinde yer alan “Şu mesele şunun kıyâsıdır” ifadesi de illetin vasfı açısından iki mesele arasında benzerlik bulunduğunu belirtme amacını taşır. Ayrıca dengelemek manasına da gelmektedir. Bu temel manalarının yanı sıra açıklık, şiddet ve çalımla yürüme gibi manalara da gelmektedir.⁷² İstılahta; “Hüküm mahallinden bir mahalli, şer’î bir hükmün, nassının mücerred lügat manasından anlaşılamayacak olan illetinde, diğer bir hüküm mahalline eşit (müsâvî) kılmaktır”⁷³ şeklinde tarif edilen kıyâsın, âlimler tarafından çeşitli tanımları yapılmıştır.

⁷⁰ Serâhsî, I, 303.

⁷¹ Serâhsî, I, 303.

⁷² Zebîdî, IV, 337; İbn Manzur, VI, 187; Tehânevî, II, 1347; Zâvî, Tahir Ahmed, *Tertîbu’l-Kâmûsu’l-Muhîd*, Kahire, 1959. III, 641; H. Yunus Apaydın; “Kıyas” DİA, XXV, 529; Ahmed Nekefî, *Mustalahâtu’l-Câmiu’l-Ulûm*, Beyrut 1997, 722.

⁷³ Bilmen, I, 165; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 8; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 227-235.

Zâhiriye, İmamiye, Râfızıyye ve Zâhiri mezhebi mensupları dışındaki çoğunluğa göre kıyâs şer’î bir delildir.⁷⁴ Kayası kabul edenlerin delillerinden bazıları şöyledir; Ayetlerden deliller;

1. “*Ey akıllı kimseler ibret alın (Kıyâs yapın)*”⁷⁵

2. “*Ey iman edenler, Allah’a itaat edin, Peygamber’e ve sizden olan Ulü’l-Emr’e (yetki sahiplerine) itaat edin. Eğer birşeyde ihtilafa düşerseniz Allah’a ve Peygambere iman ediyorsanız - onu Allah’a ve Peygamber’e havale edin.*”⁷⁶

Hadislerden deliller;

1. Meşhur Muaz hadisi.⁷⁷

2. “*Bir kadın, Ey Allah’ın Rasûlü babam haccını eda edemedi öldü, ben onun yerine hac edebilir miyim dedi? Buna karşılık Hz. Peygamber; Babanın borcu olsa da sen bunu ödese, bu onun borcu yerine sayılmaz mı? buyurdu. Kadının evet demesi üzerine Hz. Peygamber; O halde Allah’a olan borcu ödemek daha uygundur*” buyurdu.⁷⁸

3. “*Hz. Ömer, oruçlu bir kimsenin hanımını öpmesinin hükmünü sorduğunda, Hz. Peygamber, oruçlu iken ağzına su veren hakkında ne dersiniz diye sorduğunda, O, oruca tesirinin olmayacağını söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Öyleyse öpünce de oruç bozulmaz buyurdu.”*”⁷⁹

Kıyâsın dînî bir hüccet/delil olduğuna dair Sahâbenin de icmâ’ı vardır. Nitekim Hz. Ömer, Ebû Musâ el-Eş’ârî’ye yazdığı mektubunda “*Birbirine benzeyen meseleleri iyi anla, sonra onları birbiriyle kıyâs et*” demiştir.⁸⁰ Nassların adedi sınırlı, olayların sayısı sınırsız olduğundan, hükmün isbatı için kıyâsa ihtiyaç vardır.

Kıyâsın rükünleri dörttür:

1. **Asl**; Hakkında nass bulunan hükümdür.

2. **Fer’**; Hakkında nass bulunmayan ve asla tabi bulunan hükümdür.

⁷⁴ Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 9.

⁷⁵ Haşr, 3.

⁷⁶ Nisa, 59.

⁷⁷ Tirmîzî, Ahkâm, 3.

⁷⁸ Buhârî, Meğâzî, 77; Hac, 1; Sayd, 24; Müslim, Hac, 408.

⁷⁹ Nesâî, Hacc, 2.

⁸⁰ Ebû Dâvud, Savm, 331.

3. **Aslın hükmü**; Hakkında nass olan aslın hükmüdür. Bu hüküm kıyâsla fer'e verilir.

4. **İllet**; Asıl hükmün dayandığı vasıftır. Mesela buğdayda faiz hükmünün varlığı için cins ve ölçülebilir olma bir illettir. Şarap içmek haramdır. Çünkü hakkında nass yani “İçkiden ... kaçınınız”⁸¹ âyeti vardır. İlleti sarhoş etmektir. Hurmadan elde edilen nebiz, fer'dir ve hakkında nass da yoktur. O halde şarap ile nebiz haramlıkta birine eşittir.⁸²

2.1.5. İstihsân

İstihsân; lügatte “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” mânasına gelmektedir. “Güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamına gelen hüsn kelimesinden türemiştir. İstılahta istihsân; “Bir kıyâstan daha kuvvetli olan diğer bir kıyâsa uduldür” “Kendisinden daha kuvvetli kıyâsla bir kıyâsın tahsisidir” “Daha kuvvetli bir delilden dolayı benzerinin aksine uduldür” şeklinde tarif edilmiştir.⁸³

Râzî, Şafiler'in istihsânı ittifakla reddettiklerini nakleder. Ona göre İmam Şafii dâhil istihsânı inkâr eden müctehidler lâfzen kullanmışlar ancak istihsânın manasında yani ıstilahtaki kullanımında ihtilafa düşmüşlerdir.⁸⁴ Başka bir deyişle şer' de akli istihsâna yer yoktur. İhtilaf şer'î istihsân hususundadır.⁸⁵ İbnü'l-Hâcib, Hanefiler ile Hanbelfiler haricindeki mezhep mensuplarının istihsânı hüccet olarak kabul etmediklerini, hatta istihsân ile ilgili İmam Şafii'nin; “kim istihsânla amel ederse yeni bir din uydurmuştur” dediğini nakletmiştir.⁸⁶ İmam Şafi'nin bu sözünden akli veya lügavi istihsânı kastettiği anlaşılmaktadır. Zira Hanefiler'in istihsân ile amel şartları arasında ya bir eser (hadis) ya icmâ' vardır. Yoksa istihsân, delilsiz bir şekilde aklın hoş gördüğü ile amel etmek değildir. İbnü'l-Hâcib'e göre istihsân tarifinde âlimler birliktelik sağlayamamışlardır. İbnü'l-Hâcib, bu tarifleri tek tek ele almış ve değerlendirmeye tabi tutmuştur;

⁸¹ Mâide, 90.

⁸² Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 8; Bilmen, I, 172; Atar, 62.

⁸³ İbnü'l-Hâcib, III, 281-282; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 71; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 235-289.

⁸⁴ Râzî, *Mahsul*, VI, 127.

⁸⁵ Zerkeşî, VIII, 95.

⁸⁶ İbnü'l-Hâcib, III, 281; Zerkeşî, VIII, 95;

1. İstihsân; “Müctehidin nefsinde tutuşan (içine doğan) ancak ibaresi sıkıntılı bir delildir.” İbnü'l-Hâcib'e göre nefse doğan bu bilgi şüpheliyse bu tür istihsân merduttur. Şüphe götürmeyecek derecede ise bu tür istihsânla amel etmek ittifakla kabul edilmiştir.

2. İstihsân; “Bir kıyâstan daha kuvvetli olan diğer bir kıyâsa uduldür.”

3. İstihsân; “Kendisinden daha kuvvetli kıyâsla bir kıyâsın tahsisidir.”

4. İstihsân; “Daha kuvvetli bir delilden dolayı benzerinin aksine uduldür.” İbnü'l-Hâcib'e göre bu üç istihsân tarifinde niza yoktur.

5. İstihsân; “İnsanların maslahatı için delilin hükmünden âdete uduldür.” İbnü'l-Hâcib'e göre bu tür istihsân merduttur. Zira zamana ve zemine göre adetler değişkenlik arz eder. İbnü'l-Hâcib'e göre Hanefiler'in amel ettiği istihsân deliline işaret eden bir delil olmadığından bu delille ameli terk etmek vacibtir.⁸⁷

Kısacası fıkıh usûlünde istihsân; müctehidin bir meselede icmâ', zaruret, örf, maslahat, gizli kıyâs gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin adıdır.⁸⁸ İlk olarak Hanefiler tarafından kullanılan istihsân, farklı isim ve uygulamalarla Mâlikî, Şâfi'î ve Hanbelî mezhepleri tarafından da delil olarak kabul edilmiştir. İstisna (sipariş) akdi istihsâna örnektir. Zira istisna akdi teâmüle uygun olarak icmâ' ile sabit olmuştur.⁸⁹ İstihsânın şu çeşitleri vardır;⁹⁰

1. İstihsân-ı Nass; Gerekçesi nass olan istihsândır. Nassın celî kıyâsa teâruzu durumunda nass tercih edilir. Selem akdi gibi.

2. İstihsân-ı İcmâ'; Gerekçesi icmâ' olan istihsândır. İcmâ'nın celî kıyâsa teâruzu durumunda icmâ' tercih edilir. İstisnâ' akdi gibi.

⁸⁷ İbnü'l-Hâcib, III, 282.

⁸⁸ Teftazânî, IV, 2; Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya 2000; Kozalı, Abdurrahim, *İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2004; Bardakoğlu, “İstihsan” DİA, XXIII, 340.

⁸⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 73; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 10.

⁹⁰ Erturhan, 45-48.

3. İstihsân-ı Zarûret; Mesnedi zarûret olan istihsândır. Zarûret sebebiyle genel kurala aykırı olarak meşru kılınan hükümlerdir. Elbiseye sıçrayan çamur sularının necis olmaması gibi.

4. İstihsân-ı Kıyâs-ı Hafî; Açık fakat etkisi az kıyâsın terk edilip, gizli fakat etkisi daha kuvvetli olan kıyâsın tercihidir. Yırtıcı kuşların artıklarının temiz olması gibi.

5. İstihsân-ı Örf; Mesnedi örf olan istihsândır. Kıyâsla örfün teâruz ettiği bazı durumlarda örfün tercih edilmesidir. Menkul malların vakf edilmesi gibi.

6. İstihsân-ı Maslahat; Dayanağı maslahat olan istihsândır. Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesi gibi.

2.1.6. Istishâb

Istishâb, lügat anlamı; *“birinin arkadaşı, dostu ve refakatçisi olmak; biriyle arkadaşlık etmek, samimi olmak ve birine refakat etmek; beraberlik ve beraberliğin devam etmesi ve bu beraberliğin devam etmesini talep etmek”* demektir. Beraberinde bulunmak, beraberinde bulunduğu şeyden ayrılmamak ve bu beraberliği gerektirmek anlamıyla *“istishâbu'l-hal”*, geçmişte kaim olan bir hali bu güne ve hatta geleceğe taşımak, bugün ve gelecekte o hali ayrı tutmamak anlamındadır.⁹¹ Istishâbın terim anlamı ise; *“Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması, geçmiş zamanda varlığı gerçekleşen bir şeyin hilafına delil bulunmadıkça şimdiki zaman ve gelecek zamanda da devam etmesidir.”*⁹²

Müctehidin karşılaştığı bir meselede özel bir delil bulamadığı zaman istishâb deliliyle hükmeder. Istishâb, Hanbelîler, Mâlikîler, Şafiîlerin çoğunluğu ve Zâhirîler indinde hükmün nefyi veya isbatı açısından makbul bir hüccettir. Buna karşın hükmün nefyi açısından Hanefîler ve Müttekellimine göre hüccet değildir.⁹³ İfade ettiği hüküm bakımından istishâbın çeşitleri vardır;

Birincisi; Şer' veya aklın sübût ve devamına delâlet ettikleri şeyin var kabul edilmesidir. Meselâ mülkiyetin sübutunu gerektiren sözün sarf edilmesi üzerine bu

⁹¹ İbn Manzur, I, 519, 520, 521; Abdulaziz Buhârî, III, 377.

⁹² Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş/Medhal* (Terc; Hasan Karayığit), İstanbul 2010, 92; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 75; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 307-311.

⁹³ Zerkeşî, VIII, 14-15.

hakkın sübutu, borçlanma veya itlâf vaki olunca zimmette borcun sübutu, nikâh akdinden sonra karı koca arasındaki "*helal olma*" hükmünün devamı bu çeşit istishâba dayanmaktadır. Bu tür istishâbla amelin vacip olduğu hususunda ihtilaf yoktur.⁹⁴

İkincisi; Şer'î hükümlerde aklın delaleti ile bilinen aslî yokluk (el-Ademu'l-aslî) istishâbı: "*Şer'î bir delil bulunmadıkça, böyle bir delile dayalı bir değişiklik vuku bulmadıkça yükümlülük de yoktur*" hükmü böyle bir istishâba dayanmaktadır. Meselâ Kitâb ve Sünnet'ten bir delil bulunmadıkça müslüman, altıncı bir namaz ile mükellef değildir. Bazı âlimlere göre bu tür istishâbın hüccet olduğunda icmâ' vardır.⁹⁵

Üçüncüsü; Muarız ihtimaliyle beraber delil istishâbı; Bazı nassların tahsis, takyid veya nesh edilmiş bulunmaları ihtimaline rağmen -bu ihtimallerin vukuu bilinmedikçe- mezkûr nasslarla amel edilmesi de bir çeşit istishâba dayanmakta, bu nasslar anlaşıldıkları ve oldukları gibi yürürlükte kabul edilmektedir. Bu nasslarla olduğu gibi amel edilmesi hususunda icmâ' vardır. Bu çeşit bir istidlalin istishâb diye isimlendirilmesinde fakihler ihtilaf etmişlerdir.⁹⁶ Istishâb, Zerkeşî'nin bu üçlü tasnifinden başka kaynaklarda yaygın olarak; *berâeti asliye istishâbı, ibâhe-i asliye istishâbı ve vasıf istishâbı* şeklinde tasnif edilmiştir.⁹⁷

2.1.7. Istislâh

Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin delil olarak kabul ettikleri; Hanefî, Şâfiî ve Zâhirî mezhebinin mensuplarının delil olarak muteber saymadıkları istislâh (maslahat) sözlükte; "*doğru, düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk, yararlılık*" gibi mânaları olan salâh kelimesinden türetilmiş olup "*bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştıran*"

⁹⁴ Zerkeşî, VIII, 18;

إِخْدَاهَا: اسْتِصْحَابُ دَلِّ الْعَقْلِ أَوْ الشَّرْعِ عَلَى ثُبُوتِهِ وَدَوَامِهِ: كَالْمَلِكِ عِنْدَ جَرَيَانِ الْقَوْلِ الْمُقْتَضِي لَهُ، وَشَعْلِ الذِّمَّةِ عِنْدَ جَرَيَانِ إِثْلَافٍ أَوْ التَّرَامِ، وَدَوَامِ الْجَلِّ فِي الْمُنْكَوْحَةِ بَعْدَ تَقْرِيرِ النِّكَاحِ. وَهَذَا لَا خِلَافَ فِي وَجُوبِ الْعَمَلِ بِهِ

⁹⁵ Zerkeşî, VIII, 18;

التَّائِيَةُ: اسْتِصْحَابُ الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ الْمَعْلُومِ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، كِبِرَاءَةِ الذِّمَّةِ مِنَ التَّكَالِيفِ حَتَّى يَدُلَّ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ عَلَى تَغْيِيرِهِ، كَنَفْيِ صَلَاةٍ سَادِسَةٍ. قَالَ أَبُو الطَّيِّبِ: وَهَذَا حُجَّةٌ بِالْإِجْمَاعِ،

⁹⁶ Zerkeşî, VIII, 19;

اسْتِصْحَابُ الدَّلِيلِ مَعَ اخْتِمَالِ الْمَعَارِضِ: إِذَا تَخَصَّصْنَا أَنْ كَانَ الدَّلِيلُ ظَاهِرًا، أَوْ نَسْنَا أَنْ كَانَ الدَّلِيلُ نَصًّا، فَهَذَا أَمْرٌ مَعْمُولٌ لَهُ بِالْإِجْمَاعِ. وَقَدْ اخْتَلَفَ فِي تَسْمِيَةِ هَذَا النَّوْعِ بِالْإِسْتِصْحَابِ

⁹⁷ Erturhan, age., 58-59.

anlamlarına gelmektedir. İsim olarak çoğulu mesâlihtir.⁹⁸ Başka bir deyişle maslahat “*faydalı olan şeyleri elde etmek veya zararlı olan şeylere engel olup uzaklaştırmak*” demektir. Maslahatın mukabili olan mefsedet ise; “*kötülüğe sebep olan şey*”dir. Celb-i menfaat veya def-i mazarrat, asıl itibariyle toplumun yararına olan maksatlar için söz konusudur. Halkın iyiliği, zararlı şeylerden korunmak ve yararlı olan şeyleri elde etmeleriyle mümkündür.⁹⁹

Maslahat, makâsıdu’ş-şeriayı (dini, canı, nesli, akli ve malı) muhafaza etmek anlamına da gelir. Bu beş aslı (makâsıdu’ş-şeriayı) koruyan her şey maslahattır. Bunları bozacak her şey mefsedettir. Mefsedeti ortadan kaldırmak da bir nevi maslahattır. Bu durumda maslahatın belirleyicisi dindir. Kısacası ıstıslâh (mesâlih-i mürsele); “*Şâri’in, subûtu ve mevcûdiyeti hakkında herhangi bir hüküm vaz’ etmediği ve kabul edilmesine veya ortadan kaldırılmasına delalet edecek herhangi şer’î bir delilin bulunmadığı maslahatlardır*” diye tarif edilebilir.¹⁰⁰

Şer’î değerlendirmenin bulunup bulunmaması açısından maslahat, üç gruba ayrılır. Muayyen bir nasla geçerli sayılana “*el-maslahatü’l-mu’tebere*”, geçersiz sayılana “*el-maslahatü’l-mülgât*”, geçerli yahut geçersiz olduğuna dair değerlendirme yapılmamış olana “*el-maslahatü’l-mürsele*” adı verilmiştir.¹⁰¹

Gazzâlî tarafından geliştirilen ve İslâm teşriinin ana gayelerinin korunması hedeflenen yararların önemine göre derecelendirilen bir ayırıma göre maslahat, zarûriyyât,¹⁰² hâciyat¹⁰³ ve tahsîniyyât¹⁰⁴ şeklinde de tasnif edilmiştir.¹⁰⁵

⁹⁸ Cevherî, *es-Sıhah*, VI, Beyrur 1987, I, 384; İbn Manzur, II, 517; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 289-295.

⁹⁹ Zerkeşî, VIII, 83; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 79; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 10; İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat” DİA, XXVIII, 79-94.

¹⁰⁰ Tehânevî, II, 1559; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 11; Dönmez, “Maslahat” DİA, XXVIII, 79-94.

¹⁰¹ Dönmez, “Maslahat”, DİA, XXVIII, 79-94.

¹⁰² Zarûriyyât, gerek âhîret saadetinin kazanılması gerekse dünya hayatında insana yaraşır biçimde ve düzeyde dirlik-düzenlik ve esenliğin sağlanması ve korunması bakımından toplum ve bireyler için vazgeçilmez olan değerlerin ve bunların korunmasıyla elde edilen yararların toplu ifadesidir. (Dönmez, “Maslahat”, 79-94.)

¹⁰³ Hâciyat, zarûriyyât düzeyinde olmamakla beraber insanların hayatlarını sıkıntıya düşmeden ve kolaylık içinde sürdürebilmeleri için muhtaç oldukları düzenlemeler ve bunların sağladığı yararlar demektir. (Dönmez, “Maslahat”, 79-94.)

¹⁰⁴ Tahsîniyyât, hayatı güzelleştirmeyi hedefleyen ve insanı mükemmeli aramaya teşvik eden - zarûriyyât ve hâciyat düzeyine çıkmamış- düzenlemeleri ve bunların sağladığı yararları ifade eder. (Dönmez, “Maslahat”, 79-94.)

¹⁰⁵ Dönmez, “Maslahat”, 79-94.

Maslahatı mürseleyi delil olarak kabul edenler, bu delille amel etmek için bazı şartlar öne sürmüşlerdir;¹⁰⁶

1. Maslahat, makâsıdu’ş-şerîa kapsamında olmalıdır.
2. Maslahat, Kur’an ve Sünnete aykırı olmamalıdır.
3. Maslahat, fikhın yerleşik kurallarına ve kıyâsa aykırı olmamalıdır.
4. Maslahat, kat’î olmalıdır.
5. Maslahat, genel olmalıdır.
6. Maslahat, makul olmalıdır.
7. Maslahat, zarûrî olmalıdır.

Zekâtı vermeyenlere savaş açılması ve bir kimsenin müşterek katillerinin hepsine kısas uygulanması, maslahatı mürselenin hüccet olarak kullanıldığıının en bariz örneklerindendir.¹⁰⁷

2.1.8. Örf-Âdet ve Teâmül

Örf, lügatte “*güzel ve iyi olan şey*” demektir. İstilahta ise; “*Dînin veya aklın iyi gördüğü, selim tabiatların da kötü karşılamadığı yaygın söz ve fiillerdir.*” Âdet ise; “*İnsanların alışkanlık haline getirip uyguladıkları şey*”dir.¹⁰⁸ Örf ile âdet birbiri yerine kullanılan iki kavramdır. Teâmül ise, âdet ve uygulanan örf manasına gelen bir kelimedir.¹⁰⁹

Kimi zaman sözlü-fiilî şeklinde taksim edilen örf, kimi zaman da umumî-husûsî şeklinde de taksim edilmiştir.¹¹⁰ Örf ve âdet, müctehidler nezdinde hüküm ispatında delil olarak kabul edilmiştir.¹¹¹ Genel olarak mezhepler, sözlü olan örfü bir delil olarak kabul etmişler fakat fiili örfün delil olup olamayacağı konusunda ihtilafa

¹⁰⁶ Erturhan, age., 50-51.

¹⁰⁷ Erturhan, age., 51.

¹⁰⁸ Cevherî, IV, 1401; Cürçânî, age., 149; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age.,295-300.

¹⁰⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 87; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 11.

¹¹⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 87-88; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 11.

¹¹¹ Cürçânî, 149.

düşmüşlerdir.¹¹² Bazı âlimler, Kur’ân veya sünnetten delil bulunmayan meselelerde “*örf de icmâ’ gibi bir hüccettir*” görüşündedirler.¹¹³

Örfün şer’î bir hüccet olduğunun delilleri şu ayetlerdir;

“*Anaların yiyecek ve giyeceğini uygun bir şekilde sağlamak çocuk kendisinin olan babaya aittir...*”¹¹⁴

“*(Yetimin veli veya vasisinden) Zengin olan, iffetli olmağa çalışsın (yetimin malını yemekten kaçsın), yoksul olan uygun bir şekilde (örfe göre) yesin.*”¹¹⁵

“*Kadınlara el sürmeden ve mehirlerini biçmeden onları boşarsanız size sorumluluk yoktur. Onları zengin kendi çapına, fakir kendi çapına uygun bir şekilde (örfe göre) faydalandırın. Bu iyi davrananların şanına yakışır bir borçtur.*”

Fıkıh edebiyatında örfün şu çeşitlerinden bahsedilmektedir;¹¹⁶

1. Yapısı açısından; a) Lafzî (kavlî) örf.¹¹⁷ b) Amelî örf.¹¹⁸
2. Yayıldığı bölge açısından; a) Örf-i âm.¹¹⁹ b) Örf-i hâs.¹²⁰
3. Muteberlik açısından; a) Sahih örf.¹²¹ b) Fâsit örf.¹²²

¹¹² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 90; Aydın, *Sivashî Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 11.

¹¹³ Kemaleddin İbn Hümâm, *Fethu’l-Kâdir*, Beyrut. t.y, VII, 15.

¹¹⁴ Bakara, 233.

¹¹⁵ Nisa, 6.

¹¹⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, DİA, XXXIV, 87-93.

¹¹⁷ Bazı lafız ve terkiplerin muayyen bir anlamda kullanıla kullanıla artık mutlak biçimde söylenince bir karîne veya aklî alâka olmaksızın ilk anda zihinlerde o anlamın canlanır hale gelmesi demektir. Meselâ “dirhem” kelimesi aslında belli vezin ve kıymette sikkeli gümüş para anlamına geldiği halde nevi ve kıymeti ne olursa olsun ülkede geçerli olan para mânasında anlaşılması bunun örf-i lafzî haline geldiğini gösterir. (Dönmez, “Örf”, 87-93.)

¹¹⁸ Toplumun günlük yaşantıya ilişkin hususlarda veya fikhî sonuçları olan konularda belirli biçimde davranmayı itiyat haline getirmiş olması demektir. Bir bölgede belirli türde hayvan eti yemenin, ziraatta belirli aletleri kullanmanın âdet olması birinci, sözlü icap ve kabul olmaksızın fiilî mübadeleyle (muâtât) satım sözleşmesinin geçerli sayılması, menkul malların vakıf işlemine konu edilmesi yönündeki uygulamanın toplumda yaygınlık kazanması ikinci türe örnek gösterilebilir. (Dönmez, “Örf”, 87-93.)

¹¹⁹ Bütün İslâm beldelerinde teamül haline gelen söz ve davranışları ifade eder; bu tür örf genel hükümlere dayanak olabilir. (Dönmez, “Örf”, 87-93.)

¹²⁰ Belirli ülkeye veya zenaat çevresine özgü örfler demek olup fikhî sonuçlara etkisi ilgili muhitte sınırlıdır. Meslek ve ilim muhitlerinde kullanılan terimler de örf-i hâs kapsamında olup yapısı açısından örf-i lafzî nevindedir. Dinde özel bir anlam kastedilerek kullanılan lafızlar da yapısı itibarıyla örf-i lafzî olan birer örf-i hâstır; ancak şeref ve önemine binaen bunlar örf-i şer’î olarak anılır. Meselâ “salât” lafzının dua mânasından özel hükümlere sahip bir ibadet (namaz) anlamına nakledilmesi böyledir. (Dönmez, “Örf”, 87-93.)

¹²¹ Naslara aykırı olmayıp maslahatla çatışmayan ve kötülüğü celbetmeyen örf demektir. (Dönmez, “Örf”, 87-93.)

Fakihler, Kur'an ve sünnetin toplumsal gerçeklik karşısındaki tavrını ve İslâm teşrînin genel ilkelerini dikkate almak suretiyle kendi usûlüne uygun düşen yollarla örf ve âdeti çok sayıda fikhî hükme dayanak kılmışlardır. Onlar, örfün muteber sayılması için şer'î delillere aykırı olmama, târî (sonradan ortaya çıkmış) olmama ve aksi yönde sarahat bulunmama şartlarını koşmuşlardır.¹²³

2.4.9. Sahâbî Kavli

Fıkıh usûlünde taklîdü's-sahâbî,¹²⁴ kavlü's-sahâbî¹²⁵ ve mezhebü's-sahâbî¹²⁶ gibi tabirlerle anılan sahâbî kavlinin/sözünün hüccet olup olmadığı tartışılan konulardan biridir.¹²⁷ Pezdevî (482/1089), sahâbî kavli ile ilgili görüşleri şöyle özetlemiştir;¹²⁸ Sahâbî kavli ile amel etmek vaciptir. Bu durumda kıyâs terk edilir. Ebu Said el-Berdai (292/905) bu görüştedir. Kıyâsla amel etme imkânı olmadığında sahâbî kavli ile amel etmek vaciptir. Bu görüş Kerhi'ye aittir. Her iki durumda da sahâbî kavli ile amel vacip değildir. Bu görüş ise Şafii'ye nisbet edilmiştir. Bir grup müctehid ise Hulefai Raşidin'i taklidi vacip görür.

Şâfiîlerin bu konudaki görüşü ise şöyledir; Eğer sahâbînin görüşü intişar etmiş ve bu görüşe muhalefet eden olmamışsa amel edilir. Yoksa amel edilmez. Yine âlim birinin sahâbîyi taklidi caiz değildir. Sahâbîyi ancak avam olan takild etmelidir.¹²⁹

Sahâbî kavlinin kıyâs karşısındaki durumu ise özetle şöyledir; Sahâbî kavlini hüccet olarak kabul eden müctehidler, bu delili kıyâsa takdim ederken, hüccet olarak kabul etmeyenler ise iki eşit kıyâs muamelesi yapmışlardır. Asıl, hüküm veya illetten hangisi kuvvetli ise onu tercih etmişlerdir.¹³⁰

¹²² Naslara aykırı veya maslahatla çatışan yahut kötülüğü celbeden örf anlamına gelir. Bu arada, örfün bir bakıma varlık şartları, bir bakıma neveleriyle ilgili olarak şu hususu belirtmek gerekir ki örf belli bir tarzda davranma yanında belli bir tarzda davranmamayı da ifade eder. (Dönmez, "Örf", 87-93.)

¹²³ Erturhan, 53; Dönmez, "Örf", 87-93.

¹²⁴ Pezdevî, III, 217; Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 346.

¹²⁵ Râzî, *Mahsul*, VI, 129.

¹²⁶ İbnü'l-Hâcib, II, 330.

¹²⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 93; Sahâbî; fıkıh usûlünde genel kabul gören tanıma göre iman etmiş olarak örfen arkadaş denebilecek ölçüde Hz. Peygamber'le birlikte bulunmuş kimseyi ifade eder. (H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli" DİA, XXXV, 500-504.); Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age.,300-304.

¹²⁸ Pezdevî, III, 217.

¹²⁹ Zerkeşî, VIII, 80.

¹³⁰ Zerkeşî, VIII, 81.

2.1.10. Seddü'z-Zerâi

Sözlükte “*kapatmak, engellemek*”¹³¹ anlamındaki sedd ile “*vesile, sebep, vasıta*”¹³² anlamındaki zerî'anın çoğulu zerâi'den oluşan ve “*yolların kapatılması, vasıtaların engellenmesi*” mânasına gelen sedd-i zerâi' veya sedd-i zerîa (seddü'z-zerâi'/seddü'z-zerîa) ıstılahta; “*Kendi başına mubah olan bir fiilin şer'an sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanması*” demektir.¹³³ Harama götüren yol haram, helâle götüren yol da helâldir. Mesela; zina haram olduğu gibi, zinaya götüren bütün yol ve vasıtalar da haramdır.

Sedd-i zerâi, özellikle Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri tarafından kullanılan bir delil türüdür. Onlar sedd-i zerâiyi hem usûlde hem de furuda muteber sayarlar. Hanefî ve Şafîîler ise onu usûlde delil olarak kabul etmezken furuda çokça kullanırlar.¹³⁴ Onlara göre bu delil türü ile haram hükmü verilemez.¹³⁵ Bazı âlimlerden nakledildiğine göre ismen olmasa da uygulamada bütün mezhepler sedd-i zerâi'yi delil olarak kabul ederler.¹³⁶ Mesela, Karafî'ye göre Müslümanların yolu üzerine kuyu kazmanın yasaklığında (haram oluşunda) icmâ' vardır.¹³⁷

2.1.11. Şer'u Men Kablenâ

Fıkıh usûlü eserlerinde eş-şerîatü's-sâlife/eş-şerâiu's-sâlife, eş-şerîatü's-sâbika/eş-şerâiu's-sâbika gibi isimlerle anılan ve sözlükte “*bizden öncekilerin şeriatı/şeriatları*” anlamına gelen şer'u men kablenâ,¹³⁸ sünnet delili, ictihad, istishâb

¹³¹ Cevherî, II, 485; Zebîdî, VIII, 177.

¹³² Cevherî, III, 1211; İbn Manzur, VIII, 96.

¹³³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i Zerâi” DİA, XXXVI, 277-282.

¹³⁴ Zerkeşî, VIII, 90.

¹³⁵ Zerkeşî, VIII, 89;

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيُّ: لَا يَجُوزُ الْمَنْعُ مِنْ سِدِّ الذَّرَائِعِ

¹³⁶ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 99; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hüمام Hayatı ve Eserleri*, 12.

¹³⁷ Zerkeşî, VIII, 90;

قَوْلُ الْقَرَفِيِّ فِي الْقَوَاعِدِ: "إِنَّ مَالِكًا لَمْ يَنْفَرِدْ بِذَلِكَ، بَلْ كُلُّ وَاحِدٍ يَقُولُ بِهَا، وَلَا خُصُوصِيَّةَ لِلْمَالِكِيَّةِ بِهَا إِلَّا مِنْ حَيْثُ زِيَادَتُهُ فِيهَا. قَالَ: فَإِنَّ مِنَ الذَّرَائِعِ مَا هُوَ مُعْتَبَرٌ إِجْمَاعًا، كَالْمَنْعِ مِنْ حَفْرِ الْأَبَارِ فِي طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ

¹³⁸ Abdurrahman bin Abdullah Dervîş, *eş-Şerâ'iu's-Sâbika ve medâ Hücciyetihî fi 'Şerâyi'il-İslâmiyye*, Riyad 1990; Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku Ve "Önceki Şeriatler" Eski Hukukumuzda Önceki İlahî Hukuk Sistemlerinin Yeri (Şerâyi-i Sâlife)*, İstanbul 2010; İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer'u Men Kablenâ” DİA, XXXIX, 15; Süleyman Taşkın, *Beşinci Ve Altıncı Yüzyıl Hanefî Usûlcüleriyle Karşılaştırmalı Olarak Gazzâlinin Delil Teorisinde Şer'u Men Kablena Ve Sahâbî Kavli*, yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2009.

gibi mebnasların yakınında ya da geçerliliği tartışmalı olan deliller arasında incelenmiştir.

İşlam dinine kadar birçok şeriat ve Hz. Muhammed'e kadar çok sayıda peygamber gelmiş ve çeşitli sebeplerle devirlerini tamamlamışlardır. Bu süreçte ihtiyaç hâsıl oldukça Allah Teâlâ yeni peygamberi göndermiş, baştan beri devam eden değişmez din prensipleri yanında değişen hüküm ve kaideler de koymuştur. Buna göre her yeni din bir öncekini yürürlükten kaldırmıştır. şu var ki önceki dinlerde mevcut hüküm ve kaidelerin (şer'u men kablenâ) İşlâm şeriatı açısından da geçerli olabilmesi için Kur'an-ı Kerim ve sünnette zikredilmesi ve ayrıca peygamberimiz tarafından yürürlükten kaldırılmamış (nesh edilmemiş) bulunması şarttır.¹³⁹ Mesela, Hz. Peygamber (s.a.) Medİne'ye hicret edince buradaki yahdİlerin âşurâ günü oruç tuttuklarını görerek niçin tuttuklarını sordu. "*Bugün Allah Mûsâ'yı kurtarmıştı*" dediler, "*Biz Mûsâ'ya onlardan daha yakınız*" buyurarak kendisi de o gün oruç tuttu.¹⁴⁰ Bu ve benzeri vakıalar önceki dinlere ait bazı hükümlerin İşlâm'da da yürürlükte kaldığına örnek olarak gösterilmiştir.

3. Fıkıh Usûlünün Gayesi ve nemi

Her ilmin bir takım gaye ve yararları vardır. Özellikle yeni yeni meselelerin dİnİ hükümlerini, dinin aslı kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'ten çıkarmaya Müslümanların büyük ihtiyaç bulunduğu günümüzde fıkıh usûlünün de bir gayesi ve faydası olduğu bir hakikattir. Bundan dolaydır ki âlimler, bu ilmi öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴¹

İşlâmİ ilimler içinde önemi ve faydası en büyük olanlardan birisi fıkıh usldr. nk usûl ilmi, aklİ ve naklİ kaideleri bir arada inceleyen, değeri ve önemi çok büyük olan, islâmİ ince hikmetleri ortaya koyan, lafızların özelliklerini ve meziyetlerini, delillerin kuvvetli veya zayıf olanlarını açıklayan, müctehide ictihad yollarını kolaylaştıran, müctehid olmayanlara ise fıkıh kitaplarında yazılı

¹³⁹ Zerkeşİ, VIII, 43;

řَرَاعِ مَنْ قَبَلْنَا وَاجِبَةً عَلَيْنَا إِلَّا فِي خَصَلَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا أَنْ يَكُونَ شَرَعْنَا نَاسِخًا لَهَا، أَوْ يَكُونَ فِي شَرَعْنَا ذِكْرٌ لَهَا، فَعَلَيْنَا اتِّبَاعَ مَا كَانَ مِنْ شَرَعْنَا وَإِنْ كَانَ فِي شَرَعِهِمْ مُقَدِّمًا

¹⁴⁰ Buhârİ, Menâkıb, 26; Müslim, Savm, 111.

¹⁴¹ Aydın, *Sivash Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 14.

bulunan hükümleri iyi anlamalarına yardımcı olan bir ilim dalıdır.¹⁴² Fıkıh usûlünün gaye ve faydalarından bazıları şunlardır;¹⁴³

1- Şer'î-amelî hükümleri bilmek, bu hükümlerin hangi kaynaklardan hangi metotlarla elde edilebileceğini ve bu iş için gerekli küllî kaideleri belirlemek, son nokta da ise bu bilgi sayesinde dünya ve âhîret saadetine erişmektir.

2- Bu ilmin öncelikli gayesi, dînî hükümlerin, dînî delillerden nasıl çıkarılacağını veya delillerinden istinbat edilmiş olan hükümlerin hakikatlerinin ne olduğunu öğretmektir.

3- Fıkhî delillerin mahiyetlerini, şer'î hükümlerin bu delillerden nasıl çıkarılacağını veya çıkarılmış hükümlerin nasıl anlaşılacağını ve deliller arasında teâruz durumunda hangilerinin diğerlerine tercih edileceğini öğretmektir.

4- Müctehidlerin çalışma yöntemlerini, hangi delillere dayanmaları gerektiğini ve istinbât usûllerini öğretir. Bu suretle bir müctehid, deliller üzerinde düşünme ve fikir yürütme kabiliyeti kazanır.

5- Lafızların delâletleri, icmâ', kıyâs veya zannî yahut kat'î olan haberler ve bunlar arasında mevcut olabilecek teâruzlar bu ilim sayesinde bilinir.

6- Bu ilmi iyi bilen kimselerin hukukî anlayışları ve kavrayışları artar. Muhakeme güçleri gelişir, kendilerinde hukuk fikri inkişâf eder, hukuki bilgileri ilmî bir mâhiyet kazanır.

7- Bu ilim sayesinde, dînî hükümlerin konuluş gayeleri ve maksatları daha iyi anlaşılır ve uygulanması da kolay olur.

4. Fıkıh Usûlüne Yardımcı İlimler

Fıkıh ve usûl lafızlarından mürekkep bir ilim dalı olan fıkıh usûlü, müstakil bir ilim dalıdır. Bununla birlikte her ilim dalı gibi fıkıh usûlü de muhteva ve işlevi

¹⁴² Zerkeşi, I, 42;

وَقَالَ الْأُسْتَاذُ أَبُو مَنْصُورٍ: الْعَرَضُ مِنْ أَصُولِ الْفِقْهِ مَعْرِفَةُ أَدَلَّةِ أَحْكَامِ الْفَقْهِ، وَمَعْرِفَةُ طُرُقِ الْأَدِلَّةِ، لِأَنَّ مَنْ اسْتَفْرَأَ أَتْوَابَهُ وَجَدَهَا إِمَّا دَلِيلًا عَلَى حُكْمٍ أَوْ طَرِيقًا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَعْرِفَةِ الدَّلِيلِ، وَذَلِكَ كَمَعْرِفَةِ النَّصْنِ، وَالْإِجْمَاعِ، وَالْقِيَاسِ، وَالْعِلْلِ، وَالرُّجْحَانِ. وَهَذِهِ كُلُّهَا مَعْرِفَةٌ مُجِبَّةٌ بِالْأَدِلَّةِ الْمَنْصُوصَةِ عَلَى الْأَحْكَامِ. وَمَعْرِفَةُ الْأَخْبَارِ وَطُرُقِهَا مَعْرِفَةٌ بِالطَّرِيقِ الْمَوْصَلَةِ إِلَى الدَّلَائِلِ الْمَنْصُوصَةِ عَلَى الْأَحْكَامِ

¹⁴³ Abdullah Mustafa Merâğî, *el-Fethu'l-Mübin fi Tabakâti'l-Usûliyyin*, Kahire 1947, I, 11; Zerkeşi, I, 42; A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh" DİA, XLII, 201-210; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 15; Erturhan, age., 9.

gereği mantık, dil, kelim, kur'an ve hadis gibi ilimlerle bağlantılıdır.¹⁴⁴ Bu bakımdan bazı fıkıh usûlü eserleri -özellikle mütekellimîn mesleğinden olan usûlcüler- mukaddime bölümünde Aristo Mantığı'ndan bahsederler. Bu bölümde lafzî delâletler, tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır. Sırasıyla tasavvurun ilkeleri, hadler/tanımlar, resimler/eksik tanımlar, tasdik ilkeleri, burhan/aklî delil konuları ele alınır. Yine fıkıh usûlü, kıyâsı temel delillerden kabul ettiği için, onu daha iyi anlatmak ve kavratmak maksadıyla mantıkî kıyâsdan da yararlanır. Bu bakımdan mantıkî kaidelere de zaman zaman müracaat eder.¹⁴⁵

Hükümlerin aslî iki kaynağı Kur'ân ve Sünnet Arapça olduğundan fıkıh usûlü, Arap Dili kâidelerinden de istifade eder. Fıkıh usûlünün önemli bir bölümü dil ve belâğata dair meselelerdir. Lafzın vaz' konusu, lâfızların hakikat ve mecaz kısımlarına ayrılması, müştereklik, iştikak, umûm, husus, harflerin anlamları vb. gibi konular dil ile ilgili bahislerdendir.¹⁴⁶

Diğer taraftan usûl, Kelâm ilminden de istifade eder. Kelamcılar aklî ve naklî delillerle Kur'ân'ın Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in O'nun Rasûlü olduğunu ispat ederler. Kur'ân'ın hüccet olması, Allah'ın tasdik edilmesine bağlı olduğundan mutlak Şâri'i/Allah, usûl kitaplarının "Hâkim" bölümlerinde tanıtılır. Aynı şekilde hüsün-kubuh meselesi de Kelâm ilmiyle ilişkilidir. Emredilen şeylerin hüsünlüğünün ve nehyedilen şeylerin kubuhlüğünün hâkimi, şer'at mı? Yoksa akıl mı? meseleleri bu bağlamda fıkıh usûlünde ele alınan konulardır.¹⁴⁷ Bütün bunlarla beraber fıkıh usûlünün iç içe olduğu ilim dalları *Ulûmu'l-Kur'an ve Hadîs*'dir. Zira fıkıh usûlünün ana konusu olan hükmün şer'î kaynakları bu ilim dallarıdır.¹⁴⁸

Yine fıkıh usûlü ilmi, fıkıh ilminden istifade eder. Çünkü usûl âlimi çokça dînî hükümlerin delilleri üzerinde düşünür. Bir usûlcünün bir fikhî hükmü kabul veya reddedebilmesi için fikhî hükümlerin hakikatlerini çok iyi bilmesi gerekir.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Zerkeşi, I, 45.

¹⁴⁵ Tâhâ Câbir Alvânî, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1992, 2-3; Zerkeşi, I, 45; Aydın, *Sivashî Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 15.

¹⁴⁶ Zerkeşi, I, 46; Alvânî, age., 2-3.

¹⁴⁷ Zerkeşi, I, 46; Alvânî, age., 2-3.

¹⁴⁸ Zerkeşi, I, 46; Alvânî, age., 3.

¹⁴⁹ Aydın, *Sivashî Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 16.

5. Fıkıh Usûlünün Tarihçesi

Fıkıh hükümler, birtakım usûl ve kaidelere göre vaz' edildiğinden fıkıh usûlünün ilim dünyasında ortaya çıkışı fıkıhla birlikte olmuştur denilebilir. Dolayısıyla fıkıhın olduğu yerde istinbat ve istidlal usûlü; istinbat ve istidlal usûlünün olduğu yerde de şüphesiz fıkıh usûlü bulunacaktır. Fıkıh usûlü tarihinin iyi anlaşılabilmesi için Hukuk tarihçileri, islâmiyetin yayılmaya başladığı andan itibaren geçen zamanı, bazı devirlere ayırmışlardır;¹⁵⁰ *Rasulullah'ın devri, Sahâbî devri, Müçtehid imamlar devri, Taklid devri*. Şimdi bu devirleri kısaca tetkik edelim.

5.1. Peygamber Dönemi

Dinin hükümlerin istinbat ve uygulama usûllerini ihtiva eden ve sadece müslümanlara has bir ilim dalı ve bir disiplin olan fıkıh usûlü ilk vahiy (hüküm) ile beraber doğmuştur.¹⁵¹ Bu disiplinin bütün esasları, Kur'ân ve Sünnet'te mevcuttur. Tarihi de Hz. Peygamber'in risâletiyle başlamıştır. Asr-ı Saadet denilen vahy devri, fıkıh usûlünün kaynaklarının teşekkül ettiği bir devirdir.¹⁵² Çünkü bu devir, İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kur'an-ı Kerîm'in nâzil olduğu, Hz. Peygamber'in sünnetini izhar ettiği ve ahkâmın tebliğ edildiği bir devirdir. Bu dönemde Hz. Peygamber, insanların sorun veya sorularına, ya fıkıh usûlünün ana kaynağı olan

¹⁵⁰ Muhammed Hudaî, İslâm hukuk tarihini altı devire ayırmıştır: Hazret-i Peygamber devri, Büyük yaştaki sahâbîler devri (hicrî 11-40 yılları arası), Küçük yaştaki sahâbîler devri (hicrî 41-100 yılları arası), Sünnet ve fıkıhın tedvin edildiği, Cumhuriyetin takdir ettiği büyük imamların ve müçtehidlerin çıktığı devir (hicrî II. asrın başından, IV. asır ortalarına kadar), mezheplerin yerleştiği, âlimleri tarafından desteklendiği, münazara ve ilmî mücâdelelerin yaygınlaştığı devir (hicrî IV. asrın başlangıcından, Moğol vâlisi Hülâgu'nun Bağdad'ı istilâ edip, Abbâsî devletinin yıkıldığı 656/1258 tarihine kadar), bugüne kadar devam eden sırf taklid devri. Osman Keskiöglü, Vahy Devri, Sahâbe Devri, Tabiîn Devri, İctihadlar Devri (100-350), Taklid Devri (350-656), Duraklama Devri, olmak üzere altı devir tesbit etmiştir. Hayreddin Karaman da, Hazret-i Peygamber Devri (Fıkıhın Doğuşu), Sahâbe Devri (Fıkıhın Gelişme Çağı), Abbâsîler Devri (Fıkıhın Olgunluk Çağı) ve Fıkıh Mezhepleri, Selçuklular Devri (Fıkıhın Duraklama Çağı), Moğol İstilâsından Mecelle'ye Kadar (Fıkıhın Gerileme Çağı), Mecelle'den Zamanımıza Kadar (Uyanış Çağı) adıyla yedi devir tesbit etmiştir. Ahmed Akgündüz de, Hazret-i Peygamber Devri, Sahâbe Devri, Tabiîn Devri, Müçtehid İmamlar Devri, Mezheplerin Tam Olarak Ortaya Çıkışı ve Taklid Devrinin Başlaması, Altıncı Devir (656/1258'den zamanımıza kadar) olmak üzere altı devirden söz etmektedir. (Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, İstanbul, 2006, 10; Osman Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara 1999, 16-17.)

¹⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 82-103.

¹⁵² Merâğî, *el-Fethu'l-Mübin fi Tabakâti'l-Usûliyyin*, Kahire 1947, I, 5; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 2011, 54; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 11; Aydın, *Sivashî Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 17.

vahiy ile ya da bizzat kendi icthadı ile cevap veriyordu.¹⁵³ Bu durum Kur'an-ı Kerim'de “senden soruyorlar”, “senden fetva istiyorlar” gibi ifadelerin geçtiği yerlerde açıkça görülmektedir. Mesela; “Sana savaş ganimetlerini soruyorlar. De ki: Ganimetler Allah ve Peygamber'e attir...”¹⁵⁴, “Senden fetvâ isterler. De ki: Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin (kelâle) mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor...”¹⁵⁵, “Ey Muhammed! Sana hürmet edilen ayı ve ondaki savaşı sorarlar, de ki: O ayda savaşmak büyük suçtur”,¹⁵⁶ “Ey Muhammed! Sana kendilerine neyin helal kılındığını sorarlar, deki: Size temiz olanlar helal kılındı”¹⁵⁷ ayetleri bu özelliktedir. Hz. Peygamber'in kendi icthadı ile de fetva verdiği dair hadislerde pek çok örnek bulunmaktadır. Deniz suyu ile abdest alınıp alınamayacağı sorulduğunda Hz. Peygamber “Onun suyu temizdir ve ölüsü de helaldir”¹⁵⁸ diye cevap vermesi buna bir örnektir.

Bu dönemde fakih olarak anılan Hz. Ayşe, Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman, Hz. Ali, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sabit, Ebu Hureyre ve Huzeyfe gibi sahâbîlere Hz. Peygamber icthad etme yetkisi vermiştir. Bu sahâbîler gerekli olduğu zaman bu yetkiyi kullanmışlar ve zaman zaman fetva vermişlerdir.¹⁵⁹

Bu devirde teşri vahiy yoluyla ve teşri de vuku bulan olayları ele almıştır. Takdiri/farazi fıkıh yoktur.¹⁶⁰ Teşri bakımından “kolaylık”, “tekliflerin azlığı” ve “tedricilik” ilkeleri hâkimdir.¹⁶¹ “Allah size kolaylık diler, güçlük istemez”¹⁶² ayeti ile “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyiniz, korkutmayınız”¹⁶³ hadisi kolaylık ilkesini ortaya koyarken vahyin 23 yıla yayılması, içkinin yasaklanması, zina

¹⁵³ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 12; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 9; a.mlf, “İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı”, M.Ü.İ.F.Dergisi, İstanbul 1985, Sayı: 3, 21-22.

¹⁵⁴ Enfâl, 1.

¹⁵⁵ Nisâ, 176.

¹⁵⁶ Bakara, 217.

¹⁵⁷ Maide, 4.

¹⁵⁸ Darimi, Sünen, Beyrut 2013, 86.

¹⁵⁹ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 45; Atar, *İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı*, 21-22.

¹⁶⁰ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş/Medhal*, 3; Keskiöglü, age., 24.

¹⁶¹ Muhammed Hudarî, *İslam Hukuku Tarihi* (Çev; Haydar Hatipoğlu), İstanbul 1974, s. 18; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 54-55.

¹⁶² Bakara Suresi, 185.

¹⁶³ Buhârî, *İlim*, 11, *Megâzi*, 60, *Edeb*, 80; Müslim, *Cihâd*, 4; Ebû Dâvud, *Edeb*, 17; Ahmed bin Hanbel, I, 239, 265, 283; III, 131, 209.

edenlere verilecek cezalar, kocası ölmüş kadının iddeti gibi hususlarda tedricilik ilkesini ortaya koymaktadır.¹⁶⁴

Bu devirde ahkâmın kaynağına ulaşma ve hükmü anlama konusunda bir sorun yoktu. Kur'an ayetleri nazil olduğunda hemen yazıya geçirilmesi ve birçok sahâbî tarafından ezberlenmesi kaynak sorununu ortadan kaldıran en önemli unsur idi. Hz. Peygamberin (s.a.v) hükümleri uygulaması ve izahı ahkâmın anlaşılmasını sağlıyor ve muhatabın zihninde soru işareti bırakmıyordu. Hz. Peygamber (s.a.v.), bütün siyasî, hukuki ve ictimâî meseleleri vahyin ışığı altında çözmüştür. Hz. Peygamber, dinin hükümlerini tebliğ etmek ve uygulamakla kalmamış, İslâm Hukukunun öğrenilmesini de teşvik etmiştir: “Allah kime hayır murad ederse, onu dinde fakîh kılar”¹⁶⁵ buyurmuştur. Kur'ân da İslâm toplumunda daima bir hukukçular gurubunun bulunmasını şöyle emir buyurmuştur; “İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler.”¹⁶⁶

Vahy devrinde İslâm hukukunun delilleri tedvin edilmemişti fakat tam olarak ortaya konulmuştu.¹⁶⁷ Bu devirde fikhın ana kaynakları, Kur'ân ve Sünnetti. Ancak fikh ve fikh usûlü henüz tedvin edilmemişti. Hz. Peygamber, uygulamalı bir şekilde ve herkesin anlayacağı bir tarzda, İslâmi hükümleri açıklamıştı. Şer'în ana kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet daha sonraki devirlerde de ana kaynak olma hüviyetlerini devam ettirmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber, Vedâ Hutbesi'nde şöyle buyurmuştur: “Ey mü'minler, size iki şey bırakıyorum, siz ona sıkı sarıldıkça yolunuzu hiç şaşırmasınız. O emanet Allah'ın Kitabı Kur'ân ve Rasûlünün sünnetidir.”¹⁶⁸

Bu dönemde Kur'ân ve Sünnetin yanında kıyâsa da başvurulmuştur. Muâz (r.a.) hadisi Hz. Peygamber dönemi fikh usûlünün kaynakları ve istinbat usûlünü

¹⁶⁴ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 14.

¹⁶⁵ Malik, *Muvatta'*, 681/3345;

¹⁶⁶ Tevbe, 122.

¹⁶⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 9; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 14.

¹⁶⁸ Malik, *Muvatta'*, 678/3338;

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّةُ نَبِيِّهِ

özetler mahiyettedir.¹⁶⁹ Hz. Peygamber O’nu Yemen’e vâli ve aynı zamanda kadı tayin ettiğinde aralarında şu konuşma geçmiştir;

“- *Ey Muâz ne ile hükmedeceksin?*

- *Allah’ın Kitabıyla.*

- *Ya O’nda bulamazsan?*

- *Rasûlullah’ın sünnetiyle.*

- *O’nda da bulamazsan?*

- *O zaman re’yimle ictihâd ederim”* cevabını verince, bu cevaptan memnun kalan Hz. Peygamber, “*Rasûlünün rasûlünü O’nun razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsun*”¹⁷⁰ buyurdu.

5.2. Sahâbî Dönemi

Hulefa-i Raşidin devri de denilen bu devir, Hz. Peygamberin vefatı ile başlar Hz. Ali’nin vefatına (hicri 40 senesine) kadar veya Emeviler’in sonuna kadar devam eder.¹⁷¹ İslam ülkesinin topraklarının fetihlerle genişlediği bu dönemde, farklı coğrafya ve kültürden insanlar müslüman olmuş bunun neticesi olarak daha önce karşılaşılmayan sorulara cevap verilmesi gerekliliği doğmuştur. Ne var ki sahâbînin hepsi, fetva verme yetkisine sahip birer fakih/müctehid değildi. Bu sebeple sahâbîlerin hepsi aynı derecede şer’î hükümlerde sened ve dinde me’haz kabul edilmemişti. Fetva ve ictihad işi sahâbîden sadece hamele-i Kur’an olan, ondaki nasih-mensüh, müteşâbih-muhkem ve sair delaletleri bilen kişilere mahsustu. Bu vasıfları taşıyan sahâbîlere -daha sonraları yerini fakih terimine bırakan- “*kurra*”, yani “*Kur’an okuyan*” ismi verilmişti.¹⁷² Sahâbîler arasında kurra (ictihad yapacak ve fetva verecek salahiyyette) kimseler az sayıda idi. Onlar da İslâmiyetin hükümlerini yaymak için yeryüzüne dağılmışlar, başka memleketlere yerleşmişlerdir. Kûfe’ye Hazret-i Ali, Sa’d bin Ebî Vakkas, Abdullah İbn Mes’ûd, Ammâr bin Yâsir, Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Mugîre bin Şu’be, Enes bin Mâlik, Huzeyfe bin el-Yemân, Abdullah

¹⁶⁹ Merâğî, I, 16; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 9; Aydın, *Sivashî Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 17.

¹⁷⁰ Tirmîzî, *Ahkâm*, 3.

¹⁷¹ Merâğî, I, 15; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 101; Keskiöğlü, age., 55; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 25; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 103-118.

¹⁷² İbn Haldun, II, 184-185; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 10.

bin Abbâs, İmrân bin el-Husayn yerleşmiştir. Şam'da Muaz bin Cebel, Ebu'd-Derdâ, Muâviye bin Ebî Süfyan; Mısır'da Amr bin el-Âs ve oğlu Abdullah; Kuzey Afrika'da Ukbe bin Âmir, Muâviye bin Hadîc, Ebû Lübâbe, Ruveyfi' bin Sâbit gibi sahâbîler, halka İslâmiyeti öğretmişlerdir. Hazret-i Peygamber'in hanımlarından başka, Zeyd bin Sâbit, Abdullah bin Ömer, Übeyy bin Kâ'b, Talha bin Ubeydullah, Abdurrahman bin Avf, Ebû Hüreyre gibi sahâbîler de Medine'de kalarak ilim halkası oluşturmuşlardır.¹⁷³

Bu dönemde, meselelerin çözümünde ilk önce asli kaynaklar olan Kur'an-ı Kerim'e ve hadislere müracaat ediliyor, sonuca varılamayınca nassların açıklamadığı hükümleri nassların ve İslami prensiplerin ışığı altında hükme bağlama şeklinde ifade edilen rey ichtihadına başvuruluyordu. Mesela, Hz. Ebû Bekir; *“Ben nineye mirastan ne kadar hisse verileceğine dair Rasûlullah'dan hiç bir şey duymadım, sizden buna dair bir şey duymuş olan bir kimse var mı?”* diye sorduğunda, Muğire b. Şu'be; *“Ben Rasûlullah'ın ona altıda bir hisse verdiğini biliyorum”* diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir; *“Senden başka bunu bilen var mı?”* diye tekrar sorması üzerine, Muhammed b. Seleme: *“Muğire doğru söylüyor”* diyerek onu tasdik etmiştir. Hz. Ebu Bekir de bunun üzerine nineye altıda bir hisse vermiştir.¹⁷⁴ Görüldüğü üzere sahâbî zamanında da fikhın kaynağı Kur'an ve Sünnet olmuştur. Bir mesele hakkında bu ikisinde açık bir hüküm yoksa -zekât vermeyenlerle savaş gibi- o zaman kıyâsa başvurmuşlardır.¹⁷⁵ Ayrıca Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer en doğru hükme ulaşabilmek için şura ichtihadına başvurmuşlardır.

Ashap arasında fetva verme hususunda ihtisaslaşma söz konusu olmuştur. Hz. Ömer bir konuşmasında *“Kim Kur'an hakkında soru sormak istiyorsa Ubey b. Ka'b'a sorsun, feraiz hakkında soru sormak isteyenler Zeyd b. Sabit'e sorsun. Fıkıh meselelerini sormak isteyenler Muaz b. Cebel'e gitsinler. Mali konularda sorusu olanlar bana sorsunlar. Çünkü Allah beni hazineci ve kâsım kıldı”*¹⁷⁶ demiştir.¹⁷⁷

¹⁷³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemîn*, IV, Beyrut 1991, I, 17; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 106-107; Keskiöğlü, age., 62-74; 78-79; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 25.

¹⁷⁴ Hudaî, 113; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 18-19.

¹⁷⁵ Merâğî, I, 19.

¹⁷⁶ Beyhakî, Sünen, II, 354. (Hadis nu; 2281.)

¹⁷⁷ İbn Kayyim, I, 17;

وَقَالَ ابْنُ وَهْبٍ: حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عَلِيِّ اللَّحْمِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ النَّاسَ بِالْجَائِبَةِ فَقَالَ: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْأَلَ عَنِ الْفَرَائِضِ فَلْيَأْتِ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْأَلَ عَنِ الْفَقْهِ فَلْيَأْتِ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ، وَمَنْ أَرَادَ الْمَالَ فَلْيَأْتِنِي.

Sahâbî devrinde fetihlerle birlikte farklı bölgelerden çeşitli kültür ve anlayışa sahip insanlarla karşılaşıldı. Bu insanların farklı yaşama, bilgi, kabiliyet ve düşünceye sahip olmaları sebebiyle Medine ekolü, Mekke ekolü ve Kufe ekolü gibi değişik fıkıh ekolleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir kısmı re'ye sıkça başvururken diğer bir kısmı ise ihtiyaç olmadıkça re'nden kaçınmıştır. Bu dönemde sadece meydana gelmiş olayların hükümleri araştırılmış ve nazari fıkıh ile iştilgal edilmemiştir.¹⁷⁸

Fıkıh usûlünün ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerîmin kitap haline getirilmesi, Sahâbe-i kiram devrinin en mühim olayıdır. İslâm hukuk tarihinin ilk tedvîn hareketi bu olaydır.¹⁷⁹ Hz. Ebu Bekir zamanında mushaf haline getirilen Kur'an, Hz. Osman zamanında çoğaltılarak büyük şehir merkezlerine birer nüsha gönderildi.¹⁸⁰

Mahut dönemde Hazret-i Peygamber'in vefatı sebebiyle vahy kesilmiş; karşılaşılan yeni meselelerde bizzat Peygamber'e müracaat etme imkânı ortadan kalkmıştır. Bunun sonucunda Sahâbi devrinde hukukî meselelerde Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet-i Nebevîde hüküm yoksa icmâ' ve kıyâsa başvurulmuştur. Pratik meselelere çözüm getirilmeye çalışılması ve nazari/farazi meseleler üzerinde pek durulmaması nedeniyle çok fazla hukukî ihtilaf ortaya çıkmamıştır.¹⁸¹ Bu devirde varılan hükümler, sonraki devirler için de temel teşkil etmiştir. Hz. Ömer'in ictihadı sonucunda Irak'taki Sevâd arâzisinin gaziler arasında taksim edilmemesi, bir defada verilen üç talâkın ayrı ayrı üç talâk sayılması, müellefe-i kulûba zekât verilememesi gibi hükümler bu konunun örneklerindedir. Özellikle Hz. Ömer'in, İslâm hukuk tarihinde çok müstesna bir mevki vardır. Hz. Ömer, sünnetin tespitine çalışmış ve usûl-i fikhin birçok kaidelerini tespit etmiştir.¹⁸²

Sahâbi arasında ictihad etmekle ve fetvâ vermekle meşhur olanlar şunlardır; *Hazret-i Ebû Bekr, Ömer, Osman, Ali, Abdurrahman bin Avf, Abdullah bin Mes'ud, Muaz bin Cebel, Huzeyfe bin el-Yemân, Ukbe bin Âmir, Amr bin el-Âs, Zeyd bin Sâbit, Ebu'd-Derdâ, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Selmân-ı Fârisî, Ammar bin Yâsir ve*

¹⁷⁸ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 25; Atar, *İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı*, 26.

¹⁷⁹ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 19; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 25.

¹⁸⁰ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 19-24; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 25-27.

¹⁸¹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 108; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 28.

¹⁸² Gazzâlî, *el-Menhûl* (Tahkik; Muhammed Hasan), Beyrut 1998, 578-580; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 109; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 29.

Übeyy bin Kâ'b... Bunlardan Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah bin Mes'ud, Hz. Âişe, Zeyd bin Sâbit, İbn Abbâs ve İbn Ömer, *fukahâ-ı seb'a-yı sahâbe* (sahâbe-i kirâmın yedi fakîhi) olarak isimlendirilmiştir.¹⁸³ İctihad faailyetinde bulunan ve fetva veren bu sahâbîler, Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş, Arap kültür ve edebiyatını, ayetlerin nüzul, hadislerin de vürud sebeplerini çok iyi bilen kimseler idi. Dini bilgisi az olan sahâbîler, kendilerinden daha bilgili kabul ettikleri sahâbîlerden meselenin çözümünü deliliyle birlikte öğreniyordu.¹⁸⁴

5.3. Tâbiûn ve Tebeü't-Tâbiîn Dönemi

Bu devir, Emevîler devri ile Abbâsîlerin ilk asrını ihtivâ eder. Başka bir ifadeyle Emevi Devletinin kuruluşu (hicri 40 yılında) ile başlar ve hicri 132 yılına kadar devam eder. Sahâbe-i kirâmın, buldukları şehirlerde kurdukları ders halkalarında yetişen Tâbiûn, Emevîler zamanından itibaren İslâm hukukunun teşekkülünde söz sahibi olmuşlardır. Bu devrin fakîhlerinden her birinin müstakil mezhebi, diğer bir deyişle hukuk ekolü vardı. Tedvîn edilmediği veya tâbîleri kalmadığı için günümüze müstakil bir mezhep olarak gelememiş olsalar da bu fakîhlerin hukukî görüşleri mensubu olan mezheplerin eserlerinde zikredilmiştir.¹⁸⁵

Bu devirde İslam ülkesinin sınırları batıda Atlas Okyanusu, doğuda Çin kıyıları ve Afganistan, kuzeyde kısmen Küçük Asya ve İspanya'ya kadar genişlemiştir.¹⁸⁶ Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile başlayan ihtilaflar, Ehl-i Sünnet, Şia ve Havâric fırkalarının doğmasına sebep olmuştur.¹⁸⁷ Bu dönemde siyasi olaylar ve isyanlar teşri' faaliyetini ziyadesiyle etkilemiştir. Tâbiûn döneminin önemli özellikleri şunlardır:¹⁸⁸

a. İslam alimleri çeşitli şehirlere dağılmıştır.

b. Hadis uydurma hareketi başlamıştır. Bu durum Iraklı âlimleri, hadisleri kabul konusunda daha titiz olmaya sevk etmiştir.

¹⁸³ Merâğî, I, 19-21; Hudarî, age., 156; Keskiöglü, age., 62-74; 78-79; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 34.

¹⁸⁴ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 115.

¹⁸⁵ Merâğî, I, 21-22; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 50; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 118-131.

¹⁸⁶ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 162.

¹⁸⁷ Hudarî, age., 159.

¹⁸⁸ Hudarî, age., 159-169; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 161-167; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 355-359.

c. Hadisleri toplama faaliyeti başlamış, Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz hadislerin tedvini için Zühri ile Ebu Bekir Muhammed b. Amr b. Hazm'ı görevlendirmiştir.

d. Fıkıh sahasında tedvin hareketi başlamıştır.

e. Fıkıh sahasında ihtilaflar artarak devam etmiştir. Hadisleri sahih kabul etme şartları ile örf-adet farklılığı ihtilafların temel sebebini oluşturmuştur.

f. Üstad, muhit ve malumat farkına dayalı olarak Hicaz ve Irak medresesi ortaya çıkmıştır.

g. Nazari fıkıh çalışmaları başlamıştır.

h. Arap olmayan bir çok İslam alimi yetişmiştir.

Tâbiîn fıkıhçılarının/hukukçularının buldukları şehirlere göre en meşhurları şunlardır:¹⁸⁹

Medine-i Münevvere'de; Said bin el-Müseyyib (91/709), Ebû Bekr bin Abdurrahman (94/713), Urve bin Zübeyr (97/715), Ubeydullah bin Abdillah (99/716), Hârice bin Zeyd (100/718), Kâsım bin Muhammed (106/725), Süleyman bin Yesâr (107/725), Nâfi' (117/735), İbn Şihâb ez-Zührî (124/742) ve Rebi'atü'r-Rey (136/753).

Mekke-i Mükerreme'de; Mücâhid (103/721), İkrime (105/723), Tâvus bin Keysân (106/724), Atâ' bin Ebî Rebâh (115/733) ve İbn Ebî Müleyke (117/735).

Kûfe'de; Alkame bin Kays en-Nehâî (62/682), Mesruk bin el-Ecda' (63/683), Kâdı Şüreyh (79/698), Saîd bin Cübeyr (95/714), İbrahim en-Nehâî (96/715), Şa'bî (105/723), Meymûn bin Mihrân (116/734), Hammâd bin Ebî Süleyman (120/738), Zeyd bin Zeynelâbidîn (122/739), İbn Şübrime (144/761), İbn Ebi Leylâ (148/765) ve Ebû Hanîfe Numan bin Sâbit (150/767).

Basra'da; Câbir bin Zeyd el-Hırkî (93/712), Hasan el-Basrî (110/728), İbn Sîrîn (110/728), Katâde bin Diâme (117/735), İyas bin Muaviye (122/740) ve Yahya bin Ya'mer el-Leysî (129/746).

¹⁸⁹ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 26; Hudarî, age.,171-185; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 152-153; Keskiöglü, age.,86-94; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 54-57.

Şam'da; Kâbisa bin Züeyb (86/705), Ömer bin Abdilaziz (101/720), Recâ bin Hayve (112/730)¹⁹⁰ ve Mekhûl (113/731).

Kâhire'de; Yezîd bin Ebî Habîb (128/745).

5.4. Müctehid İmamlar Devri

“*Tedvin devri*” diye de adlandırılan bu devir, hicri 132 yılında başlar, hicri dördüncü asrın ortalarına kadar devam eder.¹⁹¹ Ebu Hanife (150/767), İdris eş-Şafii (204/820), Malik b. Enes (179/795), Evzai (157/773), Süfyanü's-Sevri (161/777), Davud ez-Zâhirî (270/883), Ahmed b. Hanbel (241/855) gibi mezhep imamları bu dönemde yetişmiştir. Yetenekli ve ehil kişilerin fıkıh ilmiyle meşgul olması, fikir ve ictehad hürriyetinin olması, ülkeyi yöneten Abbasi halifelerinin din ilimlerine ve âlimlere yakın ilgi göstermesi, tefsir, hadis, kıraat, fıkıh, fıkıh usûlü gibi İslami ilimlerin tedvin edilmesi, ilmi seyahatlerin yapılması, ilmi münazaraların yapılması, farz, vacip, mendup, haram, illet, sebep, batıl, fasit vb. fıkhi ıstılahların doğuşu ve fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışı gibi sebeplerden dolayı bu dönem fikhın altın çağı olarak nitelendirilir.¹⁹²

Bu dönemde de pek çok âlim yetişmiştir. Bunlardan her biri karşılaştıkları Tâbi'ün fakihlerinden ibâdet ve muâmelâta dair meselelerin şer'î hükümlerini öğrenmişler ve onlardan hadis almışlardır. Böylece şer'î meselerde kendilerine müracaat edilir olmuşlar ve ictehad etmeye başlamışlardır. Onlar da kazâ ve iftâ hususunda Seleflerinin yolunu tutmuşlardır.¹⁹³ Selefin ictehad yolu; Re'y ve Rivâyet yolu olmak üzere iki olarak şekillenmiştir. Re'y (kıyâs) yolu; Irak âlimlerinin yoludur. Eshâb-ı kirâmdan sonra bu yolda olan müctehidlerin reisi, İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe olarak kabul edilmektedir. Rivâyet yolu ise Hicaz âlimlerinin yoludur. İmam Mâlik'e nisbet edilen bu yolun müntesipleri, Medîne-i Münevvere'nin halkının örfünü, kıyâsa üstün tutmuşlardır. İmam Şâfî ile Ahmed bin Hanbel ise İmâm Mâlik'in talebeleridir. İmam Şâfî, İmâm Mâlik'in yolunu öğrendikten sonra Bağdad tarafına gelerek İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin talebesi İmam Muhammed'den ders

¹⁹⁰ Filistinlidir. Şam'da bulunmuş sahâbenin çoğundan rivâyetleri vardır. Kâdılık yapmıştır. Halife Süleyman'a, Ömer bin Abdilaziz'i yerine bırakmasını o tavsiye etmişti. (Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 57.)

¹⁹¹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 155; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 131-146.

¹⁹² Keskiöglü, age., 96; 103; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 170-171; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 361-362.

¹⁹³ Aydın, *Sivash Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 24.

almıştır. Bunun sonucunda İmam Şâfî, mevcut iki yolu birleştirmiş ve ayrı bir ictihad yolu ihdas etmiştir. Ahmed bin Hanbel de, İmam Mâlik'in yolunu öğrendikten sonra Bağdad taraflarına gidip, İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin talebesinden kıyâs yolunu almış ise de, pek çok hadîs-i şerîf ezberlemiş olduğundan, diğer üç mezhebden ayrılarak önce, hadîs-i şerîflerin birbirini kuvvetlendirmesine bakarak ictihad etmiştir.¹⁹⁴

Bu devrede Sahâbî ve Tâbi'înden beri gelen fer'î ihtilaflar, vakaların çokluğu oranında artmıştır. Özellikle ıstılah birliğinin sağlanamaması, hadis kabul etme kıstaslarının çeşitlilik arz etmesi, yaşanan bölgenin kültürünün fıkha etkisi, sünnetin teşri değeri gibi hususlarda farklı değerlendirilmelerin yapılması... gibi sebepler, bu dönemde fihhi ihtilafları artırmıştır. Bu suretle mezheb mensupları arasında usûl-i fikh ilmini ortaya çıkaran yoğun ilmî münazaralar vuku bulmuştur. Bu devirde fikh talebeleri, imamlarının ictihadlarını tetkik ederek, bunların nasslardan hüküm çıkarma usûllerini tesbit etmiş ve kitaplar telif etmişlerdir. Böylece dünyada ilk defa fikh usûlü/İslam hukuku kitabı kaleme alınmıştır. Bu alanda günümüze ulaşan en eski usûl-i fikh kitabı, İmam Şâfî'nin *er-Risâle* adlı eseridir.¹⁹⁵

Selef, yani ilk dönem İslam âlimleri, şer'î hükümleri, kitap, sünnet, icmâ' ve kıyâs gibi şer'î delillerden istinbat ve istihraç ederken birbirinden farklı yöntemler kullanmıştır. Ayrıca nassların dilinin Arapça olması, dildeki lafızların ve kelimelerin çeşitli anlamlara gelmesi, farklı şer'î hükümlere delalete imkân vermesi gibi sebeplerden dolayı ulema arasında ihtilafın çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır. Aynı şekilde sübut itibariyle sünnetin tariklerinin muhtelif olması, tearuz durumunda hangi tarihinin seçileceği noktasında da âlimler ihtilaf etmişlerdir. Diğer bir ihtilaf konusu da nassların dışında kalan icma, kıyâs, istihsân, istislah, istishab, kavî-i sahâbî, örf gibi delillerin muteberliği meselesidir. İşte bütün bunlar, âlimlerin ihtilafa düşmelerine ve farklı yol/meslek tutmalarına zemin hazırlamıştır. Sonuçta mezhepler ve meslekler ortaya çıkmıştır.¹⁹⁶ Şimdi fikh usûlü dünyasında muteber iki mesleğe kısaca değinelim.

¹⁹⁴ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 58.

¹⁹⁵ Zerkeşî, I, 18; Hamidullah, Muhammed, *İslam Hukuku Etüdlere*, İstanbul 1984, s.53; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 58.

¹⁹⁶ İbn Haldun, II, 184.

5.4.1. İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi

Asıl adı Nu'mân olan İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe, 80/699 senesinde Kûfe'de doğdu. Doğru itikadı (hanîfliği) sonraki nesillere ulaştırıp bir bakıma hanîflerin manevî babası olduğu için Ebû Hanîfe künyesi verilmiştir. Sadrüşşeria, Ebu Hanife isminin âlim, fakih ve müttaki bir kişiye tazim için verilen müstear bir isim olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁷ Ayrıca ilmi mertebesinin yüceliğinden dolayı kendisinden sonra gelen âlimler tarafından İmam-ı A'zam lakâbı verilmiştir.¹⁹⁸

Kur'ân'ı ezberleyerek tahsil hayatına adım atan Ebû Hanîfe, dönemin büyük fakihî Hammâd b. Ebî Süleyman'ın talebesidir. Hammâd, İbrahim en-Nehaî'den ve eş-Şa'bî'den, onlar dâ Kâdî Şüreyh, Alkame ve Mesrûk'tan, bu üçü de Abdullâh b. Mes'ûd ve Hz. Ali'den ilim öğrenmişlerdi.¹⁹⁹

Ebû Hanîfe, gençliğinde kelâm ilmine çalıştı. Bu hususta Fıkh-ı Ekber adıyla Müslümanların Ehl-i sünnet itikadının esasının sonraki nesillere naklini temin eden çok mühim bir kitap yazdı.²⁰⁰ Daha sonra fıkhâ yönelen Ebu Hanife, Hocası Hammâd'dan sonra Kûfe'de ders okutmaya başladı. Birçok talebe yetiştiren Ebû Hanîfe'nin kadı olabilecek 28, fetva verebilecek 6, Ebu Yusuf ve Züfer gibi kadı ve müftüleri yetiştirebilecek seviyede talebeleri vardı.²⁰¹

İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe, fikh ilmini, Hammâd'dan, Hammâd da, İbrahim Nehaî'den, bu da, Alkame'den, Alkame de, Abdullah bin Mes'ud'dan aldığından Hanefî mezhebi mesleği, Sahâbe-i kirâmdan Abdullah bin Mes'ud'a dayanır. Ebû Hanîfe, delillerden hüküm çıkarma usûlünü Sahâbe ve Tâbiûn'dan öğrenmiştir. Talim ettiği bu usûle göre ictihadda bulunmuş ve talebeleri de bu ictihadları tedvîn etmiştir. İmam Ebû Hanîfe fikh ilmindeki usûlünü şöyle özetlemiştir; “Önce Kur'ân-ı kerîmde arıyorum. Bulamazsam, hadîs-i şerîflerde arıyorum. Yine bulamazsam, ashâb-ı kirâmın icmâ'larına bakıyorum. Burada da bulamazsam, ihtilaf ettiklerinden

¹⁹⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 183;

بِالتَّعْظِيمِ كَاسْتِعَارَةِ اسْمِ أَبِي حَنِيفَةَ - رَجَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - لِرَجُلٍ عَالِمٍ فَقِيهِ مُتَّقٍ

¹⁹⁸ Hüseyin b. Ali Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife ve Ashâbihi*, Beyrut 1985, 15; Keskioglu, age., 110; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 59.

¹⁹⁹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 172-173; Keskioglu, age., 110-111; Aydın, *Sivashlı Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 25.

²⁰⁰ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 173; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 59.

²⁰¹ Aydın, *Sivashlı Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 25.

birini tercih ediyorum. Bunu da bulamazsam, kıyâs yapıyorum. Tâbiînin kavillerine tâbi olmuyorum. Çünkü onlar da bizim gibidir.”²⁰²

İmam Ebû Hanîfe'nin günümüze intikal etmiş en mühim eserleri şunlardır: *el-Fıkhü'l-Ekber*, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, *el-Vasıyye*, *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Kasîdetü'l-Kâfiyye fi Medhi'n-Nebî*, *Ma'rifetü'l-Mezâhib*, *el-Asl*, *Risâle-i Redd-i Havâric ve Reddi Kaderiyye*. Bu eserlerin hemen tamamı itikad sahasına aittir. Fıkha dair görüşleri ise talebeleri tarafından nakledilmiştir.²⁰³

Ehli re'y ekolünün lideri²⁰⁴ olan Ebû Hanîfe, üstün akli ve keskin zekâsıyla fıkıh ilminde kimseye nasip olmayan bir dereceye yükseldi. Fazîleti, zekâsı, anlayışı, emâneti, hazır cevap olması, dindarlığı, vakarı, doğruluğu adını dünyaya duyurdu. Devrindeki ve sonraki bütün âlimler, onu methetmiştir. Mesela, İbn Haldun; “*Onun fıkıhtaki makamı ulaşılamaz bir yüceliktedir*”²⁰⁵ derken İmam Şâfiî ise; “*Fıkıh öğrenmek isteyen Ebû Hanîfe'nin ailesine katılmalıdır*”²⁰⁶ başka bir rivayette de “*İnsanlar, fıkıh ilmi açısından Ebu Hanîfe'nin çocuklarıdır*” demiştir.²⁰⁷

Ebu Hanife, 150/767 senesinde, Abbâsî halîfesi Ebû Câfer Mensûr'un emrettiği temyiz başkanlığını kabul etmediği için zindana atıldı. İşkence ile öldürüldü. Bağdad'da defnolundu.²⁰⁸

5.4.2. İmam Mâlik ve Mâlikî Mezhebi

İmam Mâlik bin Enes el-Esbâhî 95/713 senesinde Medine-i Münevvere'de dünyaya gelmiştir. Tebe-i tâbiînden olan İmam Mâlik, tâbiîn ulemâsının büyüklerinden Rebi'atü'r-Rey, Nâfi, İbn Şihâb ez-Zührî, Saîd bin el-Müseyyib ve İmam Câfer Sâdık'tan ders aldı. İmam Mâlik, İmam Ebû Hanîfe Hicaz'da iken,

²⁰² İbn Hacer, *el-Hayrâtü'l-Hisân fi Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* (Trc. Ahmed Karadut), Ankara 1978, 77-78; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 178; Keskiöglü, age., 111-112; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 62.

²⁰³ Keskiöglü, 114; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 67-68.

²⁰⁴ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 33.

²⁰⁵ İbn Haldun, II, 186.

²⁰⁶ Yusuf el-Kurtubî, *el-İntikau fi Fezâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâi Malik, Şâfiî ve Ebi Hanife*, Beyrut ty, 136;

وَمَنْ أَرَادَ الْفَقْهَ فَهُوَ عِيَالٌ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ

²⁰⁷ Zehebî, *Menâkibi'l-İmam Ebi Hanife ve Sâhibeyh*, Haydarabad 1408, 30; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 60;

النَّاسُ عِيَالٌ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ فِي الْفَقْهِ

²⁰⁸ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 172; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 60.

derslerinde bulunmuştur. Hocası Nâfi'den İbn Ömer'in fikhını öğrenmiş ve mesleği benimsemiştir.²⁰⁹ Hicaz mesleği denilen bu meslekte, Kur'an-ı kerîm ve sünnetten sonra Medine ehlinin ameli delil olarak alınırdı. İmam Mâlik, Medine halkının amelini icmâ' olarak değerlendirirdi. İmam Malik'e göre, Medine halkı, bir şeyin yapılması veya terki cihetini iltizam ederken, kendilerinden önceki nesle tabi olmuştur. Bu durum onlar için din ve iktida anlayışlarının zaruri bir neticesidir. Bu husus, Hz. Peygamber (s.a.) ile doğrudan teması olan ve dini ahkâmı ondan almış bulunan nesle kadar bu tarzda sürüp gitmektedir. Bu sebeple onun nezdinde Medine halkının ameli tıpkı kitap, sünnet, icmâ' ve kıyâs gibi esas şer'î delillerden biridir.²¹⁰ Ayrıca o, kitap, sünnet, icma, sahâbî ve tâbiî kavli bulunmadığı zaman, kıyâsa başvurduğu gibi maslahat-ı mürsele prensibini de evleviyetle kullanmıştır.²¹¹

Birçok talebe yetiştiren İmam Mâlik, Hadîs ilminde de meşhurdu. Bu alanda yazdığı Muvatta' adlı eseri, günümüze intikal eden hadîs ve fıkıh kitaplarının ilki sayılır.²¹²

İmam Mâlik, Medine-i Münevvere'den hiç ayrılmamış, 179/795 senesinde orada vefat etmiştir. Kabri Cennetü'l-Bâki'de hocası İmam Nâfi'nin yanındadır.²¹³

5.4.3. İmam Şâfiî ve Şâfiî Mezhebi

İmam Şâfiî'nin asıl ismi Muhammed bin İdris'tir. Babası tarafından Hâşimî olan İmam Şâfiî, annesi tarafından da Hz. Hasan soyundandır. İmam Şâfiî, 150/767 senesinde Gazze'de dünyaya geldi. Birçok âlimden ders alan İmam Şâfiî'nin hocaları arasında Müslim bin Hâlid ez-Zencî (179/795), İmam Mâlik, İmam Evzâî, Leys bin Sa'd ve İmam Muhammed'de vardır.²¹⁴

İmam Şâfiî'nin usûlde izlediği yol, Hanefî ve Mâlikîler'den farklıydı. O, hadîslerin sened ve metinlerinde Hanefîlerin aradığı şartları aramaz, Hanefî mezhebinin ancak belirli şartlarla delil olarak aldığı ahad haberleri şartsız kabul

²⁰⁹ Keskiöglü, age., 133; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 73-74.

²¹⁰ İbn Haldun, II, 186; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 185.

²¹¹ İbn Haldun, II, 186; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 184; Keskiöglü, age., 135; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 75.

²¹² Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 35; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 163; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 74; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 27.

²¹³ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 74.

²¹⁴ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 175; Keskiöglü, age., 142; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 78.

ederdi. O, hadis taraftarı bir fakihti. Yine O, Mâlikîler gibi hadîsin Medine ameline uygun olması şartını da aramazdı.²¹⁵ İmam Şâfiî, sünnetten sonra icmâ'yı delil olarak alırdı. Ancak Medine halkının amelini icmâ' saymazdı. Görüş bildirmeyen müctehidin her daim muhalefet etme imkânı olduğunu ileri sürerek sükûtî icmâ'yı da delil olarak kabul etmezdi. Sahâbî kavillerinde bir delil bulamadığı zaman kıyâsa başvuran İmam Şâfiî, istihsân ve maslahatı delil olarak görmezdi.²¹⁶

Çok sayıda talebe yetiştiren İmam Şâfiî'nin, *el-Ümm*, , *Ahkâmü'l-Kur'an*, *es-Sünen*, *İhtilâfü'l-Hadîs*, *el-Mevâris*, *el-Müsned*, *Edebü'l-Kâdı*, *el-Eşribe*, *Fezâilü Kureyş* ve *es-Sebkü ve'r-Remy* adlı eserleri vardır.²¹⁷ Özellikle *er-Risâle fi'l Usûl* adlı eserinin fıkıh usûlü tarihi açısından büyük bir önemi vardır. Bu eser, bu alanda günümüze ulaşan ilk eser olma özelliğini taşımaktadır.²¹⁸

İmam Şâfiî 204/820 senesinde Mısır'da vefat etmiştir.²¹⁹

5.4.4. İmam Ahmed Bin Hanbel ve Hanbelî Mezhebi

İmâm Ahmed bin Muhammed bin Hanbel eş-Şeybânî, 164/780 senesinde Bağdâd'da doğmuştur. Abbâsîlerin Serahs vâlisi olan dedesine nispetle Hanbel diye maruftur. Süfyan bin Uyeyne ve Ebû Yûsuf hocalarının en meşhurlarıdır.²²⁰

İmam Ahmed b. Hanbel'in mezhebi, kıyâs ve ictihaddan uzak olup, muhtelif rivayet ve haberlerin birbirini takviye etmesi esasına dayanmaktadır.²²¹ İmam Ahmed b. Hanbel, ahad, mürsel ve hatta zayıf hadîsleri bile delil olarak kabul etmiştir. Onun mezhebinin temelini reyden çok hadîsler oluşturmuştur. Öyle ki zayıf da olsa hadîsi, icmâ'ya, sahâbî ve tâbiî kavline ve kıyâsa tercih etmiştir. Ahmed bin Hanbel, maslahat, istishab ve sedd-i zerâyi' prensiplerine diğer imamlardan daha fazla itibar etmiştir.²²²

²¹⁵ İbn Haldun, II, 187; Keskiöglü, age., 142; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 78.

²¹⁶ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 189; Keskiöglü, age., 143; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 79.

²¹⁷ Keskiöglü, 143; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 80.

²¹⁸ Zerkeşi, I, 18; Aydın, *Sivashlı Kemaleddin İbn Hüمام Hayatı ve Eserleri*, 30.

²¹⁹ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 78.

²²⁰ İbn Haldun, II, 187; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 176-177; Keskiöglü, age., 154; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 82.

²²¹ İbn Haldun, II, 187.

²²² Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 191-192; Keskiöglü, age., 155; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 82-83.

Çok sayıda talebe yetiştiren Ahmed b. Hanbel'in en mühim eseri *el-Müsned* adındaki hadîs kitabıdır.²²³ “*Kur'an-ı kerîm mahlûktur*” demediği için işkence gören Ahmed b. Hanbel, 241/855 senesinde Bağdad'da vefat etmiştir.²²⁴

Bu dönemde yukarıda bahsi geçen imâmlar gibi daha nice mezhep sahibi müctehidler yetişmiştir. Fakat onların mezhepleri zamanla yaşama şansını kaybetmişlerdir. Bu müctehidlerden bazılarının adları şöyledir: *İmam Süfyan bin Uyeyne* (198/813), *Ebu'l-Velid Abdümelik bin Abdülaziz bin Cüreyc el-Mekkî* (150/767), *el-Evzâî Abdurrahman b. Amr* (157/774), *Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd es-Sevrî* (161/777), *Ebû Süleyman, Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî* (270/883), *Ebû Ubeyd Kâsım bin Sellâm* (224/838), *İbn-i Cerîr et-Taberî* (310/922) vd.²²⁵

5.5. Mezheb Sahibi Olan İmâmlardan Sonra Gelen Müctehidler Devri

Bu devir hicri dördüncü asrın yarısında başlar, Mecellenin tedvin edilmeye başlandığı hicri 1286 yılına kadar devam eder. Kimi âlimlerce “*taklid devri*”²²⁶ olarak nitelenen bu devrin müctehidleri, Mezhep sahibi dört imama mensup olmuşlar ve imamlarının koymuş oldukları esaslar çerçevesinde çalışmalarına devam etmişlerdir. İbn Haldun, bu dönemdeki ictihad anlayışını şöyle özetlemektedir; “*İslam şehirlerinde ve ilim merkezlerinde taklid, bu dört imamda karar kılmıştır. Bunların dışındaki taklid edilen ve tabi olunan imamlar ve mensupları silinip gitmiştir. Bu dönemde halk da ihtilaf ve ictihad kapısını kapattı. Zira ilimlere dair olan ıstılahların ve teknik deyimlerin şubeleri çoğalmış, ictihad rütbesine ulaşamaz olmuş, bu hususun, onun ehli olmayan, reyine ve dinine itimat olunmayan kimselere isnat olunmasından korkulur olmuştu. Bundan dolayı halk, son devirlerin mukallid hocalarının ictihad hususundaki aczlerini ve yetkisiz olduklarını açık açık ifade ederek, halkı bu dört imamdan birini taklide yöneltmişler, bir kimsenin sadece bunlardan birini tercih edeceği, belli bir müctehidi taklid edebileceğini söyleyerek hepsini taklit etmeyi yasaklamışlardı. Çünkü telfik ve tedavülü laubalilik saymışlardı. Artık geriye, dört imamın mezheplerini nakletmekten başka bir şey kalmamıştır. Her mukallid, müctehid imamlara ait usûlü ve bunların senetlerindeki ittisali tashih*

²²³ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 177; Keskiöğlü, age., 155; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 83.

²²⁴ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 177; Keskiöğlü, age., 154; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 82.

²²⁵ Keskiöğlü, age., 159-164; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hüمام Hayatı ve Eserleri*, 30; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 84-88.

²²⁶ Merâğî, I, 23; İbn Haldun, II, 187; Ayrıntılı bilgi için bk; Abdullah Çolak, age., 174-182.

ettikten sonra bunların içinde tercih ettiği sadece birinin mezhebi ile amel etmektedir. Bugün için fıkıh ilminin bundan başka bir ürünü yoktur. Şu çağda ictihad iddiasında bulunan, peşinen reddedilmekte taklit ve takip edilmeyip terk edilmektedir. Artık bugün Müslümanlar sözü edilen dört mezhep imamını taklid etme durumunda bulunmaktadır.”²²⁷

Genellikle bu devirde fakihler de taklide yönelmişlerdir. Âlimler de halk da imam kabul ettikleri bir müctehide ve onun mezhebine bağlanmışlar ve imamının verdiği fetvaya aykırı bir şey söylemeyi caiz görmemişlerdir.²²⁸ Kerhi'nin (340) şu sözü o devirde hâkim olan zihniyeti ortaya koymaktadır. “Bizim fakihlerimizin vermiş oldukları fetvalara aykırı düşen ayetler ya mensuktur ya da tevile muhtaçtır. Aynı şekilde bu durumda olan hadisler de ya mensuktur ya da tevil edilmelidir.”²²⁹ Bu dönemin âlimleri için, ictihad ve kıyâs yolu tıkanınca, tereddüde düşüldüğünde, birinin hükmünü diğerine ilhak etmek maksadıyla meseleleri mukayese ve tefrik etme yoluna gitmişlerdir. Bunu da, imamlarının mezhebinin esaslarına dayanarak yapmışlardır. Şöyle ki yeni bir mesele ortaya çıkınca, bunu hükmü nassla sabit olan bir meseleye değil, hükmü imamları tarafından tayin ve tesbit edilen bir meseleye kıyâs etmişlerdir.²³⁰ Bu devrin fukahâsının yaptıkları özetle şunlardır,²³¹

- a. Ahkâmın ta'lili, yani hikmet ve sebeplerini araştırmak.
- b. Muhtelif görüşler arasından uygun olanı tercih etmek.
- c. Mezheplerini müdafaa etmek.

Daha önceki dönemlerde ictihada ehliyeti olanlar ictihad ederek, ictihada gücü yetmeyenler de istedikleri âlime sorup öğrenerek dini hayatlarını yaşıyorken bu devirde fakihler, fıkha ve fıkıh usûlüne yenilik getirmekten ziyade önceki çalışmaları izah etmiş ve buna yönelik eserler ve fetvâ kitapları yazmışlardır. Bu devirde bir mezhebe bağlı olma düşüncesi hâkim olduğundan âlimler kendi mezheplerinin daha tutarlı olduğunu ispatlamak için fıkıh usûlü kitapları telif etmişlerdir. Mezheplere bağlı kişilerin kadı tayin edilmesi, mezhep hükümlerinin tedvin edilmesi, devlet

²²⁷ İbn Haldun, II, 187.

²²⁸ Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 31; Atar, *İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı*, 30

²²⁹ Merâğî, I, 24; Hudarî, *İslam Hukuku Tarihi* (Tercüme; Haydar Hatipoğlu), 320

²³⁰ İbn Haldun, II, 190.

²³¹ Keskiöglü, age., 166.

adamlarının bir mezhebi desteklemeleri ve bazı mezheplere vakıfların tahsis edilmesi bu devrin vasıflarıdır.²³² Tüm bu sayılanlara rağmen bu devir fakihleri arasında ictihad salâhiyetini haiz birçok şahsiyet de yetişmiştir. Çoğu Türk olan bu fakihler, Fıkıh Usûlü'ne büyük hizmetler görmüşlerdir. Bunlar arasında *Cassâs*, *Debûsî*, *Pezdevî*, *Serahsî*, *Kâsânî*, *Âmidî*, *Gazzâlî*, *Râzî*, *Merginânî*, *Sadrüşşeria*, *Molla Fenâri*, *Molla Hüsrev*, *İbn Hümmam*, *İbn Abidîn* ve diğerlerini zikredebiliriz.²³³

6. Fıkıh Usûlü Meslekleri

Fukahâ ve ulema arasındaki fıkıh genel hatları itibariyle iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan birincisi Iraklılara atfedilen ehl-i rey ve ehl-i kıyâs tarikidir. Bunlar, şer'î hükümleri, şer'î delillerden çıkarırken rey, nazar ve kıyâsı daha ziyade kullanmışlardır. Diğerleri Hicazlılara atfedilen ehl-i hadis tarikidir. Bunlar da dini hükümlerin tesbitinde nakli ve rivayeti esas almışlardır.²³⁴ İmam Şâfiî'den sonra fıkıh usûlü alanında birçok değerli eserler yazılırken müellifler, ya mütekellimîn veya Şâfiî'ye usûlünü, ya da Hanefîye veyahut da bu iki yolun karışımı olan meslekleri esas almışlardır. Şimdi bu mesleklerden kısaca bahsederek söz konusu bu meslek ve usûllerde yazılmış bazı eserleri zikrelelim:

6.1. Fukahâ Mesleği

Hanefî Usûlü veya Tarîkatül-Hanefîye diye de adlandırılmıştır. İbn Haldun'a göre Iraklılar arasında hadis az olduğundan daha çok kıyâsa başvurmuşlar bundan dolayı kendilerine, Ehl-i rey denilmiştir.²³⁵ Bu meslek mensubu müctehidler, önceki ictihadları tahlil ve tahkik ederek, bunların üzerine binâ edilen usûl kâidelerini tesbit etmişler ve buna göre hukukî meselelerden pratik kâideler çıkarmışlardır. Diğer bir ifadeyle, kâideden meseleye değil, meseleden kâideye gitmek suretiyle istikrâ/tümevarım metodunu kullanmışlardır. Fukahâ mesleğine göre yazılan

²³² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 365-366.

²³³ Keskiöğlü, age., 170-190; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 31;

²³⁴ İbn Haldun, II, 185.

²³⁵ İbn Haldun, II, 185.

eserlerde fikhî misal ve şahitler çok kullanılmıştır. Fıkıh usûlü kaideleri, fikhî misaller üzerine binâ edildiğinden bu eserler, furû fıkha daha uygundur.²³⁶

Hanefî usûlünün kaideleri vasıtasıyla ictihad usûlü elde edilmiştir. Bu meslek sayesinde kaideler arasında mukayese yapma imkânı doğmuştur. Fukahâ mesleği, mücerred ve nazarî bir yol değil, fer'î hükümlere tatbik edilen küllî kaidelerin elde edildiği pratik bir yoldur. Bu meslekteki çalışmalar, sadece furû içinde değil, furû ile furûun dayandığı deliller arasında bir mukayese yapma imkânı sunmuştur. Mezhebin geniş meselelere kolaylıkla çözüm yolları bulduğu bu meslek sayesinde fakihler, fikhın derinliklerine dalarak muhtelif meseleleri tahlil ve tetkik ile birleştikleri esasları bulup çıkarmış ve aslî bir kaide olmak üzere vazetmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse fukahâ mesleği, fikhî misal ve şahitleri çoğaltmak ve tatbikata itina etme mesleğidir.²³⁷

Bu meslek üzere yazılan eserlerden bazıları şunlardır;²³⁸

el-Usûl; Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin (340/951) eseridir.

el-Usûl; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs'ın (370/980) eseridir.

Takvîmü'l-Edille; İlm-i Hilâfin da kurucusu Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (430/1038) eseridir.

Usûl-i Pezdevî; Asıl ismi, Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl olan eser, Ebû'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî'nin (482/1089) eseridir.

Usûlü's-Serahsî; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl es-Serahsî'nin (483/1090) kitabıdır.

Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl; Alâu'd-Din Ebû Bekir es-Semerkindî'nin (539/1144) eseridir.

el-Müntehâb fi'l-Usûl; Husâmü'd-Dîn Muhammed b. Muhammed el-Ahsiketî'nin (644/1246) eseridir.

²³⁶ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 13; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 31; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 109.

²³⁷ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 42; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 32.

²³⁸ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 46; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 15; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 33.

el-Muğnî fi'l-Usûl; Celâlî'd-Dîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî'nin (691/1246) eseridir.

Menâru'l-Envâr; Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed Hâfizu'd-Din en-Neseffî'nin (710/1310) eseridir.

6.2. Mütakellimîn Mesleği

Kelâmcıların veya Şâfiîlerin metodu olarak bilinen bu usûle Şâfiyye mesleği ve Tarikatü's-Şâfiî de denilmiştir. Bu meslekte fıkıh usûlünün kâideleri, mantık esaslarına göre tesbit edilmiş ve küllî kâidelerden tek tek meselelere gidilmiştir. Diğer bir ifadeyle istidlâl/tümdengelim metodu kullanılmıştır. Daima usûl kaideleri üzerinde gezen Fakihler, inceleme ve araştırmalarında aklî istidlâl cihetine yönelmişlerdir. Usûl ve kaideleri, fikhî şahitlerden tecrit etmişler ve tatbikata/pratiğe iltifât etmemişlerdir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî Fakihleri bu mesleği benimsemek suretiyle eserler yazmışlardır.²³⁹

Bu meslekte yapılan araştırma ve incelemeler bir mezhep taassubuna dayanmadığı gibi usûl kaideleri mezhebin furûna bağlı değildir. Aksine kaideler, furûa hâkim ve fıkha mesneddir. Yani kaideler, istinbata yol verecek şekilde ortaya konmuştur. Genel olarak taassuptan uzak ve derin bir anlayışa imkân veren bu meslek, nazârî ve mücerred bir yoldur.²⁴⁰

Mütakellimîn mesleğine göre yazılan eserlerden bazıları şunlardır;²⁴¹

el-Umd; el-Kâdî Abdulcebbar'ın (415/1024) kitabıdır.

el-Burhân; Ebû'l-Meâlî Abdullâh b. Ebî Abdillâh b. Yûsûf el-Cüveynî'nin (478/1085) eseridir.

el-Mu'temed; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî'nin (436/1044) eseridir.

el-Mustasfâ Min ilmi'l-Usûl; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî'nin (505/1110) kitabıdır.

²³⁹ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 42-43; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 13; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 109.

²⁴⁰ Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 32.

²⁴¹ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 43; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 17-18; Aydın, Hakkı, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 33.

el-Mahsûl; Fahru'd-Dîn Muhammed b. Ömer el-Hatib er-Râzî'nin (606/1029) yazmış olduğu kitaptır.

el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm; Seyfü'd-Dîn Ebû'l-Hasen Ali el-Âmidî'nin (631/1233) meşhur eseridir.

6.3. Karma Meslek

Müteaahhirun usûlcülerinden bazıları her iki mesleği mezc etmiştir/birleştirmiştir. Yani usûl kâidelerini tetkik edip bunları ispatladıkları gibi bu kâideleri tek tek meselelere tatbikine önem vermişlerdir. Bu meslekteki müctehidlerin eserlerinde, bütün mezheplere dair kaideler, delilleriyle birlikte ele alınmıştır. Usûlcülerin ittifak ve ihtilâf ettikleri görüşler, gerekçeleriyle birlikte verilmiştir. Usûl bilgilerinin topluca ve mukayeseli olarak öğretilmesi hedeflenen bu meslekte bir mezhebin benimsediği esaslar, diğer bir mezhebin benimsediği esaslara karşı müdafaa edilmiştir.²⁴²

Memzûc/karma mesleğe göre yazılan eserlerden bazıları şunlardır,²⁴³

Muhtasaru'l-Müntehâ; İbnu'l-Hâcib Osman b. Ömer b. Ebî Bekir el-Mâlikî'nin (646/1248) eseridir.

Minhâcü'l-Vüsûl İlâ ilmi'l-Usûl; Nasîru'd-Din Abdullah b. Ömer el-Beydâvî'nin (685/1286) kitabıdır.

Tenkîhu'l-Usûl ve Şerhi et-Tavzîh; Sadrüşşeria'nın (747/1346) kitabıdır.

Bedî'u'n-Nizâm; Muzafferu'd-Din Ahmed b. Ali İbnu's-Sââtî'nin (694/1298) eseridir.

Cem'ul-Cevâmî fi'l-Usûl; Abdulvahhâb b. Ali es-Subkî'nin (721/1369) eseridir.

Fusûlü'l-Bedâyi fi Usûli'ş-Şerâyi; Molla Fenârî'nin (834/1431) eseridir.

et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh; Kemâlû'd-Din Muhammed b. Abdilvâhid İbnu'l-Hümâm es-Sivâsî'nin (861/1456) kitabıdır.

Mirkât ve Şerhi Mir'âtü'l-Usûl; Molla Hüsrev'in (855/1480) eseridir.

²⁴² Atar, *Fıkh Usûlü*, 14; Aydın, *Sivashlı Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 32-33; Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 109.

²⁴³ Seyyid Bey, *Fıkh Usûlüne Giriş*, 49-50; Atar, *Fıkh Usûlü*, 18-19; Aydın, *Sivashlı Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 34.

Müsellemü's-Sübût; Muhibbullâh b. Abdi'ş-Şekûr'un (1119/1707) eseridir.

Mecâmi'u'l-Hakâik; Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî'nin (1176/1762) eseridir.

Buraya kadar anlatılan konuları özetleyecek olursak, şer'î delillerden hüküm çıkarmaya yarayan fıkıh usûlü ilminin tarihi vahiyle birlikte başlamıştır. Bu anlamda ilk müctehid Hz. Muhammed'dir diyebiliriz. Peygamber devri vahyin kontrolünde olması ve asli kaynakların (Kur'an, Sünnet, icihad ve icma) teşekkülü itibariyle fıkıh ve fıkıh usûlü ilmi açısından en mükemmel dönemdir.

Fıkıh ilminin asli kaynakları Kur'an ve Sünnettir. Peygamberin vefatı ve İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle müslümanlar yeni meselelerle yüz yüze gelmişlerdir. Bunun tabîî bir sonucu olarak müctehidler karşılaştıkları meseleleri çözebilmek için ictihâda başvurmuşlar, sahâbînin icmâ'ı, kıyâs, ıstıslâh ve ıstışâb gibi delillere de önem vermişlerdir. Bu suretle Kur'ân ve Sünnet'in nassları ışığında yeni hükümler elde etmişlerdir. Bu icihad faaliyetlerinin sonucunda fikhî hükümlerin alanı daha da genişlemiştir.

Müctehid imamlar döneminde fıkıh usûlünün tedvini başlamıştır. Bu dönemin sonuna doğru mezhepler ve fıkhi meslekler oluşmuştur. Asli delillerin yanında fer'i deliller bu dönemde teşekkül etmiştir. Daha sonra gelen âlimler, mezhep imamlarının usûllerine tabi olmuşlardır.

1. BÖLÜM

SADRÜŞŞERİA’NIN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, HOCALARI, ESERLERİ VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Büyük müctehid ve mezhep imamların akabinde hür ve mutlak ictheadının durakladığı, Kitap ve Sünnet kaynaklarından hukukî ve dinî hayata doğrudan çözümler getiren çalışmaların azaldığı, onun yerini taklidçilik ruhunun aldığı, sonu gelmez faydasız tartışmaların yaygınlaştığı, mezhebe bağlılığın yerleştiği ve kimilerine göre icthead kapısının kapandığı bir dönemde²⁴⁴ yaşayan Sadrüşşeria (747/1346), Hanefiliğin günümüze kadar sağlıklı bir şekilde ulaşmasını sağlayan, İslam dünyasında ve Osmanlı Devleti medreselerinde eserleri en çok okunan âlimlerin başında gelir. Sadrüşşeria, ilmin havzası diyebileceğimiz Mâverâünnehir bölgesinin²⁴⁵ yetiştirdiği büyük bir Türk fakihidir. İlimin ve ilme ulaşmanın yollarının yok edildiği bir dönemde O, birçok alanda sıfırdan eserler yazmış, özellikle fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerini muhakkik²⁴⁶ ve mudakkik²⁴⁷ bir müctehid edasıyla yeniden inşa etmiştir.

²⁴⁴ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 236.

²⁴⁵ Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusunda kalan bölgeye İslâm tarihçi ve coğrafyacıları tarafından verilen isim. Bölgenin doğu ve kuzey sınırları İslâm hâkimiyetinin genişlemesine paralel olarak değişmiştir. Mâverâünnehir’in hangi şehir ve bölgeleri kapsadığı konusunda bilgi veren Arap coğrafyacılarından İstahrî güneyde Ceyhun nehriyle sınırlanan bölgenin Buhârâ, Semerkant, Soğd toprakları, Üşrüsene (Uşrusana), Şâş (Taşkent), Fergana, Keş (Kiş), Nesef (Nahşeb), Saganiyân (Çaganiyân), Huttal (Huttalân), Tirmiz, Guvâziyân, Ahsîkes, Hârizm, Fârâb, İsbîcâb, Talas, İlak ve Hucend’i kapsadığını; İbn Havkal doğusunda Pamir, Reşt ve düz bir çizgi üzerinde Huttal’e sınır Hint topraklarının, batısında Taraz’dan itibaren batıya doğru Bârâb (Fârâb), Sütkent, Semerkant’a tâbi Soğd, Buhârâ ve tâbi yerler, Hârizm ve Hârizm denizine (Aral gölü) kadar yay halindeki bir çizgi üzerinde Oğuzlar ve Karluklar ülkesinin kuzeyinde Fergana’nın doğu ucundan Taraz’a kadar uzanan düz bir çizgi üzerindeki Karluk topraklarının, güneyinde ise Bedahşan ve Hârizm denizine kadar düz bir çizgi üzerinde Ceyhun nehrinin yer aldığını ve Huttal’in de Mâverâünnehir’e dahil olduğunu kaydeder. Mes’ûdî, Mâverâünnehir’in de içinde bulunduğu geniş topraklara Kuşan adını verir. Ebû’l-Fidâ ve Kalkaşendî gibi Arap tarihçi ve coğrafyacıları Turan topraklarının üç büyük bölgeden meydana geldiğini, bunlardan birinin Mâverâünnehir ve Türkistan olduğunu belirtirler. (Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir” DİA, XXVIII, 178.)

²⁴⁶ Muhakkik; Usûlü fıkıh ve kavâidi’l-fıkhiyye hususunda imama tabi, furu’ fıkıhta ve tatbikatta imama muhalefet eden fıkıh âlimi. (Muhammed Ravvâs Kal’aci-Hâmid Sâdık Kuneybi, *Mu’cemu Lüğati’l-Fukahâ*, Beyrut 1988, 405.)

المحقق: الذي يتابع إمامه في أصول الفقه والقواعد الفقهية، ولكنه يخالفه في التطبيقات الفرعية

²⁴⁷ Müdakkik; İnce eleyen, çürüğü/ayıbı/kusuru ayıklayan. (İbn Manzûr, X, 102.)

Sadrüşşeria'nın büyüklüğünü anlamak için yaşadığı devire, hayatına ve ilmi mücadelesine göz atmak gerekir. Şimdi sırasıyla bu başlıkları ele alalım.

1.1. Sadrüşşeria'nın Yaşadığı Dönem

Vefat tarihi 747/1346 olarak bilinen Sadrüşşeria'nın yaşadığı dönem hicri VII. ve VIII. asırları kapsamaktadır. Bu dönem, merkezî otoritenin sarsıldığı ve birçok İslâm devletinin kurulduğu devletlerarasındaki münasebetlerden dolayı çeşitli kültürlerin karşılıklı etkileşiminin meydana geldiği, hak-bâtıl birçok fikir cereyanının, inanç ve düşüncenin ortaya çıkıp yayıldığı bir dönemdir. Bu ve benzeri sebeplerin İslâm toplumunu etkilediği, düşünce ve kültür hayatı ile ilmî gelişmelerin hem olumlu hem de olumsuz yönden tesiri altında kaldığı bu dönemde, fıkıh ilminin yükselişi durmuş, hatta aşağıya doğru seyretmeye başlamıştır.²⁴⁸ Dolayısıyla Sadrüşşeria'yı ve eserlerini değerlendirebilmek için bahsi geçen dönemi iyi bilmek gerekir. Zira tarihsellikten uzak değerlendirmeler, bilimsellikten uzak olacağı gibi sonuç olarak da kişiyi doğruya ulaştırmayacaktır. Sadrüşşeria'nın hukukçuluğunu ve fıkıh usûlütaki yerini tam anlamıyla kavramak için o dönemin siyasi, sosyal, ilmi ve fikri hayatına vakıf olmak gerekmektedir.

1.1.1. Siyasi Durum

Bağdat'ın Moğollar'ın eline düşmesinden Mecelle'nin tedvîni tarihine kadar (1258/1869) olan dönem, fıkıhın gerileme dönemi diye adlandırılmıştır.²⁴⁹ Bu zaman zarfında hâkimiyet bakımından İslâm coğrafyasının durumuna göz attığımız zaman şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

Doğudan Harzemşahlar'ı ve Selçuklular'ı ortadan kaldırarak ilerleyen Mogollar'dan Cengiz'in oğlu Hulâgû, İran'da Deylem bölgesindeki İsmâîlîler'e ve Bağdad Abbâsî Hilâfetine son vermiştir.²⁵⁰ Öte yandan Köseadağ muhârebesiyle (641/1243) Anadolu Selçuklu Devletini de kendi nüfuzu altına almıştır (654/1256).

²⁴⁸ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 236.

²⁴⁹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 255.

²⁵⁰ Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (Çev; Salih Tuğ), II, İstanbul 1995, II, 767.

Böylece İran, Irak, Azerbeycan ve kısmen Anadolu İlhanlıların hâkimiyeti altına girmiştir.²⁵¹

Anadolu'da Selçuklular'ın zayıfladığı bu dönemde aralarında Osmanlı Beyliği'nin de olduğu Anadolu Beylikleri yer yer müstakil hale gelmişlerdir: Karaman, Germiyan, Eşref, Hâmid, Menteşe, Candar... oğulları.²⁵²

Doğu'da Cengiz ve Hulâgu'nun izinden giden Timur (1336-1405), Horasan, Kabul, Batı Hindistan, İran, Suriye ve Anadolu'yu fethetmiştir.²⁵³ Timur'dan sonra İran çevresinde arka arkaya Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevîler (1502. 1736) hâkim olmuşlardır.²⁵⁴

Eyyûbîler'den sonra Mısır, Suriye, Cezîre ve bir kısım Arabistan'a sahip olan Memlûkler, 1250'de Eyyûbî hükümdâr Salih Necmeddin'in, Türklerden tedarik ederek yetiştirdiği kölelerden Aybek tarafından kurulmuş ve 1382 senesine kadar devam etmiştir.²⁵⁵ 1382'den 1517'ye kadar devam eden Burç Memlûkleri ise Türk Memlûkleri'nin Kahire kışlalarında yetiştirdikleri çerkez ve lâz köleler tarafından kurulmuştur.²⁵⁶

Hicrî beşinci asrın ortalarına doğru Sicilya Normanlar'ın eline geçmiş,²⁵⁷ Kayravan Bedevîler tarafından harab edilmiştir. Bu dönemde Endülüs/İspanya parça parça müslümanların elinden çıkmaya başlamış, nihâyet 1492 mîlâdî yılında tamamen haçlıların eline geçmiştir. Haçlılar, Avrupa'yı nura kavuşturan bir medeniyeti yok etmişler, müslümanların büyük emeklerle ortaya koydukları kitapları, yarım asır boyunca yakıp yıkmışlardır. Böylece Kuzey Afrika ve Endülüs ilim hayatı da çökmüştür.²⁵⁸

Hicri VIII. asırda Kahire, Şam ve Bağdad gibi İslami ilimlerin merkezleri Memlûklular'ın²⁵⁹ hâkimiyeti altında kalmıştır.²⁶⁰ Bağdat'ın Moğollar tarafından

²⁵¹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 255.

²⁵² Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 255.

²⁵³ Hitti, II, 1133.

²⁵⁴ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 255.

²⁵⁵ Hitti, II, 1085.

²⁵⁶ Hitti, II, 1087; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 255.

²⁵⁷ Hitti, II, 965.

²⁵⁸ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 256.

²⁵⁹ Devrin siyasi durumu için bakınız; Aydın, *Sivashlı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, 36-38.

²⁶⁰ Merâğî, II, 99.

işgalinden sonra Bağdat harap olmuş ve kendisine yüzyıllardır Sünnî hilâfetin merkezi olma imtiyazını veren dinî ve ilmî üstünlüğünü kaybederek basit bîr eyalet merkezi haline gelmiştir.²⁶¹

Anadolu'da Osmanlı devleti, çevresinde bulunan beylikleri ve küçük devletleri eriterek büyük bir devlet haline gelmiş, en batıda da kurulduğundan beri ilmin önemli merkezlerinden sayılan Endülüs diyarında İslâmiyet ışığı sönmeye başlamıştır.²⁶²

Önceki dönemlerde Abbasiler'in ve Memlûklar'ın adliye teşkilâtında bir tek kadılıkudât/başkadılık bulunmuş ve bu unvanı yalnızca Şafîî kadısı taşımıştır. Ancak Sultan Baybars²⁶³ (676/1277), 663/1265 yılında Kahire'de, 664/1266 yılında Suriye'de birbirinden bağımsız ve her biri bir Sünnî fıkıh mezhebini temsil etmek üzere dört kadılıkudâtlık makamı ihdas etmiştir. Mezheplerin gelişmesine katkıda bulunan bu yeni sistem sayesinde herkes kendi mezhebinin kadısına müracaat ederek problemini kolaylıkla çözme imkânı bulmuştur.²⁶⁴

Bu dönemde Sadrüşşeria'nın yaşadığı coğrafya olan Mâverâünnehir ise; Müslümanların eline geçmeden evvel Türk, Soğd ve İranlıların hâkimiyeti altındaydı. İslamlaşma süreciyle birlikte bölgede Arap ve İran etkisi ziyadesiyle görülmeye başladı. Bu bölge Samaniler²⁶⁵ döneminde kültürel olarak en parlak dönemini geçirmiştir. Buhara, Semerkant ve Nesef, Bağdat'ın ışığını söndürecek dercede İslam kültür ve ilim merkezi olarak ön plana çıkmıştır.²⁶⁶ İslam ilim ve düşünce dünyası için önemli isimlerin bazıları bu bölgede yetişmiştir. Semerkant'ta Maturidiliğin kurucusu İmam Maturidi (334/944), Buhara'da büyük hadis âlimi Buhârî (256/870) bu bölgede yetişen en önemli isimlerdendir. Mâverâünnehir bölgesi, bu dönemde ağırlıklı olarak itikadi mezheplerden sünnîliği, ameli mezheplerden Hanefîliği benimsemiştir.²⁶⁷

²⁶¹ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, Ankara 2002, 88-90.

²⁶² Hudaî, age., 353.

²⁶³ el-Melikü'z-Zâhir Rüküddîn es-Sâlihî el-Bundukdârî (676/1277). Mısır Bahriyye Memlûkleri sultanı (1260-1277). (Kâzım Yaşar Kopruman, "Baybars I" DİA, V, 222.)

²⁶⁴ Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, 88-90.

²⁶⁵ Başkenti Buhârâ olan Mâverâünnehir ve İran'da 874-999 yılları arasında hüküm süren devlet. (Hitti, II, 727.)

²⁶⁶ Hitti, II, 727.

²⁶⁷ Murtaza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, İstanbul 2014, 25-26.

Miladi 999 yılında bu bölge Karahanlılar'ın eline geçmiş ve bölgedeki İran hâkimiyeti sona ermiştir. Böylece günümüze kadar sürecek Türk hâkimiyeti başlamıştır. XII. asırda Karahitaylar, XIII. Asrın başlarında da Harzemşahlar bölgeyi ele geçirmişlerse de hâkimiyetleri uzun sürmemiştir.²⁶⁸ XIII. yüzyılın başlarında Moğollar bölgeyi tamamen hâkimiyetleri altına almıştır.²⁶⁹

XIII. yüzyıl Türkistan'ında özellikle Mâverâünnehir'de Moğol istilası sebebiyle görülen göç dalgası, bu coğrafyada siyasi, içtimaî, iktisadî, dinî ve kültürel hayatının geniş ölçüde değişmesine neden olmuştur. Çeşitli toplumsal tabakalara mensup halk ile Türk ve İranlı âlimlerden birkaçı hariç birçok âlim bu bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde Sadrüşşeria ailesi Mâverâünnehr'i terk etmemiştir. Mâverâünnehir bölgesinde fikhın ve sair ilimlerin devamını sağlayan âlimlerden biri olan Sadrüşşeria'nın hayatı, hicri VII. ve VIII. asrın önemli merkezlerinden olan üç büyük şehirde geçmiştir. Bunlar, Buhârâ, Herat ve Kirman şehirleridir.²⁷⁰ Sadrüşşeria'nın hayatına geçmeden bu merkezlerden kısaca bahsedelim.

Buhârâ; Zerefşân ırmağının aşağı havzasındaki büyük vahada yer alır. Bugün Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan şehir, Maveraünnehr'in en eski ve en güzel şehridir.²⁷¹ Dönemin İslam beldelerinin en güzeli Buhârâ'dır.²⁷² O dönemde Buhârâ'nın diğer bir adı da Soğd'dur.

Samaniler'in başkenti olan Buhârâ,²⁷³ bu dönemde İslamlaşmış, Karahanlılar döneminde ilmi ve kültürel yönden zirveye çıkmıştır. Buhara, Moğol istilasına kadar "sadr" adı verilen bir kurum vasıtasıyla bir nevi şeyhülislam konumundaki Burhan ailesi elinde yaklaşık 150 yıl içişlerinde bir istikrar yakalamıştır.²⁷⁴ Bu istikrar Moğol istilasıyla birlikte sona ermiştir. Zira bu dönemde Moğol istilası,²⁷⁵ Maveraünnehr'i

²⁶⁸ Hitti, II, 756.

²⁶⁹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 26.

²⁷⁰ Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara 1976, 303.

²⁷¹ Yakut b. Abdillâh Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1957, I, 353. 356.

²⁷² Zekerîya b. Muhammed b. Mahmud Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut, 509.

²⁷³ Hitti, II, 727.

²⁷⁴ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 28-29.

²⁷⁵ Arminius Vampery, *Tarihü Buhârâ Münzû Akdâmi'l-Usûri hatta'l-Usûri'l-Hâdir*, Kahire t.y. 161-204 arası.

kasıp kavurmuştur.²⁷⁶ Özellikle Buhârâ²⁷⁷ bu yıkım ve kötülükten en çok pay alan şehir olmuştur. Buhârâ bu yıkımı Moğol Hükümdarı Cengizhan'ın²⁷⁸ (625/1227) eliyle hicri 616 (1220) yılında yaşamıştır.²⁷⁹ İbn Battuta'nın (770/1369) söylediğine göre Buhârâ, Cengizhan'ın harab ettiği²⁸⁰ Ceyhun Nehri etrafındaki şehirlerin merkezi konumundaydı. Bu istila sonucu Buhârâ halkı zelil edilmiş, mescidleri, medreseleri ve çarşıları harabeye dönüştürülmüştür.²⁸¹ Bu yıkımlar sebebiyle dönemin eserlerinden günümüze çok az kısmı intikal etmiştir.²⁸²

Cengizhan'ın üçüncü oğlu Oktay (Ögedey) Han (639/1241) tarafından (h. 624 yılında) şehir yeniden kurulmuştur. Hicri 632 (1235) yılında halk Moğol yönetimine karşı ayaklanmış, bu ayaklanma başarısız olmuştur. Bu başkaldırıda Moğol atlıları şehri günlerce yağma ve talan etmişlerdir. Bu olaydan sonra Buhârâ, iki Çağatay Türk Emiri Cûbe ve Kayhan tarafından üç yıl boyunca tahrip edilmiştir.

Hicri 682 (1284) yılında Emir Mesud Bey tarafından Buhârâ imar edilmiş ve halk şehre geri dönmüştür. Hicri 716 (1317) yılında Moğol atlıları ikinci defa şehre baskın yapmışlar, halkı Ceyhun bölgesine sürgün etmişlerdir. Buhârâ'nın başına gelen bu sıkıntılar halkın durumunu ve vasıflarını değişikliğe uğratmıştır. Bu sebepler el-Mahbûbî ailesini Kirman'a göç ettirmiştir.²⁸³ Sonraları baba yurdu olan Buhârâ'ya dönmüş ve orada vefat etmiştir.

²⁷⁶ Tâcüddin Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ* (Muhakkik, Mahmud et-Tanâhî), X, Kahire 1990, I, 329.

²⁷⁷ Buhârâ günümüzde Özbekistan'ın önemli şehirlerinden biridir.

²⁷⁸ Moğol İmparatorluğu'nun kurucusu ve ilk hükümdarı (1206. 1227). (Mustafa Kafalı, "Cengiz Han" DİA, VII, 368.)

²⁷⁹ Sübkî, I, 329; Ebu'l-Hac Salah Muhammed; *Şerhu'l-Vikaye li İmami'l-Fakihi'l-Usûli Sadruşşeria Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî ve Meahu Münteha'n-Nükaye fi Şerhi'l-Vikaye*, Amman 2006, I, 25; لما كانت سنة سبت عشرة وستمائة كان فيها ظهور جنكزخان وجنوده وعبورهم نهر جيحون وهي الواقعة التي ما سطر مثلها المؤرخون والمصيبة التي ما عابنها الأولون والداهية التي ما خطرت ببال والكاينة التي تكاد ترجف عندها الجبال أجمع الناس على أن العالم مذ خلق الله تعالى آدم إلى زمانها لم يبتلوا بمثلها وأن ما فعله بخت نصر بني إسرائيل من القتل وتخريب بيت المقدس بقصر عن فعلها

²⁸⁰ 1219 yılında Buhârâ'yı zabteden Cengizhan'ın kendisi hakkında şöyle dediği kaynaklarda zikredilmektedir; "Ben, işledikleri günahlar sebebiyle insanları cezalandırmak üzere gönderilmiş Allah'ın kamçısıyım." (Hitti, II, 760.)

²⁸¹ O dönemde yaşamış tarihçi İbnü'l-Esir'in, Buhârâlıların yaşadığı dehşeti duyduğunda dünyaya gelmemiş olmayı dilediği nakledilmektedir. (Hitti, II, 760.)

²⁸² İbn Battuta, Muhammed b. Abdillâh et-Tanci, *Rihletü İbn Battuta (Tuhfetü'n-Nazâr fi Ğarâibi'l-Emsar ve Acâibi'l-Esfar)*, Rabat 1417, III, 20.

²⁸³ Sadruşşeria'nın Kirman'da yetişmiş olduğu görüşünün gerekçesinde budur. Bununla beraber Sadruşşeria'nın Herat'ta ikamet ettiğine delâlet eden naslarda mevcuttur.

Herat; Başkent Kabil'e 1042 km uzaklıkta Afganistan'ın batısında bulunan Herîrûd ırmağının kenarında Horasan Bölgesi'nde²⁸⁴ çok eski dönemlerde kurulmuş bereketli bir şehirdir.²⁸⁵ Adına çivi yazılı Eski Farsça kitâbelerde Haraiva, Avesta'da ve Grekçe metinlerde Aria, Areia şeklinde rastlanır. Batlamyus ve diğer Grek coğrafyacıları, bereketli Herîrûd vadisinde bulunan şehirlerarasında Herat'tan da bahsederler.²⁸⁶

Hicri VIII. yy.'da Horasan Bölgesi'nin imar yönünden mamur, korunaklı ve bereketli merkezlerinden biriydi. O dönemde Herat, Nisabur, Belh ve Merv olmak üzere Horasan'ın dört büyük şehri vardı. Bunların içerisinde en mamur olanı Herat idi. Tıpkı Belh ve Merv şehirleri gibi Herat'ta bu yıkımdan payını almış, Moğol istilasından önce 100.000 olan nüfusu, bu istila sonrasında 40.000'e düşmüştür.²⁸⁷

Çok sayıda esere sahip büyük bir şehir olan Herat,²⁸⁸ Moğol istilasından sonraki dönemde kargaşadan uzak kalmış,²⁸⁹ sarayın destek ve himayesiyle kültür ve sanat faaliyetlerine merkez olmuştur. Birçok sanat faaliyetlerinin yanında tezhip, cilt, minyatür ve hat sanatlarında Herat ekolü diye adlandırılan yeni bir üslup doğmuştur. Timurluların hâkimiyeti altındayken Herat, kültür ve sanat açısından en önemli dönemini yaşamıştır. Bu dönemde ortaya çıkan Herat ekolü bütün İslâm sanat merkezlerinde etkisini hissettirmiştir.²⁹⁰

Kirman; İran'ın ortasındaki Deştîlût çölünün güneybatısını kuşatan dağlık kesimde, m. 240 yılına doğru Sâsânî İmparatoru Erdeşîr'in emriyle ileri bir savunma

²⁸⁴ Horasan ismi Eski Farsça'da hur (güneş) ve âsân (âyân "gelen, doğan") kelimelerinden meydana gelmiştir ve "güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi; doğu bölgesi" anlamını taşımaktadır. İsim muhtemelen Sâsânîler zamanında ortaya çıkmış ve kısa zamanda yaygınlaşmıştır. Horasan tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafi bölgenin adı idi. Günümüzde bölgenin toprakları üç parçaya ayrılmış olup Merv (Mari), Nesâ ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat yöresi Afganistan, kalan kısmı da İran sınırları içinde bulunmaktadır. En geniş kesim İran'ın elindedir ve adı geçen iki devletle İran'ın diğer eyaletlerinden Mâzenderan, Simnân, Yezd, Kirman, Belûcistan ve Sîstan'la çevrilidir; idarî merkezi aynı zamanda dinî bir merkez olan Meşhed'dir ve eyalete (ustân) Meşhed, İsferyân, Bucnurd, Bircend, Tayyibat, Tûrbeticâm, Tûrbetihaydarî, Darrîgaz, Sebzevâr, Şirvan, Tabes, Firdevs, Kâbnât, Kûçân, Kâşmir, Gunâbâd ve Nişâbur vilâyetleri (şehiristan) bağlıdır. Horasan eyaletinin 1996 sayımına göre nüfusu 6.047.661'dir. (Osman Çetin, "Horasan" DİA, XVIII, 235.)

²⁸⁵ Hamevî, V, 396.

²⁸⁶ Recep Uslu, "Herat", DİA, XVII, 216.

²⁸⁷ Hitti, II, 759.

²⁸⁸ İbn Battuta, III, 44; Kazvînî, 594.

²⁸⁹ İbn Battuta, 44.

²⁹⁰ Uslu, XVII, 217.

merkezi olarak kurulmuştur. Kirman ismi Strabon'da Karamania ve Batlamiyus'ta Karmana şeklinde geçen eski bir merkezin adından alınmıştır.²⁹¹

Hicri 583'te (1187) Kirman Selçuklu Devleti'ne son veren Oğuz Beyi Melik Dînâr bölgeyi ele geçirdi: ardından Karahitay asıllı Barak Hâcib h. 619'da (1222) buraya hâkim oldu. Kutluğhanlılar hanedanını kurdu. Kutluğhanlılar'ın Kirman hâkimiyeti İlhanlı tâbiyetinde h. 706 (1307) yılına kadar sürdü. 681/1282'de bölgeden geçen Marco Polo²⁹² (1324) burasının silâh üretim merkezi olduğunu ve Kutluğ Terken Hatun (1257. 1283) döneminde çok müreffeh bir hayat yaşadığını yazar. Kirman h. 741'de (1341) Muzafferîler hanedanının kurucusu Muzafferüddin tarafından ele geçirildi. Timur'un XIV. yüzyılın sonundaki seferleri ve XIV. yüzyılın büyük bir bölümünde devam eden kargaşalar sırasında şehir ve çevresi büyük ölçüde zarar gördü.²⁹³

Kirman, zaman zaman yağmalara maruz kalmasına rağmen ticarete sürekli gelişme gösteren bir merkezdi. İktisadî hayatın ilerlemesi neticesinde şehir cazibesini korumuş ve göç almıştır. Gerçekten, farklı ülkelerden gelen kimseler, Kirman'da ticaretle uğraşmış ve pazarlar kurmuştur. Transit ticarete büyük bir öneme haiz olan Kirman, Fars körfezine gelen ticaret mallarını, İrân içlerine sevkederek mühim bir merkez konumundaydı. Kirman'ın mamur ve halkının müreffeh olmasının nedenlerinden biri de şehrin vergilerinin dışarı gitmiyerek yine şehir için sarfedilmesidir.²⁹⁴

Kirman halkının, Selçuklular hâkimiyeti zamanında umumiyetle Ehlisünnet mezhebine müntesip olduğu kaynaklarda rivayet edilmektedir. Halkı Sünnî olmasına rağmen Batınîlik burada erken dönemde etkili olmuştur.²⁹⁵

Bugün halı üretim ve ticaret merkezi olan Kirman kısmen tarihî dokusunu koruyabilmiş durumdadır. Şehrin eski kesimini çeviren surlar harabe görünümündedir.²⁹⁶

²⁹¹ Hamevî, IV, 453. 456; Marcel Bazın, "Kirman", DİA, XXVI, 62-63.

²⁹² Asya ve Uzakdoğu'yu Batı dünyasına tanıtan Venedikli seyyahıdır. (Mahmut H. Şakiroğlu, "Marco Polo" DİA, XXVIII, 42.)

²⁹³ Bazın, XXVI, 62. 63.

²⁹⁴ Mehmet Altay Köymen, *Kirman Selçukluları Tarihi*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, sayı; 9, s.134.

²⁹⁵ Köymen, age., 134.

1.1.2. Sosyal ve Ekonomik Hayat

Orta Çağ'ın başlarında, Türk boylarının Amu Derya'yı (Ceyhun) geçip Belh civarında (o zamanlar Toharistan olarak bilinen) kuzey Afganistan'daki bölgeye yerleştikleri biliniyor. Sonraki dönemlerde, göçebe Özbek boylarının on beşinci yüzyıl sonu ve on altıncı yüzyılda güneye doğru göç etmelerinin ve Semerkand, Buhârâ ve Belh civarındaki Timur devletine ait olan toprakların fethedilmesinin ardından, Türklerin bu bölgedeki varlığı büyüdü. Aşırı bir etnik çoğunluk olmamasına karşın, bölgenin o dönemdeki nüfusunda Türkler hâkimdi. En geniş etnik gruplar şunlardı: Özbekler, Türkmenler, Kazaklar, Uygurlar ve başka Türk boylar, aynı zamanda Farsça konuşan Tacikler, Hazarlar, Aymaklar ve diğerleri.²⁹⁷

Mâverâünnehir Bölgesi'nde sulanan yerlerde pirinç yetiştirilirdi. Dokumacılık Kirman, Buhârâ ve Herat'ta da geçim kaynaklarından biriydi. Buhârâ İpek Yolu üzerinde bir şehir olması hasebiyle halk ticaretle uğraşmaktaydı.²⁹⁸

Akdeniz'den Hindistan ve Çin'e giden ana yol üzerinde büyük bir ticaret merkezi olan Herat, özellikle Abbâsîler zamanından itibaren dokumacılıkta isim yapmaya başlamıştı.²⁹⁹

Herat Bölgesi'nin geçimi tarih boyunca tarıma dayalı olmuştur. İklimi tarıma elverişli, insanları çalışkandır. Moğollar dönemimde Herat büyük bir tahribata maruz kalmış, halkın elindeki tohumluk ürünler bile yakılarak yok edilmiştir. Timurlu hükümdarları bayındırlık işlerine önem vermişler tekrar tarımı canlandırmaya çalışmışlardır.³⁰⁰ Kirman Bölgesi'nde hayvancılık önemli bir yer tutardı.³⁰¹ Buhârâ'da ipek böcekçiliği, Kirman'da ise pamuk dokumacılığı yaygındı.³⁰²

²⁹⁶ Bazın, XXVI, 62. 63.

²⁹⁷ Scott Levi, *Orta Çağ Orta Asyası'nda Türkistan ve Turan*, Türkler 1, İlk Çağ, Ankara 2002, 559.

²⁹⁸ R. Nelson Frye, *Orta Çağ Başarısı Buhârâ* (çev; Hasan Kurt), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı; IV, yıl; 2000, 463.

²⁹⁹ Uslu, XVII, 216.

³⁰⁰ Mustafa Şahin, *Orta Çağ'da Herat Bölgesi'nde Tarım, Tarımsal Sulama ve Sulama Hukuku*, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sayı yok, yıl; 2013, 211-223.

³⁰¹ Safiyüddin Abdül-Mümin el-Bağdadi el-Hanbelî, *Merasıdu'l-İtla' ala Esmâ'l-Emkine ve'l-Buka'*, Beyrut 1412, III, 1161.

³⁰² Kazvîni, 247. 248.

1.1.3. İlmî ve Fikrî Hayat

Moğol istilasına kadar geçen sürede özellikle Karahanlılar döneminde Mâverâünnehir bölgesi genel olarak fikhın, özel olarak Hanefî mezhebinin gelişiminde önemli rol oynamıştır.³⁰³ İslam hukukunun bu bölgeye gelişi İslamlaşma süreciyle birlikte olmuş, miladi IX. yüzyılın başlarında Irak hukuk ekolünün sembol ismi Ebu Hanife'nin öğretileri öğrencileri vasıtasıyla yayılmıştır. Kendisi de bu yörenin halklarından olan Ebu Hanife'nin öğretileri, bu bölgede büyük yankı uyandırmış ve en yaygın dini öğreti haline gelmiştir. Ebu Hanife'nin öğrencileri tarafından Mâverâünnehir bölgesine yayılan bu öğretileri, Buhara'ya Ebu Hafs el-Kebîr³⁰⁴ (217/833) getirmiştir.³⁰⁵

Samaniler ve Karahanlılar döneminde Mâverâünnehir bölgesi ilmi ve dini açıdan gelişim göstermiştir. Özellikle Buhara bu bakımdan merkezi konuma yükselmiştir.³⁰⁶ Ancak Moğol istilasıyla beraber hicri VIII. yy. bu bölge başta olmak üzere Müslümanlar için doğudan batıya kargaşa ve ızdırap asrı olmuştur. Bu kargaşadan en çok ilim adamları zarar görmüştür. Âlimler bir mekândan diğer mekâna göç etmek zorunda kalmış ve “*rihle müessesesi*” bu durumdan etkilenmiştir. Beyin göçü ve ilmi faaliyetler yön değiştirmiş doğuda Hindistan, batıda da Endülüs merkez olmuştur. Bu bölgelerin dışında ise telif ve tedris işleri birkaç ilme değer veren emir ve idareci tarafından ayakta kalmıştır.³⁰⁷

Bu olumsuzluklara rağmen Mâverâünnehir bu dönemde de ilmi yönden münbit bir bölgeydi. Öyle ki bu dönemde dahi Anadolu'dan mesleklerinde ihtisas yapmak için bu bölgeye Kara Hoca (800/1397) ve Molla Fenari (834/1431) gibi ilim adamları yolculuklar yapmışlardır.³⁰⁸

³⁰³ Kavakçı, age., 306.

³⁰⁴ Ebu Hanife'nin en önemli öğrencisi olan İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (189/805) talebesidir. (Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 27.)

³⁰⁵ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 27.

³⁰⁶ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 27.

³⁰⁷ Merâğî, II, 99.

³⁰⁸ Hakkı Aydın, *İslam Hukuku ve Molla Fenârî*, İstanbul 1991, 44.

Moğol istilâsı sırasında dahi Buhârâ, Orta Asya'nın en önemli sûfi merkezi idi. Mutasavvıf-şair Seyfeddin el-Bâharzî³⁰⁹ (659/1261) ve dedeleri Buhârâ'da yaşamış ve irşad faaliyetlerinde bulunmuşlardır.³¹⁰

Hadis âlimi İmam Buhârî'nin³¹¹ (256/870) memleketi olan Buhârâ,³¹² tarih boyunca fakihlerin toplanma yeri, faziletli insanların çok olduğu ve nazari ilimlerin menşei olmuştur.³¹³

İbn Battuta, hicri VIII. yy'da Buhârâ'ya geldiğinde ahaliyi ilimden bi-haber bir vaziyette bulmuştur. Harezmi³¹⁴ başta olmak üzere birçok şehirde taassübkar tutumlarından dolayı Buhârâlılar'ın şahidliklerinin kabul edilmediğini rivayet etmesi o dönemin ilmi ve fikri hayatını bizlere özetlemektedir.³¹⁵ Buhârâ'da ilmi hayatı yeniden canlandırmak için Haniye ve Mesudiye Medreseleri bu dönemde inşa edilmiştir.³¹⁶

Herat halkı bu dönemde salah içinde ve dinlerine bağlıydılar. Hanefî Mezhebine müntesip idiler. Bu dönemde Herat, sarayın destek ve himayesi altında olduğu için fesaddan uzak kalmıştı.³¹⁷ Sanatta Herat ekolü diye isimlendirilen yeni bir tarz doğmuştur. Zirve dönemini Sultan Hüseyin Baykara (911/1506) zamanında yaşayan bu ekolden nesta'lik hattının en büyük ustası olarak bilinen Sultan Ali Meşhedî ile Mîr Ali Herevî, Ca'fer-i Tebrîzî ve Sultan Muhâmmed Nûr gibi hattatlar, en ünlüleri Bihzâd, Ağa Mîrek, Kasım Ali, Mevlânâ Ali, Emîr Halîl, Hâce

³⁰⁹ Seyfüddîn Saîd b. el-Mutahhar b. Saîd el-Bâharzî (659/1261), Mutasavvıf, Kübreviyye tarikatının Bâharziyye kolunun kurucusu. (Süleyman Uludağ, "Bâharzî, Seyfeddin" DİA, IV, 475.); Bağdadi, İsmail b. Muhammed, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, II, Beyrut 1951, I, 391.

³¹⁰ Ramazan Şeşen, "Buhârâ", DİA, VI, 366.

³¹¹ Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî el-Buhârî (256/870). Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en güvenilir kitap kabul edilen el-Câmiu's-sa'hîh adlı eseriyle tanınmış büyük muhaddis. (M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâîl" DİA; VI, 372.); Bağdadi, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, II, 16.

³¹² İbn Battuta, III, 17; Kazvînî, 509.

³¹³ Kazvînî, age., 82-84.

³¹⁴ Hârizm; Aral gölünün güneyinde uzanan topraklara ve XIII. yüzyıla kadar burada yaşayan halka verilen ad. Farsça hâr (huvâr) ve rizm/rezm kelimelerinden meydana gelen Hârizm isminin menşei üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. Rivayete göre önceleri Balhan dağlarında yaşamakta olan Hârizm kavminin gelmesinden sonra bölge bu adla anılmıştır. (Abdülkerim Özeydin, "Hârizm" DİA, XVI, 218.)

³¹⁵ İbn Battuta, III, 17.

³¹⁶ Şeşen, VI, 366.

³¹⁷ İbn Battuta, III, 44.

Gıyâseddin olan musavvir-nakkaşlar ve Mevlânâ Kıvâmüddin gibi cilt ustaları yetişmiştir.³¹⁸

Tüm bu ilmi ve sanatsal çalışmaların yapılmasına rağmen bu devir, Hülâgu Hân'ın³¹⁹ (663/1265) Bağdat'ı istilâ ettiği tarih olan h. 657'den bugüne kadar devam eden “*taklid*” devri olarak da değerlendirilmektedir.³²⁰ Zira hayatın hukukî temeller üzerine yaşanmasında ve hukuk ilminin gelişmesinde elbetteki hâkimiyetin, siyasî bağımsızlığın ve istikrarın rolü büyüktür. Sadrüşşeria'nın yaşadığı devir ise bu durumun aksine, İslam coğrafyasında tam anlamıyla kargaşa asrıdır. Moğollar, birçok âlimi öldürmüş, çok sayıda kütüphane ve kitabı yakmış,³²¹ Abbâsî ve Selçuklu hâkimiyetini yıkmış ve devleti Cengiz yasasına göre idare etmişlerdir. Ahaliyi kendilerini ilgilendiren dinî işlerinde serbest bırakmışlardır.³²²

Hicri VII. asrın ilk yarısında parlak ve canlı olan Moğol istilâsıyla büyük sarsıntı geçiren ilim ve kültür hayatı, bu yüzyılın ikinci yarısında İran, Mısır ve (Sadrüşşeria'nın da yetiştiği) Kirman bölgeleri haricindeki diğer yerlerde canlılığını kaybetmiş, bununla birlikte dinî ilimler, inkişafını söz konusu bölgelerde devam ettirmiştir.³²³

Bu kargaşa döneminde ahali çeşitli fıkıh mezheplerini benimsemiştir. İbn Battuta, hicri VIII. yy'da Buhârâ'ya geldiğinde halkı ilimden uzak bir durumda bulması, mutaassıp tutumlarından dolayı Hârezm başta olmak üzere birçok şehirde Buhârâlular'ın şahidliklerinin kabul edilmediğini söylemesi dönemin ahvalini özetlemektedir.³²⁴

Bu devir fıkıhçıları müstakil veya müntesib içtihâdi üretim yapmamışlar kuru bir taassup ruhu tam mânasıyla kök salmıştır. Bir mezhebe bağlı müslümanın başka

³¹⁸ Uslu, XVII, 217.

³¹⁹ Amu Derya'dan Suriye sınırlarına, Kafkas Dağları'ndan Hind Okyanusu'na kadar uzanan İran-Moğol Hükümdarlığının kurucusu. (Hitti, II, 769.)

³²⁰ Hudaî, 353.

³²¹ Mehmet Mahfuz Ata, *Kevâşî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri*, Usûl İslam Araştırmaları Dergisi, XII, İstanbul 2009, 86.

³²² Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 256.

³²³ Ata, age., 86.

³²⁴ İbn Battuta, 17.

bir sünnî mezheb mensubunun ardında namaz kılmasının caizliği tartışılır hale gelmiştir.³²⁵

Mısır, Suriye, Yemen gibi bölgelerde ictihad hareketi canlanır gibi olmuş ancak bu hareket, taassup ve siyasî baskıyı karşı gelememiştir. Kuzey Afrika'da ve özellikle Fas çevresinde hâkim olan Muvahhidî³²⁶ yöneticiler, ulemânın ve halkın asıl kaynaklarla alâkalarını kestiklerini ve tamamen fûrû fıkıh kitaplarına³²⁷ dayandıklarını görünce halka, bu kitapları okumayı yasaklamışlar, ele geçen bütün fûrû kitaplarını yaktırmışlardır. Bunların yerine, on hadîs kitabını³²⁸ ele almış gerek âlimlerin ve gerekse halkın bunları öğrenmelerini, bunlara göre amel etmelerini istemişlerdir.³²⁹

Bundan önceki devirlerde ise fıkıh sürekli bir gelişim içerisinde olmuştur. Birinci devirde Yüce Allah, şer'î hükümleri vahiy yoluyla Resûlüllah'a indirmiş, O da, Allah'ın indirdiği hükümleri tebliğ ederek beyân etmiştir. İkinci ve üçüncü devirlerde ashâb ve tabiîn Kitap ve sünnetten şer'î hükümleri çıkarma yollarını ve sıhhatli re'yi açıklamışlardır. Dördüncü devirde büyük imamlar ve seçkin fıkıhçılar, şer'î delillerden gerekli hükümleri çıkarmışlar ve tafsilatlı bir şekilde tedvin etmişlerdir. Beşinci devirde yetişen fıkıhçılar, selefleri tarafından yazılmış olan şer'î hükümleri, muayyen bölümler halinde ve münâsip bir şekilde sıraya koymuş, değişik fetvaları kuvvet derecesine göre sıhhatli bir süzgeçten geçirmiş, İmamlar'dan alınan rivayetler arasında ilmî tercih işini yürütmüşlerdir. Hicri VII. ve VIII. asırların en önemli özelliği; bu iki devir boyunca yetişmiş olan âlimlerin taklîd prensibine sınıksız bağlı olmalarıdır. Dolayısıyla çok az kişi hariç, onlardan ictihad rütbesine ulaştığı kanaatine varanlar görülmemiştir. Kahire'nin ehemmiyet bakımından Bağdat yerine geçerek Abbasî halifelerinin merkezi olduğu h. VII. asrın ortalarından X. asrın başlarına kadar olan süre zarfında Takiyyüddin İbn Teymiyye (728/1327), İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) gibi ictihad mertebesine ulaşan fıkıhçılarda

³²⁵ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 256.

³²⁶ Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren Berberî hânedanı (1130-1269); (Mehmet Özdemir, "Muvahhidler" DİA, XXXI, 411.)

³²⁷ Mâlikî müctehidler tarafından yazılmış.

³²⁸ Buhârî, Müslim, Ebû-Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, Muvatta', Beyhakî'nin ve Dârekutnî'nin Sünen'leri, Bezzâr ve İbn Ebî Şeybe'nin Müsnedleri.

³²⁹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 257.

yetiştir. Bununla beraber kendileri, malûm imamların fetva ve icihadları karşısında duraklayarak icihad etmeye girişmemişlerdir.³³⁰

Özetle söylemek gerekirse, hicri VII-VIII. yüzyıllar, fikir ürünlerinin çokluğu ile değil, bilgi dolu ansiklopedik mahiyetteki eserlerin çokluğu ile öteki yüzyıllardan ayrılmıştır. Lakin devrin âlimlerine taklid ve öncekilere bağlı kalma anlayışı hâkim olmuş, bu âlimler eserlerinde bağımsız tefekkür ve icihada pek yer vermemişlerdir.³³¹

İslam hukuku, ilk devirlerde büyük ilgi gören ilmi ve kazai icihadlar sayesinde gelişmiş, canlılık kazanmış ve yeni durumlara kolayca uygulanma imkanı göstermiştir. Hz. Peygamber'in, "*Hâkim, icihad yaparak hükmedip isabet ederse onun için iki ödül vardır; böyle hükmedip yanılırsa onun için de bir ödül vardır*"³³² hadisine rağmen, sonraki İslam hukukçuları taklidi benimsemişler ve bu yüzden İslam hukuku duraklamaya başlamıştır.³³³

Hâlbuki fıkhi çalışmalar, müctehid imamlardan sonra talebeleri tarafından, aynı metodlarla devam ettirilmiş, hicri III. asırdan sonra ise, sadece önceki İmamların görüşleri incelenmekle kifayet edilmiştir. Buna bağlı olarak tefakkuhun ve icihadın yerine öncekilere uyma düşüncesi hâkim olmuş, böylece hicri dördüncü asırdan sonra taklidçilik başlamış ve sonraki asırlarda tamamen İslâm dünyasını sarmıştır.³³⁴

Önceki dönemlerde bir müctehidin icihad usûlü ve bu usûle göre çıkardığı hükümler mecmuası mânasında mezhepler ve bu mezheplerin tâbileri bulunmakla beraber mezhep taassubu oluşmamıştır. Fıkıh âlimleri birbirleriyle görüşmüş, karşılıklı istifade etmişler, halk da yeterli miktarda müctehidlerden faydalanmıştır. Ancak hicri III. (IX.) yüzyıldan itibaren başlayan mezhep taassubu bu dönemde gittikçe artmış ve âdeta düşmanlığa dönüşmüştür.³³⁵

Ayrıca hicri ilk üç asırda meydana gelen fıkhi birikim, birçok meselenin çözümünü sağlamış, sonraki dönemlere çok fazla mesele kalmamıştır. Bu yüzden

³³⁰ Hudaří, age., 353-354.

³³¹ Şener, age., 381.

³³² İbn Mâce, *Sünen*, II, 776 (Hadis No; 2314).

³³³ Şener, age., 386.

³³⁴ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, İstanbul, II, 80-83.

³³⁵ Hayreddin Karaman, "Fıkıh" DİA, XIII, 9.

talebeler hocalarına uymuşlar, bunlardan sonra gelenler de daha öncekilere uymuşlar ve bu nesilden nesile sürüp gitmiştir. Gelen her yeni nesil, kendinden önceki nesli daha çok takdir etmiş ve ona uymayı vazife bilmiştir. Bu düşünce sonucunda hicrî üçüncü asırdan sonra İslam dünyasında mezhep taassubu hâkim olmuş ve Hanefî-Şâfiî gibi mezhepler arasında sert çekişmeler meydana gelmiştir.³³⁶

Bu taassübkar çekişmeler, ümmetin tefrika ve fitneye düşmesine, hatada ısrara, muhaliflerin yıpratılmasına, ictihada karşı çıkma suretiyle ehliyetli âlimlere eziyet edilmesine ve yeni yetişen âlimlerin de cesaretlerinin kırılmasına neden olmuştur. Bu sebeplerden dolayı bu dönemde “mutlak/müstakil ictihad” nâdir hale gelmiş, mezhepte ve meselede ictihad giderek azalmış ve yerini koyu taklide bırakmıştır.³³⁷

Bu dönem menfaat ve mevkilerin belli bir imamın öğrencilerine verildiği zamanlardır. İctihad ehliyetini elde edenler de ictihadlarını imamın mezhep ve usûlü içinde yürütmeyi tercih etmişlerdir. Bundan önceki dönemlerde kadılar müctehidler arasından seçilirken, bu dönemde ictihadları kitap haline getirilmiş bir müctehide bağlı kadılar tercih edilmeye başlanmıştır. Devleti yönetenlerin belli bir mezhebi iltizam etmeleri de görevlerin verilmesinde bu mezhebe bağlı âlimlere öncelik tanımıştır.³³⁸

Selçuklular daha ziyâde Hanefî mezhebini benimsemişlerdir. Ebû Yûsuf'tan beri Abbâsîler'in bu mezhebe meyilleriyle Selçuklu siyasetine uygunluğu bu tercihte rol oynamıştır. Tuğrul Bey'in veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin Eş'arî ve Şâfiîler'e yaptığı baskı ve zulme son vererek bu mezheplere bağlı âlimlerin memleketlerine dönmesini sağlayan Nizâmülmülk'ten sonra Şâfiî mezhebi de ülkede hayat hakkı elde etmiştir.³³⁹

Abbasi Halifesi el-Mehdî (169/785) ve Harun er-Reşid (193/809) devirlerinde kaza işleri Hanefî fikhına göre yürütülmeğe başlanmıştır. Bundan sonra Hanefî mezhebi, İslâm devletinin uzun asırlar boyu resmî mezhebi olmuştur. Endülüs (İspanya) ve Kuzey Afrika'da Mâlikî mezhebi, bir müddet Şam'da Şafiî mezhebi

³³⁶ Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, II, 80-83.

³³⁷ Karaman, “Fıkıh” DİA, XIII, 10.

³³⁸ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 238.

³³⁹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 238.

aynı yeri işgal etmiştir.³⁴⁰ Yine Gazneli Mahmud doğuda, Selâhaddîn-i Eyyûbî de batıda (Mısır) Şâfiî mezhebi için aynı imkânı sağlamışlar, bir kısım vakıf menfaatlerini bu mezhebe bağlı âlim ve öğrencilere tahsis etmişlerdir.³⁴¹

Sultan Baybars dönemine kadar (663/1265) ise Abbasiler'in ve Memluklar'ın adliye teşkilâtında bir tek kadıkudât/başkadılık bulunmuş ve bu ünvanı yalnızca Şafîî kadısı taşımıştır.³⁴²

Gerçeği bulmaya yönelik tartışmaların faydalı olduğu açık olmakla birlikte bu dönemde fıkıh alanında sürdürülen tartışmaların amaç ve sayısında olumsuz gelişmeler olmuştur. Gazzâlî'ye göre bu dönem tartışmalarının amacı nüfuz kazanmak, bilgisini göstermek, mezhebinin propagandasını yapmak, idarecilere şirin görünmektir.³⁴³

Gazzâlî'ye göre bir zamanlar sultanlar tarafından aranılan fakihler, bu sefer sultanları aramak zilletine düşmüşler, sultanlardan yüzçevirmekle aziz olan fakihler, bu sefer makam mansıb istedikleri için zillet içine yuvarlanmışlardır. Bu devirde bazı yöneticiler, akâidin esasları hakkında sarfedilen sözlere kulak verip, bu sözleri ispatlayıcı deliller aramaya başlamışlar, bu suretle kelâm ilmine yönelmişler ve bu ilmin tartışma yolları tesbit etmişlerdir. Münazaralarda sözleri değiştirme, tersyüz etme usûllerine ulaşılmış ve böylece cedel ilmi gibi bir ilim dalı ihdas edilmiştir. Daha sonra gelen yöneticiler, kelâm ilmine dalmayı ve insanlara münazara kapılarını açmayı hoş görmemişlerdir. Bu yöneticiler, tartışmaların taassuba sebebiyet verdiğini, insanları birbirine düşürdüğünü görmüşlerdir. Bunlar da fıkıhî konularda münakaşa etmeye eğilim duymuşlar, Şâfiî mezhebi mi, yoksa Hanefî mezhebi mi üstündür, konusunda tartışmışlardır. Böyle olunca, halk da aynı havaya girmiş, kelâm ve onunla ilgili bütün ilim dallarını bırakarak Şâfiîler ile Hanefîler arasındaki ihtilâflı meselelere dalmışlardı. Hatta İmam Mâlik, Süfyân es-Sevrî, İmam Ahmed ve diğer büyük âlimlerin arasındaki ihtilâflı meselelere de el atmışlardır.³⁴⁴

³⁴⁰ Ebu Zehra, *İslam'da Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, II, 80-83.

³⁴¹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 239.

³⁴² Koca, age., 88-90.

³⁴³ Karaman, "Fıkıh" DİA, XIII, 9.

³⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din* (Çev; Ahmed Serdaroğlu), IV, İstanbul 1992, I, 109; Hudarî, age., 320-328.

Bu suretle tartışmalar aşırı derecede çoğalmış ve yaygınlaşmıştır. Başta Irak ve Horasan olmak üzere hiçbir büyük merkez yoktur ki orada iki âlim arasında tartışma yapılmamış olsun. Bu tartışmalar, tarafları her halükârda mezhep görüşlerini benimsemeye ve müdafaaya mahkûm etmiş, sonuçta da grup ve ekoller arası bilgi alışverişi âdeta imkânsız hale gelmiştir.³⁴⁵

Önceki devirlerde İslam coğrafyasının bir ucundan diğer ucuna yorulmadan, usanmadan rihle denilen ilmi seyahatler gerçekleştiren âlimler ve talebeler bilgi alışverişinde bulunmuşlardır. Bu vesileyle hem kendilerini yetiştirmiş hem de ilmin gelişmesini sağlamışlardır. Bu devirde ise bilhassa sonlarına doğru bu irtibat kesilmiş, ne hac ve ne de başka münasebetlerle temas kurulmamış, böyle bir ihtiyaç hissedilmemiştir.³⁴⁶

Fakih ve müctehid yetiştiren müctehid imamların (İmam Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şâfî ve İmam Ahmed b. Hanbel) ve onları tâkip edenlerin (İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhâmed) eserleri okunmamış, bunların yerine eldeki muhtasarlarla yetinilmiş, kısa yoldan hazır bilgilerin ezberlenmesi tercih edilmiştir.³⁴⁷

Müctehidlerin görüşlerinin tedvîn edilerek kitaplara geçirilmesi istifade için başvurmayı kolaylaştırmış ve bu gelişme yetişenleri tembelliğe sevk etmiştir.³⁴⁸

Bu devirde ihtisar, bir mârifet kabul edilmiş, muhtasar adı altında bilmece gibi eserler telif edilmiştir. Bu muâmma metinlere şerhler, hâşiye ve ta'likler yazılmıştır. Bunun sonucunda talebe ruh ve mânadan lafza, şekle yönelmiştir.³⁴⁹ Şerhleri yazanların çoğunluğu yekdiğerinin hatasını aramakla meşgul olmuştur. Birinin velevki lafza ait olsun ufak bir hatasını bulunca sanki büyük bir hakikati keşf etmiş gibi onu uzun uzadıya mevzu bahis etmişlerdir. Bu suretle birbirlerine itiraz ve cevap vermekle uğraşarak asıl maksadı unutmışlardır. Biraz zekâsına, iktidarına güvenen ilim sahipleri lafzî münakaşalara ve cedellere girişmişlerdir. Bu sebeplerden dolayı selefin eserlerini hakkıyla okuyup anlayacak mütehasıs ilim erbabı kalmamıştır. Selefe ait eserlerden Mustasfâ ve Usûl-i Pezdevî gibi birkaçı

³⁴⁵ Hudaî, age., 320-328; Karaman, "Fıkıh" DİA, XIII, 9.

³⁴⁶ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 258; Hudaî, age., 354-356.

³⁴⁷ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 258; Hudaî, age., 354-356.

³⁴⁸ Karaman, "Fıkıh" DİA, XIII, 9.

³⁴⁹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 258; Hudaî, age., 354-356.

dışındakiler ya büsbütün mahv olmuş yahut kütüphane raflarında çürümeye terk edilmiştir. Seyyid Bey; “*Bütün bunların neticesinde koca ilm-i usûlde söndü gitti*” demiştir.³⁵⁰

Bu dönemde ictihad kapısı kapanmış, yerine te’vîl ve hîle kapısı açılmıştır. Bu usûlle İslâm’ın rûhundan uzaklaşmıştır. Şener, İslam dünyasındaki siyasi durum, ictihad yapacak kişileri yetiştirecek ilmi çevrelerin zayıflaması, hazır fihhi hükümlerin çoğalmasa, mezhepçiliğin artması ve medrese zihniyetinin güçlenmesi gibi taklid ve taassuba yol açan nedenler arasında, bir âlimde ictihad yapabilmesi için aranan şartların³⁵¹ ağır oluşunu da taklid nedenlerinden saymaktadır.³⁵²

Bu gibi sebeplerden dolayı zamanla müctehid olarak ortaya çıkmak isteyen bilginlere karşı güvensizlik başgöstermiş, onların ictihadm bu ağır şartlarını taşıyıp taşımadıkları tartışma konusu olmuş ve özellikle taklid devri hüküm sürmeye başlayınca, kimsenin bu şartları kendisinde toplayamayacağı görüşü hâkim olmuştur.³⁵³

Bütün bu olumsuzluklara rağmen Sadrüşşeria’nın yaşadığı asırda ilmî çalışmalar tamamen durmamış, usûl, mantık ve lügat ilimlerine dair yeni eserler telif eden dört büyük Ehlisünnet (Hanefî-Şâfiî-Mâlikî-Hanbelî) mezhebine mensup çok sayıda âlim yetişmiştir.³⁵⁴ Bunlardan meşhur olanları mezheplerine göre şöylece sıralayalım;

Hanefî Fıkıh Âlimleri; Kelabâzî (700/1300), Neseî (710/1310), Velvâlicî (710/1310), Suğnâkî (711/1311), Abdülaziz el-Buhârî (730/1329), Abdülaziz ed-Dehlevî (741/1340), Zeylâî (743/1343), el-Kâkî (749/1349), İbnü’t-Türkmânî

³⁵⁰ Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul 2012, 33.

³⁵¹ İmam Şafii'nin “kıyas” için ileri sürdüğü şu şartlar, aşağı yukarı islam hukukçuları tarafından ictihad için de ileri sürülmüştür: *Arapçayı incelikleriyle bilmek, Kur'an-ı Kerimi bilmek, Sünneti bilmek, Üzerinde icma' edilen konularla ihtilaf edilen konuları bilmek, Kıyası bilmek, Hükümlerin amaçlarını bilmek, Doğru anlayış ve iyi değerlendirme gücüne sahip olmak ve İyi niyetli ve sağlam bir inanç sahibi, yani dindar olmak.* (İbn Kudâme el-Makdîsî, *Ravzatü'n-Nâzır*, II, Beyrut 2002, II, 334; Takiyüddin Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, III, Beyrut 1995, I, 8; Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, VIII, Mısır 1994, VIII, 333; İbrahim Şâtübî, *el-Muvâfakât*, VII, Mısır 1997, V, 41.) Bunlara ilaveten, genellikle islam hukukçuları, hukuki sorulara verilen cevaplardan ibâret olan fetvaları da ictihad sayarlar ve gerçekte müftinin, içinde yaşadığı toplumun siyasi, içtimai ve iktisadi durumlarıyla fetva istiyenin halini de iyice bilmesi gerektiğini söylerler. (Şener, age., 380.)

³⁵² Şener, age., 379.

³⁵³ Şener, age., 380.

³⁵⁴ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 258; Hudarî, 354-356.

(750/1349), Dâvûd Kayserî (751/1350), Itkânî (758/1356), Kureşî (775/1373), Cemâlüddîn Aksarâyî (791/1389), Bâbertî (786/1384) ve İbn Melek (801/1399).³⁵⁵

Şafîî Fıkıh Âlimleri; İbn Dakîkî'l-Iyd (702/1302), İbnü'r-Rif'a (710/1310), Bâcî (714/1315), İbn Rüşeyd (721/1321), İbnü'z-Zemlikânî (727/1327), Alâüddîn el-Konevî (729/1329), İbn Cema'a (733/1333), Ebû Hayyân (745/1344), Zehebî (748/1348), Sübkî (756/1355), İcî (756/1355), İbnü's-Sübkî (771/1370) ve Taftâzânî (793/1389).³⁵⁶

Mâlikî Fıkıh Âlimleri; İbn Ferhûn (746/1345), İbn Merzûk (781/1379) ve Şâtibî (790/1388).³⁵⁷

Hanbelî Fıkıh Âlimleri; Tûfî (716/1316), İbn Teymiyye (728/1328) ve İbn Kayyım (751/1350).³⁵⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Hicri VII. asrın sonlarına doğru İslam dünyasında Moğol istilâsıyla birlikte ilim ve kültür hayatı sekteye uğramış, fıkıh ve fıkıh usûlü çalışmaları da bu duraklamadan payını almıştır. İctihadi açıdan bu dönem genel olarak taklid dönemi diye tabir edilse de ilmi eser ve ilim merkezlerinin yakılması, âlimlerin öldürülmesi veya sürgün edilmesi, siyasi otorite boşluğunun olması gibi birçok olumsuzluklara rağmen fıkıh ve usûlünün yeniden inşası sayılabilecek tahkik çalışmalarının (*Tavzîh ve Telvîh* gibi) ve muhakkik âlimlerin (Sadrüşşeria, Bâcî, Şâtibi ve Tûfî gibi) varlığı da inkâr edilemez.

1.2. Sadrüşşeria'nın Hayatı

Sadrüşşeria³⁵⁹ Ubeydullah b. Mesud b. Mahmud el-Mahbûbî el-**Kirmânî**³⁶⁰/Sadrüşşeria es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b.

³⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bakınız; Ekinci, *İslâm Hukuku Tarihi*, 132-135; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 262-275; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, 71. 89; Merâğî, II, 102-212.

³⁵⁶ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 164; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 262. 275; Merâğî, II, 102. 212.

³⁵⁷ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 152; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 262-275; Merâğî, II, 102. 212.

³⁵⁸ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 173-174; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 262. 275; Merâğî, II, 102-212.

³⁵⁹ Kuraşî, Abdulkadir b. Muhammed el-Hanefî, *el-Cevahiru'l-Mudiyye fi Tabakatül Hanefiyye*, Muhakkik; Abdülfettah Muhammed el-Huly, V, Trablus 1993, II, 167, 376; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, (Muhakkik, Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dimeşk, 203; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, VIII, Dimeşk 2002, IV, 197; İbn Battuta, III, 16; Kazvîni, 407; Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zünun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, VI, İstanbul 1971, II, 1269; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I, 649; Ali el-Kârî, *el-Esmâü'l-Cenniye fi Esmâü'l-Hanefiyye* (Tahkik; Abdullah Ahmed), II, Bağdad 2009, II, 492.

Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî **el-Buhârî**³⁶¹ (747/1346) Hanefî fakihî³⁶² ve kelâm âlimidir.³⁶³

Kaynaklarda nerede ve ne zaman doğduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Vefat tarihi olarak ise hicrî 747 tarihi genel kabul görmektedir.³⁶⁴ Muhâmmmed Seyyid³⁶⁵ (1873-1925), “*Sadrüşşeria Türk’tür ve Buhârâ’lıdır*”³⁶⁶ dese de Muhammed Parisa (865), yukarıda verdiğimiz silsile yoluyla Sadrüşşeria’nın neseben Ensar soyundan Arap olduğunu söylemektedir.³⁶⁷ Bazı modern çalışmalarda muhtemelen yaşadığı coğrafya dikkate alınarak Türk asıllı olduğu ifade edilmiştir. Ancak kaynaklarda verilen nesep silsilesi soyunun sahâbeden Ubâde b. Sâmit el-Ensârî’ye dayandığını göstermektedir. Bu sebeple Ubâdî, bu sahâbînin torunu Mahbûb b. Velid’den dolayı Mahbûbî nisbeleriyle anılmaktadır.³⁶⁸ el-Hindi’nin “*Ahmet et-Tahtâvî*³⁶⁹ (1231/1816), *Ta’lîkî’l-Envar ale’d-Dürri’l-Muhtar adlı eserinde Sadrüşşeria’nın nesebinin Ubeyde b. Samit’e dayandığı görüşündedir*”³⁷⁰ ifadeleri bu görüşü destekler mahiyettedir; “

Sadrüşşeria’nın baba ve anne tarafından dedelerinin babası da Sadrüşşeria diye tanındığı için büyük dedesinin lakabına “*Ekber*” ve “*Evvel*”, kendisinininkine “*Asgar*” ve “*Sâni*” sıfatları eklenmiştir.³⁷¹ Sadrüşşeria’nın nesep tespiti yapılırken, her iki dedesi konusunda hem kaynaklarda hem de modern çalışmalarda noksanlıklar

493; Kehhâle, Ömer, *Mu’cemü’l-Müellifin*, XIII, Beyrut t.y. VI, 246; Serkis, Yusuf b. İlyan b. Musa, *Mu’cemü’l-Matbuati’l-Arabiyyeti ve’l-Muarrabeti*, II, Mısır 1928, II, 1199; Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye fi Teracimi’l-Hanefiyye*, Mısır h. 1324, 109. 110; Özel, 77; Brockelmann, GAL, I, 468; II, 277; GAS, I, 646; II, 300.

³⁶⁰ Naim Şahin, *M. Ali Ayni*, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, XVII, 346.

³⁶¹ Muhammed Atıf Yıldırım, *Birgivi’nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa) Savunması (Risâle fi Reddi’l-İslâh ve’l-Îzâh)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009; Serkis, II, 1199.

³⁶² Özel, age., 77.

³⁶³ Kehhâle, VI, 246.

³⁶⁴ Yıldırım, age., 346.

³⁶⁵ Hukukçu ve Cumhuriyet döneminin ilk adliye vekilidir. Geniş bilgi için bakınız; (Sami Erdem, “Seyyid Bey” DİA, XXXVII, 54-56.)

³⁶⁶ Seyyid Bey, age., 36.

³⁶⁷ Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed b. Abdulmelik b. Ömer b. Abdulaziz b. Muhammed b. Cafer b. Mervan b. Muhammed b. Ahmed b. Mahbub b. Velid b. Ubâde b. Sâbit. (Muhammed Parisa, 138.)

³⁶⁸ Şükri Özen, “Sadrüşşerîa”, DİA, XXXV, 427.

³⁶⁹ Ahmed b. Muhammed b. İsmâil et-Tahtâvî. Mısırlı Hanefî âlimi ve müftüsü. (Philip Charles Sadgrove, “Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed” DİA, XXXIX, 439.)

³⁷⁰ Leknevî, age., 110; Muhammed Hucvî, *el-Fikrî’s-Sâmî fi Târîhu’l-Fıkhî’l-İslâmî*, II, Beyrut 1995, II, 211, 213.

³⁷¹ Leknevî, age., 110.

görmekteyiz.³⁷² Rivayetleri değerlendiren Özen, şu neticeye varmıştır: “*Baba ve anne tarafından dedeleri kardeş olup Sadrüşşeria el-Evvel’in oğullarından Tacüşşeria Ömer’in oğlu ile diğer oğlu Burhânüşşeria Mahmûd’un kızı birbirleriyle evlenmiş ve bu evlilikten doğan Mes’ûd, Sadrüşşeria as-Sânî’nin babası olmuştur.*”³⁷³

Kısacası Hanefî fikhıyla şöhret bulmuş, ilim ve fazilet ocağı olan Mahbûbî ailesi, Maverâünnahir bölgesinin en meşhur ailelerinden biridir ve Ensar soyundandır. Buhâra’ya yerleşen Mahbûbî ailesi, *Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed b. Abdulmelik b. Ömer b. Abdulaziz b. Muhammed b. Cafer b. Mervan b. Muhammed b. Ahmed b. Mahbub b. Velid b. Ubâde b. Sâbit* nesep silsilesine sahiptir.³⁷⁴ Muhammed Parisa, Sadrüşşeria’nın anne tarafından soyunun Hazreti Ömer’e dayandığını, bundan dolayı da muhacir olarakta sayılabileceğini ifade etmiştir.³⁷⁵

Sadrüşşeria’nın çocukluğu, Buhâra’nın Moğollar tarafından istila edildiği (1273) ve şehirde yaşanmaz bir halin ortaya çıktığı döneme rastlar. Bu dönemde iki dedesi Burhânüşşeria ve Tacüşşeria Moğolların baskı ve zulmünden kaçarak Kutluğhanlılar’ın hüküm sürdüğü Kirman’a sığınır. Hükümdar Kutluğ Türkân ikisini de Kutbiyye Medresesi’ne müderris olarak tayin eder. Kirman’da vefat eden dedesi Burhânüşşeria’nın, Sadrüşşeria’nın eğitimi ile azamî derecede ilgilendiği ve Vikâyetü’r-Rivâye’yi de onun ezberlemesi için yazdığı bilgisinden hareketle Sadrüşşeria’nın da Kirman’a gittiğini ve orada ilmi tahsil hayatını geçirdiğini göstermektedir.³⁷⁶

Muhâmmed b. Mubârekşah el-Mantıkî’nin kendisinden Herat’ta öğrenim gördüğüne dair rivayetle İbn Battûta’nın h. 733 (m. 1333) yılında Buhârâ’ya uğradığında Herat’tan yeni dönen Sadrüşşeria ile buluştuğunu söylemesinden³⁷⁷ dedesinin vefatından sonra Herat’a geçtiği ve sonra memleketine yerleştiği,

³⁷² Orazov, age., 14-15.

³⁷³ Özen, “Sadrüşşeria”, XXXV, 427.

³⁷⁴ Muhammed Parisa, *Nesebi Sadrüşşeria Ubeydullah el-Mahbûbî el-Ensârî el-Buhârî* (Muhakkik; Yahya Mahmud b. Cüneyd), S. Arabistan 1389, 138.

³⁷⁵ Muhammed Parisa, age., 148.

³⁷⁶ Yıldırım, age., 346.

³⁷⁷ İbn Battûta, 366-368; V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, 156-157.

günümüze intikal eden eserlerinin kayıtlarındaki bilgilerden hareketle ömrünün sonuna kadar burada ders verip eser telif etmekle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.³⁷⁸

Sadrüşşeria'nın baba ve annesi tarafından akraba ve ecdadı arasında Tacüşşeria (671?/1273), Burhanuddin (616), Sadruşşeria-i Ekber (650/1254) ve Cemaluddin el-Mahbûbî gibi büyük âlim ve müctehidler vardır.³⁷⁹

Sadrüşşeria'nın dedesi Şemseddin el-Mahbûbî³⁸⁰ (650/1254), Burhan ailesinin elinden alınan “*sadr*”lık görevine atanmıştır. Bu suretle Mahbûbî ailesinin etkinliği Buhara'da belirgin hale gelmiştir. Mahbûbî ailesine mensup âlimler, Buhara'da Hanefî hukukunun gelişiminde önemli rol oynamışlardır. Ailenin bu etkinliği Sadrüşşeria es-Sânî'ye kadar devam etmiştir.³⁸¹

671/1273 yılında Buhârâ iç savaş nedeniyle yaşanmaz bir haldedir. Binaenaleyh Mahbûbî ailesi, Kirman'a göç etmek zorunda kalmışlardır. Sadrüşşeria'nın dedeleri, Tacüşşeria ve Burhanüşşeria Kirman'da medfundur. Mahbûbî ailesinin diğer efradı Buhârâ'da aile mezarlığında medfundur.³⁸² Sadrüşşeria'nın ölüm tarihi ile ilgili ise kaynaklarda değişik rivayetler vardır.³⁸³ Leknevî, Kefevî ve Zirikli gibi bir grup tabakat yazarının tesbitine göre Sadrüşşeria, *Şerhu Ta'dilü'l-Ulûm*'u tamamladıktan³⁸⁴ yaklaşık iki buçuk ay sonra hicri 747 yılında Cemâziyelâhir ayı sonlarında (Ekim 1346 ortaları) Buhârâ'da vefat etmiştir. Kabri Buhârâ'da Şer'u Âbâd aile mezarlığındadır.³⁸⁵

³⁷⁸Yıldırım, age., 346.

³⁷⁹Serkis, II, 1199.

³⁸⁰Ahmed b. Ubeydullah b. İbrahim el-Ubadi el-Buhârî el-Mahbûbî (650/1254). Bu şahıs, Sadrüşşeria'nın anneden dedesi Burhanüşşeria ile babadan dedesi Tacüşşeria'nın babalarıdır. Fıkıh babası Ubeydullah b. İbrahim'den tahsil etmiştir. İlmî yetkinliğe babası hayattayken erişmişti. Usûl ve furua hâkimiyeti tamdı. *Telkîhu'l-Ukul fî Furuki'l-Menkul* (İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 115: Kâtip Çelebi, I, 481. Bu eser, Ma'hedü'l-Mahtûtati'l-Arabiyye'de 135 varak olarak kayıt altındadır.) adlı eser kendisine aittir. Ahmed b. Ubeydullah 650/1254 yılında vefat etmiştir. (Salah Muhammed, I, 38; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 41.)

³⁸¹Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 42.

³⁸²Leknevî, age., 110; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 41-42.

³⁸³Katib Çelebi, I, 496; II, 1971; Özen, age., 428.

³⁸⁴Ömer Aydın'a göre eseri tamamlamadan vefat etmiştir. (Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*; Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum, 1995, III, 189.)

³⁸⁵Leknevî, age., 110.

1.3. Sadrüşşeria'nın Lakabı

Ubeyde b. Sâbit'e nisbetle *el-Ensâri*, büyük dedesi Cemaleddin el-Mahbûbî'ye³⁸⁶ nisbetle *el-Mahbûbî*, müntesibi olduğu mezhebine nisbetle *el-Hanefî*, hayatını geçirdiği şehirlere nisbetle *el-Kirmani* ve *el-Buhârî*, dedesi Sadrüşşeria el-Evvel'den dolayı *es-Sani*, el-Ekber'den dolayı da *el-Asğar* diye anılan müellifin lakapları ve isimleri arasında en çok kullanılanı Sadrüşşeria'dır. Talebeleri arasında bu isimle maruftur. Fıkıh kitapları başta olmak üzere kaynaklarda da bu isimle anılmaktadır. Sadrüşşeria lakabı o sırada Mâverâünnehir Bölgesi'nde yaygın kullanılmaktaydı. Ancak bu lakab Ubeydullah b. Mesud için alem olmuştu.³⁸⁷

Fethü'l-Mübin'de Ubeydullah b. Mesud'a Sadrüşşeria lakabının verilmesi şu ifadelerle gerekçelendirilmektedir; “*Ubeydullah fikhın usûl ve furuuna, akli ve nakli ilimlere hâkimdi. Bu yüzden akranları arasında Sadrüşşeria ismiyle meşhur olmuştur.*”³⁸⁸

Vampery'e göre ise; Mâverâünnehir Bölgesi'nde takva ve verasıyla meşhur nüfuzlu âlimlere bu lakap verilirdi.³⁸⁹

Buhara'dan bahseden kaynaklarda “*sadr*” adıyla anılan dini-siyasi-idari bir kurumdan söz edilmektedir. Miladi XI. yüzyılda ortaya çıkan Karahanlılar devrinde güçlenen bu kurumun başında Hanefî mezhebine mensup “Burhan” ailesinden bir âlim bulunmaktaydı. Şehrin içişlerinde de bağımsız-siyasi bir düzen olan *sadr* sistemi, aslında fakihlerin hiyerarşik yapılanma ve içlerinden birinin baş (*sadr*) olma sistemiydi. *Sadr* ve *sadaret* kurumunun erken dönemleri hakkında çok fazla bilgi yoktur. Buhara'da bilinen ilk *sadr* Burhan ailesinden ikinci Ebu Hanife diye meşhur

³⁸⁶ Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed el-Buhârî (630/1233). İkinci Ebu Hanife diye maruftur. Sadrüşşeria'nın büyük dedesidir. el-Mahbûbî ilmini, ‘*Şir'atü'l-İslam*’ (Zirikli, VI, 54; Kehhâle, IX, 116; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 253.) eserinin sahibi İmadüddin Ömer b. Bekr b. Muhâmmmed ez-Zerenceri'den almıştır. Bu iki âlimin hocası **Serahsî**'nin talebesi Bekr b. Muhâmmmed b. Ali ez-Zerenceri'dir. Talebeliği ilmi silsile yoluyla İmamı Azam'a kadar dayanır. Ayrıca Bahaüddin el-İsbicâbi, Ebubekir Ahmed el-Belhi (553/1159), el-Kâsâni (587/1191), Kadıhan el-Özcendi (592/1196) O'nun fıkıh hocalarıdır. Birçok talebe yetiştirmiş olan Cemaleddin el-Mahbûbî, şarkın âlimi, Hanefilerin şeyhi ve Maveraünnehr'in ikinci Ebu Hanife'si olarak nitelendirilmiştir. **Şerhu'l-Camii's-Sağir** adlı eserin O'na ait olduğu hususunda ittifak vardır. Bazı âlimlerce O'na nisbet edilen **el-Furuk** adlı eserinden de bahsedilmektedir. 546/1152 yılında doğan el-Mahbûbî, 630/1233 yılında vefat etmiştir. (Salah Muhammed, I, 39-40.)

³⁸⁷ Muhammed Parisa, age., 138; Salah Muhammed, II, 27; Serkis, II, 1199.

³⁸⁸ Merâğî, II, 156.

³⁸⁹ Vampery, age., 203.

Şemseddin İbn Mâze'dir. Sadaret daha sonraları Sadrüşşeria'nın dedesi Şemseddin el-Mahbûbî (Sadrüşşeria el-Evvel veya el-Ekber) vasıtasıyla Mahbûbî ailesine geçmiştir.³⁹⁰

Bu bilgilerden hareketle diyebiliriz ki; Sadrüşşeria lakabı o dönemde sadece ilmî bir lakap değil, kadılık makamındakiler için mahalli bir unvandı.³⁹¹ Zira İbn Battuta'nın; "*el-Kat*³⁹² *şehrine ulaştığımızda gelişimizden haberdar olan Sadrüşşeria denilen el-Kat kadısı talebeleriyle bana geldi...*"³⁹³

Kazvîni'nin; "*Buhârâ şehrinin kadısı olan Sadrüşşeria, âlim ve şair birisiydi...*"³⁹⁴

Hayrettin Karaman'ın; "*Karakoyunlu ve Akkoyunlular'da devletinin adli ve dini işlerine Sadr ve Sadaret makamındaki kadılar bakardı.*"³⁹⁵

Yusuf Ziya Kavakçı'nın; "*XI. asırdan Moğollar devrine kadar Buhârâ'da İbn Mâze ailesinden gelen Hanefî reisleri, veraset tariki ile sadr ünvanı altında şehrin siyasi idaresine de hâkim olmuşlardır.*"³⁹⁶ Şeklindeki ifadeleri bu kanaatimizi pekiştirmektedir.

1.4. Sadrüşşeria'nın Eğitim Süreci/Tahsil Hayatı

Sadrüşşeria ilmi derinliği olan bir ailede yetişmiştir. Sadrüşşeria ailesinde ilim babadan oğula intikal eder. Nesep/soy silsilesi, ilmî eğitim silsilesi gibidir. Neredeyse tüm dede ve babaları, büyük ilmî pâyeleri ihraz etmiş olduklarından ve zengin bir ilmî birikim bıraktıklarından Sadrüşşeria, kendisini bir ilim ve irfan deryasının ortasında bulmuştur. O, ilmi anneden dedesi Burhanüşşeria ile babadan dedesi Tacüşşeria'dan onlarda babaları ikinci Ebu Hanife olarak addedilen Cemaleddin el-Mahbûbî'den (630/1233), o, İmadüddin'den³⁹⁷ (573/1178); o babası Şemsü'l-Eimme ez-Zerenceri'den (512/1119); o Serahsî'den (483/1091); o

³⁹⁰ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 32-42.

³⁹¹ Ali Öngül, "Burhan Ailesi" DİA, VI, 431.

³⁹² Alkât; Buhârâ yakınlarında küçük güzel bir yerleşim yeri. (İbn Battuta, I, 283.)

³⁹³ İbn Battuta, I, 16.

³⁹⁴ Kazvîni, age., 407.

³⁹⁵ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 259.

³⁹⁶ Kavakçı, age., 305.

³⁹⁷ İmamzâde diye maruf, Ebü'l-Mehâsin Rüknüslâm Sedîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm eş-Şarki el-Buhârî (573/1177). (Bağdadi, II, 98.)

Halvânî'den (448/1057); O Ebu Ali en-Nesefî'den (424/1033)... ilim tahsil etmiştir.³⁹⁸

Sadrüşşeria eğitim sürecinde ailesinden büyük destek almıştır. En büyük ilmî desteği ilk hocası “*el-Vikâye*”nin müellifi Tacüşşeria Mahmud b. Sadrüşşeria'dan görmüştür.³⁹⁹ Tacüşşeria'nın hocaları en başta babası Sadrüşşeria ve dedesi Cemaleddin el-Mahbûbî'dir. Sadrüşşeria el-Mahbûbî künyesini bu dedesinden alır.

Sadrüşşeria fıkıh ve fıkıh usûlü dışındaki ilimlerle ilgili eğitimini tamamladıktan sonra dedesi Tacüşşeria'nın kendisi için yazdığı *el-Vikâye*'yi hıfzeta koymuş ve onu ezberlemiştir. Sadrüşşeria *Şerhu'l-Vikâye*'nin önsözünde bu durumu şöyle ifade etmiştir; “*Bu eseri dedem, büyük efendim, hocam, hocaların hocası Burhanüşşeria Mahmud b. Sadrüşşeria benim ezberlemem için yazdı. O bu eseri aşama aşama yazdı. Ben de eseri olduğu gibi ezberledim. Ta ki benim ezberlemem ile eserin telifi aynı anda bitti.*”⁴⁰⁰

İlerleyen dönemlerde Sadrüşşeria ezberlediği *el-Vikâye*'ye, *en-Nükâye* adlı muhtasar bir şerh yazmıştır. Öyle ki *en-Nükâye* için el-Hindi, “*el-Vikâye'nin en güzel şerhidir*”⁴⁰¹ demektedir.

Sadrüşşeria, yetişme çağında gayretini hep ilmî gelişimine sarfetmiştir. Bu meyanda edebî eserleri, Arapça terkip ve nükteleri ezberlemiştir. Ahkâm ve mesail konularıyla ilgili fıkhi eserleri hıfzeta koymayı de kendisine şiar edinmiştir.⁴⁰² Bununla birlikte ulaşabildiğimiz kaynaklarda Sadrüşşeria'nın dini ilimleri ve alet ilimlerini kimden aldığı ve bu alanlara dair hangi kaynakları okuduğu zikredilmemektedir. Hâlbuki -ilerde değerlendireceğimiz üzere- birçok ilim dalına ait müstakil kitaplarına ve Tavzîh'te müracaat ettiği eserlere bakıldığında Sadrüşşeria'nın, dönemin aklî ve naklî ilimlerine dair bütün konulardan haberdar olduğu görülecektir.

1.5. Sadrüşşeria'nın Hocaları

İlmî bir ortamda dünyaya gelen Sadrüşşeria'nın kaynaklarda geçtiği üzere bilinen hocaları kendi aile çevresidir. Bunlar, anneden dedesi Burhânüşşeria,

³⁹⁸ Muhammed Parisa, age., 138; Leknevî, age., 109.

³⁹⁹ Leknevî, age., 109.

⁴⁰⁰ Salah Muhammed, I, 35.

⁴⁰¹ Leknevî, age., 109.

⁴⁰² Salah Muhammed, I, 35.

babadan dedesi Tâcüşşeria, büyük dedesi Ahmed b. Ubeydullah ve diğer büyük dedesi Cemaleddin el-Mahbûbî'dir. Aile dışından tek hocası ise Hasan Bulgarî'dir.

1.5.1. Burhânüşşerîa

Mahmud b. Ahmed b. Ubeydullah b. İbrahim el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî (673?/1275); Burhânüşşerîa, anneden dedesidir ve aynı zamanda *el-Vikâye*'nin de müellifidir. Babasının hicrî 630'larda otuzlu yaşlarda olduğu dikkate alındığında⁴⁰³ onun o yıllarda dünyaya geldiği söylenebilir. Babası ve kardeşinin "*Buhârî*" nisbesi ve "*el-Mahbûbî*" ailesine mensup diğer fertlerin kabirlerinin de Buhara'da, Şer'âbâd⁴⁰⁴ denilen yerde bulunması onun Buhara'da doğduğunun işareti olabilir.

Burhânüşşerîa'nın hakkında söylenen şu sözler, onun ilmî şahsiyetini kâfi derecede ortaya koymaktadır; "*Âlim, fazıl, kâmil usta, ilimde derya, ustalıkta fahir, parlayan bir yıldız, muhakkik ve müdakkik biridir.*"⁴⁰⁵

Burhânüşşerîa, çok kıymetli eserleri mevcut olan bir âlimdir. *Vikâyetü'r-Rivaye fî Mesâilî'l-Hidâye*⁴⁰⁶ adlı kitap, onun telif ettiği eserlerin en mühimlerinden biridir. Bu eserin *el-Vakiat* ve *el-Fetava* adlı şerhleri de vardır.⁴⁰⁷

Kaynaklarımızın ifadesine göre Burhânüşşerîa'nın tek hocası, babası Sadrüşşerîa el-Evvel ve bilinen tek talebesi de torunu Sadrüşşerîa es-Sânî'dir. Moğol istilasından sıkıntılı bir dönem geçiren Buhara'dan Kirman'a göç eden Burhânüşşerîa, bilinmeyen bir tarihte orada vefat etmiş ve aynı yere defnedilmiştir.⁴⁰⁸

1.5.2. Tâcüşşeria

Ömer (Mahmud⁴⁰⁹) b. Ahmed b. Ubeydullah el-Mahbûbî (673/1275); Tâcüşşeria, Sadrüşşeria'nın babadan dedesidir. Hanefî fıkıh âlimlerindedir ve Sadrüşşeria el-Ekber diye maruftur. İlmî, babası Ahmed'den tahsil etmiştir. Taşköprüzâde, Miftahu's-Saâde adlı eserinde Tâcüşşeria ile ilgili şöyle demektedir;

⁴⁰³ Kureşî, II, 490.

⁴⁰⁴ Leknevî, age., 110.

⁴⁰⁵ Salah Muhammed, I, 36

⁴⁰⁶ Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî'nin (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl) Hanefî mezhebinin temel metinlerinden biri olan eseri. (Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye" DÎA, XLIII, 107.)

⁴⁰⁷ Kehhâle, XII, 178.

⁴⁰⁸ Leknevî, age., 110.

⁴⁰⁹ Muhammed Parisa, age., 139.

“İlmi kâmil ve faziletli bir âlimdir.”⁴¹⁰ *Nihayetü'l-Kifaye fî Dirayeti'l-Hidâye*⁴¹¹ adlı eser kendisine aittir. Bu eser Celaledin el-Kerlani'ye ait olan *el-Kifaye Şerhu'l-Hidâye* adlı eserle karıştırılmamalıdır. Diğer taraftan Tacüşşeria'nın nevâzil de denilen *el-Vakiat* ve *el-Fetava* adlı eserlerinden bahsedilmektedir.⁴¹²

Tâcüşşeria'nın da tıpkı kardeşi Burhânüşşerîa gibi vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Kallek, onun *Nihayetü'l-Kifaye fî Dirayeti'l-Hidâye* adlı eseri tamamladıktan sonra 673/1275 yılında Kirman'da vefat ettiğini ve buraya defnedildiği bilgisini vermektedir.⁴¹³

1.5.3. Hasan Bulgarî

Hasan el-Bulgarî (?) hakkında kaynaklarda kesin bir bilgiye rastlayamadık. Buna mukabil Sadrüşşeria'nın, Ta'dîlül-Ulûm adlı eserinde zamanın meşhur şeyhlerinden biri olan Hasan el-Bulgarî'den “Şeyhimiz” diye bahsetmesi, Hasan Bulgarî'nin de Sadrüşşeria'nın hocası olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁴¹⁴

1.6. Sadrüşşeria'nın Talebeleri

Şüphesiz ilimde bî-bahri pâyân (eşsiz umman) olan bir âlimin talebesi de çoktur. Ancak kaynaklar, Sadrüşşeria'nın çok sayıda talebe yetiştirdiğini ifade etseler de bu talebelerin isimleri ve sayıları ile ilgili bilgiler azdır. Biz tespit ettiğimiz talebeleri ile ilgili kısıtlı bilgileri burada paylaşacağız.

⁴¹⁰ Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftahü's-Saade ve Misbahu's-Siyade fî Mevzuati'l-Ulum*, III, Lübnan h. 1428, II, 240-341.

⁴¹¹ Tâcüşşerîa Ömer b. Ahmed b. Ubeydullah'a ait olup bir nüshasında yeminle ilgili bölümünün Şaban 673'te (Şubat 1275) tamamlandığına dair bir kayıt bulunduğunu Kâtib Çelebi zikretmektedir. Bu şerhin Süleymaniye (Fâtîö. nr. 1993; Hacı Mahmud Efendi, nr. 826; Kadızâde Mehmed, nr. 206; Serez, nr. 821. 822; Süleymaniye, nr. 567; Sâliha Hatun, nr. 78, 79), Millet (Feyzullah Efendi, nr. 902,903), Murad Molla (nr. 973). Koca Râgıb Paşa (nr. 556), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 944) ve İzmir Millî (nr. 444) kütüphanelerinde nüshalan vardır. (Cengiz Kallek, “el-Hidaye”, DİA, XVII, 473.)

⁴¹² Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 77.

⁴¹³ Kallek, “el-Hidaye”, DİA, XVII, 473.

⁴¹⁴ M. M Remzî, *Telfikü'l-Âhbâr ve Telkihü'l-Âsar fî Vakai Kazan ve Bulgar ve Mülûki't-Tatar*, Beyrut 2002, I, 329-330; Mehmet Erel, *Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mas'ûd Hayatı ve İslâm Hukukundaki Yeri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 30; Yıldırım, age., 11.

1.6.1. İbn Mübârekşâh

Muhâmmmed b. Mübârekşâh el-Buharî (784/1383'den sonra)'nin hayatı ile ilgili yeteri kadar bilgi bulunmamaktadır. Buharî nisbesini taşıması onun Buhârâlı olduğunu, uzun süre Herat'ta kaldığı ve mantık çalışmalarıyla tanındığı anlaşılmaktadır.

İbn Mübârekşâh'ın doğum tarihi bilinmemekle birlikte ölüm tarihinde de farklı tarihler verilmektedir. Muhâmmmed b. Mübârekşâh'ın hayatına ilişkin tabakat kitaplarında müstakil başlıklar altında bilgi verilmemekte, günümüze ulaşan dağınık ve yer yer çelişkili bilgiler onun hakkında kesin sonuçlara varılmasına engel teşkil etmektedir. Ölüm tarihi olarak 1340-1413 yılları arasında değişen çeşitli tarihler zikredilmektedir. Muhâmmmed b. Mübârekşâh üzerine kısıtlı araştırmalar bulunmaktadır. Muhâmmmed b. Mübârekşâh'ın ölümü ile ilgili Bekir Karlığa ölümünün 784/1383'den sonraki bir tarihte vuku bulduğunun ileri sürülebileceğini belirtmektedir.⁴¹⁵

1.6.2. Ali et-Tahiri

Muhâmmmed b. Muhâmmmed b. el-Hasen b. Ali et-Tahiri'nin doğum tarihi ile ilgili net bilgi yoktur. Taşköprüzâde, 841/1438 senesinde Buhârâ'da vefat ettiğini söylese de bu doğru gözükmemektedir.⁴¹⁶ Zira Taşköprüzâde'nin bildirdiği bu tarih Sadrüşşeria'nın ölümü olan 747/1346 yılına çok uzaktır. Leknevî'nin naklettiğine göre Ali et-Tahiri ömrünün sonuna doğru öğrencisi Muhâmmmed Parisâ'ya⁴¹⁷ (822/1420)⁴¹⁸ icazet vermiştir.⁴¹⁹ Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere h. 776 yılına yakın tarihlerde vefat etmiş olması daha muhtemeldir.

Ali et-Tahiri, fikhî Sadrüşşeria'dan tahsil etmiş ve kendisinden icazet almıştır.⁴²⁰ O, fikhın esrarını öğrenmiş, hakikatını keşfetmiş fetva erbâbı örnek bir âlimdir. İcazetini Sadrüşşeria'dan 745/1344 yılında Buhârâ'da alan Ali et-Tahiri,

⁴¹⁵ Vahidjon Djalalov, *Buhârâlı Muhammed b. Mübarekşah'ın Hidayetü'l-Hikme Şerhi Tahkiki ve Tercümesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009, 1.

⁴¹⁶ Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *eş-Şakaikü'n-Nu'maniyye fi Ulema-i Devleti Osmaniye*, Beyrut 2010, 64.

⁴¹⁷ Leknevî, age., 199; Muhammed Parisâ, Sadrüşşeria'nın ismini ve eserlerini öğrencisi İlyas b. Yahya er-Rumi el-Merzifoni (?) aracılığıyla Anadolu'ya taşımıştır. (Taşköprüzâde, *eş-Şakaikü'n-Nu'maniyye*, 64.)

⁴¹⁸ Leknevî, ölüm tarihini h. 865 olarak verirken Kâtip Çelebi, h. 822 olarak vermiştir. (Leknevî, age., 199; Kâtip Çelebi, I, 447.)

⁴¹⁹ Leknevî, age., 187.

⁴²⁰ Leknevî, age., 186-187.

fakih, usûlcü, muhaddis ve müfessir kimliğine sahiptir. Onun yetiştirdiği şahsiyetlerden ne meşhuru, ‘Faslü’l-Hıtab’ adlı eserin müellifi olan Muhâmmed b. Muhâmmed b. Mahmud el-Hafizi’ dir.⁴²¹

1.6.3. Alâeddin Ali Esved (Kara Hoca)

Sultan Murad Hüdâvendigâr devrinin meşhur âlimlerinden olan Alâeddin Ali Esved, Sadrüşşeria’nın eserlerini Anadolu’ya getiren ve Osmanlı Medreselerinde ders kitabı olarak okutmaya başlayan ilk âlimdir. Sadrüşşeria’nın talebesi olduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamakla beraber Sadrüşşeria ile çağdaş olması, Horasan’da eğitim görmesi⁴²² ve *el-Vikaye*’ye şerh yazması onun Sadrüşşeria’nın talebesi olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Alâeddin Ali Esved, Sadrüşşeria’nın dedesinin yazdığı, *el-Vikaye* adlı esere *el-Înâye* adlı şerh yazmış ve Osmanlı Medresesinde okutmuştur. Bu sebeple Alâeddin Ali Esved, Osmanlı ve Türk-İslam tarihi ile Osmanlılar’ın Hanefî fikhını benimsemesi bakımından önemli bir konuma sahiptir.

Alâeddin Ali Esved, Afyonkarahisarlı olup babasının adı Ömer’dir. Tahsilini İran’da (Horasan) yapan Alâeddin Ali Esved, Orhan Gazi zamanında Anadolu’ya gelmiş ve İznik Medresesi’ne müderris tayin edilmiştir. Alâeddin Ali Esved’in talebeleri arasında oğlu Hasan Paşa ile Molla Şemseddin Fenârî de bulunmaktadır. 26 Muharrem 800 (19 Ekim 1397) tarihinde vefat eden Alâeddin Ali Esved, İznik Şerefzâde mahallesindeki türbesinde medfundur.⁴²³ **Eserleri;**

1. *el-Înâye*; Tâcüşşeria el-Mahbûbî’nin Hanefî fikhına dair *el-Vikaye* adlı eserine yaptığı şerhtir. İki cilt olan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde yazma nüshaları vardır.⁴²⁴

2. *Künûzü’l-Envâr*; Sultan Murad adına kaleme alınan Rumûzü’l-Esrâr adlı fıkıh usûlüne dair bir eserin şerhidir. Yazma bir nüshası Nuru Osmaniye Kütüphanesi’ndedir. 4 Zilhicce 769 (21 Temmuz 1368) tarihinde istinsah edilen bu nüshânın mukaddimesinde asıl metnin Ebû Bekir b. İbrâhim’e ait olduğu belirtilmektedir.⁴²⁵

⁴²¹ Salah Muhammed, I, 43.

⁴²² Leknevi, age., 116.

⁴²³ Leknevi, age., 117; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 88-89.

⁴²⁴ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 89. (Fâtih, nr. 1883-1884; Cârullah, nr. 765-766).

⁴²⁵ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 89. (nr. 1334, 334 varak).

Ali Esved ayrıca Hatîb el-Kazvî'nin “*el-Îzâh fi'l-Meânî ve'l-Beyân*”⁴²⁶ adlı eseriyle Celâleddin Ömer el-Habbâzî'nin fıkıh usûlüne dair el-Muğnî adlı eserini de şerhetmiştir.⁴²⁷

1.7. Sadrüşşeria'nın Şahsiyeti ve İlmi Kişiliği

Sadrüşşeria, birçok alanda yetkin bir âlimdir. Usûlü fıkıh ve furuu fıkıh alanında temayüz etmiştir. Akli ve nakli ilimlerde de oldukça hâkim bir şahsiyettir. İlmi hılaf ve cedel, tefsir, hadis, mantık ve nahv gibi ilimlerde de söz sahibidir.⁴²⁸ Sadrüşşeria'nın bu yönüyle ilgili olarak Muhammed Parisa, şu ifadeleri kullanmıştır; “*Sadrüşşeria, herkes tarafından kabul edilen (müttefekun aleyh) bir imam, değişik ilimlerde yetişmiş (muhtelefun ileyh) bir allâme, şer'î kanunların hafızı, usûl ve furuun müşküllerinin çözücüsü (mûlahhası), usûl ve furuun şeyhi, akli (makul) ve nakli ilimlerin (menkulun) âlimi, fakih, usûlçü, hilafçı, cedelci, muhaddis, müfessir, nahivci, lügatçı, edip, reyci, mütekellim, mantıkçı, kadri ve makamı yüce, ilmi büyük biridir. O, ilim ve edep gıdasıyla fazilet doruklarında büyümüştür...*”⁴²⁹

İlmi kişiliğini ailesinden alan Sadrüşşeria hakkında Muhâmmmed Seyyid Bey ise “*Medhal*” adlı eserinde şöyle demektedir; “*Şer'î ve akli ilimlerde asrının İmamı, usûü fıkıh, kelam, mantık, felsefe ve tasavvuf gibi ilimlerde zamanının üstadıdır. Sadruşşeria, ince bir anlayışa, pratik bir zekâyaya sahip ve doğuştan fakih birisidir.*”⁴³⁰

Muhâmmmed b. Mübârekşâh, dönemin mantık ve kelâm âlimi Kutbüddin er-Râzî (766/1365), Rey'de iken onun yanında tahsiline devam etmiştir. Kaynakların belirttiğine göre Kutbüddin er-Râzî, o sırada Herat'ta bulunan Sadrüşşeria ile bir tartışmaya girmek ister ve kendisine rakip gördüğü bu bilginin ilmî yeterliliğini anlamak üzere genç öğrencisi İbn Mübârekşâh'ı Herat'a gönderir. Sadrüşşeria'nın derslerini takip eden İbn Mübârekşâh, onun geleneğin aksine İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserini, Fahreddin er-Râzî'nin (606/1210) veya Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (672/1274) eserlerine başvurmadan okuttuğunu görür, hocası Kutbüddin er-Râzî'ye (766/1365) yazdığı mektupta Sadrüşşeria'nın yakıcı bir ateş

⁴²⁶ Kâtip Çelebi, I, 211

⁴²⁷ Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 89.

⁴²⁸ Leknevî, age., 109.

⁴²⁹ Muhammed Parisa, age., 140.

⁴³⁰ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 36.

olduğunu, onunla tartışmaya girişmenin başarısızlıkla sonuçlanabileceğini bildirir. Bunun üzerine Kutbüddin er-Râzî de fikrinden vazgeçer.⁴³¹

Sadrüşşeria'nın âlimler ve fakihler nezdinde muteber ve makbul olmasının iki sebebi vardır. Bu sebepler, bize O'nun ilmi kişiliğini yansıtmaktadır;

Birincisi; İlmi metanete haiz, müşkilleri çözmede ve ilmi meseleleri temyiz etmede usta, nüktedan, araştırmacı ve ilimde rüsum bulmuş olmasıdır.

İkincisi; İhlâslı, doğru sözlü ve rakik kalpli olmasıdır.⁴³²

1.7.1. Mantık'taki Yeri

Sadrüşşeria, kelim alanındaki meşhur eseri "*Ta'dilu'l-Ulüm*"un ilk bölümünü mantık ilmine ayırmış ve bu alanda ne kadar büyük bir âlim olduğunu göstermiştir. Zaten Kelam, felsefe ve usûl-u fıkıh sahalarında eserler telif eden bir âlimin mantık ilmi olmaksızın bu ilimlerde söz sahibi olması pek tabii düşünelemez. Sadrüşşeria, fikhî kavram ve meseleleri açıklarken zaman zaman mantıkî ve felsefî birikimden istifade etmek suretiyle fıkıh dilinde pek denenmemiş bir yol takip etmiştir. Özellikle dedesi Burhanüşşeria'nın kendisinin fıkıh tahsilinde yardımcı olması için yazdığı Vikâye metni üzerine kaleme aldığı şerhte de görülen bu özelliği Tavzîh adlı eserinde daha belirginleşmiştir.⁴³³

Sadrüşşeria, Tavzîh içersinde bir bölüm olan "Dört Mukaddime" de ele aldığı konuları dikkat çekici bir şekilde mantıkî düşünce silsilesi üzerine bina etmiştir. Bu düşüncelerin mantıkî örgüsüne göre insan irade ve ihtiyârı vasıtasıyla ortaya koyduğu fiillerden sorumludur ve bu fiiller, ilahi irade yönünden/halk bakımından değil fakat kulun iradesi yönünden/kesb bakımından, hüsn-kubh ile nitelendirilir.

Fıkhi analiz, çıkarım ve ispatlarda Aristoteles mantığını uygulayan Sadrüşşeria akitlerde, duyularla algılanan fiillerden oluşan icab ve kabulün birbirine hükmi bir irtibat ile bağlanmasından itibaren, daha önceden mevcut olmayan şer'î bir mâna meydana geldiğini ifade etmiştir. Ona göre bey' akdinde, satılan nesnenin mülkiyetinin el değiştirmesi bu şer'î anlamın bir sonucudur. Bey' denilen şer'î anlam ise, icab ve kabulün yanı sıra, bu ikisini bağlayan hükmi irtibatın birleşiminden

⁴³¹ Djalalov, age., 1-2.

⁴³² Salah Muhammed, I, 44.

⁴³³ Asım Cüneyd Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 28 (2012), 3.

oluşmaktadır.⁴³⁴ Aristoteles'in 'dört sebebi'ni (fâil illet, maddî illet, sûrî illet ve gâî illet,) fıkha yani bey' akdine uygulayan Sadrüşşeria, daha önce var olmayan ve çeşitli sonuçlar ortaya koyan böyle bir akdin dört illeti olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki;

Fâil illet, akit yapanlardır.

Maddî illet, icab ve kabuldür.

Sûrî illet, icab ile kabulün meydana getirdiği ve şeriâtın mevcûdiyetini tanıdığı irtibattır.

Gâî illet, her bir akde taalluk eden hususi maslahatlardır.⁴³⁵

Sadrüşşeria'nın mantık ilmine vukufiyetini gösteren en önemli eseri bu alanda yazdığı "Ta'dilü'l-Ulum"dur. Daha sonra bizzat kendisinin şerhedip, "Şerhu Ta'dilü'l-Ulum" ismini verdiği bu eserde Sadrüşşeria, bütün mevcut olan ilimlerde genel bir ıslah yapmak istemiştir.⁴³⁶

Yine Sadrüşşeria, Tavzîh'te mütekellimîn üzerinden fıkıh usûlü ilmine geçen ve mantık ilmine ait bir kavram olan "had/tanım" ve bilginin mahiyeti konusuna değinir. Gazzali'nin Mustasfa adlı eserinde giriş bölümünde yer verdiği bu konulara Sadrüşşeria'da kısaca yer vermiştir. Ona göre fıkıh usûlünün birçok konusu mantığın konusu olan tasdikât ve tasavvuratla ilgilidir.⁴³⁷

Örnek 1; Fıkıh usûlünde lafızların hükme delaletlerinin bilgi ifade edip etmeyeceği meselesini⁴³⁸ Sadruşşeria, "lafzî delil yakin ifade etmez denildi" başlığı altında ele almış ve bu başlık altında mantık dili ve örgüsü içinde Râzî'ye cevap vermiştir. Zira Râzî, lafzi delillerle istidlalin zanni mukaddimelere dayanması hasebiyle hitapla istidlal zann ifade eder görüşündedir. Ona göre hitapla istidlal,

⁴³⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 417.

⁴³⁵ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-* 3-4.

⁴³⁶ Şerafeddin Yalçınkaya, *Türk Kelamcıları*, y.y. t.y. 191.

⁴³⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, I, 39;

لِمَسَائِلِ هَذَا الْعِلْمِ كَمَا أَنَّ مَوْضُوعَ الْمُنْطِقِ النَّصُورَاتُ وَالنَّصِيبَاتُ

⁴³⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 191-192;

مَسْأَلَةٌ قِيلَ: الدَّلِيلُ اللَّفْظِيُّ لَا يُعِيدُ الْيَقِينَ؛ لِأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى نَقْلِ اللَّغَةِ، وَالنَّحْوِ، وَالصَّرْفِ، وَعَدَمِ الْإِسْتِزَاكِ، وَالْمَجَازِ، وَالْإِضْمَارِ، وَالنَّقْلِ

lügat, nahv ve sarfın nakline, iştirak, mecaz, nakil, izmar, tahsis, takdim, te'hir, nâsîh ve murazanın ademine mebnidir. Bütün bunlar, zanni işlerdendir.⁴³⁹

Sadrüşşerîa, meseleyi Râzî'nin “zannî mukaddimeler” diye nitelediği hususları, vucûdî ve ademî olmak üzere iki grupta değerlendirmiş, birinci grupta, kelimelerin anlamları, sarf ve nahvin nakledilmesini; ikinci grupta, iştirak, mecaz, izmar, nakil, tehir, nasîh ve aklî muarızın olmamasını ele almıştır. Meseleyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra Sadrüşşerîa, “lafzî delil yakîn ifade etmez” görüşünün bâtil olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre nakliyatın tamamı kat'î olmasa da fâilin merfu, mefulün mansub olması gibi bazı dil, sarf ve nahiv kuralları tevatür derecesinde bilinmektedir. Kim ki bu terkiplerden hiçbiri kat'î bilgi ifade etmez derse, Bağdat'ın varlığı gibi bütün mütevatir nakilleri inkâr etmiş olur. Bu da safsata ve inattan başka bir şey değildir. Aynı şekilde Sadrüşşerîa'ya göre karine bulunmadığı durumlarda kelamin, aslının hilafına kullanılmadığı da aklı olan herkes bilir. Biz de kat'î karinelere sayesinde murad edilen aslı (asıl manayı) biliriz. Aksi durumda tehatub (iletişim) ve mütevatirin kat'îliğinin bir manası olmaz.⁴⁴⁰

Sadrüşşerîa, âlimlerin kat'î ilmi, iki anlamda kullandıklarını ifade etmiştir. Birinci kat'î ilim; muhkem ve mütevatir gibi ihtimale kapalı bilgiler. İkinci kat'î ilim; zahir, nas ve meşhur haber gibi delilden neşet eden bir ihtimale kapalı bilgiler. Ona göre âlimler birincisini “ilmu'l-yakîn”, ikincisini de “ilmu't-tuma'nîne” diye isimlendirmişlerdir.⁴⁴¹

Örnek 2; Mantık ve kelim ilimlerinin de kavramlarından olan “**hüküm**” aynı zamanda fıkıh ve fıkıh usûlünün merkezi kavramlarından biridir.⁴⁴² Zira fıkıh usûlü ilminin en önemli konularından birisi de şer'în mazinnesinden/kaynaklarından

⁴³⁹ Râzî, *el-Mahsul*, I, 390-391; Ayrıca konuyla ilgili detaylı değerlendirmeler için bakınız; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mutekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, 48.

⁴⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 191-192;

وهي طَيِّبَةٌ أَمَّا الْوُجُودِيَّاتُ ، وَهِيَ نَقْلُ اللَّغَةِ، وَالصَّرْفِ، وَالنَّحْوِ، فَلِعَدَمِ عَصْمَةِ الرُّوَاةِ، وَعَدَمِ التَّوَاتُرِ، وَأَمَّا الْعَدَمِيَّاتُ ، وَهِيَ مِنْ قَوْلِهِ، وَعَدَمُ الْإِشْتِرَاكِ إِلَى آخِرِهِ (فَلَأَنَّ مَبْنَاهَا عَلَى الْإِسْتِقْرَاءِ، وَهَذَا بَاطِلٌ) أَي مَا قِيلَ: إِنَّ الدَّلِيلَ اللَّفْظِيَّ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ (لَأَنَّ بَعْضَ اللَّغَاتِ، وَالنَّحْوِ، وَالتَّصْرِيفِ بَلَغَ حُدُ التَّوَاتُرِ) كَاللَّغَاتِ الْمَشْهُورَةِ غَايَةَ الشُّهُورَةِ، وَرَفَعِ الْفَاعِلِ، وَنَصَبِ الْمَفْعُولِ، وَأَنَّ صَرْبَ، وَمَا عَلَى، وَرُيِّهِ فِعْلٌ مَاضٍ، وَأَمْثَالُ ذَلِكَ. فَكُلُّ تَرْكِيْبٍ مُؤَلَّفٍ مِنْ هَذِهِ الْمَشْهُورَاتِ قَطْعِيٌّ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [الأنفال: 75] ، وَنَحْنُ لَا نَدْعِي قَطْعِيَّةَ جَمِيعِ النَّقْلِيَّاتِ، وَمَنْ ادَّعَى أَنْ لَا شَيْءَ مِنَ التَّرْكِيبَاتِ يُفِيدُ الْقَطْعَ بِمَذْلُولِهِ فَقَدْ أَنْكَرَ جَمِيعَ الْمُتَوَاتِرَاتِ كَوُجُودِ بَعْدَادٍ فَمَا هُوَ إِلَّا مَحْضُ السَّفْسَطَةِ وَالْعِنَادِ). وَالْعُقْلَاءُ لَا يَسْتَعْمِلُونَ الْكَلَامَ فِي خِلَافِ الْأَصْلِ عِنْدَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ، وَأَيْضًا قَدْ نَعَلِمَ بِالْقُرَائِنِ الْقَطْعِيَّةِ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْمُرَادُ، وَإِلَّا تَبَطَّلَ فَايِدَةُ النَّخَاطِبِ، وَقَطْعِيَّةُ الْمُتَوَاتِرِ أَصْلًا) ،

⁴⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 192;

وَاعْلَمُ أَنَّ الْعُلَمَاءَ يَسْتَعْمِلُونَ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ فِي مَعْنَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَا يَقْطَعُ الْإِحْتِمَالَ أَصْلًا كَالْمُحْكَمِ وَالْمُتَوَاتِرِ، وَالثَّانِي مَا يَقْطَعُ الْإِحْتِمَالَ الثَّانِيَّ عَنِ الدَّلِيلِ كَالظَّاهِرِ، وَالنَّصِّ، وَالخَبَرِ الْمَشْهُورِ مَثَلًا فَالْأَوَّلُ يُسَمُّوهُ عِلْمَ الْيَقِينِ، وَالثَّانِي عِلْمَ الطَّمَأِينَةِ.

⁴⁴² Cürçânî, 18; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mutekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, 64.

istinbat edilen hükümler⁴⁴³ konusudur. Usûlcüler, delaletten asıl maksatlarının hüküm olduğunu, aynı şekilde lafzın manaya delaletinin hükme delaletinin bir ön aşaması olduğunu ve fıkıh usûlünde deliller üzerindeki incelemenin esas amacının hükme ulaşmak olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁴⁴

Yine İslâm hukukunda mutlak şâriin/hâkimin (hüküm koyucunun) Allah olduğunda usûl âlimleri arasında bir ihtilaf yoktur. Bununla beraber mahkûm bih/mükellefin fiilleri ve mahkûm aleyh/mükellef konuları usûl âlimlerince tartışılan konulardandır. Bu bağlamda fıkıh usûlü eserlerinde hükme konu olan fiiller ve mükellefin durumları genişçe ele alınmıştır. Aynı şekilde Sadrüşşeria'da bu konuya Tavzih'te kifai derecede yer ayırmıştır. O, eserinde şer'î deliller mebhaslarını bitirdikten sonra hüküm konusuna geçmiştir. Hükümün tarifini ise usûlü fikhın tarif ve izahının içerisinde yaptığından bu bölümde doğrudan hükme taalluk eden hüküm koyma yetkisinin sahibi (hâkim), hükme konu olan fiiller (el-mahkûm fih) ve hükümün muhatabı mükellef (el-mahkûm aleyh) konularına girmiştir. Sadrüşşeria, hüküm şer'î ve gayri şer'î olmak üzere iki kısma ayırmıştır;

1. Şer'î hüküm; “Şâri'in şer'e dayanan hitabıdır.”⁴⁴⁵ Sadrüşşeria, bu tarz hüküm de nazarî ve amelî diye ikiye ayırmıştır; **Nazarî hüküm;** “Şâriin, amelin keyfiyetine tealluk etmeyen hitabıdır.”⁴⁴⁶ **Amelî hüküm;** “Şâri'in, amelin keyfiyetine tealluk eden hitabıdır.”⁴⁴⁷

2. Gayri şer'î hüküm; “Şâri'in şer'e dayanmayan hitabıdır.”⁴⁴⁸ Sadrüşşeria, hitabı da teklîfî ve vaz'î olmak üzere ikiye ayırmıştır; **Teklîfî hitab** (hüküm); “Şâri'in iktizâ veya tahyîr ile mükelleflerin fiillerine taalluk eden hitabıdır.”⁴⁴⁹ **Vaz'î hitab**

⁴⁴³ Hüküm lügatte; “iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek; karar vermek” mânalarında masdar ve “ilim, derin anlayış; siyasî hâkimiyet, karar ve yargı” anlamlarında isim olarak yer alır. Hükümün çoğulu ahkâmıdır. (İbn Manzûr, XII, 141; Cürçânî, 92; Tehânevî, I, 370; II, 1336, 1353, 1446.). Ayrıntılı bilgi için bakınız; Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, “Hüküm” DİA, XVIII, 467; Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklîfî Hüküm Terimleri* (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2010.

⁴⁴⁴ İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, 64.

⁴⁴⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 47;

⁴⁴⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 48;

⁴⁴⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 48;

⁴⁴⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 47;

⁴⁴⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 50;

خَطَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ

لَا يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ عَمَلٍ

يَتَعَلَّقُ بِهَا

خَطَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ

(hüküm); “*Sebepe veya şarta bağılı hitaptır.*”⁴⁵⁰ Yani bir şeyin diğere bir şeye bağılı olmasıdır. Mesela, namaz için güneşin döluku sebepe, abdest şarttır.

(Eş’ariler’in) Râzî’nin “*şâriin iktizâ, tahyîr ve vaz’ bakımından mükelleflerin fiiliyle ilgili hitabıdır*”⁴⁵¹ şeklinde yaptığı şer’î hüküm tarifini de Sadrüşşeria’nın benimsediğı görülür. Şu var ki Sadrüşşeria, fukahâ ekölüne mensup Hanefî usûlcülerin, Allah’ın hitabına değıl de Allah’ın hitabının eserine hüküm diyerek mütekellimîn ekölüne mensup usûlcülerden ayırdıklarını ve Hanefiler’in hükmü, “*Allah’ın iktizâ, tahyîr veya vaz’ yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili hitabı ile sâbit olan şey*” şeklinde tanımladıklarını ifade etmiştir.⁴⁵² Sadrüşşeria’ya göre tanımda geçen iktizâ, talep etmek demektir. O da ya icap gibi kesin ve bağılayıcı, nedb gibi bağılayıcı olmayan bir hitapla fiili, ya da tahrim gibi kesin ve bağılayıcı, kerahet gibi bağılayıcı bir hitapla terki taleptir. Tanımda geçen tahyirden maksat ise ibahadır. Bazı âlimler tanıma vaz’ ibaresini de eklemişlerdir. Sadrüşşeria’ya göre vaz’ ibaresiyle hükmün içine sebebiyye, şartiyye ve benzerleri girdirilmiştir.⁴⁵³

Sadrüşşeria’ya göre hüküm, hitapla sâbit olan vücut ve hurmet gibi sıfatlar için kullanılır. Ona göre, bu kullanım masdarın meful anlamında kullanılması şeklinde mecaz olsa da nakil yoluyla ıstilahî hakikat haline gelmiştir.⁴⁵⁴ Molla Husrev’in, Sadrüşşeria’nın bu açıklamasından etkilendiğı aşikârdır. Zira Molla Husrev, eserinde önce Eş’arilerin tanımına yer vermiş ve ardından hükmü, “*Bizim ıstilahımızda hüküm, Allah’ın iktizâ, tahyîr veya vaz’ yoluyla mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabının eserdir*” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁵⁵ Sadrüşşeria’nın hitabın kendisini değıl, hitaptan hareketle ulaşılan sonucu hüküm olarak kabul etmesi, Mutezilenin hüküm anlayışına yakın bir çizgide olduğunu göstermektedir.⁴⁵⁶

Sadrüşşeria, hükmün tanımında kullanılan “*ef’âli’l-mükellefin*” ibaresiyle çocuğun yaptığı alışverişin câiz, telef ettiği malın tazmini vacip, müslüman

وَهُوَ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالِإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ

⁴⁵⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 50;

وَهُوَ الْخِطَابُ بِأَنَّ هَذَا سَبَبُ ذَلِكَ أَوْ شَرْطُهُ

⁴⁵¹ Râzî, *Mahsul*, I, 89;

الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير أما الإقتضاء

⁴⁵² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 50.

⁴⁵³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 49-50.

⁴⁵⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 50.

⁴⁵⁵ Molla Husrev, 276; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, 78;

ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لا هو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير أو الوضع

⁴⁵⁶ İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, 78.

olmasının sahih, kıldığı namazın mendup olması gibi hususların hüküm olmasına rağmen tanım dışı kaldığını belirtmiştir. Ona göre tanımda “*ef’âli’l-mükellefin*” ibaresi yerine “*ef’âli’l-ibâd*” ibaresinin kullanılması bu eksikliği giderecektir. Bahsi geçen hususlar, çocuğun velisinin fiiliyle ilgilidir denildiğinde Sadrüşşeria, çocuğun müslüman olması ve namazının mendup olmasında velisinin alakası yoktur demiştir. Çocuğun malına ve zimmetine hakkın ilişmesine gelince Sadrüşşeria, şüphesiz bu şer’î bir hükümdür ve velisinin o hakları ödemesi de başka bir hükümdür şeklinde itirazlara cevap vermiştir.⁴⁵⁷ Lakin Teftâzânî ‘Telvih’te Sadrüşşeria’nın bu yaklaşımına itiraz etmiştir. Teftâzânî’ye göre çocuğa nispetle hiçbir hüküm yoktur. Sadece çocuğun malından hakkın eda edilmesi velisine vaciptir. Ayrıca sahih ve fesad şer’î hüküm değil şahsın namaz kılan veya namazı terk eden biri olması gibi birer akli hükümdür. Kaldı ki çocuğun alış-verişi velinin onayına, namazı da velinin teşvikine bağlıdır. Zira “*مَرُّوهُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ*”/”*Onlar yedi yaşına geldiklerinde namazı emredin*”⁴⁵⁸ şer’î hitabından dolayı teşvik etmekle veli mükelleftir.⁴⁵⁹

Sadrüşşeria’ya göre “*hüküm, akla değil hâkime muhtaçtır, O hâkim de Allah’tır.*”⁴⁶⁰ İbadetlerde dünyevi maksat, zimmetden düşürmektir. Bu durumda maksuda ulaştıran fiil sahih, maksuda ulaştırmayan fiil bâtil ve rükün ve şartları ile maksuda ulaştıran fakat harici vasıfları noksan fiil de fesat diye isimlendirilir. Bu kavramların muamelattaki karşılıkları ise akdin yürürlük/geçerlilik ve lüzumuyla/bağlayıcılığıyla ilişkilendirilir.⁴⁶¹

Uhrevi makâsıdır itibar edilen hükümler ya asli ya da gayri asli olur. Asli hükümler kati veya zanni deliller ile sâbit olmasına ve fiilin önceliğine göre farz, vacib, sünnet, nefl ve mendub şeklinde terkinin önceliğine göre ise haram, mekruh ve mubah diye sınıflandırılır.⁴⁶² Uhrevi makâsıdır itibar edilen hükümlerden gayri asli

⁴⁵⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 50.

⁴⁵⁸ Ebu Davud, I, 133; 495 numaralı hadis.

⁴⁵⁹ Teftâzânî, I, 25.

⁴⁶⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 532.

⁴⁶¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 534-535.

⁴⁶² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 535-538; Râzî, teklîfî hükümleri talebin kesin/câzimen ve bağlayıcı/lâzimen olup olmaması durumuna göre beşe taksim etmiştir. Bu taksime göre bir şeyin fiili kesin ve bağlayıcı bir taleple isteniyorsa icâb, terk edilmesi kesin ve bağlayıcı bir taleple isteniyorsa tahrîmdir. Bir şeyin fiili ve terk edilmesi eşit ise ibâha, fiil ciheti ağır basarsa nedb, terk ciheti ağır basarsa kerâhettir. (Râzî, *Mahsûl*, I, 93.); Sadrüşşeria’nın altıya taksim ettiği şer’î hükümleri, Râzî; vacip, haram, mubah, mendub ve mekruh şeklinde beşe taksim etmiş ve farz kavramını kullanmamıştır. Ancak hemen ifade edelim ki Râzî, kendisinin kullandığı vacip kavramı ile

olanlar, kulların özüne mebnidir. Bu kısım hüküm *ruhsat* diye isimlendirilir. Asli hükümler ise azimete karşılık gelir. Sadrüşşeria ruhsatı; *daha hakiki, hakiki, mecazi ve daha mecazi ruhsat* olmak üzere dörde taksim etmiştir.⁴⁶³

Birincisi; Mükrehin küfür kelimesi söylemesi gibi haramı mubah kılan ruhsat.

İkincisi; Yolcunun oruç tutmaması gibi öncekine göre hafif ruhsat. Bu türde azimeti uygulamak evladır.

Üçüncüsü; Zorluğun (ısr) kaldırılması şeklindeki ruhsat. Hakiki ruhsattan mana olarak uzaktır.

Dördüncüsü; Selem akdinin caizliği gibi diğerinden mana olarak hakiki ruhsata yakın olan ruhsat.⁴⁶⁴

Sadrüşşeria'ya göre hükmün ikinci kısmına gelince; Bu tarz hüküm, bir şeyin başka bir şeye bağlı olduğu hükümdür. Bunlar da müteallak hüküm, diğerine dâhil ise *rükün*, diğerinde müessir ise *illet*, diğerine ulaştırıyorsa *sebeb*, varlığı diğerinin varlığı onun varlığına bağlıysa *şart* ve diğerinin varlığına delalet ediyorsa *alamet* diye isimlendirilir.⁴⁶⁵

Netice olarak hükmün tarif ve tasnifi noktasında Sadrüşşeria'nın kendinden sonraki Hanefî usûlcüleri etkilediğini söyleyebiliriz. Zira Sadrüşşeria, hüküm taksiminde fıkıh kitaplarında hüküm olarak adlandırılan farklı kısımları bir araya toplayan yeni bir usûl geliştirmiş, kendisinden sonra gelen Molla Hüsrev ve Hâdimî gibi birçok Hanefî usûlcü bu usûlü takip etmiştir.⁴⁶⁶

1.7.2. Felsefe'deki Yeri

Sadrüşşeria, birçok alanda olduğu gibi felsefe de engin bir âlimdir. Zira Sadrüşşeria talebelerine İbn Sina'nın (428/1037) "*el-İşarat*"ını okutmuştur. Eseri okuturken şarihlerin görüşlerini reddetmiş ve şerhini kendisi yapmıştır.⁴⁶⁷ Ayrıca

Sadrüşşeria'nın kullandığı farz kavramı arasında pek fark olmadığını beyan etmiştir. (Râzî, *Mahsûl*, I, 97.)

⁴⁶³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 541-542.

⁴⁶⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 542-546.

⁴⁶⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 546-547.

⁴⁶⁶ Dilek, age., 15.

⁴⁶⁷ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadrüşşeria es-Sani*, 189.

Sadrüşşeria, “*Ta’dilu’l-Ulum*” adlı eserinde felsefecilerin özellikle İbn Sina ve Nasiruddin et-Tüsi’nin görüşlerini tenkit etmiştir.

Sadrüşşeria yaratma meselesinde filozofların “*sudur*” nazariyyesini kabul etmez. Filozoflara göre mebde-i evvel bütün yönlerden birdir. Bu mebde-i evvel’den ancak “bir” sudur eder. Sadruşşeria’ya göre, bunu doğrulayan akli ve nakli bir delil yoktur.⁴⁶⁸

Sadrüşşeria, akıl konusunda dört mertebeli akıl teorisini geliştiren İbn Sina’dan etkilense de aklın tarifinde felsefecilerden ayrılır. Filozofların “*haddi zatında maddeden mücerred bir cevherdir*”⁴⁶⁹ diye tarif ettikleri akli; “*kalbin isteklerini ortaya çıkaran hislerin götürdüğü yolu aydınlatan bir nurdur*”⁴⁷⁰ şeklinde tarif eden Sadrüşşeria, akli cevher olarak kabul eden hukemanın/felsefecilerin görüşlerini, manevi akıl şeklinde te’vile çalışmıştır.⁴⁷¹ Sadrüşşeria’nın, aklın, bi’l-kuvve müdrik olduğunu, kalbin akıldan başka bir şey olduğunu, onun akli nurla beraber bulunan nefsü’l-insani olduğunu ifade etmesi⁴⁷² onun felsefedeki derinliğini gözler önüne sermektedir.

Pezdevî’nin “*Beyânu’l-Akıl*” diye başlık attığı bölüme Sadrüşşeria, mahkûm aleyh diye başlık atmıştır. Bu durum Sadrüşşeria’nın kendisinden önce aynı başlığı kullanan İbnü’l-Hâcib’ten etkilendiğini göstermektedir. Usûlcülerin kullandığı mahkûm aleyh ibaresinden maksat mükelleftir.⁴⁷³ Mükellef, hitabın fiil ve ehliyetine taalluk ettiği kimseye denir.⁴⁷⁴ Sadrüşşeria, hüküm için ehliyetin şart olduğunu ehliyetinde akılla sâbit olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁵ Ona göre Pezdevî’nin güneşe benzettiği⁴⁷⁶ akli; “*Kalbin isteklerini ortaya çıkaran hislerin götürdüğü yolu aydınlatan bir nurdur.*”⁴⁷⁷ Sadrüşşeria, sözün bu kısmında aklın, bi’l-kuvve müdrik

⁴⁶⁸ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, 189.

⁴⁶⁹ Cürcânî, age., 151.

⁴⁷⁰ Sadrüşşeria, bu tarifi Hanefî meşâyihine ait olduğunu vurgulamıştır. Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 587;

هُوَ نُورٌ يُضِيءُ بِهِ طَرِيقٌ يَبْتَدَأُ بِهِ مَنْ حَيْثُ يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرْكُ الْخَوَاسِ فَيَنْبَدَى الْمَطْلُوبُ لِلْقَلْبِ

⁴⁷¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 589.

⁴⁷² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 587.

⁴⁷³ İbnü’l-Hâcib, I, 435.

⁴⁷⁴ Teftazânî, II, 312.

⁴⁷⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 587;

وَلَا بُدَّ مِنْ أَهْلِيَّتِهِ لِلْحُكْمِ، وَهِيَ لَا تَنْتَبِثُ إِلَّا بِالْعَقْلِ

⁴⁷⁶ Pezdevî, IV, 232.

⁴⁷⁷ Sadrüşşeria, bu tarifi Hanefî meşâyihine ait olduğunu vurgulamıştır. Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 587;

olduğunu, kalbin akıldan başka bir şey olduğunu, onun akli nurla beraber bulunan nefsu'l-insani olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁸

Sadrüşşeria'ya göre bazen akıl, kendisiyle ilimlerin kesbedildiği nefsin bir kuvveti için de kullanılır. Bu manada akıl, nefsin cevher olan aklın ışrakına/aydınlatmasına yönelik bir kabiliyettir.⁴⁷⁹ Ona göre bu tür aklın tekâmül noktasında dört mertebesi vardır;⁴⁸⁰

Birincisi Heyûlânî Akıl; Makulâtı idrak için sırf isti'dad olan akıldır. Çocuklardaki gibi fiilden hali sırf kuvvedir.⁴⁸¹ İbn Sina'nın ifadesiyle; “*Nazarî kuvvetin, mücerred suretlere olan nispeti, kimi zaman mutlak kuvvet vesilesiyle olan bir nispettir. Bu da, nefse ait bu kuvvetin o vakte dek kendisiyle ilgili kemâlden hiçbir şey kabul etmemiş olması esnasındaki halidir. Bu kuvvet, bu vakitte heyûlânî akıl diye isimlendirilir. Heyûlânî akıl diye isimlendirilen bu kuvvet, insan nev'ine mensup*

هُوَ نُورٌ يُضِيءُ بِهِ طَرِيقُ يُبْتَدَأُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرْكُ الْخَوَاصِّ فَيَتَّبَعِي الْمَطْلُوبُ لِلْقَلْبِ

⁴⁷⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 587; Pezdevî, “*akıl, vacib kılıcı illetlerden midir değil midir*” hususunda bilginlerin ifrat-tefrit noktasında ihtilafa düştüklerini ifade etmiştir. O, Mutezile'nin: “*Akıl, şer'î illetlerin fevkinde olarak kesin ve şüphesiz bir şekilde, iyi gördüğü hususlarda vacib kılıcı, kötü gördüğü hususlarda da haram kılıcı bir illettir*” dediklerini nakletmiş ve Onların, akılların idrak edemediği yahut kabih gördüğü şeylerin şer'î bir delille sâbit olmasını mümkün görmediklerini ifade etmiştir. Pezdevî'ye göre hitabı doğrudan aklın kendisine yönelik olarak kabul etmek suretiyle Mutezile, şöyle demiş oldu: “*Akledabilen kişinin -bu kişi ister küçük olsun ister büyük- Allah'ın kullardan talep ettiği hususlara vâkıf olma ve îmânı terketme konularında mazeretleri yoktur. Akıllı çocuk îmân etmekle mükelleftir.*” (H. Yunus Apaydın, *Maturidî'de Şer'î Hüküm Akıl İlişkisi*, ‘Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu’ Bildirisi, Eskişehir 28-30 Nisan 2014.); Mutezile, kendisine peygamberin daveti ulaşmamış olup îmâna ve küfre inanmamış ve bu hususlardan gafil kalmış kişinin de cehennem ehli olduğunu söylemiştir. Eş'arîler'in bu konuda “*Sem'î/şer'î delil olmaksızın yalnız akla itibar yoktur. Sem'î delil mevcut olduğu zaman itibar onadır, akla değil*” şeklindeki görüşlerini de naklededen Pezdevî, bu görüşe bağlı olarak Eş'arîler'in küçüğün îmânını geçersiz kabul ettiklerini söylemiştir. Pezdevî'ye göre Eş'arîler, kendisine davet ulaşmayıp da ölüp gidinceye kadar herhangi bir şeye itikad etmekten gafil kalan kimse ile kendisine davet ulaşmayıp da Allah'a şirk koşan kişinin mazur olduğunu kabul etmektedirler. Ona göre ise böyle bir kimsenin şirkini mazur kabul etmek haddi aşmaktır, tıpkı Mutezilenin diğer uçta haddi aştığı gibi. Pezdevî, bilgileri verdikten sonra bu konudaki sahih görüşün; “*Akıl, ehliyetin isbatı hususunda muteberdir ve en kıymetli nimetlerden biri olan akıl, asıl taksim esnasında insanlarda farklı farklı yaratılmıştır*” şeklindeki Hanefiler'in görüşünün olduğunu söylemiştir. (Pezdevî, IV, 229- 232);

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْعَقْلِ أَهْوَى مِنَ الْعِلْلِ الْمَوْجِبَةِ أَمْ لَا فَقَالَتْ الْمُعْتَزَلَةُ إِنَّ الْعَقْلَ عِلَّةٌ مُوجِبَةٌ لِمَا اسْتَحْسَنَهُ مُحَرَّمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَهُ عَلَى الْفِعْلِ وَالْبَيِّنَاتُ فَوْقَ الْعِلْلِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجَوِّزُوا أَنْ يَثْبُتَ بِدَلِيلِ الشَّرْعِ مَا لَا يُدْرِكُهُ الْعُقُولُ أَوْ تَقْبَحُهُ وَجَعَلُوا الْخُطَابَ مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوا لَا غَدْرَ لِمَنْ عَقَلَ صَغِيرًا كَانَ أَوْ كَبِيرًا فِي الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرَكَ الْإِيمَانَ وَقَالُوا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ مُكَلِّمٌ عَلَى الْإِيمَانِ وَقَالُوا فِيمَنْ لَمْ يَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَلَمْ يَعْتَقِدْ إِيْمَانًا وَلَا كُفْرًا وَعَقَلَ عَنْهُ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَقَالَتْ الْأَشْعَرِيَّةُ أَنْ لَا عِبْرَةَ بِالْعَقْلِ أَصْلًا دُونَ السَّمْعِ وَإِذَا جَاءَ السَّمْعُ فَلَهُ الْعِبْرَةُ لَا لِلْعَقْلِ وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - حَتَّى أَنْطَلُوا إِيْمَانَ الصَّبِيِّ وَقَالَتْ الْأَشْعَرِيَّةُ فِيمَنْ لَمْ يَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَعَقَلَ عَنِ الْإِعْتِقَادِ حَتَّى هَلَكَ إِنَّهُ مَعْدُورٌ قَالُوا وَلَوْ اعْتَقَدَ الشَّرْكَ وَلَمْ يَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ أَنَّهُ مَعْدُورٌ أَيْضًا وَهَذَا الْفَصْلُ أَعْنِي أَنْ يَجْعَلَ شَرْكَهُ مَعْدُورًا تَجَاوَزَ عَنِ الْحَدِّ كَمَا تَجَاوَزَتْ الْمُعْتَزَلَةُ عَنِ الْحَدِّ فِي الطَّرْفِ الْآخَرَ وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِي الْبَابِ هُوَ قَوْلُنَا إِنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبِرٌ لِإِثْبَاتِ الْأَهْلِيَّةِ وَهُوَ مِنْ أَعْرَ النَّعَمِ خُلِقَ مُتَقَاوِنًا فِي أَصْلِ الْقِسْمَةِ

⁴⁷⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 587;

وَقَدْ يُطَلَّقُ الْعَقْلُ عَلَى قُوَّةِ النَّفْسِ بِهَا تَكْسِبُ الْعُلُومَ، وَهِيَ قَابِلِيَّةُ النَّفْسِ لِإِشْرَاقِ ذَلِكَ الْجَوْهَرِ

⁴⁸⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 589.

⁴⁸¹ Cürçânî, age., 152.

her şahısta mevcuttur. Bunun heyûlânî diye isimlendirilmesinin sebebi, zatı itibarıyla suretlerden herhangi bir suretin sahibi olmayıp her suret için vaz'edilmiş olan İlk Heyûlâ'nın istidadına teşbih edilmesidir.”⁴⁸²

İkincisi Akıl bi'l-Meleke; Zaruriyatın bilgisi ve nazariyatı iktisab etmesi için nefsin isti'dadıdır.⁴⁸³ İbn Sina'nın ifadesiyle; “Nazarî kuvvetin, mücerred suretlere nispeti kimi zaman da mümkün kuvvet ile olur. Bu da, heyûlânî kuvvette, kendisinden ve kendisi vasıtasıyla ikincil akledilirler ulaşılabilir birincil akledilirlerin hâsıl olmasıdır. Birincil akledilirlerden kastım, kendilerine tasdik iktisab yoluyla olmadığı ve de onları tasdik eden kişinin herhangi bir vakitte bu tasdikten hâli kalılabileceğinin caiz olduğunu düşünemediği öncüllerdir. Bu öncüller bütünü parçadan büyük olduğu, bir şeye eşit olan iki şeyin birbirine eşit olduğu hakkındaki inancımız gibi şeylerdir. Heyûlânî akılda bu tip öncüller hâsıl olmaya devam ettikçe onda, henüz bu kadarıyla bi'l-fîl bir mâna oluşur, bu da bi'l-meleke akıl olarak isimlendirilir. Bunun, birincisine kıyâsla bi'l-fîl akıl olarak da isimlendirilmesi caizdir. Zira birinci kuvvetin bi'l-fîl bir şeyi akletmesi mümkün değildir. Bunun ise, öncülleri elde ettiğinde bilfiil bunlar üzerinde inceleme yapmak suretiyle akletmesi mümkündür.”⁴⁸⁴

Peygamberlerin doğrudan vahiy alabilme durumunu ifade için de “kudsî akıl” terimini kullanan İbn Sina, akıl bi'l-meleke mertebesinin geniş bir alanı ihata ettiğini

⁴⁸² Asım Cüneyd Köksal, *Haneftî Fıkah Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40 (2011/1), 5-44, 13; İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifâ* (İlmü'n-Nefs), Paris 1988, 49; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Beyrut 1975, 51;

فالقوة النظرية إذا تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة التي ذكرناها نسبية ما بالقوة المطلقة وذلك متى تكون هذه القوة للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها وحينئذ تسمى عقلاً هيولانيا وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع ولكن على السواء وفيها ترتب وتفاضل فيه خلاف بين الحكماء وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة وتارة نسبية ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى التي يتوصل منها إلى المعقولات الثانية

⁴⁸³ Cürcânî, age., 152.

⁴⁸⁴ Köksal, *Haneftî Fıkah Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, 13; İbn Sina, 49-50; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, 52;

وتارة نسبية ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى التي يتوصل منها إلى المعقولات الثانية أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي بها يقع التصديق لا بالاكتساب ولا أن يشعر بها المصدق أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديقها وقتا البتة مثل اعتقادنا أن الكل أعظم منالجزء أو أن الأثنياء المساوية لشيء واحد متساوية وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية فما دام حصل فيه من العقل هذا القدر فقط يُسمى عقلاً ممكناً أو عقلاً بالملكة ويجوز أن تسمى عقلاً بالفعل بالنسبة إلى الأولى وقد تكون أقوى من ذلك بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية بحيث يُمكنه أن يتوصل بها إلى المعقولات الثانية

ifade etmiştir. Ona göre sezginin en üst derecesinde bulunan peygamberler, akıl bi'l-meleke cinsinden olan kudsi akla sahiptirler.⁴⁸⁵

Üçüncüsü Akıl bi'l-Fiil; Kazanımların tekrarıyla akıllının kuvvetinde depolanmış olan aklın nazariyata dönüşmesidir.⁴⁸⁶ İbn Sina'nın ifadesiyle; *“Nazari kuvvetin, mücerred suretlere nispeti kimi zaman da kemâl kuvveti ile olur. Bunda da birincil akledilirlerden sonra iktisab edilmiş ma'kul suretler hâsıl olmaktadır, ancak bu ma'kul suretleri artık araştırması gerekmez, zira bunlar gerektiğinde bi'l-fiil başvurulabilir durumdadır. Hatta bu suretler bu kuvvetin yanında depolanmış gibi olup ne zaman istese bunları bilfiil mütalaa ve akleder ve akletmiş olduğunu da akleder. Buna bi'l-fiil akıl denilmektedir, zira bu akıl ne zaman istese, iktisab etme külfeti olmaksızın akledebilmektedir. Kendisinden sonraki akla kıyâsla buna bi'l-kuvve akıl da denilmesi caizdir.”*⁴⁸⁷

Dördüncüsü Müstefâd akıl; Nazariyatın kendisiyle idrak edildiği hazır olan akıldır.⁴⁸⁸ İbn Sina'nın ifadesiyle; *“Nazari kuvvetin, mücerred suretlere nispeti kimi zaman da mutlak fiil ile olur. Bu da, akledilen suretin kendisinde hazır olması yoluyla mümkündür. Bu mertebedeki akıl akledilir sureti bi'l-fiil mütalaa ve bi'l-fiil akleder ve aklettiğini de bi'l-fiil akleder. Bu vaziyette kendisinde hâsıl olan şeye müstefad akıl denilir. Bunun müstefad akıl olarak isimlendirilişinin sebebi, ileride açıklanacağı üzere, şudur: Bi'l-kuvve aklın fiile geçmesi, daima bilfiil durumda olan bir akıl sebebiyledir. Dolayısıyla bi'l-kuvve akıl, bu sözünü ettiğimiz bilfiil akılla herhangi bir çeşit irtibat (ittisal) kurduğu zaman, o bi'l-kuvve akılda bazı suretler yansır ki bu suretler dışarıdan istifadeyle elde edilmiş (müstefâd) durumdadır.”*⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Köksal, *Haneî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, 13; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, 55-56.

⁴⁸⁶ Cürçânî, age., 152.

⁴⁸⁷ Köksal, *Haneî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, 14; İbn Sina, 49-50; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, 52;

وَجُوزُ أَنْ تَكُونَ نِسْبَةً مَا بِالْقُوَّةِ الْكَمَالِيَّةِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ قَدْ حَصَلَ فِيهَا أَيْضًا الصُّورُ الْمَعْقُولَةُ الْمَكْتَسِبَةُ بَعْدَ الْمَعْقُولَةِ الْأُولِيَّةِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ يَطَالَعُهَا وَيَرْجِعُ إِلَيْهَا بِالْفِعْلِ بَلْ كَانَتْهَا عِنْدَهُ مَخزُونَةً فَمَتَى شَاءَ طَالَعَ تِلْكَ الصُّورَةَ بِالْفِعْلِ وَعَقَلَهَا وَعَقْلُهَا تَسْمَى عَقْلًا بِالْفِعْلِ لِأَنَّهُ يَعْقِلُ مَتَى شَاءَ بَلَا اكْتِسَابَ تَكْلَافٍ وَتَجَشُّمٍ وَإِنْ كَانَ يَجُوزُ أَنْ تَسْمَى عَقْلًا بِالْقُوَّةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى مَا بَعْدَهُ

⁴⁸⁸ Cürçânî, age., 152.

⁴⁸⁹ Köksal, *Haneî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, 14; İbn Sina, 49-50; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, 52;

وَتَارَةً تَكُونَ نَسْبَتَهُ نِسْبَةً مَا بِالْفِعْلِ الْمَطْلُوقِ وَهُوَ أَنْ تَكُونَ الصُّورَةُ الْمَعْقُولَةُ حَاضِرَةً فِيهِ وَهُوَ يَطَالَعُهَا بِالْفِعْلِ وَيَعْقِلُهَا بِالْفِعْلِ وَيَعْقِلُ أَنْهُ يَطَالَعُهَا بِالْفِعْلِ وَهَذَا هُوَ الْعَقْلُ الْقُدْسِيُّ وَإِنَّمَا سُمِّيَ مُسْتَفَادًا لِأَنَّهُ سَيَنْضَحُ أَنْ الْعَقْلُ بِالْقُوَّةِ إِنَّمَا يَخْرُجُ إِلَى الْفِعْلِ بِسَبَبِ عَقْلٍ هُوَ دَائِمُ الْفِعْلِ وَإِنَّمَا إِذَا اتَّصَلَ بِهِ الْعَقْلُ بِالْقُوَّةِ نَوْعًا مِنَ الْإِتِّصَالِ انطَبَعَ فِيهِ بِالْفِعْلِ نَوْعٌ مِنَ الصُّورَةِ تَكُونُ مُسْتَفَادَةً مِنْ خَارِجٍ

Sadrüşşeria'nın akli dört mertebe olarak ele alışı O'nun İbn Sina'dan etkilendiğini göstermektedir. Zira İbn Sina, Fârâbî'den intikal eden üçlü tasnifi, dörtlü bir taksim haline getirip geliştiren filozoftur. Onun dörtlü akıl tasnifi ve bu mertebelere dair açıklamaları, Fahreddin Râzî gibi kendisinden sonra yaşayan filozof, kelâmcı ve usûlcülerin nefis ve akıl anlayışlarında etkili ve belirleyici olmuştur.⁴⁹⁰

Sadruşşeria'ya göre Hanefîlerin akıl tarifinde geçen “*duyu algılarının sona erdiği noktada başlayan*” ibaresinden duyuların idrakinin bir başlangıcı ve bir nihayeti olması gerektiği anlaşılır ve duyu algısının son bulunduğu noktada akletmenin başladığını ifade eder. Duyu algıları beş zâhirî duyudan birinde başlar, bâtinî duyularda son bulur. Sadrüşşeria'ya göre havâssı bâtine beş kısımdır;⁴⁹¹

Birincisi; Hissi'l-müşterek, dimağın önünde bulunur. Hissi suretleri resmeder.

İkincisi; Hayâl, hissi'l-müşterekin hızânesi/deposudur.

Üçüncüsü; Vehm, dimağın sonunda bululur. Cüz'î manaları resmeder.

Dördüncüsü; Hâfıza, vehmin hızânesi/deposudur.

Beşincisi; Müfekkira, dimağın ortasında bulunur. Muhayyile diye de isimlendirilir. İdrak edilen şeyleri alan ve tasarrufta bulunan hissi bâtinedir. İlimler açısından nefsü'l-insani, müfekkiradandır. Aklın ışığı vasıtasıyla nefsin tasarrunun başlangıcı burasıdır.⁴⁹²

⁴⁹⁰ Köksal, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, 12.

⁴⁹¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 589-590;

طَرِيقٌ يُبْتَدَأُ بِهِ فَايْتِدَاءُ دَرْكِ الْحَوَاسِ ارْتِسَامِ الْمُحْسُوسِ فِي الْحَاسَةِ الظَّاهِرَةِ وَنِهَائِهِ ارْتِسَامُهُ فِي الْحَوَاسِ الْبَاطِنَةِ... يُبْتَدَأُ بِهِ يَلْزَمُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ أَنْ يَكُونَ لِدَرْكِ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ بَدَائِيَّةٌ، وَنِهَائِيَّةٌ، وَكَذَا لِلْإِدْرَاكِ الْعَقْلِيِّ بَدَائِيَّةٌ، وَنِهَائِيَّةٌ فَيَنْهَائِيَّةٌ دَرْكِ الْحَوَاسِ هِيَ بَدَائِيَّةٌ الْإِدْرَاكِ الْعَقْلِيِّ فَاعْلَمْ أَنَّ بَدَائِيَّةَ دَرْكِ الْحَوَاسِ ارْتِسَامِ الْمُحْسُوسَاتِ فِي إِحْدَى الْحَوَاسِ الْخَمْسِ، وَنِهَائِيَّةُ ارْتِسَامُهُ فِي الْحَوَاسِ الْبَاطِنَةِ وَالْمَشْهُورُ أَنَّ الْحَوَاسِ الْبَاطِنَةَ خَمْسٌ: الْجِسُّ الْمُسْتَنَرَكُ فِي مَقَدِّمِ الدِّمَاغِ، وَهُوَ الَّذِي يَرْتَسِمُ فِيهِ صُورُ الْمُحْسُوسَاتِ ثُمَّ الْخَبَالُ، وَهُوَ خِزَانَةُ الْجِسِّ الْمُسْتَنَرَكِ ثُمَّ الْوَهُمُ فِي مَوْخَرِ الدِّمَاغِ يَرْتَسِمُ فِيهِ الْمَعَانِي الْجَزَائِيَّةُ ثُمَّ بَعْدَهُ الْخَافِظَةُ، وَهِيَ خِزَانَةُ الْوَهُمِ ثُمَّ الْمَفْكَرَةُ فِي وَسَطِ الدِّمَاغِ تَأْخُذُ الْمُدْرَكَاتِ مِنَ الطَّرْفَيْنِ وَتَنْصَرِّفُ فِيهَا، وَتُرَكِّبُ بَيْنَهَا تَرْكِيْبًا، وَتُسَمَّى مَخْتَلِفَةً أَيْضًا فَهَذَا نِهَائِيَّةُ إِدْرَاكِ الْحَوَاسِ

⁴⁹² Kalam ve usûl âlimleri, bediyyât ve müşahedât dışında kalan fitriyyât, mücerrebât ve hadsiyyâtın yanı sıra mütevatir haberler vasıtasıyla elde edilen bilginin (mütevatirât) zorunlu mu, nazarî mi olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bununla birlikte aklın doğrudan ulaştığı bediyyât (evveliyyât) ve hislerin eklenmesiyle ulaştığı müşahedât (zahir hisler vasıtasıyla elde edilen hissiyyât, batın hislerle elde edilen vicdaniyyât) türünden bilgilerin zarûriyyât kapsamına dâhil olduğu hususunda görüş birliği içerisindedirler. Hem kalam hem usûl âlimi olan Râzî'ye göre ise zihnin ortaya koyduğu hükümler içerisinde zorunlu olanların, hiss ve akıl vasıtasıyla elde edilenlerdir. Râzî, malumatı (bilgileri) şu şekilde tasnif etmiştir; *Vicdaniyyât*; Elem ve lezzet gibi duyguları içinde barındıran ve sadece hislerle elde edilen bilgilerdir. *Bediyyât ve nazariyyât*; Sadece akılla ulaşılan bilgilerdir. *Mütevatirât*; Akıl ve hissin her ikisinden ortak bir şekilde elde edilen bilgilerdir. *Tecrübiyyât ve hadsiyyât*; His ve akıl ile elde edilen bilgilerin bazıları bu türdendir. Râzî'ye göre tasnifi yapılan bu bilgiler, zorunlu

Sadrüşşeria'ya göre ise ilim, Allah indindedir. Nefsin malumatı ise iki kısımdır,⁴⁹³

Birincisi; Nazarî mâlumât; Yaratıcıyı bilmek gibi amele taalluk etmeyen ilimlerdir.

İkincisi; İlmî mâlumât; Amele taalluk eden ilimler. İlmi malumat, beden hareketiyle hayrî veya şerrî olarak kesb edilir.

Pezdevî⁴⁹⁴ ve Sadrüşşeria'nın teklif için akılı,⁴⁹⁵ İbnü'l-Hâcib'in fehmi/anlamayı şart koşmasının arka planında sabiyi/çocuğu teklif dışında bırakmak vardır. Zira Mutezile'ye göre sabiyi âkil/akıllı çocuk, imanla mükellef iken Eş'arîler'e göre ise sabiyi âkil/akıllı çocuk, imanla mükellef değildir. Eş'arîler'e göre teklifte itabar akla değil, sem'e/vahyedir. Pezdevî'ye göre Mu'tezile'nin benimsediği bu görüşün araka planında onların “*akıl, mucip ve muharrim bir illettir*” görüşü vardır.⁴⁹⁶

Sadrüşşeria, Mutezile ve Eş'arîler'in bu konudaki görüşlerini naklettikten sonra kendi görüşünün tavassut (iki görüşün ortası) olduğunu belirtmiştir. Zira akıl veya şer' ile akılı iptal etmek mümkün değildir. Kaldı ki şer' de akla mebnidir. Mu'cize gibi birçok şey de sadece akılla bilinir. Akıl tek başına marifet için yeterli değildir. Bu konuda Pezdevî ile aynı görüşü paylaşan Sadrüşşeria'ya göre çocukluk, tecrübelerin husûlü ve aklın kemali için Allah'ın ilim verdiği bir süredir. Bu sebeple akıllı çocuk imanla mükellef değildir.⁴⁹⁷

bilgilerdir. Bu tasnifin dışında kalan ve zorunlu olmayan bilgiler ise *mukallidîn itikadî* sınıfına girer. Bu bilgilerin tamamında hükümün, mahkûm-ı aleyh'e mutabık/uygun olması gerekir. Eğer hüküm mahkûm-ı aleyhe uygun değilse, bu *cehl* olarak adlandırılır. (İltaş, 19; Ayrıca ayrıntılı bilgi için bakınız; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmî'l-Kelâm*, Beyrut, ty. 14 vd.; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Tah; Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1989, I, 210 vd.); Râzî, *Mahsul*, I, 83-84;

حكم الذهن بأمر على أمر إما أن يكون جازما أو لا يكون فإن كان جازما فإما أن يكون مطابقا للمحكوم عليه أو لا يكون فإن كان مطابقا فإما أن يكون لموجب أو لا يكون فإن كان لموجب فالموجب إما أن يكون حسيا أو عقليا أو مركبا منهما فإن كان حسيا فهو العلم الحاصل من الحواس الخمسة ويقرّب منه العلم بالأمور الوجدانية كاللذة والألم وإن كان عقليا فإما أن يكون الموجب مجرد تصور طرفي القضية أو لا بد من شيء آخر من القضايا فالأول هو البديهيات والثاني النظريات وأما إن كان الموجب مركبا من الحس والعقل فإما أن يكون من السمع والعقل وهو المتواترات أو من سائر الحواس والعقل وهو التجريبيات والحسيات وأما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقاد وأما الجازم غير المطابق فهو الجهل

⁴⁹³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 590.

⁴⁹⁴ Pezdevî, IV, 230;

إِنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِإثْبَاتِ الْأَهْلِيَّةِ

⁴⁹⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 587.

⁴⁹⁶ Pezdevî, IV, 230.

⁴⁹⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 592; Pezdevî, IV, 235; Cumhuriyet muhakikine göre de mükellef olmanın şartı akıldır. Çünkü hitab, onunla anlaşılır. Şer'î konularla teklifin sahih

1.7.3. Kelam'daki Yeri

Fıkıhta Hanefî olan Sadruşşeria, Kelam'da da Hanefî-Maturidî mezhebine müntesiptir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi (324/935) tenkit eden Sadruşşeria, müteahhirin mütekelliminin çizgisindedir. Aydın, ifadesine göre “*Sadruşşeria, eserlerinde Ebu Hanife'ye (150/767) atıfda bulunurken İmam Maturidî'den (333/944) hiç söz etmemiştir. Bununla birlikte kelami görüşleri İmam Maturidî'nin görüşleriyle aynıdır. Bu sebeple Sadruşşeria, Maturidî mezhebine mensup bir kelamcı olarak değerlendirilmektedir.*” Hâlbuki Sadruşşeria, Tavzih'te İmam Maturidî'den ismen bahsettiği gibi birçok konuda görüşlerine atıfta bulunmuştur.⁴⁹⁸ Sadruşşeria, “*Tadilu'l-Ulum*” ve “*el-Mukaddimatu'l-Erbaa*” adlı eserlerini kelamve mantık merkezinde yazmıştır. Bununla beraber Tavzih'te işlediği konular itibariyle bir kelam kitabını andırmaktadır. Sadruşşeria'nın kelamla ilgili görüşlerine dair örnekler şunlardır;

1.7.3.1. Teklîfi mâ lâ Yutâk

Sadruşşeria, Tavzih'te kelami bir konu olan “*teklîfi mâ lâ yutâk*” (güç yetirilemeyecek bir şey ile emrolunmak) konusu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. O, teklif için kudretin, aklî mi, şer'î mi şart olduğunu ve Allah'ın mutlak kudreti ile kulun irade ve tercihi ilişkisini değerlendirmiştir. Sadruşşeria göre Ebu Cehil'in ihtiyârıyla iman etmeyeceğini Allah'ın bilmesi, teklifi imkân dairesinden çıkarmaz. Sadruşşeria, teklifi mâ lâ yutâk'ı caiz görmemesini “*teklîfi mâ lâ yutâk, fazilet ve hikmet sahibi Allah'ın şanına yaraşmaz*” ilkesine dayandırmıştır. Kulun bilmediği bir şeyle yükümlü tutulması, onun gücünü aşan bir şeyle yükümlü tutulması anlamına geleceğinden Sadruşşeria, yükümlülüğün temel şartı olarak ilim birlikte kudreti de şart koşturmuştur. Bu bağlamda Sadruşşeria, ilim, irade ve kudret

olabilmesi için mükellefin teklif edildiği şeyi anlaması (fehmi) şarttır. Buradaki “*fehmi/anlama*”, hitaptan, “*emri yerine getirmenin kendisine bağlı olduğu miktarda*” anlamayı tasavvur etmesi manasındır; yoksa onu tasdik derecesinde (anlaması) değildir. Aksi halde, devr (kısırdöngü) gerekirdi ve tasdik meydana gelmediği için kâfirlerin mükellef tutulmamaları lazım gelirdi. (Şevkânî, *İslam Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi*, 159.); İsfahânî'ye göre fehmin/anlamanın şart koşulmasının gerekçeleri şunlardır; Eğer böyle bir şart koşulmasaydı, muhal gerekirdi. Çünkü teklif, talep (fiilin emre imtisal amacıyla meydana gelmesini istemek) demektir. Hitabı anlamayan bir kişiden böyle bir istekte bulunmak ise muhaldir. Yine, hitabı anlamayan birine teklif sahih olsaydı, hayvanların da mükellef sayılmaları sahih olurdu. Çünkü onların mükellef tutulmalarına “*anlamamak*”tan başka bir engel yoktur. (İsfahânî, I, 433; Şevkânî, *İslam Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi*, 159.) İsfahânî, I, 436;

أَنَّ التَّكْلِيفَ طَلَبٌ

⁴⁹⁸ Sadruşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, I, 296; II, 106, 213, 320.

gibi kelami üç konu üzerinde durmuştur. Ona göre tekliften söz edilebilmesi için, kulun ne ile yükümlü olduğunu bilmesi, fiile kastının olması ve teklifi ifa edecek güce sahip bulunması gerekir.⁴⁹⁹

Sadrüşşeria'ya göre; Râzî'nin aksine Bakara 286. ayetinin⁵⁰⁰ hikmetine uygun olmadığı için teklifi mâ lâ yutâk caiz değildir.⁵⁰¹ Teklifi mâ lâ yutâk, lizatihi mümteni konularda ittifakla caiz değildir. Sadrüşşeria'ya göre Râzî'nin iddiasını desteklemek için verdiği misaller (Ebu Cehil'in imanı gibi), kader ile cebr arasında bir durumdur ve kulun kendi fiillerinde kudretinin tesiri olduğundan dolayı teklifi mâ lâ yutâk'a örnek olmaz.⁵⁰²

Sadrüşşeria, kul, fiili vücuda getirmeye kadir olmadığı için muhal olanı teklif, cebr ve kader arasındaki kudrete göre bağlayıcıdır, bilakis kulun fiili Allah'ın yaratmasıyla var olur, dolayısıyla böyle bir fiilin teklifi muhaldır diye iddia edenlere şöyle cevap vermiştir; “*Kul için ihtiyârî olan bir kasıt/niyet vardır. Hareketi/fiili tekliften murad, harekete/fiili kastetmeye tekliftir. Bu kesin niyetten sonra Allah, hareketi yaratır. Yani mezkûr hal, Allah'ın âdeti üzere cereyan eder. Veyahut kulun kudretine binaen hareketi teklif, genellikle harekete ulaştıran sebepler üzere olur. Bu da kastın/niyetin ta kendisidir.*”⁵⁰³

⁴⁹⁹ Mutezile, teklifi mâ lâ yutâk'ı hem aklen hem de naklen caiz görmezken, Ehli Sünnet âlimlerinin çoğunluğu aklen caiz görürlerken naklen caiz olup olmadığına ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre teklifi mâ lâ yutâk, nakil de söz konusu olmamıştır. Selef âlimleri ise teklifi mâ la yutâk ile ilgili olarak Allah'ın kuluna takatı kadar sorumluluk yüklediğini söylemiş ve kulun takatının yetmeyeceği bir fiili kula yüklemesinin aklen câiz olup olmadığı tartışmasına girmemişlerdir. Aklen caiz görenlerin delili; (وَلَا تُحْمَلُونَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ) Bakara 286. ayetidir. Zira Allah, muhal olan bir şeyden korunmak için dua edilmesini emretmez. (Mustafa Sinanoğlu, “Teklif” DİA, XL, 386; Zerkeşi, II, 111.);

أَنَّ تَكْلِيفَ الْمُحَالِ جَائِزٌ عَقْلًا

⁵⁰⁰ Bakara, 286;

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

⁵⁰¹ Râzî, “*Mahsûl*”de, Mu'tezile ve Gazzâlî'nin görüşlerinin tersine teklifi mâ lâ yutâk'ın caiz olduğunu ifade etmiştir. O, teklifi mâ lâ yutâk'ı aklen caiz görmekle birlikte şer'an böyle bir şeyin vâkî olamayacağı kanaatine sahiptir. Râzî'ye göre Ebu Cehil'in iman etmesi gibi lizatihi mümteni olmayan konularda caizdir. Râzî'nin bu görüşünün temelinde kudretin aklî değil şer'î bir şart olduğu fikri yatmaktadır. Allah'ın kudret olmadan da kullarını yükümlü tutabileceğini savunan Râzî, bu görüşünü teorik olarak takdim etmiş ancak uygulamada “*Allah kimseye gücünün üzerinde bir şey yüklemez*” (Bakara, 286.) nassına istinaden böyle bir durumun olmayacağını kabul etmiştir. Râzî, *Mahsul*, II, 215; يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف عندنا خلافا للمعتزلة والغزالي منا لنا وجوه الأول أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان والإيمان منه محال لأنه يفرضي إلى انقلاب علم الله تعالى جهلا والجهل محال والمفرضي إلى المحال محال

⁵⁰² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 277-278; İbnü'l-Hâcib, teklifi mâ la yutâk'ın caiz olmadığı noktasında icma olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Ebu Leheb'in iman etmesi gibi Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği şeyi emretmesi teklifin sıhhatine aykırıdır. Zerkeşi'ye göre bu hususta İbnü'l-Hâcib'in iddia ettiği gibi bir icma söz konusu değildir. (Zerkeşi, II, 96.)

⁵⁰³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 278-279.

Sadrüşşeria'ya göre Ebu Cehil'in ihtiyârıyla iman etmeyeceğini Allah'ın bilmesi, teklifi imkân dairesinden çıkarmaz. Allah, ezelde Ebu Cehil'in asla iman etmeyeceğini bilir. Ebu Cehil, iman etseydi, Allah'ın ilmi cehalete dönüşürdü. Allah'ın ilminin cehalete dönüşmesi de, Ebu Cehil'in iman etmesi de muhaldir. “Öyleyse imanı emretmek muhali teklif etmek olur” itirazına Sadrüşşeria, şöyle cevap vermiştir; “Allah, olmuş ve olacak her şeyi bilir. İlim de maluma tabidir. Dolayısıyla Ebu Cehil'in ihtiyârıyla iman etmeyeceğini Allah'ın bilmesi; teklifi, teklifi yutâk ve ihtiyârî olmaktan çıkarmaz.”⁵⁰⁴

Kulun fiillerinde kudretinin tesirinin olmadığı, bilakis kulun fiillerinde mecbur olduğu görüşüne karşın Sadrüşşeria, teklifi mâ lâ yutâk'ı caiz görmemektedir. Mutezile de bu görüştedir. Sadrüşşeria, bu görüşünü “teklifi mâ lâ yutâk, fazilet ve hikmet sahibi Allah'ın şanına yaraşmaz” ilkesine dayandırmıştır. Hâlbuki Mutezile “aslah olanı teklif, Allah'a vaciptir” ilkesinden hareketle bu görüşü benimsemişlerdir.⁵⁰⁵ Mu'tezile'nin bunu aslah ilkesine dayandırması, kudreti akli şart olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu konuda Sadrüşşeria'nın, Allah'ın kudreti ile aklın gereği olan kulun iradesi arasındaki dengeyi sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre aslah olanı yapmak da dâhil olmak üzere, Allah için hiçbir vacip değildir. Mezkûr iddianın kabulü kâdir-i mutlak olan Allah'ın, iradesini sınırlandırılmak anlamına gelir ki, böyle bir yorumdan Allah münezzehtir. Bundan dolayıdır ki Sadrüşşeria, “yükümlülük için kudretin şart oluşu, Allah için bir gereklilik değil, aksine onun fazl ve ihsanının bir gereğidir” ifadesini kullanmıştır.

⁵⁰⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 278-279.

⁵⁰⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 278-279;

لَيْسَ بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ الْأَصْلَحَ وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ جَلَاءًا لِلْمُعْتَرَلَةِ بَلْ بِنَاءٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَلْبِقُ بِحُكْمِهِ وَفَضْلِهِ

“Mu'tezile ile Mâtürîdiyye mensupları Allah'ın kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutmasının câiz olmadığını söylerken Eş'ariyye ve Cebriyye bunu aklen mümkün görmektedir. Mu'tezile kelâmcıları insanların sorumlu tutulabilmesi için ihtiyârî fiillerini müstakil bir kudret ve irade ile yapabilmemesinin gereğini savunur. Aksi halde onları mükellef tutup cezalandırmak Allah'ın adl sıfatını ihlâl eder ve bir zulüm sayılır. Mâtürîdiler'e göre de insanın ilâhî emir ve nehiylere muhatap kılınması bilinçli oluşuna bağlıdır. Ancak bu, talep edildiğinde elde edilebilecek türden bir bilgi değildir. Sorumluluk açısından kudret de aynı konumdadır. Nitekim âciz kudretten, mecnun şuurdan mahrum olduğu için mükellef değildir. İş görme kudretinden yoksun bırakılan kişinin mükellef tutulması aklen imkânsızdır. Fakat sarhoş örneğinde görüldüğü gibi kudretini iradesiyle kaybeden kimse mükellef tutulur. Teklif ve kudret ilişkisini istitâatın iki zıt fiili gerçekleştirmeye elverişli bulunduğu görüşünden hareketle ele alan İmam Mâtürîdî, bunun kabul edilmemesi durumunda kişinin yaptığı bir işin zıddını işleme kudretinden mahrum olması ve fiillerin iradî değil tab'an meydana gelme neticesini doğuracağına dikkat çeker.” (Mustafa Sinanoğlu, “Teklif” DİA, XL, 386.)

Kulun bilmediği bir şeyle yükümlü tutulması, onun gücünü aşan bir şeyle yükümlü tutulması anlamına geleceğinden Sadrüşşeria, yükümlülüğün temel şartı olarak ilim birlikte kudreti de şart koşturmuş. O, Pezdevî'den alıntılıyarak⁵⁰⁶ kudreti, mümekkine ve müyessire olmak üzere ikiye ayırmıştır;⁵⁰⁷

1. *Kudreti mümekkine*; Sıkıntısız/haracsız memurun bihi yapmaya yarayan gücün en aşağısıdır ve mükellefin bedenî veya malî yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyduğu asgari gücü ifade eder. Diğer bir ifadeyle kudret-i mümekkine, ihtiyâr ve irade sahibi bir kulun kendi tercihiyle fiil icra etmeye hazır olması durumudur. Teklif/yükümlülük için şart olan kudret de budur. Hac yolculuğunda azık ve binit tedariki bu kabilden bir kudrettir. Bu kudret türü, Allah'ın kuluna bir lütfu olarak bedeni olsun mali olsun her vacibin edası için şarttır.⁵⁰⁸

2. *Kudreti müyessire* ise; Edaya kolaylığı mucib kılan yani bir yükümlülüğün ifasının kolaylaşmasına vesile olan kudrettir. Kudret-i mümekkineye göre daha kapsamlı olan kudret-i müyessire özellikle malî mükellefiyetlerde aranır ve vacibin bekası için bu kudret türü şart koşulur. Mesela zekâtla yükümlü olabilmek için nisap şartına nemâ şartının eklenmesi bu türdendir.⁵⁰⁹

Netice de olarak diyebiliriz ki; Sadrüşşeria'nın benimsediği görüş; iman-amel, sevap-ikab ve cebr-irade açısından kulun sorumluluğundan bahsedebilmek için teklifin/yükümlülüğün güç yetirilebilir olması gerektiridir. Bu bağlamda şer'în/nassların akliliğinin bir gereği olarak Sadrüşşeria, ilim, irade ve kudret gibi kelami üç konu üzerinde durduğu görülmektedir. Ona göre kulun yükümlülüğünden ve sorumluluğundan söz edilebilmesi için, ne ile yükümlü olduğunu bilmesi, fiile kastının/niyetinin olması ve yükümlü tutulduğu şeyi yerine getirebilecek güce sahip bulunması gerekir.

⁵⁰⁶ Pezdevî, I, 201.

⁵⁰⁷ İnsanın güç yetiremeyeceği şeyler üçtür; 1. Akıl ve tabiat kanunları açısından meydana gelmesi mümkün görüldüğü halde Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği ve aksini irade ettiği şeyler. İslâm âlimleri bu tür konularda teklifin cevazı hususunda görüş birliği içindedir. 2. İki zıt şeyin bir anda ve aynı yerde birleşmesi gibi aklen ve âdeten imkânsız olan şeyler. Böyle bir şeyin câiz sayılmadığında da ittifak vardır. 3. İnsanın vasitasız uçması gibi aklen imkân dâhilinde bulunmakla birlikte âdeten imkânsız olan şeyler. Eş'arîler bunu câiz görürken Mu'tezile ile Mâtürîdiyye âlimleri konunun aklen de mümkün sayılmayacağını belirtmiştir. (Sinanoğlu, XL, 386.)

⁵⁰⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 279.

⁵⁰⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 281;

1.7.3.2. Mukaddimât-ı Erbaa

Memurun bihin hüsün-kubuhlüğü ile ilgili açıklamaların yer aldığı bu konuyu Sadrüşşeria, fıkıh usûlünün bir meselesi haline getirmiştir. Sadrüşşeria'ya göre hüs-kubh meselesi sadece kelimeler ve felsefenin meselesi değil, fıkıh usûlünün temel meselelerinden biridir. Ona göre bu mesele, ihtiyâr-cebr-kader meselesine dayanmaktadır. Bundan dolayıdır ki Sadrüşşeria, hüs-kubh meselesinin alt yapısını oluşturmak için Mukaddimetü Erbaa/Dört Mukaddime'yi Tavzîh içerisinde geniş bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Sadrüşşeria, eserinin bu bölümünde Râzî'nin bu konuyla ilgili delillerinin yanlışlığını ortaya koymaya ve fiil-irade-tekvin-halk-kesb-tercih-mümkün-vâcib-muhal gibi konuların birbirleriyle ilişkileri açısından kendi yaklaşımını temellendirmeye çalışmıştır. Sadrüşşeria'nın bu mukaddimleri kaleme almasının hareket noktasını Râzî'nin hüsün-kubuhla ilgili görüşleri teşkil ettiğinden,⁵¹⁰ öncelikle Râzî'nin bu husustaki düşüncelerine göz atmamız gerekir;

Râzî'ye göre fiillerin hüsün-kubuh oluşu sırf akıl (sıdk-kizb gibi) ve sırf nakil (ramazan orucu gibi) yoluyla olmak üzere iki şekilde bilinir. Ramazanda orucu yemenin kabih olması gibi şer'/nakil varid olmadan ikinci kısımdaki fiillerin hasen veya kabih olduğunu aklın bilmesine imkân yoktur.⁵¹¹ Ona göre kabihin varlık âlemine duhulü/girişi ya ızdırâr ya da ittifak yoluyla olur. Her iki takdire göre de “*kubuh, aklidir*” iddiası bâtil olur. Birincisinin beyânı şöyledir; kabihin fâili, o kötü fiili terk etmeye gücü yeter ya da yetmez. O fiili terk etmeye gücü yetmezse (imkân bulamazsa), o fiil ızdırârîdir. O fiili terk etmeye gücü yeterse (imkân bulursa) bu durumda ya fâilin tercihi müreccihe dayanır ya da dayanmaz. Dayandığı durumda müreccih ya kuldandan ya da başkasından kaynaklı olur veya olmaz. Kuldandan meydana gelirse teselsül gerekeceğinden bu muhaldir. Başkasından meydana gelirse bu durumda fiilin husûlü noktasında bu müreccih sonucun doğmasını gerektirir ya da gerektirmez. Gerektirirse ızdırâr sâbit olur. Çünkü bu müreccih vücuda gelmeden önce fiilin vukuu mümteni idi. Vücut bulduğu esnada da vukuu vâcibe dönüşmüştür. Elbette ki bu müreccihin vukuu kul sayesinde değildir. Yapmak ve terk etmek açısından olaylarda kulun imkânı yoksa ızdırârın bir manası yoktur. Ancak bu fiilin

⁵¹⁰ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 15.

⁵¹¹ Râzî, *Mahsul*, I, 124;

فإن العقل لا طريق له إلى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد به

vâcib olmaması durumundadır. Bu müreccihin husûlü esnasında bazen bir fiilin vücut bulması ile diğlerinin ademi mümteni olmaz. Bu, adem yönüne karşı vücut yönünün tercih edilmesi halinde gerçekleşir. Müreccihin fiile inzimamına/birleşmesine dayanmasına veya dayanmamasına; eğer dayanırsa bu durumun öncesinde müreccih tam olarak hâsıl olmaz. Biz müreccihin bu mesnedin sonrasında tam olarak farz ederiz. Bu konudaki bizim sözümüz; teselsül olacağı ve bunun da muhal olduğu noktasındadır. Müreccihin eserinin bazen vücut bulması bazen de vücut bulmamasına rağmen inzimama/birleşmeye dayanmaması durumunda ise; fiilin cihetini kastetmeye dayanarak adem yönüne karşı vücut bulma yönünün tercihinden bahsedilemez. Bu meselenin sonucunu Râzî, “*fiilin vücuda duhulü; ihtiyârî değil, ittifakîdir, kubuh olan fiilin vücuda gelmesi ya ızdırâr ya da ittifak yoluyla olur, kubuh aklidir iddiası bize göre muhaldir*” diyerek özetlemiştir.⁵¹² Râzî, bu açıklamayı “*zulüm, yalan ve cehaletin kabihliği tıpkı insaf, doğruluk ve ilmin hasenliği, ilmi zarûrîdir*” diyenlere cevap vermek için yapmıştır.

Sadrüşşeria, “*-hüsün ve kubuh fiilin ne zatındandır ne de sıfatındandır ancak bu durumda arazın kâim olması elzemdir- görüşü, araz yine araz bir delille tavsif edildiği için zayıf bir görüştür*” diyen Râzî’ye cevap vermiştir. Sadrüşşeria’ya göre hareket ister hızlı ister yavaş olsun arazın arazla desteklenmesi muhal değildir. Bu manada hüsün ve kubuhun şer’î oluşunun takdir edilmesi zorunludur. Mesela; bir fiil şer’an hasen veya kabihdir. Araz, diğeri bir arazla kâim olmaz diyenler, iki arazla bir cevherin kâim olduğunu nasıl kabul ediyorlar. Bu manadaki kıyam, fiillerin zatı veya sıfatıyla hüsün-kubuh olduğunun takdiri gayri lazımdır. Çünkü hasen fiilin fâil tarafından ortaya koyulması/kâim olması gerekir. Bu ifadeyle başka bir şey kastediliyorsa onunda söylenmesi gerekir.⁵¹³

Sadrüşşeria, Râzî’nin; “*Kabihi işleyen terkine imkân bulamıyorsa, fiili ızdırârî olur, terkine imkân buluyorsa; fâil, müreccihe/tercih ettiriciye dayanmıyorsa, fiil ittifaki olur, dayanıyorsa fiil, tam bir müreccih farz ettiğimiz için fâil hakkında vâcib olur, mercuh tercih edilmediğinden mureccah ihtiyârî olmayacağı gibi, teselsül oluşmadığından dolayı da fiil ızdırârî olur, bir fiil hem ızdırârî hem de ittifaki olmakla vasıflanamaz*” şeklindeki iddialarına da aynı usûlle

⁵¹² Râzî, *Mahsul*, I, 125-126;

⁵¹³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 250.

cevap vermiştir.⁵¹⁴ Kabih fiilin fâili, şu durumlardan birinden uzak olamaz. Fâil, ya kabihin terkine imkân bulur ya da bulamaz. Terkine imkân bulamadığı durumda fiil ızdırârî olur. Şayet Râzî, ihtiyârdan söz ediyorsa; terkine imkan bulmanın adem olması durumunda temekkünden bahsedilemeyeceği gibi ihtiyârdan da bahsedilemez.⁵¹⁵

Sadrüşşeria, Râzî'nin teselsül ile ilgili görüşlerine de cevap vermiştir; Şayet fâil, fiilin terkine imkân buluyor ve fâilin o fiili işlemesi müreccihe dayanıyorsa fiil ittifaki olur. Bu durumda ittifakla fiil, hüsün ve kubuh olmakla vasıflanamaz. Aynı zamanda müreccih olmadan tercih olacağından muhaldir. Şayet fâil, müreccihe dayanıyorsa, biz o müreccihi, tam bir müreccih olarak kabul ettiğimiz için müreccihin vücudu esnasında fiilin vücudu vâcib olur. Yani fiilin vücudu müreccihe dayanıyor ve fiil vâcib olmuyorsa, bu cümleden olmak üzere bazen fiilin suduru veya ademi suduru müreccihsiz tercih edilmiş olur. Çünkü fiilin ademi mümkün iken vâcib olmamıştır. Lakin fiilin ademi, mercuh olanı tercih etmeyi gerektirir. İki eşitten birini tercih olacağından bu durumdan şiddetle imtina etmek gerekir. Fiil müreccihin vücudu anında vâcib olduğunda ihtiyârî olmaz. Çünkü müreccih ihtiyârî değildir. İhtiyârla ilgili bu söylediklerimiz teselsüle veya ızdırâra götürür. Teselsül ise bâtıldır. Sâbit olan fiilin ızdırârî olduğudur. ızdırârın, hüsün ve kubuh ile vasıflanması ittifaklardır. Âlimlerin çoğu da bu delile yakinen inanmaktadırlar. Sadrüşşeria, kendi ifadesiyle bu delile inanmayan bir kısım âlime dört mukaddimeyle cevap vermiştir.⁵¹⁶

Birinci Mukaddime; Sadrüşşeria, bu bölümde “fiil”in anlam ve mahiyetini ortaya koymaya, fiilin; îkâ ve hâsıl bi'l-masdar anlamıyla var olduğunu ispat etmeye ve Râzî'nin “*fiilin hüsün ve kubuh ile vasıflanmış olduğunun kabul edilmesi halinde, arazın arazla kâim olması gerekeceği*” görüşüne cevap vermeye çalışmıştır.⁵¹⁷

Sadrüşşeria'ya göre; fiilden kastedilen mana fiile karşı gelen masdarla vaz edilir. “*Zeyd, hareket ettiği zaman hareket fiili Zeyd'le başlar.*” Hareket ile müteharrikin, mesafenin cüzlerinden herhangi biri hakkındaki hali murad ediliyorsa, bunun iki manası vardır. Birinci mana, hareketten maksat olan halin

⁵¹⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 250.

⁵¹⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 250.

⁵¹⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 251.

⁵¹⁷ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 18.

gerçekleşmesidir. İkinci mana ise, hariçte mevcuttur. Birincisi aklın itibar ettiği bir iştir. O da hariçte vücut bulmaz. Zira hariçte vücut bulsaydı onun bir mevkisi/vuku bulduğu bir yer olurdu. Sonra bir şeyin ikâsının ikâ ile açıklanması sonsuza kadar sürerdi. Hariçte vaki olan işler hakkında mebdе/başlangıç tarafında teselsül gerekir. Bu da muhaldir. Fâil tek bir şey gerçekleştirdiği zaman ğayri mütenahi işler vücuda getirmiş olur. Râzî'ye (Eş'arîler'e) göre hariçte mevcut olmayan bir işin gerçeğe dönüşmesi bedihidir ve tekvin hariçte mevcut olmayan bir iştir.⁵¹⁸

İkinci Mukaddime; Sadrüşşeria, bu bölümde var olması zorunlu (vacibü'l-vücut) olmayan her mümkünün vücut/varlık bulma şartlarını incelemiş ve her mümkünün var olmak için bir takım şartlarla beraber bir var ediciye muhtaç olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁵¹⁹

Sadrüşşeria'ya göre; her mümkün bir mucidin vücuduna/varlığına bağlıdır. Vâcib ise zatıyla vardır. Sonra varlığı için gerekli şartlar mevcut değilse bir şeyin var olması vücuda imkân bulmadıkça mümtenidir. Vukuunun farz olması gerekmeyen her mümkün muhaldir. Varlığı için gerekli şartlar olmaksızın vaki oluyorsa mümkünün bir mucide bağlı olması gerekmez. Farz kılınan bunun hilafıdır. Bir şeyin varlığı için gerekli şartlar mevcutsa bu durumda var olması vacib olur. Bir şeyin ademi mümkün değilse, adem halindeyken yokluğu başka bir şeye bağlıysa bütünüyle varlığı farz kılınmış olmaz. Bazen varlığı bazen yokluğu gerekçesiz oluyorsa bu müreccihsiz bir tecih olur. Müreccihsiz bir tercihten söz etmek muhaldir. Sadrüşşeria, bu durumun muhal olduğunu kabul etmeyenlere ve “*mucidi olmayan mümkünün vücudu manasındaki müreccihsiz tercih başka bir muhaldir*” diyenlere de cevap vermiştir. Ona göre ademi için gerekli şartlarla birlikte ademine imkan bulursa yokluğunun muhal olmaması gerekir. Kaldı ki muhal olması gereklidir. Zira yokluğu anında onu icat edecek bir şeyin olmadığına şüphe yoktur. Mevcut olduğu bir zamanda sadece başka bir şeyin icadıyla var oluyorsa bu icad, bütünüyle varlığı kendisine bağlı olur. Bu durumda varlığı bütünüyle farz kılınmış olmaz. Varlığı

⁵¹⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 251-252;

(الْمُقَدِّمَةُ الْأُولَى) أَنَّ الْفِعْلَ يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الَّذِي وَضِعَ الْمَصْدَرُ بِإِزَائِهِ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمَعْنَى الْخَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ فَإِنَّهُ إِذَا تَحَرَّكَ زَيْدٌ فَقَدْ قَامَتْ الْحَرَكَةُ بِزَيْدٍ فَإِنْ أُرِيدَ بِالْحَرَكَةِ الْحَالَةُ الَّتِي تَكُونُ لِلْمُتَحَرِّكِ فِي أَيِّ جُزْءٍ يُفْرَضُ مِنْ أَجْزَاءِ الْمَسَافَةِ فَهِيَ الْمَعْنَى الثَّانِي، وَإِنْ أُرِيدَ بِهَا إِيقَاعُ تِلْكَ الْحَالَةِ فَهِيَ الْمَعْنَى الْأُولَى، وَالْمَعْنَى الثَّانِي مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ أَمَّا الْأُولَى فَأَمْرٌ يَعْتَبِرُهُ الْعَقْلُ، وَلَا وُجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ إِذْ لَوْ كَانَ لَكَانَ لَهُ مَوْقِعٌ، ثُمَّ إِيقَاعُ ذَلِكَ الْإِيقَاعِ يَكُونُ وَإِقَاعًا إِلَى مَا لَا يَنْتَاهِي فَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ فِي طَرْفِ الْمُبْدَأِ فِي الْأُمُورِ الْوَاقِعَةِ فِي الْخَارِجِ، وَهُوَ مُحَالٌ، وَلَائِنَّهُ يَلْزَمُ أَنَّهُ إِذَا أَوْقَعَ الْفَاعِلُ شَيْئًا وَاجِدًا فَقَدْ أَوْجَدَ أَمْرًا غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ، وَهَذَا بَدِيهِيٌّ الْإِسْتِحَالَةَ عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْإِيقَاعِ أَمْرًا غَيْرَ مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ أَظْهَرَ عَلَى مَذْهَبِ الْأَشْعَرِيِّ فَإِنَّ التَّكْوِينَ عِنْدَهُ أَمْرٌ غَيْرٌ مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ.

⁵¹⁹ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 18.

mucidsiz olursa istihale görüşü bağlayıcı olur. Sadrüşşeria'ya göre sâbit olan şudur ki; varlığı kendisine bağlı olan mümkün bir şeyin vücudu için yine vücudu mümkün olan bir şey gerekir. Varlığı için bir mümkün olmasaydı bu mümteni olurdu. Bu önerme, felsefeciler ve Ehli Sünnet âlimlerinin ittifak ettiği bir kaziyedir. Fakat Ehli Sünnet âlimleri; “Bir şeyin var olması için mûcib bi'z-zat gerekli değildir, şüphesiz bir şeyin var olması yalnız Allah'ın icad etme takdirine bağlıdır, var olmamasını takdir ettiğinde ise varlığı mümteni olur” söylemleriyle ayrılmaktadır. Sadrüşşeria, tam bu noktada felsefecilerin, “mümkün olan her mevcud, sabık/öncesi ve lahuk/sonrası açılarından biriyle sarılmıştır” iddialarının bâtil olduğunu söylemiştir. Bir şeyin varlığının vücubu adem halini gerektireceğinden dolayı varlık için geçen zamanın (sebki zamani) murad edilmesi muhaldir. Varlığı için ihtiyaç duyduğu şeylerin önce olması (Sebki muhtac ileyh) kastediliyorsa da durum aynıdır. Çünkü nakıs illetle hüküm vacip olmaz. Tam illetten elde edilen vücub, vücubun tam illetle malül olma zaruretinin oluşturamaz. Vücub, varlığın kendisine muhtaç olmamasına mukarin olmalıdır. Vücud ile vücubun her biri tam bir müessirin eseridir. Sonra akıl, idrak etme açısından başka şeye muhtaç olma yönüyle iki izafetten birine muahhar olarak, başka bir şeyin de ona muhtaçlığı yönüyle mukaddem olarak itibar eder. Aynı şekilde mukarin olma açısından hakikatte mukaddem ile muahhar birdir.⁵²⁰

Üçüncü Mukaddime; Sadrüşşeria, bu bölümde, birinci mukaddimedede ele aldığı “fiil” meselesinin, ikâ, tercih, ihtiyâr ve hâl/ahvâl gibi kavramların var ve yok olma ile ilişkisini ispat etmeye çalışmıştır.⁵²¹ O, bu ispatı yaparken de ikinci mukaddimenin devamı olarak hâdisin mümkün olmasıyla ilgili açıklamalar

⁵²⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 252-253;

(المُقَدِّمَةُ النَّائِبِيَّةُ) كُلُّ مُمَكِّنٍ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَتَوَقَّفَ وَجُودَهُ عَلَى مُوجِدٍ، وَأَلَّا يَكُونَ وَاجِبًا بِالذَّاتِ، ثُمَّ إِنْ لَمْ يُوَجَدْ جُمْلَةً مَا يَتَوَقَّفَ عَلَيْهِ وَجُودُهُ يَمْتَنِعُ وَجُودَهُ، وَإِلَّا أَمَكَّنَ وَجُودَهُ، وَكُلُّ مُمَكِّنٍ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرَضٍ وَفَوْعِهِ مَحَالٌ وَهَاهُنَا يَلْزَمُ؛ لِأَنَّهُ إِنْ وَقَعَ بِدُونِ تِلْكَ الْجُمْلَةِ لَمْ تَكُنْ هِيَ جُمْلَةً مَا يَتَوَقَّفَ عَلَيْهِ، وَالْمَفْرُوضُ خِلَافُهُ، وَإِنْ وَجِدَ تِلْكَ الْجُمْلَةَ يَجِبُ وَجُودُهُ عِنْدَهَا، وَإِلَّا أَمَكَّنَ عَدَمَهُ فِي حَالِ الْعَدَمِ إِنْ تَوَقَّفَ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ لَمْ يَكُنِ الْمَفْرُوضُ جُمْلَةً وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفَ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ فَوُجُودُهُ مَعَ الْجُمْلَةِ تَارَةً، وَعَدَمُهُ آخَرَى رُجْحَانٌ مِنْ غَيْرِ مَرَجِّحٍ، وَهُوَ مَحَالٌ فَإِنْ قِيلَ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مَحَالٌ بَلِ الرَّجْحَانُ بِلَا مَرَجِّحٍ بِمَعْنَى وَجُودِ الْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُوَجِدَ شَيْءٌ آخَرَ مَحَالٌ، وَلَمْ يَلْزَمُ هَذَا الْمَعْنَى قُلْتُ قَدْ لَزِمَ هَذَا الْمَعْنَى؛ لِأَنَّهُ إِنْ أَمَكَّنَ عَدَمَهُ مَعَ هَذِهِ الْجُمْلَةِ يَجِبُ أَنْ لَا يَلْزَمَ مِنْ فَرَضٍ عَدَمَهُ مَحَالٌ لِكِنَّهُ يَلْزَمُ؛ لِأَنَّهُ لَا شَكَّ أَنَّهُ فِي زَمَانٍ عَدَمِهِ لَمْ يُوَجِدْ شَيْءٌ فِي الزَّمَانِ الَّذِي وَجِدَ إِنْ وَجِدَ بِإِبْحَادِ شَيْءٍ آخَرَ إِثَابَهُ يَكُونُ الْإِبْحَادُ مِنْ جُمْلَةٍ مَا يَتَوَقَّفَ عَلَيْهِ وَجُودَهُ فَلَا يَكُونُ الْمَفْرُوضُ جُمْلَةً، وَإِنْ وَجِدَ مِنْ غَيْرِ إِبْحَادِ شَيْءٍ آخَرَ إِثَابَهُ لَزِمَ مَا سَلَّمْتُمْ اسْتِحْضَالَهُ فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَوْجُودِ كُلِّ شَيْءٍ مُمَكِّنٍ مِنْ شَيْءٍ يَجِبُ عِنْدَهُ وَجُودُ ذَلِكَ الْمُمْكِنِ، وَلَوْلَا هَذَا يَمْتَنِعُ وَجُودُهُ عِنْدَ وَجُودِ جُمْلَةٍ، وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ مُنْفَقٌ عَلَيْهَا بَيْنَ أَهْلِ السُّنَّةِ، وَالْحُكَمَاءِ لَكِنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ يَقُولُونَ بِهَا عَلَى وَجْهِ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْمَوْجِبُ بِالذَّاتِ فَإِنَّ وَجُودَ الشَّيْءِ يَجِبُ عَلَى تَقْدِيرِ إِبْحَادِ اللَّهِ تَعَالَى إِثَابَهُ، وَيَمْتَنِعُ عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ لَا يُوَجِدَ، وَاعْلَمْ أَنَّ مَا زَعَمُوا أَنَّ كُلَّ مُوجِدٍ مُمَكِّنٍ مَحْفُوفٌ بِوَجْهِينِ سَابِقِي، وَلَا حَقَّ بِاطِّلٌ؛ لِأَنَّهُ إِنْ أَرِيدَ السَّنِيُّ الرَّمَائِيَّ فَمَحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ وَجُوبُ وَجُودِ الشَّيْءِ حَالِ عَدَمِهِ، وَإِنْ أَرِيدَ سَبْقِي الْمَحْتَاجِ إِلَيْهِ فَكَذَا؛ لِأَنَّهُ مَعَ الْعِلَّةِ النَّاقِصَةِ لَا يَجِبُ، وَمَعَ التَّامَةِ لَا يَكُونُ الْوُجُوبُ مِنْهَا ضَرُورَةً أَنَّ الْوُجُوبَ مَعْلُولُهَا فَالْوُجُوبُ لَيْسَ إِلَّا مَقَارِنًا بِحَيْثُ لَا يَحْتَاجُ الْوُجُودَ إِلَيْهِ، وَكُلُّ مِنْهُمَا أَثَرُ الْمُوَثِّرِ النَّتَائِمِ ثُمَّ الْعَقْلُ قَدْ يَعْتَبِرُ أَحَدَ الْمُتَضَائِفَيْنِ مُؤَخَّرًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى الْآخَرِ فِي السَّعْلِ، وَمَقَدَّمًا مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْآخَرَ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، وَأَيْضًا مَقَارِنًا مَعَ أَنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ وَاجِدٌ.

⁵²¹ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 18.

yapmıştır. Ona göre kendi varlığına bağlı olan izafi işlerde olduğu gibi mevcut ve madum olmayan hâdis işlerin vücut/varlık bulması vâcibtir. Bu durum şöyle izah edilir; Zeyd'in hâdis olarak vücudu için gereken şartların tamamı olarak kadim değildir. Çünkü kadim olan, hâdis olanın varlığını muayyen bir vakitte zorunlu kılmışsa, hâdisin hudüsü bu vaktin husûlüne bağlıdır. Bu da hâdisin varlığı için gerekli olan şartların tamamının kadim olmaması demektir. Zeyd'in varlığını gayri muayyen bir vakitte zorunlu kılmışsa, bu durumda muayyen vakitte onun hâdis olması; bir kısmı hâdis olan müreccihsiz bir tercih olur. O zaman hâdis olan mevcut ve madum olmayan işler; varlığı için gereken şartların dahil olmadığı ya da sadece mevcudattan ya da sadece madumattandır. Sadrüşşeria'ya göre sadece mevcut olanlar vâcibe dayanır. Bu durumda ya hâdisin kıdemi ya da vâcibin yok olması gerekir. Sadece madum olanlar ise mevcudun illetine dayanmaz. Aynı şekilde Zeyd'in varlığı mevcut olan cüzlerinin varlığına bağlıdır. Mevcutla madumun bir arada olması bâtıldır. Çünkü bu hususla ilgili olarak "*mevcudatın her biri varlığı için gereken şartların varlığına ihtiyaç duyar*" şeklinde sâbit bir kaziye vardır. Zeyd'in var olması için ihtiyaç duyduğu varlıkların tamamı vücûda geldiği anda Zeyd'in de herhangi bir şeyin ademine/yokluğuna ihtiyaç duymaksızın var olması gerekir. Şöyle ki; Zeyd'in varlığı Amr'ın yokluğuna bağlıysa, bu yokluk Amr'ın varlıktan sonra yokluğudur. Çünkü vücuttan önceki ademiyyet kadimdir. Bu durumda hâdis olan Zeyd'in de kadim olması zorunlu olur. Ayrıca Amr'ın vücudu veya bekası için gerekli illetin bir cüz'ü zeval bulmadıkça Amr'ın varlık bulduktan sonraki ademi, mümkün değildir. Bu cüz, ya sadece mevcuttur ve maduma dönüşür ki bu da mümkün değildir. Zira bir varlığın, vücudu veya bekası için gerekli illetin bir cüz'ü yok olmadıkça mevcut maduma dönüşmez. Bu da bizi vâcibe götürür. Sonuçta Amr'ın ademine bağlı olan Zeyd'in varlığı mümkün olmadığı zaman Amr'ın ademi mümkün olmaz. Ademin zeval bulması cüz'ünün zevali hakkında bir medhaldir ve ademin zevali vücudun ta kendisidir. Farz edelim; Zeyd'in varlığı Bekir'in varlığına, Amr'ın yokluğu da Bekir'in varlığına bağlı olduğunu farz etsek; bu durumda Zeyd'in varlığının Amr'ın yokluğuna bağlı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Zeyd'in varlığının Bekir'in varlığına bağlı olması, Zeyd'in var olmak için ihtiyaç duyduğu mevcudatın tamamının varlığının takdirine bağlı olması zorunlu olur ki ihtilaf da buradadır. Bu önerme sâbit olduğunda Zeyd, madum olduğunda onun yok olması için gerekli

şartların tamamının yok olması gerekir. Sadrüşşeria'ya göre vâcib de tıpkı böyledir. Ona göre vâcib, hâdisin vücuduna bağlı olan şartların tamamı mevcut ve madum olmayanın dahline bağlı olan her mümkünün varlık için ihtiyaç duyduğu gerekli olan herhangi bir şeyin takdirine bağlı olarak sâbit olur. “*Bu durum, böyle bir takdir ile sâbit olmaz, zira madumdan murad, mevcudun zıddıdır, hal diye isimlendirilen bu durum, zarûrî olarak iki zıddan birine dâhildir*” diyenlere Sadrüşşeria, cevap vermiştir. Ona göre anlatılanları iki duruma sıkıştırmak memnu'dur. Şüphesiz izafi durumlardaki gibi mevcut ve madum olmayan durumların, Amr'ın varlığını gerektiren illete dahli mümkündür. Sadrüşşeria, izafiyatın kapsamına giren mevcudun tefsirine göre “*her mevcut için vâcibe dayanan mevcudattan bir vasıta gerekir*” görüşünü kabul etmemiştir. Ona göre bu iddia kabul edildiğinde “*bu durum bizi vâcibe götürür*” görüşü sahih olmaz. Mevcudat hakkında izafiyetin kapsamına girmeyen bir tefsir yapılırsa bu görüş kabul edilebilir. Madum hakkında ise her madumun zevali bir şeyin varlığına bağlı olacağından kabul edilmez. Şüphesiz varlıkla ilgili izafiyat hariçte madumdur ve bu madumun zevali bir şeyin varlığına bağlı değildir. Sonuç olarak hâdis varlıkların var ve yok olmayan işlere bağlı olduğu sâbit olmuştur. Muhalat, hâdisin kıdemini ve vâcibin yokluğunu gerektireceği için bu işlerin icab yoluyla vâcibe dayanması mümkün değildir. Sadrüşşeria'ya göre mezkur durumların istinadının adem oluşu, vâcibe ihtiyaç duymamasını gerekli kılmaz. Zira mezkûr durumların, -vücub yoluyla olmaksızın- vâcibe dayanan mevcudatın vasıtasıyla veya vasıtasız vâcibe ihtiyaç duyduğuna şüphe yoktur. Vücub, ya teselsülsül yoluyla -ki bu bâtıldır- ya bi'z-zat ikânın kendisiyle olacaktır ya da vâcib olmayacaktır.⁵²²

⁵²² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 254-257;

(المُعْدَمَةُ النَّالِيَةُ) لَمَّا ثَبِتَ أَنَّهُ لَا بُدَّ لِرُجُودِ كُلِّ مُمَكِّنٍ مِنْ شَيْءٍ يَجِبُ عِنْدَهُ وُجُودَ ذَلِكَ الْمُمْكِنِ يَلْزَمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَدْخُلَ فِي جُمْلَةٍ مَا يَجِبُ عِنْدَهُ وُجُودَ الْحَادِثِ أَمُورٌ لَا مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، وَلَا مَعْدُومَةٌ كَالْأُمُورِ الْإِضْطَائِفِيَّةِ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِالْحَالِ، وَذَلِكَ؛ لِأَنَّ جُمْلَةً مَا يَجِبُ عِنْدَهُ وُجُودَ زَيْدٍ الْحَادِثِ لَا يَكُونُ تَمَامَهَا قَدِيمًا؛ لِأَنَّ الْقَدِيمَ إِنْ أُوجِبَهُ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ فَحُدُوثُهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى حُصُولِ ذَلِكَ الْوَقْتِ فَلَا يَكُونُ تَمَامٌ مَا يَجِبُ عِنْدَهُ قَدِيمًا، وَإِنْ أُوجِبَهُ لَا فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ فَحُدُوثُهُ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ رُجْحَانٌ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ فَيَكُونُ بَعْضُهَا حَادِثَةً فَجَبْتَنِيذِ إِنْ لَمْ يَدْخُلْ فِي تِلْكَ الْجُمْلَةِ أَمُورٌ لَا مَوْجُودَةٌ، وَلَا مَعْدُومَةٌ فِيهَا، وَإِنَّمَا مَوْجُودَاتٌ مَحْضَةٌ، وَهِيَ لَا تَصْلُحُ عِلَّةَ الْمَوْجُودِ، وَأَيْضًا وُجُودُ زَيْدٍ مُتَوَقَّفٌ عَلَى أَجْزَائِهِ الْمَوْجُودَةِ، وَإِنَّمَا الْمَوْجُودَاتُ مَعَ الْوَاجِبِ، وَإِنَّمَا مَعْدُومَاتٌ مَحْضَةٌ، وَهِيَ لَا تَصْلُحُ عِلَّةَ الْمَوْجُودِ، وَهِيَ أَنَّهُ كَلَّمَا وَجِدَ جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي يَتَّقَعَرُ إِلَيْهَا زَيْدٌ يَوْجَدُ زَيْدٌ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ عَلَى عَدَمِ شَيْءٍ إِذْ لَوْ تَوَقَّفَ عَلَى عَدَمِ عَمْرٍو مَثَلًا يَتَوَقَّفَ عَلَى عَدَمِهِ الَّذِي بَعْدَ الْوُجُودِ؛ لِأَنَّ الْعَدَمَ الَّذِي قَبْلَ الْوُجُودِ قَدِيمٌ فَيَلْزَمُ قَدَمَ زَيْدٍ الْحَادِثِ، ثُمَّ عَدَمَ عَمْرٍو الَّذِي بَعْدَ الْوُجُودِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِزَوَالِ جُزْءٍ مِنَ الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ لِرُجُودِ عَمْرٍو أَوْ بَقَائِهِ، وَذَلِكَ الْجُزْءُ إِنَّمَا أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا مَحْضًا فَيَبْصُرُ مَعْدُومًا وَهَذَا لَا يُمْكِنُ لِأَنَّهُ لَا يَبْصُرُ مَعْدُومًا إِلَّا بَعْدَ جُزْءٍ مِنَ عِلَّةِ وُجُودِهِ أَوْ بَقَائِهِ، وَهَلَمْ جَرَا إِلَى الْوَاجِبِ فَلَا يُمْكِنُ عَدَمَ عَمْرٍو جَبْتَنِيذِ لَا يُمْكِنُ وُجُودَ زَيْدٍ لِتَوَقُّفِهِ عَلَى عَدَمِ عَمْرٍو، وَكَلَامُنَا فِي زَيْدٍ الْمَوْجُودِ، وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ لِرُزْوَالِ الْعَدَمِ مَدْخَلٌ فِي رُزْوَالِ ذَلِكَ الْجُزْءِ، وَرُزْوَالِ ذَلِكَ الْعَدَمِ هُوَ الْوُجُودُ. وَنَفْرَضُهُ وُجُودَ بَكْرٍ فَعَدَمُ عَمْرٍو يَتَوَقَّفُ عَلَى وُجُودِ بَكْرٍ، وَقَدْ فَرَضْنَا وُجُودَ زَيْدٍ مُتَوَقَّفًا عَلَى عَدَمِ عَمْرٍو فَيَلْزَمُ تَوَقُّفُ وُجُودِ زَيْدٍ عَلَى وُجُودِ بَكْرٍ عَلَى تَقْدِيرِ وُجُودِ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي يَتَّقَعَرُ إِلَيْهَا زَيْدٌ هَذَا خَلْفٌ، وَإِذَا ثَبِتَ الْقَضِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ يَلْزَمُ أَنَّهُ كَلَّمَا عَدَمَ زَيْدٍ لَا يَكُونُ عَدَمُهُ إِلَّا بَعْدَ شَيْءٍ مِنْ تِلْكَ الْمَوْجُودَاتِ، ثُمَّ هَكَذَا الْوَاجِبُ فَيَبْتَنِيذِ عَلَى تَقْدِيرِ

Sadrüşşeria'ya göre hakikat, hareketin îkâsı vâcib değildir. Bununla beraber fâil, hareketi iki eşten birini tercih etmekle gerçekleştirir. Sonra hareket yani mezkûr hal, îkânın takdiri üzere vâcib olur. Zira vâcib olmazsa hareketin tercihi müreccihsiz olmuş olur. Müreccihsiz îkâda (mucidsiz vücudda) tercih gerekmez. Çünkü îkâ için vücuda gerek yoktur. Şüphesiz bu durumların isbatı, her mümkünün varlığı, mûcib bi'z-zat görüşünden arınmış ve fâilin ihtiyârını mûcib bir müessire ihtiyaç duymasının takdiri hakkındadır. Şayet bu durumlar olmasaydı, gayri vücutdan olan mevcudatın bazısının varlığına bağlı olmadıkça mûcib bi'z-zatın yokluğu mümkün olmazdı. Bu suretle mucidsiz mümkünün varlığı zorunlu olur ki; bu da muhaldir.⁵²³

Dördüncü Mukaddime; Sadrüşşeria, son mukaddimesinde tercih ile müreccih/tercih ettirici/saik arasındaki alakayı değerlendirmiş ve tercihin ya iki eşit durumdan biri veya mercûh olan üzerinde gerçekleştiğini iddia etmiştir. Halk/yaratma ve kesb/kazanma hususunda Cebriye ekolüne yaklaşan Eş'arîler'in delillerini çürütmeye gayret etmiştir. O, bu mukaddimede her bir fiilin var oluşunda Allah'ın (halk) ve kulun (kesb) etkin rollerinin olduğunu ifade etmiş ve ayrıca hüsün ve kubuhun yaratmada (halk) değil kazanmada (kesb) söz konusu olduğunu iddia etmiştir.⁵²⁴

Sadrüşşeria'ya göre müreccihsiz rüchan da tercih de bâtıldır. İki eşitten birinin tercihi veya mercuh olması vakidir. Tercih, ya asıl olmaz veyahut da tercih sadece racih veya eşit veya mercuh olur. Tercih olmasa, mümkün aslen var

اِنْتِقَارُ وُجُودِ كُلِّ مُمَكِّنٍ إِلَى شَيْءٍ يَجِبُ ذَلِكَ الْمُمْكِنُ عِنْدَهُ دُخُولَ مَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، وَلَا مَعْدُومٍ فِي جُمْلَةٍ مَا يَجِبُ عِنْدَهُ وُجُودَ الْحَادِثِ فَإِنْ قِيلَ: لَا يَنْبَغُ هَذَا الْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ؛ لِأَنَّهُ يُزَادُ بِالْمَعْدُومِ نَقِيضَ الْمَوْجُودِ فَالْأَمْرُ الَّذِي يُسْمَوْنَهُ خَالًا دَاخِلٌ فِي أَحَدِ النَّقِيضَيْنِ ضَرُورَةً. قُلْتُ: هَذَا التَّأْوِيلُ صَحِيحٌ إِلَّا فِي قَوْلِهِ، وَذَلِكَ الْجُزْءُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا مَحْضًا إِلَى آخِرِهِ فَإِنَّ الْإِنْجِصَارَ فِيمَا ذَكَرَ مِنْ الْأَمْرَيْنِ مَمْنُوعٌ فَإِنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ لِعَمْرٍو أَمْرٌ لَا مَوْجُودَةٌ، وَلَا مَعْدُومَةٌ كَالْإِضَافِيَّاتِ فَإِنَّ فَسْرَ الْمَوْجُودِ بِمَا يَنْدَرُجُ فِيهِ الْإِضَافِيَّاتِ لَا تُسَلِّمُ أَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ يَجِبُ بِوَسِطَةِ الْمَوْجُودَاتِ الْمُسْتَنْبَدَةِ إِلَى الْوَاجِبِ فَلَا يَصِحُّ قَوْلُهُ، وَهَلَمْ جَزَأَ إِلَى الْوَاجِبِ، وَإِنْ فَسِّرَ بِمَا لَا يَنْدَرُجُ فِيهِ الْإِضَافِيَّاتِ فِي الْمَوْجُودِ بَلْ فِي الْمَعْدُومِ لَا تُسَلِّمُ جَبْنَظَ أَنْ زَوَالَ كُلِّ مَعْدُومٍ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوُجُودِ شَيْءٍ فَإِنَّ الْإِضَافِيَّاتِ الْوُجُودِيَّةَ مَعْدُومَةٌ فِي الْخَارِجِ، وَزَوَالُهَا لَا يَكُونُ بِوُجُودِ شَيْءٍ فَتَبَيَّنَ تَوَقُّفُ الْمَوْجُودَاتِ الْحَادِثَةِ عَلَى أُمُورٍ لَا مَوْجُودَةٍ، وَلَا مَعْدُومَةٍ، وَلَا يَلْزَمُ يُمَكِّنُ اسْتِنَادَ تِلْكَ الْأُمُورِ إِلَى الْوَاجِبِ بِطَرِيقِ الْإِجَابِ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ جَبْنَظَ الْمَخَالَاتِ الْمَذْكُورَةَ مِنْ قَدَمِ الْحَادِثِ، وَانْتِقَاءِ الْوَاجِبِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ اسْتِنَادِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ اسْتِغْنَاؤَهَا عَنِ الْوَاجِبِ إِذْ لَا شَكَّ أَنَّهَا مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْوَاجِبِ بِإِسْطَةِ أَوْ بِوَسِطَةِ الْمَوْجُودَاتِ الْمُسْتَنْبَدَةِ إِلَيْهِ لَكِنْ لَا عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ، وَجَبْنَظَ إِمَّا أَنْ يَجِبَ بِالِتَّزَامِ التَّسْلُسِلِ فِيهَا، وَهَذَا بَاطِلٌ أَوْ يَكُونُ إِضَافَةً الْإِضَافَةِ عَيْنَ الْأُولَى، وَإِمَّا أَنْ لَا يَجِبُ.

⁵²³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 257;

وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْحَقَّ هَذَا فَإِنَّ إِبْقَاعَ الْحَرَكَةِ غَيْرُ وَاجِبٍ، وَمَعَ ذَلِكَ أَوْقَعَهَا الْفَاعِلُ تَرْجِيحًا لِأَخَذِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ، ثُمَّ الْحَرَكَةُ أَيْ الْخَالَةُ الْمَذْكُورَةُ تَجِبُ عَلَى تَقْدِيرِ الْإِبْقَاعِ إِذْ لَوْ لَمْ تَجِبْ فَوُجُودُهَا رُجْحَانٌ بِلَا مَرَجِّحٍ، وَلَا يَلْزَمُ فِي الْإِبْقَاعِ الرُّجْحَانُ بِلَا مَرَجِّحٍ أَيْ الْوُجُودُ بِلَا مَوْجِدٍ إِذْ لَا وُجُودَ لِلْإِبْقَاعِ. وَاعْلَمْ أَنَّ إِثْبَاتَ تِلْكَ الْأُمُورِ عَنْ تَقْدِيرِ أَنَّ كُلَّ مُمَكِّنٍ يَحْتَاجُ وُجُودَهُ إِلَى مُؤَيَّرٍ يُرْجِيهِ مَخْلَصٌ عَنِ الْقَوْلِ بِالْمَوْجِبِ بِالذَّاتِ، وَمَوْجِبٌ لِلْفَاعِلِ بِالِاخْتِيَارِ، وَلَوْ لَا تِلْكَ الْأُمُورُ لَا يُمْكِنُ نَفْيُ الْمَوْجِبِ بِالذَّاتِ إِلَّا بِالِتَّزَامِ وُجُودِ بَعْضِ الْمَوْجُودَاتِ مِنْ غَيْرِ وُجُوبٍ، وَيَلْزَمُ مِنْ هَذَا وُجُودَ الْمُمْكِنِ بِلَا مَوْجِدٍ، وَهُوَ مُحَالٌ كَمَا مَرَّ فِي الْمُقَدِّمَةِ الثَّانِيَةِ.

⁵²⁴ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 18-19.

olamayacağından birincisi bâtıldır. Aynı şekilde mümkün racih bi'z-zat olmayacağından (çünkü mümkün racih bi'l-ğayr'dır) racihin tercihi de bâtıldır. Racihin tercihi, sâbitin isbatına veya ila nihaye her tercihin bir tercihe muhtaç olduğuna sevk eder. Tercih, ancak eşitlikte veya mercuhta söz konusudur. Her mümkün bir madum olduğundan mümkünün ademi, işin özünde -ademiğin illetine nisbetle- vücuduna göre (nefsü'l-emr) racih; mümkünün zatına nisbetle de müsavidir. Mümkünün icadı da mercuhun veya müsavinin tercihi demektir. Buna göre şanıdan dolayı irade bir sıfattır. Zira fâil, iradesiyle iki eşitten birini veya diğerine göre mercuh olanı tercih eder. Bilinen şudur ki; tıpkı icab bi'z-zat gibi irade de illetle tesbit edilmez. Çünkü iradenin zatı, anlattıklarımızı iktiza eder. Şüphesiz ki mercuhun veya müsavinin tercih yönünün ağır basması/rüchanı bu durum devam ettiği sürece mümtendir. Fâil, tercihte bulunduğu anda bu durum sona erer.⁵²⁵

Sadrüşşeria, ihtiyâr sahibi birinin iki eşitten birini tercihinin mütekelliminin caiz gördüklerini nakletmiştir. Kalam âlimleri bu iddianın isbatı için yarıtıcıdan kaçarken önüne iki eşit yol çıkan birini örnek vermişlerdir. Felsefecilere göre bu bedihi bir önermedir. Onlara göre müreccihsiz rüchan bâtıldır. Müreccihin yokluğuna delalet etmeyen bir misali vermek bunu iptal etmez. Bilakis bu misalin gayesi müreccihsiz ilmin yokluğuna delalet etmektedir. Sadrüşşeria'ya göre sâni'nin ilmini isbat için kullanılan "müreccihsiz mümkünün iki tarafından birini tercih etmek muhaldir" önermesi; "mümkünün mucitsiz vücudu muhaldir" manasındır.⁵²⁶

Sadrüşşeria'ya göre mevcut, başkasının varlığına ya ihtiyaç duymaz veya duyar. İhtiyaç duymaz denilirse bu durumda kesinlikle teselsül meydana gelir. Bu önermeyi ve bedihiliği kabul ettiğimizde fâil, müreccihin kendisi olur. Bu durumda

⁵²⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 257-258;

(المُقَدِّمَةُ الرَّابِعَةُ) الرَّجْحَانُ بِلَا مُرْجَحٍ بَاطِلٌ، وَكَذَا التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مُرْجَحٍ لَكِنْ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ أَوْ الْمَرْجُوحِ، وَاقِعٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا أُنْ لَا يَكُونُ تَرْجِيحٌ أَصْلًا أَوْ يَكُونُ لِلرَّاجِحِ فَقَطُّ أَوْ الْمُتَسَاوِيِ أَوْ الْمَرْجُوحِ، وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْلَا التَّرْجِيحُ لَا يُوجَدُ مُمَكِّنٌ أَصْلًا، وَكَذَا تَرْجِيحُ الرَّاجِحِ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْمُمَكِّنَ لَا يَكُونُ رَاجِحًا بِالدَّاتِ بَلْ بِالغَيْرِ فَتَرْجِيحُ الرَّاجِحِ يُؤَدِّي إِلَى اثْبَاتِ الثَّابِتِ أَوْ اخْتِجَاجِ كُلِّ تَرْجِيحٍ إِلَى تَرْجِيحٍ قَبْلَهُ إِلَى غَيْرِ النِّهَائِيَةِ فَالتَّرْجِيحُ لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْمُتَسَاوِيِ، وَالْمَرْجُوحِ، وَلِأَنَّ كُلَّ مُمَكِّنٍ مَعْدُومٌ فَعَدَمُهُ رَاجِحٌ عَلَى وُجُودِهِ فِي نَفْسِ الأَمْرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عِلَّةِ العَدَمِ، وَمَسَاوِلُهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِ الْمُمَكِّنِ فإِبْجَادُهُ تَرْجِيحُ الْمَرْجُوحِ أَوْ الْمُتَسَاوِيِ عَلَى أَنْ الإِرَادَةَ صِفَةً مِنْ شَأْنِهَا أَنْ يُرْجَحَ الفَاعِلُ بِهَا أَحَدَ الْمُتَسَاوِيَيْنِ أَوْ الْمَرْجُوحِ عَلَى الأَخْرِ فَعَلِمَ أَنَّ الإِرَادَةَ لَا تُعْلَلُ كَمَا أَنَّ الإِيجَابَ بِالدَّاتِ لَا يُعْلَلُ؛ لِأَنَّ ذَاتَ الإِرَادَةِ تَقْتَضِي مَا دَكَرْنَا، وَإِنَّمَا يَمْتَنِعُ رَجْحَانُ الْمَرْجُوحِ أَوْ الْمُتَسَاوِيِ مَا دَامَا كَذَلِكَ فَإِذَا رَجَحَ الفَاعِلُ لَمْ يَنْقَبِأْ كَذَلِكَ.

⁵²⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 258;

وَاعْلَمْ أَنَّ الْمُتَكَلِّمِينَ أوردُوا لِتَجْوِيزِ تَرْجِيحِ الْمُخْتَارِ أَحَدَ الْمُتَسَاوِيَيْنِ المَثَالَ المَشْهُورَ، وَهُوَ الهَارِبُ مِنَ السَّبْعِ إِذَا رَأَى طَرِيقَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ فَقَالَ الحُكَمَاءُ القَضِيَّةَ البَدِيهِيَّةَ الَّتِي لَوْلَاهَا لَأُنْسِدَ بَابُ العِلْمِ بِالصَّنَاعِ هُوَ أَنَّ الرَّجْحَانَ بِلَا مُرْجَحٍ بَاطِلٌ وَلَا تَبْطُلُ بِإِبْرَادِ مَثَالٍ لَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ المُرْجَحِ بَلْ غَابِئُهُ عَدَمُ العِلْمِ بِالمُرْجَحِ، فَأَقُولُ: القَضِيَّةُ الَّتِي تُسْتَعْمَلُ فِي اثْبَاتِ العِلْمِ بِالصَّنَاعِ هِيَ أَنَّ رَجْحَانَ أَحَدِ طَرَفَيْ المُمَكِّنِ بِلَا مُرْجَحٍ مُحَالٌ بِمَعْنَى أَنَّ وُجُودَهُ بِلَا مُوجِدٍ مُحَالٌ مَعَ أَنَّهُ يُمَكِّنُ اثْبَاتَ هَذَا المَطْلُوبِ مَعَ العُنْيَةِ عَنِ هَذِهِ القَضِيَّةِ بِأَنَّ نَقُولَ: المُوجُودُ إِذَا أَنْ لَا يَحْتَاجُ فِي وُجُودِهِ إِلَى غَيْرِهِ أَوْ يَحْتَاجُ، وَلَا يَدُّ مِنَ الأَوَّلِ قِطْعًا لِلتَّسْلُسِ، ثُمَّ عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ تِلْكَ القَضِيَّةِ، وَبِدَاهَتِهَا الفَاعِلُ هُوَ المُرْجَحُ فَلَا يَلْزَمُ وُجُودُ المُمَكِّنِ بِلَا مُوجِدٍ وَأَيْضًا

mucitsiz mümkünün vücudu gerekli olmaz. Ya mezkûr misaldeki mercuh, vacip olursa kendi kendine vacib olur ki; bu bâtıldır. İşin özüne uygun olmayan itikad, ihtiyârî fiiller için yeterlidir. Ya da fâilin inancına göre vacib olur ki; bu da bâtıldır. Fâil, yırtıcıdan kaçan gibi mercuhiyete inancı olmasıyla beraber rüchana inancı olmadığı halde bile fiiller işler. Sadrüşşeria'ya göre bunu kim inkâr ederse vicdaniyatı inkâr etmiş olur. Mütakelliminin görüşlerinin gayesi olan rüchanı bilmenin yokluğu bâtıldır. Şüphesiz fâilin rücahını bilmesinin imkânsızlığı bu amacı belirlemeye kâfidir. Sadrüşşeria'ya göre müreccihsiz tercih bâtıldır. Mucit, mucib olsun veya olmasın mümkünün mucitsiz var olması muhaldir. Rûchan, vücuttan önce racihe dönüşmeyen vücudun ta kendisidir.⁵²⁷

Sadrüşşeria, bu mukaddimleri serdettikten sonra Râzî'nin “*mesafenin cüzlerinden herhangi bir cüz'ünde muharrik için olan halin fiilini irade etse bile müreccihin vücudu anında, fiilin vücudu vaciptir*” görüşünü nakletmiştir. Ona göre vücubsuz bazı eşyanın vücudunu kabul eden bu görüşe göre hareket halinin vücubuna manidir. Bu takdiri bâtil saydığımızı göre cebr, bağlayıcı değildir. Lakin bu takdire göre matlubun isbatı ihtiyata daha yakındır. Aynı şekilde cebrî vücub kılmaksızın eşyanın vücudunun mümteni oluşunun takdiri üzere “*ihtiyârın ihtiyârı, ihtiyârın aynıdır*” görüşü nefyedilmiştir. Kulun müreccih olması takdirine göre teselsül lazım gelmez. Mevcudun, mevcut ve madum olmayana bağlı olması teselsülü gerektirir. Mezkûr hal, îkâ gibi mevcut ve madum olmayan bir duruma bağlıdır. Sonra fiil, teselsül yoluyla veya ilkinin aynı olan îkânın îkâsıyla vacib olur ya da olmaz. Lakin fâil, iki eşitten birini tercih eder. Eğer fâil, fiilin îkâsını isterse îkâ ile ilgili “*cebr delili bâtıldır*” görüşümüz belirli hale gelmiş olur. Sadrüşşeria'ya göre bu hususla ilgili doğru olan cebr ve kader arasındaki tavassut görüşüdür. Yani Allah'ın yaratması ve kulun fiilinin toplamından hâsıl olan görüştür.⁵²⁸

⁵²⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 259;

إِنَّمَا أَوْرَدُوا الْمَثَالَ سَنَدًا لِلْمَنْعِ فَعَلَيْكُمْ الْبُرْهَانُ عَلَى الرَّجْحَانِ فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ عَلَى أَنَا نَقُولُ: إِنَّ وَجِبَ الْمَرْجُوحِ فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ فَإِنَّمَا أَنْ يَجِبَ بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ، وَهَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْإِعْتِقَادَ الَّذِي لَا يُطَابِقُ لِمَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ كَافٍ لِلْأَفْعَالِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ، وَإِنَّمَا أَنْ يَجِبَ بِحَسَبِ اعْتِقَادِ الْفَاعِلِ، وَذَا بَاطِلٌ أَيْضًا إِذْ يَفْعَلُ أَفْعَالًا مَعَ عَدَمِ اعْتِقَادِ الرَّجْحَانِ كَمَا فِي الْهَارِبِ بَلْ مَعَ اعْتِقَادِ الْمَرْجُوحِيَّةِ، وَمَنْ أَنْكَرَ هَذَا فَقَدْ أَنْكَرَ الْوُجُودَاتِيَّاتِ فَبَطَلَ قَوْلُهُمْ إِنَّ غَايَتَهُ عَدَمُ الْعِلْمِ بِالرَّجْحَانِ فَإِنَّ عَدَمَ عِلْمِ الْفَاعِلِ بِالرَّجْحَانِ كَافٍ فِي هَذَا الْغَرَضِ فَعَلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ يَقُولُنَا: إِنَّ الرَّجْحَانَ بِلَا مَرْجَحٍ بَاطِلٌ هُوَ أَنَّ وَجُودَ الْمُمْكِنِ بِلَا مَوْجِدٍ مُحَالٌ سَوَاءً كَانَ الْمَوْجِدُ مُوجِبًا أَوْ لَا قَالَ الرَّجْحَانُ هُوَ الْوُجُودُ فَقَطَّ لَا أَنَّهُ يَصِيرُ رَاجِحًا قَبْلَ الْوُجُودِ

⁵²⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 260;

إِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ الْمُقَدِّمَاتِ فَقَوْلُهُ يَجِبُ وَجُودُ الْفِعْلِ عِنْدَ وَجُودِ الْمَرْجَحِ إِنْ أَرَادَ بِالْفِعْلِ الْحَالَةَ الَّتِي تَكُونُ لِلْمَتَحَرِّكِ فِي أَيِّ جُزْءٍ يُفْرَضُ مِنْ أَجْزَاءِ الْمَسَافَةِ فَعَلَى تَقْدِيرِ الْقَوْلِ بِوُجُودِ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ بِلَا وَجُوبِ تَمَنُّعٍ وَجُوبِ تِلْكَ الْحَالَةِ فَلَا يَلْزَمُ الْجُبْنَ عَلَى أَنَا قَدْ أَبْطَلْنَا هَذَا التَّقْدِيرَ لِكُنْ إِثْبَاتِ الْمَطْلُوبِ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ أَيْضًا أَقْرَبُ مِنَ الْإِخْتِيَاظِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ امْتِنَاعِ وَجُودِ الْأَشْيَاءِ بِلَا وَجُوبِ الْجُبْرِ مُنْتَفٍ أَيْضًا إِمَّا

Sadrüşşeria'ya göre ızdırârî ve ihtiyârî fiillerin arasını ayırmak zarûrîdir. Bu ayırım, irademize uygun olanın soyutlanması değildir. Çünkü irade, bir sıfat olsa da fâil, iki eşitten birini tercih ve hususiyetlerine göre eşyaları tahsis ediyor. Tercih ve tahsisin bizden sadır olması için bizim irademizin olması gerekir. Bizden istenen de budur. Tercih ve tahsis bizden sadır olmazsa mücerred bir gayret olmadıkça iradede söz edilemez. Bu durum düzenli çalışan nabız hareketimiz gibi ızdırârî ve ihtiyârî fiillerin arasında bir fark kalmaz. Aynı şekilde terkine kadir olduğumuz ve terkine kadir olamadığımız ihtiyârî fiillerin arasını da ayırırız. Yapmaya gücümüzün yettiği ile gücümüzün yetmediği fiillerde böyledir. Biz bazen bir fiili dai sebebiyle bazen de bir dai olmadan yaparız. Bilinen şudur ki; ilmi vicdani, vücub ve ızdırâr/zorlama olmadan ne yapacağımıza hükmeder. Biz de iki eşten birini veya mecruhu tercih ederiz. İşte bu tercihe, ihtiyâr ve kasd denir. Bu şekilde biz kuvvetliden zayıfa ve bir uçtan diğer bir uca olan hareketler gibi fiillerin suduru esnasındaki harikuladeliği müşahade ederiz. Fiillerin sudurunun ademi de peygamberler ve sıdıklara kafirlerin kötülük kast edipte güç yetiremedikleri harikuladeliği de böyledir.⁵²⁹

Sadrüşşeria'ya göre malumdur ki; hareketin meydana gelmesi esnasındaki müessirde kulun gücü ve iradesi yoktur. Müessir, kulun iradesine muhalif olmayıp, adet üzere cereyan eden olaylara ve kulun iradesine uygun bir müessir olursa harikulade olaylar vücut bulmaz. Aynı şekilde sınırlar kasılıp gevşemedikçe hareket mümkün olmaz. Bu hareketler esnasında bizim bir şuurumuz da olmaz. Özel

بِالْقَوْلِ بَأَنَّ اخْتِيَارَ الْاِخْتِيَارِ عَيْنُ الْاِخْتِيَارِ فَلَا يَلْزَمُ التَّسْلُسُ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِ الْمُرَجَّحِ مِنَ الْعَبْدِ، وَإِمَّا بَأَنَّهُ يَلْزَمُ جَبِينًا تَوَقَّفَ الْمَوْجُودَ عَلَى مَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، وَلَا مَعْدُومٍ فَالْحَالَةُ الْمَذْكُورَةُ تَتَوَقَّفُ عَلَى أَمْرٍ لَا مَوْجُودٍ وَلَا مَعْدُومٍ كَالْإِبْقَاعِ مَثَلًا، ثُمَّ هُوَ إِمَّا أَنْ يَجِبَ بِطَرِيقِ التَّسْلُسِ أَوْ بِأَنَّ إِبْقَاعَ الْإِبْقَاعِ عَيْنُ الْأَوَّلِ. وَإِمَّا أَنْ لَا يَجِبُ لَكِنَّ الْفَاعِلَ يُرَجِّحُ أَحَدَ الْمُسَاوِيَيْنِ، وَإِنْ أَرَادَ بِالْفِعْلِ الْإِبْقَاعَ فَيُعَيَّنُ مَا قَلْنَا فِي الْإِبْقَاعِ هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا هُوَ إِبْطَالُ دَلِيلِ الْجَبْرِ فَالآنَ جِئْنَا إِلَى اثْبَاتِ مَا هُوَ الْحَقُّ، وَهُوَ التَّوَسُّطُ بَيْنَ الْجَبْرِ، وَالْقَدْرِ أَيَّ مَا هُوَ حَاصِلٌ بِمَجْمُوعِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى، وَفِعْلِ الْعَبْدِ

⁵²⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 260;

فَقَوْلُ: التَّفَرُّقُ ضَرُورِيَّةٌ بَيْنَ الْأَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ، وَالْاِضْطِرَارِيَّةِ، وَلَيْسَتْ التَّفَرُّقَةُ بِمَجْرَدِ كَوْنِهَا مُوَافِقَةً لِإِرَادَتِنَا؛ لِأَنَّ الْإِرَادَةَ إِنْ كَانَتْ صِفَةً بِهَا يُرَجِّحُ الْفَاعِلُ أَحَدَ الْمُسَاوِيَيْنِ، وَيُخَصِّصُ الْأَشْيَاءَ بِمَا هِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْخُصُوصِيَّاتِ يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ الْإِرَادَةِ لَنَاكُوتُ التَّرْجِيحِ، وَالتَّخْصِيصِ صَادِرِينَ مِمَّا، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَإِنْ لَمْ يَكُونَا صَادِرِينَ مِمَّا لَا تَكُونُ الْإِرَادَةُ إِلَّا مُجْرَدَ سَوْقٍ فَيَجِبُ أَنْ لَا يَقَعَ فَرْقٌ بَيْنَ الْاِخْتِيَارِيَّةِ، وَالْاِضْطِرَارِيَّةِ الَّتِي تَشْتَأِقُ إِلَيْهَا كَحَرَكَةٍ نَبْضًا عَلَى نَسَقٍ نَسْتَهِي أَنْ تَكُونَ عَلَيْهِ لَكِنَّا نَفْرُقُ بَيْنَهُمَا، وَنَعْلَمُ أَنَّ الْأَوَّلَى يَفْعَلْنَا لَا الثَّانِيَةَ، وَأَيْضًا نَفْرُقُ فِي الْاِخْتِيَارِيَّاتِ بَيْنَ مَا نَقْدِرُ عَلَى تَرْكِهِ، وَبَيْنَ مَا لَا نَقْدِرُ عَلَى تَرْكِهِ كَانْحِدَارِ إِلَى صَنْبٍ بِالْعَدُوِّ الشَّدِيدِ الَّذِي لَا نَقْدِرُ عَلَى الْإِمْسَاكِ عَنْهُ، وَكَذَا نَفْرُقُ فِي التَّرْكِ بَيْنَ مَا نَقْدِرُ عَلَى الْفِعْلِ، وَبَيْنَ مَا لَا نَقْدِرُ أَيْضًا قَدْ نَفَعَلُ بِدَاعِيَّةٍ، وَقَدْ نَفَعَلُ بِلَا دَاعِيَّةٍ فَعَلِمَ أَنَّ الْعِلْمَ الْوُجُدَانِيَّ قَاضٍ بِأَنَّا نَفْعَلُ مِنْ غَيْرِ اضْطِرَارٍ، وَلَا وَجُوبٍ، وَنُرَجِّحُ أَحَدَ الْمُسَاوِيَيْنِ أَوْ الْمَرْجُوحِ، وَهَذَا التَّرْجِيحُ هُوَ الْاِخْتِيَارُ، وَالْقَصْدُ ثُمَّ مَعَ ذَلِكَ نَشَاهِدُ خَوَارِقَ الْعَادَاتِ فَيَصْدُورُ الْأَفْعَالُ كَالْحَرَكَاتِ الْقَوِيَّةِ مِنَ الْقُوَى الضَّعِيفَةِ كَقَطْعِ مَسَافَةِ رَعِيدَةٍ فِي طَرَفَةِ عَيْنٍ، وَأَمْثَالِهِ، وَكَذَا فِي عَدَمِ صُدُورِهَا كَمَا تَوَاتَرَ فِي أَخْبَارِ الْأَنْبِيَاءِ - عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -، وَالصَّادِقِينَ أَنَّ الْكُفَّارَ قَصَدُوهُمْ بِأَنْوَاعِ الْأَدَى فَلَمْ يَقْدِرُوا عَلَى ذَلِكَ مَعَ سَلَامَةِ الْأَلَاتِ، وَتَوَافُرِ الدَّوَاعِي، وَالْإِرَادَاتِ مَعَ قُدْرَتِهِمْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ عَلَى أُمُورٍ أَشَقَّ مِنْ ذَلِكَ

hareketleri yapabilmek için hangi siniri kullanacağımızı da bilemeyiz. Yine harflerin nasıl çıkarılacağına dair bir şuurumuz olmazdı.⁵³⁰

Yine malumdur ki; vicdan ihtiyâra delalet eder. Kulda ihtiyârın varlığı, Allah'ın âdeti üzere cereyan eden hareketin vücudu hususunda müessir değildir. Ne zaman ihtiyârî harekete, ızdırâr olmadan kesin bir niyetle kastedersek akabinde ihtiyârî bu fiili Allah yaratır. Biz kastetmezsek Allah da yaratmaz. Kast, kulun tasarrufu için Allah'ın yarattığı kudret manasına bir mahlûktur (Allah'ın yarattığıdır). Sonuç olarak mezkûr hal/hareket, Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyârıyla birlikte olur. Bu yüzden “kulun fiilinde ihtiyârının tesiri olduğu için fiilin müreccihe bağlı olması ızdırârî olmasını gerektirmez” denilmiştir.⁵³¹

Sadrüşşeria, ihtiyârın tam bir müessir olmadığını bilakis başka bir delile bağlı olan müessirin bir cüz'ü olduğunu ifade etmiştir. Ona göre herhangi bir şeyin kendi kendine var olamayacağı ve bir şeyin varlığının başka bir şeye bağlı olacağı sâbittir. Bir kul, vasitasız olarak bir işi var etmeye mucib olsaydı, zatında ve vücudunda bir faydası olmadığı gibi onun bu işte bir faydası olmazdı. Bir işin vücudu noktasında tavassut edilseydi; bu iş, mevcudatın vacibe dayanmasını gerektirirdi. Bu da kulun yapımından/faydasından çıkardı. Bir şeyin ademi de böyledir. Ancak vücuttan sonraki adem farklıdır. Bu tarz bir ademin, ademliği ve ademlikteki bekası, illeti tâmme'nin zevaliyle mümkündür. İletti tâmme ise; varlığı vacibe dayanması zorunlu olan sırf mevcutlarda söz konusudur. Bu illeti tâmme, adem için medhal olsa bile kulun bu tarz bir mevcudu yok etmeye gücü yetmez. Ademin zevali demek vücut bulması demektir.⁵³²

⁵³⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 261;

فَعَلِمَ أَنَّ الْمُؤَيَّرَ فِي وُجُودِ الْحَرَكَةِ أَيَّ الْحَالَةِ الْمَذْكُورَةِ لَيْسَ قُدْرَةُ الْعَبْدِ، وَإِرَادَتُهُ إِذْ لَوْ كَانَ لَمْ يُخَالِفْ إِرَادَتَهُ، وَلَوْ كَانَ مُؤَيَّرًا طَبْعًا فِيمَا جَزَى عَلَيْهِ الْعَادَةُ لَمْ يُوْجَدْ خَوَارِقُ الْعَادَاتِ، وَأَيْضًا لَا تُمَكِّنُ الْحَرَكَاتُ إِلَّا بِتَمْدِيدِ الْأَعْصَابِ، وَإِرْخَائِهَا، وَلَا شُعُورَ لَنَا بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، وَلَا نَدْرِي أَيَّ عَصَبَةٍ يَجِبُ تَمْدِيدُهَا لِتَحْصِيلِ الْحَرَكَةِ الْمُخْصُوصَةِ، وَكَذَا لَا شُعُورَ لَنَا بِكَيْفِيَّةِ خُرُوجِ الْحُرُوفِ عَنْ مَخَارِجِهَا

⁵³¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 261;

فَعَلِمَ مِنْ وَجْدَانِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْإِخْتِيَارِ، وَوَجْدَانِ اخْتِيَارِ الْعَبْدِ لَيْسَ مُؤَيَّرًا فِي وُجُودِ الْحَالَةِ الْمَذْكُورَةِ أَنَّهُ جَزَى عَادَتُهُ تَعَالَى أَنَا مَتَى فَصَدْنَا الْحَرَكَةَ الْإِخْتِيَارِيَّةَ قَصْدًا جَازِمًا مِنْ غَيْرِ اضْطِرَارٍ إِلَى الْقَصْدِ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى عَقِبَهُ الْحَالَةَ الْمَذْكُورَةَ الْإِخْتِيَارِيَّةَ، وَإِنْ لَمْ نَقْصِدْ لَمْ يَخْلُقْ، ثُمَّ الْقَصْدُ مَخْلُوقٌ اللَّهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ قُدْرَةَ بَصْرِفِهَا الْعَبْدَ فَحَصَلَتْ الْحَالَةُ الْمَذْكُورَةُ بِمَجْمُوعِ خَلْقِ اللَّهِ، وَاخْتِيَارِ الْعَبْدِ؛ فَلِهَذَا قَالَ (فَلَمَّا تَوَفَّهٖ عَلَى مَرْجَحٍ لَا يُوجِبُ كَوْنَهُ اضْطِرَارِيًّا؛ لِأَنَّ الْإِخْتِيَارَ تَأْيِيرًا فِي فِعْلِهِ أَيْضًا).

⁵³² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 262;

أَنَّ الْإِخْتِيَارَ لَيْسَ بِمُؤَيَّرٍ تَامًّا بَلْ هُوَ جُزْءُ الْمُؤَيَّرِ بِبُرْهَانٍ آخَرَ قَدْ ثَبَتَ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ شَيْءٌ إِلَّا، وَأَنْ يَجِبَ وُجُودُهُ بِالْغَيْرِ فَإِنْ كَانَ الْعَبْدُ مُوجِبًا لَوُجُودِ بَلَا وَاسِطَةٍ أَمْرٍ فَلَا صُنْعَ لَهُ فِيهِ كَمَا لَا صُنْعَ لَهُ فِي وُجُودِهِ، وَفِي ذَاتِهِ، وَإِنْ كَانَ يَتَوَسَّطُ وُجُودَ أَمْرٍ فَذَلِكَ الْأَمْرُ يَجِبُ بِالْمَوْجُودَاتِ الْمُسْتَبِدَّةِ إِلَى الْوَاجِبِ فَيَخْرُجُ مِنْ صُنْعِ الْعَبْدِ، وَإِنْ كَانَ يَتَوَسَّطُ عَدَمَ أَمْرٍ لَا يَكُونُ ذَلِكَ الْعَدَمُ السَّابِقَ عَلَى الْوُجُودِ إِذْ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ فَيَكُونُ الْعَدَمُ الَّذِي بَعْدَ الْوُجُودِ، وَهَذَا الْعَدَمُ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا بَرَوَالَ الْعِلَّةِ النَّامَةِ لِذَلِكَ الْأَمْرِ أَوْ لِبَقَائِهِ فَالْعِلَّةُ النَّامَةُ إِنْ كَانَتْ مَوْجُودَاتٍ مَحْضَةً تَكُونُ وَاجِبَةً بِالْإِسْتِنَادِ إِلَى الْوَاجِبِ تَعَالَى فَلَا يَغْدُرُ الْعَبْدُ عَلَى إِعْدَامِهَا، وَإِنْ كَانَ لِلْعَدَمِ مَدْخَلٌ فِي تِلْكَ الْعِلَّةِ النَّامَةِ فَزَوَالَ الْعَدَمُ هُوَ الْوُجُودُ

Sadrüşşeria, yukarıda geçen açıklamalarıyla kulun fiillerinde vicdanın varlığını ispat ettiğini ifade etmiştir. Vicdan ise ancak mevcut ve madum olmayan bir şeyde olur. Bu iş, vacibe dayanan mevcudatın vasıtasıyla vacib olmaz. Çünkü o vakit kulun yapımından çıkar. Sonra mevcut olan bu şey, kulun kudreti ve vücudu gibi kulun yapımına değil birçok işe bağlı olduğundan dolayı bu işin takdirine göre vacip olmaz. Kuldan sadır olan bu iş izafidir. O da eserin vücudu esnasında vacib olmayan bu işe kesb denir. Sadrüşşeria'dan önceki Hanefî âlimlerine göre, tek başına sahih bir kadirle beraber makdurun bihin vaki olmasına halk denir. Tek başına sahih olmayan bir güç/kadr ile beraber makdurun bihin vaki olmasına kesb denir.⁵³³

Sadrüşşeria'ya göre Allah'ın takdir ettiği şeyler iki kısımdır. Birincisi; kulun katkısının bulunmadığı mevcudatta olduğu gibi münferit gerçekleşmesiyle beraber fiile kadir olanın münferitliğinin sahih olmasıdır. İkincisi; fiile tek başına kadir olmasının sahih olmasıdır. Lakin fiil münferit olmaz. Bilakis ibadet yapmaya fiillerin ihtiyârı gibi bu şey hakkında kulun kudreti için medhal olur. Kulun kudretinin mahallinde olmadan gerçekleşen şeye halk/yaratma; kulun kudretinin mahallinde gerçekleşen şeye de kesb denilmiştir. Sadrüşşeria'ya göre bu açıklama konuyla ilgili farklı bir tefsirdir. Hakikat ise; toplamda tek bir tefsir vardır. Halk/yaratma, kulun kudretinin mahallinde olmayan makdurun kendisiyle gerçekleşmesi vacib olan izafi bir iştir. Bu iş sayesinde makdurun ikâsına kadir olanın münferit olması sahihtir. Kesb de kulun kudretinin mahallinde makdurun kendisiyle gerçekleştiği izafi bir iştir. Bu iş sayesinde makdurun ikâsına kadir olanın münferit olması sahih değildir. Kesb, makdurun vücudunu mucib değildir. Bilakis kesb olma yönünden bu makdurun fâili sıfatını almasına mucibdir. Tâat-masiyet, hasen-kabih gibi izafi işlerdeki ihtilaf, halk/yaratma üzerine değil kesb üzerine mebnidir. Zira kabihin halkı/yaratılması, maslahata ve övülen sonuca zıt olmadığı için kabih yaratmak kabih değildir. Bilakis birçok maslahata şamdır. Şüphesiz fiilin kabih diye vasıflanması, kulun irade ve kaskına bağlıdır. Malumdur ki; fiilin vasıflanmasını mucib kılmak, kesbin özelliğindedir. Kabih olana kastetmek/yönelmek kabihdir.

⁵³³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 262;

وَقَدْ تَبَيَّنَ بِالْوَجْدَانِ أَنَّ لِلْعَبِيدِ صُنْعًا مَا فَلَا يَكُونُ إِلَّا فِي أَمْرٍ لَا مَوْجُودٍ، وَلَا مَعْدُومٍ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ الْأَمْرُ، وَاجِبًا بِوَاسِطَةِ الْمَوْجُودَاتِ الْمُسْتَبَدَّةِ إِلَى الْوَاجِبِ تَعَالَى إِذْ حِينَئِذٍ يَخْرُجُ مِنَ صُنْعِ الْعَبِيدِ، ثُمَّ ذَلِكَ الشَّيْءُ الْمَوْجُودُ لَا يَجِبُ عَلَى تَقْدِيرِ ذَلِكَ الْأَمْرِ لِتَوْفِيقِهِ عَلَى أُمُورٍ لَا صُنْعَ لِلْعَبِيدِ فِيهَا أَصْلًا كَقُدْرَةِ الْعَبِيدِ وَوُجُودِهِ، وَأَمْتَالِهِمَا فَالْأَمْرُ الْإِضْطَائِفِيُّ الَّذِي هُوَ الصَّادِرُ مِنَ الْعَبِيدِ، وَهُوَ الَّذِي لَا يَجِبُ عِنْدَ وُجُودِ الْأَنْزِ يُسَمَّى كَسْبًا، وَقَدْ قَالَ مَسْأَلُنَا: إِنَّ مَا يَقَعُ بِهِ الْمَعْدُورُ مَعَ صِحَّةِ أَنْزَادِ الْقَادِرِ بِهِ فَهُوَ خَلْقٌ، وَمَا يَقَعُ بِهِ الْمَعْدُورُ لَا مَعَ صِحَّةِ أَنْزَادِ الْقَادِرِ بِهِ فَهُوَ كَسْبٌ

Çünkü kabihe ulaştırır kasıttır. Bilinen şudur ki; her kim neye kastederse Allah onu yaratır. Kasıttaki hiçbir cebr/zorlama yoktur.⁵³⁴

Sadrüşşeria, konuyu kendinden önceki Hanefî âlimlerin görüşlerini naklederek özetlemiştir. Zira onlar, icad kudretinin ve tekvin sıfatının kulda olmadığını, Allah'tan başka hâlık ve mükevvinin olmadığını kabul etmişlerdir. Kulun, “*lem yekün*” olan hakiki bir işi vücuda getiremeyecek bir kudreti vardır. Kulun bu kudreti, iki eşitten birini tayin ve tercih gibi nisbi ve izafidir.⁵³⁵

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz; Sadrüşşeria, hüsün ve kubuhun fiile bitişen birer sıfat olduğunu, fiilin de iki anlamının bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre fiil, hâsıl bi'l-masdar anlamıyla mevcuttur. İka manasıyla ise; birinci anlamdaki mevcudu ortaya çıkaran şartların bütünüdür. Sadrüşşeria'nın bu delili, Râzî'nin (Eş'arîler'in) hüsün ve kubuhla ilgili öne sürdüğü “*araz, arazla kâim olmaz*” delilini çürütmeye yöneliktir.

Sadrüşşeria'ya göre; tam illet ve müreccih gibi gerekli şartları taşıyan mümkünün vücut bulması/var olması vacibtir/zorunludur. Ona göre; her mümkün bir mucidin vücutuna/varlığına bağlıdır. Vâcib ise zatiyla vardır. Sonra varlığı için gerekli şartlar mevcut değilse bir şeyin var olması vücuda imkân bulmadıkça mümtenidir. Vukuu gerekli olmayan her mümkün muhaldir. Şayet varlığı için gerekli şartlar olmaksızın vaki oluyorsa mümkünün bir mucide bağlı olması gerekmez.

Sadrüşşeria'ya göre kulun iradesinden söz edebilmek için ızdırârî ve ihtiyârî fiillerin arasının ayrılması gerekir. Zira kul, tercih ve tahsisi kendisinde var olan bu iradeyle yapabilmektedir. Ona göre halk/yaratma, Hâlık'ın kudreti, kesb de kâsibin/kulun kudreti için izafi bir iştir. Taat-masiyet, hasen-kabih gibi işlerde

⁵³⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 262;

، ثُمَّ إِنَّ مَقْدُورَاتِ اللَّهِ قِسْمَانِ: الْأَوَّلُ مَا يَصِحُّ أَنْفِرَادُ الْقَادِرِ بِهِ مَعَ تَحَقُّقِ الْإِنْفِرَادِ كَمَا فِي الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهَا، وَالثَّانِي مَا يَصِحُّ أَنْفِرَادُ الْقَادِرِ بِهِ لَكِنْ لَا يَكُونُ مُتَّفَرِّدًا بَلْ يَكُونُ لِعَبْدٍ مَدْخَلٌ مَا فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ كَالْأَفْعَالِ الْإِحْتِيَارِيَّةِ لِلْعِبَادَةِ، وَقَدْ قِيلَ: مَا وَقَعَ لَا فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ فَهُوَ خَلْقٌ، وَمَا وَقَعَ فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ فَهُوَ كَسْبٌ، هَذَا وَإِنْ كَانَ تَفْسِيرًا آخَرَ لَكِنْ فِي الْحَقِيقَةِ: الْمَجْمُوعُ تَفْسِيرٌ وَاحِدٌ فَالْخَلْقُ أَمْرٌ إِضَافِيٌّ يَجِبُ أَنْ يَقَعَ بِهِ الْمَقْدُورُ لَا فِي مَحَلِّ الْقُدْرَةِ، وَيَصِحُّ أَنْفِرَادُ الْقَادِرِ بِإِبْقَاعِ الْمَقْدُورِ بِذَلِكَ الْأَمْرِ، وَالْكَسْبُ أَمْرٌ إِضَافِيٌّ يَقَعُ بِهِ الْمَقْدُورُ فِي مَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَلَا يَصِحُّ أَنْفِرَادُ الْقَادِرِ بِإِبْقَاعِ الْمَقْدُورِ بِذَلِكَ الْأَمْرِ فَالْكَسْبُ لَا يُوجِبُ وُجُودَ الْمَقْدُورِ بَلْ يُوجِبُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَسْبٌ اتِّصَافُ الْفَاعِلِ بِذَلِكَ الْمَقْدُورِ ثُمَّ اخْتِلَافُ الْإِضَافَاتِ كَكُونِهِ طَاعَةً أَوْ مَعْصِيَةً حَسَنَةً أَوْ قَبِيحَةً مُبِينَةً عَلَى الْكَسْبِ لَا عَلَى الْخَلْقِ إِذْ خَلَقَ الْقَبِيحَ لَيْسَ يَقْبِحُ إِذْ خَلَقَهُ لَا يُنَافِي الْمَصْلَحَةَ، وَالْعَاقِبَةُ الْحَمِيدَةُ بَلْ يَشْتَمِلُ عَلَى كَثِيرٍ مِنْهُمَا، وَإِنَّمَا الْإِضَافَاتُ بِهِ بَارَانِيَّةٌ، وَقَصْدُهُ قَبِيحٌ، وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الْكَسْبَ مِنْ حَيْثُ هُوَ يُوجِبُ الْإِضَافَاتُ بِهِ فَالْقَصْدُ إِلَيْهِ قَبِيحٌ؛ لِأَنَّهُ مُوَصَّلٌ إِلَى الْقَبِيحِ؛ لِأَنَّهُ يُعْلَمُ أَنَّهُ كَلِمًا قَصْدَةً يَخْلُقُهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَلَا جَبْرَ فِي الْقَصْدِ.

⁵³⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 262;

فَالْحَاصِلُ أَنَّ مَثَابِعَنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى يَنْفُونَ عَنِ الْعَبْدِ قُدْرَةَ الْإِبْجَادِ، وَالنَّحْوِينَ فَلَا خَالِقَ، وَلَا مُكَوِّنَ إِلَّا اللَّهُ لَكِنْ يَقُولُونَ: إِنَّ لِلْعَبْدِ قُدْرَةَ مَا عَلَى وَجْهِهِ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ وُجُودٌ أَمْرٌ حَقِيقِيٌّ لَمْ يَكُنْ بَلْ إِنَّمَا يَخْتَلَفُ بِقُدْرَتِهِ النَّسَبُ، وَالْإِضَافَاتُ فَقَطَّ كَتَّعِيْبِينَ أَحَدَ الْمُنْتَاسِوِيْنَ، وَتَرْجِيحِهِ هَذَا مَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ مِنْ مَسْأَلَةِ الْجَبْرِ، وَالْقُدْرَةِ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

izafidir. Bu izafi işlerdeki ihtilaf da halk/yaratma fiili üzerine değil kesb fiili üzerine mebnidir. Ona göre fiilin kabih diye vasıflanması, kulun irade ve kasdına bağlıdır. Neticede kul neye kastederse/niyet ederse Allah onu yaratır. Niyetlerde de cebr/zorlama olmaz. Meselenin özü, kulun fiilerinin cebr ile kader arasında olduğudur. Yani bir fiil, Allah'ın yaratması ve kulun yapmasıyla birlikte meydana gelir. Allah hâlık; kul kâsibdir.

1.7.3.3. Hüsün-Kubuh Meselesi

Sadrüşşeria'ya göre hüsün-kubuh⁵³⁶ sorunu usûl meselelerinin, akli ve nakli mebhasların mühimlerindenidir. Zira Hanefî-Şâfiî usûl anlayışının ayrıştığı önemli noktalardan biri onların fiillerdeki hüsün-kubuh sıfatlarıyla ilgili yaklaşımlarıdır. Hanefîlerle Şâfiîler arasında bu konuda anlayış farkı ve Mezheplerin bu konuya yaklaşımlarından mütevellit, pratikte bir kısım farklı yansımalar olmuştur. Şahitsiz nikâh, Cuma saatinde alışveriş, faizli işlem ve Şâfiîlerde farklı kullanılan Hanefîlerdeki ara hüküm formu olan vacib kavramı gibi konular bu yansımalarından bazılarıdır.⁵³⁷ Bu mesele, rüsh bulmuş nice âlimin ayağının kaydığı, nice mütefekkirin dalalette düştüğü, nice derya misali akli olanların boğulduğu cebr ve kader meselelerinin üzerine bina edilmiştir.⁵³⁸

Sadrüşşeria, konunun ehemmiyeti ile ilgili şunları ifade etmiştir; “*Gerçek şu ki; bu konu ifrat ve tefrite düşülen, yalnızca Allah'ın seçkin kullarının vakıf olduğu Allah'ın sırlarından bir sırdır. Ben, o seçkin kullardan olmasam da tam olarak idraktan aciz olsam da gücümün yettiği kadarıyla bu konunun üzerinde durmak istedim.*”⁵³⁹ Sadrüşşeria, bu gerekçelerden hareketle âlimlerin meseleyi nasıl tasnif ettiklerini ifade ederek konuya giriş yapmıştır. Ona göre; Âlimler hüsün ve kubhun üç anlamda kullanmışlardır. Birincisi; hüsün ve kubh, bir şeyin fitratına uygun veya ters

⁵³⁶ “Akıl, heva ve duyular tarafından güzel görülme mânâlarına gelen hüsün kelimesinin çoğulu mehasin, gözlerin ve insan mizacının tiksindiği manzara, hal ve davranışlar anlamına gelen kubuh kelimesinin çoğulu ise mekabih'tir. Hüsün-kubuh değerlendirmelerinde şu beş kriterin belirleyici olduğu görülmektedir: 1. Maksada uygun veya zıt olmak; adalet ve zulüm gibi. 2. Tab'a uygun veya zıt olmak; tatlı ve acı gibi. 3. Sıfat itibarıyla kemal ve noksan olmak; ilim ve cehl gibi. 4. İnsanlar arasında medih ve zemmi mucip olmak; cömertlik ve cimrilik gibi. 5. Allah katında medih ve sevaba veya zem ve ikaba müstehak olmak.” (Ovacı, age., 57-58.)

⁵³⁷ Ovacı, age., 64.

⁵³⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 247-248.

⁵³⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 248;

وَحَقِيقَةُ الْحَقِّ فِيهَا أُعْنِي الْحَقَّ بَيْنَ طَرَفَيْ الْإِفْرَاطِ، وَالتَّغْرِيطِ سِرٌّ مِنْ أَسْرَارِ اللَّهِ تَعَالَى الَّتِي لَا يُطْلَعُ عَلَيْهَا إِلَّا خَوَاصُّ عِبَادِهِ، وَهَا أَنَا بِمَعْزَلٍ عَنْ ذَلِكَ لَكِنْ أُوْرَدْتُ مَعَ الْعَجْزِ عَنْ دَرْكِ الْإِدْرَاكِ قَدْرٌ مَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ، وَوَقَفْتُ لِإِبْرَادِهِ

olmasıdır. İkincisi hüsn ve kubh, bir şeyin kemal veya noksan sıfatının olmasıdır. Üçüncüsü ise; hüsn ve kubh, bir şeyin dünyada övgüye ve âhirette sevaba yahut dünyada zemmedilmeye ve âhirette ikaba taalluk etmesidir. İlk iki mânaya göre; hüsn ve kubhun akıl ile sâbit olduğunda görüş birliği vardır. Üçüncü mânada ise âlimler ihtilâf etmişlerdir.⁵⁴⁰

Âlimler arasındaki ihtilâflı konulardan biri de; “*hüsün, emrin mucibatından mıdır yoksa medlulatından mıdır*” meselesidir.⁵⁴¹ Eş’arîler ve Ehli Hadis’e göre hüsün, emrin mucibatındandır. Bu görüşte olanların gerekçesi şudur; ızdırârdan hariç fiillerde hüsün ve kubuh hususunda aklın rolü yoktur. Bu durumdaki hüsün ve kubuh ancak emir ve nehiyle bilinir. Böylece hüsün akıl ve delil ile değil, emrin bizzat kendisiyle bilinir. Hanefîler’e göre ise; iman, ibadetin aslı, adl ve ihsan gibi şer’ ile emredilen bazı şeylerin hasen olduğunu akıl bilebilir. Bu durumda emr, hasenliği akılla sâbit olana delil ve maruf, fiilin mizandaki durumunu akıl bilemeyeceği için emrin hasenliği mucibattan olur.⁵⁴²

Sadrüşşerîa, Mütezile’den iki farklı hüsn-kubh tarifi nakleder. Birinci tarife göre şer’an veya aklen övülen fiiller hasen, yerilen fiiller kabihtir. İkinci tarife göre ise fiili işlemeye de işlememeye de muktedir ve kendi durumuna dair bilgisi olan bir kimsenin fiili hasen, böyle birinin terk ettiği fiil kabihtir. Birinci tarife göre hasen,

⁵⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 248.

⁵⁴¹ Şafiiler’in çoğuna göre nakil olmadan tek başına akıl, bizatihi bir şeyin husnüne ve kubhüne hükmedici değildir. Akıl eşyanın hakikatını idrak etmeye bir alettir. Mütakelliminin ve Hanefîler’in çoğunluğuna göre hüsn ve kubuh iki çeşittir. Birinci kısmı; adalet, doğruluk ve şükür gibi fiillerin hasenliği, zulüm, yalan ve küfür gibi fiillerin kabihliği akılla bilinir. İkinci kısmı ise; ibadetlerin miktarları ve şekillerinin hasenliği, zina ve içkinin kabihliği nakille bilinir. Nakil yoluyla varid olan hüsn ve kubuh aklın verdiği hükmü tekit eder. (Abdulaziz Buhârî, I, 183.)

⁵⁴² Abdulaziz Buhârî, I, 183; Pezdevî’ye göre memurun bih bizatihi akılla bilinemez. Memurun bih hasen ile mevsuftur. Ona göre memûrun bih, liaynihî (fi nefsihi) hasen memûrun bih ve liğayrihî (fi ğayrihi) hasen memûrun bih olmak üzere iki çeşittir. Liaynihî hasen memûrun bih, hiçbir halde bu vasfı düşmeyen liaynihî hasen memûrun bih (Allah’a iman gibi), hasen vasfı ıskatı kabul eden liaynihî hasen memûrun bih (tasdik gibi) ve liğayrihî (fi ğayrihi) hasen memûrun bihe benzeyen bu kısma mülhak liaynihî hasen memûrun bih (ikrar gibi) olmak üzere kendi arasında üç kısımdır. Liğayrihî hasen memûrun bih ise; öncesinde bir amaca yönelik olmayan bizatihî kâim olan liğayrihî hasen memûrun bih (namaz gibi), memurun bih’e götüren hasen liaynihîye benzeyen liğayrihî hasen memûrun bih (Cuma namazına sa’y gibi) ve şartından dolayı liğayrihî hasen olarak adlandırılan liğayrihî hasen memûrun bih (abdest gibi) olmak üzere üç kısımdır. Pezdevî’ye göre mutlak emir, hasen liaynihidir. Emrin kemali de memurun bih’in sıfatının kemalini gerektirir. (Ovacı, age., 60; Pezdevî, I, 184, 197);

المأمور به نوعان في هذا الباب: حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره، فالحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب: ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله، وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره، والذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة أضرب أيضاً: فـضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مفضوذاً لا يتأدى بالذي قبله بحال وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيهاً بالذي حسن لمعنى في نفسه وضرب منه حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه أو ملحقاً به

vacib ve menduba mahsustur. Mübah, hasen ile kabih arasında orta bir konumdadır; ikinciye göre ise aralarında orta bir konum yoktur. İkinci tarif ise mübahı da kapsar. Kabihin içeriği iki tarife göre de aynıdır; haram ve mekruhu kapsar.⁵⁴³

Sadrüşşeria, memurun bihin hasen olduğunu kabul eder. Çünkü Şâri', hâkimdir ve o, fuhşiyatı emretmez. Bu emrin luğavi olması mümteni değildir. Sadrüşşeria, fiileri ihtiyârî ve ıztırârî olmak üzere taksimata tabi tutmuştur. Bu konunun iyi anlaşılması için fiilin izahı ile ilgili dört mukaddimeyi serdetmiştir.⁵⁴⁴ Bu mukaddimelerde Sadrüşşeria, hüsün ve kubuhun fiile bitişen birer sıfat olduğunu, fiilin de iki anlamının bulunduğunu ispatlamaya çalışmak suretiyle Râzî'nin "araz, arazla kâim olmaz" delilini reddetmiştir. O, varlık mertebeleri vacib-mümkün-muhal gibi kelami konulara açıklık getirmiştir. Fiilleri, ızdırârî ve ihtiyârî olmak üzere ayırma tabi tutmuş bu suretle kulun iradesinden söz edileceğini ifade etmiştir. Ona

⁵⁴³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 249; Râzî, Eş'arî'lerin, "hüsün ve kubuh akilla değil, yalnızca şeriatla sâbit olur" görüşünü benimsemiştir. Ona göre; "kabih, şer'an nehyedilen, hasen ise şer'an nehyedilmeyen şeydir." (Râzî, *Mahsul*, I, 108.) Bu durumda iki sonuç ortaya çıkmaktadır. Birincisi; fiilin güzelliği veya çirkinliği, fiilin zatından ve sıfatından değildir ki akıl onun hüsnüne veya kubuhuna hükümsin. İkincisi; kulun fiili ihtiyârî değil, ıztıraridir. İhtiyârî olmayan bir fiile günah veya sevab hükmünü akıl veremez. Ayrıca husün ve kubuh Allah'ın fiillerine nisbet edilemez. Husün-kubuh kulun fiilleri ile ilişkilidir. (Teftazânî, I, 332.) Râzî'ye göre; kula emredilen (vacib, mübah, mendub) fiiller hasen, kulun nehyedildiği (haram, mekruh) fiiller de kabihtir.

⁵⁴⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 251; Pezdevî, memûrun bihi taksim ettiği gibi menhiyyün anhi da vaz'an liaynihî kabih (abes, sefeh, yalan ve zulüm gibi), şer'an kabih liaynihî'ye ilhak olan kabih (hür kişinin satışı gibi), vasfen liğayrihî kabih (fasid satış gibi) ve mücaviran liğayrihi kabih (ezan vaktinde alış-veriş gibi) olmak üzere dörde taksim etmiştir. Bu taksimle birlikte Pezdevî, fiillerin hasen ve kabihiğini, şer'î-hissî-akli taksimata tabi tutmuştur. (Abdulaziz Buhârî, I, 257); "Kubuh sıfatının nehyedilmeden önce de kendisinde bizzat bulunduğu menhiyyün anhi kabihe liaynihî kabih menhiyyün anhi denir. Liaynihî kabih menhiyyün anhi kendi arasında vaz'an ve şer'an liaynihî kabih menhiyyün anhi olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Vaz'an liaynihî kabih, kabih olduğu aklen malûm olan ve vazedilişinde kabih olarak vazedilen menhiyyün anhtir. Şâri' aklen kabih oldukları bilinebilir nitelikteki fiillerin çirkinliğini bunları nehyetmek suretiyle beyân buyurmuştur. Pezdevî'ye göre fiillerde zati kubuh sıfatı bulunur. İman ve tasdik bizzat hasen olması ve bunun da aklen bilinin olması gibi zulüm ve yalan da bizâtihi kabihtir ve aklen bilinebilir niteliktedir. Şeriat gelmezden evvel de bu fiiller kabihtir. Şeriatın gelmesiyle bu fiillerin yasaklanmasıyla bizâtihi kabih olan fiiller nehyedilmiştir. Liğayrihî kabih menhiyyün anhi; kendi zâtına nazaran kabih olmayıp başka bir şey ile alâkasından dolayı kabih olan menhiyyün anhtir. Bayram günlerinde oruç tutmak, Cuma namazı saatinde alışveriş yapmak, gasbedilmiş bir yerde namaz kılmak ve faizli bir alışveriş işlemi buna örnektir. Zira ne alışveriş, ne oruç tutmak ne de namaz kılmak bizâtihi kabih değildir aksine hasendir. Pezdevî'ye göre liğayrihî kabih menhiyyün anhin memûrun bihteki karşılığı cenaze namazı ve cihattır. Nehyedilen fiilin sıfatındaki kabih vasfının, menhiyyün anhtan kaldırılması mümkün olursa, bu fiil mücâviren liğayrihî kabih diye adlandırılmaktadır. Cuma ezanı sırasında alışveriş yapmak bu kısma örnektir." (Ovacı, age., 62-63.)

göre fiilin kabih diye vasıflanması, kulun irade ve kasdına bağlıdır. Mukaddimeleri bu şekilde bitirdikten sonra hüsün-kubuh meselesine dönmüştür.⁵⁴⁵

Sadrüşşeria, ittifaki (tevfuki) ve ızdırârî fiillerin hüsün veya kubuhla vasıflanamayacağını kabul etmez. Çünkü tevfuki veya ızdırârî bir fiil, ya zatı veya sıfatıyla hasen olabilir. Fiilin zatının veya sıfatlarından birinin medh/övgü veya zemme/yergiye ilhakı mucib kılması mümkündür. Bu durumda fiilin ihtiyâr, ızdırâr veya ittifak ile vasıflanması fark etmez. Nitekim kemal ve noksan manasıyla hüsün ve kubuhu aklen kabul eden Eş'arîler'e göre fiilleri ihtiyârî olmayan Allah, yüce sıfatlarıyla övülmektedir. Şüphe yok ki her kâmil övülür, her noksan da yerilir. Husün ve kubuhun inkârının nedeni; mevsufunun övüldüğü veya yerildiği zıt birer sıfat olmasıdır. Husün ve kubuhun inkâr edilmesi durumunda, fiil de fâiline sevab veya azab gerektirecek bir şey bulunmaz.⁵⁴⁶

Sadrüşşeria'ya göre fiilinden dolayı Allah'a sevap ve ikab vacib olmaz. Kul, fiilin gerçekleşmesinde Allah'a yardım eder. Fakat herkes bilir ki; Allah, külliyatı da

⁵⁴⁵ İbnü'l-Hâcib'in bu konuda ki tasnifi Râzî ve Sadrüşşeria'dan farklıdır. Ona göre; hüsn ve kubhun, izâfî üç durumu vardır; birincisi; husn ve kubh, amaca uygun olan ve olmayan, ikincisi; husn ve kubh, Şâri'in, övdüğü ve yediği emirler, üçüncüsü ise; husn ve kubh, kendisinde zorluk/harac bulunan ve bulunmayan işler. İbnü'l-Hâcib'e göre; Allah'ın fiilleri tasnifteki son iki tanıma göre hasendir. İbnü'l-Hâcib, Mutezile, Kerramiye ve Berahime'nin "*fiiller, sıfatlarıyla değil zatları itibariyle hasen ya da kabihdir*" görüşünü benimsediklerini nakletmiştir. Onlara göre boğulanı kurtarmanın güzelliği ve faydasız bir yalanın çirkinliği gibi hususlarda aklın güzeli ve çirkinini bilmesi zarûrîdir. İbnü'l-Hâcib, "*fiiller, sıfatlarıyla değil zatları itibariyle hasen ya da kabihdir*" görüşüne, "bu görüşü kabul ettiğimizde Nebi'de bulunan ismet sıfatına rağmen kizb, katl, darb gibi fiilleri Nebiler'e vacip kılmamız vacip olur" şeklinde cevap vermiştir. İbnü'l-Hâcib, I, 287; İbnü'l-Hâcib'in şârihlerinden İsfahânî, konuya şu şekilde bir özet getirmiştir; "Bize göre akıl, Allah'ın hükmüne tealluk eden fiillerde (efali mükellefin) o fiillerin iyiliğine/hasenliğine veya kötülüğüne/kabihiğine hükmedemez." (Şemseddin el-İsfahani, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbnü'l-Hâcib* (Muhakkik; Muhammed Muzhir Beka), III, S. Arabistan 1986, I, 288.); Ona göre; hasen, vacib ve medubu kapsar. Çünkü bunların her birini fâilini övmek suretiyle Şâri' emretmiştir. Mubah, hasen kavramının içine girmez. Zira Şâri', mubahın fâilini övmemiş ve onu emretmemiştir. İbnü'l-Hâcib'e göre mekruh da mubah sınıfındadır. Şâri', fâilini zemmettiği için haram kabihdir. (İsfahani, I, 289.); Köksal bu tanımda geçen "harac" ile ilgili makalesinde şu tespitlere yer vermiştir; "*tanımdaki haracın, şer'î mânada bir harac olduğu, yani işlenmesinde şer'î noktadan bir sıkıntı bulunan ve bulunmayan fiillerin söz konusu edildiği ifade edilmekte, haracın mânasının Şâri'in hükmüne göre yergiyi hak etmek olduğuna dikkat çekilmektedir. Molla Fenârî de bu kelimeyi "günah" şeklinde tefsir eder ve üçüncü anlamıyla hüsün-kubhun "şer'î olarak nehyedilmiş olmayan veya olan" şeklinde de ifade edildiğini belirtir.*" (Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 9.)

⁵⁴⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 264;

إِنَّ الْإِتْقَانِيَّ، وَالْإِضْطِرَّارِيَّ لَا يُرْصَفَانِ بِالْحُسْنِ، وَالْفُجْحُ غَيْرُ مُسْلَمٍ؛ لِأَنَّ كَوْنَ الْفِعْلِ إِتْقَانِيًّا أَوْ اضْطِرَّارِيًّا لَا يُنَافِي كَوْنَهُ حَسَنًا لِذَاتِهِ أَوْ لِيَصْفَةَ مِنْ صِفَاتِهِ فَيُمْكِنُ أَنْ يُوجِبَ ذَاتُ الْفِعْلِ أَوْ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ لِحُوقِ الْمَدْحِ أَوْ الذَّمِّ بِكُلِّ مَنْ أَنْصَفَ بِهِ سِوَاهُ كَانَ إِتْقَانُهُ بِهِ اخْتِيَارِيًّا أَوْ اضْطِرَّارِيًّا أَوْ إِتْقَانِيًّا أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحْمَدُ عَلَى صِفَاتِهِ الْعُلْيَا مَعَ أَنَّ إِتْقَانَهُ بِهَا لَيْسَ بِاخْتِيَارِهِ عَلَى أَنَّ الْأَشْعَرِيَّ يُسَلِّمُ الْقُبْحَ، وَالْحُسْنَ عَقْلًا بِمَعْنَى الْكَمَالِ، وَالنَّقْصَانِ فَلَا شَكَّ أَنَّ كُلَّ كَمَالٍ مَحْمُودٌ، وَكُلُّ نَقْصَانٍ مَذْمُومٌ، وَأَنَّ أَصْحَابَ الْكِمَالَاتِ مَحْمُودُونَ بِكِمَالَتِهِمْ، وَأَصْحَابَ النَّقَائِصِ مَذْمُومُونَ بِنَقَائِصِهِمْ فَيُنْكَارُهُ الْحُسْنُ، وَالْفُجْحُ بِمَعْنَى أَنَّهُمَا صِفَتَانِ لِأَجْلِهِمَا يُحْمَدُ أَوْ يُذَمُّ الْمَوْصُوفُ بِهِمَا فِي غَايَةِ النَّقَائِصِ، وَإِنْ أَنْكَرَهُمَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُوجَدُ فِي الْفِعْلِ شَيْءٌ يُثَابُ الْفَاعِلُ أَوْ يُعَاقَبُ لِأَجْلِهِ

cüz'iyatı da bilir. O, fâil bi'l-ihdiyârdir ve O'nun her şeye gücü yeter. Bunların hepsi Allah'a nisbet edilen sıfatlar ve fiillerdendir. İtikad şudur ki; Allah, fiilerinde kubuhtan münezzehtir.⁵⁴⁷

Sadrüşşeria, Hanefiler ve Mutezile'nin, kulların fiillerinin hasen veya kabih olduğu fiillerin zatı ve sıfatı gereği aklen bilinebileceği hususunda birleştiklerini ifade etmiştir. Yani hüsün fiilin zatıyla veya sıfatıyla olur. Fiilin fâili, dünyada övülür, ahirette sevap alır. Kubuh içinde aynı şeyler söylenebilir. Kubuh fiilin fâili de dünyada yerilir, ahirette azaba uğrar. Zira hüsün ve kubuhun şer' ile bilinebileceğinde ihtilaf yoktur.⁵⁴⁸

Sadrüşşeria, Râzî'nin “nübüvvet, şer' yoluyla bilinirse nübüvvetin tasdiki vacip olur, bu da devri/döngüyü gerektirir” iddiasını çürütmeye çalışmıştır. Ona göre bir kimse nebi olduğunu iddia ettiğinde mucize gösterir. Nebiyi işiten kimseye, nebinin haber verdiği emirler vacib olur. Nebiyi işiten kimseye herhangi bir şeyin tasdiki vacib olmazsa nebiliğin faydası bâtil olur. Vacib olduğunu kabul edersek; nebinin ihbarlarının bir kısmının akli olup olmadığını tasdik etmek de faydadan hali değildir. Bilakis nebinin ihbarının tamamının tasdiki şer'î olur. Sadrüşşeria'ya göre ikincisi bâtıldır. Çünkü her haberin tasdikinin vücubu şer' yoluyla olsaydı, tasdik vucubu nebinin sözüyle olurdu. Tasdiki vacip haberlerin ilki, nebinin sözüyle olanı tasdik vacip olur. Şüphesiz haberlerin ilkini tasdik vaciptir. Nebinin tasdiki vacip olmazsa ilk haberinin tasdiki de vacip olmazdı. Nebinin tasdiki vacipse bu vaciplik onun ilk haberiyle olacaktır. Bu durum kısır döngüyü gerektirir. O halde nebinin ihbarından bir şeyin tasdikinin vücubu aklidir.⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 265;

فَقَوْلُ إِنَّهُ عَنِّي أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى الْإِثَابَةُ، وَالْعِقَابُ لِأَجْلِهِ فَتَحْنُ نُسَاعِدُهُ فِي هَذَا الْفِعْلِ، وَإِنْ غَنِيَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ فِي مَعْرَضِ ذَلِكَ فَهَذَا بَعِيدٌ عَنِ الْحَقِّ، وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّوَابَ، وَالْعِقَابَ أَجَلًا، وَإِنْ كَانَ لَا يَسْتَقُولُ الْعَقْلُ بِمَعْرِفَةِ كَيْفِيَّتَيْهِمَا لَكِنَّ كُلَّ مَنْ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِيمٌ بِالْكَلِّيَّاتِ، وَالْجُزْئِيَّاتِ فَاعِلٌ بِالِاخْتِيَارِ قَادِرٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، وَعَلِمَ أَنَّهُ غَرِيبٌ فِي نِعَمِ اللَّهِ فِي كُلِّ لَمَحَةٍ، وَلَحْظَةٍ، ثُمَّ مَعَ ذَلِكَ كَلِمَةٌ يَسْتَسُبُّ مِنَ الصِّفَاتِ، وَالْأَفْعَالِ مَا يَعْتَقِدُ أَنَّهُ فِي غَايَةِ الْفُجْحِ، وَالشَّنَاعَةِ إِلَيْهِ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ غَلْوًا

⁵⁴⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 266;

(وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، وَالْمُعْتَرِزَةِ حَسُنَ بَعْضُ أَفْعَالِ الْعِبَادِ، وَفِيهَا يَكُونُ لِذَاتِ الْفِعْلِ أَوْ لِيَصِفَةَ لَهُ، وَيُعْرَفَانِ عَقْلًا أَيْضًا) أَيَّ يَكُونُ ذَاتُ الْفِعْلِ بِحَيْثُ يُحْمَدُ فَاعِلُهُ عَاجِلًا، وَيُنَابُ أَجَلًا أَوْ يَدْمُ فَاعِلُهُ عَاجِلًا، وَيُعَاقَبُ أَجَلًا أَوْ يَكُونُ لِلْفِعْلِ صِفَةً يُحْمَدُ فَاعِلُ الْفِعْلِ، وَيُنَابُ لِأَجْلِهَا أَوْ يَدْمُ، وَيُعَاقَبُ لِأَجْلِهَا، وَإِنَّمَا قَالَ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي أَنَّهُمَا يُعْرَفَانِ شَرْعًا

⁵⁴⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 266-267;

(لِأَنَّ وَجُوبَ تَصْدِيقِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِنْ تَوَقَّفَ عَلَى الشَّرْعِ يَلْزِمُ الدَّوْرَ، وَاعْلَمْ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِذَا ادَّعَى النَّبُوَّةَ، وَأَظْهَرَ الْمُعْجِزَةَ، وَعَلِمَ السَّمْعُ أَنَّهُ نَبِيٌّ فَأَخْبَرَ بِأَمْرٍ مِثْلَ أَنَّ الصَّلَاةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكُمْ، وَأَمثالُ ذَلِكَ فَإِنْ لَمْ يَجِبْ عَلَى السَّمْعِ تَصْدِيقُ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ تَبْطُلُ فَائِدَةُ النَّبُوَّةِ، وَإِنْ وَجِبَ فَلَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ وَجُوبَ تَصْدِيقِ بَعْضِ إِخْبَارَاتِهِ عَقْلِيًّا أَوْ لَا يَكُونَ بَلْ يَكُونُ وَجُوبَ تَصْدِيقِ كُلِّ إِخْبَارَاتِهِ شَرْعِيًّا، وَالنَّابِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ وَجُوبَ تَصْدِيقِ الْكُلِّ شَرْعِيًّا لَكَانَ وَجُوبُهُ يَقُولُ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَوْلَ الْإِخْبَارَاتِ الْوَاجِبَةِ التَّصْدِيقِ لَا بُدَّ أَنْ يَجِبَ تَصْدِيقُهُ بِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِنْ تَصْدِيقُ الْإِخْبَارِ الْأَوَّلِ وَاجِبٌ فَتَتَكَلَّمُ فِي هَذَا الْقَوْلِ

Sadrüşşeria, “nebinin tasdikinin vücubu, şer’e dayanmıyorsa, akündür” demiştir. Bu durumdaki vacip, aklen hasen olur. Zira akli vacip, işlenmesi durumunda övölür, terki durumunda da yerilir. Akli vacip, akli hasenden daha hasstır. Bu suretle nebinin emirlerine uymak aklen vaciptir.⁵⁵⁰

Sadrüşşeria’ya göre; “Nübüvvetin tasdiki yalanın haramlığına dayanır, bu hurmet, şer’an sâbit olursa devr/kısır döngü oluşur, aklen sâbit olursa kubuhlüğü de aklen olur” görüşü de akli kubuha delalet etmektedir. Bu delillerin biri diğeri bağlamaktadır. Çünkü bir şey aklen vacipse, terki de aklen kabih olur. Bir şeyin haramlığı aklen olursa, terki de aklen hasen olarak vacip olur. Mutezile’ye göre akıl, hüsün ve kubuha hükmedicidir ve o ikisinin bilgisine muciptir. Hanefiler’e göre hüsün ve kubuha hükmedici Allah’tır ve akıl, ilmi mucip değil ilme alettir. Allah, aklın sahih nazarının peşine yaratır. Özetle söylemek gerekirse; Mutezile’ye göre akıl, Allah ve kul açısından hüsün ve kubuha mutlak hâkimdir. Çünkü kul için aslah olanı/en iyisi yaratmak akılla Allah’a vaciptir. Vacibin terki Allah’a haram olur. Vücuba ve hurmete hükmetmek, zarureten hüsün ve kubuha hükmetmek olur. Kula vacip olmasına gelince; Mutezile’ye göre akıl, Allah hükmetmeden de fiillerin vacip, mubah ve haramlığına hükmeder.⁵⁵¹

Sadrüşşeria, Hanefiler’in bu konudaki görüşlerini özet olarak nakletmiştir. Hanefiler’e göre hüsün ve kubuha hükmedici Allah’tır. Allah, kendisine hükmedilmekten, üzerine bir şeyin vacip kılınmasından yücedir. Allah, kulların bir kısmı hasen, bir kısmı kabih olan fiillerinin yaratıcısıdır. O külli cüz’i apaçık bir

فَإِنْ لَمْ يَجِبْ تَصْدِيقُهُ لَا يَجِبُ تَصْدِيقُ الْأَوَّلِ، وَإِنْ وَجِبَ فِيمَا أَنْ يَجِبَ بِالْإِخْبَارِ الْأَوَّلِ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ أَوْ يَقُولُ آخَرَ فَتَتَكَلَّمُ فِيهِ فَيَلْزَمُ السَّلْسُلُ، وَإِذَا تَبَيَّنَ ذَلِكَ تَعَيَّنَ الْأَوَّلُ، وَهُوَ كَوْنُ وَجُوبِ تَصْدِيقِ شَيْءٍ مِنْ إِخْبَارِ آتِيهِ عَقْلِيًّا فَقَوْلُهُ.

⁵⁵⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 267;

(وَالْإِلَّا أَيْ، وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى الشَّرْحِ (كَانَ وَاجِبًا عَقْلًا فَيَكُونُ حَسَنًا عَقْلًا)؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ الْعَقْلِيَّ مَا يُحْمَدُ عَلَى فِعْلِهِ، وَيُذَمُّ عَلَى تَرْكِهِ عَقْلًا، وَالْحَسَنُ الْعَقْلِيَّ مَا يُحْمَدُ عَلَى فِعْلِهِ عَقْلًا فَالْوَجِبَ الْعَقْلِيَّ أَحْصَى مِنَ الْحَسَنِ الْعَقْلِيَّ (وَكَذَلِكَ) نَقُولُ فِي امْتِنَالِ أَمْرِهِ إِنَّهُ إِذَا وَاجِبَ عَقْلًا لَمْ يَلْزَمِ هَذَا الدَّلِيلَ لِإِتْبَاتِ الْعَقْلِيَّ صَرِيحًا، وَقَوْلُهُ

⁵⁵¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 267-268;

(وَأَيْضًا وَجُوبِ تَصْدِيقِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - مَوْفُوفٌ عَلَى خُرْمَةِ الْكُذْبِ فَهِيَ إِنْ تَبَيَّنَتْ شَرَعًا يَلْزَمُ الدَّوْرَ وَإِنْ تَبَيَّنَتْ عَقْلًا يَلْزَمُ فِعْلَهَا عَقْلًا) هَذَا يَدُلُّ عَلَى الْفَتْحِ الْعَقْلِيَّ صَرِيحًا، وَكُلُّ مِنْهُمَا يَدُلُّ عَلَى الْآخِرِ النَّزَامًا؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ وَاجِبًا عَقْلًا يَكُونُ تَرْكُهُ قَبِيحًا عَقْلًا، وَإِنْ كَانَ الشَّيْءُ حَرَامًا عَقْلًا فَتَرْكُهُ يَكُونُ وَاجِبًا فَيَكُونُ حَسَنًا عَقْلًا (ثُمَّ عِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ: الْعَقْلُ حَاكِمٌ بِالْحَسَنِ، وَالْفَتْحُ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ بِهِمَا وَعِنْدَنَا: الْحَاكِمُ بِهِمَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى، وَالْعَقْلُ آلهُ لِلْعِلْمِ بِهِمَا فَيَخْلُقُ اللَّهُ الْعِلْمَ عَقِيبَ نَظَرِ الْعَقْلِ نَظَرًا صَحِيحًا) لَمَّا اتَّبَعْنَا الْحَسَنَ، وَالْفَتْحُ الْعَقْلِيَّ، وَفِي هَذَا الْقَدْرِ لَا خِلَافَ بَيْنَنَا، وَبَيْنَ الْمُعْتَزَلَةِ أَرَدْنَا أَنْ نَذْكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ الْخِلَافَ بَيْنَنَا، وَبَيْنَهُمْ، وَذَلِكَ فِي أَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنَّ الْعَقْلَ عِنْدَهُمْ حَاكِمٌ مُطْلَقٌ بِالْحَسَنِ، وَالْفَتْحُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَعَلَى الْعِبَادِ أَمَّا عَلَى اللَّهِ فَلِأَنَّ الْأَصْلَحَ لِلْعِبَادِ وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ بِالْعَقْلِ فَيَكُونُ تَرْكُهُ حَرَامًا عَلَى اللَّهِ هُوَ الْحُكْمُ بِالْوَجُوبِ، وَالْحُرْمَةِ يَكُونُ حُكْمًا بِالْحَسَنِ، وَالْفَتْحُ صَرُورَةً، وَأَمَّا عَلَى الْعِبَادِ فَلِأَنَّ الْعَقْلَ عِنْدَهُمْ يُوجِبُ الْأَفْعَالَ عَلَيْهِمْ، وَيُحَرِّمُهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْكُمَ اللَّهُ فِيهَا بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ

şekilde hükmedici, gizli açık her şeyi kuşatıcıdır. Hayrı veya şerri, faydalı veya zararlıyı, hasen veya kabihi O, vaz etmiştir.⁵⁵²

Sadrüşşeria, Mutezile'nin bu konuyla ilgili diğer görüşlerini de özet olarak vermiştir. Onlara göre akıl, hasen ve kabihi olanı, sahih bir nazarın peşine aklın doğurduğu ilmin neticesinde tevellüt yoluyla bilmeye muciptir. Hanefiler'e göre bu türden bazı şeyleri bilmeye akıl alettir. Çünkü Allah'ın hükmettiklerinin çoğunun hüsün ve kubuhluğuna akıl muttali olamaz. Bilakis akıl, bu gibi şeyleri bilmek için peygamberin tebliğine ihtiyaç duyar. Lakin Allah, bu bilgilerin bazılarını aklın varlığına bağlamıştır.⁵⁵³

Sadrüşşeria, "hüsün ve kubuh aklen bilinebilir" görüşünü ispat ettikten sonra fiilleri, hasen liaynihi-liğayrihi ve kubuh liaynihi-liğayrihi diye tasnifata tabi tutmuştur. Sadrüşşeria'ya göre Pezdevî'nin kullandığı "hasen li manen fi nefsihi" ibaresi "hasen liaynihi" kavramından daha geneldir.⁵⁵⁴

Sadrüşşeria, bu tasnifi açıkladıktan sonra İbnü'l-Hâcib'in "izafet itibariyle fiillin hüsün ve kubuh oluşu ihtilaflıdır, bu yüzden hasen lizatihî ve kubuh lizatihî doğru bir ifade olmaz, çünkü izafet, fiilin zatına dâhildir, fülde arazı nisbidir, arazı nisbi de nsibet ve izafetten oluşur" iddiasına cevap vermiştir. Sadrüşşeria'ya göre nimet verene teşekkür etmek, hasen lizatihidir. Bunun manası; nimet verene muzaf olan şükür, hasendir. Yoksa izafetsiz şükürün zatı hasen değildir.⁵⁵⁵

Netice de Eş'arîlere göre hüsün ve kubuh belirleyen şeriattır. Akıl ise sadece Şâri'in hitabını anlamak için bir alettir. Mu'tezile'ye göre ise hüsün ve kubuhun belirleyicisi akıldır. Maturidi/Hanefiler'in görüşüne göre ise hüsün ve kubuh hâkim

⁵⁵² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 268;

وَعِنْدَنَا الْحَاكِمُ بِالْحَسَنِ، وَالْقُبْحُ هُوَ اللَّهُ، وَهُوَ مُتَعَالٍ عَنِ أَنْ يَحْكُمَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، وَعَنْ أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَهُوَ خَالِقُ أَعْمَالِ الْعِبَادِ عَلَى مَا مَرَّ جَاعِلٌ بَعْضَهَا حَسَنًا، وَبَعْضَهَا قُبْحًا، وَلَهُ فِي كُلِّ قَضِيَّةٍ كَلِمَةٌ أَوْ جُزْئِيَّةٌ حُكْمٌ مُعَيَّنٌ، وَقَضَاءٌ مُبِينٌ، وَإِحَاطَةٌ بِظَوَاهِرِهَا، وَبِوَاطِنِهَا، وَقَدْ وَضَعَ فِيهَا مَا وَضَعَ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ، وَمِنْ نَفْعٍ أَوْ ضَرٍّ، وَمِنْ حُسْنٍ أَوْ قُبْحٍ،

⁵⁵³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 268-269;

وَتَابِيهِمَا أَنَّ الْعَقْلَ عِنْدَهُمْ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ بِالْحَسَنِ، وَالْقَبِيحِ بِطَرِيقِ التَّوَلِيدِ بِأَنْ يُؤَلِّدَ الْعَقْلُ الْعِلْمَ بِالنَّتِيْجَةِ عَقِيْبَ النَّظَرِ الصَّحِيْحِ، وَعِنْدَنَا الْعَقْلُ أَلٌّ لِمَعْرِفَةِ بَعْضٍ مِنْ ذَلِكَ إِذْ كَثِيرٌ مِمَّا يَحْكُمُ اللَّهُ بِحُسْنِهِ أَوْ قُبْحِهِ لَمْ يَطَّلِعِ الْعَقْلُ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ بَلْ مَعْرِفَتُهُ مُوقِفَةٌ عَلَى تَنْبِيْغِ الرُّسُلِ لِكِنَّ الْبَعْضِ مِنْهُ قَدْ أَوْقَفَ اللَّهُ الْعَقْلَ عَلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ غَيْرٌ مُؤَلِّدٌ لِلْعِلْمِ بَلْ أَجْرَى عَادَتُهُ أَنَّهُ خَلَقَ بَعْضَهُ مِنْ غَيْرِ كَسْبٍ، وَبَعْضَهُ بَعْدَ الْكَسْبِ أَي تَرْتِيْبُ الْعَقْلِ الْمُقَدِّمَاتِ الْمَعْلُومَةِ تَرْتِيْبًا صَحِيْحًا عَلَى مَا مَرَّ أَنَّهُ لَيْسَ لَنَا قَدْرَةٌ لِإِجَادِ الْمَوْجُودَاتِ، وَتَرْتِيْبُ الْمَوْجُودَاتِ لَيْسَ بِإِجَادِ

⁵⁵⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 270.

⁵⁵⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 271.

şeriattır. Akıl, marifetullah gibi bazı şeylerde etkilidir. Akıl tek başına muteber değildir. Ancak tamamen geçersiz de değildir.⁵⁵⁶

1.7.4. Arap Dili ve Edebiyat'ındaki Yeri

İnsanlar için gönderilen ilahi vahyin doğru anlaşılması ve anlatılmasında dil unsuru önemli olduğu için tarihi süreçte din bilginleri Arap dil ve Edebiyatına ayrı bir yer ayırmışlar ve müctehid olmanın en önemli şartları arasında bu alana vukufiyeti saymışlardır. Zira fıkıh usûlü ilahi mesaj içeren metinlerin/nassların dilsel yapılarından hareketle çeşitli şer'î hükümlere ulaşmayı sağlayan önemli usûller içermektedir. Bu bağlamda fıkıh usûlü ilminin, dilbilim/ilmu'l-luğa'dan çokça yararlandığını belirtmemiz gerekir. Tercih ehli bir müctehid ve fıkıh usûlü âlimi olan Sadrüşşeria'da Arap Dili ve Belağatına hâkimiyeti ile temayüz etmiştir. İleride detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz “*Tavzîh*” adlı eserinde sıkça rastladığımız dilsel açıklamalarıyla dikkat çeken Sadrüşşeria'nın Arap Dili ve Belağatı alanında yazmış olduğu “*el-Vişâh fi'l-Meânî ve'l-Beyân*”, “*fi İlmi's-Sarf*” ve “*el-Havâşî ve'n-Nüket ve'l-Fevâidi'l-Muharrerât alâ Muhtasarî'l-Meânî*” adlı müstakil eserleri bunun en büyük göstergesidir.

Sadrüşşeria hem usûl hem de lügat âlimi olarak elfâz ve meânî konularına eserinde geniş yer ayırmıştır. Özellikle delalet bahsini bütün yönleriyle ele almış ve bu hususta sözün son noktasına geldiğini iddia etmiştir. Bu bölümü mütekaddim ve müteahhir âlimlerinin kendisi kadar detaylı ele almadığını ve isteyen kimselerin kendinden önceki kaynaklara bakabileceğini söyleyecek kadar da iddialıdır.⁵⁵⁷ Sadrüşşeria'nın *Tavzîh*'te dil ve belağata hâkimiyetini gösteren birkaç örnek verelim;

Örnek 1; Eş'arîler'in aksine cumhura göre âmm lafızların hepsi mücmel değildir. Sadrüşşeria, Eş'arîler'e karşı cumhurun görüşünü deliller getirerek ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre cem'inin çeşitleri vardır; cem'i killet, cem'i kesret, cem'i münekker.

Cem'i killet, üçden ona kadar, cem'i kesret de ondan sonsuza kadar olan adedi ifade eder. Bu tür cem'iler mücmeldir ve tevakkuf gerekir. Tartışma cem'i

⁵⁵⁶ Ebû Saîd el Hâdimî, *Mecâmiu'l-Hakâik*, İstanbul 1890, 39.

⁵⁵⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 196.

هَذَا هُوَ نِهَائُهُ أَقْدَامِ التَّحْقِيقِ وَالتَّنْقِيحِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، وَلَمْ يَسْبِقْنِي أَحَدٌ إِلَى كَشْفِ الْغَطَاءِ عَنْ وُجُوهِ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ، وَمَنْ لَمْ يُصَدِّقْنِي فَعَلَيْهِ بِمُطَالَعَةِ كُتُبِ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَالْمُنْتَاجِرِينَ

münekker hususundadır. Bir kısım Hanefî âlimler, cem’i münekkeri lafzın mücmelliği ortadan kalkmış umum lafız olarak kabul eder.⁵⁵⁸ Sadrüşşeria’ya göre elfâzı âmme, iki çeşittir;⁵⁵⁹ *Birincisi*: Sigası da, mânâsı da âm olan lâfızlardır. Bu çeşide *mecmuu’l-lâfzı ve’l-mânâ* denir. er-Rical/erkekler (الرِّجَال) ve en-nisa/kadınlar (النِّسَاء) gibi muarref cemi kelimeleri bu kabildendir. Çünkü bunların mahdut ve mahsur oldukları haricî bir delil ile sâbit olmadıkça ne kadar racül/erkek ve nisâ/kadın olduğu bu sığalara nazaran mahdut, mahsur değildir. *İkincisi*; Sadece mânâları âm olan lâfızlardır. Bu çeşide *miüfredü’l-lâfz ve müstağraku’l-manâ* denilir. Kavm (القَوْم) ve raht (الرَّهْط) gibi tâbirler bu cümledendir. el-Mâl (المال) gibi lâm ile muarref olan kelimeler de elfâzı umumdandır.

“*Ricâl*” gibi nekre cem’i lafızlar hakkında usûl âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın sebebi “siyâkı isbatta cem’iler umum ifade eder mi?”⁵⁶⁰ sorusunun cevabıdır. Bu konuda iki görüş vardır. Birincisi; ‘*bu tür lafızlar umum ifade eder*’ görüşüdür. Zâhirîler’den İbn Hazm, Mu’tezile’den Ebu’l-Hüseyin el-Basrî ve Ali el-Cübbâî ile Pezdevî’nin de içinde bulunduğu Hanefiler’in çoğunluğu bu görüştedir. Bu görüşte olanlar, ‘cem’i münekkerlerin istisnâsı/tahsisi sahih olmaz’ demektedirler. Mu’tezile’ye göre cem’i killet ile cem’i kesret arasında bir ayrım olmadığından cem’i münekker lafızlar muarref menzilesindedir. Ayrıca umum için istiğrak şart değildir. Pezdevî de bu düşüncededir. Bu görüşte olanlar ‘cem’i killetler münekker olsa da umum içindir’ demektedirler. İkincisi; ‘*bu tür lafızlar umum ifade etmez*’ görüşüdür. Şafiler’in genelinin görüşü bu minval üzeredir. Onlara göre lügat âlimleri bu tür lafızlara nekre demişlerdir. Şayet cinsinin tamamını içine almış olsa nekre demezlerdi.

Sadrüşşeria’ya göre cem’i münekkerler ne umum ne husus ifade eder. Bu ikisinin arasında bir anlam ifade eder.⁵⁶¹ Sadrüşşeria’nın bu görüşünün arka planında onun nahiv ilmine vukufiyeti vardır. Zira Nahivciler de cem’i münekkerin mânâsında ihtilaf etmişlerdir.⁵⁶²

⁵⁵⁸ Şemseddin İbnü'l-Müvakkat, *et-Takrir ve't-Tahbir*, III, Beyrut 1983, I, 207.

⁵⁵⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 98.

⁵⁶⁰ Mu'tezile'ye göre bedel yoluyla bu tür nekreler de umum ifade eder.

⁵⁶¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 78.

⁵⁶² Zerkeşi, IV, 179; Hamd es-Sâidî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, Medine 2003, 67.

Örnek 2; Usûl ve dil alimleri, bu başlık altında bir lafzın hakiki ve mecazî mânalarının birleştirilip birleştirilemeyeceği (cem') konusunu geniş bir şekilde tartışmışlardır. Arap dilcilerinin çoğunluğu ile Hanefî usûlcüleri (ki Sadruşşeria, hem usûl hem dil alimidir), Mu'tezile'den Cübbâi ve Kadı Abdülcebbar ile bazı Şâfiîler, bir kelimenin aynı anda hem hakiki hem mecazî anlamında kullanılmasını mutlak manada mümkün görmemişlerdir.⁵⁶³ Zira “*Aslanı gördüm*” sözüyle aynı anda hem aslan adlı vahşi hayvanın hem de cesur insanın kastedilmesi imkânsızdır. Buna mukabil Şâfiî âlimlerden bazıları ve Mu'tezile âlimleri hakikatle mecazın cem'ini câiz görürken⁵⁶⁴ Gazzâlî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ise hakikatle mecazın cem'ini dil yönünden değil aklen caiz görmüşlerdir.⁵⁶⁵

Örnek 3; Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcüleri, lafızları vaz' oldukları mâna açısından âmm, hâss, müşterek ve müevvel⁵⁶⁶ diye dörde taksim ederlerken⁵⁶⁷ Sadruşşeria müevveli bu taksimattan çıkarmıştır. Ona göre müevvel, vaz' itibariyle değil müctehidin re'y ve ictihadiyla belirli bir mâna ifade etmekte, dolayısıyla müşterek lafız içerisinde ele alınması gerekmektedir. Sadruşşeria, müevvelin yerine, vaz' bakımından müstakil olduğunu iddia ettiği ve diğer delâlet derecelerine girmesinin mümkün olmadığını ileri sürdüğü cem'i münekkeri koymuştur.⁵⁶⁸

Örnek 4; Sadruşşeria, vücub ve hürmet gibi şer'î hükmü ifade eden lafzı haber ve inşâ şeklinde ikiye ayırmıştır. Sadruşşeria'ya göre sıdka/doğruya ve

⁵⁶³ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl* (Tahkik; Ahmed İnâye), II, Dımeşk 1999, I, 79.

أَجَازَ ذَلِكَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ، وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ كَالْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ، وَأَبِي عَلِيٍّ الْجَبَّائِي 1 مُطْلَقًا إِلَّا أَنْ لَا يُمَكِّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَأَفْعَلٍ أَمْرًا وَتَهْدِيدًا فَإِنَّ الْأَمْرَ طَلَبُ الْفِعْلِ، وَالتَّهْدِيدُ يَقْتَضِي التَّرْكَ فَلاَ يَجْتَمِعَانِ مَعًا.
Pezdevî, I, 127; Sadruşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 119.

الْلَفْظُ الْوَاحِدُ مُسْتَعْمَلًا فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ، وَالْمَجَازِيَّةِ مَعًا، وَهَذَا لَا يَجُوزُ

⁵⁶⁴ Ferhat Koca, “Mecaz” DİA, XXVIII, 221.

⁵⁶⁵ Şevkânî, I, 79.

الْغَزَالِيُّ، وَأَبُو الْحُسَيْنِ: إِنَّهُ بَصِيحٌ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِمَا عَقْلًا لَا لُغَةً

⁵⁶⁶ Lügatte; “çevirmek; dönmek” anlamlarındaki “evl” kökünün “tef’îl” kalıbından (te’vîl) türetilen müevvel kelimesi “kendisine dönülen, sonunda varılacak olan nokta” demektir. Fıkıh usûlü terimi olarak zannî delile dayanılıp muhtemel mânalarından birinin diğerinden üstün olduğu kabul edilen müşterek lafzı ifade eder. (Ferhat Koca, “Müevvel” DİA, XXXI, 478-479; Cürçânî, s.196;

المؤؤل: ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي)

⁵⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille* (Tahkik; Halil Muhyiddin), Beyrut 2001, 94; Pezdevî, I, 51; Serahsî, I, 127.

⁵⁶⁸ Sadruşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 78; İbnü'l-Müvakkat, I, 175-176; Sâidî, age., 67.
أَصْحَابُنَا قَسَمُوا اللَّفْظَ بِاعْتِبَارِ الصِّيغَةِ، وَاللُّغَةِ أَيُّ: بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ عَلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ، وَالْمُسْتَرَكِّ وَالْمَوْؤَلِّ، وَإِنَّمَا لَمْ أوردُ الْمُؤؤلِّ فِي الْقِسْمَةِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ، بَلْ بِاعْتِبَارِ رَأْيِ الْمُجْتَهِدِ

kizbe/yalana muhtemel olsa da haber lafzı da hüküm ifade eder. Hatta haber kalıbında hüküm ifade eden lafız, varlığa delaleti daha kuvvetli olduğu için inşâdan daha kuvvetlidir. Şüphesiz ki Şâri', ihbar lafzıyla mecazen emir murad eder. Haber verilen husus vücud bulmadığında Şâri' yalan söylemiş olacağından emir lafzından ihbara udul etmiştir. Hâlbuki memurun bih vücud bulmadığında böyle bir durum söz konusu olmaz.⁵⁶⁹

Örnek 5; Sadrüşşeria'ya göre harfler ve manaları şöyledir;

Atıf harfleri; (و); Sadrüşşeria, bu harfin tertip için olmadığı, nakil ve istikra için kullanıldığını savunmuştur. Misâl; “لَا تَأْكُلُ السَّمَكُ وَتَشْرَبُ اللَّبَنَ” (Balık yeme, süt içme!). Tertip için olmayan atıf vav'ından hareketle abdestte tertip vaciptir denemez.⁵⁷⁰ Ayrıca Sadrüşşeria'ya göre “vav” ma kablini takrir içinde kullanılır.⁵⁷¹

(حتى); Pezdevî'ye göre bu harfin aslı gaye içindir fakat sonraları atıf harfi olarak kullanılmaya başlamıştır.⁵⁷² Sadrüşşeria'ya göre de “hattâ” gaye için vaz' olunmuştur. Başka bir ifadeyle mâ ba'dine delalet, mâ kabline gaye içindir.⁵⁷³ Görüldüğü üzere Sadrüşşeria, hattâ'yı harfi cerlerden hemen önce atıf harfleri içinde değerlendirmiştir. Misâl; “حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ” (...tan yerinin ağarmasına kadar...).

Cer harfleri; (ب); Pezdevî'ye göre ilsâk için vaz' edilmiştir. Sadrüşşeria'ya göre ise ilsâk (ta'lik ve ittisal) ve istiâne içindir.⁵⁷⁵ Misâl; “بِعْتِ هَذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنَ الْجَنْطَةِ” (Bu köleyi bir kürr⁵⁷⁶ (şu kadar) buğdaya sattım.). Râzî'ye göre (ب), Hanefîler'in aksine “وامسحوا برءوسكم”⁵⁷⁷ ayetinde olduğu gibi zatı itibariyle müteaddi bir fiile dâhil olduğunda teb'îz (تبعيض) içindir.⁵⁷⁸

⁵⁶⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 222;

الْبَابُ الثَّانِي فِي إِفَادَةِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِي إِفَادَةِ اللَّفْظِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ كَالْوَجُوبِ وَالْحُرْمَةِ وَنَحْوَهُمَا (اللَّفْظُ الْمُفِيدُ لَهُ) إِمَّا خَبَرٌ إِنْ احْتَمَلَ الصِّدْقَ، وَالْكَذِبَ (مِنْ حَيْثُ هُوَ) أَيْ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْعَوَارِضِ كَكُونِهِ خَبَرٌ مُخْبِرٌ صَادِقٌ (أَوْ إِشَاءَةٌ) إِنْ لَمْ يَحْتَمِلْ (وَأَخْبَارُ الشَّرْعِ) (أَكْثَرُ) أَيْ مِنَ الْإِشَاءَةِ (لِأَنَّهُ أَدَلُّ عَلَى الْوُجُودِ) اعْلَمْ أَنَّ إِخْبَارَ الشَّرْعِ يُرَادُ بِهِ الْأَمْرُ مَجَازًا، وَإِنَّمَا عَدَلَ عَنِ الْأَمْرِ إِلَى الْإِخْبَارِ؛ لِأَنَّ الْمُخْبَرَ بِهِ إِنْ لَمْ يُوْجَدْ فِي الْأَخْبَارِ يَلْزَمُ كَذِبَ الشَّرْعِ، وَالْمَأْمُورُ بِهِ إِنْ لَمْ يُوْجَدْ فِي الْأَمْرِ لَا يَلْزَمُ ذَلِكَ

⁵⁷⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 151-152.

⁵⁷¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 167.

⁵⁷² Pezdevî, II, 161.

⁵⁷³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 173.

⁵⁷⁴ Kadir, 5.

⁵⁷⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 174.

⁵⁷⁶ Yediyüz bin kırksekiz dirhem. Ölçek.

⁵⁷⁷ Mâide, 6.

⁵⁷⁸ Râzî, *Mahsul*, I, 379.

(على); Pezdevî'ye göre icab ve ilzam için vaz' edilmiştir.⁵⁷⁹ Sadrüşşeria'ya göre ise isti'lâ ve şart içindir. Bu harfle vücut murad edilir.⁵⁸⁰ Misâl; “يُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا”⁵⁸¹ (İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir ortak koşmamak, ... şartıyla sana beyat etmek üzere...).

Zarf isimleri; (عند); Sadrüşşeria'ya göre hazır (o an) içindir.⁵⁸² Misâl; “عِنْدِي” (Bende (yanımda) bin (dirhem-dinar) var.).

Şart kelimeleri; (إذا); Sadrüşşeria'nın ifadesinde geçtiği üzere Kufeliler'e göre zarf ve şart içindir. Basralılar'a göre ise zarf manasına hakikattir ve zarf manasını sakıt etmeden şart manasına da kullanılır.⁵⁸³ Misâl; “إِذَا تُصِيبُكَ خِصَاصَةٌ فَتَجَمَّلْ” (Özellikle sana isabet ederse/ettiğinde güzel olacak.).

Sadrüşşeria, dil bilgisine hâkim ve kalemi edebi yönden kuvvetli bir âlimdir. Onun edebiyat alanında, “eserleri” başlığı altında inceleyeceğimiz *Risâletü fî İlmi'l-Arûz* adlı, beş beyitten oluşan aruz, kâfiye ve vezin ilmine dair önemli bir risalesi vardır. Bu eser üzerine çok sayıda şerh çalışması yapılmıştır. Bu eser üzerine yapılan şerhlerden bazıları şunlardır; *Aruz, Risâletü fî İlmi'l-Arûz, Şerhul-Ebyât min el-Kasîdetil-Hazrecîye, Risâle fî Usûli'l-Buhûrî, Risâletü fî Usûli'l-Buhuru Sitteti Aşar, Buhuri's-Sitte, Buhûru'l-Usûl, el-Ebyât fî Esmâi'l-Buhur* ve *Risâletül-Müştemile*. Sadrüşşeria'nın şiir ve edebiyat yönünü gösteren bu eserinden bir örnek,⁵⁸⁴

اطل مدتي بسط المدى منك مأمول

انل عدتي كف العدى عنك مسؤل

“Senden umduğum süreyi uzat

Sana karşı korunmakla sorumlu olduğum iddetime nail ol”

كملا توفر حظنا بكمارم

نطقت بهن عدى تجاهر في القلى

“Cömertlikle/ikramlarla payımız tamamiyle bollaştı

⁵⁷⁹ Pezdevî, II, 173.

⁵⁸⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 176; İbn Âbidîn, *el-Ukûdu'd-Dürriye fî Tenkîhi'l-Fetavâ'l-Hâmidîye*, II, Beyrut ty. I, 125-126.

⁵⁸¹ Mümtetine, 12.

⁵⁸² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 181.

⁵⁸³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 181.

⁵⁸⁴ Sadrüşşeria, *el-Ebyât fî Esmâi'l-Buhur* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3599-001), 1a-1b.

Nefretini açığa vuran bir düşman (kadın) kadınlarla konuştu”

Bütün bu örnekler, Sadrüşşeria'nın dil bilgisine vakıf ve edebi yönü kuvvetli bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır.

1.7.5. Hadis İlmî'ndeki Yeri

Sadrüşşeria'nın müstakil bir hadis çalışması yoktur. Ancak eserlerinde sıkça hadislerden istidlal ve istişhadda bulunması onun önemli bir muhaddis olduğunu gösterir. Ayrıca o, hadîs rivayet eden râvilerin şahıslarında, rivayet ettikleri hadîslerin kabul edilebilmesi için aranan şartlara haiz, icazetli bir hadis ravisidir.⁵⁸⁵ İmam Şâfiî'nin ifadesiyle “*bir râvi, dîninde sika, hadîsinde sıdk ile maruf; rivayet ettiği şeyi bilir (âkil); hadîsin manâsım bozacak lafzı anlar (âlim), hıfzından veya kitabından rivayet ederse hafızdır.*”⁵⁸⁶

Sadrüşşeria'nın icazetli bir hadis râvisi olması onun ahlakî ve ilmî derecesini ziyadesiyle ortaya koymaktadır. Tavzîh'te kullandığı hadislere ve nakilde bulunduğu hadis kaynaklarına bakıldığında onun hadis ilmine ne kadar vakıf olduğu görülecektir. Nakilde bulunduğu hadis kitaplarının en başında **Sahîhü Buhârî**⁵⁸⁷ gelmektedir. İsmen zikrettiği diğer bir kaynakta ahkâm hadislerinin derlendiği ilk örneklerden biri olan Beğavî'nin (516) **Şerhu's-Sünne fi'l-Hadîs**'idir.⁵⁸⁸

Sadrüşşeria, Tavzîh'te “*Sünnet*” konusunu işlerken bir muhaddis gibi hadisleri ve râvileri tasnife tabi tutmuştur. O, muttasıl hadis, munkatı hadis, sema, zabt, tebliğ ve ta'n gibi hadis ıstılahına ait kavram ve konulara geniş yer ayırmıştır.⁵⁸⁹ Mesela, Sadrüşşeria, bir râvinin şu şartları taşıması gerektiğini belirtmiştir: *Akil, adalet, zabt ve İslam*. Ona göre sabinin ve matuhun haberi makbul değildir. Zabttan maksat da semâu'l-kelâmdır. Yani râvi gerçekten hadisi dinlemiş, manasını anlamış, lafzını ezberlemiş ve eda vaktine kadar murakabe üzere sebat etmiş olmalıdır. Sadrüşşeria, büyük günah işleyen ile küçük günahta ısrar eden kimsenin adaleti düşer

⁵⁸⁵ Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Mekkî, *el-Fevâidü'l-Celîle fi Müselselâti İbn Akile* (Muhakkik; Dr. Muhammed Rıza), Beyrut 2000, 108-110.

⁵⁸⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Ankara 2002, 177.

⁵⁸⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 27.

⁵⁸⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 26.

⁵⁸⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 3-28.

demiştir. Bununla birlikte o, küçük günaha ısrar etmeyen kimsenin adaleti tamam ve şahadeti mesturdur görüşünü benimsemiştir.⁵⁹⁰

Sadrüşşeria'nın rivayet ettiği hadislere **bir örnek**;

أَجَازَنَا بِذَلِكَ مَوْلَانَا الشَّيْخُ حَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعُجَيْمِيُّ الْحَنْفِيُّ، عَنِ الشَّيْخِ خَيْرِ الدِّينِ الرَّمْلِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ سِرَاجِ الدِّينِ الْحَاثُوِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ أَحْمَدَ بْنِ الشَّيْبَانِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْكِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ الشَّيْخِ أَمِينِ الدِّينِ يَحْيَى بْنِ مُحَمَّدِ الْأَقْصِرَانِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ الْبُخَارِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ الشَّيْخِ حَافِظِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْبُخَارِيِّ الظَّاهِرِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ صَدْرِ الشَّرِيعَةِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودِ الْحَنْفِيِّ، عَنِ جَدِّهِ تَاجِ الشَّرِيعَةِ مُحَمَّدِ الْحَنْفِيِّ، عَنِ وَالِدِهِ صَدْرِ الشَّرِيعَةِ أَحْمَدَ الْحَنْفِيِّ، عَنِ وَالِدِهِ جَمَالِ الدِّينِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْمُخْبُوبِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الْبُخَارِيِّ، عُرِفَ بِإِمَامِ زَادَةَ الْحَنْفِيِّ، عَنِ أَبِي الْفَضَائِلِ شَمْسِ الْأَيْمَةِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدِ الرَّنْجَرِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ شَمْسِ الْأَيْمَةِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَحْمَدَ الْخُلَوَانِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ أَبِي عَلِيِّ الْخَضِرِ النَّسْفِيِّ بْنِ عَلِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ الْبُخَارِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ الْأَسْتَاذِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ الْجَارِفِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ أَبِي حَفْصِ الصَّغِيرِ مُحَمَّدِ الْحَنْفِيِّ، عَنِ أَبِيهِ حَفِي الْكَبِيرِ أَحْمَدَ بْنِ حَفْصِ الْبُخَارِيِّ الْحَنْفِيِّ، عَنِ الْإِمَامِ الرَّبَّانِيِّ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيِّ، عَنِ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ النُّعْمَانَ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنِ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا بَعَثَ جَيْشًا أَوْ سَرِيَّةً، أَوْصَى إِلَى صَاحِبِهَا بِتَقْوَى اللَّهِ فِي نَفْسِهِ خَاصَّةً، وَأَوْصَاهُ بِمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: «اغْزُ بِاسْمِ اللَّهِ، فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، لَا تَعْلُوا، وَلَا تَعْدُوا، وَلَا تُمِتُّوا، وَلَا تُقْتَلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتُمْ عَدُوَّكُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَسْلَمُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَأَخْبِرُوهُمْ أَنَّكُمْ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُسْلِمِينَ، وَلَيْسَ لَهُمْ فِي الْفَيْءِ، وَلَا فِي الْغَنِيمَةِ نَصِيبٌ، فَإِنْ أَبَوْا فَادْعُوهُمْ إِلَى إِعْطَاءِ الْجِزْيَةِ، فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا ذَلِكَ مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَإِذَا حَاصَرْتُمْ أَهْلَ حِصْنٍ أَوْ مَدِينَةٍ، فَسَأَلُوكُمْ أَنْ تُنْزِلُوهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، فَلَا تُنْزِلُوهُمْ، فَإِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ مَا حُكْمُ اللَّهِ فِيهِمْ، وَلَكِنَّهُمْ عَلَى حُكْمِكُمْ، ثُمَّ احْكُمُوا فِيهِمْ بِمَا رَأَيْتُمْ. وَإِذَا حَاصَرْتُمْ أَهْلَ حِصْنٍ أَوْ مَدِينَةٍ، فَأَرَادُوكُمْ عَلَى أَنْ تُعْطُوهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ، وَذِمَّةَ رَسُولِهِ، فَلَا تُعْطُوهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ، وَلَا ذِمَّةَ رَسُولِهِ، وَلَكِنْ أَعْطُوهُمْ ذِمَّتَكُمْ، وَذِمَّةَ آبَائِكُمْ، فَإِنَّكُمْ إِنْ تَخَوَّرُوا ذِمَّتَكُمْ فَهُوَ أَهْوَنُ»

“Bize, bu hadisin rivayetine mevlâmız eş-Şeyh Hasan b. Ali el-Uceymî el-Hanefî icazet vermiştir; eş-Şeyh Hasan b. Ali el-Uceymî el-Hanefî **an** eş-Şeyh Hayreddin er-Remlî el-Hanefî **an** eş-Şeyh Muhammed b. Sirâcüddin el-Hânûti el-Hanefî **an** Ahmed b. eş-Şiblî el-Hanefî **an** İbrahim el-Kerkî el-Hanefî **an** eş-Şeyh Eminüddin Yahya b. Muhammed el-Aksarâi el-Hanefî **an** eş-Şeyh Muhammed b. el-Buhârî el-Hanefî **an** eş-Şeyh Hafızuddin Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Buhârî ez-Zâhirî el-Hanefî **an** *Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ûd el-Hanefî an* Ceddihî Tâcüşşeria Mahmûd el-Hanefî **an** Vâlidihî Sadrüşşeria Ahmed el-Hanefî **an** Vâlidihî

⁵⁹⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 11-12.

Cemaleddin Ubeydullah b. İbrahim el-Mahbûbî el-Hanefî **an** Muhammed b. Ebî Bekir el-Buhârî (İmamzâde el-Hanefî maruftur) **an** Ebî'l-Fazâil Şemsüleimme Ebî Bekir b. Muhammed ez-Zerencerî el-Hanefî **an** Şemsileimme Abdulaziz b. Ahmed el-Hulvânî el-Hanefî **an** Ebî Ali el-Hadr en-Neseî b. Ali el-Hanefî **an** Ebî Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Hanefî **an** el-Üstâz Abdullah b. Muhammed el-Cârîfî el-Hanefî **an** Ebî Hafs es-Sağîr Muhammed el-Hanefî **an** Ebîhi Hafî'l-Kebîr Ahmed b. Hafs el-Buhârî el-Hanefî **an** İmam Rabbânî Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî **an** İmam Ebu Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit **an** Alkame b. Mersed **an** Abdullah b. Büreyde **an** Ebîhi kâl; “*Rasulullah (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)*, bir ordu veya seriye gönderdiği zaman komutana, nefesine karşı takvalı, beraberindeki Müslümanlara karşı hayırlı olmasını tavsiye ederdi. Sonra şöyle derdi; Allah yolunda Bismillah diyerek savaşın, Allahı inkar edenleri öldürün, haddi aşmayın, ihanet etmeyin, müslu uygulamayın, çocukları öldürmeyin, karşılaştığınız vakit onları İslama davet edin, eğer Müslüman olurlarsa onları bırakın, yeni Müslüman olduklarından onları Müslümanlara uygulanan hükümlerden haberdar edin fey ve ganimetten paylarının olmadığını söyleyin, teslim olanlar İslamı kabul etmezlerse cizye vermeye davet edin, bunları yaparlarsa onları bırakın. Bir kaleyi veya şehri muhasara ettiğinizde düşman sizi Allahın hükmüne göre konaklamaya davet etse kabul etmeyin. Çünkü siz onların böyle demekle ne kastettiklerini bilemezsiniz. Onların hakkında hüküm vermenizi isterlerse reyinizle hükmedin. Bir kaleyi veya şehri muhasara ettiğinizde sizden Allah ve Rasûlünün zimmetinde olan bir şeyi isterlerse vermeyin. Fakat size, babalarınıza ait bir şeyler isterlerse hediye edin. Şüphesiz kendi mallarınızı korumanız daha ehvendir.”⁵⁹¹

İmam Muhammed b. Hüseyin'in el-Mebsût adlı eserinde tahriç ettiği bu hadiste râvî zinciri dikkat çekicidir. Zira Sadrüşşeria'nın icazeti, Hanefîlerinin büyüklerinin de bir halka olduğu bir zincirle Ebu Hanife'ye kadar ulaşmaktadır.

1.7.6. Tefsir İlmi'ndeki Yeri

Sadrüşşerîa fıkıh usûlü, fıkıh, kelâm, hadis, belâgat, felsefe, astronomi ve tabiat bilimlerinde olduğu gibi tefsir alanında da geniş bilgi birikimine sahip bir

⁵⁹¹ İmam Malik, Muvatta', III, 636, Hadis nu; 439/1628; Muhammed b. Ahmed el-Mekki, *el-Fevaidü'l-Celiliyye fi Müselselati İbn Ukayle*, Beyrut 2000, s. 108-110.

âlimdir. **Risâletü Te'vîli Kıssatı Yûsuf** adlı müstakil bir eserinin olması ve Tavzîh'te ahkâm ayetlerini değerlendirişi onun ne kadar kuvvetli bir müfessir olduğunu ortaya koymaktadır. Son dönem âlimlerinden Tahir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserinde Sadrüşşeria'nın tefsirinden nakillerde bulunması bu hakikati destekler mahiyettedir.⁵⁹²

Sadrüşşeria, Tavzîh'te yeri geldikçe ahkâm âyetlerini, rivâyet ve dirâyet yönünden tefsir etmiştir. Öyle ki bu eserinde tefsir ettiği ahkâm ayetleri, bir araya getirilse ortaya bir ahkâm âyetleri tefsiri yani Ahkâmü'l-Kur'an çıkacak boyuttadır.

Sadrüşşeria, Tavzîh'te fihki ve lüğavi tefsirlerde bulunmuş ve bu konularda Ebû İshâk es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî'nin (427/1035) tam adı, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*⁵⁹³ olan *el-Keşf* den⁵⁹⁴ alıntılar yapmıştır. Yine dirayet yönünden Zemahşerî'nin (538/1144) *el-Keşşâf*⁵⁹⁵ an *Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*'inden⁵⁹⁶ ve Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*⁵⁹⁷ adlı eserinden ismen aktarmalarda bulunmuştur. Bu üç tefsirin ortak özelliği, müelliflerinin aklî istidlâlde bulunarak nakli akılla desteklemeye çalışmış ve felsefî tartışmalara yer vermiş olmalarıdır. Sadrüşşeria'nın istifade ettiği diğer bir tefsir kitabı da Fahrulislam Pezdevî'nin *Tefsîri'l-Kur'an*⁵⁹⁸ adlı eseridir. Müellifimiz, adı geçen eserlerden arasına nakillerde bulunsa da çoğunlukla ayetleri kendi ilmî dirâyetine göre tefsir etmiştir. Şimdi Sadrüşşeria'nın tefsir yönünü göstermek için Tavzîh adlı eserinden birkaç örnek verelim;

Birinci örnek; Sadrüşşeria, (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ)⁵⁹⁹ ayetinde geçen “salât” kelimesini şu şekilde tefsir etmiştir; Ona göre Allah'ın “salât”ı kuluna “rahmet”i, meleklerin “salât”ı kul için “istiğfar”dır.⁶⁰⁰

⁵⁹² Tahir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, Tunus 1984, VI, 41.

⁵⁹³ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 435; Zirikli, I, 212; Kehhâle, II, 60; İbn Hallikân, I, 26; Safedî, VI, 121; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 403; Kâtip Çelebi, I, 113, 1496.

⁵⁹⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 108.

⁵⁹⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 51, 101...

⁵⁹⁶ İbn Hallikân, II, 107-110; İbn Kutluboga, I, 292; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XX, 152; Bağdadi, I, 693; Zirikli, IV, 329; Kuraşî, I, 376; Kâtip Çelebi, I, 117, 164, 185...; Kehhâle, XII, 186; Özel, *Hanefti Fıkah Alimleri*, 69.

⁵⁹⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 8.

⁵⁹⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 15;

عَلَى مَا هُوَ الْمَذْكُورُ فِي التَّفْسِيرِ

⁵⁹⁹ Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamberi överler: Ey inananlar! Siz de onu övün, ona salât ve selam getirin. (Ahzab, 56.)

İkinci örnek; Sadrüşşeria, (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ)⁶⁰¹ ayetinde geçen “mahabbet” kelimesini şu şekilde tefsir etmiştir; Ona göre Allah’ın kuluna mahabbeti, kuluna sevabı ulaştırması, kulun Allah’a mahabbeti ise taatıdır.⁶⁰²

Üçüncü örnek; Sadrüşşeria, (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ)⁶⁰³ ayetini şöyle tefsir etmiştir; Ayette secde fiili akıllı ve akılsız varlıklara nisbet edilmiştir. Ona göre gayri âkiller için secde, inkıyad (boyun eğme) manasınadır. Yoksa alnını yere koymak değildir. Akıllılar içinse zahir manasıyla alnı yere koymak demektir. Ona göre ayette geçen (وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ) kısmı bu görüşünü desteklemektedir. Çünkü inkıyad manası kastedilseydi “insanlardan çoğu” denmezdi. Zira inkıyad tüm varlıklara şamildir. Hâlbuki insanlardan küfür üzere bulunanlar ne bir secde ne de bir inkıyad halindedirler.⁶⁰⁴

1.7.7. Tasavvuf’taki Yeri

Araştırmamız sırasında Sadrüşşeria’ya ait müstakil bir ahlaki/tasavvufi bir esere rastlayamadık. Ancak zamanın şeyhlerinden olan Hasan Bulgarî’den ders aldığı bilinen⁶⁰⁵ Sadrüşşeria’nın Ta’dilü’l-Ulum’un tamamında diğer ilimlerle birlikte tasavvuf ilminden de söz ettiği gibi Tavzîh’te de tasavvufî konulara değinmiştir. Özellikle ilimleri ta’dil ederken Fatiha Suresi’yle ilişkilendirmesi ve ta’dile tâbi tuttuğu ilimleri Fatiha’nın ayet sayısı olan yedi (7) ile tasnif etmesi müellifin işari/tasavvufi yönünü ortaya koymaktadır.⁶⁰⁶

Yine Sadrüşşeria, Ta’dilü’l-Ulum ve Tavzîh’te birer manevi mertebe olan akıl, sadr, kalb, sır ve ruhu tarif etmiştir. Ona göre ulvî ruh, ilmi ve nazari kuvvetin kemal mertebesinde olursa **akıl**, islamın nuruyla inşirah mertebesinde olursa **sadr**,

⁶⁰⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 128.

⁶⁰¹ Ey İnananlar! Aranızda dininden kim dönerse bilsin ki, Allah, sevdiği ve onların O’nu sevdiği, inananlara karşı alçak gönüllü, inkârcılara karşı güçlü, Allah yolunda cihad eden, yerinin yerinesinden korkmayan bir millet getirir. Bu, Allah’ın dilediğine verdiği bol nimetidir. Allah her şeyi kaplar ve bilir. (Maide, 54)

⁶⁰² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 129.

⁶⁰³ Göklerde ve yerde olanların, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanların ve insanların birçoğunun Allah’a secde ettiklerini görmüyor musun? İnsanların birçoğu da azabı hak etmiştir. (Hacc, 18)

⁶⁰⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 129-130.

⁶⁰⁵ Remzî, age., 329-330.

⁶⁰⁶ Sadrüşşeria, *Ta’dilü’l-Ulum* (Camiatü’l-Ümmü’l-Kur’a, Yazılı Eserler Kısmı, no, 445) Varak, 108;1b.

muhabbet ve murakabe mertebesinde olursa **kalb**, müşâhede mertebesinde olursa **sır**, tecelli mertebesinde olursa **ruh** diye isimlendirilir.⁶⁰⁷

Sadrüşşeria'ya göre zühd, sabır, rıza ve kalb huzuru tasavvufun temel konularındandır.⁶⁰⁸ Nefsin riyazatı ve ahlakın tezhibi (güzelleştirilmesi) dinin maslahatı için gereklidir.⁶⁰⁹ Kurtuluşa ancak müzekkâ (tezkiye edilmiş) nefis erecektir diyen Sadrüşşeria, müzekkâ nefsi; “*ilim ve amel ile müşerref olmuş nefis*” şeklinde tarif etmiştir. Ona göre özellikle hayır ve şerr bir arada olduğunda müzekkâ nefse Allah şerri değil hayrı ilham eder.⁶¹⁰ Faziletlerin hepsi adalet vasfında toplanmıştır. Faziletlerin en başında hikmet, iffet, şecaat ve adalet hasletleri vardır. Ona göre iffet, şehvi kuvvetin tezhibinin neticesidir. Hayvani nefis, insani ruh için bir binektir.⁶¹¹

Sadrüşşeria'nın “*Ta'dilu'l-Ulûm*”un kelamla ilgili kısmının sonunda geniş bir şekilde tasavvufi konulardan bahsetmesi de O'nun bu alandaki derinliğini gözler önüne sermektedir.⁶¹²

1.8. Sadrüşşeria'nın Eserleri

Sadrüşşeria tek alanda eser veren bir âlim değildir. O, zamanın ana ilimlerine vâkıf bir âlimdir. Ulemanın ve fukahânın nezdinde O'nun eserlerinin hepsi makbul ve muteber idi, eserlerine müracaat edilirdi.⁶¹³ Fıkıh, usûl, kelam, dil bilimleri, edebiyat, felsefe, mantık gibi birçok alanda eserleri vardır. Şimdi bu eserleri tek tek inceleyelim;

⁶⁰⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 587; Ebu Said Hadimi el-Hanefi, *Berikatü Mahmudiye*, IV, Dimeşk h. 1348, I, 14.

“قَالَ صَدْرُ الشَّرِيعَةِ فِي تَعْدِيلِ الْعُلُومِ الرُّوحِ الْعُلُويِّ فِي مَرْتَبَةِ كَمَالِ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ وَالْعِلْمِيَّةِ يُسَمَّى عَقْلًا وَفِي مَرْتَبَةِ الْإِنْسِرَاحِ بِنُورِ الْإِسْلَامِ يُسَمَّى صَدْرًا وَفِي مَرْتَبَةِ الْمُرَاقَبَةِ وَالْمَحَبَّةِ يُسَمَّى قَلْبًا وَفِي مَرْتَبَةِ الْمَشَاهِدَةِ يُسَمَّى سِرًّا وَفِي مَرْتَبَةِ التَّجَلِّيِ يُسَمَّى رُوحًا.”

⁶⁰⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, I, 18.

⁶⁰⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, II, 127.

⁶¹⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, II, 102;

أَنَّ النَّفْسَ الْمُرَكَّاهَةَ يُلْهِمُهَا اللَّهُ الْخَيْرَ لَا الشَّرَّ لَا سِيَّمَا عِنْدَ الْإِجْتِمَاعِ، وَالنَّفْسُ الْمُرَكَّاهَةُ هِيَ الْمُسْتَرْفَعَةُ بِالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ

⁶¹¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, II, 98.

⁶¹² Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, 189.

⁶¹³ Leknevî, age., 179.

1.8.1. Fıkıh Usûlü Eserleri

a. **Tenkîhu'l-Usûl**; et-Tenkîh diye meşhur olmuştur.⁶¹⁴ Hanefî mezhebi temelinde karma metoda göre yazılmış,⁶¹⁵ usûlü fıkıh alanında sağlam bir metindir. Bu eserin ona ait olduğunu eserin önsözündeki ifadesin de anlaşılmaktadır. Sadrüşşeria, Pezdevî'nin (482/1089) *Usûl*'üne âlimlerin ilgi gösterdiklerini, fakat bazılarının onu anlayamadığı halde ta'n ettiklerini görmüş, Pezdevî'nin *Usûl*'ünü tanzim etmek amacıyla bu eseri yazmış, adını da *Tenkîh* koymuştur.⁶¹⁶

Sadrüşşeria, bu eserin telif sebebini şöyle ifade etmektedir; *“Zamanımızın büyük âlimlerinin usûlü fıkıh alanında Fahu'l-İslam Pezdevî'nin önemli bir eseri olan 'Usûlü'l-Fıkh'ını incelediklerini gördüm. Kitap çok güzel olmasına karşın ilmi ushup açısından ağır ve anlaşılması zor bir eserd. Ben de bu kitabı anlaşılır hale getirerek istifadeye sunmak istedim. Eseri oluştururken Fahrettin Râzî'nin 'el-Mahsul' ve İbnü'l-Hâcib'in (646/1249) 'Usûl'ünden faydalandım.”*⁶¹⁷

Tenkîh ile ilgili Kuraşî'nin tesbitleri şöyledir; *“Bu eserde Sadrüşşeria, Pezdevî ile İbnü'l-Hâcib'in görüşlerini cem etmiş ve güzel bir tertibe tabi tutmuştur. Bu cem işini yaparken önceki Hanefî usûlcülerinin eserlerini incelemiş, Şâfîliler'in karşı çıktığı meselelerde delillerle cevap vermiştir. Akli ve nakli delillerle Hanefî Mezhebi'ni teyid etmiştir.”*⁶¹⁸

Tavzîh ve Tenkîh şârihi Teftazânî, Tenkîh ile ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır; *“Muhakkik, müdakkik, aleml-hidâye, âlimi'd-dirâye, aklın ve naklin dengesini kuran, usûl ve fîrûun dallarını düzenleyen Sadrüşşeria ve'l-İslam'ın kitabı, Tavzîh şerhi ile birlikte Tenkîh, şüphesiz bir ansiklopedinin özetidir. Tertibi kâmil bir direktir. Geniş izahlarla durulmuş engin bir denizdir. Veciz diliyle eşsiz bir hazinedir...”*⁶¹⁹

⁶¹⁴ Leknevî, age., 110; Brockelmann, GAL, II, 277; GAS, II, 300.

⁶¹⁵ Erturhan, age., 10; H. Yunus Apaydın, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı; VI, yıl; 1995, 34; Bilmen, I, 41-43.

⁶¹⁶ Apaydın, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, 34.

⁶¹⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 14.

⁶¹⁸ Kuraşî, IV, 369-370.

⁶¹⁹ Teftazânî, I, 2;

وَأَنَّ كِتَابَ التَّنْقِيحِ - مَعَ شَرْحِهِ الْمُسَمَّى بِالتَّوْضِيحِ لِلْإِمَامِ الْمُحَقِّقِ وَالنَّحْرِيرِ الْمُدَقِّقِ عِلْمِ الْهَدَايَةِ وَعَالِمِ الدَّرَايَةِ مُعَدِّلِ مِيزَانِ الْمَعْقُولِ، وَالْمُنْفُولِ، وَمُنْفُوحِ أَغْصَانِ الْفُرُوعِ وَالْأَصُولِ صَدْرِ الشَّرِيعَةِ وَالْإِسْلَامِ، أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتُهُ فِي دَارِ السَّلَامِ - كِتَابٌ شَامِلٌ لِخُلَاصَةِ كُلِّ مَبْسُوطٍ وَافٍ، وَنِصَابٍ كَامِلٍ مِنْ خِزَانَةِ كُلِّ مُنْتَخَبٍ كَافٍ، وَبَحْرٍ مُجِيبٍ بِمُسْتَنْصَفِي كُلِّ مَدِيدٍ وَبَسِيطٍ، وَكَنْزٍ مُغْنٍ عَمَّا سِوَاهُ مِنْ كُلِّ وَجِيزٍ وَوَسِيطٍ، فِيهِ كِفَايَةٌ لِنَقْدِ مِيزَانِ الْأَصُولِ وَتَهْذِيبِ أَغْصَانِهَا، وَهُوَ نِهَايَةٌ فِي تَحْصِيلِ مَبَانِي الْفُرُوعِ وَتَعْدِيلِ أَرْكَانِهَا، نَعْمَ قَدْ سَلَّكَ مِنْهَا جَا بَدِيعًا فِي كَشْفِ أَسْرَارِ التَّحْقِيقِ، وَاسْتَوَّلَى عَلَى الْأَمَدِ الْأَقْصَى مِنْ رَفَعِ مَنَارِ التَّدْقِيقِ، مَعَ شَرِيفِ زِيَادَاتٍ مَا مَسَّنَتْهَا أُيْدِي الْأَفْكَارِ، وَطَلِيفِ

Bu eserin ilk şerhini “*et-Tavzîh fî Halli Ğavamizi’t-Tenkîh*”⁶²⁰ adıyla müellifin kendisi yapmıştır. Bunun dışında Nakra Kar⁶²¹ adıyla maruf Abdullah b. Muhâmmmed el-Huseyni (750/1349) bu esere bir şerh yazmış, bu şerhe Kasım b. Kutluboğa bir hâşiye yazmıştır.⁶²²

et-Tenkîh, şerh ve hâşiyesi ile birlikte Molla Hüsrev’in *Mir’at* adlı eserinde en çok başvurduğu kaynaklardandır. Teftazânî’nin (792/1390), *et-Tavzîh* üzerine yazdığı *et-Telvîh* hâşiyesi de çok tanınan bir eserdir.⁶²³ Osmanlı klasik dönemi usûl hâşiyelerinin çoğunu *et-Telvîh*’e yazılanlar oluşturmaktadır.⁶²⁴

Tenkîhu’l-Usûl’un kütüphanelerde birçok el yazma nüshası bulunmaktadır (Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 4977/1; Milli Kütüphane-Ankara, 46 Hk 53; Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, 42 Yu 6791). “*et-Tenkîh*” ve “*et-Tavzîh*” ile Teftazânî’nin “*et-Tavzîh*”e yazmış olduğu şerhle birlikte; Delhi, 1267; Leknev, 1281, 1287; Kazan, 1883; İstanbul, 1304, 1306 ve ayrıca birkaç şerh ve hâşiye ile birlikte 1306 yılında Mısır’da basılmıştır.⁶²⁵

b. *et-Tavzîh fî Halli Ğavamizi’t-Tenkîh*; Bu eser, ikinci bölümde genişçe değerlendirilecektir.

1.8.2. Fıkıh Eserleri

a. Külliyyâtü’l-Fıkıh; Genel olarak bu alanda yazılmış eserler, Makkârî (758/1357) ve Mıknâsî (919/1514) gibi Mâlikî mezhebine mensup âlimler tarafından kaleme alındığı düşünüldüğünde Sadrüşşeria’nın bu eseri,⁶²⁶ Hanefî mezhebine mensup bir âlim tarafından yazılmış olması hasebiyle önemli bir konuma sahiptir.⁶²⁷

Eserle ilgili tabakat kitaplarında bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak yazmanın icinde bulunduğu mecmuanın kapağında ve eserin son satırında kitap

مَا فَتَقَّ بِهَا رَتْقَ أَدَانِيهِمْ أُولُو الْأَبْصَارِ، وَلِهَذَا طَارَ كَالْأَمْطَارِ فِي الْأَقْطَارِ، وَصَارَ كَالْأَمْثَالِ فِي الْأَمْصَارِ، وَنَالَ فِي الْأَفَاقِ حَطًّا مِنْ الْإِشْتِهَارِ، وَلَا اشْتِهَارَ الشَّمْسُ فِي نَصْفِ النَّهَارِ.

⁶²⁰ Brockelmann, GAL, II, 277; GAS, II, 300.

⁶²¹ (نقره كار) Kâtip Çelebi, I, 473.

⁶²² Salah Muhammed, I, 46.

⁶²³ Bilmen, I, 41-43.

⁶²⁴ Recep Cici, *Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2005, V, 215-216.

⁶²⁵ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadrüşşeria es-Sani*, 193.

⁶²⁶ Brockelmann, GAL, II, 278.

⁶²⁷ Mansur Koçinkağ, *el-Külliyyâtü’l-Fıkhıyye Edebiyatı Ve Sadrüşşeria’nın Külliyyâtü’l-Fıkıh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya 2012, XX, 421.

Sadrüşşeria'ya nisbet edilmektedir.⁶²⁸ Bir mecmua icinde bulunan eserin vasfı hakkında şu bilgiler verilmiştir:

“*Manisa İl Kütüphanesi, Arşiv No: 45 Hk 2988/6, Caharkuşe vişne rengi meşin, ebru kaplı mukavva cilt, miklepli, satır: 13, yazı turu nesihdir. Onüç varaktan oluşan eser, mecmuanın kapak sayfasında Külliyyatu fikhin li Sadrişşeria ve son varakta temmet kulliyatu'l-fikh li Sadrişşeria şeklinde iki yerde yazara nisbet edilmektedir.*”⁶²⁹ Söz konusu eserde 152 külli kaide olduğundan bahsedilmektedir.⁶³⁰

b. Şerhu'l-Vikâye; Hanefî fikhına dair bir eserdir. Sadrüşşeria, adeta bu eseriyle özdeşleşmiştir. Dedesi Tâcüşşeria'nın “*Vikâyetu'r-Rivaye fî Mesâili'l-Hidâye*” isimli eserinin şerhidir.⁶³¹ Bağdatlı İsmail Paşa (1339/1920) “*Vikâye*”yi, diğer kaynakların aksine, Sadrüşşeria'nın ana tarafından dedesi olan Burhanüşşeria'nın eseri olarak göstermektedir.⁶³²

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*'da *el-Vikâye*'nin şerhlerini tanıtırken Sadrüşşeria'nın vasıfları itibariyle eserinden daha meşhur olduğunu ifade etmiş, şerhini tanıtmaya ihtiyaç duymamıştır.⁶³³ Bu eser, Kazan'da 1318/1901'de basılmıştır.⁶³⁴ Eserin el yazma nüshaları mevcuttur (Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Fa 634; Milli Kütüphane-Ankara, 33 Tarsus 13; Sivas Gürün İlçe Halk Kütüphanesi- Milli Kütüphane-Ankara-, 58 Gürün 66; Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, 42 Yu 7353).

c. Muhtasaru'l-Vikâye fî Mesâili'l-Hidâye; Yukarıda zikrettiğimiz “*el-Vikâye*”nin muhtasarıdır.⁶³⁵ Hanefî fikh kitapları arasında “*en-Nukaye*” ismiyle meşhur olmuştur.⁶³⁶ Her iki isimde kaynaklarda geçtiğinden dolayıdır ki Kehhale bu iki kitabı müstakil birer kitap olarak zikretmiştir. O, birinin adına “*Muhtasaru'l-Vikâye*” diğerinin adına da “*en-Nükaye Muhtasaru'l-Vikâye*” demiştir.⁶³⁷

Sadrüşşeria, *el-Vikâye fî Mesâili'l-Hidâye* adlı kitabı dedesi Burhanüşşeria'nın kendisinin ezberlemesi için yazdığını zikretmektedir. Ancak daha

⁶²⁸ Koçinkağ, age., 421

⁶²⁹ Koçinkağ, age., 421.

⁶³⁰ Koçinkağ, age., 421.

⁶³¹ Leknevî, age., 109; Zirikli, IV, 354; Brockelmann, GAL, I, 468; II, 278.

⁶³² Bağdâdî, *Hediyetü'l-Arifin*, XI, 650.

⁶³³ Kâtip Çelebi, II, 2020.

⁶³⁴ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, 194.

⁶³⁵ Brockelmann, GAL, I, 468.

⁶³⁶ Leknevî, age., 109; Brockelmann, GAL, I, 469; II, 278.

⁶³⁷ Kehhâle, II, 355.

sonraları bu eserin talebeler için yetersiz olduğunu görmüş, eksikliklerini giderme arzusuyla bu esere bir muhtasar yazmıştır.⁶³⁸ Bu eser hakkında Aydın, şöyle bilgi vermektedir; “*Büyük âlim ve müdekkiklerden biri olan Şeyhulislam İbn Kemal Paşa (940/1534), Sadruşşeria’nın bu eserindeki yanlışlarını düzeltmek düşüncesiyle “İslahu’l-Vikâye”sini, daha sonra bunun şerhi olan “İzah’l-İslah” veya “el-İslah ve’l-İzah”*⁶³⁹ ismindeki eserini yazmıştır.”⁶⁴⁰

Kâtip Çelebi ise; “*Kemalpaşazâde, Kanuni Süleyman’a hediye etmiş olduğu bu kitapta böyle söylüyor ama bilindiği gibi âlimler, hala onun aslına rağbet ederek onu kullanmaktadırlar, Şerh, her ne kadar faydalı ve öncekilerden üstün ise de, terkedilmiş durumdadır. Eskilerin eserlerini tenkit edenlerin kitapları konusunda, “Allah’ın sünneti budur.”* demektedir.”⁶⁴¹

Birgivi Mehmed Efendi (981/1574), asırlarca İslam âlimleri tarafından kabul gören “*Vikâye*”nin İbn Kemal Paşa tarafından tenkit edilmesini doğru bulmamış ve onun yanlışlarını göstermek maksadıyla “*Hâşiyetü’l-İzah ve’l-İslah*” isimli eserini kaleme almıştır.⁶⁴² Küçük Tacüddin diye bilinen İbrahim b. Abdillâh Hamidi (973/1566) de İbn Kemal’in bu kitabı üzerine bir hâşiyeye yazarak onu şiddetli bir dille tenkit etmiştir.⁶⁴³

“*el-Vikâye*” adlı eserin birçok meselesini ihtisar eden bu eserin dili çok vazih ve mucizdir. Bu eser fıkıhla iştiğal eden birçok âlimin dikkatini celbetmiştir. Âlimler bu kitabı ders halkalarında tedris ve talim etmişlerdir. Bu âlimler, öğrencilerin rahat anlaması için bu esere birçok şerh, hâşiyeye ve ta’likler yazmışlardır. Bu esere yazılan şerhler;⁶⁴⁴

Kemalü’d-Dirâye fî Şerhi’n-Nükaye, Takiyüddin Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhâmmmed eş-Şemeni (872/1467)

Şerhu ibni’l-Ayni Zeyneddin el-Hanefî (893/1487)

Şerhu Abdülvacid Muhâmmmed b. Muhâmmmed el-Meşhedî el-Acemi (838/1434)

⁶³⁸ Salah Muhammed, I, 51.

⁶³⁹ Esat Kılıçer, *Fıkıhçı Olarak İbn Kemal* (Şeyhulislam İbn Kemal Sempozyumu içinde), Ankara 1989, 161.

⁶⁴⁰ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, 195.

⁶⁴¹ Kâtip Çelebi, 109.

⁶⁴² Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisindeki Yeri*, İstanbul 1992, 16.

⁶⁴³ Kılıçer, age., 161.

⁶⁴⁴ Salah Muhammed, I, 52.

Şerhu Alâeddin Ali b. Muhâmmmed (875/1470)

Şerhu İbn Kutluboğa el-Hanefî (879/1474)

Şerhu Abdulali el-Yercendî (932/1525)

Camii'r-Rumuz fî Şerhi'n-Nükaye, Şemseddin Muhâmmmed el-Horasani el-Kühustani (950/1543); Bu esere Bursavi bir hâşiye yazmıştır.

Şerhu Ebi'l-Mekarim b. Abdullah b. Muhâmmmed (907/1501)

Şerhu Nureddin el-Cami (898/1492)

el-İnaye ale'n-Nükaye, Mahmud b. Berakat el-Ensari el-Bâkâni (1003/1594)

Fethu Babü'l-İnaye bişerhi'n-Nükaye, Aliyyü'l-Kari (1014/1605)

Şerhu Mahmud b. İlyas er-Rumi; Hamişiyile beraber Pakistan'da 1908'de basılmıştır.

Şerhu Abdüşşekur el-Cunfuri (1062/1652)

en-Nukâye, Kazan, 1260, 1290, 1902; Petersburg, 1895; Kalküta, 1274, 1858; Leknev, 1873, 1888, 1889; Kahire, 1318 ve Hind, 1915'te defaatle basılmıştır.⁶⁴⁵ Eserin birçok kütüphanede el yazma nüshaları vardır (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, K. 688; Milli Kütüphane-Ankara, 06 Mil Yz FB 23; Sivas Gürün İlçe Halk Kütüphanesi- Milli Kütüphane-Ankara-, 58 Gürün 86/1).

d. Halli'l-Muğlâka min Vikâyeti'r-Rivâye fî Mesâili'l-Hidâye;

Sadrüşşeria'nın eserin mukaddimesinde ifadesine göre Şerhu'l-Vikâye'deki kapalı meselelerini izah etmek için yazdığı risâlesidir.⁶⁴⁶ 273a-b varaktan oluşan eserin birçok kütüphanede el yazma nüshaları vardır (Süleymaniye Yazma Eserler kütüphanesi, Yozgat, nr. 310; Milli Kütüphane-Ankara, 06 Mil Yz FB 23; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 1175; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi-Koleksiyon Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi, 44 Dar 608/2). Aynı zamanda eser, Merkezi Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiye'de el yazma bir mecmua olarak muhafaza edilmektedir.⁶⁴⁷ Eserin tavsîfi;

Boyut (Dış-İç); 267x170-188x116 mm.

Yaprak; 172

Satır; 23

⁶⁴⁵ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, 195.

⁶⁴⁶ Sadrüşşeria, *Halli'l-Muğlâka min Vikâyeti'r-Rivâye fî Mesâili'l-Hidâye*, Süleymaniye Yazma Eserler kütüphanesi, Yozgat, nr. 310; 1a; 1b.

⁶⁴⁷ Muhammed Parisa, age., 141.

Yazı Türü; Talik Kırmısı

Kâğıt türü; Aharlı beyaz yerli abadi. Koyu kahverengi meşin şemseli cilt. Sözbaşları, metin üstleri kırmızı ile belirlenmiş. (Milli Kütüphane-Ankara, 06 Mil Yz FB 23).

e. el-Erbaûne Hadîsen (el-Müstetâbe); Sadrüşşeria'nın furu fıkıha dair risalesidir. Fıkhın kırk konusu üzerine yazılmıştır. Mukaddimesinde ifade edildiği üzere eserin adı *el-Erbaûne'l-Müstetâbe*'dir.⁶⁴⁸ Dedesi Burhâneddin Mahmud en-Nişabûrî'nin *el-Erbaûne Hadîsen/el-Bahsu'l-Erbaûn* adlı eserinin şerhidir. Salah Muhâmmmed, bu eserin Sadrüşşeria'ya ait olduğunu sadece Brokelman'ın tesbit ettiğini söylemektedir.⁶⁴⁹ Eserin Sadrüşşeria'ya nisbet edilen el yazması vardır (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1/85; Süleymaniye Yazma Eserler kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2057-001; Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 2672-002). Eserin tavsîfi;

9-24+III yk.

Boyut; 17x11- 11x6

Varak; 16

Sayfa; 31

Satır; 15

1.8.3. Kelam, Felsefe, Mantık ve Astronomi Eserleri

a. el-Mukaddimâtü'l-Erbaa; Leknevî, Kefevî ve Brockelmann, bu eseri Sadrüşşeria'ya nisbet etmektedirler.⁶⁵⁰ Bu eser aslında müstakil bir eser olmayıp yukarıda bahsettiğimiz "*Tavzîh*"in hüsün ve kubuh konusuna Sadruşşeria'nın yazmış olduğu dört mukaddimeden ibâret olan bir bölümdür.⁶⁵¹ Sadrüşşeria, bu mukaddimleri yazarken Alâeddin es-Semerkindî'nin (539/1144) Haneffî usûlünü Mâtürîdî kelâmı üzerine tesis etmek amacıyla kaleme aldığı *Mîzânü'l-Usûl* adlı eserinden⁶⁵² ve Râzî'nin *Mahsûl*'ünden⁶⁵³ esinlenmiştir. Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı

⁶⁴⁸ Sadrüşşeria, *el-Erbaûne'l-Müstetâbe*, Beyazıt yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 2672-002; varak;1a.

⁶⁴⁹ Brockelmann, GAL, II, 278; GAS, II, 301; Salah Muhammed, I, 54.

⁶⁵⁰ Leknevî, age., 185; Brockelmann, GAL, II, 278; GAS, II, 300.

⁶⁵¹ Kâtip Çelebi, I, 498-499.

⁶⁵² Teftazânî, I, 330.

⁶⁵³ Râzî, *Mahsûl*, I, 108;

لأننا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا

eserinde, insan fiillerinde şer'î hüküm olmadan hüsn ve kubhun bilinemeyeceğine dair serdettiği delil, Sadrüşşerîa'nın bu eserinin hareket noktasını teşkil etmiştir.⁶⁵⁴

Yazarımız, bu mukaddimelerde cebir, kaza ve yaratma meselelerini bir kelamcı edası ve üslubu ile işlemiş, bu konularda Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'arîlere cevap vererek kelami tartışmalara girmiştir.⁶⁵⁵ Eş'arîler'in hüsn-kubuh meselesine yaklaşımlarını eleştirmiş ve onların bu konudaki görüşlerinin zayıf olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Sadrüşşerîa, *'bir şeyin güzelliği ve çirkinliği ancak emir veya nehy ile bilinebilir, emredilen şey güzel, nehyedilen şey çirkindir'*, görüşünü bir kısım âlimlerin yakın derecesinde kabul ettiğini, bir kısım âlimlerinde bu görüşü reddettiklerini söyler ve her iki görüşünde yanlış olduğunu ifade ettikten sonra bu mukaddimeyi kaleme alır. Sadrüşşerîa, bir yandan insanın fiillerinde özgür olup olmadığı, dolayısıyla yaptıklarından sorumlu olup olmadığı sorununu işlerken, diğer yandan da şer'î esasların ispat edilmesinde felsefî terim ve argümanlardan yararlanarak Râzî sonrası seyrini değiştiren İslâmî ilimlere ilke, kavram ve metotlarla katkı sağlamıştır.⁶⁵⁶

Fıkıh usûlü kitabı olan Tavzih, müteahhirîn dönemi ulemâsının yoğun bir şekilde ilgisini çekmiş, bu ilgi sonucu üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmış bir eserdir. Böyle olunca, bu geniş şerh ve hâşiye edebiyatı, Tavzih'in bir parçası olan "el-Mukaddemâtü'l-Erbaa" telifatının gayri müstakil kısmını teşekkül ettirmiştir.⁶⁵⁷ Tavzih metni üzerine yazılan hâşiyelerin en muazzamı ve evlâsı Teftâzânî'nin et-Telvîh adlı eseridir.⁶⁵⁸ Teftâzânî bu eserinde ve özellikle de el-Mukaddemâtü'l-Erbaa bölümünde, Sadrüşşerîa'nın görüşlerini hem izah ettiği, hem de eleştirdiği görülmektedir.⁶⁵⁹ Telvîh üzerine yazılan çok sayıda hâşiyenin ilgili bölümleri, el-Mukaddimâtü'l-Erbaa hakkında Sadrüşşerîa ile Teftâzânî'nin yazdıklarını değerlendiren ve konuya yeni katkılarda bulunan risâlelerdir.⁶⁶⁰ Kadı Burhaneddin, Molla Hüsrev, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ve Hasan Çelebi Fenârî gibi âlimlerin

⁶⁵⁴ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 42.

⁶⁵⁵ Kâtip Çelebi, I, 498-499.

⁶⁵⁶ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 42.

⁶⁵⁷ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 6.

⁶⁵⁸ Kâtip Çelebi, I, 498.

⁶⁵⁹ Bir örnek verecek olursak; "Musannifin ibaresindeki gereksiz bir ziyadedir. Hâlbuki şöyle demesi yeterliydi." Teftâzânî, I, 340;

أَنَّ فِي عِبَارَةِ الْمُصَنِّفِ - رَجَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - زِيَادَةً لَا حَاجَةَ إِلَيْهَا إِذْ يُكْفَى أَنْ يُقَالَ

⁶⁶⁰ Mukaddimât-ı Erbaa risâleleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", DİA, XL, 456.

kaleme aldığı et-Telvîh hâşiyelerinin Mukaddimat kısmıyla alâkalı bölümleri bu türden eserler olarak değerlendirilebilir.⁶⁶¹

Tavzîh ve Telvîh'ten esinlenerek bazıları risâle, bazıları kitap olarak telif edilmiş müstakil “Mukaddimât-ı Erbaa” eserleri de vardır. Kâtib Çelebi, Sadrüşşerîa'nın et-Tavzîh adlı eserinin ortalarında bulunan meşhur ve gâmız dört mukaddime üzerine yazılan hâşiyeleri zikreder. Molla Fenari'nin yazdığı şerhin giriş kısmında daha kendisi hayatta olmasına rağmen sultan Bayezid Han'ın isminin yazılı olduğunu görür. Bu durum sultan Fatih'in hoşuna gitmez. Kendi isminin de bu tarz ölümsüz eserlerle anılmasını arzu eden sultan Fatih,⁶⁶² bazı âlimleri huzurunda toplayıp bu konunun Sadrüşşerîa ile Tefîzânî'nin yazdıklarının tartışılmasını ve devrin seçkin bazı âlimlerinin konuyu tartışarak birer eser yazmalarını emreder. Sonra bu âlimleri yazdıkları eserleriyle⁶⁶³ saraya davet edip münazara ettirmiştir.⁶⁶⁴ Bu olay “Mukaddimât-ı Erbaa”nın şöhretini artırmıştır. Bu konuyla alakalı olarak Köksal şu ifadeleri kullanmaktadır; “*Mukaddimât-ı Erbaa'nın muhtevasının çok yönlü ve disiplinlerarası karakteri ve burada ele alınan meselelerin farklı kökenlere sahip birçok problemle aynı anda ilişkili olması, bizi müteahhirin devrinde –fıkıh usûlünün yanı sıra kelâm ve dil ilimleri başta olmak üzere– revaçta olan çeşitli ilim dallarına ait eserlerde, kimi zaman da Mukaddimat'a temas etmesi hiç tahmin edilmeyecek kitaplarda bu konunun ele alınıp incelendiği olgusuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Dolayısıyla bu konuya tahsis edilmiş ve bu*

⁶⁶¹ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 6; “*Mukaddimât-ı Erbaa literatürü sonraki asırlarda da ulemânın ilgisini çekmeye devam etmiştir. aralarında Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Kazâbâdî, Dâvûd-ı Karsî, Halil b. Mehmed el-Konevî el-Akvirânî, Hafîd en-Nisârî Mehmed b. Abdullah el-Kayserî ve Konevî İsmail Efendi'nin de bulunduğu âlimler, bu konuda risâleler kaleme almışlardır. 18. yüzyıl şeyhülislâmlarından Mekkî Mehmed Efendi'nin (1212/1797) Risâle fî şerhi'l-Mukaddimâti'l-erbaa min Kitâbi't-Tavzîh (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/3) adlı risâlesi, görebildiğimiz kadarıyla bu konuya tahsis edilmiş son eserdir.*” (Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 7.) Telvîh üzerine yazılan hâşiyeler için bk. Şükrü Özen, “Tefîzânî”, *DİA*, XL, 305-306.

⁶⁶² Kâtib Çelebi, I, 498.

⁶⁶³ Mesela; Saraya davet edilen âlimlerden Alâeddin Arabî, Kestelî, Hatibzâde ve Samsûnî biri büyük, diğeri küçük olmak üzere ikişer hâşiyeye kaleme almıştır. (Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 7.)

⁶⁶⁴ Padişahın meseleyi tartışmaları için saraya davet ettiği âlimler şunlardır: Alâeddin Arabî (901/1496), Molla Hatibzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (903/1498), Hacı Hasanzâde Mehmed b. Hasan (911/1505), Molla Lutfî (900/1495), Molla Abdülkerim (900/1495), Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (891/1486), Molla Muslihuddin Mustafa Kestelî (901/1496). (Köksal, 7; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1971), I, 498-499; Şükrü Özen, “Tenkîhu'l-usûl”, *DİA*, XL, 456. İsmi geçen âlimlerin hayatları ve eserleri için bk. Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001).)

isimle anılan müstakil risâleler ve genel et-Telvîh hâşiyeleri dışında kalan bazı eserlerde de bu başlıkla ilgili özetleme, eleştirme ve değerlendirmeler yapıldığını hatta alternatif mukaddimeler kaleme alındığını görüyoruz.”⁶⁶⁵

Âlimler “Mukaddimât-ı Erbaa”nın ilmi derinliğinden dolayı bu bölümü müstakil olarak ele almışlardır. Öneminden dolayı bu dört mukaddimeye çok sayıda şerh hâşiyeye ve ta’lik yazanlar olmuştur. Ebu’n-Nafi Ahmed b. Muhâmmmed b. İshak el-Kazâbâdi’nin⁶⁶⁶ (1163/1749) *Hâşiyetü’l-Usûl ve Ğaşiyetü’l-Fusûl* adlı hâşiyesi, bu esere yazılan hâşiyelerden biridir.⁶⁶⁷ Bu esere yazılan ta’likler ise şunlardır;⁶⁶⁸

- 1- Ta’likatü Seyyid Şerif Cürcani (816/1413)
- 2- Ta’likatü Hasan b. Abdüssamed es-Samsuni (891/1486)
- 3- Ta’likatü Lütfullah b. Hasan et-Tokadi (900/1494)
- 4- Ta’likatü Abdülkerim (900/1494)
- 5- Ta’likatü Muslihddin el-Kastalani (901/1495)
- 6- Ta’likatü Alaaddin Ali el-Arabî el-Halebî (901/1495)
- 7- Ta’likatü Muhyiddin Muhâmmmed b. İbrahim b. el-Hatip (901/1495)
- 8- Ta’likatü Muhâmmmed b. el-Hac Hasan (911/1505)

el-Mukaddemâtü’l-Erbaa’nın çeşitli el yazma nüshaları mevcuttur (Burnston Kütüphanesi, ABD, nr. 6004).

b. Ta’dilü’l-Ulûm; Bu eseri başta Taşköprüzâde olmak üzere bir kısım tabakat ve teracim müellifleri Sadrüşşeria’ya nisbet etmekte tereddüt etmezler.⁶⁶⁹ Sadrüşşeria, *Ta’dilü’l-Ulum*’un tamamında mantık, ahlak, felsefe, tasavvuf ve hey’et (astronomi) gibi çeşitli akli ilimlere yer vermiş ve kitabını, Fatiha Suresi’nin ayet sayısı olan yedi bölüme (ta’dile) ayırmıştır. *Şerhu Ta’dilü’l-Ulûm fi’l-Kelâm*’ın ihtiva ettiği yedi bölümün başlıkları şöyledir⁶⁷⁰:

Birinci Ta’dil: Vücûd, Mahiyet ve İlgili Meseleler

İkinci Ta’dil: Allah’ın Varlığı ve Sıfatları

Üçüncü Ta’dil: Cevher ve İlgili Meseleler

⁶⁶⁵ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş*, 7.

⁶⁶⁶ Mustafa Öz, “Kazâbâdi”, DİA, XXV, 120.

⁶⁶⁷ Süleymaniye Ktp. Aşir Efendi, nr. 80; Çelebi Abdullah Efendi, nr. 396. (Mustafa Öz, “Kazâbâdi”, DİA, XXV, 120.)

⁶⁶⁸ Salah Muhammed, I, 50.

⁶⁶⁹ Taşköprüzâde, *Miftahü’s-Saade*, II, 170; Brockelmann, GAL, II, 277; GAS, II, 300; Salah Muhammed, I, 43.

⁶⁷⁰ Câmîatü’l-Ümmü’l-Kur’a, Yazılı Eserler Kısmı, no, 445, Varak, 108;1b.

Dördüncü Ta'dil: Araz ve İlgili Meseleler

Beşinci Ta'dil: Ahiret ve İlgili Meseleler

Altıncı Ta'dil: İman ve İlgili Meseleler

Yedinci Ta'dil: Nübüvvet ve İlgili Meseleler

Eserin içeriğine gözetildiği vakit yazarın sistematik kelâm problemlerini ele aldığı görülmektedir. Kâtip Çelebi'ye (1067/1657) göre; “*Ta'dilü'l-Ulum*”, mantık ve kelâm olmak üzere iki kısımdan⁶⁷¹ Kimi araştırmacılara göre ise mantık, kelâm ve ilmi hey'et şeklinde üç kısımdan oluşmaktadır.⁶⁷² Bu görüşlerin temel sebebi Sadrüşşeria'nın yedi bölüme ayırdığı eserini tamamlayamamış olmasıdır. Zira Sadruşşeria, bu eserde “*Mantık*”, “*Kelâm*” ve “*Heyet*” ilimlerini ta'dil etmiş, diğer ilimleri ta'dail etmeye ömrü yetmemiştir. Sadrüşşeria, eserin bu üç kısmını Buhârâ'da Şer'ü Âbad denen yerde hicri 747'de tamamlamıştır ki, kendisi de bu tarihte vefat ettiğinden bu önemli eserini tamamlayamamış ve bundan dolayı da ta'dile muvaffak olduğu ilimler üç ile sınırlı kalmıştır.⁶⁷³ Vefatıyla yarım kalan bu eser; mantık, kelâm ve hey'et ilimleriyle sınırlı kalmıştır.⁶⁷⁴

Sadrüşşeria'nın eserleri arasında önemli bir yeri olan *Ta'dilü'l-ulûm*, adındanda anlaşılacağı üzere belli başlı ilimlerde düzeltme ve geliştirmeler yapmayı amaçlayan geniş bir projenin ürünüdür. Bu eserde genel olarak mantık, kelâm ve he'yet ilimlerine yer vermiştir. Ayrıca ahlâk, felsefe ve tasavvufa dair çeşitli konulara yeri geldikçe temas etmiştir.

Sadrüşşeria, *Ta'dilü'l-Ulum*'da akli ilimlerin bütün kısımlarını açıklamış, sonra bu kitabın her bir kısmını şerhetmiştir. Tahkik ve tetkiklerini görülmemiş bir usûl ve güzel bir tarzda yapmıştır.⁶⁷⁵

Ta'dilü'l-Ulüm'un ve şerhinin henüz basılmamış yazma nüshaları mevcuttur (İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 28 Hk 2446/1; Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 2657; 34 Nk 2659; Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, 42 Yu 7028/1; İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, A 3414; İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi: Antalya-Tekelioğlu, 798; Süleymaniye, 749; Kılıç Ali Paşa, 286; Köprülü, 797; Hamidiye, 721). İstanbul Köprülüzâde

⁶⁷¹ Katib Çelebi, I, 419.

⁶⁷² Aydın, *Türk Kelâm Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, 191.

⁶⁷³ Aydın, *Türk Kelâm Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, 192.

⁶⁷⁴ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Füllerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 3.

⁶⁷⁵ Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saade*, II, 182.

Mehmed Paşa Kütüphanesi, 797 numarada ise bu eserin kelamla ilgili kısmı kayıtlıdır. Eserin tavsîfi şu şekildedir;

Boyut (Dış-İç); 205x149-134x86 mm.

Yaprak; 1b-138a

Satır; 19

Yazı Türü; Talik

Kâğıt türü; Filigranlı (Söz başları kırmızı mürekkeple belirlenmiştir. Çaharkuşe deri, mukavva kaplı cildi ve miklebi vardır.)

1.8.4. Arap Dili ve Belağat Eserleri

a. el-Vișâh; Tam adı, *el-Vișâh fi'l-Meâni ve'l-Beyân/ el-Vișâh fi Zabti Meâkidi'l-Miftâh* olan eser, Sadrüşşeria'nın Arap Dili ve Belâğât'ına dair eseridir.⁶⁷⁶ İbnü'l-Aynî diye meşhur Zeyneddin Abdurrahman b. Ebubekir (893), *Hallu'l-Vișâh fi Zabti Me'âkidi'l-Miftâh* adıyla bu eseri şerhetmiştir.⁶⁷⁷ Eserin el yazma nüshaları mevcuttur (Biruni Üniversitesi Kütüphanesi, Taşkent, nr. 3186; Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 4479; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 32 Ulu 269/3; Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, 43 Va 2804). *Eserin tavsîfi;*

Boyut (Dış-İç); 202x145-150x75 mm.

Yaprak; 113b-141a

Satır; 17

Yazı Türü; Nesih

Kâğıt türü; Birleşik harf filigranlı

Söz başları kırmızıdır. Çaharkuşe kahverengi meşin, deffeleri ebru kâğıt kaplı, miklebli, mukavva bir cilt içerisinde. (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 32 Ulu 269/3)

b. Şerhu'l-Fusûli'l-Hamsîn; Musannef fi'n-Nahv olarak da bilinen bu eseri, Kâtip Çelebi ve Ömer Kehhale Sadrüşşeria'ya nisbet etmektedir.⁶⁷⁸ Bu eser, Yahya b. Abdulmu'ti'nin (628/1230) nahv ile ilgili *el-Fusûlü'l-Hamsun* adlı eserine şerhtir. Sadrüşşeria, eseri Oğlu Mahmud için bu eseri telif etmiştir. Kâtip Çelebi bu eser ile ilgili şöyle demektedir; “*Nahiv sahasında bütün önmeli mevzuları başka eserlere*

⁶⁷⁶ Kâtip Çelebi, II, 2011; Kehhâle, II, 355; Zirikli, IV, 354; Brockelmann, GAL, II, 278.

⁶⁷⁷ Kâtip Çelebi, II, 2011; Milli Kütüphane-Ankara, 01 Hk 832.

⁶⁷⁸ Muhammed Parisa, age., 142; Kâtip Çelebi, II, 1270; Ömer Kehhâle, II, 355.

*müracaat etmeye ihtiyaç duyulmaksızın çok güzel tertiple ele alan bir kitaptır. Bu kitap küçük bir “el-Kafiye”dir.”*⁶⁷⁹

c. fî İlmi’s-Sarf; Sadrüşşeria’nın sarfa dair kaleme aldığı bir risâlesidir.⁶⁸⁰ Eserin el yazma nüshası, Musul Evkâf Kütüphanesi’nde 22/107; 76/138 numaralarıyla kayıtlıdır.

d. Risâletü fî İlmi’l-Arûz; Beş beyitten oluşan eser üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır. Aruz, kâfiye ve vezin ilmine dair bir eserdir. Bu eser üzerine yapılan şerhlerden bazıları şunlardır; *Aruz* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 1007-004), *Risâletü fî İlmi’l-Arûz* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Reşit Efendi, nr. 987-002), *Şerhul-Ebyât min el-Kasîdetil-Hazrecîye* (Ankara Milli Kütüphanede 06 Mil Yz A 4912/6; Manisa İl Halk Kütüphanesi-Koleksiyon Manisa Akhisar Zeynelzâde, 45 Ak Ze 1819/8), *Risâle fî Usûli’l-Buhûrî* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 176/2), *Risâletü fî Usûli’l-Buhuru Sitteti Aşar* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 1031-006), *Buhuri’s-Sitte* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi’nde 42 Kon 4202/3), *Buhûru’l-Usûl* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4795-042), *el-Ebyât fî Esmâi’l-Buhur* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3599-001; Hacı Reşit Ağa, nr. 656-009) ve *Risâletül-Müştemile* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1863/3). Bu risâlelerin içindeki beyitlerin Sadrüşşeria’ya ait olduğunda bir şüphe yoktur. Zira bu eserlerin mukaddimesinde beyitler, Sadrüşşeria’ya şârihleri tarafından nisbet edilmiştir. Bu risaleler, kütüphanelerde Sadrüşşeria üzerine kaydedildiğinden ve şârihlerin kendilerini tanıtmadığından şerhlerin müelliflerini kesin olarak tesbit edemedik. Eserin tavsîfi;

Boyut (Dış-İç); 213x157-115x59 mm.

Yaprak; 52b-53a+1V

Satır; 17

Yazı Türü; Nesih

Kâğıt türü; İsim filigranlı ve Altın yıldız zencirekli, bordo karton cilt (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1863/3).

⁶⁷⁹ Kâtip Çelebi, II, 1270.

⁶⁸⁰ Brockelmann, GAL, II, 278.

1.8.5. Tefsir Eseri

Risâletü Te'vîli Kıssatı Yûsuf; Sadrüşşeria'nın tefsire dair eseridir. Yusuf suresinin tefsirini içeren eser 103a-b varaktan oluşmaktadır. Süleymaniye Yazma eserler Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1980-008'de kayıtlıdır. Eserin tavsîfi şu şekildedir;

Fiziksel Nitelik; 93-103 yk., 19 st. ; 263X179,174X115 mm.

Özellikler; Kitap, El Yazısı: Kâğıt, Talik, Farsça.

1.8.6. Kaza ve Fetva Eserleri

a. Tenkîhu'l-Ukûd; Sadrüşşeria'nın fetvalarını içeren bir ilmihal çalışmasıdır. Namaz/salât bahsiyle başlayıp hırsızlık/sirkat bahsiyle biten eserin, 87 sayfası günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Yazma Eserler kütüphanesi, Yozgat, nr. 704). Konulara kısa açıklamaların yapıldığı eser bu yönüyle bir ilmihal kitabını andırmaktadır.⁶⁸¹ Eserin tavsîfi şu şekildedir;

Fiziksel Nitelik; 87 yk., 23 st., 218*154,156*103 mm

Özellikler; Kitap, El Yazısı, Kağıt, Nesih, Arapça.

b. eş-Şurût ve'l-Muhâdır; Kefevi ve Leknevî⁶⁸² eseri bu isimle Sadrüşşeria'ya nisbet etmektedirler. Kâtip Çelebi, kitabın adının “*Şurutu Sadrüşşeria*” olduğundan bahsetmektedir.⁶⁸³ Babları fıkıh kitaplarının tertibi üzere düzenlenmiştir.

Şurut ve Sicillat İlmi; Kadılar'ın nasıl hüküm verdiklerinden, karar verirken fıkıhtan nasıl delil getirdiklerinden ve şahitliğin keyfiyetinden bahseden bir ilimdir. Bu ilim, prensiplerinin bir kısmını fıkıhtan, bir kısmını inşai ilimlerden, bir kısmını örf/adetten, bir kısmını da istihsâni işlerden alır.⁶⁸⁴ Bu bilgilerden de hareketle Sadrüşşeria'nın, Buhârâ'da Sadr makamında kadılık yaptığını söyleyebiliriz.

⁶⁸¹ Sadrüşşeria, *Tenkîhu 'l-Ukûd*, Süleymaniye Yazma Eserler kütüphanesi, Yozgat, nr. 704; varak; 1a-87b.

⁶⁸² Leknevî, age., 185.

⁶⁸³ Kâtip Çelebi, II, 1048.

⁶⁸⁴ Kâtip Çelebi, II, 1045. 6; Taşkoprüzâde, *Miftahü's-Saade*, II, 557.

c. **Fetâvâ Mâverâünnehir**; Sadrüşşeria'nın Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî âlimlerin meselelere verdikleri fetvâları derlediği eseridir. Eserin el yazması mevcuttur (Haydarabad Âsfiyâ Kütüphanesi, 40-2/1058).⁶⁸⁵

1.8.7. Sadrüşşeria'ya Nisbet Edilen Eserler

a. **Risâle fi'l-Fıkh**; Şerhu'l-Vikâye'nin "*Nikahu'r-rakik ve'l-kafir*" bablarının muhtasarı görünümündedir. Müellifinin Sadrüşşeria olduğunu tam olarak tesbit edemedik. Eserin Sadrüşşeria üzerine kayıt edilmesinin sebebinin mukaddimesinde Sadrüşşeria'nın isminin zikredilmiş olması muhtemeldir.⁶⁸⁶ Eser, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3599-001 ve Manisa İl Halk Kütüphanesi-Koleksiyon Manisa Akhisar Zeynelzâde, 45 Ak Ze 5888 numaralarında kayıtlıdır. Eserin tavsîfi;

Boyut (Dış-İç); 205x150-160x105 mm.

Yaprak; 5

Satır; 19

Yazı Türü; Nesih

Kâğıt türü; Çizgili defter

b. **el-Havâşî ve'n-Nüket ve'l-Fevâidi'l-Muharrerât alâ Muhtasarı'l-Meânî**; Brockelmann belâğata dair bu eseri Sadrüşşeria'ya nisbet etmiştir.⁶⁸⁷ Ancak Beyazıd Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 5998 numarada kayıtlı nüshasından bu eserin Şihabüddin İbn Kasım es-Sebbâğ'a ait olduğunu tesbit ettik. Kanaatimizce mukaddimesinde geçen ibarelerden dolayı eser Sadrüşşeria'ya nisbet edilmiştir. Eserin mukaddimesinde Teftazânî ve Cürçânî'ye medhiyeler yapılmakta ve adının Telhîsü'l-Miftâh olduğu ifade edilmektedir.⁶⁸⁸ Eserin diğer el yazma nüshaları, Musul Evkâf Kütüphanesi, nr. 115; Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 562 numaralarında kayıtlıdır.

⁶⁸⁵ Brockelmann, GAS, II, 301.

⁶⁸⁶ Sadrüşşeria, *Risâle fi'l-Fıkh* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3599-001), 118a.

⁶⁸⁷ Brockelmann, GAL, II, 278.

⁶⁸⁸ Şihabüddin İbn Kasım es-Sebbâğ, *el-Havâşî ve'n-Nüket ve'l-Fevâidi'l-Muharrerât alâ Muhtasarı'l-Meânî* (Beyazıd Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 5998)

c. el-Ferâid; Eserin tam adı, *el-Ferâid li mâ fihâ min Ğureri Düreri'l-Fevâid'* dir. Vaaz ve irşâda dair eserdir. Eserin el yazma nüshası, Riyad Kütüphanesi, numara 243'te Sadrüşşeria'ya nisbet edilerek kaydedilmiştir.

2. BÖLÜM

TAVZÎH BAĞLAMINDA SADRÜŞŞERİA'NIN HUKUKÇULUĞU

Bu bölümde Sadrüşşeria'nın hukukçuluğunu Tavzîh adlı eseri bağlamında değerlendireceğimizden dolayı öncelikle Sadrüşşeria'nın fıkıh usûlüne dair yazdığı bu eserini tanıtmaya çalışacağız. Bu bölümde ele alacağımız başlıklar altında, "Tavzîh'in gayesi ve muhtevâsı, Tavzîh'in kaynakları, metodu ve üslubu, konuları tasnifi, Tavzîh'in fıkıh usûlü'ndeki yeri, Tavzîh üzerine yapılan çalışmalar, Sadrüşşeria'nın hukukçuluğu, fıkıh usûlü konularına yaklaşımı, Sadrüşşeria'nın mezhep anlayışı, Sadrüşşeria'nın müstakil icihadları, Sadrüşşeria'nın kendisinden sonrakilere etkisi, hılafiyâta yer verışı ve Sadrüşşeria'nın görüşleri karşısında âlimlerin tutumu" gibi konulara yer vereceğiz.

2.1. Tavzîh

Usûl-u fıkha dair olan bu eserin, tam adı *et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*'tir. Sadrüşşeria'nın kendi eseri olan "*et-Tenkîh*" isimli eserine yine kendisi tarafından yazılmış şerhidir.⁶⁸⁹ Kuraşî ve Kefevi bu şerhin harika bir eser olduğunu söylemişlerdir.⁶⁹⁰ Sadruşşeri'a'nın bu şerhi, ihtiva ettiği tahkikatın müellifin zihni mahsulü olması hasebiyle ilim çevresinde en güzel, değerli ve faydalı eserlerinden biri olarak değerlendirilmiştir.⁶⁹¹

Bu eser *et-Teftazânî* tarafından "*et-Telvîh ale't-Tavzîh*" adıyla şerhedilmiştir. Sadrüşşeria'nın bu eserinin Hanefî usûl eserleri içerisinde özel bir yerinin olduğunu ifade eden Köksal, Sadrüşşeria'nın, mezkûr eseriyle Hanefî fıkıh usûlü tarihinde müteahhirîn devrini başlatan sima olarak değerlendirmektedir. Ona göre; "*Gazzâlî ve*

⁶⁸⁹ Bazı tabakat âlimleri ve tarihçileri bu eseri Sadrüşşeria'ya nisbet etmezler. Buna mukabil eserin dibacesinde/önsözünde Sadrüşşeria şu ifadeleriyle eseri kendisine nisbet etmektedir;

سَمَّيْتُ هَذَا الْكِتَابَ بـ"التَّوْضِيحُ فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْفِيحِ"

Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 5.

⁶⁹⁰ Kuraşî, IV, 370; Salah Muhammed, I, 47.

⁶⁹¹ Kuraşî, II, 365; Seyyid Bey, age., 56.

*Fahreddin er-Râzî sonrası dönemde, başta kelâm ve fıkıh usûlü olmak üzere teori ağırlıklı İslâmî ilimlere ait meselelerin açıklanıp ispatlanmasında felsefî kavram ve usûllerin yoğun bir şekilde kullanıldığı, şeriat ile hikmeti cem etmeye yönelik faaliyetlerin çoğalıp belirli bir sistematığe kavuşturulduğu bilinen bir husustur. Çok yönlü bir âlim olan Sadrüşşeria et-Tavzîh adlı eserinde, Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisinde gelişip olgunlaşmış olan mütekaddimîn Hanefî usûlünü müteahhirîn dönemi ilim anlayışına uygun olarak aklî ve felsefî ilkelere dayalı şekilde, felsefe-mantık diliyle yeniden ifade etmiş, usûl ilmi açısından birçok yeni ve orijinal düşünce ortaya koymuştur.*⁶⁹²

Fıkıh ilmini yeniden tarif etmesi,⁶⁹³ fıkıh usûlü ilminin fıkıh ve usûl terkiplerinden oluşmak suretiyle birden fazla konusunun olabileceğini ileri sürmesi, bu iddiasını fıkıh usûlüne uygulaması, icmanın tanımını güncellemesi, akıl meselesinde filozofların dört mertebeli akıl anlayışlarını usûle taşıması ve hissî-şer'î fiiller ayırımında gelişmiş bir sistematik ortaya koyması gibi hususlar, Sadrüşşeria'nın nev'i şahsına münhasır hukukçuluğunun en belirgin alametlerindendir.⁶⁹⁴

Kadı Burhaneddin ise bu eserin ilim dünyasındaki yeri ile ilgili olarak “*bu eserde meselenin tenkîhi ve delillerin tavzîhi çok güzel bir tahkik ve tetkikle yapılmıştır ve bu eser, seçkin özellikleriyle önceki âlimlerin eserlerinden farklılık arz etmektedir*” ifadelerini kullanmıştır.⁶⁹⁵

Bu eser alanında bir çığır açmıştır. Bu şerhin tertibini, lafızlarını, araştırma usûlünü örnek alan birçok kitap telif edilmiştir. Bazıları bu eserdeki lafızlara ziyâdeler, bazıları çıkarmalar yapmış, bazıları eleştirmiş, bazıları ise eseri tahkik etmiştir. Bu eserlerin en meşhurları, Molla Hüsrev'in ‘*Mir'âtü'l-Usûl Şerhü Mirkâti'l-Usûl*’ ve İbn Kemal Paşa'nın ‘*et-Tecrid Şerhü Tağyiri't-Tenkîh*’idir. Kemalpaşazâde'nin şerhi bir reddiye niteliğindedir. İlim dünyasında pek kabul

⁶⁹² Asım Cüneyd Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 28 (2012), 4.

⁶⁹³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 42.

⁶⁹⁴ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 4.

⁶⁹⁵ Dinç, age., 66.

görmemiştir. Hanefî âlimler Sadruşşeria'nın tarafında yer almış, İbn Kemal Paşa'yı eleştirmişler ve tasvip etmemişlerdir.⁶⁹⁶

Sadruşşeria'nın bu eserine şerh, hâşiye, ta'lik ve reddiye gibi değişik türde birçok çalışma yapılmıştır. *Mukaddemât-ı Erbaa* diye bilinen *et-Tavzîh*'in hüsün-kubuh konusu ile ilgili olan hâşiye ve ta'likler Hacı Hasanzâde (911/1505), Kestelli Muslihuddin (901/1495), Hatipzâde (901/1495), Alâeddin Ali Arabi (901/1495), Molla Samsünizâde (891/1485) ve Muhyiddin Mehmed es-Samsuni (928/1521) gibi Osmanlı âlimleri tarafından yazılmıştır.⁶⁹⁷

Eserin çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshaları vardır (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, A. 1315; Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, 42 Yu 6966; Milli Kütüphane-Ankara-Koleksiyon Sivas Gürün İlçe Halk Kütüphanesi, 58 Gürün 73...). Ayrıca *et-Tavzîh*, Hind, 1292; Kalküta, 1245, 1278, 1309; Kazan, 1902; Kahire, 1324'te basılmıştır.⁶⁹⁸

2.1.1. Tavzîh'in Gayesi ve Muhtevâsı

Sadruşşeria bu şerhi yazma gerekçesini bizzat kendisi Tavzîh'in mukaddimesinde şöyle ifade etmektedir; “*Tenkîhü'l-Usûl'ü yazdıktan sonra eserdeki müşkilleri şerh, muğlakatı/kapalı ibarelerini feth etmeyi/açmayı ilk bakışta anlaşılmayan yerlerini anlaşılır hale getirmeyi murad ettim. Ayrıca ben, Tenkîhü'l-Usûl'ü karalarken öğrencilerim, onu istinsah etmeye uğraştı. Bu nüshalar birçok tarafa yayıldı. Bu istinsah ve intişar esnasında nüshalarda yazım hataları ve değişiklikler oluştu. Bende yanımdaki metnin ibâresine bağlı kalmak suretiyle bu şerhi yazdım. Ona et-Tavzîh fî Halli Ğavamizi't-Tenkîh adını verdim. Bu şerhte, efradını cami tarifler ile birlikte akli deliller tesis ederek derinlemesine bir araştırma yaptım. Daha önce eşine rastlanmayan bu şerhi tamamlamak bana müyesser oldu.*”⁶⁹⁹

⁶⁹⁶ Salah Muhammed, I, 47.

⁶⁹⁷ Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 218-219.

⁶⁹⁸ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, 193-194.

⁶⁹⁹ Sadruşşeria, *Tavzîh*, I, 5;

(لَمَّا وَقَفْتِي اللَّهُ بِتَأْلِيْفِ تَنْفِيْحِ الْأُصُولِ أَرَدْتُ أَنْ أُشْرِحَ مُشْكَلَاتِهِ وَأَفْتَحَ مُغْلَقَاتِهِ مُعْرَضًا عَنْ شَرْحِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي مَنْ يَجْلِسُ بِغَيْرِ إِطْنَابٍ لَا يَجِلُّ لَهُ النَّظَرُ فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ وَأَعْلَمْتُ أَنِّي لَمَّا سَوَدْتُ كِتَابَ التَّنْفِيْحِ، وَسَارَعَ بَعْضُ الْأَصْحَابِ إِلَى انْتِسَاخِهِ وَمُبَاحَثَتِهِ وَانْتِشَرَ النَّسْخُ فِي بَعْضِ الْأَطْرَافِ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ وَقَعَ فِيهِ قَلِيلٌ مِنَ التَّغْيِيرَاتِ وَشَيْءٌ مِنَ الْمَحْوِ وَالْإِثْبَاتِ فَكَتَبْتُ فِي هَذَا الشَّرْحِ عِبَارَةَ الْمُثْنِ عَلَى النَّمَطِ الَّتِي تَقَرَّرَ عِنْدِي لِتَغْيِيرِ النَّسْخِ الْمَكْتُوبَةِ قَبْلَ التَّغْيِيرَاتِ إِلَى هَذَا النَّمَطِ، ثُمَّ لَمَّا تَبَسَّرَ إِثْمَامُهُ وَفَضَّنَ بِالِاخْتِيَامِ خِتَامُهُ مُشْتَمِلًا عَلَى تَعْرِيفَاتٍ وَحُجَجٍ مُؤَسَّسَةٍ عَلَى قَوَاعِدِ الْمَعْقُولِ)

Teftazânî de bu esere şerh yazmasını gerekçelendirirken şu ifadelerde bulunmaktadır; “*Bu alandaki bütün külliyatın hülasasını şamil, tercih edilen görüşleri içine alan kaynakları kâmil, dili harika bahrı muhit bir kitaptır...*”⁷⁰⁰

Bu kadar güzellikle beraber dilini ağır bulduğunu, anlaşılmasının zor olduğunu ifade eden Teftazânî, bu şerhi talebe tarafından okunması ve ezberlemesi kolay olması için yazmıştır.

Bâkılânî (403/1013), Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) ve Debûsî'nin (430/1039) usûlü fıkıh ilmin muhtevasının belirlenmesinde önemli katkıları olmuş, özellikle Debûsî'nin Taqvîmü'l-Edille'si ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (436/1044) el-Mu'temed'iyle bu ilim olgunluğa kavuşmuştur. Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî ile birlikte bu ilmin muhtevası zirve noktaya ulaşmıştır. Müelliflerin ilmî mensubiyeti, kişisel birikimlerine göre değişiklik gösteren konuların yanında bu alandaki eserlerin hemen hepsinde değişmez konular da olmuştur. Meselâ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*'inde aklın mahiyeti ve özelliklerine geniş yer vermiş buna mukabil bazı mütekellimîn usûlcülerinin dışında birçok usûlcü eserinde bu konuya yer ayırmamıştır. Ayrıca *et-Tavzîh*'te Sadrüşşeria, hüsün-kubuh meselesini bütün yönleriyle tahlil etmiş, eserin içinde bu konuyu genişçe işlediği “*mukaddimât-ı erbaa*” diye bir bölüm oluşturmuştur.⁷⁰¹

et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh, baştan sona Arap dili, meani, beyân ve mantık ilimlerinin izlerini taşımaktadır.⁷⁰² Bu esere hâşiye yazarların ekserisi, Tavzîh'te birçok özgün noktaların bulunduğunu, Sadrüşşeria'nın, üç meselede filozoflara muhâlefet ettiğini dört bin seneden beri kapalı kalan hususları kavradığını ifade etmektedirler.⁷⁰³ Sadrüşşeria, Tavzîh'te, akıl, teklif, hüsün-kubuh, kanun koyucu irade gibi birçok felsefî kavram ve meseleyi, usûlün temel meseleleriyle ilişkilendirerek birer usûl problemi haline getirmiştir. Bu yönüyle fıkıh usûlünün, aklî ve naklî ilkeleri bünyesinde barındıran naklî yönüyle birlikte aklî bir ilim olduğunu gösteren Tavzîh, hukuk felsefesi içerikli bir kitap olarak nitelendirilebilir.

Apaydın, *Kadı Burhaneddin ve Tercihü't-Tavzîh Adlı Eseri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, VI, 34.

⁷⁰⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2.

⁷⁰¹ A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh” DİA, XLII, 206.

⁷⁰² Merâğî, II, 100.

⁷⁰³ Apaydın, *Kadı Burhaneddin ve Tercihü't-Tavzîh Adlı Eseri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, VI, 34.

et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh hakkında Muhâmmmed Seyyid, şu bilgiyi vermektedir; “*Tenkîhu'l-Usûl asıl metin, et-Tavzîh fî Halli Ğavâmidi't-Tenkîh ise bu eserin şerhidir. Hakikaten tertipli ve metin/sağlam bir eserdir.*”⁷⁰⁴

Bu eser et-Teftazânî tarafından “*et-Telvîh ale't-Tavzîh*” adıyla şerh edilmiştir. Sadruşşeria, Hanefî-Maturidî olduğundan tetkikleri Şâfiî ve Eş'arî âlimleri aleyhine olup yer yer onların görüşlerini tenkit eder. Teftazânî, Eş'arî olduğundan onları savunur ve Sadruşşeria'ya cevap vermeye çalışır. Her ikisi de mudakkik oldukları için onlardan sonra gelen âlimler, bu iki kitabı merakla araştırmaya koyulmuşlar, üzerlerine çeşitli şerhler yazarak iki tarafın iddia ve delillerini değerlendirmişlerdir. Bunun neticesi olarak, “*et-Tavzîh*” ve “*et-Telvîh*”in şöhreti bütün İslam dünyasına yayılmıştır.⁷⁰⁵

Ancak Necmuddin b. Ebi Bekir Mercani (827/1423), “*Hizâmetu'l-Havâşi li İzâleti'l-Gavâşi fî Usûli'l-Fıkh*” isimli eserinin önsözünde Teftazânî'nin “*et-Telvîh*”te insafı davranmadığını söylediği belirtilmektedir.⁷⁰⁶

Eserde Sadruşşeria'ya ait; “*Öncekilerin belirtmeyip, benim aklıma gelen, yalnızca benim zikrettiğim*” vb. gibi ifadeler de *Tavzîh*'in özgünlüğünü ve Sadruşşeria'nın ilmi seviyesini ispat eder mahiyettedir.⁷⁰⁷

Eser, usûlü fıkıh kaideleri ile ilgili bazı değerlendirmelerin yapıldığı⁷⁰⁸ bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır.

2.1.2. Sadruşşeria'nın Tavzîh'te Müracaat Ettiği Kaynaklar

Kendisi sıkı bir Hanefî olan Sadruşşeria *Tavzîh*'i, Hanefî âlimlerden Pezdevî'nin el-Usûl'ünü, Şâfiî âlimlerden Fahreddin Râzî'nin el-Mahsul'ünü ve Mâlikî âlimlerden İbnü'l-Hâcib'in el-Muhtasar'ını mezcederek yazmıştır. Fukahâ ve Mütakellimin metodunun mezcederek karma bir eser telif eden Sadruşşeria, nemzuc metodunun ilk kullanıcılarından sayılmıştır. Bu eserin kaynakları hakkında Seyyid Bey şu bilgileri vermektedir; “*Sadruşşeria bu eserini, Usûl-i Pezdevî, Mahsûl-i Razî*

⁷⁰⁴ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 56.

⁷⁰⁵ Seyyid Bey, age., 57.

⁷⁰⁶ Hüseyin Atay, *İslam Hukuk Felsefesine Giriş*, Ankara. 1985, 160.

⁷⁰⁷ Apaydın, *Kadı Burhaneddin ve Tercihü't-Tavzîh Adlı Eseri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, VI, 35.

⁷⁰⁸ Merâğî, II, 100.

ve Muhtasar-i İbn Hâcib'i telhis ve ihtisar suretiyle telif eylemiştir. Sonra üzerine *Tavdîh* namıyla gayet güzel bir şerh yazmıştır. *Tavdîh*, tahkik usûlüyle yazılmış kıymetli ve faydalı bir eserdir. Muhtevî olduğu tahkikat, müellifinin mahsul-i dehasıdır. *Hüsn ve kubha ve irade-i cüziyeye dair "Mukaddemat-i Erbaa"* namıyla maruf olan özel konusu hakkında birçok büyük âlim (fuhul-i ulema) tarafından ayrıca şerhler yazılmıştır.⁷⁰⁹

Tavzîh'in bunlardan başka çeşitli ilim dallarına ait birçok kaynağı vardır. Kimi kaynaklar bizzat ismiyle zikredilirken, bazıları da müellifinin adıyla zikredilmiştir. Tavzîh'te geçen eser ve müellif isimlerine bakıldığında Sadrüşşeria'nın kendinden önceki dönemlere ait muhtelif ilim dallarında yazılmış eserlerin neredeyse tamamını görmüş olduğu söylenebilir. Birçok kaynaktan yararlanan Sadrüşşeria, eserin mukaddimesimde ifade ettiği üzere ençok şu kaynaklardan istifade etmiştir;

Usûlü Pezdevî; Fahrülislam Pezdevî'nin⁷¹⁰ (482/1089) fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *Usûlü'l-Pezdevî* adlı eseri ilim dünyasında *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* olarak da bilinir.⁷¹¹ Fahrülislâm Pezdevî'nin, Hanefî âlimlerince meselede müctehid tabakasından sayılması,⁷¹² bu eseri Fıkıh Usûlü ilminde ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Pezdevî, bu eserinde dirayet ve rivayetin çerçevesini çizmiş ve zamanına kadar gelen bu alandaki mevcut birikimi sistematize etmiştir. Öyle ki bu eser, fukahâ metoduyla yazılan fıkıh usûlü kaynaklarının son ve olgun düzeyini temsil eden bir eserdir. Pezdevî, Orta Asya Hanefî geleneğine mensup bir âlim olması hasebiyle bu eserini Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî tarzı bir kelâm anlayışından uzak, ilmî temelini yalnız fıkıhta bulan bir fıkıh usûlü anlayışı ile

⁷⁰⁹ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 57.

⁷¹⁰ Kuraşî, I, 372; Zirikli, IV, 328; İbn Kutluboga, 41; Leknevî, 124-125; Merâgî, I, 263; Bagdâdî, Hediyyetü'l-Ârifin, I, 693; el-Hamevî, I, 409; Özel, 41; İbn Kutluboga, 205; Kehhâle, VII, 192; Salahaddin Halil b. Abdullah es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefayat* (Muhakkik, Ahmed el-Arnaut ve Türki Mustafa), XXIX, Beyrut 2000; XXI, 283; İbn Kutluboga, 205; Osman Keskioglu, 172; Leknevî, age., 124; Kuraşî, II, 380; Koca-Bedir, XXXIV, 265; İbn Kutluboga, 205; Kuraşî, I, 77; el-Hamevî, I, 409. Şemseddin Muhammed ez-Zehebi, *Tarihü'l-İslam ve Vefayatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, (Muhakkik; Dr. Beşşar Avvad), XV, Tunus 2003; XXXIII, 93; Abdulaziz Buhârî, I, 56; Hamidullah Ali b. Mumammed er-Râmîşi el-Buhârî, *el-Fevaidü alâ Usûli'l-Pezdevî* (Muhakkik, Said ez-Zehrani), Camiatü Ümmü'l-Kur'â, t.y. 44.)

⁷¹¹ Zirikli, IV, 328; Seyyid Bey, age., 34; Karaçi'de Cavit Peris Matbaasında I cilt olarak basılmış nüshasıdır.

⁷¹² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 314; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 249; Hanefî fıkıh kaynaklarında Ebû Zeyd Debûsî birinci imam, Pezdevî de ikinci imam sayılır. Ebû Yûsuf, İmâm-ı A'zam'a nisbetle ne ise, Pezdevî de Debûsî'ye göre odur. (Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 46; Keskioglu, 172; Zehebi, *Tarihü'l-İslam ve Vefayatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XXXIII, 93; Kuraşî, I, 77; el-Hamevî, I, 409.)

telif etmiştir.⁷¹³ Pezdevî'den sonra telif edilen fıkıh usûlü alanındaki eserler onu model olarak yazılmıştır. Ahsîkesî'nin *el-Müntehab*'ı, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menârü'l-Envâr*'ı ve Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl*'ü bunun örneklerindedir. Karma metodunu benimseyen müelliflerde eserlerini yazarken Pezdevî'nin Usûl'ünden yararlanmışlardır. İbnü's-Sââtî'nin *Bedü'n-Nizâm*'ı, Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl*'ü ve İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'ini kaleme alırken bu eserden istifade etmişlerdir.⁷¹⁴

Pezdevî, eserin mukaddimesinde *İlmü't-Tevhid ve's-Sıfat ve İlmü'ş-Şerâi ve'l-Ahkâm* şeklinde olmak üzere ilmi ikiye ayırmıştır.⁷¹⁵ Mu'tezile ve Kerramiye'ye cevap vermek için İlm-i Sıfat'a burada değinmiştir.⁷¹⁶ Pezdevî bu bölümde geçen: “*Birinci nevide aslolan Kur'ân ve sünnete sarılmak heva ve bidatten kaçınmaktır*”⁷¹⁷ ifadesiyle Hâricîlere ve Mu'tezililere cevap vermiştir. O, karşı görüştekilere heva ve hevesten kaçınmayı, Kur'ân ve Sünnet'e tutunmayı, sahâbî, tâbiûn ve salih insanların/Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın yoluna bağlılığı tavsiye etmiştir. Pezdevî, bu bağlılığı “*hocalarımız Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhâmmed'in anladığı şekilde*”⁷¹⁸ diye kayıtlamıştır. Abdülaziz Buhârî'ye göre Pezdevî'nin; sahâbî, tâbiûn ve kendilerinden önce geçen salih insanlar sıralaması, Hanefîlerin “*aklı ve reyî*” sünnetin önüne geçirdiği iddialarını çürütmektedir.⁷¹⁹

Kütüphanelerde yüzlerce yazması bulunan Usûlü'l-Pezdevî birçok defa basılmış⁷²⁰ ve bu esere çok sayıda şerh, hâşiye ve ta'likler yazılmıştır.⁷²¹

⁷¹³ Erturhan, 10; Atar, 15; Zekiyüddin Şaban, *Usûlu Fıkıh* (Çev; İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, 35; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 242; Köksal-Dönmez, “Usûl-i Fıkıh” DİA, XLII, 203. Fıkıhî ve itikadî konularda Hanefî metoduna ve bu metodu şekillendiren Hanefî ulemasına bağlı olan Pezdevî, kendisinden öncekiler gibi Mu'tezile ve Râfîzîliğe karşı ilmi ve fikrî mücadele vermiştir. (Yunus Ak, *Fahrulislâm Ebu'l-Usr El-Pezdevî'nin Kenzü'l-Vüsûl ilâ Marifeti'-Usûl Adli Eseri ve Eserin Elfâz Bahsinin Fıkıh Usûlü İlmîne Katkısı*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2009, 10; Abdülaziz Buhârî, I, 16-23.)

⁷¹⁴ Koca-Bedir, XXXIV, 265.

⁷¹⁵ Zehrani, age., 43.

⁷¹⁶ “Suğnakî”ye göre burada “ilmü't-tevhîd ve's-sıfât” şeklinde ifade edilmesi Usûlü'd-Dîn mânâsında değil, Usûlü Fıkıh'ın tasnifinde, itikadî konulardan bilmekle sorumlu olduğumuz kısım anlamındadır. “Şeriat” ifadesi, “fıkıh”dan ve “ahkâm”dan daha geneldir. Ancak maksat ahkâmî ifade etmek olduğu için burada onu da ayrıca zikretmiştir. “(Ak, age., 11-12.)

⁷¹⁷ (والأصل في النوع الأول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة والجماعة)

⁷¹⁸ (وهو الذي كان عليه أدركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا أعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد أو عامة أصحابهم رحمهم الله)

⁷¹⁹ Abdülaziz Buhârî, I, 4.

⁷²⁰ I-IV, İstanbul 1307; Kahire 1929; nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut 1417/1997.

el-Mahsûl; Fahrüddîn Râzî⁷²² (606/1209), “*el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*”⁷²³ adlı eserini, usûl konularıyla kelâm ve mantık ilkeleri arasında ilgi kurmak suretiyle mütekellimîn metodu ile kaleme almıştır. Râzî bu eserinde, mütekellimîn ekolünün kendinden önceki dört önemli fıkıh usûlü kitabı olan Kâdî Abdülcebbar'ın (415/1025) *el-Umed*, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (436/1044) *el-Mutemed*, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (478/1085) *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* ve Gazzâlî'nin (505/1111) *el-Müstasfa*'sını cem ve ihtisar ederek yeni bir tertip ve tasnife tâbi tutmuştur.⁷²⁴

el-Mahsul'ü fıkıh usûlünün mütekellimîn metodunun en iyi temsilcisi haline getiren özelliği, müellifin kelâm ve mantık ilmine nüfuzu ve esere kazandırdığı sistematik örgüdür.⁷²⁵ Ele aldığı konularda görüş sahiplerinden ziyâde görüşlerin delillerini öne çıkarması, Râzî'nin, mütekellim yönünden kaynaklanmaktadır. Râzî'yle birlikte klasik ilimler yeni bir inşâ sürecine girmiştir. Kelâma akli ve mantığı sokan Râzî'den usûlü fıkıh da nasibini almıştır. Bu eserinde doğru düşünmenin kurallarını mantıkla belirlemiş ve ortaya konulan görüşlerde de tahkik üslûbunu kullanmıştır.⁷²⁶

⁷²¹ İbn Kutluboğa, 160; Zirikli, IV, 13; VII, 42; I, 187; V, 53; Bağdâdî, I, 108; I, 735; II, 211; Abdulaziz Buhârî, I, 9; Kâtip Çelebi, I, 496; I, 113; I, 113; Özel, 39, 72, 73, 81, 98, 99, 199; Koca-Bedir, XXXIV, 265; Abdulhay el-Kettani, *Fihrisü'l-Feharis* (Muhakkik, İhsan Abbas), II, Beyrut 1982; II, 972; İbn Kutluboğa, Tahkik; Mukaddime Bölümü.)

⁷²² Zehebi, *Tarihü'l-İslam ve Vefayâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIII, 137; Tacuddin Subkî, *Tabakâtü's Şafîye* (Muhakkik; Muhammed et-Tanahi-Muhammed el-Hulv), X, Trablus h. 1413, VIII, 81; Kehhâle, XI, 79; Zirikli, VI, 313; Şemseddin İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yan ve Enbau Ebnau'z-Zanman* (Muhakkik; İhsan Abbas), VII, Beyrut, t.y. IV, 249; Cemaleddin Ali b. Yusuf el-Kıfti, *Ahbaru'l-Ulema bi Ahyaril-Hükema* (Muhakkik; İbrahim Şemseddin), Beyrut 2005, 220; Ahmed b. Kasım el-Hazreci Muvaffikuddin, *Uyunu'l-Enbiya fî Tabakatü'l-Enbiya* (Muhakkik, Nazzar Rıza), Beyrut t.y. 459; Ebu Bekir b. Ahmed el-Esedi eş-Şühebi ed-Dimeşki, *Tabakatü's-Şafîyye* (Muhakkik; Abdulalim Han), IV, Beyrut 1407, II, 66; Kıfti, 220; İbn Hallikan, IV, 249; Subkî, VIII, 82; Enver Bayram, *Fahreddin Er-Râzî'nin Et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Tefsir Usûlü Uygulaması*, Doktora Tezi, Ankara 2011, 19. 35; Yavuz, XII, 89; Ahmet Kara, *Fahreddin Er-Râzî Ve İtikadatu Fırakı'l-Müslimin Ve'l-Müşrikin Adli Eserinin Mezhepler Tarihi Yazıcılığındaki Yeri ve Önemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010, 12. 25; İbn Hallikan, age., 249, 250, 252; Kıfti, 220; Zehebi, *Tarihü'l-İslam ve Vefayâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIII, 137; Bağdâdî, II, 107; Kehhâle, III, 558; Yavuz, XII, 89; Bayram, age., 19-35; Kara, age., 12-25; Muvaffikuddin, 465; Yavuz, XII, 89; Bayram, age., 19-35; Kara, age., 12-25; Zehebi, *Tarihü'l-İslam ve Vefayâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIII, 137; Uludağ, age., 27; Ali el-Kârî, *Şemmü'l-Avârız fî Zemmi'r-Ruvâfız*, 113; İbn Âbidîn, I, 77; Kuraşî, II, 559; el-Ğazzî, I, 11-12; Seyyid Bey, age., 51.

⁷²³ Ferhat Koca, “el-Mahsul”, DİA, XXVII, 391-392.

⁷²⁴ İbn Hallikan, IV, 271; Koca, XXVII, 391; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 32-33.

⁷²⁵ Koca, “el-Mahsul”, XXVII, 391-392.

⁷²⁶ Çelik, age., 9-15.

Birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunan,⁷²⁷ fıkıh öğrencileri ve ilim adamları tarafından telif edildiği andan itibâren büyük ilgi gören ve temel kaynak olarak kullanılan *el-Mahsul*, pek çok kişi tarafından istinsah edilmiştir. Eserin, Tâhâ Câbir el-Ulvânî tarafından altı cilt halinde tahkikli neşri de yapılmıştır.⁷²⁸

Muhtasarü İbni'l-Hâcib; İbnü'l-Hâcib'in⁷²⁹ kaleme aldığı *Muhtasarü'l-Müntehâ* adlı eseri, Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl'ü* ve Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi'si* gibi karma metotla yazılmış fıkıh usûlü eserlerine kaynaklık teşkil etmiştir. Osmanlı medreselerinde okutulan ve Osmanlı fıkıh bilginlerini etkileyen başlıca eserler arasında yer almıştır. Kaynaklarda *Muhtasarü'l-Usûl*, *el-Muhtasarü'l-Kebîr*, *el-Muhtasarü'l-Usûlî*, *Muhtasarü İbni'l-Hâcib el-Usûlî*, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Münteha'l-Vüsul ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel* ve *Keşfü'l-Müntehab fî Usûli'l-Fıkh*⁷³⁰ gibi isimlerle geçmektedir. Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İhkâm* ile bunun üzerine yaptığı ihtisar çalışmasının özetidir.⁷³¹ Eserin, “usûl” kaydıyla birlikte anılması, müellifin “*Cami'u'l-Ümmehat*” adlı diğer muhtasarından ayırt edilebilmesi içindir.⁷³²

İbn Kesir'in bu eser hakkında, “*Usûlü fıkıh alanında yazılmış harika bir eserdir*”⁷³³ dediği İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usûlüne dair bu eseri, Mâlikî mezhebinin teorik fıkıh çalışmaları ve fıkıh usûlünün gelişimi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Zira mütekellimîn metoduna göre yazılmış fıkıh usûlü kitaplarının olgunluk aşamasını temsil eden önemli eserleri özetleyen ve bunların içerdiği usûl konularını yeni bir sistematik içinde ele alan bu eser, fıkıh usûlü edebiyatını büyük ölçüde etkilemiştir. Zira Âmidî ile Râzî'nin eserlerini özetleyen bu kitap, gerek

⁷²⁷ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 32-33; Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Arşiv Numarası 16 Or 394; İstanbul Millet Kütüphanesi, Arşiv Numarası 34 Fe 634...

⁷²⁸ Koca, “el-Mahsul”, XXVII, 391-392; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun'da* 14, Bağdadi, *Hediyetü'l-Arifin'de* 13 ayrı yerde bu eserin şerh ve muhtasarlarından bahsetmektedir.

⁷²⁹ Muhammed b. Muhammed Mahluf, *Şeceretü'n-Nuru'z-Zekiyyeti fî Tabakatü'l-Malikiyye* (Muhakkik; Abdulmecid Hayali), II, Beyrut 2003, I, 241; Zehebi, *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ* (Muhakkik; Komisyon, XXV, Beyrut 1985, XXIII, 265; Zehebi, *Tarihü'l-İslam ve Vefayatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIV, 551; İbn Hallikan, III, 248; Şemseddin İbnü'l-Cezeri, *Ğayetü'n-Nihaye fî Tabakatü'l-Kurra*, III, Kahire h. 1351, I, 509; Safedi, XIX, 322; Hulusi Kılıç, “İbnü'l-Hâcib”, DİA, XXI, 55; Zirikli, IV, 211; Serkis, I, 71; Kehhâle, VI, 265.

⁷³⁰ Safedi, XIX, 322

⁷³¹ Kâtip Çelebi, I, 1.

⁷³² Ferhat Koca, “el-Muhtasar”, DİA, XXXI, 67.

⁷³³ Ebu'l-Beka Dümeyri, *Şerhu Muhtasru İbni'l-Hâcibi'l-Usûli*, Muhakkik, Ali eş-Şehrani, Riyad 1433, 35.

mütekellimîn metoduna gerekse karma metoda göre kaleme alınan sonraki fıkıh usûlü eserlerince esas alınan son muhtasar kabul edilebilir.⁷³⁴

Diğer taraftan Eş'arî fıkıh usûlü geleneği içerisinde özellikle mantığın usûle dâhil edilmesiyle belirginleşen müteahhirîn çizgisinin Râzî-Âmidî-İbnü'l-Hâcib şeklinde ifade edildiği görülür. İbnü'l-Hâcib, fıkıh usûlü alanında da mantığı belirleyici konuma getirdiği için eleştirilmiştir. Daha önceki Eş'arî-Mâlikî usûlcüleri arasında mantık ilmine ve mantığın fıkıh usûlüne dâhil edilmesine karşı bir tavır söz konusu iken İbnü'l-Hâcib ile birlikte Râzî ekolü ya da müteahhirîn metodu Mâlikî usûlü içerisinde yeni bir çizgi olarak ortaya çıkmıştır.⁷³⁵

Sanat yönünden garip, ilim yönünden parlak, icaz yönünden gaye olan eser, bilmece kitabı gibidir.⁷³⁶ *el-Muhtasar* oldukça veciz ve kapalı bir üslupla kaleme alınmıştır. Önemli sayıda şerh ve hâşiye yanında meşhur hadis âlimlerince yapılmış tahrîc çalışmalarına konu olması bu şöhretin bir göstergesidir.⁷³⁷

Muhtasarü'l-Münteha, aslından daha fazla tutulmuş, üzerine birçok şerh, hâşiye ve tahrîc çalışması yapılmıştır. *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın kaynaklarda geçen ellinin üzerinde şerhi vardır.⁷³⁸

Sadrüşşeria, bu üç temel kaynağın yanında eserinde birçok kaynaktan da istifade etmiştir. Bazı eserlerin adını bizzat zikrederken bazılarının da yazarlarının ismini zikretmiştir. Biz burada kaynakları ilim dalına göre tasnif ettikten sonra bu başlıkların altında önce *Tavzîh*'te geçen eserleri sonra da eserlerinden bahsedilmeyen âlimleri ele alıp kısaca tanıtacağız.

2.1.2.1. Kur'an-ı Kerim

Kur'an/Kitap, İslâm dininin ve onun şer'î hükümlerinin aslî kaynağını teşkil etmektedir. Sadrüşşeria, Kitap konusunu, şer'î delillerin ilki sıfatıyla işlemiştir.⁷³⁹ Fıkıh usûlünü, şer'î hükme kaynaklık etmesi yönüyle ilgilendiren kitap, birçok

⁷³⁴ Koca, "el-Muhtasar", XXXI, 68.

⁷³⁵ Koca, "el-Muhtasar", XXXI, 68.

⁷³⁶ Mahluf, I, 241.

⁷³⁷ Koca, "el-Muhtasar", XXXI, 68.

⁷³⁸ Koca, "el-Muhtasar", XXXI, 68; Kâtip Çelebi, II, 1853-1857; I, 686; Kılıç, XXI, 57; Serkis, I, 72; II, 596, 679, 1332; Bağdadi, I, 352, 354, 402, 424, 771; Hizanetü't-Türas, Merkezü Melik Faysal, el-Mektebetü's-Şamile, Yazma Eserler Kataloğu, nu; 231'den başlamak üzere toplam 91 kayıt bulunmaktadır.

⁷³⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 72.

eserde tanımlanmadan ele alınırken Sadrüşşeria, Kitap bahsine Kur'an tarifini yaparak başlamıştır. O, Kitab'ı; "Kur'an, Mushafın iki kapağı arasında mütevatir olarak bize nakledilendir" şeklinde tarif etmiştir.⁷⁴⁰ Sadrüşşeria'nın eseri başından sonuna kadar Kur'an'dan yapılan istidlallerle doludur. Birkaç örnekle yetineceğiz;

Örnek 1; Sadrüşşeria, Ebu Hanife'nin "Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir"⁷⁴¹ şeklinde yaptığı fıkıh tanımına "amelen" lafzını eklerken Bakara suresinden "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ"⁷⁴² (Kişinin kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır) ayetini delil getirmiştir. Sadrüşşeria, ayette geçen "kesb" fiilini "amel" olarak değerlendirmiştir. Ona göre fıkıh; "ameli konularda kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir."⁷⁴³

Örnek 2; Sadrüşşeria'ya göre (على) harfî cerri isti'lâ içindir. Bu harfle vücut murad edilir.⁷⁴⁴ Sadrüşşeria, bu görüşünü; "يُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا"⁷⁴⁵ (Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir ortak koşmamak, ... şartıyla sana beyat etmek üzere geldikleri zaman...) ayeti ile desteklemiştir.

Örnek 3; Sadrüşşeria, vücut ehliyetinin mesnedi olan zimmetin menşei şu ayetlere dayandırır;

a. "Rabbin, insanoğlunun sulbünden soyunu alıp devam ettirmiş, onlara: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" demiş ve buna kendilerini şahit tutmuştu. Onlar da: "Evet şahidiz" demişlerdi. Bu, kıyamet günü, "Bizim bundan haberimiz yoktu" dersiniz veya "Daha önce babalarımız Allah'a ortak koşmuşlardı, biz de onlardan sonra gelen bir soyuz, bizi, boşa çalışanların yaptıklarından ötürü yok eder misin?" dersiniz diyedir"⁷⁴⁶ anlamındaki âyettir. Sadrüşşeria'ya göre bu âyet, Allah ile Âdemoğulları arasında cereyan eden bir ahdi, Âdemoğullarının Allah Teâlâ'nın vahdaniyetini ve rububiyetini ikrar edişlerini ihbardır. Onların kendileri aleyhine

⁷⁴⁰ Sadrüşşeria, *et-Tenkîh* 87; A. Mlf, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 72.

هُوَ مَا نَقَلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفْتَيْ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا

⁷⁴¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 42;

الْفَقْهُ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا وَيُزَادُ عَمَلًا لِيُخْرَجَ الْإِعْتِقَادِيَّاتِ وَالْوُجْدَانِيَّاتِ فَيُخْرَجَ الْكَلَامُ وَالتَّصَرُّفُ وَمَنْ لَمْ يَزِدْ أَرَادَ الشُّمُولَ هَذَا التَّعْرِيفُ مَنْقُولٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ

⁷⁴² Bakara, 286.

⁷⁴³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 46;

مَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنْ الْعَمَلِيَّاتِ هِيَ الْفَقْهُ الْمُصْطَلَحُ

⁷⁴⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 176.

⁷⁴⁵ Mümttehine, 12.

⁷⁴⁶ Araf, 172;

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى

şahit kılımları, Rab Teâlâ'nın kulları üstünde vacip olan haklarını eda edeceklerine dair ikrarları mucibince muaheze edileceklerine delildir. Bu durumda onlarda vücutta ehil kılıcı bir vasfın bulunması gerekir. Bu şekilde onlar için lugavî ve şer'î manasıyla zimmet sabit olur.⁷⁴⁷

b. “Her insanın boynuna işlediklerini dolarız ve kıyamet günü açılmış bulacağı Kitap'ı önüne çıkarırız”⁷⁴⁸ anlamındaki ayettir. Sadrüşşeria'ya göre bu ayet, amelin lüzumuna delalet eder. İşte zimmet, bu işaret edilen lüzumun ta kendisidir.⁷⁴⁹

c. “Doğrusu Biz, sorumluluğu (emaneti) göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir; onu insan yükledi”⁷⁵⁰ anlamındaki ayettir. Sadrüşşeria'ya göre bu ayette yerin ve göğün taşımaktan çekindiği emaneti insanın yüklediği belirtilerek diğer bütün varlıklar arasında sadece insanın ehliyet ve sorumluluk taşıdığına işaret edilmiştir.⁷⁵¹

2.1.2.2. Hadis Kaynakları

Sahîhü Buhârî;⁷⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî⁷⁵³ (256/870) tarafından kaleme alınan ve Kur'an-ı Kerim'den sonra en güvenilir kaynak olarak kabul edilen eserdir.⁷⁵⁴ Buhârî, hicri ilk üç asırda hadis ilmine hizmet eden önemli şahsiyetler arasında en önde kabul edilir. Hadis ilminde tartışmasız otorite olarak kabul edilen Buhârî, bu eserinde sahih hadisleri bir araya getirmiştir. Mezkûr eser, Müslümanlar arasında benzersiz bir teveccühe nail olmuştur. İlim dünyasında başka hiçbir kitaba nasip olmayan şerh ve terceme çalışmalarına konu olmuştur. Buhârî, on altı yılda meydana getirdiği eserinde

⁷⁴⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 594.

⁷⁴⁸ İsrâ, 13;

⁷⁴⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 594.

⁷⁵⁰ Ahzab, 72;

⁷⁵¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 595.

⁷⁵² Sadrüşşeria, *Tavzih*, II, 27.

⁷⁵³ Zirikli, VI, 34.

⁷⁵⁴ M. Mustafa el-A'zamî, “Buhârî, Muhammed b. İsmâîl” DİA, VI, 368-372; M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh” VII, 115.

وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ

وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ

zikrettiği hadisleri altıyüz bin kadar hadis arasından seçmiştir.⁷⁵⁵ Eserin çok sayıda yazma nüshası vardır.⁷⁵⁶

Sadrüşşeria'nın Buhârî'den aldığı hadislere bir **örnek**; “Şakik merhum anlatıyor: “Ben, Abdullah İbn Mes’ud ile Ebû Mûsa (radiyallahu anhümâ) arasında idim. Ebû Musa, İbn Mes’ud’a: “Ey Ebû Abdirrahman! Bir adam cünüb olsa ve bir ay boyu su bulamasa ne yapar, namazı nasıl kılar, ne dersin?” diye sordu. “Suyu bir ay bulamasa da teyemmüm etmez!” dedi. Ebû Musa: “Pekâlâ Mâide suresindeki şu âyete ne dersin: “...Su bulamazsanız temiz bir toprakta teyemmüm edin, yüzlerinizi, ellerinizi onunla meshedin.”⁷⁵⁷ Abdullah şu cevabı verdi: “Bu âyette Ashaba ruhsat verilmiş olsaydı çok geçmeden su soğuyunca da toprakla teyemmüm etmeye yeltenirlerdi.” Ebû Musa da ona: “Siz teyemmümü bu sebeple mi hoş bulmuyorsunuz?” dedi. İbn Mes’ud “Evet!” deyince, Ebû Musa, Abdullah’a: “Sen Ammâr’ın Hz. Ömer (radiyallahu anhümâ)’e ne dediğini duymadın mı?” Dedi ki: “Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) beni bir vazifeyle yola çıkarmıştı. Sefer esnasında cünüb oldum. Su da bulamadım. Bunun üzerine hayvanların bulanması gibi ben de toprağa bulandım. Sonra Resulullah (aleyhissalâtu vesselâm)’a gelip durumu kendisine arzettim. Bana: “*Sana şöyle yapman kâfi idi!*” dedi (ve gösterdi), iki avucuyla yere bir vurdu, sonra avuçlarını çırptı, sonra soluyla (sağ) avucunun sırtını veya sol avucunun sırtını (sağ) avucuyla meshetti. Sonrada onunla yüzünü de meshetti.”⁷⁵⁸

Sadrüşşeria, sahâbînün (râvinin) ta’nı hususunda bu hadisi delil getirmiş ve sahâbînün ta’n edilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre bu mesele icthadîdir. Sahâbînün önceki görüşünden rücu etme ihtimali vardır.⁷⁵⁹

Şerhu’s-Sünne fi’l-Hadîs,⁷⁶⁰ Heratlı Şâfiî âlimlerinden asıl adı Hüseyin b. Mes’ud olan ve el-Beğavî ve el-Ferrâ (516/1122) diye meşhur hadis âliminin hadis

⁷⁵⁵ H. Musa Bağcı, *Hadis Metodolojisinde Sahihu’l-Buhârî’nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi*, AÜİFD XLV (2004), sayı, 39-56, 39.

⁷⁵⁶ Milli Kütüphane-Ankara, 06 Mil Yz A 4675; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 240; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 1188; İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Sü-Hü 136....

⁷⁵⁷ Mâide, 6.

⁷⁵⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 27; Buhârî, Teyemmüm: 7, 4, 5, 8;

نَقَلَ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ عَنْ سُفْيَانَ «عَنْ شَقِيقِ كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَأَبِي مُوسَى فَقَالَ أَبُو مُوسَى أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَعَثَنِي أَنَا وَأَنْتَ فَأَجِيبْتُ فَتَمَعَّكْتُ الصَّعِيدَ فَأَتَيْتَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَأَخْبَرَنَا فَقَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَمَا كَانَ يُكْفِيكَ هَكَذَا، وَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيَهُ وَاجِدَةً، وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ أَفَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَقْتَعْ بِقَوْلِ عَمَّارٍ؟»

⁷⁵⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 27.

⁷⁶⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 26.

kitabıdır.⁷⁶¹ Beğavî, bu eserinde meşhur hadis eserlerinden seçtiği hadisleri, konularına göre sıralamıştır. Daha sonra az kullanılan kelimeleri açıklamıştır. Ayrıca âlimlerin ihtilâf ettiği fikhî problemleri, hadisten elde edilen hükümleri ortaya koyarak şerhetmiştir. Bu çalışma müellife Muhyi's-Sünne⁷⁶² lakabını kazandırmıştır. Şerhu's-Sünne fi'l-Hadîs, Züheyr eş-Şâvîş ve Şuayb el-Arnaût tarafından son cildi fihrist olmak üzere on altı cilt halinde Dimaşk (1390-1400/1970-1980) ve Beyrut'ta (1403/1983) yayımlanmıştır.⁷⁶³ Kaynaklarda birçok kitabından söz edilmektedir. Eserlerinden bazıları şunlardır; *el-Envar fi Şemâ'ili'n-Nebiyi'l-Muhtar, el-Cem'ü beyne's-Sahîhayni'l-Buhârî ve Müslim, el-Kifâye fi'l-Fıkh...*⁷⁶⁴

Sadrüşşeria'nın *Şerhu's-Sünne fi'l-Hadîs*'den aldığı hadislerle bir **örnek**; İki rekatten sonra sehiv secdesi ile ilgili hadis şöyledir,⁷⁶⁵ “*Resûlullah, bize aşıyy -öğle veya ikindi- namazlarından birini kaldırdı. İki rekatten sonra selâm verdi. Sonra mescidin ön cephesindeki tahtanın yanında durup ellerini biri biri üstüne gelecek şekilde o tahtaya koydu. Yüzünde hiddet (belirtileri) görülüyordu. Bu ara "namaz kısaldı, namaz kısaldı" diyerek acele ile mescitten çıkanlar oldu. Cemaat içinde Ebû Bekir ve Ömer de vardı. Fakat bu ikisi, Resûlullah'a birşey söylemekten çekindiler. Bu esnada, Resûlullah'ın zülyedeyn (iki elli) adını taktığı bir adam kalkıp: Ya Resûlullah! Unuttun mu? Yoksa namaz kısaltıldı mı? dedi. Peygamber (s.a.); "Unutmadım, namaz, kısaltılmadı da" buyurdu. Adam: Hayır ya Resulallah! Unuttun dedi. Hz. Peygamber cemaate dönüp: "Zülyedeyn doğru mu söyledi?" dedi. Evet, diye işarette bulundular. Bunun üzerine Resûlullah yerine dönüp kalan iki rekâtı kaldırdı, sonra selâm verdi, tekbir aldı ve her zamanki secdesi gibi veya ondan daha uzun secde yapıp başını kaldırdı, tekrar tekbir aldı ve normal secdesi gibi veya ondan daha uzunca bir secde daha yaptı, sonra başını kaldırdı ve tekbir aldı.”*

⁷⁶¹ Bağdâdî, I, 312; Kâtip Çelebi, II, 1040; Zirikli, II, 259; Geniş bilgi için bakınız: Saffet Sancaklı, *Begavi ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları*, Diyanet İlmî Dergi, c. 34, sayı: 3, sh., 79-94, Ankara, 1998.

⁷⁶² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 392.

⁷⁶³ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 402-403; nşr. Şuayb el-Arnaût - M. Züheyr eş-Şâvîş, Dimaşk 1390-1400, I, 19-31; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 136-137; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, IV, 1257-1259; Sübkî, *Tabakât*, IV, 214-217; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 206; Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Kahire 1976, 12-13; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 48-49; K, I, 195, 397; Kâtip Çelebi, II, 1040, 1499, 1698; Serkîs, *Mu'cem*, I, 573; Brockelmann, *GAL*, I, 447-449; *GAL Suppl.*, I, 268, 622; Mevlüt Güngör, “Beğavî, Ferrâ” *DİA*, V, 341.

⁷⁶⁴ Bağdâdî, I, 312; Güngör, “Beğavî, Ferrâ” V, 341; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 402-403.

⁷⁶⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 26; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, XV, Beyrut 1983, III, 291; 759 numaralı hadis: «أَنَّ النَّبِيَّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - صَلَّى إِحْدَى الْعِشَاءِ بِنِ سَلَّمَ عَلَى رَأْسِ رَكْعَتَيْنِ فَقَامَ دُو الْيَدَيْنِ فَقَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَقْصَرْتُ الصَّلَاةَ أَمْ تَسْبِيهَا؟ فَقَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ فَقَالَ وَبَعْضُ ذَلِكَ قَدْ كَانَ فَأَقْبَلَ عَلَى الْقَوْمِ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَقَالَ أَحَقُّ مَا يَقُولُ دُو الْيَدَيْنِ؟ فَقَالَا: نَعَمْ فَقَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ»

2.1.2.3. Fıkıh Usûlü Kaynakları

Usûlü'l-Kerhî;⁷⁶⁶ Hanefî mezhebinin sistemleşmesine katkı sağlayan ve Irak Hanefiliği ekolünün önde gelen temsilcisi olan Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî'nin (340/952) fıkıh usûlüne dair eseridir.⁷⁶⁷ *er-Risâle* veya *Kavâidu fî Usûli'l-Mezheb* de denilen bu eser, Debûsî'nin *Te'sisü'n-Nazar* adlı eserinin son kısmında basılmıştır.⁷⁶⁸

el-Fusûl fi'l-Usûl;⁷⁶⁹ Cessâs diye meşhur olan Hanefî alimi Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî'nin (370/981) fıkıh usûlüne dair eseridir.⁷⁷⁰ Kerhî'nin, eserinden sonra Hanefî/fukahâ metoduna göre yazılmış fıkıh usûlüne dair kitaplar arasında günümüze ulaşan ilk eserdir.⁷⁷¹

Takvîmü'l-Edille;⁷⁷² Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (430/1039) fıkıh usûlüne dair eseridir.⁷⁷³ Debûsî, bu eserinde fıkıh usûlü ile fûrû-i fıkıh arasında sıkı bir irtibat kurmuştur. Kelâmî tartışmalardan olabildiğince kaçınmıştır. Ehliyet, konusunu usûl kitabına dâhil etmiştir. Eserin ana konusunu, aklî ve şer'î diye ikiye ayırdığı fıkıh usûlünde delil olarak bilinen hüccet terimi oluşturur. Debûsî, fıkıh usûlü tarihinde bir ilki gerçekleştirerek "aklî hüccetler" başlığı altında aklî önermelerin şeriatla ilişkisini tartışmıştır. Özellikle bu bölümde İslâm hukuk felsefesinin en önemli sorunlarından biri olan akıl-vahiy ilişkisine dair konuları detaylı bir biçimde incelemiştir.⁷⁷⁴ Eser kendinden sonraki fıkıh kitaplarına kaynaklık etmiştir.

Şerhu't-Takvîm;⁷⁷⁵ Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* adlı fıkıh usûlüne dair yazdığı eserin kaynaklarda belirtilen tek şerhidir. Fahrülislam Pezdevî'ye aittir.⁷⁷⁶

⁷⁶⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 55; Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 80.

⁷⁶⁷ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 38; Kâtip Çelebi, II, 1732; İbn Kutluboğa, I, 200; H. Yunus Apaydın, "Kerhî", DİA, XXV, 286.

⁷⁶⁸ Zirikli, IV, 193; Brockelmann, GAL, I, 295; Leknevî, 107; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 41.

⁷⁶⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 78, 300, 301.

⁷⁷⁰ Kehhâle, II, 7; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 232; Safedî, VI, 99; Mevlüt Güngör, "Cessâs", DİA, VII, 428.

⁷⁷¹ Soner Duman, "Usûlü'l-Fıkıh" DİA, XLII, 218-220.

⁷⁷² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 47.

⁷⁷³ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 193; İbn Kutluboğa, I, 192; I, 330; Zirikli, IV, 109; Kehhâle, VI, 97; Kâtip Çelebi, I, 467; Bağdâdî, I, 648; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 49-50; Geniş bilgi için bakınız: Muhammet Masum Vanlıoğlu, *Ebu Zeyd Debusi ve Takvimül-edille İsimli Eseri*, Bursa 1997.

⁷⁷⁴ Murteza Bedir, "Takvîmü'l-Edille" DİA, XXXIX, 494.

⁷⁷⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 89.

⁷⁷⁶ Bağdâdî, I, 693.

Kâtip Çelebi bunun âlimler arasında “*şerh bi'l-kavl*” türünden muteber bir eser olarak meşhur olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷⁷

el-Mutemed;⁷⁷⁸ Mu'tezile kelâmcısı ve fıkıh âlimi olan Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin (436/1044) fıkıh usûlüne dair eseridir.⁷⁷⁹ Tam adı *Kitâbü'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh* olan eser, Kâdî Abdülcebâr'ın el-Muğnî'sinin fıkıh usûlüyle ilgili bölümünden sonra Mu'tezile âlimlerinin usûlü'l-fıkıh konusundaki görüşleri hakkında günümüze ulaşmış en önemli kaynaktır.⁷⁸⁰

el-Burhân;⁷⁸¹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (478/1085) usûl-i fıkıh dair eseridir.⁷⁸² Mütetekellimin metoduyla yazılmış fıkıh usûlü kitapları içinde Şâfî'nin er-Risâle'sinden sonra günümüze kadar gelen en eski eserdir. Eser, bir mukaddime ile yedi bölümden (kitab) oluşur.⁷⁸³

Usûlü Serahsî;⁷⁸⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî'nin (483/1090) fıkıh usûlüne dair eseridir.⁷⁸⁵ Serahsî, bu eserinde Hanefî hukuk düşüncesini, esaslarını ve yöntemlerini derli toplu biçimde ortaya koymuştur. Orta dönem Buhara Hanefî hukuk mektebinin ürünlerinden olan bu eserin, sonraki dönemlerde bazı devletlerin hukuk sistemleri üzerinde etkisi olmuştur.⁷⁸⁶ Usûlü's-Serahsî üzerine herhangi bir şerh çalışması yapılmamıştır. Bununla beraber Pezdevî şerhleri başta olmak üzere sonraki usûl eserlerinde bu eserden çokça istifade edilmiştir.⁷⁸⁷

el-Kavâtu'l-Edille;⁷⁸⁸ Şâfî bir alim olan Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî'nin (489/1096) fıkıh usûlüne dair eseridir.⁷⁸⁹ Usul ve usûl-i fıkıh kavramlarını izah ettikten sonra edille-i

⁷⁷⁷ Kâtip Çelebi, I, 467; Murteza Bedir, “Takvîmü'l-Edille” DİA, XXXIX, 493-494.

⁷⁷⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 419; II, 74.

⁷⁷⁹ Brockelmann, GAL Suppl., I, 669; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 587-588; Kâtip Çelebi, II, 1732.

⁷⁸⁰ Ahmet Akgündüz “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî” DİA, X, 327.

⁷⁸¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 44.

⁷⁸² Kehhâle, VI, 184-185; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 255-257; Kâtip Çelebi, I, 70, 75, 242, 253, 377, 380...

⁷⁸³ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 392; Mustafa Baktır, “el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh” DİA, VI, 434-435.

⁷⁸⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 288.

⁷⁸⁵ Zirikli, V, 315; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 60.

⁷⁸⁶ Muhammed Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme” DİA, XXXVI, 544-547.

⁷⁸⁷ Muhammed Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme” DİA, XXXVI, 544-547.

⁷⁸⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 416.

⁷⁸⁹ Zirikli, VII, 303; Safedî, XXVI, 96; Kâtip Çelebi, I, 107, 151, 173, 202...

şer'îyye hakkında geniş bilgi veren bir eserdir. Beyrut'ta 1996 yılında yayımlanmıştır.⁷⁹⁰

el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl;⁷⁹¹ Fıkıh usûlü yazım usûllerinden mütekellimin metoduna göre telif edilen dört temel eserden biridir. Ebu Hamid Gazzâlî⁷⁹² (505/1111) tarafından kaleme alınmıştır.⁷⁹³ Gazzâlî, bu eserde fıkıh usûlü mebhaslarını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Mustasfâ'nın diğer fıkıh usûlü kitaplarından en belirgin farkı, Mantık ilminin özetlendiği bir Mukaddime'sinin olmasıdır. Bu anlamda "Mantık'ı fıkıh usûlüne katan ilk kişi Gazzâlî'dir" denilebilir. Gazzâlî, fıkıh usûlü konularını dört eksen etrafında toplamıştır; *Hüküm, Hükümün Delilleri (Kitab, Sünnet, İcma, Akıl), Hüküm çıkarım usûlü (İctihad) ve Hükümü çıkaran kişi (Müctehid)*. Mustasfâ üzerine çok sayıda şerh, muhtasar ve ta'lik çalışmaları yapılmıştır.⁷⁹⁴

Mîzânü'l-Usûl;⁷⁹⁵ Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'nin (553/1158) fıkıh usûlüne dair yazdığı eseridir. Fukahâ mesleği de denilen klasik Hanefî usûl geleneğinden farklı ve daha çok mütekillimîn usûl eserlerinin telif yöntemine uyan bir içerik ve metotla yazılan orijinal bir fıkıh usûlü kitabı ve başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri olmak üzere Semerkant Hanefî-Mâtürîdî kolunun fikhî-kelemî yaklaşımlarını yansıtan en önemli metindir. Müellifin mukaddimedede belirttiği ve metin içinde atıflar yaptığı üzere eserin mufassal ve muhtasar olmak üzere iki ayrı versiyonu olup günümüze ulaşan metin muhtasar olanıdır.

el-İhkâm;⁷⁹⁶ Tam adı *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*'dir.⁷⁹⁷ Seyfeddin el-Âmidî'nin (631/1233) fıkıh usûlüne dair eseridir. Mütekillimîn metoduna göre telif edilmiş klasik dönem fıkıh usûlü eserindedir. Bu eser, usûl âlimleri tarafından mütekillimîn ekolünün dört temel kaynağı sayılan Kadî Abdülcebâr'ın el-Umed,

⁷⁹⁰ Abdullah Aygün, "Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer" DİA, XXXVI, 463-464.

⁷⁹¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2; II, 141;

⁷⁹² Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî (505/1111) Eş'arî kelâmcısı, Şafîî fakihî, mutasavvîf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşünürü. Geniş bilgi için bakınız; Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", DİA, XIII, 490.

⁷⁹³ İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, Beyrut 1992, I, 249; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV, 270-274; Zirikli, VII, 22; Kehhâle, XI, 266...

⁷⁹⁴ H. Yunus Apaydın, *İmam Gazali, İslam Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi*, Kayseri 1993, I, 11-12.

⁷⁹⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2.

⁷⁹⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 40.

⁷⁹⁷ Kâtip Çelebi, I, 1; Bağdâdî, I, 707; Zirikli, IV, 332.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-Burhân, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin el-Mu'temed ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ adlı eserlerinin başarılı bir telhisi olarak nitelendirilmiştir. el-İhkâm dört kaide üzerine tertip edilmiştir.⁷⁹⁸ Birinci bölümde, ileride ele alınacak fıkıh usûlü konularının daha iyi kavranabilmesi için kelâm, dil ve usûlle ilgili temel terim ve kavramlar ile şer'î hüküm konusu incelenmiştir. İkinci bölümde şer'î delil, üçüncü bölümde ictehad ve taklid, dördüncü bölümde teâruz ve tercih konuları ele alınmıştır.⁷⁹⁹ Eserin, Kahire ve Beyrut'ta dört cilt olarak defalarca tahkikli basımı yapılmıştır.⁸⁰⁰

el-Müntehab;⁸⁰¹ Hanefî fakihî Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîkesî'nin (644/1247) fıkıh usûlüne dair eseridir.⁸⁰² Eserin tam adı, “*el-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb*”dir. el-Müntehabü'l-Hüsâmî adıyla meşhurdur. Bazı Hanefî âlimleri tarafından şerhedilmiştir. Eser, Lekne ve Delhi başta olmak üzere defalarca basılmıştır.⁸⁰³

Minhâcü'l-Vüsûl;⁸⁰⁴ Kâdî Beyzâvî'nin (685/1286) fıkıh usûlüne dair eseridir. Tam adı *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*'dür.⁸⁰⁵ Eserde Şâfîler'in fıkıh usûlüne dair görüşleri özlü biçimde anlatılmıştır. Mütakellimîn usûlüyle yazılan temel kitaplardandır. Minhâcü'l-Vüsûl, Kâdî Beyzâvî'nin usûle dair birçok eseri arasında en kabul görenidir. Bu eser, asırlarca medreselerde fıkıh usûlü alanında ders kitabı olarak okutulmuştur. Çok sayıda şerhi vardır.⁸⁰⁶ Eserin, Kahire ve Dımaşk'ta olmak üzere çeşitli baskıları yapılmıştır.⁸⁰⁷

Şerhu'l-Minhâc;⁸⁰⁸ Kâdî Beyzâvî'nin (685/1286) fıkıh usûlüne dair eseri olan *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*'e yazdığı kendi şerhidir. Eserin ilk şerhini bizzat müellifi Hakâiku'l-Usûl fî Şerhi Minhâci'l-Vüsûl adıyla yapmıştır.⁸⁰⁹

⁷⁹⁸ Kâtip Çelebi, I, 1;

رتب على أربع قواعد: (1) في مفهوم أصول الفقه (2) في الأدلة السمعية (3) في أحكام المجتهدين (4) في الترجيح

⁷⁹⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 407-408; Salim Ögüt, “el-İhkâm” DİA, XXI, 534-535.

⁸⁰⁰ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 407-408.

⁸⁰¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2.

⁸⁰² Zirikli, VII, 28; Kâtip Çelebi, II, 1848; Bağdâdî, II, 123.

⁸⁰³ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 104; Mustafa Uzunpostalcı, “Ahsîkesî” DİA, II, 181.

⁸⁰⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 257.

⁸⁰⁵ Zirikli, IV, 110; Kehhâle, VI, 98; Kâtip Çelebi, II, 1879.

⁸⁰⁶ Kâtip Çelebi, II, 1879.

⁸⁰⁷ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 418; Ferhat Koca, “Minhâcü'l-Vüsûl” DİA, XXX, 113.

⁸⁰⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 31.

⁸⁰⁹ Koca, “Minhâcü'l-Vüsûl” DİA, XXX, 113.

el-Muğnî;⁸¹⁰ Hanefî fakihi olan Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî'nin (691/1292) fıkıh usûlüne dair eseridir. Kaynaklarda eserin on kadar şerhinden söz edilmektedir. 1983'te Mekke'de neşredilen eserin çok sayıda el yazması vardır.⁸¹¹

Menâr;⁸¹² Tam adı, *Menâru'l-Envâr*'dır. Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (710/1310) fıkıh usûlüne dair eseridir.⁸¹³ Fukahâ metoduyla yazılmış en önemli Hanefî usûl kitaplarından biri olan Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vüsûl*'ünün muhtasarıdır. Bu eseri meşhur kılan özellik ise bütün fıkıh usûlü konularını özet halinde veren kullanışlı bir kitap olmasıdır. Bu özelliği sebebiyle asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. *Menârü'l-Envâr*'ın üzerine çok sayıda şerh, hâşiye, ihtisar ve tercüme çalışması yapılmıştır.⁸¹⁴

Keşfü'l-Esrar;⁸¹⁵ Tam adı, "*Keşfü'l-Esrar fî Şerhi'l-Menâzile*" olan eser, Ebü'l-Berekât en-Neseffî'ye (710/1310) aittir. Neseffî'nin kendi eseri *Menârü'l-Envâr*'a yazdığı şerhidir.⁸¹⁶

Sadrüşşeria'nın görüşlerine isim vererek atıfta bulunduğu âlimler ise şunlardır:

İsa b. Ebân;⁸¹⁷ Tam adı, Ebû Mûsâ İsâ b. Ebân b. Sadaka'dır (221/836). İmam Muhammed'in öğrencisidir. Hanefî fakihi olan İsâ b. Ebân, aynı zamanda önemli muhaddislerdendir. Önceleri Ehl-i hadîs ekolüne mensub iken daha sonra rey ekolüne katılarak İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi oldu. İsâ b. Ebân, Hanefî usûlünün teşekkülüne büyük katkıda bulunmuştur. Onun vazettiği birçok usûl kaidesi, Hanefî görüşü haline gelmiştir. Meselâ Hanefîlerin benimsediği kıyâsa aykırı bir hadisin kabul edilebilmesi için râvisinin fakihi olması şartını O koşturmuştur. Kaynaklarda usûl ve fûrûa dair görüşlerine en çok yer verilen Hanefî âlimlerden

⁸¹⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 255; II, 336.

⁸¹¹ Brockelmann, GAL, I, 476; Suppl., I, 657; Kâtip Çelebi, II, 1087, 1823, 2022; Ziriklî, II, 301; IV, 316; V, 63; Kureşî, II, 668; İbn Kutluboğa, 220; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 189; Leknevî, 151; Bağdâdî, I, 787; Kehhâle, VII, 315; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 115-116; Mahmud Ridvanoğlu, "Habbâzî" DİA, XIV, 342-343.

⁸¹² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2.

⁸¹³ Kuraşî, I, 270-271; İbn Kutluboğa, I, 175; Zirikli, IV, 67; Kâtip Çelebi, II, 1516; Bağdâdî, I, 464; Leknevî, age., 101-102; Kehhâle, VI, 32; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 123-124.

⁸¹⁴ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 123; Ferhat Koca, "Menârü'l-Envâr" DİA, XXIX, 118-119.

⁸¹⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2.

⁸¹⁶ Zirikli, IV, 67; Bağdâdî, I, 464; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 124.

⁸¹⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 11.

biridir.⁸¹⁸ İsbâ b. Ebân'a kaynaklarda nisbet edilen eserler şunlardır: *el-Hucecü's-Sağîr*, *er-Red alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şâfiî fi'l-Ahbâr*, *el-Hucecü'l-Kebîr*, *Haberü'l-Vâhid*, *İsbâtü'l-Kıyâs*, *İctihâdü'r-Re'y*, *el-İlel fi'l-Fıkh*, *Hataü'l-Kütüb*, *el-Mücmel ve'l-Müfesser*, *el-Câmi' fi'l-Fıkh*, *en-Nevâdir*, *Kitâbü's-Şehâdât*.⁸¹⁹

Sadrüşşeria, Tavzîh'te kıyasın şer'î bir hüccet olduğu hususunda İsbâ b. Ebân'ın görüşüyle istidlalde bulunmuştur,⁸²⁰ Bir rivayette Hz. Ömer, nafaka ile ilgili doğru söyleyip söylemediğini bilemediği Fatıma binti Kays'ın rivayetini “*Kur'an'da ve Sünnette bulamadım*” diyerek “müstenker” kabul ederek kabul etmemiş ve bu rivayetle amel etmemiştir.⁸²¹ İsbâ b. Ebân, Hz. Ömer'in “Kur'an ve Sünnet” ifadesinden maksadının kıyas olduğunu söylemiştir. Ona göre kıyasın sübutu bu iki nasıldır. “Fa'tebirü”⁸²² ayeti buna delalet etmektedir.

İbn Süreyc;⁸²³ Tam adı, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî'dir (306/918). İbn Süreyc, Şâfiî âlimidir ve Şâfiî mezhebini en iyi bilen âlim olması hasebiyle kendisine “eş-Şâfiîyyü's-Sağîr” lakabı verilmiştir. *el-Vedâi' li-Mansûsi's-Şerâ'i*, *el-Aksâm ve'l-Hısâl ve Cüz' fihî Ecvibetü'l-İmâmi'l-Âlim Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc fi Usûli'd-Dîn* günümüze kadar ulaşan eserleridir.⁸²⁴

en-Nehravânî;⁸²⁵ Tam adı, Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ en-Nehrevânî el-Cerîrî'dir (390/999).⁸²⁶ Telvîh'te eser adı verilmeden görüşüne atıfta bulunulan Nehravânî, daha çok edebiyat ve kıraat alanında meşhur bir âlimdir. Bununla beraber Muâfâ'nın kaynaklarda adı geçen fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserleri

⁸¹⁸ İbn Kutluboğa, I, 226-227; Zirikli, V, 100; Kehhâle, VIII, 18; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 471; Özel, *Hanefî Fıkh Âlimleri*, 30-31; Şükrü Özen, “İsbâ b. Ebân”, DİA, XXII, 481.

⁸¹⁹ Kâtip Çelebi, I, 632; II, 1431, 1440, 1667; Leknevî, age., 151; İbn Kutluboğa, I, 226-227; Kehhâle, VIII, 18; Zirikli, V, 100; Brockelmann, GAL Suppl., I, 950; GAS, I, 434; Özel, *Hanefî Fıkh Âlimleri*, 31; Şükrü Özen, “İsbâ b. Ebân”, DİA, XXII, 482.

⁸²⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 11;

فَهُوَ مُسْتَكْرٌ لَا يُعْمَلُ بِهِ «كَحَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسِ أَنَّهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لَمْ يُجْعَلْ لَهَا نَفَقَةٌ، وَلَا سَكْنَى، وَقَدْ طَلَّقَهَا زَوْجَهَا ثَلَاثًا» فَرَدَّهُ عُمَرُ وَعَبْرُهُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَقَالَ عُمَرُ لَا نَدْعُ كِتَابَ رَبِّنَا، وَلَا سُنَّةَ نَبِيِّنَا بِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ أَمْ أَحْفَظَتْ أَمْ نَسِيَتْ قَالَ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ فِيهِ: أَرَادَ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْقِيَّاسَ؛ لِأَنَّ ثُبُوتَهُ بِهِمَا حَيْثُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى {فَاعْتَبِرُوا}

⁸²¹ “... Ezberlediğini yahut unuttuğunu bilmediğimiz bir kadının sözüyle ne Rabbimizin kitabını ne de peygamberimizin sünnetini terk ederiz, ona meskende nafakada vardır.” Müslim, Talak, 46; Dârimî, III, 1463; 2320 numaralı hadis.

⁸²² Haşr, 2.

⁸²³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 292.

⁸²⁴ Zirikli, I, 185; Bağdâdî, I, 57; Kâtip Çelebi, II, 583, 1635, 2005; Şükrü Özen, “İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs” DİA, XX, 364.

⁸²⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 106.

⁸²⁶ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 283; Safedî, XXIV, 205-206; İbn Hallikân, II, 132-133; Kehhâle, XII, 302.

az değildir. Kitâbü'l-Mürşid, Kitâbü'ş-Şürût, Kitâbü'l-Mehâdir ve's-Sicillât, Edebü'l-Kâdî, Kitâbü't-Tahrîr ve Kitâbü'l-Hudûd adlı eserler Nehravânî'ye nisbet edilen eserlerdir.⁸²⁷

Muhammed el-Ka'bî (604/1207); Tenkîh ve Tavzîh'in metninde geçmese de Teftazânî'nin şerhinde bu isim sık geçmektedir.⁸²⁸ Kaynaklarda Sadrüşşeria'dan önce gelen, birkaç tane bu künyeye anılan fıkıh âlimi mevcuttur.⁸²⁹ Sadrüşşeria'nın hepsinin eserlerini de görmüş olması muhtemeldir. Kanaatimizce Sadrüşşeria'nın atıfta bulunduğu el-Ka'bî, Buhârâlı olan Muhammed b. Ahmed (604/1207)'dir. Zira bu âlim, büyük dedesi Cemaleddin el-Mahbûbî ile aynı tabakadandır. Bağdâdî, el-Ka'bî'nin eserlerinin üç tane olduğundan bahsetmektedir; *Kitâbu'l-Mûlahhas, Misbâh fi'l-Furû', Mûlahhas fi'l-Furû'*.⁸³⁰

el-Kerderî,⁸³¹ Zamanında Hanefî fukahâsının önde gelen âlimlerinden biri olan Şemsüleimme el-Kerderî'nin (642/1244) asıl adı, Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-Îmâdî el-Berâtekînî el-Kerderî'dir.⁸³² Kaynaklarda Te'sîsü'l-Kavâid⁸³³ adında bir eserinden ve Hüsâmeddin el-Ahsîkesî'nin el-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb adlı eserine yazdığı şerhinden⁸³⁴ bahsedilen Kerderî'nin Hanefî mezhebine ve Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere cevap verdiği bir risâlesinden⁸³⁵ başka günümüze ulaşan eserleri bulunmamaktadır.⁸³⁶

el-Kâşânî,⁸³⁷ Tam adı, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî'dir. (736/1335).⁸³⁸ Tasavvufî tefsir ve terimlere dair

⁸²⁷ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 283; Safedî, XXIV, 205-206; İbn Hallikân, II, 132-133; Kehhâle, XII, 302; Özel, "Muâfâ en-Nehrevânî" DİA, XXX, 306-308.

⁸²⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 301; (عند الكعبي)

⁸²⁹ Bağdâdî, I, 313; I, 444; II, 107.

⁸³⁰ Bağdâdî, II, 107; Kuraşî, II, 12.

⁸³¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 10.

⁸³² Kâtip Çelebi, I, 333; İbn Kutluboga, 64; Ahmet Özel, "Kerderî, Şemsüleimme" DİA, XV, 277.

⁸³³ Kâtip Çelebi, I, 333.

⁸³⁴ İbn Kutluboga, 64.

⁸³⁵ Brockelmann, GAL, I, 474; GAL Suppl., II, 316; Süleymaniye Kütüphanesi., Lâleli, nr. 2424; Şehid Ali Paşa, nr. 780; nr. 2768; nr. 779; nr. 2732; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5196; Özel, "Kerderî, Şemsüleimme" DİA, XV, 277.

⁸³⁶ Leknevî, age., 177; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 102-103; Özel, "Kerderî, Şemsüleimme" DİA, XV, 277.

⁸³⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 106.

⁸³⁸ Zirikli, III, 350; Kâtip Çelebi, I, 456; II, 1261; II, 1542; II, 1720.

eserleriyle tanınan bir âlimdir.⁸³⁹ Kaynaklarda fıkıh ve fıkıh usûlüne dair bir eserinden bahsedilmemektedir.⁸⁴⁰

2.1.2.4. Fıkıh Kaynakları

el-Asl,⁸⁴¹ İmam Muhâmmmed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805) tarafından kaleme alınmıştır. el-Mebsût olarak da bilinir.⁸⁴² İmam Muhâmmmed'in en hacimli ve önemli eseridir. Bu eser aynı zamanda diğer eserlerinin ve özellikle zâhirü'r-rivâye olanların temelini oluşturur. Haydarâbâd (1973) ve Beyrut'ta (1990) basılmıştır.⁸⁴³ Eserin nüshaları günümüze ulaşmıştır.

el-Câmiü's-Sağîr,⁸⁴⁴ Muhâmmmed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805) tarafından kaleme alınan ve Ebû Hanîfe'ye ait görüşleri ihtiva eden eserdir.⁸⁴⁵ İmam Muhâmmmed, el-Asl'ı yazdıktan sonra bu eseri kaleme almıştır. el-Câmiü's-Sağîr'in Leknev ve Beyrut'ta muhtelif baskıları yapılmıştır.⁸⁴⁶

el-Câmiü'l-Kebîr,⁸⁴⁷ Muhâmmmed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (189/805) kendi ictihadlarına yer verdiği el-Câmiü's-Sağîr'den daha hacimli eseridir.⁸⁴⁸ Eser, Haydarâbâd ve Kahire'de neşredilmiştir.⁸⁴⁹

ez-Ziyâdât,⁸⁵⁰ İmam Muhâmmmed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (189/805) ait bir eserdir.⁸⁵¹

⁸³⁹ Süleyman Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzâk" DİA, XXV, 5-6.

⁸⁴⁰ Zirikli, III, 350; Kâtip Çelebi, I, 456; II, 1261; II, 1542; II, 1720; Süleyman Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzâk" DİA, XXV, 5-6.

⁸⁴¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 117, 193.

⁸⁴² Kâtip Çelebi, I, 15, 81 107...; Kehhâle, IX, 207; Safedî, II, 332-334; Kuraşî, II, 42-44; İbn Kutluboğa, 40; Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde*, II, 107-112; İbn Hallikân, I, 574-575;

⁸⁴³ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 25; Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan" DİA, XXXIX, 38-42.

⁸⁴⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 170, 171, 269; II, 22, 290, 299.

⁸⁴⁵ Kâtip Çelebi, I, 15, 81 107...; Kehhâle, IX, 207; Safedî, II, 332-334; Kuraşî, II, 42-44; İbn Kutluboğa, 40; Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde*, II, 107-112; İbn Hallikân, I, 574-575;

⁸⁴⁶ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 25; Yunus Vehbi Yavuz, "el-Camiü's-Sağîr" DİA, VII, 112; Eyyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye" DİA, XLIV, 102; Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan" DİA, XXXIX, 38-42.

⁸⁴⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 191, 192, 210.

⁸⁴⁸ Kâtip Çelebi, I, 15, 81 107...; Kehhâle, IX, 207; Safedî, II, 332-334; Kuraşî, II, 42-44; İbn Kutluboğa, 40; Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde*, II, 107-112; İbn Hallikân, I, 574-575;

⁸⁴⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 25; Yunus Vehbi Yavuz, "el-Camiü'l-Kebîr" DİA, VII, 110; Eyyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye" DİA, XLIV, 102; Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan" DİA, XXXIX, 38-42.

⁸⁵⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 216, 217, 321.

⁸⁵¹ Kâtip Çelebi, I, 15, 81 107...; Kehhâle, IX, 207; Safedî, II, 332-334; Kuraşî, II, 42-44; İbn Kutluboğa, 40; Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde*, II, 107-112; İbn Hallikân, I, 574-575; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 25; Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan" DİA, XXXIX, 38-42.

el-Müntekâ;⁸⁵² Hanefî fakihi Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkim eş-Şehîd'in (334/945) fıkha dair eseridir.⁸⁵³ Mezhep imamı ve talebelerinin görüşlerini toplayan önemli kitaplardan biridir.⁸⁵⁴

el-Kitâp;⁸⁵⁵ Hanefî fıkıh âlimi olan Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî'nin (428/1037) fıkha dair eseridir.⁸⁵⁶ Eserin muhtevası özlüdür. Bu sebeple eserde Kur'an ve Sünnet'ten delillere çok az yer verilmiştir. Sadece Hanefî mezhebinin görüşleri ele alınmıştır. Birinci sırada Ebû Hanîfe'nin, daha sonra Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın ittifak ettiği görüşleri ele alınmıştır. Ebû Yûsuf'un ve Muhammed b. Hasan'ın tek başına kaldıkları görüşlere de yer verilmiştir. Asıl adı el-Muhtasar olan eser, fıkıh alanında asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu eser, çeşitli tarih ve yerlerde basılmıştır.⁸⁵⁷

el-Esrâr;⁸⁵⁸ Tam adı *el-Esrâr fi'l-Furû'* olan eser Ebu Zeyd ed-Debûsî'ye aittir.⁸⁵⁹ Eserde meseleler, delilleriyle ele alınmıştır. Mukayeseli fıkıh kitabı örneklerindedir. Eserin "nikâh bölümü" 1993 yılında Kahire'de doktora tezi olarak çalışılmıştır.⁸⁶⁰

Şerhu't-Tahâvî;⁸⁶¹ Hanefî fıkıh âlimi Ebu Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbîcâbî'nin (480/1087) Muhtasaru't-Tahâvî adlı esere yazdığı şerhidir.⁸⁶² Serahsî'nin de aynı isimde eseri vardır.⁸⁶³ Ancak Telvîh'te el-İsbîcâbî'ye de ismen atıfta bulunmaktadır.⁸⁶⁴

⁸⁵² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 227.

⁸⁵³ Bağdâdî, II, 37; Kuraşî, II, 441; Kâtip Çelebi, II, 1851.

⁸⁵⁴ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 39-40; Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd" DİA, XV, 195-196.

⁸⁵⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 278;

وَقَدْ ذَكَرَ فِي الْكِتَابِ اسْتِدْلَالَ زُفَرٍ - رَجْمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - عَلَى عَدَمِ الْإِبْطَالِ

⁸⁵⁶ Brockelmann, GAL, I, 183-184; Suppl., I, 295-296; Safedî, VII, 209; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 574-575; Kureşî, I, 93; İbn Kutluboğa, 98; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 264, 265, 280-281; Kâtip Çelebi, I, 46, 346, 466; II, 1316, 1357, 1631-1635, 1838; Leknevî, 30-31; Serkîs, II, 1497-1498; İbn Hallikân, I, 78-79; Zirikli, I, 212; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 48-49; Koca, "el-Muhtasar" XXXI, 64-66.

⁸⁵⁷ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 48-49; Cengiz Kallek, "Kudûrî" DİA, XXVI, 321-322; Koca, "el-Muhtasar" XXXI, 64-66.

⁸⁵⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 180, 190...

⁸⁵⁹ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 193; İbn Kutluboğa, I, 192; I, 330; Kehhâle, VI, 97; Bağdâdî, I, 648; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 49-50.

⁸⁶⁰ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 50.

⁸⁶¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 227.

⁸⁶² Kâtip Çelebi, II, 1627; Bağdâdî, I, 697; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 56.

⁸⁶³ Kâtip Çelebi, II, 1627; Bağdâdî, II, 76; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 60.

⁸⁶⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 311.

el-Mebsût;⁸⁶⁵ Tam adı, *el-Mebsût fî Şerhil-Kâfi* olan Serahsî'nin (483/1090) Hanefî fikhına dair eseridir.⁸⁶⁶ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Mebsût'una (el-Asl) nisbetle kaynaklarda Şerhu'l-Mebsût ismiyle de anılmaktadır.⁸⁶⁷ Mâverâünnehir bölgesinin önemli Hanefî âlimlerinden biri olan Hâkim eş-Şehîd (334/945), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin temel eserlerini özetleyip el-Kâfi adlı eseri kaleme almıştır. Serahsî de yaklaşık 150 yıl sonra el-Muhtasarü'l-Kâfi olarak da anılan bu kitabı esas alıp el-Mebsût'u meydana getirmiştir.⁸⁶⁸

Şerhu Câmiü'l-Kebîr;⁸⁶⁹ Serahsî'nin (483/1090) Hanefî fikhına dair eseridir.⁸⁷⁰ Sadrüşşeria, bu eseri, müellifine nisbetle el-Câmiü'l-Hasîrî olarak zikretmiştir. Zira adı geçen eseri, Cemaleddin Mahmud b. Ahmed el-Hasiri el-Hanefî (636) kaleme almıştır.⁸⁷¹

el-Muhîr;⁸⁷² Burhanülislam Radiyüddin Serahsî'nin (571/1175) fıkha dair eseridir.⁸⁷³ Hanefî fıkıh kitapları içerisinde meşhur olan bu eser, İbn Mâze'nin (616/1219) el-Muhîtü'l-Burhânî (iki cilttir) ile karıştırılmıştır.⁸⁷⁴ Yine aynı isimde Şemsüleimme Serahsî'nin de eseri (on ciltlik) vardır.⁸⁷⁵ Adı geçen eser ise dört ciltten oluşmaktadır.⁸⁷⁶

el-Hidâye;⁸⁷⁷ Burhâneddin el-Mergînânî'nin (593/1197) Hanefî fikhına dair eseridir.⁸⁷⁸ Hanefî fikhının en tanınmış ve muteber metinlerinden biri olup müellifin, Kudûrî'ye ait el-Muhtasar ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiu's-Sağir'inde mevcut meseleleri bir araya getirmek suretiyle kaleme aldığı Bidâyetü'l-

⁸⁶⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 17, 311.

⁸⁶⁶ İbn Kutluboğa, I, 234; Kâtip Çelebi, II, 1580; Zirikli, V, 315; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 59; Bağdadi, II, 76.

⁸⁶⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 311.

⁸⁶⁸ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 59; Eyyüp Said Kaya, "el-Mebsût" DİA, XXVIII, 215.

⁸⁶⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 193.

⁸⁷⁰ Bağdadi, II, 76;

⁸⁷¹ Bağdadi, II, 405; Kâtip Çelebi, II, 1013; Eyyüp Said Kaya, "el-Mebsût" DİA, XXVIII, 215.

⁸⁷² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 107, 227; II, 228.

⁸⁷³ Bağdâdî, II, 91;

⁸⁷⁴ Kâtip Çelebi, II, 2001, 2003; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 78.

⁸⁷⁵ Bağdâdî, II, 76; Kâtip Çelebi, II, 1619-1620; Kehhâle, XI, 279.

⁸⁷⁶ Bağdâdî, II, 91.

⁸⁷⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 191.

⁸⁷⁸ Kâtip Çelebi, II, 2022-2040.

Mübtedî adlı eserinin şerhidir. ⁸⁷⁹ el-Hidâye birçok defa basılmıştır. el-Hidâye üzerine altmış civarında şerh ve hâşiye yazılmıştır. ⁸⁸⁰

Şerhü'l-Ferâiz; ⁸⁸¹ İbn Emin ed-Devle'nin iki ciltlik *Feraizü's-Secavendi* ⁸⁸² adında eseri olsa da Sadrüşşeria'nın zikrettiği eser, *el-Feraizü's-Siraciye* diye meşhurdur. ⁸⁸³ Hanefî âlim İbn Tayfur Siracüddin Secavendi ⁸⁸⁴ (600/1204) tarafından telif edilmiştir. ⁸⁸⁵ Bu esere çok sayıda şerh yazılmıştır. ⁸⁸⁶

el-Câmiu'l-Hasîrî; ⁸⁸⁷ Ebu'l-Mehâmid Cemâleddin el-Hasîrî'nin (636/1299) fıkha dair eseridir. Tam adı, *et-Tahrîr fî Şerhi'l-Câmi'l-Kebîr*'dir. Şeybânî'nin Hanefî fikhına dair meşhur eserinin şerhi olup sekiz ciltten ibârettir. ⁸⁸⁸

el-Vâfi; ⁸⁸⁹ Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (710/1310) Hanefî fikhına dair eseridir. el-Vâfi'nin kaynakları arasında İmam Muhammed'in el-Câmiu's-Sağîr, el-Câmiu'l-Kebîr ve ez-Ziyâdât'ı, Burhâneddin el-Mergînânî'nin el-Hidâye'si, Tahâvî'nin el-Muhtasar'ı, Necmeddin en-Neseffî'nin el-Manzûme'si ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin en-Nevâzil'i yanında Halvânî, Necmeddin en-Neseffî, Velvâlicî ve Kâdîhân'ın fetva mecmuaları bulunmaktadır. ⁸⁹⁰ Suğnâkî'nin de aynı isimde bir eserinin olması sebebiyle el-Vâfi derken Sadrüşşeria'nın hangisini kastettiği tam olarak ayırt edilememektedir. ⁸⁹¹

el-Kâfi; ⁸⁹² Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (710/1310) Hanefî fikhına dair yazdığı el-Vâfi adlı eserinin şerhidir. ⁸⁹³ Aynı isimde Suğnâkî'nin fıkıh usûlü eseri

⁸⁷⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 127; Cengiz Kallek, "el-Hidâye", DİA, XVII, 472.

⁸⁸⁰ Kâtip Çelebi, II, 2031-2040; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 127; Cengiz Kallek, "el-Hidâye", DİA, XVII, 472.

⁸⁸¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 83.

⁸⁸² Bağdadi, I, 282.

⁸⁸³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 83.

⁸⁸⁴ Ebü Tâhir Siracüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdırreşîd es-Secâvendî (596). Ferâize dair eseriyle tanınan Hanefî fakihî, hesap âlimi. Geniş bilgi için bakınız; Ahmet Özel, "Secâvendî, Muhammed b. Muhammed", DİA, XXXVI, 267.

⁸⁸⁵ Bağdadi, II, 106.

⁸⁸⁶ Kâtip Çelebi, II, 1248.

⁸⁸⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 193.

⁸⁸⁸ Leknevî, 205; Zirikli, VII, 161; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 100; Cengiz Kallek, "Hasîrî" DİA, XVI, 383.

⁸⁸⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2.

⁸⁹⁰ Ahmet Yaman, "Kenzü'd-Dekâik" DİA, XXV, 261-262.

⁸⁹¹ Bağdâdî, I, 314; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 127.

⁸⁹² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2.

⁸⁹³ Kuraşî, I, 270-271; İbn Kutluboğa, I, 175; Zirikli, IV, 67; Kâtip Çelebi, II, 1516; Bağdâdî, I, 464; Leknevî, age., 101-102; Kehhâle, VI, 32; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 124.

vardır.⁸⁹⁴ Bu sebeple Sadrüşşeria, el-Kâfi derken hangisini kastettiği belirgin değildir.

Kenzü'd-Dakâik;⁸⁹⁵ Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (710/1310) yine kendisine ait Hanefî fihkına dair el-Vâfi adlı eserinin özetidir.⁸⁹⁶ Hanefîler nezdinde muteber bir kitaptır. Bu sebeple Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Kudûrî'nin el-Muhtaşar'ı ve Tâcüşşeria'nın Vikâyetü'r-Rivâye'si ile beraber "el-Mütûnü's-Selâse"; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî'nin el-Muhtâr'ı, Tâcüşşeria'nın el-Vikâye'si ve Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin Mecmau'l-Bahreyn'i ile birlikte "el-Mütûnü'l-Erbaa" arasında sayılmıştır. Bu eserin en önemli özelliği, genellikle delilleri zikretmeden mezhepteki muteber ve tercih edilen görüşü vermesidir.⁸⁹⁷

en-Nihâye;⁸⁹⁸ Tam adı, *Nihâyetü'l-Kifâye*'dir. Dedesi Tâcüşşeria'nın el-Hidâye üzerine yazdığı şerhidir.⁸⁹⁹ Tâcüşşeria, şerhte yazarının zikrettiği delilleri daha geniş bir bağlamda açıklamıştır. el-Hidâye'nin ifadelerinin teorik çerçevesini çizmiştir. Eserde mevcut tarihsel bilgilerin ve rivayetlerin ayrıntılarına değinmiş ve kendisinden önceki hukukçuların görüşlerini aktarmıştır. Ayrıca iktibas ettiği bilgilerin kaynaklarını vermeye önem vermiştir. Hüsâmeddin es-Suğnâkî'nin de (714/1314) aynı isimde eseri vardır.⁹⁰⁰ Sadrüşşeria'nın her iki eseri görme ihtimali vardır. Bununla beraber "en-Nihâye" derken dedesi Tâcüşşeria'nın eserini kastetmiş olması ihtimali daha kuvvetlidir.

Ebu Bekir Muhammed b. Fadl;⁹⁰¹ el-Kemârî (381) diye maruftur. Hanefî fıkıh âlimlerindendir. *el-Fevâid fi'l-Fıkh* adlı eseri vardır.⁹⁰²

Ebu'l-Fadl el-Kirmânî;⁹⁰³ Tam adı, Ebü'l-Fazl Rüknuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî'dir (543/1149). Hanefî mezhebi fıkıh

⁸⁹⁴ Bağdâdî, I, 314; Zirikli, II, 247; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 127.

⁸⁹⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2.

⁸⁹⁶ Kuraşî, I, 270-271; Brockelmann, GAL, II, 251-252; Suppl., I, 761; II, 265-267; İbn Kutluboğa, I, 175; Zirikli, IV, 67; Kâtip Çelebi, II, 1516; Bağdâdî, I, 464; Leknevî, 101-102; Kehhâle, VI, 32; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 123-124.

⁸⁹⁷ Ahmet Yaman, "Kenzü'd-Dekâik" DİA, XXV, 261-262.

⁸⁹⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2.

⁸⁹⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 122.

⁹⁰⁰ Zirikli, II, 247; Bağdâdî, I, 314; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 127.

⁹⁰¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 264.

⁹⁰² Kuraşî, II, 107; Bağdâdî, II, 52; Kehhâle, XI, 129; Kâtip Çelebi, II, 1294.

âlimlerinin büyüklerindendir. Kirmânî, fıkıh ilmine dâir “*Tecrîd*” isimli eserine “*İzâh*” adlı bir şerh yazmıştır. Ayrıca, “*Şerhu Câmi-ül-kebîr*”, “*İşârâtü’l-Esrâr*” ve “*Fetâvâ*” gibi başka eserleri de vardır.⁹⁰⁴

Sadrüşşeria, fıkha dair bu eserlerin yanında müstakil eserleri olmayıp fetvaları kaynaklarda geçen *Züfer b. Huzeyl*⁹⁰⁵ (158/775) *İmam Malik*⁹⁰⁶ (179/795) ve *Hasan b. Ziyâd*⁹⁰⁷ (204/819) gibi âlimlerin de görüşlerine müracaat etmiştir.

el-İmâm el-Attâbî;⁹⁰⁸ Tam adı, Ebû Nasr (Ebü’l-Kâsım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî el-Buhârî’dir (586/1190). Mâverâünnehir bölgesinin Hanefî fakihî ve tefsir âlimidir. Fetva kitabıyla şöhret bulan Attâbî, Hanefî mezhebinin temel kaynaklarına yaptığı şerhlerle tanınmıştır. Attâbî’nin en meşhur talebesi, Şemsüleimme el-Kerderî’dir. *Câmiu (Cevâmiu)’l-Fıkh, Şerhu’z-Ziyâdât, Şerhu’l-Câmi’l-Kebîr, Şerhu’l-Câmi’s-Sağîr ve Tefsîrû’l-Kur’ân* eserlerinden bazılarıdır.⁹⁰⁹

Kâdîhân; Telvîh’te Kâdîhân’a atıfta bulunmaktadır.⁹¹⁰ Tam adı, Ebü’l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özcendî el-Ferganî’dir (592/1195).⁹¹¹ Hanefî mezhebinde yazılan en muteber ve yaygın fetva kitaplarından biri olan eseri, Fetâvâ Kâdîhân, el-Fetâvâ’l-Hâniyye ve el-Hâniyye olarak bilinir. Kâdîhân, “mesâilde müctehid” grubunda gösterilir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin eserlerine şerhler yazmıştır. Fetâvâ’sında Ebû Hanîfe ve talebeleriyle

⁹⁰³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 346.

⁹⁰⁴ Brockelmann, GAL, I, 462-463; Suppl., I, 289, 641; Kuraşî, I, 304; İbn Kutluboğa, I, 184; Leknevî, 91; Kehhâle, V, 172; Kâtip Çelebi, I, 81, 345, 569, 615; II, 1414; Bağdâdî, I, 519; II, 95; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 72-73; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Kirmânî, Rükneddin” DİA, XXVI, 65.

⁹⁰⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 200; Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî (158/775). Ebû Hanîfe’nin öğrencisi, Hanefî mezhebinin imamlarından biri. Geniş bilgi için bakınız; Murteza Bedir, “Züfer b. Hüzeyl”, DİA, XLIV, 528.

⁹⁰⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 85; Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (179/795). Mâlikî mezhebinin imamı, büyük müctehid ve muhaddis. Geniş bilgi için bakınız; Özel, “Mâlik b. Enes”, DİA, XXVII, 507.

⁹⁰⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 367; Ebû Alî el-Hasen b. Ziyâd el-Ensârî el-Kûfî el-Lü’lü’ (204/819). Ebû Hanîfe’nin önde gelen gelen talebelerinden müctehid âlim. Geniş bilgi için bakınız; Beşir Gözübenli, “Hasan b. Ziyâd” DİA, XVI, 362.

⁹⁰⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 217.

⁹⁰⁹ Leknevî, age., 36-37; Bağdadi, I, 87; Kâtip Çelebi, I, 453, 563, 569, 611; II, 962, 963; Kehhâle, II, 140; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 83; Halit Ünal, “Attâbî, Ahmed b. Muhammed” DİA, IV, 93.

⁹¹⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 205.

⁹¹¹ Kehhâle, III, 297; İbn Kutluboğa, II, 15; Leknevî, 64-65; Taşköprüzâde, *Miftâhü’s-Saâde*, II, 140; Kuraşî, I, 205-26; Brockelmann: Gal, suppl, 643-644; Kâtip Çelebi, II, 47, 165, 562, 569, 962, 1227, 1456, 1999.

diğer Hanefî âlimlerinin görüşlerini zikrederken değerlendirme ve tercihler yapmıştır.⁹¹²

2.1.2.5. Arap Dili ve Belâğat Kaynakları

Kitâbu Sibeveyh;⁹¹³ Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eserdir. Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî'nin (180/796) kitabıdır. Eserde gramer kuralları, dilin anlam ve pratik boyutları incelenmiştir. Eserde kaideler, bedevîlerin yaygın kullanımlarından, kıyâs ve ta'lilden elde edilmiştir.⁹¹⁴

es-Sihâh;⁹¹⁵ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (400/1009) yazdığı Arapça sözlüğüdür. Tam adı Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye olmakla beraber daha çok Sihâhu'l-Luğa ve kısaca es-Sihâh diye anılır. Tebriz (1270), Bulak (1282, 1292) ve Kahire'de (1301) basılmıştır.⁹¹⁶

el-Fâik;⁹¹⁷ Tam adı, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs* olan eser, Zemahşerî'nin (538/1144) hadislerde geçen nâdir kelimelere dair eseridir.⁹¹⁸ Bazı hadislerde görülen anlaşılması güç veya birkaç anlama gelen kelimeleri açıklamak üzere yazılmış bir lügattir.⁹¹⁹ Eser, Haydarâbâd (1324) ve Kahire'de (1364) yayımlanmıştır.

Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz;⁹²⁰ Fahreddin er-Râzî'nin (606) belâğat ve beyâna dair eseridir.⁹²¹

el-Muğrib;⁹²² Tam adı, *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*'dir. Ebu'l-Feth Burhânüddin Nâsır b. Abdisseyid el-Mutarriżî el-Hârizmî'nin (610/1213) lügate

⁹¹² Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 85-86; Ahmet Özel, "Kâdîhan" DİA, XXIV, 121-123; Kâtip Çelebi, II, 1227;

⁹¹³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 46.

⁹¹⁴ İbn Hallikân, III, 463-465; Brockelmann, GAL, I, 101; Suppl., I, 160; Sezgin, GAS, IX, 51-63, 241-242; Kâtip Çelebi, II, 1428; M. Reşit Özbalıkcı, "Sibeveyhi" XXXVII, 130-134.

⁹¹⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 5.

⁹¹⁶ Zirikli, VIII, 317; Kehhâle, II, 267; Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde*, I, 100-103; Kâtip Çelebi, II, 1599; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 584; Hulusi Kılıç, "Tâcü'l-Luğa" DİA, XXXIX, 356-357.

⁹¹⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 90; (بأمر النساء)

⁹¹⁸ Kehhâle, XII, 186; Bağdâdî, II, 403; Kâtip Çelebi, II, 1217; Zirikli, VII, 178; Selman Başaran, "el-Fâik Fi Garîbi'l-Hadîs" DİA, XII, 102; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 69.

⁹¹⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 69.

⁹²⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 12.

⁹²¹ Zirikli, VI, 313; Bağdâdî, II, 108.

⁹²² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 385.

dair kitabıdır. Eserin en önemli özelliği, Hanefî Fukahâ'nın fıkıh kitaplarında kullandıkları lafızları açıklamasıdır.⁹²³

el-Miftâh;⁹²⁴ Bu isimde kaynaklarda geçen birkaç kitap vardır. Ebubekir el-Cürcanî (471/1078)'nin *el-Miftah fi's-Sarf*'ı,⁹²⁵ Ebu'l-Atik el-Yafî (552/1157)'nin *el-Miftah fi'n-Nahv*'i⁹²⁶ ve İbn Uşfur Ali b. Musa en-Nahvî (669/1270) 'nin *Kitabu'l-Miftah*'i⁹²⁷ bunlardandır. Kanaatimize göre tam ismi *Miftahu'l-Ulum*⁹²⁸ olan eser, Ebu Yakup Yusuf b. Ebibekir es-Sekkâkî (626/1228)'nin sarf, nahiv ve belâğatla ilgili kitabıdır. İstanbul (1317) ve Kahire (1356) gibi birçok ilim merkezinde baskısı yapılmıştır.⁹²⁹

İbn Yaîş;⁹³⁰ Arap dili âlimi olan Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî'dir (643/1245). *Şerhu'l-Mufassal*, *Şerhu't-Tasrîfi'l-Mülûkî*, *Mesâilü Ecâbe anhâ İbn Yaîş ve Tefsîrû'l-Müntehâ min Beyâni İ'râbi'l-Kur'ân* adlı eserleri vardır.⁹³¹

el-Vişâh; Tam adı, *el-Vişâh fi'l-Meâni ve'l-Beyân/ el-Vişâh fi Zabti Meâkidi'l-Miftâh* 'tır.⁹³² Sadrüşşeria'nın eserleri bölümünde incelediğimiz bu esere müellif zaman zaman atıfta bulunmaktadır.⁹³³

Ebu Ali el-Fârisî;⁹³⁴ Basra mektebine mensup nahiv âlimidir. Tam adı, Ebü Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî'dir (377/987).⁹³⁵ *Tavzîh* ve *Telvîh* metinlerinde “ehli'l-lüga” tabiriyle de atıfta yapılmaktadır. Kaynaklarda Ebü Ali el-Fârisî'nin çoğu dil ve gramere ait olmak üzere otuzdan fazla eserinden söz edilmektedir. *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'â*, *Şerhu'l-Ebyâti'l-Müşkileti'l-İ'râb fi's-*

⁹²³ Safedî, XXVI, 171-172; İbn Hallikân, II, 199; İbn Kutluboğa, 309; Zirikli, VII, 348; Kehhâle, XIII, 71; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 123; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 94.

⁹²⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 137, 277...

⁹²⁵ Kâtip Çelebi, II, 1769.

⁹²⁶ Kâtip Çelebi, II, 1770; Bağdadi, I, 234.

⁹²⁷ Bağdadi, I, 712.

⁹²⁸ Bağdadi, II, 553.

⁹²⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 99; Mehmet Sami Benli, “Miftâhu'l-Ulûm” DİA, XXX, 20-21.

⁹³⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 210.

⁹³¹ İbn Hallikân, VII, 46-53; Kehhâle, II, 263; Kâtip Çelebi, I, 1735; Zirikli, VIII, 206; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 293; Mustafa Çuhadar, “İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ” DİA, XX, 445-446.

⁹³² Zirikli, IV, 197; Kâtip Çelebi, II, 2011; Bağdadi, I, 650.

⁹³³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 84.

⁹³⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 187.

⁹³⁵ İbn Hallikân, II, 80; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 369; Safedî, XIX, 311; Zirikli, II, 179; Bağdadi, I, 272.

Şi'r, el-Îzâh fi'n-Nahv, et-Tekmile, Mes'eletü Aksâmi'l-Haber ve el-Egfâl fi mâ Agfelehü'z-Zeccâc mine'l-Meânî bunlardan bazılarıdır.⁹³⁶

Abdulkâhir el-Cürcânî;⁹³⁷ Arap dil bilgini ve edebiyatçısıdır. Tam adı, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürcânî'dir (471/1078). Abdülkâhir el-Cürcânî, dilin bütün inceliklerine vâkıf olması ve nahvi bir "Arap mantığı" niteliğinde ele alması sebebiyle "İmâmü'n-nühât" (nahivcilerin imamı) diye tanınmıştır. Kaynaklarda geçen eserlerinden bazıları şunlardır; *Esrârü'l-Belâga, Delâilü'l-İcâz, er-Risâletü's-Şâfiye, el-Avâmilü'l-Mie, Kitâbü'l-Cümel, Kitâbü'l-Muktesid fi Şerhi'l-Îzâh, et-Tetimme fi'n-Nahv, Kitâb fi't-Tasrîf ve Muhtârü'l-İhtiyâr fi Fevâidi Miyâri'n-Nüzzâr.*⁹³⁸

2.1.2.6. Kelam Kaynakları

Şerhu't-Te'vîlât;⁹³⁹ Alâaddin Semerkandî'nin (552/1157) İmam Mâtürîdî'nin⁹⁴⁰ (333/944) *et-Te'vîlât* adlı eseri üzerine yazdığı şerhidir.⁹⁴¹

Nazzâm;⁹⁴² Tam adı, Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni' en-Nazzâm'dır (231/845). Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen kelâmcılarından, Nazzâmiyye kolunun kurucusudur. Nazzâm, fıkıh, kelâm, hadis alanında ayrıca dil, edebiyat ve şiir gibi ilimlerde zengin birikime sahip âlimdir. Kaynaklarda Nazzâm'a çok sayıda eser nisbet edilse de bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.⁹⁴³

Davud el-İsfahânî;⁹⁴⁴ Zâhirî mezhebinin kurucusu, Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî'dir (270/884). Kaynaklarda yüzlerle ifade edilen eserlerinin hiç biri günümüze kadar gelmemiştir.⁹⁴⁵

⁹³⁶ İbn Hallikân, II, 80; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 369; Safedî, XIX, 311; Zirikli, II, 179; Bağdâdî, I, 272; Mehmet Reşit Özbalıççı, "Ebû Ali el-Fârisî" DİA, X, 88-90.

⁹³⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 137.

⁹³⁸ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII, 432; Safedî, XIX, 34; Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde*, I, 138-139; Zirikli, IV, 48; Kehhâle, V, 310; Kâtip Çelebi, I, 81, 211, 453, 454, 602; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Abdülkâhir el-Cürcânî" DİA, I, 247-248.

⁹³⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 296; II, 215; II, 320.

⁹⁴⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (333/944). Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu, müfessir ve fakih. Geniş bilgi için bakınız; Şükrü Özen, "Mâtürîdî" DİA, XXVIII, 147.

⁹⁴¹ Kâtip Çelebi, I, 336; Bağdâdî, II, 92.

⁹⁴² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 106.

⁹⁴³ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 529; Zirikli, I, 43; İlyas Çelebi, "Nazzâm" DİA, XXXII, 466-469.

⁹⁴⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 106.

Ebu Ali el-Cübbâî;⁹⁴⁶ Tam adı, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî'dir (303/916). Basra Mu'tezilesi büyüklerinden olan el-Cübbâî, kelâm, tefsir ve fıkıh âlimidir. *Tefsîrû'l-Kur'ân, Müteşâbihü'l-Kur'ân, Men Yükeffer ve men lâ Yükeffer, Nakzü'l-Ma'rife, Nakzü'l-İmâme, el-Usûl ve Kitâbü'l-Latîf* eserlerinden bazılarıdır.⁹⁴⁷

Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî;⁹⁴⁸ Tam adı, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî el-Basrî (324/935). Eş'ârîye mezhebinin kurucusudur. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, el-İbâne an Usûli'd-Diyâne, el-Lüma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida', el-Has ale'l-Bahs ve Risale ilâ Ehli's-Seğr* eserlerinden bazılarıdır.⁹⁴⁹

Kâdî Abdulcebbar;⁹⁵⁰ Tam adı, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî'dir (415/1025). Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir. Kaynaklarda Kâdî Abdülcebbâr'ın İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgili çok sayıda eserinin varlığından söz edilmektedir. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, Müteşâbihü'l-Şur'ân, Tenzihü'l-Şur'ân ani'l-Metâin, Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve, el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn ve Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* bu eserlerin bazılarıdır.⁹⁵¹

el-Murtazâ;⁹⁵² Tam adı, Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (436/1044). Murtazâ, akla büyük vermek suretiyle Mu'tezile'ye uygun bir düşünce ortaya koyan fıkıh, kelâm ve edebiyat alanında İmâmiyye'nin önde gelen ismidir.⁹⁵³

⁹⁴⁵ Safedî, III, 48; Kehhâle, IV, 139; İbn Hallikân, I, 219-220; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, IX, 20-23; Nûreddin İtr, "Dâvûd ez-Zâhiri" DİA, IX, 49-50.

⁹⁴⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 44, 84.

⁹⁴⁷ İbn Hallikân, IV, 267; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 113; Bağdâdî, I, 569; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Ali Cübbâî", DİA, VIII, 100.

⁹⁴⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 374.

⁹⁴⁹ Kuraşî, II, 247; İbn Hallikân, III, 284; Safedî, XX, 137; Bağdâdî, I, 676; İrfan Abdülhamid, "Eş'ârî, Ebü'l-Hasan" DİA, XI, 444-447.

⁹⁵⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 71.

⁹⁵¹ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 42; Safedî, XVIII, 21; Kâtip Çelebi, I, 165; Metin Yurdağür, "Kâdî Abdülcebbâr" XXIV, 103-105.

⁹⁵² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 295;

مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُرْتَضَى مِنَ الشِّيْعَةِ

⁹⁵³ İbn Hallikân, III, 313; Kâtip Çelebi, I, 794; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 231; Zirikli, IV, 278; Kehhâle, VII, 81; Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ" DİA, XXXVIII, 586-588.

Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî;⁹⁵⁴ Mâtürîdî kelâmcısı ve Hanefî fakihidir. Tam adı, Sadrû'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî'dir (493/1100). Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Mâtürîdiyye'nin kuruluşunu sağlayan mütekaddim kelâm âlimleri silsilesinin sonuncularındandır. Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Sünnî bir kelâm ekolü haline getirdiği Mâtürîdiyye'nin, eserlerinin bir kısmı günümüze intikal etmiş önemli temsilcilerinden biridir. *Usûlü'd-Dîn ve Kitâb fîhi Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'îyye* günümüze gelen eserlerindedir.⁹⁵⁵

Ebu'l-Muîn en-Neseî;⁹⁵⁶ Tam adı, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî'dir (508/1115). Mâtürîdî'nin kurduğu Sünnî kelâm mezhebini geliştiren âlimlerdendir. *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn, et-Temhîd, Bahrû'l-Kelâm, Menâhicü'l-Eimme, Şerhu'l-Câmi'l-Kebîr ve Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* eserlerinin en önemlilerindedir.⁹⁵⁷

2.1.2.7. Felsefe ve Mantık Kaynakları

Kitâbu'n-Nefs ve Şifâ;⁹⁵⁸ İbn Sînâ'nın (428/1037) felsefe/hikmetle ilgili kitabıdır. *İlmü'n-Nefs* adıyla da meşhurdur.⁹⁵⁹

Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs;⁹⁶⁰ İmam Gazzâlî'nin felsefe/hikmet ile ilgili yazdığı eseridir.⁹⁶¹

Sadrüşşeria, bu eserlerin yanında başta Aristo'nun "*Kitabü'n-Nefs*"⁹⁶² adlı eseri olmak üzere bu alanla ilgili birçok eseri okumuş olması ve Râzî'nin *er-Risâletü'n-Nefsiye*⁹⁶³ adlı eserini de görmüş olması muhtemeldir.

⁹⁵⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 55.

⁹⁵⁵ Bağdâdî, II, 77; Kehhâle, XI, 210; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 11; İbn Kutluboğa, 48-49; Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr" DİA, XXXIV, 266-267.

⁹⁵⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 255.

⁹⁵⁷ Zirikli, VII, 341; Kuraşî, II, 189; İbn Kutluboğa, 308; Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, 61-62; Yusuf Şevki Yavuz, "Neseî, Ebü'l-Muîn" DİA, XXXII, 568-570.

⁹⁵⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 370.

⁹⁵⁹ Zirikli, II, 242; Kehhâle, IV, 20; Kâtip Çelebi, I, 895.

⁹⁶⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 589.

⁹⁶¹ Zirikli, VII, 22;

⁹⁶² İbn Hallikân, V, 154; Eserin el yazma nüshası, Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi'nde 42 Yu 212 numarasıyla kayıtlıdır.

⁹⁶³ Eserin el yazma nüshası çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. Örnek; Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 3617/2; Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 2755.

2.1.2.8. Tefsir Kaynakları

el-Keşf,⁹⁶⁴ Arap dili âlimi ve müfessiri olan Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî'nin (427/1035) tam adı, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseridir.⁹⁶⁵ Eserin en fârik vasfı fikha ve nahve dair izahlar üzerinde durmasıdır.⁹⁶⁶ Eser, henüz basılmamıştır.

Tefsîrü'l-Kur'an,⁹⁶⁷ Fahrulislam Pezdevî'nin tefsir kitabıdır. Kaynaklarda her bir cüzü büyük bir kitap olan 120 cüzden oluştuğu geçmektedir.⁹⁶⁸

el-Keşşâf,⁹⁶⁹ Mu'tezile âlimlerinden Carullah diye meşhur Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (538/1144) ağırlıklı olarak dirayet metoduyla yazdığı tefsiridir.⁹⁷⁰ Tam adı el-Keşşâf an Hakâikü Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl'dir. Zemahşerî, eserinin mukaddimesinde Kur'an'ı tefsir etmenin zorluğuna dikkat çekerek bir müfessirin Arap dili ve belâgatına, bedî' ve beyân ilimlerine vâkîf olması gerektiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda bir müfessirin, diğer ilimlerde de geniş bilgi sahibi ve zihni melekelerinin güçlü olması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁷¹ Şerh, hâşiye ve ta'liklerinin yapılması, i'rab vecihlerinin gösterilmesi, şevâhidinin açıklanması, i'tizâlî fikirlerin ayıklanıp geri kalan bilgilerin özetlenmesi ve hadislerinin tahrîc edilmesi gibi hususlarda olmak üzere el-Keşşâf üzerinde çok sayıda çalışma yapılmıştır.⁹⁷² Kahire'de (1972) basılan eserin, çeşitli yerlerde el yazması nüshaları mevcuttur.

Mefâtihu'l-Ğayb,⁹⁷³ Fahreddin er-Râzî'nin tefsir eseridir. et-Tefsîrü'l-Kebîr ve Tefsîrü'r-Râzî adlarıyla da meşhurdur.⁹⁷⁴ Bu eseri, rivâyet ve dirâyet metotlarını

⁹⁶⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 108.

⁹⁶⁵ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 435; Zirikli, I, 212; Kehhâle, II, 60; İbn Hallikân, I, 26; Safedî, VI, 121; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 403; Kâtip Çelebi, I, 113, 1496.

⁹⁶⁶ Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî" DİA, XXXVI, 28-29.

⁹⁶⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 15;

عَلَى مَا هُوَ الْمَذْكُورُ فِي التَّفْسِيرِ

⁹⁶⁸ Bağdadi, I, 693; Zirikli, IV, 329; Leknevî, 124; Kuraşî, I, 376; Kâtip Çelebi, I, 1485; İbn Kutluboğa, I, 30; I, 330; Kehhâle, VII, 192.

⁹⁶⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 51, 101...

⁹⁷⁰ İbn Hallikân, II, 107-110; İbn Kutluboğa, I, 292; Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XX, 152; Bağdadi, I, 693; Zirikli, IV, 329; Kuraşî, I, 376; Kâtip Çelebi, I, 117, 164, 185...; Kehhâle, XII, 186; Özel, *Hanefti Fıkıh Alimleri*, 69.

⁹⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, Beyrut 1407, I, 2.

⁹⁷² Özel, *Hanefti Fıkıh Alimleri*, 69; Ali Özek, "el-Keşşâf" DİA, XXV, 329-330.

⁹⁷³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 8.

⁹⁷⁴ Kâtip Çelebi, II, 1756; Zirikli, VII, 178; Bağdadi, II, 108; Lütfullah Cebeci, "Mefâtihu'l-Gayb" DİA, XXVIII, 348-350.

birlikte kullanarak yazan Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı yazma amacını, akıl ve istidlâl yolları ışığında Kur'an'a yöneltilen saldırıları engellemek olarak açıklamıştır.⁹⁷⁵ Müellif eserinde, aklî istidlâlde bulunarak nakli akılla desteklemeye çalışmış ve felsefî tartışmalara yer vermiştir.⁹⁷⁶

2.1.2.9. Hılâfiyât Kaynakları

Tarîkatü'l-Hılâf; Mudayyak (dar zamanlı) vâcip konusunun izahatı esnasında Teftazânî tarafından Telvîh'te esere atıf yapılmaktadır.⁹⁷⁷ Bu eserin, Hanefî âlimlerden Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulhamit el-Üsmendî'ye (552/1157) ait "*Tarîkatü'l-Hılâf beyne'l-Eimme*"⁹⁷⁸ mi, Şâfîî âlimlerden Ebu Ali Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzî'ye (462/1069) ait "*Tarîkatü'l-Hılâf beyne'ş-Şâfiyyeti ve'l-Hanefiyyeti mea Zikri'l-Edilleti li Küllin minhüm*"⁹⁷⁹ mi olduğu noktasında net bir bilgi yoktur. Şu kadarı var ki her iki eser de Hanefîler ile Şâfîîler arasındaki görüş farklılıklarından bahsetmektedir.⁹⁸⁰

Ebu Saïd el-Berdaî;⁹⁸¹ Tam adı, Ebû Saïd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî el-Berdaî'dir (317/930). Amelde Hanefî olan Berdaî, Akaidde Mu'tezile mezhebini benimsemiştir. Berdaî'nin ilm-i hilâfla ilgili *Mesâilü'l-Hilâf* adlı bir eseri vardır.⁹⁸²

el-İmâm el-Burğarî;⁹⁸³ Tam adı, Ebü'l-Fazl Burhânüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî el-Hanefî'dir (687/1288).⁹⁸⁴ Nesefî özellikle kelâm, cedel ve hilâf ilimlerine dair yazdığı eserlerle tanınmıştır. Fıkıhta Hanefî olduğu halde kelâmda Eş'arî mezhebini benimsemiştir. Teftazânî'nin, Telvîh'te "el-İmâm" diyerek sık sık atıfta bulunması, Burhânüddîn en-Nesefî'den etkilendiğini

⁹⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, Beyrut 1998, 46-56;

⁹⁷⁶ Cebeci, "Mefâtihu'l-Ğayb" XXVIII, 348.

⁹⁷⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 398;

لِمَا ذَكَرَ فِي طَرِيقَةِ الْخِلَافِ

⁹⁷⁸ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s, 75; Hızânetü't-Türâs, XXXIII, 701. (nşr. Muhammed Zeki Abdülber, Kahire, 1990; nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut, 1992.)

⁹⁷⁹ Brockelmann, *GAL*, I, 484; *Suppl.*, I, 669; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s, 385; Hızânetü't-Türâs, XXXIII, 701.

⁹⁸⁰ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s, 75, 385.

⁹⁸¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 34.

⁹⁸² Safedî, VI, 207; Kuraşî, I, 66; Zirikli, I, 114; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s, 36; Cengiz Kallek, "Ebû Saïd el-Berdaî", *DİA*, X, 220.

⁹⁸³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 263; II, 391.

⁹⁸⁴ Kâtip Çelebi, II, 1273; Kahire Yazma Eserler Enstitüsü, 156 Carullah 1870; Kahire Ezheriye Kütüphanesi, 1627/48672;

göstermektedir. *el-Fusûl fî İlmi 'l-Cedel, Menşeu' n-Nazar Def'u' n-Nusûs ve 'n-Nukûz ve et-Terâcîh* eserlerinden bazılarıdır.⁹⁸⁵

Adı geçen bu eserlerin yanında Sadrüşşeria'nın, ilm-i hilafıla ilgili Tahâvi'nin (321/933) *İhtilâfû 'l-Ulemâ*, Mâtürîdî'nin *Kitâbü 'l-Cedel fî 'l Usûli 'l-Fıkh*, Kudûri'nin (428/1036) *et- Tecrîd*, Debûsî'nin *Te'sisü' n-Nazar* ve Saymeri'nin (436/1044) *Mesaili 'l-Hilâf fî Usûli 'l-Fıkh*, adlı eserleri de görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

2.1.2.10. Tasavvuf/Ahlak Kaynakları

el-Emedi'l-Aksâ;⁹⁸⁶ Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin (430/1038) tasavvuf ve ahlaka dair eseridir.⁹⁸⁷

2.1.3. Metodu ve Üslubu

Sadrüşşeria'nın yaşadığı dönem usûl eserlerinin en bariz özelliği, İslâm fikir hayatı içinde bir ilim dili olarak geliştirilen felsefe-mantık diliyle yazılmış olmasıdır. Tavzîh'te dönem itibariyle usûl yazımında yeni oluşan -fukahâ ve mütekellimîn metodunu cem etmek/birleştirmek suretiyle “karma (memzûc) metot” adıyla anılan bu akımın etkisiyle kaleme alınmış eserlerin ilk örneklerindedir.⁹⁸⁸

Alâeddin es-Semerkindî ile başlayan Hanefîler arasında fıkıh usûlünü, Mâtürîdî kelâmına dayalı olarak yazma eğilimi Sadrüşşeria ile birlikte zirveye çıkmıştır. Sadrüşşeria ile birlikte geleneksel fukahâ usûlü, felsefe-mantık diliyle yeniden ifade edilmiş ve nazari meseleleri yeniden inşâ ve tercih etmeye dayalı tahkik tavrı yaygınlaşmıştır. Sadrüşşeria'nın bu eseri yoğun ve veciz üslûbuyla Telvîh örneğinde olduğu gibi metniyle birlikte şerhlerinden de istifade edilebilecek nitelikte bir kitaptır.⁹⁸⁹

Sadrüşşeria, Tavzîh'te meseleleri izah ederken çoğu zaman konuların tarifini yapmamış, doğrudan kaynak olarak aldığı eserlerdeki tarifleri irdelenmiş,

⁹⁸⁵ Mustafa Sinanoğlu, “Nesefî, Burhâneddin” DİA, XXXII, 565-567.

⁹⁸⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 2.

⁹⁸⁷ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 193; İbn Kutluboğa, I, 192; I, 330; Kehhâle, VI, 97; Bağdâdî, I, 648; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 49-50.

⁹⁸⁸ Köksal-Dönmez, “Usûl-i Fıkıh” DİA, XLII, 203; “Daha çok bir fıkıh mezhebinin fûrû hükümlerini temellendirmeye ve bunların ilgili delillerden elde edilmiş biçimini açıklamaya yönelik tümevarım yöntemiyle kaleme alınan usûl kitaplarının metodu, “fukahâ metodu”, aynı amaçla fakat kelâm ilke ve mezhepleriyle de ilgisi kurularak tündengelim yöntemiyle yazılanların ki “mütekellimîn metodu” diye adlandırılmıştır.” (Köksal-Dönmez, “Usûl-i Fıkıh” DİA, XLII, 202.)

⁹⁸⁹ Köksal-Dönmez, “Usûl-i Fıkıh” DİA, XLII, 205.

değerlendirmiş ve yer yer tenkit etmiştir.⁹⁹⁰ Kendi görüşlerini serdederken “*ben derim ki*” (أَقُولُ),⁹⁹¹ “*istidlalde bulundum*” (اسْتَدَلْتُ),⁹⁹² “*kastettim*” (ارَدْتُ),⁹⁹³ “(bu görüşte) *yalnız kaldım*” (تَقَرَّدْتُ),⁹⁹⁴ “*bana göre*” (عِنْدِي),⁹⁹⁵ gibi ifadeler kullanmıştır. Mezhebin görüşünü ise “*bizim sözümüz*” (كَلَامَنَا),⁹⁹⁶ “*bize göre*” (عِنْدَنَا),⁹⁹⁷ “*ashabımız*” (أَصْحَابُنَا),⁹⁹⁸ “*büyüklerimiz*” (مَشَايخَنَا),⁹⁹⁹ “*âlimlerimiz*” (عُلَمَائُنَا),¹⁰⁰⁰ “*biz dedik ki*” (قُلْنَا),¹⁰⁰¹ “*biz deriz ki*” (نَقُولُ),¹⁰⁰² “*bizim görüşümüz*” (قَوْلُنَا),¹⁰⁰³ veya “*bizim (şu) görüşümüz gibi*” (كَقَوْلِنَا),¹⁰⁰⁴ diyerek ifade etmiştir. Görüşler arasındaki tercihini “*tercih ettim/seçtim*” (اخْتَرْتُ),¹⁰⁰⁵ ve “*biz tercih ettik/seçtik*” (اخْتَرْنَا),¹⁰⁰⁶ ibâreleriyle belirtmiştir. Kendine ait özgün görüşlerini serdederken “*Öncekilerin belirtmeyip, benim aklıma gelen, yalnızca benim zikrettiğim*” vb. gibi ifadeler de kullanmıştır.¹⁰⁰⁷

Şâfiîlerin tarif ve görüşlerini aktarırken genellikle “Şâfiîlere göre” (عِنْدَ الشَّافِعِيِّ),¹⁰⁰⁸ bazen de “*kîle*” (قِيلَ),¹⁰⁰⁹ ibâresini lafzını kullanmıştır. Diğer mezheplerin görüşünü kabul ettiğinde (سَلَّمْنَا)¹⁰¹⁰ ifadesini kullanmıştır.

Tavzîh’in ana metni olan Tenkîh’ten bazen ismen bahsetmiş, bazen de Tenkîh’e (المتن) diyerek atıfta bulunmuştur.¹⁰¹¹ Tenkîh ve Tavzîh’in telifinde üç ana kaynak kullanmış, bu kaynaklardan Pezdevî’nin *el-Usûl*’üne daha ziyâde ağırlık vermiştir. Bu temel kaynaklara şu şekilde atıflarda bulunmuştur;

⁹⁹⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 12-13;

أَمَّا تَعْرِيفُهَا بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَبِحِجَابِ إِلَى تَعْرِيفِ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ فَقَالَ (الْأَصْلُ مَا يُبَيِّنُ عَلَيْهِ غَيْرَهُ) فَلَا يُبَيِّنُ شَيْئًا لِإِبْتِنَاءِ الْحَسَنِيِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالْإِبْتِنَاءُ الْعَقْلِيُّ وَهُوَ تَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى دَلِيلِهِ (وَتَعْرِيفُهُ بِالْمُحْتَاجِ إِلَيْهِ لَا يَطْرُدُ) وَقَدْ عَرَفَهُ الْإِمَامُ فِي الْمَحْصُولِ بِهَذَا، وَاعْلَمْ أَنَّ التَّعْرِيفَ، إِمَّا حَقِيقِيًّا كَتَعْرِيفِ الْمَاهِيَّاتِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَإِمَّا اسْمِيًّا كَتَعْرِيفِ الْمَاهِيَّاتِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ كَمَا إِذَا رَكَّبْنَا شَيْئًا مِنْ أُمُورِ هِيَ أَجْزَاؤُهُ بِاعْتِبَارِ تَرْكِيبِنَا

⁹⁹¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 43, 129, 218...

⁹⁹² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 35.

⁹⁹³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 5, 11, 18...

⁹⁹⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 64, 79, 111, 129; II, 40, 50...

⁹⁹⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 36; II, 182.

⁹⁹⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 6; II, 15, 99.

⁹⁹⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 26, 75...; II, 10, 12...

⁹⁹⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 59, 222...; II, 16, 57...

⁹⁹⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 97, 235...; II, 41, 53...

¹⁰⁰⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 222, 244...; II, 53, 65...

¹⁰⁰¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 25, 34...; II, 13, 19...

¹⁰⁰² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 50, 64...; II, 17, 63...

¹⁰⁰³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 37, 61...; II, 46, 47...

¹⁰⁰⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 35, 38...; II, 202, 228.

¹⁰⁰⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 377.

¹⁰⁰⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 222, 415; II, 321.

¹⁰⁰⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 64, 79, 111, 129; II, 40, 50...; Apaydın, *Kadı Burhaneddin ve Tercihü't-Tavzîh Adh Eseri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, VI, 35.

¹⁰⁰⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 67, 72...; II, 15, 39...

¹⁰⁰⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 15, 21...; II, 105, 124...

¹⁰¹⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 271; II, 52.

¹⁰¹¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 5, 158; II, 18, 197.

Eserin birinci kaynağı olan Pezdevî'den, *eş-Şeyhu'l-İmam* ve *Fahrulislam Pezdevî* diyerek bahsetmiştir.¹⁰¹²

Eserin ikinci kaynağı olan Fahreddin Râzî'den, *el-İmam*,¹⁰¹³ *Fahreddin Râzî* isimlerini kullanarak bahsetmiş, zaman zaman görüşünü iktibas ettiği eserin adı olan *el-Mahsul*'u zikretmiştir.¹⁰¹⁴

Eserin üçüncü kaynağı İbnü'l-Hâcib'tir. O'ndan *Cemalü'l-Arab*¹⁰¹⁵ ve *İbnü'l-Hâcib*¹⁰¹⁶ isimleriyle söz etmiştir.

Ebu Hanife (150/767)'den saygıyla söz etmiş, çoğunlukla onun görüşlerini izah ederek savunmuştur.¹⁰¹⁷ Ebu Yusuf (182/798) ve İmam Muhâmmed'den (189/805) bazen ismen¹⁰¹⁸ bazen de “*ikisine göre*” (عِنْدَهُمَا)¹⁰¹⁹ ibâreleriyle söz etmiştir.

İmam Şâfiî'nin (204/820) sık sık ismini zikrederek görüşlerini değerlendirmiştir.¹⁰²⁰ Bazen de Şâfiîlerin görüşlerinden “*bir kısım insanlar*” (بَعْضُ النَّاسِ) diyerek bahsetmiştir.¹⁰²¹

Sadrüşşeria, *Debûsî*'den (430/1038) Ebu Zeyd¹⁰²² künyesiyle, *Serahsî*'den (483/1090) bazen aynı isimle (*Serahsî*)¹⁰²³ bazen de Şemsüleimme¹⁰²⁴ lakabıyla bahsetmiştir. Ebü'l-Hasen Eş'arî'den (324/936) ise ismini zikrederek alıntılar yapmıştır.¹⁰²⁵ Mu'tezilî¹⁰²⁶ ve Zâhirî¹⁰²⁷ görüşlere de yer vererek görüşlerini tenkit etmiş, buna mukabil Hadis,¹⁰²⁸ Kelam¹⁰²⁹ ve lügat/dil¹⁰³⁰ bilimlerinden sık sık istidlalde bulunmuştur.

¹⁰¹² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 10.

¹⁰¹³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 13.

¹⁰¹⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 11, 14...; II, 74, 75...

¹⁰¹⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 11.

¹⁰¹⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 21.

¹⁰¹⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 16.

¹⁰¹⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 194.

¹⁰¹⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 199.

¹⁰²⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 64-66.

¹⁰²¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 272.

¹⁰²² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 53, 127...

¹⁰²³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 411; II, 53.

¹⁰²⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 191, 411...

¹⁰²⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 21.

¹⁰²⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 26-27.

¹⁰²⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 108.

¹⁰²⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 23; (عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ)

¹⁰²⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 137; (عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ)

¹⁰³⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 222; (النُّحُوتِينَ)

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'den “*müteahhirin*”¹⁰³¹ ibaresiyle bahsederken onlardan önceki âlimlerden “*mütekaddimin*”¹⁰³² diye söz ettiği de olmuştur. Kendisi Halvânî'nin¹⁰³³ (452/1060) kurduğu Buhârâ ekolüne/okuluna müntesip olan Sadrüşşeria, Basralı¹⁰³⁴, Kufeli¹⁰³⁵ ve Iraklı¹⁰³⁶ Hanefî âlimlerin görüşlerinden ayrı ayrı bahsetmesi fıkıh ekol/okul farkını bizlere yansıtmaktadır. Bu ana kaynakların yanında görüşlerine sıkça müracaat ettiği âlimlerden bazıları şunlardır; Züfer b. Huzeyl (158/775), İmam Malik (179/795), Hasan b. Ziyad (204/819), İsa b. Eban (221/836), Ali el-Cübbai (303/916), İbn Süreyc el-Bağdadi (306/918), Ebu Said el-Berdai (317/930), İmam Maturidî (333/944), Ebu'l-Hasan el-Kerhi (340/952), Ebubekir el-Cessas (370/981), Ebu'l-Hüseyin Basri (436/1044), Ebu Hamid Gazali (505/1111), Siracüddin Secavendi (596/1200), Muhâmmed el-Ka'bî (604/1207) ve Şemsüleimme el-Kerderi (642/1244).

et-Tavzîh ve metni et-Tenkîh ezberlemesi, okutulması, tahşiye ve ta'liki kolay bir eserdir. Ayrıca Hanefî Mezhebi'nin öğretiminde güvenilir bir kaynaktır. Yine öğrenciler tarafından ezberlenmesi kolay olduğu için özellikle Osmanlı medreselerinde tadrîsi tercih edilen bir telif olmuştur.

Usûlü fıkıh konuları, baştan sona mantık ve dil kurallarına göre kaleme alınmış yeri geldikçe tasavvuf ve felsefeye de değinilmiştir.¹⁰³⁷ Bazı konuları kısa geçmiş, kendi telif ettiği ilgili eserde dâhil olmak üzere kaynaklara atıflarda bulunmuştur.¹⁰³⁸

Tenkîh ve Tavzîh baştan sona İmam Azam ve mezhebini müdafaa üzerine kurulmuştur.¹⁰³⁹ Sadrüşşeria bu eserinde daha ziyâde Şâfîleri, özellikle Fahreddin

¹⁰³¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 23.

¹⁰³² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 47.

¹⁰³³ Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (452/1060). Hanefî fakihî. Geniş bilgi için bakınız; Kâmil Şahin, “Halvânî” DİA, XV, 383.

¹⁰³⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 229; (وَعِنْدَ النَّصْرِيِّينَ)

¹⁰³⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 229; (عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ)

¹⁰³⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 412; (عِنْدَ الْعِرَاقِيِّينَ مِنْ مَشَائِخِنَا رَجَمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى)

¹⁰³⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 97;

فَتَوَسُّطُهُ أَنْ تَنْتَهِيَ الْقُوَّةُ الْعَقْلِيَّةُ إِلَى حَدِّ يُمَكِّنُ لِلْعَقْلِ الْوُصُولَ إِلَيْهِ، وَلَا يَتَجَاوَزُ عَنِ الْحَدِّ الَّذِي وَجِبَ أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَيْهِ، وَلَا يَتَعَمَّقُ فِيهَا لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ التَّعَمُّقُ كَالنَّفْكَرُ فِي الْمُتَشَابِهَاتِ، وَالنَّقْيِيشُ فِي مَسْأَلَةِ الْقَضَاءِ، وَالْقَدْرُ، وَالشَّرُوعُ بِمَجَرَّدِ الْعَقْلِ فِي الْمُبْدَأِ وَالْمُعَادِ كَمَا هُوَ دَأْبُ الْفَلَسَفَةِ.

¹⁰³⁸ Misal; el-Vişah adlı eserine atıfta bulunmuştur. Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 184;

مِمَّا ذَكَرْنَا فِي مُقَدِّمَةِ كِتَابِ الْوَشَاحِ وَفِي فَصْلِ الشُّبُهَةِ وَالْمَجَازِ

¹⁰³⁹ Bir örnek; Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 150.

Râzî'yi tenkit etmiş¹⁰⁴⁰, İbnü'l-Hâcib'i eleştirirken ise biraz daha insafılı davranmıştır.

Sadrüşşeria, eserinde ilim adamlarına tam bir edeb ve nezaket kuralları öğretmiştir. O, karşıt görüşte olan âlimleri dahi rahmetle anmış ve daima nazik üslubunu korumuştur.¹⁰⁴¹

2.1.4. Konuları Tasnifi

İlmî bir eser oluşturulurken şekil bakımından konuların hangi başlıklar altında inceleneceği, başlıkların sıralamasının (öncelik-sonralık açısından) nasıl olacağı, muhteva bakımından kullanılacak ifade tarzları gibi uyulması gereken birtakım kurallara yani ilmî bir disipline ihtiyaç vardır. Bu durumda bir müellifin, ya kendinden önceki eserlerden birinin disiplinini tercih etmek, ya mevcut eserlerin usûllerini birleştirerek karma bir tasnif oluşturmak, ya da yeni bir disiplin geliştirerek onu uygulamak suretiyle takip edebileceği çeşitli yolları vardır. Mesela, bazı yazarlar, tanımlayıcı bilgiler vermeden başlıktan hemen sonra çeşitli meseleleri ele almış, bazıları kısa tarifler yaparak konuya giriş yapmıştır. Özellikle usûlü fıkıh eserlerinde hükümlerin isnat edildiği delillerin ve kaynakların farklı biçimlerde sergilenmesi, metin içinde zikredilen kavramların hangi anlamda kullanıldığı veya bu kavramların zaten bilinmekte olduğu fikrinden hareketle izah edilmemesi gibi pek çok usûl, bir müellifin ilmi yaklaşımı ve hareket tarzı hakkında bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir.

Hanefî/Fukahâ fıkıh usûlü edebiyatında, “üst başlık-alt başlık” sıralaması bakımından her zaman aynı usûl takip edilmemiştir. Bazı eserlerde ikili (bab-fasıl), bazı eserlerde ise üçlü başlık (kısım/kitap-bab-fasıl) sistemi kullanılmıştır. Sadrüşşeria ise söz konusu eseri, önce “kısım”, sonra “bâb”, sonra da “fasıl”lara ayırmıştır. Sadrüşşeria, müstakil meseleleri bir başlık altında toplamış, anlamlı bir bütün içinde sıralayarak incelemiştir. Tavzîh'in içindekiler bölümü oluşturulduğunda ortaya şu tablo çıkmaktadır;

Giriş

¹⁰⁴⁰ Bir örnek; Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 13;

¹⁰⁴¹ Bir örnek; Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 292;

وَتَعْرِيفُهُ بِالْمَحْتَجِّ إِلَيْهِ لَا يَطْرُدُ وَقَدْ عَرَّفَهُ الْإِمَامُ

الْإِمَامُ الْعَزَالِيُّ - رَجَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

- i) Usûlü Fıkhın Tarifi
- ii) Efali Mükellefin
- iii) Hüküm (kısaca)
- iv) Teklifi Hüküm
- v) Vaz'î Hüküm
- vi) Husun-Kubuh Meselesi

BİRİNCİ BÖLÜM

1. Şeri Deliller

1.1. Kitap

1.1.1. Mânâyı İfade Babı

1.1.1.1. Lafızlar

1.1.1.1.1. Vaz Yönünden Lafızlar

1.1.1.1.1.1 Has

1.1.1.1.1.2. Amm

1.1.1.1.1.2.1. Ammın Tahsisi

1.1.1.1.1.2.2. Muhassıslar

1.1.1.1.1.2.3. Amm Lafızlar

1.1.1.1.1.2.4. Hikaytü'l-Fiil

1.1.1.1.1.3. Mutlak-Mukayyed

1.1.1.1.1.4. Mutlakın Mukayyede Hamli

1.1.1.1.1.5. Müşterek

1.1.1.1.1.6. Cemi Münekker

1.1.1.1.2. İstimal Yönünden Lafızlar

1.1.1.1.2.1. Hakikat

1.1.1.1.2.2. Mecaz

- 1.1.1.1.2.2.1. Hakikatten Sonra Gelen Mecaz
- 1.1.1.1.2.2.1. Mecazın Umumi Oluşu
- 1.1.1.1.2.2.1. Bir Lafızla Hem Hakikat Hem Mecaz Kastedilmez
- 1.1.1.1.2.2.1. Mecaza Karine Gerekir
- 1.1.1.1.2.2.1. Mecazın Karineleri
- 1.1.1.1.2.3. İstiare
- 1.1.1.1.2.3.1. Hurufu'l-Meani
- 1.1.1.1.2.3.2. Harfi Cerler
- 1.1.1.1.2.3.3. Zarf Edatları
- 1.1.1.1.2.3.4. Şart Edatları
- 1.1.1.1.2.4. Sarih- Kinaye
- 1.1.1.1.3. Açıklık-Gizlilik Yönünden Lafızlar
- 1.1.1.1.3.1. Zahir-Hafî
- 1.1.1.1.3.2. Nass-Müşkil
- 1.1.1.1.3.3. Müfesser-Mücmel
- 1.1.1.1.3.4. Muhkem-Müteşabih
- 1.1.1.1.3.5. Lafzi Delil Yakın İfade Etmez
- 1.1.1.1.4. Delâlet Yönünden Lafızlar
- 1.1.1.1.4.1. İbare
- 1.1.1.1.4.2. İşare
- 1.1.1.1.4.3. İktiza
- 1.1.1.1.4.4. Delale
- 1.1.1.1.4.5. Mefhûmu Muhâlefet
- 1.1.1.1.4.5.1. Mefhûmu Muhalafetin Şartları
- 1.1.1.1.4.5.2. Mefhûmu Muhalafetin Kısımları

- 1.1.1.1.5. Şeri Yönden Lafızlar
 - 1.1.1.1.5.1. Emir
 - 1.1.1.1.5.2. Nehiy
 - 1.1.1.1.5.3. Eda ve Kaza
 - 1.1.1.1.5.4. Husün-Kubüh (Tekrar)
 - 1.1.1.1.5.5. Mukaddimetü'l-Erbaa
 - 1.1.1.1.5.6. Teklifi mâ lâ Yutak
 - 1.1.1.1.5.7. Mutlak İbadetler
 - 1.1.1.1.5.8. Müekkat İbadetler
- 1.1.2. Şeri Hüküm Lafzının İfadesi Babı
- 1.2. Sünnet
 - 1.2.1. Haberin İttisali Babı
 - 1.2.1.1. Mütevatir
 - 1.2.1.1.1. Tevatür İlmi Yakın İfade Eder
 - 1.2.1.2. Meşhur
 - 1.2.1.3. Haberi Vahid
 - 1.2.2. Ravinin Marufluğu-Meçhullüğü
 - 1.2.3. Ravide Aranan Şartlar
 - 1.2.4. Hadiste İnkıta
 - 1.2.4.1. Hadis Alma Yolları
 - 1.2.4.1.1. Sema
 - 1.2.4.1.2. Kitabet
 - 1.2.5. Haberin Mahalli
 - 1.2.6. Sema, Zabt ve Tebliğ Keyfiyeti
 - 1.2.7. Ta'n

- 1.2.8. Efali Rasulillah
- 1.2.9. Vahy (Zahir-Batın)
- 1.2.10. Şerü Men Kablena
- 1.2.11. Sahâbîyi Taklid
- 1.2.12. Beyân Babı
 - 1.2.12.1. Beyânı tağyir (tahsis)
 - 1.2.12.1.1. İstisna
 - 1.2.12.1.1.1. İstisnanın Şartı
 - 1.2.12.1.1.2 Muttasıl-Munkatı İstisna
 - 1.2.12.1.1.3. Matuf Cümleleri Takip Eden İstisna
 - 1.2.12.1.1.4. Müstağrak İstisna
 - 1.2.12.1.2. Şart
 - 1.2.12.1.3. Sıfat
 - 1.2.12.1.4. Gaye
 - 1.2.12.2. Beyânı Tebdil (Nesh)
 - 1.2.12.2.1. Nasihin beyânı
 - 1.2.12.3. Beyânı Zaruret
 - 1.2.12.4. Beyânı tefsir
- 1.3. İcma
 - 1.3.1. İcmanın Rükünü
 - 1.3.2. İcma Edenlerin Ehliyeti
 - 1.3.3. İcmanın Şartları
 - 1.3.4. İcmanın Hükümü
 - 1.3.4.1. İcmanın Mertebeleri
 - 1.3.5. İcmanın Senedi

- 1.4. Kıyâs
 - 1.4.1. Kıyâs Zan İfade Eder
 - 1.4.2. Kıyâsın Şartları
 - 1.4.2.1. İllet
 - 1.4.2.1.1. İlletin Tarifi
 - 1.4.2.1.2. İllet Araştırmaları
 - 1.4.2.1.2.1. Talili Olmayan Nasslarda Asl
 - 1.4.2.1.2.2. İlletin Lazım Bir Vasıf Oluşu
 - 1.4.2.1.2.2.1. Kasır İlletin Talili
 - 1.4.2.1.2.2.2. Asıl ve Fer’de Varlığı İhtilafı Olan İlletin Talili
 - 1.4.2.1.2.3. İlletin Tanınması
 - 1.4.2.1.2.3.1. Nass İle
 - 1.4.2.1.2.3.2. İcma İle
 - 1.4.2.1.2.3.3. Münasebet İle
 - 1.4.3. İlletin İsbatı İçin Talil Caiz Değildir
 - 1.4.4. Kıyâsı Celi-Kıyâsı Hafi (İstihsân)
 - 1.4.5. Müeesir İlletin Defi
 - 1.4.5.1. Nakz
 - 1.4.5.2. Mümania
 - 1.4.5.3. Muaraza
 - 1.4.6. Tardi İlletlerin Defi
 - 1.4.7. İlletin İntikali
 - 1.5. Fasid Deliller
 - 1.5.1. İstıshab
 - 1.5.2. Talilü bi’n-Nefy

- 1.6. Muaraza ve Tercih
 - 1.6.1. Tercihin Oluşumu
 - 1.6.1.1. Kıyâsın Tercihi İşlemi
 - 1.6.1.1.1. Tercihin Teâruzu
- 1.7. Eşbâhın Galebesi Sebebiyle Yapılan Fasid Tercihler
- 1.8. İctihad

İKİNCİ BÖLÜM

- 2.1. Hüküm (Giriş Bölümünde Kısaca Geçmişti)
 - 2.1.1. Hâkime İhtiyaç Duyan Hüküm
 - 2.1.1.1. Vacip
 - 2.1.1.1.1. Vacip
 - 2.1.1.2. Sünnet
 - 2.1.1.2.1. Sünneti Hüda
 - 2.1.1.2.2. Sünneti Zevaid
 - 2.1.1.3. Nefl
 - 2.1.1.4. Haram
 - 2.1.1.4.1. Haram Liaynihi
 - 2.1.1.4.2. Haram Liğayrihi
 - 2.1.1.5. Mekruh
 - 2.1.1.5.1. Tenzihen Mekruh
 - 2.1.1.5.2. Tahrimen mekruh
 - 2.1.1.6. Ruhsat
 - 2.1.1.7. Azimet
 - 2.1.1. Hâkime İhtiyaç Duymayan Hüküm (Başka Bir Şeye Bağlı Olan Hüküm)
 - 2.1.1.1. Rükün
 - 2.1.1.2. İllet

- 2.1.1.3. Sebep
- 2.1.1.4. Şart
- 2.2. Mahkûmun Bih
 - 2.2.1. Hissi
 - 2.2.2. Şeri
 - 2.2.2.1. Hukukullah
 - 2.2.2.2. Hukukulibad
 - 2.2.2.3. Hem Allah Hem Kul Hakkı
- 2.3. Mahkûmun Aleyh
 - 2.3.1. Ehliyet
 - 2.3.1.1. Vücub Ehliyeti
 - 2.3.1.2. Eda Ehliyeti
 - 2.3.2. Ehliyet Arızaları
 - 2.3.2.1. Semai Arızalar
 - 2.3.2.1.1. Cünun
 - 2.3.2.1.2. Sığar
 - 2.3.2.1.3. Ateh
 - 2.3.2.1.4. Nisyan
 - 2.3.2.1.5. Nevm
 - 2.3.2.1.6. İğma
 - 2.3.2.1.7. Rikk
 - 2.3.2.1.8. Hayız ve Nifas
 - 2.3.2.1.9. Maraz
 - 2.3.2.1.10. Mevt
 - 2.3.2.2. Mükteseb Arızalar

2.3.2.2.1. Min Nefsih Mükteseb Arızalar

2.3.2.2.1.1. Cehl

2.3.2.2.1.2. Sekr

2.3.2.2.1.3. Hezl

2.3.2.2.1.4. Sefeh

2.3.2.2.1.5. Sefer

2.3.2.2.1.6. Hata

2.3.2.2.2. Min Gayrih Mükteseb Arızalar

2.3.2.2.2.1. İkra

2.3.2.2.2.1.1. İkrahi Mülci

2.3.2.2.2.1.2. İkrahi Gayri Mülci

Sadrüşşeria'nın Tenkîh adlı eserinde ve bunun şerhi olan Tavzih'de, başlıkların "üst-alt" sıralamasını nasıl tertip ettiğine bakıldığında, onun, "kısım-bab-fasıl" tertibini kullandığı, söz konusu usûlü tercih ettiği görülmektedir. Fukahâ ve Mütakellimin metodunun mezcederek karma bir eser telif eden ve memzuc metodunun ilk kullanıcılarından sayılan Sadrüşşeria, Tavzih'i, Hanefî âlimlerden Pezdevî'nin el-Usûl'ünü, Şâfiî âlimlerden Fahreddin Râzî'nin el-Mahsul'ünü ve Mâlikî âlimlerden İbnü'l-Hâcib'in el-Muhtasar'ını mezcederek yazdığından doğal olarak başlıkların tasnifi de memzuc olmuştur. Tavzih'in konularının tasnifi ile adı geçen eserlerin konularının tasnifi karşılaştırıldığında Sadrüşşeria'nın diğerlerinden farklı bir usûl uyguladığı açıkça görülmektedir. Bir örnek teşkil etmesi açısından zikredilen eserlerin ana başlıklarının ve konuların nasıl tasnif edildiğini karşılaştıralım;

Pezdevî-Usûl

1. Bab (İlim)
2. Bab (Şer'î Deliller)
3. Bab (Hass)
4. Bab (Emir)

...

Râzî-Mahsul

1. Fasil (Usûlü Fıkıh)
2. Fasil (Mukaddimeler)

...

1. Kelam (fi'l-Lüġat)
2. Kelam (Emir-Nehiy)

...

İbnü'l-Hâcib-Muhtasar

1. Mebâdi
2. Ahkâm
3. Şer'î Deliller
4. İştirâkü'l-Edille

Sadrüşşeria-Tavzih

1. Kısım (Şer'î Deliller)

Rüknü Evvel (Kitap)

Bab (Manayı İfade)

...

2. Kısım (Hüküm-Mahkûm bih-Mahkûm aleyh)

...

Görüldüğü üzere Sadrüşşeria'nın konuları tasnif usûlü söz konusu kaynakların tasnif usûllerine uymamaktadır. Pezdevî, konuları şer'î deliller ana başlığı etrafında değerlendirirken Râzî, her bir konuyu müstakil başlıklar altında ele

almıştır. İbnü'l-Hâcib'in konuları tasnifi, Râzî'ye nazaran daha sistematiktir. Sadrüşşeria ise konuları tasnif ederken ana başlıkları belirlemiş, alt konuları yeri geldikçe ana konularla ilişkilendirerek incelemiştir. Sadrüşşeria, her ne kadar konuların tertibi ve tasnifi bakımından Pezdevî'nin yöntemine bağlı kalmasa da konularını izah hususunda Pezdevî'nin görüşlerini merkeze almıştır.

Sadrüşşeria'ya kadar geçen dönemde Hanefî fukahânın eserlerinde konuları tasnif ve ele alışları benzerlik arz ederken Sadrüşşeria'da farklılıklar dikkatimizi çekmekte ve mütekellimin usûlüne yakınlaştığı görülmektedir. Bu farklılığın oluşmasında her ne kadar Sadrüşşeria'nın kelim, mantık ve dil kurallarına hâkimiyeti etkili olsa da kanaatimizce Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in tesirinde kalması daha etkili olmuştur.

Hanefî fıkıh edebiyatında, temel fıkıh usûlü konularının başlıklandırılması ve başlıkların sıralanması hususunda Şâşî, Cessas, Pezdevî ve Serahsî benzer usûlü kullanmışlardır. Fukahâ usûlü de denilen bu usûlde en belirgin özellik konuların şer'î deliller (nakil) etrafında tertibe tabi tutulmasıdır. Buna mukabil mütekellimin diye tabir edilen Cüveynî, Âmidî, Gazzâlî ve Râzî gibi âlimler, konuları temel ilkeler/mebâdi (akıl) etrafında tertip etmişlerdir. Kısacası Hanefiler, eserlerinde nakli ön plana çıkarırken mütekellim âlimler akli temel almışlardır. Sadrüşşeria ise eserinde memzuc denilen usûl ile orta yolu bulmaya, akil ve nakli dengelemeye çalışmıştır.

Sadrüşşeria'dan sonra gelen Molla Husrev, İsnevî, Zerkeşî, Şevkânî gibi âlimlerin usûlü fıkıh eserlerinde, Sadrüşşeria'nın sisteminin belirgin bir etkisi gözlemlenmektedir.

2.1.5. Tavzîh'in Fıkıh Usûlü'ndeki Yeri

Tavzîh'in fıkıh usûlündeki yerini tayin etmeden önce mezhep imamlarının müctehid talebelerinden sonra yazılan eserlerin genel özelliklerine biraz değinmek gerekir. Zira bu devirde tedvîn edilen eserlerde takip edilen usûl ve gaye bakımından kitaplar birkaç gruba ayrılmaktadır;

1. Mezhep hükümlerinin usûl ve dayanaklarını tesbit için yazılan kitaplar;

İslam hukuku/fıkıh alanında icihad hareketi duraklayınca imamlardan sonra meydana gelen boşlukları doldurabilmek için “tahrîc”¹⁰⁴² diye daha önceki uygulamadan farklı yeni bir usûl icat edilmiştir. Ashâbü’t-tahrîc denilen bu âlimler, bu usûlle önce imamın icihadlarını inceleyerek her bir hükümde dayandığı usûl ve illeti tesbit etmişler, daha sonra bunu esas alarak emsal hükümler üretmişlerdir. Tavzîh’in ana kaynağı olan Pezdevî’nin Usûl’ü bu tarz bir eserdir.¹⁰⁴³

Aynı fıkıh döneminde usûlden hareket eden ve “Şâfiî veya kelâmcılar mesleği” denilen bu usûle göre de kitaplar yazılmıştır.¹⁰⁴⁴ Tavzîh’in ikinci kaynağı olan Fahreddin Râzî’nin Mahsûl’ü bu türün örneklerindedir.

2. Tercih amacına yönelik eserler;

Mezhep imamlarının icihadlarının muteber olanlarını muteber olmayanlardan ayırmak için yapılan çalışmalara “tercih” denilmiştir. Bu usûlün rivayet ve dirayet şeklinde iki türü vardır. Hanefîlerin, İmam Muhâmmed’in kitaplarından mevsuk olarak nakledilenleri tercih etmeleri, rivayette tercihe örnek verilebilir. Fıkıh edebiyatında bunlara “zâhirü’r-rivâye” denilmektedir. Daha zayıf rivayetlerle nakledilenler ise “nâdirü’r-rivâye” veya “nevâdir” adını almaktadır. Şâfiîler, Rebî’ b. Süleyman’ın rivayetini diğer râvilerin rivayetlerine tercih etmişlerdir. Mâlikîler ise İbnü’l-Kâsım’ın rivayetini daha sağlam bulmuşlardır.¹⁰⁴⁵

Hanefîler’den Serahsî’nin Mabsût’u, Şâfiîler’den Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin el-Mühezzeb’i bu dönemde başlayan dirayet yoluyla tercihe örnektir.¹⁰⁴⁶

3. Mezhep savunmasına yönelik kitaplar;

Kendi mezhebini savunmak, diğer mezheplerin delillerini çürütmek amacıyla mezheplerin farklı hükümlerini bir kitapta toplayıp mukayese ederek bir sonuca varmak isteyen fakihler, “hilâf” adıyla bilinen yeni bir fıkıh bilim dalı meydana

¹⁰⁴² Sözlükte “çıkmasını sağlama, çekip çıkarma” anlamındaki tahrîc fıkıh literatüründe naklî şer’î delillerin yanı sıra mezhep birikimini de kaynak kabul eden fikhî bilgi elde etme sürecini belirtmek için kullanılır. Tahrîci yapan fakihe muharric denir. Mezhebe müntesip icihad, tercih ve tahrîc mezhep içi fikhî istidlâlin temel unsurlarını oluşturur. Tahrîc müctehidin naslar karşısında yürüttüğü faaliyete benzemektedir; ancak tahrîci gerçekleştiren fakih, nasların yanı sıra mezhep imamlarına ait olanlar başta olmak üzere mezhebi temsil eden görüş ve metinlere dayanmaktadır. (Tuncay Başoğlu, “Tahrîc” DİA, XXXIX, 420.)

¹⁰⁴³ Hudarî, age., 320-328; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 242; amlf. “Fıkıh” DİA, XIII, 9.

¹⁰⁴⁴ Hudarî, age., 320-328; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 243; amlf. “Fıkıh” DİA, XIII, 9.

¹⁰⁴⁵ Hudarî, age., 320-328; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 243; amlf. “Fıkıh” DİA, XIII, 9.

¹⁰⁴⁶ Hudarî, age., 320-328; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 243; amlf. “Fıkıh” DİA, XIII, 9.

getirmişlerdir.¹⁰⁴⁷ Sadrüşşeria'nın Tavzîh'i bu tarz yazılan kitaplar içinde değerlendirilebilir.

Bu kısa bilgilerden sonra Hanefî mezhebini savunmak üzere yazılan Tavzîh'in usûl ilmi ve âlimler nezdindeki değerine bakalım;

Kuraşî ve Kefevî gibi tabakat âlimlerinin övgüyle bahsettiği¹⁰⁴⁸ bu şerh hakkında son dönem Osmanlı fıkıh âlimi Seyyid Bey'in de sitayişle söz etmesi ve büyük bir titizlikle yazılan bu eserin müellifin zihni mahsulü olduğunu söylemesi,¹⁰⁴⁹ ayrıca Sadrüşşeria'nın, bu eserinde usûlü fıkıh konularını, mantık ve dil kurallarına göre kaleme almış ve yeri geldikçe diğer (tasavvuf ve felsefe) ilimlere de değinmiş olması,¹⁰⁵⁰ eserin bu alanda nevi şahsına münhasır olduğunun göstergesidir.

Sadrüşşeria'nın, Tenkîh ve Tavzîh'te Şâfiî ve Mâlikîleri tenkit etmesi,¹⁰⁵¹ eserini baştan sona Pezdevî'nin Usûl'ü temelleri üzerine kurarak İmam Azam ve mezhebini müdafaaya hasretmesi,¹⁰⁵² Tavzîh'in Hanefî fıkıh edebiyatı açısından önemini göstermektedir. Ayrıca Hanefî âlimlerin Sadrüşşeria'nın safında yer almaları ve İbn Kemal Paşa'yı eleştirmeleri eserin ve Sadrüşşeria'nın İslam Hukuku'ndaki yerini ortaya koymaktadır.¹⁰⁵³ Hanefî Mezhebi'nin öğretiminde güvenilir bir kaynak olması ve metin olarak öğrenciler tarafından ezberlenmesinin kolay olması Tavzîh'i özellikle Osmanlı medreselerinde tedrisi tercih edilen bir telif konumuna getirmiştir.

Bu esere hâşiye yazan âlimlerin çoğunluğunun ifade ettiği gibi¹⁰⁵⁴ Tavzîh'in ihtiva ettiği özgünlük birçok âlimin dikkatini celbetmiş üzerinde çalışma yapmaya sevketmiştir. Tertibini, araştırma usûlünü örnek alan birçok âlime ilham vermiş ve üzerine kitap telif çalışmaları yapılmış olması noktasında Sadrüşşeria'nın bu eseri, usûlü fıkıh alanında bir çığır açmıştır. Bu eser üzerinde çalışan âlimlerden niceleri, eserdeki lafızlara ziyâdeler ve çıkarmalar yapmış, niceleri eleştirmiş, niceleri ise

¹⁰⁴⁷ Hudarî, age., 320-328; Karaman, "Fıkıh" DİA, XIII, 10.

¹⁰⁴⁸ Kuraşî, IV, 370; Salah Muhammed, I, 47.

¹⁰⁴⁹ Kuraşî, II, 365; Seyyid Bey, age., 56.

¹⁰⁵⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 97;

فَقَوْسُطُهُ أَنْ تَنْتَهِيَ الْقُوَّةُ الْعَقْلِيَّةُ إِلَى حَدِّ يُمَكِّنُ لِلْعَقْلِ الْوُصُولَ إِلَيْهِ، وَلَا يَتَجَاوَزُ عَنْ الْحَدِّ الَّذِي وَجِبَ أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَيْهِ، وَلَا يَتَعَمَّقُ فِيهَا لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ التَّعَمُّقُ كَالْتَّفَكُّرِ فِي الْمُتَشَابِهَاتِ، وَالتَّقْيِيسِ فِي مَسْأَلَةِ الْقَضَاءِ، وَالْقَدْرِ، وَالشُّرُوعِ بِمَجْرَدِ الْعَقْلِ فِي الْمُبْدَأِ وَالْمُعَادِ كَمَا هُوَ دَأْبُ الْفَلَاسِيفَةِ.

¹⁰⁵¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 13; (وَتَعْرِيفُهُ بِالْمُحْتَاجِ إِلَيْهِ لَا يَطْرُدُ) وَقَدْ عَرَفَهُ الْإِمَامُ)

¹⁰⁵² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 150.

¹⁰⁵³ Salah Muhammed, I, 47.

¹⁰⁵⁴ Apaydın, *Kadı Burhaneddin ve Tercihü't-Tavzîh Adlı Eseri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, VI, 34.

eseri tahkik etmiştir. Molla Hüsrev'in 'Mir'âtü'l-Usûl Şerhü Mirkâti'l-Usûl' adlı şerhi ile bir reddiye niteliğinde olan ilim dünyasında pek kabul görmeyen İbn Kemal Paşa'nın 'et-Tecrid Şerhü Tağyiri't-Tenkîh'i bu eserlerin en meşhurlarıdır.

Bu eserin et-Teftazânî tarafından "et-Telvîh ale't-Tavzîh" adıyla şerh edilmesi sonucunda ünü dünyaya yayılmıştır.¹⁰⁵⁵ Zira Sadruşşeria, Hanefî-Maturidî olduğundan tetkikleri Şâfî ve Eş'arî âlimleri aleyhine olup yer yer onların görüşlerini tenkit etmiştir. Teftazânî ise, Eş'arî olduğundan onları savunmuş ve Sadruşşeria'ya cevap vermeye çalışmıştır. Her ikisi de mudakkik oldukları için onlardan sonra gelen âlimler, bu iki kitabı merakla araştırmaya koyulmuşlar, üzerlerine çeşitli şerhler yazarak iki tarafın iddia ve delillerini değerlendirmişlerdir. Bunun neticesi olarak, "et-Tavzîh" in ismi bütün İslam dünyasında duyulmuştur.

2.1.6. Tavzîh Üzerine Yapılan Çalışmalar

Bu esere âlimlerin birçoğu rağbet etmiş, üzerine şerhler, hâşiyeler ve ta'likler kaleme almışlardır. Şimdi bunlardan kısaca bahsedelim;

Şerhleri;

1. **Hâşiyetü Abdülkadir b. Ebi'l-Kasım el-Ensâri**; Kâtip Çelebi ve Zirikli, el-Ensâri'ye (820/1417) ait Tavzih'in hâşiyesinden bahsetmektedirler.¹⁰⁵⁶

2. **Hizâmetü'l-Havâşi li İzâhati'l-Ğavâşi, Şihâbüddîn Mercânî**;

Kudaynetov'un bu eser ile ilgili değerlendirmesi şu şekildedir; "Şihâbüddîn Mercânî (1306/1888), "et-Tavdîh Şerhu't-Tenkîh" adlı eserine bir hâşiyeye yazmıştır. Mercânî et-Tavdîh'e yazılmış hâşiyelerin anlaşılacak derecede kapalı olduğunu belirterek bu eserlere yönelik eleştirilerde bulunmuştur. "Kitâbu't-Telvîh"i ise, bu hâşiyelerin en büyüğü ve en çok "gayb" (gizlilik) taşıyanı olarak nitelendirmiştir. Kendi hâşiyesini ise öteki hâşiyelerde bulunan noksanlıklardan ve anlaşılmaz ibârelerden arındırılmış, konuları daha açık ifadelerle ve daha doyurucu tetkiklerle ortaya koymuştur. Bu nedenle eserin ismini de "Kapalılıkları gidermede hâşiyelerin

¹⁰⁵⁵ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 57.

¹⁰⁵⁶ Kâtip Çelebi, I, 498; Zirikli, IV, 42.

en sağlamı” diye vermiştir.”¹⁰⁵⁷ Ayrıca Mercani bu şerhinde Teftazânî’ye karşı Sadrüşşeria’yı müdafaa etmiştir.¹⁰⁵⁸

3. et-Telvîh fî Keşfi Hakaiki’t-Tenkîh, Teftazânî; Eserin ismi, et-Tenkîh’in şerhi olduğuna delâlet etmektedir. Fakat gerçekte eser, et-Tavzîh’in şerhidir. Teftazânî eserinde sık sık “kavlühü” gibi sözlerle et-Tavzîh’e atıfta bulunur.¹⁰⁵⁹ Kâtip Çelebi de et-Telvîh’in, et-Tavzîh üzerine yazılan en büyük ve önemli şerhi olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁶⁰ Teftazânî, eserinde et-Tavzîh ile et-Tenkîh arasında sıkı bir bağ kurduğundan hangisinin şerhi olduğunu ilim ehli tarafından ayırt etmek zor olmuştur. Bundan dolayıdır ki birçok âlim bu esere hâşiye ve ta’lik yazmıştır.

Hâşiyeleri; et-Tercih adıyla Hâşiyetü’l-Kadı Bürhaneddin Ahmed es-Sivasi (800/1397), Hâşiyetü Seyyid Şerif Ali b. Muhâmmmed el-Cürcani (816/1413), Hâşiyetü Şeyh Alâeddin Ali b. Muhâmmmed (871/1466), Hâşiyetü Hasan b. Muhâmmmed Şah el-Fenari (886/1481) (Bu esere Mimarzâde Mustafa b. Muhâmmmed (968/1560) bir ta’lik yazmıştır.), Hâşiyetü Alâeddin Ali et-Tusi (887/1482), Hâşiyetü Muhâmmmed b. Feramuz Molla Hüsrev (885/1480), Hâşiyetü Alâeddin Ali b. Muhâmmmed el-Kuşî (879/1474), Hâşiyetü Muslihiddin Mustafa b. Yusuf el-Bursavi (893/1487), Hâşiyetü Muhyiddin Muhâmmmed b. Hasan es-Samsuni (919/1513), Hâşiyetü Şeyh Muslihiddin Mustafa b. Şa’ban es-Sururi (969/1561), Hâşiyetü İbnü’l-Berdaî (tarihsiz), Hâşiyetü Muslihiddin Mustafa Hüsanzâde (893/1487), Hâşiyetü Ebi Bekir b. Ebi’l-Kasım es-Semerkandî (tarihsiz), Hâşiyetü Muîniddin et-Tuni (tarihsiz), Hâşiyetü Mevlanazâde Osman el-Hıtabi (tarihsiz).¹⁰⁶¹

Ta’likleri; Ta’likatü Mevlana Hızır Şah el-Mütşevi (853/1449), Ta’likatü Abdülkerim (900/1494), Ta’likatü İbn Kemal Paşa (940/1533), Ta’likatü Şemseddin Ahmed b. Mahmud Kadızâde el-Müfti (988/1580), Ta’likatü alâ Mebahisi Kasrı’l-Âm min “et-Telvîh” Ebu’s-Suud el-İmadi (983/1575), Ta’likatü Hidâyetullah el-Âlâi (1039/1629), Ta’likatü Yusuf Bâlî (tarihsiz), Ta’likatü Muhâmmmed b. Yusuf Bâlî er-Rumi (tarihsiz).¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁷ Kudaynetov, Said Ali, *Şihâbüddin el-Mercânî’nin Usûl-ü Fıkıh Anlayışı-Hizâmetü’l-Havâşi li-İzâhati’l-Gavâşi Adlı Eseri Bağlamında*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara2008, 63.

¹⁰⁵⁸ Salah Muhammed, I, 48.

¹⁰⁵⁹ Salah Muhammed, I, 48.

¹⁰⁶⁰ Kâtip Çelebi, I, 496.

¹⁰⁶¹ Kâtip Çelebi, I, 496.

¹⁰⁶² Salah Muhammed, I, 49.

2.2. Sadrüşşeria'nın Hukukçuluğu

Çeşitli alanlarda müstakil eserler veren çok yönlü bir âlim olan Sadrüşşeria, Buhâra Hukuk Okuluna mensup bir müctehiddir. O, bu okulun en önemli temsilcileri olan Debûsî-Serahsî-Pezdevî'nin çizgisinde yetişmiştir. O, Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh adlı eserinde, Hanefî usûl anlayışını; aklî ve felsefî ilkeler ışığında kelim-felsefe-mantık diliyle yeniden ifade etmiştir. Sadrüşşeria, usûl ilmi açısından yeni ve orijinal birçok düşünce ortaya koymuştur. Fıkıh ilminin yeni bir tarifini yapan Sadrüşşeria,¹⁰⁶³ kendisinden önceki görüşlerin aksine bir ilmin birden fazla konusunun olabileceğini savunmuştur. Akıl meselesinde filozofların dört mertebeli akıl anlayışlarını usûle taşımıştır. Aklın mertebelerinden ikincisini teklifin dayanağı olarak kabul etmiştir. Yine Sadrüşşeria, hissî-şer'î fiiller ayırımında gelişmiş bir sistematik ortaya koymuştur.¹⁰⁶⁴ Dil kuralları ve mantık ilmi ile fukahâ mesleğine yeni bir ivme kazandıran Sadrüşşeria, Tavzîh'te âdetâ dil bilgisi ve mantık dersleri vermiştir.

Sadrüşşeria, eserlerinde zaman zaman kendi orijinal katkılarını vurgulamaktan çekinmeyen bir usûlcü/hukukçudur. Meselâ; lafızlar bahsinde, lafızları manaya delaleti açısından dörtlü taksime tuttuktan ve lafızların mânalarına delâlet etme keyfiyetleriyle ilgili düşüncelerini aktardıktan sonra Sadrüşşeria şöyle demiştir: “İşte bu, bu konuda tahkik ve tenkîh ayaklarının vardığı son noktadır. Bu delâletlerin yüzlerindeki örtüyü açmak bakımından hiç kimse beni geçmiş değildir. Beni tasdik etmeyen varsa, eskilerin ve yenilerin kitaplarını inceleyebilir. Tevfike ulaştırılan ise Allah'tır.”¹⁰⁶⁵

Sadrüşşeria, tıpkı Pezdevî gibi eserinin sistematüğini dört sayısı etrafında örmüştür. Şer'î delileri dört olarak ele almış, nazım-mâna ikilisinden doğan dil bölümlerini de dört başlıkta toplanmıştır. Kapsam açısından lafızlar dört tanedir; açıklık veya kapalılık bakımından lafızlar dörder dörder bölümlenmiştir. Kullanım bakımından lafızlar dörde ayrılır ve nihayet lafızdan istidlâl yolları dört tanedir. Eserin en orijinal bölümü olan hüsun-kubuh konusunu da dört mukaddime

¹⁰⁶³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 42.

¹⁰⁶⁴ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 4.

¹⁰⁶⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 196.

هَذَا هُوَ نِهَائِيَّةُ أَقْدَامِ التَّحْقِيقِ وَالتَّنْقِيحِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، وَلَمْ يَسْبِقْنِي أَحَدٌ إِلَى كَشْفِ الْغَطَاءِ عَنْ وُجُوهِ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ، وَمَنْ لَمْ يُصَدِّقْنِي فَعَلَيْهِ بِمُطَالَعَةِ كُتُبِ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَالْمُنْتَاجِرِينَ وَاللَّهِ تَعَالَى الْمُؤَفِّقُ

(Mukaddimâtü Erbaa) şeklinde tasnif ederek izah etmiştir. İlim dünyasında ses getiren el-Mukaddimâtü'l-Erbaa bölümü, Tavzîh'in en özgün ve önemli bölümlerinden birisidir. Bu bölüm, Sadrüşşeria'nın çok yönlü ve yenilikçi ilmî şahsiyetinin bir başka tezahürüdür.¹⁰⁶⁶

2.2.1. Fıkıh Usûlü Konularına Yaklaşımı

Bu kısımda Sadrüşşeria'nın Tavzîh adlı eseri bağlamında fıkıh usûlünün ana konularına yaklaşımlarını ele alacağız. Özellikle Sadrüşşeria ve onun kaynakları olan diğer üç eser (Pezdevî, Râzî ve İbnü'l-Hâcib) ele alınarak mukayese yoluyla bu eserler arasında cereyan eden farklılık, benzerlikler ve yenilikler vurgulanacaktır.

2.2.1.1. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Tarifi

Mütakellim usûlcülerin “*Tafsili delillerden elde edilen fer'i şer'i hükümleri bilmektir*”¹⁰⁶⁷ şeklindeki fıkıh tariflerine İbnü'l-Hâcib, “*istidlal yoluyla*” ibâresini eklemiştir.¹⁰⁶⁸ Sadrüşşeria'ya göre İbnü'l-Hâcib'in bu ziyadesi mana itibariyle bir tekrardır. Sadrüşşeria, “*Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir*”¹⁰⁶⁹ şeklindeki Hanefiler'in fıkıh tanımlarını tercih etmiştir. Ona göre Ebu Hanife, tarifte kullandığı “*مَعْرِفَةٌ*” lafzıyla, “*bir delilden elde edilen cüz'iyatı idrak*”ı kastetmiş ve bu suretle “*taklid*”i tanım dışı bırakmıştır. “*مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا*” ibaresiyle de “*لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا*”¹⁰⁷⁰ ifade edilen mana itibariyle kişi için ahirete yönelik fayda (sevap) ve zararı (ikab) kastetmiştir. Bu durumda Sadrüşşeria'ya göre “*مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا*” ibaresi itikadi, vicdani ve ameli konuları kapsar. Ona göre kelimeler; “*itikadi konularda kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir*,”¹⁰⁷¹ ahlak/tasavvuf; “*vicdani konularda kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir*,”¹⁰⁷² fıkıh; “*ameli konularda kişinin*

¹⁰⁶⁶ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 4.

¹⁰⁶⁷ Teftazânî, I, 19. Âmidî, I, 6;

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرَعِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

¹⁰⁶⁸ İbnü'l-Hâcib, I, 18;

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرَعِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالِاسْتِدْلَالِ

¹⁰⁶⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 42;

الْفَهْمُ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا وَبُزَادُ عَمَلًا لِيُخْرَجَ الْإِعْتِقَادِيَّاتِ وَالْوُجْدَانِيَّاتِ فَيُخْرَجُ الْكَلَامُ وَالتَّصَرُّفُ وَمَنْ لَمْ يَزِدْ أَرَادَ الشُّمُولَ هَذَا التَّعْرِيفُ مَنْقُولٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ

¹⁰⁷⁰ Bakara, 286.

¹⁰⁷¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 46;

فَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنْ الْإِعْتِقَادِيَّاتِ هِيَ عِلْمُ الْكَلَامِ

¹⁰⁷² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 46;

مَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنْ الْوُجْدَانِيَّاتِ هِيَ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ وَالتَّصَوُّفِ

lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir."¹⁰⁷³ Sadrüşşeria, bu açıklamaların ardından itikadî ve vicdânî ilimleri fıkıhın dışına çıkarmak için Ebu Hanife'den menkul "amelen" lafzının eklenmesinin doğru olacağını ifade etmiş ve "ameli açıdan kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir" şeklindeki tarifi tercih etmiştir.¹⁰⁷⁴

Sadrüşşeria, fıkıh usûlünün lakabî (özel isim) tanımı ile terkiib-i izafiyi oluşturan "muzafun ileyh" durumda olan "fikh" ve "muzaf" konumunda olan "usûl" lafızlarını ayrı ayrı açıklamıştır. Sadrüşşeria, *Tavzih*'te Râzî ve İbnü'l-Hâcib'i yaptıkları usûlü fıkıh tariflerini dil yönünden eleştirmiştir.¹⁰⁷⁵ Dil kuralları ve mantık ilmi ile bu iki âlime kendi usûlleriyle cevap vermiştir. Bu bölümde Sadrüşşeria, âdeta dil bilgisi ve mantık dersleri vermiştir.

Sadrüşşeria, kendisinden önceki âlimlerin; "*Tafsili delillerden çıkarılan şer'i amelî hükümleri bilmektir*",¹⁰⁷⁶ "*İcmal yoluyla elde edilen fıkıhın tariklerinin, bu tariklerin istidlal ve müstedel keyfiyetinin toplamından ibârettir*"¹⁰⁷⁷ ve "*Şer'i hükümlerin, tafsili delillerden çıkarılmasını (istinbâtını) mümkün kılan kaideleri ve icmali delilleri öğreten bir ilimdir*"¹⁰⁷⁸ şeklindeki fıkıh usûlü tariflerini yeterli bulmamış ve bu ilmi; "*Tahkik yoluyla kendisine ulaştıran kaideleri bildiren ilimdir*"¹⁰⁷⁹ şeklinde tarif etmiştir. Tarife eklediği 'tahkik yoluyla' ibâresiyle hılaf ve cedel ilimlerini dışarıda bırakarak muhaliflerini ilzam etmeyi amaçlamıştır.

¹⁰⁷³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 46;

مَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنْ الْعَمَلِيَّاتِ هِيَ الْفَقْهُ الْمَصْنُوعُ

¹⁰⁷⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 46; Fıkıhın tarifi üzerindeki tartışmalar için ayrıntılı olarak bakınız; Dinç, 83-93.

فَالْمَعْرِفَةُ إِذْرَاكَ الْجُرِّيَّاتِ عَنْ دَلِيلٍ فَخَرَجَ التَّقْلِيدُ

¹⁰⁷⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 38-42; Râzî, *el-Mahsul* I, 80; İbnü'l-Hâcib, I, 18; Râzî'ye göre usûl; "muhtaç olunan şey"dir. Bu tarifi Sadrüşşeria yetersiz bulmuştur. Râzî'ye göre, usûlü fıkıh, usûl ve fıkıh lafızlarından mürekkeptir. Tarifi buna göre yapılmalıdır. Yani; usûlün ayrı, fıkıhın ayrı tarif edilmesi gerektiğini söylemiştir. İbnü'l-Hâcib'in, usûlü fıkıh tarifinde Râzî'den etkilendiği açıkça görülmektedir.

¹⁰⁷⁶ Râzî, *Mahsul*, I, 78; Bu tarif İmam Şafii'ye nisbet edilmektedir. (Molla Hüsrev, 62.)

العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية

¹⁰⁷⁷ Râzî, fıkıh usûlünü "fıkıhın yolları" olarak tanımlayıp, buradaki yolun, üzerinde sahih inceleme yapıldığında medlulü bilmeye ya da medlul hakkında zanna götüren şey olduğunu söyledikten sonra fıkıh usûlünde medlulle kastedilenin şer'i hüküm olduğunu vurgulamıştır. (İltaş, age., 64; Râzî, *Mahsul*, I, 80.)

أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها

¹⁰⁷⁸ Cumhur, İbnü'l-Hâcib'in; "*Şer'i hükümlerin, tafsili delillerden çıkarılmasını (istinbâtını) mümkün kılan kaideleri ve icmali delilleri öğreten bir ilimdir*" şeklindeki fıkıh usûlü tarifini benimsemiştir. (İbnü'l-Hâcib, I, 18;)

العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال

¹⁰⁷⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 59.

علم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق

Sadrüşşeria, usûlü fikhın terkiplerinden olan fikhî tarif ederken Ebu Hanife'nin tarifini tercih etmiş, diğer ilimleri dışında bırakmak için eklenen “*amel yönünden*” ibâresini kıl olarak zikretmiştir. Ebu Hanife'nin tarifini izah ettikten sonra kişiyi tariflerden birini seçme noktasında serbest bırakmıştır.¹⁰⁸⁰

“*Bir ilmin birden fazla konusu olabilir mi?*” tartışmasına Sadrüşşeria'da katılmıştır. Ona göre fikh usûlünün “deliller” ve “hüküm” olmak üzere iki temel konusu vardır. Onun bu görüşü tartışmasına sebep olmuştur. Bazı âlimler bir ilmin birden fazla konusunun olmasını mutlak olarak caiz görmezken, Sadrüşşeria'nın da aralarında bulunduğu bazı âlimlerde bunu mutlak olarak caiz görürler. Maveraünnehir meşayihine göre fikh usûlü yalnız fikhla bağlantılı bir ilimdir ve kelâm, mantık ve felsefe ile ilgisi bulunmadığı gibi başka bir ilmin dalı da değildir.¹⁰⁸¹ Bu konuda Maveraünnehir meşayihinden farklı düşünen Sadrüşşeria, sadece mutlak olarak değil, izafi olarak da bir ilmin birden fazla konusunun olacağını iddia etmiştir. Sadrüşşeria, bu görüşünü şöyle temellendirmektedir; Usûlü fikh, hüküm ortaya koyabilmek için delilleri tesbit etmeye çalışır. Mantık ilmi, tasavvur ve tasdike ulaşma hususlarında araştırma yapar. Ayrıca muzaf (usûl) ve muzafun ileyh (fikh) mantık ilminde olduğu gibi bu ilmin de konusu olabilir.¹⁰⁸²

Sadrüşşeria'nın bu konuda Gazzâlî'den etkilendiği görülmektedir. Zira Gazzâlî'ye göre fikh usûlü, hüküm (semere), deliller (müsmir), delalet şekilleri (istismar) ve müctehid (müstesmir) olmak üzere dört konudan oluşmaktadır.¹⁰⁸³ Önceki usûlcülerde olmayan bu yeni yaklaşım Sadrüşşeria'dan sonraki usûlcülerin çoğunu büyük ölçüde etkilemiştir.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 46.

¹⁰⁸¹ Köksal-Dönmez, “Usûl-i Fikh” DİA, XLII, 203.

¹⁰⁸² Zerkeşi, I, 49.

¹⁰⁸³ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, I, 6-8.

¹⁰⁸⁴ İltaş, age., 2.

2.2.1.2. Sadrüşşeria'nın Kabul Ettiği Şer'î Deliller

Sadrüşşeria'ya göre şer'î deliller dörttür.¹⁰⁸⁵ O, bu taksimi Tavzîh'in kaynağı olarak gösterdiği Pezdevî'nin Usûl'ünden alıntılanmıştır.¹⁰⁸⁶ Zira Pezdevî, “*şer'in asılları Kitap, Sünnet ve icmâ' olmak üzere üçtür. Dördüncü asıl ise bu asıllardan istinbat edilen mana ile yapılan kıyâstır*” demektedir.¹⁰⁸⁷ Bu görüşün temelinde kıyâsın bir delilden ziyade diğer üç delilden hüküm elde etme (istismar, istinbât) metotlarından biri sayılması ya da ilk üç delilin (Kitap, Sünnet ve icmâ') kat'î, kıyâsın ise zannî delil kabul edilmesi fikri vardır.

Bu hususla ilgili özet olarak şunu söyleyebiliriz. Şer'î delillerde asıl olan Allah'ın kelamı Kitap'tır. Sünnet ve icmâ'' esas itibariyle Kitap'a racidir. Her ne kadar bilgi yönünden zann ifade etselerde haber-i vahid ve kıyâs ise amel konusunda kesin delillere dayanması yönüyle delildir.¹⁰⁸⁸

2.2.1.2.1. Kitap

Kitap/Kur'an konusunu fukahâ ekolüyle telif edilen klasik fıkıh usûlü eserleri doğrudan,¹⁰⁸⁹ mütekellimîn ekolüne ait eserler ise dil ve mantıkla ilgili bazı açıklamalar yaptıktan ve şer'î hükümle ilgili tanıtıcı bilgi verdikten sonra ele

¹⁰⁸⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 72; Râzî'ye göre şer'î deliller dört tanedir. Ancak Râzî Mahsul'de bu delilleri izah ederken şu sıralamayı tercih etmiştir; Nass (Kitap-Sünnet), İcma, Kıyas ve İstihâbu'l-Hal. Râzî, istihâb delilinde cumhura muhâlefet ettiğini söylemiştir. Ancak O, bu tercihte yalnız olmadığını, Müzenî ve Ebubekir Sayrâfî'nin de kendisi gibi düşündüklerini nakletmiştir. Râzî *Mahsul*, VI, 109;

في استصحاب الحال المختار عندنا أنه حجة وهو قول المزني وأبي بكر الصيرفي من فقهائنا خلافا للجمهور من الحنفية والمنتكلمين
¹⁰⁸⁶ Pezdevî, I, 20.

¹⁰⁸⁷ Râzî, *Mahsul*, V, 110; Âmidî, I, 265; İbnü'l-Hâcib, I, 683; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 411; Ali Bardakoğlu, “Delil” DİA, IX, 140.

¹⁰⁸⁸ İbnü'l-Hâcib, şer'î delilleri beş olarak kabul eder; Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas ve İstidlâl. (İbnü'l-Hâcib, I, 453.) İbnü'l-Hâcib, bu taksimi yaparken hocası Âmidî'den etkilenmiştir. Zira bu taksimi ilk Âmidî yapmıştır. (Âmidî, I, 158.) Sübkî de Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in yolundan gitmiştir. (Ali Bardakoğlu, “Delil” DİA, IX, 140.) Pezdevî şarihi Abdülaziz Buhârî, sem'î/şer'î delilleri subut ve delalet açısından ele alan bir taksime tabi tutmuştur. Ona göre şer'î deliller dört kısımdır; 1. Subutu ve delaleti kat'î olanlar: Mütevatir naslar. 2. Subutu kat'î, delaleti zannî olanlar: Müevvel ayetler. 3. Subutu zannî, delaleti kat'î olanlar: Mefhumu kat'î olan haberi vahidler. 4. Subutu ve delaleti zannî olanlar: Mefhumu zannî olan haber-i vahidler. Abdülaziz Buhârî'nin yaptığı bu taksime göre birinciyle farz, ikinci ve üçüncü ile vücub, dördüncü ile de Sünnet ve istihbab sâbit olur. (Abdulaziz Buhârî, I, 84);

الأدلة السَّمْعِيَّةُ أَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ: قَطْعِيُّ النَّبُوتِ وَالِدَّلَالَةُ كَالنُّصُوصِ الْمُتَوَاتِرَةِ، وَقَطْعِيُّ النَّبُوتِ ظَنِّيُّ الدَّلَالَةِ كَالْأَيَّاتِ الْمُؤَلِّمَةِ، وَظَنِّيُّ النَّبُوتِ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ كَأَخْبَارِ الْأَحَادِ الَّتِي مَفْهُومُهَا قَطْعِيُّ وَظَنِّيُّ النَّبُوتِ وَالِدَّلَالَةُ كَأَخْبَارِ الْأَحَادِ الَّتِي مَفْهُومُهَا ظَنِّيُّ فَبِالْأَوَّلِ يَنْبُتُ الْفَرَضُ وَبِالثَّانِي وَالثَّلَاثِ يَنْبُتُ الْوَجُوبُ وَبِالرَّابِعِ يَنْبُتُ السُّنَّةُ وَالِاسْتِحْبَابُ لِيَكُونَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِقَدْرِ دَلِيلِهِ

¹⁰⁸⁹ Pezdevî, I, 19.

alırken,¹⁰⁹⁰ Sadrüşşeria, fıkıh ve usûlü fıkıh konularını değerlendirdikten sonra şer’î delillerin ilki sıfatıyla işlemiştir.¹⁰⁹¹ Fıkıh usûlünü, şer’î hükme kaynaklık etmesi yönüyle ilgilendiren kitap, birçok eserde tanımlanmadan ele alınırken Sadrüşşeria, Kitap bahsine Kur’an tarifini yaparak başlamıştır. O, Pezdevî’nin “*Kitap, Rasullah’a indirilmiş, Mushaflarda yazılı ve Rasulullah tarafından şüphe götürmeyecek bir şekilde nazmı ve manası mütevatir olarak nakledilendir*”¹⁰⁹² şeklinde yaptığı tarifi kabul etmeyerek Gazzâlî’nin tarifini tercih etmiştir.¹⁰⁹³

İbnü’l-Hâcib ise, Âmidî’nin Gazzâlî’den alıntıladığı Kitap (Kur’an)¹⁰⁹⁴ tarifini eleştirmiş ve kendisi müstakil tarif yapmıştır. Ona göre Kur’an; “*Her bir suresi i’caz için indirilmiş kelimedir.*”¹⁰⁹⁵ İbnü’l-Hâcib, Gazzâlî’nin “*Kur’an, Mushafın iki kapağı arasında meşhur yedi harf üzere mütevatir olarak bize nakledilendir*” şeklindeki Kur’an tarifini, ağıyârını mâni efrâdını cami bir tarif olarak bulmamış ve gerekçelerini sıralamıştır.¹⁰⁹⁶ İbnü’l-Hâcib’e göre bu tarifte devr (kısır döngü) vardır. Kur’an, aynı anlama gelen Mushaf ile tarif edilmiştir.

Sadrüşşeria, Kitab’ı “*Kur’an, Mushafın iki kapağı arasında mütevatir olarak bize nakledilendir*” şeklinde tarif etmiştir.¹⁰⁹⁷ Sadrüşşeria, İbnü’l-Hâcib’in eleştirdiği Gazzâlî’nin tarifini tercih etmiş ve Gazzâlî’nin tarifinden “*meşhur yedi harf üzere*” ibârelerini çıkarmıştır. Sadrüşşeria, bir muhakkik¹⁰⁹⁸ edasıyla tercih ettiği bu tanımı savunarak İbnü’l-Hâcib’e cevap vermiştir.¹⁰⁹⁹ Sadrüşşeria, İbnü’l-Hâcib’e kendi teziyle karşılık vererek özetle şöyle demiştir; “*İbnü’l-Hâcib, bizim kabul ettiğimiz tanımında devr var diyor. Hâlbuki kendi tanımı da devr içermektedir. Zira tanımında geçen “sure” ibâresi de Kur’an’dan bir cüzdür.*”¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁰ İbnü’l-Hâcib, I, 457; Ali Bardakoğlu, “Kitap” DİA, XXVI, 123.

¹⁰⁹¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 72.

¹⁰⁹² Pezdevî, I, 22.

الْمَنْزَلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمُنْقُولُ عَنِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِأَلْفِ سِتِّ مِائَةٍ وَهُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا

¹⁰⁹³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 72.

¹⁰⁹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Tahkik; Muhammed Abdusselam), Beyrut 1993, 81; Âmidî, I, 159.

الْكِتَابُ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفْتَيْ الْمُنْصَحَفِ عَلَى الْأَحْرُفِ السَّبْعَةِ الْمَشْهُورَةِ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا

¹⁰⁹⁵ İbnü’l-Hâcib, I, 457.

هُوَ الْكَلَامُ الْمَنْزَلُ لِلْإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ

¹⁰⁹⁶ İbnü’l-Hâcib, I, 457-462.

¹⁰⁹⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 72.

هُوَ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفْتَيْ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا

¹⁰⁹⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 73.

ثُمَّ أَرَدْتُ تَحْقِيقًا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ لِيُعْلَمَ أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ

¹⁰⁹⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 73-74.

¹¹⁰⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 75.

Sadrüşşeria'ya göre; “*Kur'an, manaya delâlet eden nazmdan ibârettir.*” Hâlbuki Hanefîler'in büyükleri; “*Kur'an, nazm ve manadır*” görüşündedirler. Sadrüşşeria; “*Şeyhlerimiz, bunu demek istediler, ben de böyle demeyi tercih ettim*” demiştir.¹¹⁰¹

2.2.1.2.2. Sünnet

Sadrüşşeria'ya göre Sünnet; “*Resûlullah'tan Kur'an dışında sadır olan söz, fiil veya takrirleridir.*”¹¹⁰² Ancak O, daha önce Kitap bahsinde çeşitli bölümlerde değindiğinden dolayı bu başlık altında sünnetin sübutunu yani şer'î delil oluşunu tartışmamıştır. O, burada sünnetin ittisal ve inkitamı, haber mahallini, hadis alma yollarını ve ravide aranan şartları değerlendirmeye tâbi tutmuştur.¹¹⁰³

İttisal/rivayet açısından haber, ilk dönemlerden itibaren çeşitli ayırım ve tariflere tâbi tutulmuşsa da genel olarak Hanefîler haricindeki çoğunluk tarafından haberin ilk etapta mütevâtir ve âhâd şeklinde iki ana bölüme ayrılması benimsenmiş ve bu ayırımda tevâtür derecesine ulaşmamış haberler haber-i vâhid olarak isimlendirilmiştir.¹¹⁰⁴ Sadrüşşeria ise, her ne kadar kendisinden önceki Hanefîler gibi sünneti ittisal yönünden¹¹⁰⁵ mütevâtir, meşhur ve âhad diye taksim etse de o, meşhur hadisin temelde âhad olduğuna vurgu yapmıştır.¹¹⁰⁶ Ona göre bilgi değeri itibariyle mütevâtir sünnet; ilmi yakın, meşhur sünnet; ilmi tuma'nine ve âhad haber ise zann-ı gâlip ifade eder. Her üç sünnet ile de amel gereklidir.¹¹⁰⁷ Sadrüşşeria, Pezdevî'ye nazaran mütevâtir ve meşhur sünnet üzerinde fazla durmamış ve bu başlık altında daha ziyade haberi vahid ve manevi inkita üzerinde durmuştur. Şimdi Sadrüşşeria'nın bu iki konuya bakışını değerlendirelim.

وَقَدْ عَرَفْتُ ابْنَ الْحَاجِبِ الْقُرْآنَ بِأَنَّهُ الْكَلَامُ الْمُنَزَّلُ لِإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ، فَإِنْ حَاوَلَ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَةِ يَلْزَمُ الدَّوْرُ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ إِنْ قِيلَ مَا السُّورَةُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُقَالَ بَعْضٌ مِنَ الْقُرْآنِ

¹¹⁰¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 77.

قُلْتُ إِنَّ الْقُرْآنَ عِبَارَةٌ عَنِ النَّظْمِ الدَّالِّ عَلَى الْمَعْنَى وَمَثَابِخُنَا قَالُوا: إِنَّ الْقُرْآنَ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى، وَالظَّاهِرُ أَنَّ مَرَادَهُمُ النَّظْمَ الدَّالِّ عَلَى الْمَعْنَى فَاخْتَرْتُ هَذِهِ الْعِبَارَةَ.

¹¹⁰² Taftazani, II, 3.

مَا صَدَرَ عَنِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - غَيْرَ الْقُرْآنِ مِنْ قَوْلٍ وَيُسَمَّى الْحَدِيثَ أَوْ فِعْلًا أَوْ تَقْرِيرًا

¹¹⁰³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 318.

¹¹⁰⁴ H. Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 356.

¹¹⁰⁵ Hanefîler dışındakilerin sünneti taksimi mütevâtir ve âhad olmak üzere ikidir. (Zerkeşî, VI, 41; Murteza Bedir, “Sünnet” DİA, XXXVIII, 152.)

نُ يُنْقَلُ إِلَيْنَا أَنَّهُ فَعَلَهُ تَوَاتُرًا أَوْ أَحَادًا

¹¹⁰⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 319.

¹¹⁰⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 320.

Haber-i Vahid; Haber-i vâhidi Hanefî usûlcüleri “mütevâtir ve meşhurun altında olmak üzere bir veya birkaç kişi tarafından nakledilen, şeklen ve mânen şüphe taşıyan bir bağlantı ile Hz. Peygamber’e ulaşan haber,”¹¹⁰⁸ Pezdevî, “bir veya iki veyahut mütevâtir ve meşhur derecesine ulaşmaksızın daha fazla kişinin rivayet ettiği her haber”¹¹⁰⁹ diye tanımlarken, Sadrüşşeria ise; “tevatür derecesine ulaşmayan her türlü hadis” şeklinde tarif etmiştir.¹¹¹⁰ Bu tarifte Sadrüşşeria’nın meşhur hadisi de haber-i vâhidin içine aldığını ve bir tercihte bulunduğunu görüyoruz.

Haber-i vâhidle ilgili ihtilafın özünü haber-i vâhidin ilim ve amel yönüyle değeri oluşturmaktadır. Çok azı hariç usûlcüler (Ehli’r-Rey ve’l-Fıkh), haber-i vâhidin bilgi kaynağı olmadığı görüşündedir.¹¹¹¹ Pezdevî’ye göre haber-i vâhid, ilm-i yakın ifade etmezken,¹¹¹² Sadrüşşeria’ya göre, bazı şartlara¹¹¹³ haiz olduğunda zannı galip ifade eder. Bu da ameli vacip kılmaya yeterlidir.¹¹¹⁴ Buna mukabil Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve İbnü’l-Hâcib, mutlak/karânesiz haber-i vâhidin zan,¹¹¹⁵ karîneli haber-i vâhidin ise bilgi ifade edeceğini¹¹¹⁶ ileri sürmüşlerdir.¹¹¹⁷

¹¹⁰⁸ Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 356.

¹¹⁰⁹ Pezdevî, II, 370.

وَهُوَ كُلُّ خَبَرٍ يَرُويهِ الْوَاحِدُ أَوْ الْإِثْنَانُ فَصَاعِدًا لَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ فِيهِ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ دُونَ الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ

¹¹¹⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 333.

خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّ كُلَّ مَا دُونَ التَّوَاتُرِ خَبَرُ الْوَاحِدِ

¹¹¹¹ Zerkeşî, VI, 135; Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 356.

¹¹¹² Pezdevî, II, 370.

¹¹¹³ 1. Ravi fakih olmalı, 2. Ravi âdil olmalı, 3. Nassa muhalif olmamalı, 4. Umumu belvâ da varit olmamalı. (Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 322-330.)

¹¹¹⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 320.

يُوجِبُ غَلْبَةَ الظَّنِّ إِذَا اجْتَمَعَ الشَّرَائِطُ وَهِيَ كَافِيَةٌ لَوْ جُوبِ الْعَمَلِ

Hanefî usûlcülere göre “Haber-i vâhid bilgi değil amel hakkında muteberdir; çünkü haber-i vâhid galip zan bilgisi gerektirir ve galip zan bilgisi şer’î hükümlerde amelin vacipliği için yeterlidir/şarttır” diyerek açıklamışlardır. Genel olarak Hanefî, Şâfiî, Mâlikî mezhepleriyle Mu’tezile ve Hariciler haber-i vâhidin bilgi gerektirmeyeceğini, Zahirîler ise gerektireceğini ve bir kısım hadis ehli de bazı haber-i vâhidlerin bilgi gerektireceğini ileri sürmüşlerdir. (Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 356.)

¹¹¹⁵ Râzî, *Mahsul*, V, 105.

وَلَا شَكَّ أَنْ خَبَرَ الْوَاحِدِ يَفِيدُ الظَّنَّ

Âmidî, I, 237.

أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ بِأَثَرٍ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ

¹¹¹⁶ Râzî, *Mahsul*, IV, 440.

فَإِنْ اقْتَضَى عِلْمًا فَمَا أَنْ يَكُونَ فِي الْأَدْلَةِ الْقَاطِعَةَ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ

Âmidî, II, 39.

إِنَّ الْخَبَرَ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ إِلَّا بِالْقَرَائِنِ

İbnü’l-Hâcib, I, 654.

فَدَّ يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الْعَدْلَ بِالْقَرَائِنِ

Nazzam, Cüveynî, Gazzâlî ve Beyzavî de bu görüştedirler. (Zerkeşî, VI, 116.)

¹¹¹⁷ Genel olarak haber-i vâhid fûrû’ konularında hüccet sayılmakla birlikte İslâm hukukçuları arasında ayrıntıda bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır. İbadet gibi şüphe ile düşmeyen hususlarda,

Fetva ve şehâdet konularında¹¹¹⁸ haber-i vâhidle amel etmenin caiz olduğunda ittifak vardır. Müctehidler açısından ihtilaf edilen husus, haber-i vâhidin şer’î-amelî konularda hüccet olup olmadığıdır.¹¹¹⁹ Ebu Yusuf’a göre ise bazı şartları taşıması durumunda haber-i vâhid bilgi ifade eder. Ona göre tıpkı ibadetlerde olduğu gibi ukubât konularında da haber-i vâhidle amel edilir.¹¹²⁰ Sadrüşşeria, Ebu Yusuf’un bu görüşünü reddetmiş ve ona şöyle cevap vermiştir; “*Haber-i vâhid, beyyine ve nass gibi kati değil zannî bir delildir. Zannî olan delil demek kendisinde şüphe var demektir. Hâlbuki şüphyle hadler düşer.*”¹¹²¹

Âhad haberin delil olarak kabulü için birçok şartı vardır. Bu şartların bir kısmı râvide, bir kısmı haberin içeriğinde, bir kısmı da bizzat haberin kendisinde aranmaktadır.¹¹²² Pezdevî ve Sadrüşşeria’ya göre ravinin ya fakih ya da adil olması, hadisin munkatı ve kıyâsa aykırı olmaması gerekir.¹¹²³ Sadrüşşeria, ravide aranan

yalan ihtimalinin bulunmamasına değil doğruluk ihtimalinin ağır basmasına itibar edildiği için öngörülen vasıfları taşıyan haber-i vâhidin hüccet sayılacağı genel kabul gördüğü halde had cezaları gibi şüphe ile düşen hususlarda haber-i vâhidin hüccet olup olmadığı tartışmalıdır. Ebü Yûsuf haber-i vâhidin bu konularda da hüccet olduğu görüşündedir. Cessâs da bunu tercih etmiştir. Haber-i vâhidin hüccet olabilmesi için haber-i vâhidde doğruluk tarafının ağır basmasına itibar edilir. (Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 357.)

¹¹¹⁸ Zerkeşî, VI, 129; Şafiiler, Hanefilerin aksine yemin hususunda da haber-i vâhidi hüccet sayarlar. (Zerkeşî, V, 314.)

¹¹¹⁹ Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 357; Pezdevî’ye göre haber-i vâhid, ilmi yakın ifade etmese de onunla amel vacibtir. Ona göre haber-i vâhidle amelin Kitap, Sünnet, icma’ ve akıl yönünden delilleri mevcuttur; *Kitaptan delil*; “Allah, Kitap verilenlerden, onu insanlara açıklayacaksınız ve gizlemeyeceksiniz, diye ahid almıştı.” (Âli İmran, 187.) Bu ayetle her bir ferd gücü nisbetinde beyân ile sorumlu tutulmuştur. Haber-i vâhidle amel gerekmeseydi, Allah ilmi beyânı emretmezdi. *Sünnetten delil*; Peygamberden gelen birçok uygulama buna delil teşkil etmektedir. Zira Rasulullah (sas), Hz Ali, Hz Muaz ve Attab b. Esid gibi birçok ferdi tebliğ için uzaklara göndermiştir. *İcmadan delil*; Ashâbı Kiramın âhad haberle amel ettiklerine dair İmam Muhammed gelen bilgi mevcuttur. *Aklî delil*; Haber-i vâhidin hüccet olması için ravisinin sıdk ile mevsuf olması şartı vardır. Kaldı ki bu sıfatla mevsuf olmayan kıyas gibi nice zanni bilgilerle amel edildiği bir gerçektir. (Pezdevî, II, 372-375.)

¹¹²⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 332; İbnü’l-Hâcib, bu konuda Ebu Yusuf’un görüşünü benimsemiştir. Ona göre de hadlerde haber-i vâhidle amel etmek tıpkı şahidlikte bulunmak gibidir. Nasıl ki şahid had hususunda şüpheyi izale ediyorsa, haber-i vâhidde aynı şekilde şüpheyi ortadan kaldırır. (İbnü’l-Hâcib, I, 749.) Şafiiler, Hanbelîler ve Cessas’ta bu görüştedir. (Âmidî, II, 117.)

¹¹²¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 333.

وَجَوَابُهُ أَنَّ النَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَطْعِيٍّ بِمَعْنَى قَطْعِ الإِخْتِمَالِ النَّاشِئِ عَنِ الدَّلِيلِ كَحُزْمَةِ الصَّرْبِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرٌ} [الإِسْرَاءُ: 23] وَالنَّابِتُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لَيْسَ فِي هَذِهِ الْمُرْتَبَةِ (وَعِنْدَنَا لَا لِمَتَمَكَّنِ الشُّبْهَةَ فِي الدَّلِيلِ وَالْحَدُّ يَنْدَرِي بِهَا، وَإِنَّمَا تَنْبُتُ بِالنَّبِيَّةِ بِالنَّصِّ) أَيْ: كَانَ الْقِيَاسُ أَنْ لَا تَنْبُتُ الْعُقُوبَاتُ كَالْحُدُودِ وَالْفَصَاصِ بِالنَّبِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّ كُلَّ مَا دُونَ التَّوَاتُرِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَتَكُونُ النَّبِيَّةُ دَلِيلًا فِيهِ شُبْهَةٌ وَالْحَدُّ يَنْدَرِي بِهَا لَكِنْ إِنَّمَا تَنْبُتُ الْعُقُوبَاتُ بِالنَّبِيَّةِ بِالنَّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ، فَلَا يُقَاسُ ثُبُوتُهَا بِحَدِيثِ يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ عَلَى ثُبُوتِهَا بِالنَّبِيَّةِ.

¹¹²² Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 358.

¹¹²³ Pezdevî, II, 378-379; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 324-328; Hanefî usûlcüleri, haber-i vâhidle amel konusunda katılmadıkları iki uç görüşü ve kendilerinin bu ikisi arasında orta yolu bulduklarını şöyle ifade etmişlerdir: “Âhâd haberleri toptan reddeden hücceti iptal etmiş ve şüphe ile amel etmiş olur. Bu şüphe de kıyas ve hüccet olmayan ‘istishâbü’l-hâl’dir. Kitaba muhalif haber-i vâhidlerle amel eden ve bu haberlerle neshi câiz görenler ise yakîni iptal etmişlerdir.

şartlar açısından ravileri maruf ve meçhul ayırımına tâbi tutmuştur. Ona göre ravisi maruf olan (hulefâ-i râşidîn, abâdile, Hz. Aişe, Zeyd, Muaz ve Ebu Musa el-Eş'arî gibi) haberi vahid kıyâsa tercih edilir.¹¹²⁴ Ravisi meçhul olan haber ile kıyâs, bilgi değeri açısından eşittir. İkiside muhtemeldir ve şüphe barındırır.¹¹²⁵ Diğer şartlar manevi inkıta başlığı altında ele alınacaktır.

Manevi İnkıta; Sadrüşşeria, bu konuda Pezdevî'nin görüşlerini tercih etmiş ve muhaliflere kısmen cevaplar vermiştir. Sadrüşşeria, hadislerde biri maddi (zahir), diğeri manevi (batın) olmak üzere iki çeşit inkıta'dan söz etmiştir.¹¹²⁶ Maddi inkıta'ın kapsamına genel manada mürsel hadisler girmektedir.¹¹²⁷ Manevi inkıta, ya haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması ya da ravideki bir kusur sebebiyle meydana gelmektedir.¹¹²⁸ Manevi inkıta' nedeniyle hadislerin delil olarak kabul edilmeyişi Hanefîlere ait bir görüştür. Nitekim ilk defa Pezdevî¹¹²⁹ ve Serahsî,¹¹³⁰ haber-i vâhidin reddi için öne sürdükleri gerekçeleri “*manevi inkıta*” başlığı altında ele almışlardır.¹¹³¹ Sadrüşşeria'nın da aralarında bulunduğu daha sonraki Hanefî usûlcüler, bu konuda Pezdevî ve Serahsî'nin sistemini sürdürmüşlerdir.¹¹³²

Sadrüşşeria'ya (Hanefîler'in yaygın görüşüne) göre haber, daha kuvvetli bir delile muarız olursa manen munkatı' sayılır¹¹³³ ve hüküm ifade etmez.¹¹³⁴ Haber-i

En doğrusu, âlimlerimizin bunlardan her birini yerli yerine koyan görüşüdür”. Haber-i vâhidin yerli yerine konması da şöyledir: Haber-i vâhidin kitaba nisbetle üç türlü durumu olup a) Kitaba uygunsa kabul edilir; b) Kitaba aykırı ise reddedilir; c) Kitapta olmayan bir husus içeriyorsa neshe varmayacak bir tarzda amel edilir. Serahsî buna bağlı olarak bid'atların ve keyfi görüşlerin, haber-i vâhidlerin kitap ve meşhur sünnete arz edilmemesinden kaynaklandığını belirtir. (Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 358.)

¹¹²⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 321.

¹¹²⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 321.

¹¹²⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 327.

انْقِطَاعُ الْحَدِيثِ عَنِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (وَهُوَ ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ أَمَّا الظَّاهِرُ فَكَأَنَّ الرَّسَالَ) الْإِسْنَادِ،

¹¹²⁷ H. Yunus Apaydın, *Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta' Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8 Kayseri 1992, 161.

¹¹²⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 328.

وَأَمَّا الْإِنْقِطَاعُ الْبَاطِنُ فَبِمَا بِالْمُعَارَضَةِ أَوْ بِنُقْصَانِ فِي النَّاقِلِ

Apaydın, *Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta' Anlayışı*, 161.

¹¹²⁹ Pezdevî, III, 2.

¹¹³⁰ Serahsî, I, 359.

¹¹³¹ Apaydın, *Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta' Anlayışı*, 161.

¹¹³² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 327.

¹¹³³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 321.

كَذَلِكَ كُلُّ حَدِيثٍ يُعَارِضُ دَلِيلًا أَقْوَى مِنْهُ فَإِنَّهُ مُنْقَطِعٌ عَنْهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -

vâhid, kitaba ve meşhur sünnete muhalif olması durumunda reddedilir. Çünkü âhad haber, bu kaynaklar karşısında güçsüzdür. Bu konu haber-i vâhidlerin kitaba arzı meselesiyle doğrudan ilgilidir.¹¹³⁵ Haberin, daha kuvvetli delile muarız olması şu durumlarda söz konusu olur;¹¹³⁶

1. Kitaba muhalif olması,
2. Meşhur sünnete muhalif olması,
3. Haberin umümü'l-belvâda varid olması,
4. Sahâbînin bu haberle ihticac ve amel etmemiş olması.

Sadrüşşeria'ya göre kitaba (Kur'an) muhalif haber-i vâhidin hadis olması mümkün değildir. Bu durumdaki habere hadis demek peygambere iftira olur. Bu ifadeyle beraber munkatı her hadis kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olabilir. Şer'î deliller, birbirleriyle çelişmez. Varsa bir çelişki bu ancak zahirendir.¹¹³⁷ Ayrıca ifade etmek gerekir ki; Hanefiler'e göre kitaba uymanın zorunluluğu bilgi gerektiren bir yolla sâbit olduğundan kitabın haber-i vâhid sebebiyle terkedilmesi ve haber-i vâhidle kitaba itiraz edilmesi câiz değildir.¹¹³⁸

Kitab'a muhalif olduğu ve bu yüzden amelden düşürüldüğü belirtilen hadislere dair bir **örnek**; Musarrat hadisi olarak bilinen “*Kim, -daha sütli görünsün diye- memesindeki süt sağılmayarak biriktirilmiş bir koyun satın alırsa iki seçenek arasında muhayyerdir; dilerse elinde tutar, dilerse, bir sa' hurma ile birlikte satıcıya iade eder*”¹¹³⁹ hadisi, “*Kim size bir tecavüzde bulunursa, uğradığımız tecavüz oranında karşılık verin*”¹¹⁴⁰ ayetine aykırıdır ve terk edilir.¹¹⁴¹

¹¹³⁴ Apaydın, *Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkita' Anlayışı*, 162.

¹¹³⁵ Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 358.

¹¹³⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 331.

عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجِهٍ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُعَارِضًا لِلْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ أَوْ يَكُونُهُ شَاذًا فِي الْبَلْوَى الْعَامِ أَوْ بِإِعْرَاضِ الصَّخَابَةِ عَنْهُ فَإِنَّهُ مُعَارِضٌ لِإِجْمَاعِ الصَّخَابَةِ.

¹¹³⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 331.

¹¹³⁸ Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 358.

¹¹³⁹ Müslim, *Buyu'*, 23, 24, 25.

¹¹⁴⁰ Bakara, 184.

¹¹⁴¹ Ebu Hanife ve Muhammed bu hadisle amel etmemiş ve böyle bir hayvanı satın alan şahsın iade edemeyeceğini, fakat bunun yerine aybın sebep olduğu noksanlığı satıcıdan talep edeceğini söylemişlerdir. (Apaydın, *Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkita' Anlayışı*, 170.)

Sadrüşşeria'ya göre meşhur sünnete aykırı haber-i vâhid reddedilir.¹¹⁴² Sadrüşşeria, meşhur sünnete muhalefet ettiği gerekçesiyle reddedilen haber-i vâhide şu hadisi örnek vermiştir; “*Birgün Hz. Peygambere kuru hurmanın yaş hurma mukabilinde satışı görüldü. Hz. Peygamber ‘Kuruyunca eksilir mi?’ diye sordu. Onlar ‘evet’ deyince ‘Öyleyse olmaz’ diye cevap verdi.*”¹¹⁴³ Bu âhad hadis, aynı konuda meşhur olan “*et-temru bi’t-temr*”¹¹⁴⁴ hadisine aykırı olduğundan reddedilir.¹¹⁴⁵ Sadrüşşeria; “*Hurmanın kurusu da yaşı da birdir. Böyle bir alış-verişte fazlalık faiz olur*” demiştir.¹¹⁴⁶

Haber-i vâhid, kıyâsa aykırı olduğunda hangisine öncelik verileceği hususu usûlcüler arasında tartışmalıdır. Şafî, Ahmed b. Hanbel, Kerhi ve birçok usûlcüye göre haber-i vâhid, Malik’e göre kıyâs takdim edilir.¹¹⁴⁷ Sadrüşşeria’ya göre haber-i vâhid, kıyâsa aykırı olduğunda hadisin ravisi maruf ya da sika ise beyân vasfı açısından haber-i vâhid kıyâstan daha üstün olduğu (ilmü ğalibi’r-rey) gerekçesine dayanılarak haber-i vâhid tercih ve takdim edilir.¹¹⁴⁸ Mesela, Pezdevî’ye göre kıble tayininde haber-i vâhid (bir kişi kıbleyi göstermişse) varsa, taharri terk edilir.¹¹⁴⁹

Râvinin fakihliği konusu mâna rivayetiyle yakından ilgilidir. Hanefiler, hadisin mâna ile naklini câiz görürler ve bu hususta hadisin manasını kavramak demek olan fikhî ravide şart koşarlar. Bu sebeptendir ki; Debusi gibi bir kısım Hanefî usûlcü, haber-i vâhid-kıyâs çatışmasını râvinin fakihliği konusuyla birlikte ele almışlardır. Onlara göre fakih râvinin haberi kıyâsa muvafık/uygun olsun muarız/aykırı olsun tercih edilir. Buna mukabil fakih olmayan râvinin ise sadece kıyâsa uygun rivayeti kabul edilir.¹¹⁵⁰ Sadrüşşeria ise tıpkı Serahsî ve Pezdevî gibi rivayetin kitap ve mâruf sünnete aykırı olmaması ile râvinin adâlet ve zabt sahibi

¹¹⁴² Apaydın, *Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkita' Anlayışı*, 170.

¹¹⁴³ Ebu Davud, *Büyu'*, 18; Tirmizî, *Büyu'*, 14.

¹¹⁴⁴ Buhârî, *Büyu'*, 54; Müslim, *Müsâkât*, 79.

¹¹⁴⁵ Apaydın, *Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkita' Anlayışı*, 180.

¹¹⁴⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 330.

¹¹⁴⁷ Râzî, *Mahsul*, IV, 431.

فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْخَبْرُ رَاجِحٌ وَعِنْدَ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللَّهُ الْقِيَاسُ رَاجِحٌ

Âmidî, II, 118.

¹¹⁴⁸ Pezdevî, II, 378; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 322.

وَأِنْ خَالَفَهُ تَرَكَ الْقِيَاسُ بِهِ

¹¹⁴⁹ Pezdevî, II, 379.

وَلِهَذَا قَدَّمْنَا خَبَرَ الْوَاجِدِ عَلَى التَّحَرِّيِّ فِي الْقَبِيلَةِ

¹¹⁵⁰ Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 362.

olması şartıyla ahad haberin kıyâsa takdim ve tercih edileceği görüşünü kabul etmişlerdir. Bu üç âlimin bu husustaki izahatları birebir aynıdır.¹¹⁵¹ Onlara göre kıyâstaki ihtimal ve şüphe haber-i vâhide göre daha fazladır, dolayısıyla da kıyâs, haber-i vâhidin altında bulunduğu halde kıyâsla amel etmek gerekiyorsa kıyâstan daha kuvvetli olan haber-i vâhidle öncelikle amel etmek gerekir. Ayrıca haber-i vâhidle amel etmek Hz. Peygamber'in sözüyle amel etmek demektir.¹¹⁵²

Sadrüşşeria, tercih bahsinde haber-i vâhid ile haber-i vâhidin teâruzu diye paragraf eklemiş ve bu konudaki düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir; “*Böyle bir durumda ravisi adil ve fakih olan haber-i vâhid tercih edilir ve onunla amel etmek vâcibtir. Diğer haber-i vâhid terk edilir.*”¹¹⁵³

2.2.1.2.3. İcma’

Fıkıh usûlü ıstılahında genel kabul gören “*Muhammed ümmetinden olan müctehidlerin onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda şer’î bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri*”¹¹⁵⁴ şeklindeki icmâ’ tanımı Sadrüşşeria’ya aittir.¹¹⁵⁵ Sadrüşşeria, kendisinin icmâ’ tanımında kullandığı şer’î hüküm yerine bazı

¹¹⁵¹ Pezdevî, II, 377-404; Serahsî, I, 333-359; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 321-327.

¹¹⁵² Pezdevî, II, 377-404; Serahsî, I, 333-359; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 321-327; Râzî’ye göre bu alandaki tartışmanın kaynağı hükmün sübutuyla alakalıdır. Kıyasın illetinin katılığı veya zannılığı belirleyicidir. Kıyasın illeti kati olduğunda haber-i vâhide takdimi doğru olur, aksi durumda haber-i vâhid takdim olunur. Zannilik ve katilik noktasında eşit olursa her iki durumda caizdir. (Râzî, *Mahsul*, IV, 431.) Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’ye göre ise kıyasın illetinin mansus veya müstenbat olmasına bağlı olarak takdim-tehir söz konusudur. (Âmidî, II, 118) Râzî, kıyas işleminin yapılabilmesi için aslın hükmünün sabit ve bu hükmün bir illetle muallel olması, bu illetin fer’de bulunması gerektiğine işaret ettikten sonra haberle teâruz eden kıyasın çerçevesini çizmeye çalışır. Buna göre bu üç hususun ya hepsi kati ya hepsi zannî ya da bir kısmı kati bir kısmı zannî olur. Birinci durumda kıyasın habere takdim edileceğinde, ikinci durumda da haberin kıyasa takdim edileceğinde pek ihtilâf yoktur. Üçüncü durumun ise birçok kısmı olabilir. Bunlardan biri, asıldaki hükmün sübût delilinin kati olup bu hükmün illetinin şu veya bu illet olmasının ve bu illetin fer’de bulunmasının zannî olması durumudur ki haber-i vâhid-kıyas çatışmasında kastedilen bu gibi durumlardır. Bazı usûlcüler de haberle kıyasın teâruzunun sadece illetin zannî bir asıldan istinbât edilmiş olması halinde gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Klasik dönem Şâfiî-Mu’tezilî usûlcülerinden Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, haber-i vâhid-kıyas çatışmasında tercih yolunun ictihad olduğunu, kıyasın emâresinin râvinin adâletinden kuvvetli olduğuna kanaat getirilmesi durumunda kıyasa gidileceğini; ikinci kuşak Hanefî fakihî İsa b. Ebân da râvisi zabt sahibi ve fakih olan haberin kıyasa takdim edilmesi gerektiğini, böyle olmaması durumunda tercihin ictihada kalacağını ileri sürmektedirler. (Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 362.)

¹¹⁵³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 502.

¹¹⁵⁴ Molla Fenârî, II, 285; İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ” DİA, XXI, 418.

¹¹⁵⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 387;

هُوَ اتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فِي عَصْرِ عَلَى حُكْمٍ شَرْعِيِّ

âlimlerin “emir” kelimesini kullandığını ifade etmiştir. Sadrüşşeria’nın bazı âlimler diye nitelendirdiği kimselerin Râzî ve İbnü’l-Hâcib olduğu anlaşılmaktadır. Râzî’nin icmâ’ tarifi; “*Hz. Peygamber’in ümmetinden olan ehlü’l-hall ve’l-akd’in bir iş/emir hakkında ittifak etmeleridir*”¹¹⁵⁶ şeklindedir. İbnü’l-Hâcib’in icmâ’ tanımı; “*Bir asırda bir iş/emir hakkında ümmetin müctehidlerinin ittifakıdır*”¹¹⁵⁷ şeklindedir. Bu tanımlar arasındaki farklar, icmâ’ın gerçekleşmesinde aranan şartların da farklı olduğunu göstermektedir. Sadrüşşeria ve İbnü’l-Hâcib, icmâ’nın oluşmasında ittifak edenlerin “müctehid” olmasını şart koşarken Râzî, müctehid yerine “*ehlü’l-hall ve’l-akd*”¹¹⁵⁸ ibaresini kullanmıştır. Arkasından “*ehlü’l-hall ve’l-akd*” ibaresinden şer’î ahkâmı bilen müctehidleri kastettiğini ifade etmiştir.¹¹⁵⁹ Bu tanımların ortak noktasını, icmâ’nın oluşması için ittifak edenlerin müctehid olması ile avamın ve icthad derecesine ulaşmamış olanların ittifak etmelerinin icmâ’yı etkilemediği görüşü oluşturmaktadır.

Sadrüşşeria, icmâ’ tanımında şer’î hüküm ibaresini kullanmış, Râzî ve İbnü’l-Hâcib, şer’î hüküm yerine emr ibaresini tercih etmişlerdir. Râzî, “emr” ibaresini tanımın sadece şer’î hükümleri değil akli ve lügavi hükümleri de kapsaması için kullandığını ifade etmiştir.¹¹⁶⁰

Sadrüşşeria, icmâ’nın gerçekleşmesi için tüm müctehidlerin ittifakında tekellümün (sözlü ifadenin) şart olmadığını, sükûtun da icmâ’ olduğu söyleyen Pezdevî’nin görüşünü¹¹⁶¹ desteklemiş, takrir için değil baskı ve korkudan dolayı sükût etmiş olabilir diyenlere; “*böyle bir sükût hakkın gizlenmesi manasına gelir ki bu da haramdır, sahâbî böyle bir şeyle itham edilemez*” şeklinde izah getirmiştir.¹¹⁶² Buna karşılık İbnü’l-Hâcib ise, müctehidlerin ittifakında sözlü ifadeyi şart koşturmuştur. Bir hükme icmâ’ denilebilmesi için bütün müctehidlerin ittifak etmesi

¹¹⁵⁶ Râzî, *Mahsul*, IV, 20.

فهو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور

¹¹⁵⁷ İbnü’l-Hâcib, I, 521.

اتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي عَصْرِ عَلَى أَمْرٍ

¹¹⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bakınız; Abdülhamîd İsmâil el-Ensârî, “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd” *DİA*, X, 540.

¹¹⁵⁹ Râzî, *Mahsul*, IV, 20.

ونعني بأهل الحل والعقد المجتهدين في الأحكام الشرعية

¹¹⁶⁰ Râzî, *Mahsul*, IV, 20.

وإنما قلنا على أمر من الأمور ليكون متناولا للعقليات والشرعيات واللغويات

¹¹⁶¹ Pezdevî, III, 231.

¹¹⁶² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 390.

وَلَمَّا كَانَ الْحُكْمُ عِنْدَهُ مُخَالِفًا فَالْسُّكُوتُ حَرَامٌ وَالصَّحَابَةُ لَا يُنْتَهُمُونَ بِذَلِكَ

gerektiğini, farklı görüş beyân eden bir müctehid bile olsa kesinlikle icmâ' olmayacağını, ancak çoğunluğun görüşünün racih görüş olacağını ifade etmiştir.¹¹⁶³ Sadrüşşeria ise, müctehidlerin çoğunluğunun fikir birliği etmesiyle icmâ'nın gerçekleşeceği kanaatindedir.¹¹⁶⁴

İcma bahsinde müctehidler arasında cereyan eden bir diğer tartışma konusu da bidat ehli kimselerin icmâ' ehlinden sayılıp sayılmaması oluşturur. Râzî'ye göre bidat ehlinin küfrü isbat edilirse icmâ' ehlinden sayılmaz, küfrü isbat edilmeyenler ise icmâ' ehlinden sayılır.¹¹⁶⁵ Bu hususla ilgili görüşünü Râzî şöyle gerekçelendirmiştir; “*İman kalb ile tasdikten ibarettir. Biz insanların (mü'min, kâfir ve münafık) kalplerine vakıf olamayız.*”¹¹⁶⁶ İbnü'l-Hâcib ise, ehli bidati fasık olarak değerlendirmiştir. Fasık her ne kadar günahkâr olsa da kâfir değil, ümmettendir.¹¹⁶⁷ Sadrüşşeria'ya (Hanefiler'in cumhuruna) göre ise bidat ehli icmâ' ehlinden sayılmaz. Anladığımız kadarıyla Sadrüşşeria, bidat ehli kavramını burada kâfirler için kullanmıştır. Ona göre icmâ' ehli için aranan ismet sıfatı,¹¹⁶⁸ Ümmeti Muhammed için isti'mal edilir. Kâfirler masum sayılmazlar. Sadrüşşeria'nın ümmet tarifinde bu görüşünün izi bulunmaktadır. Ona göre mutlak manada ümmet; “*Bidat ehli olmayan, peygamberin yolunu takip eden Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'tir.*”¹¹⁶⁹ Sadrüşşeria'ya göre bidat ehli ya mutaassıp olur ya da sefih olur. Yani ya akli fazladır ama kibir ve inadından mutassıp olur. Ya da akli azdır sefih olur. Sonuçta tıpkı “*müfti macin*”de olduğu gibi kâfir ve bidat ehlinin de adalet vasfı yoktur.¹¹⁷⁰

Sadrüşşeria, “*icmâ' her ne kadar katiyet ifade etse de başka bir icmâ' ile nesh edilebilir*” görüşündedir.¹¹⁷¹ Hâlbuki cumhura göre muttefekun aleyh olan icmâ'nın

¹¹⁶³ İbnü'l-Hâcib, I, 549.

لَوْ نَدَرَ الْمُخَالِفَ مَعَ كَثْرَةِ الْمُجْمَعِينَ لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعًا قَطْعِيًّا وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ حُجَّةٌ لِيُعَدَّ أَنْ يَكُونَ الرَّاجِحُ مُتَمَسِّكًا بِالْمُخَالِفِ.

¹¹⁶⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 390.

¹¹⁶⁵ Nasır el-Ğamidi, *Cüz'ün min Şerhi Tenkihu'l-Usûl fî İlmi'l-Usûl* (Şihâbüddin el-Karâfi), Doktora Tezi, II, S. Arabistan 2000, II, 160. (النقل هنا بالمعنى). 180/4.

¹¹⁶⁶ Râzî, *Mahsul*, IV, 48.

نقول به لأن عندنا يجب في كل عصر متابعة بعض من كان فيه من المؤمنين وهو الإمام المعصوم سلمنا أن المراد متابعة جميع مؤمني العصر لكن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب وهو أمر غائب عنا فكيف يعلم في المجمعين كونهم مصدقين بقلوبهم لاحتمال أنهم وإن كانوا مصدقين باللسان لكنهم كفرة بالقلب

¹¹⁶⁷ İbnü'l-Hâcib, I, 549.

¹¹⁶⁸ İmanla ilişkilendirilmiştir.

¹¹⁶⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 400; Ğamidi, II, 160.

¹¹⁷⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 398.

¹¹⁷¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 409.

tebdili/neshi caiz değildir. Buna mukabil muhtelefun fih olan icmâ' neshedilebilir. Sadrüşşeria, bu konuda Pezdevî'nin görüşünü tercih etmiştir.¹¹⁷²

2.2.1.2.4. Kıyâs

Sadrüşşeria, kıyâsı şer'î delillerin dördüncüsü olarak zikretmiş ve kıyâs konusuna kıyâsın terim manasını vererek giriş yapmıştır.¹¹⁷³ O, kıyâsın lügat manası ve tefsirine yer vermemiştir.¹¹⁷⁴ Ona göre kıyâs; “Mücerred bir dille idrak edilemeyen bir illet birliği sebebiyle hükmün asıldan fer'e taşınmasıdır.”¹¹⁷⁵ Başka bir deyişle; “asıldaki hükmün benzerini fer'de isbat etmektir.”¹¹⁷⁶ Sadrüşşeria'ya göre; “tadiye” lafzından kastedilen mana, mecaz ve menkul anlamınadır ve tadiye sonucu aslın hükmünün ortadan kalkacağını söyleyenlerin iddiaları da bâtıldır. “Bimücerredi'l-lüğa” ibaresi “delaletü'n-nass”tan ihtiraz içindir ve kıyâs ile delaletü'n-nass arasındaki farkı beyân etmektedir.¹¹⁷⁷

¹¹⁷² Pezdevî, III, 262.

¹¹⁷³ Pezdevî ve Abdulaziz Buhârî kıyasın diğer üç delile nispetle fer'î olduğunu vurgulamışlardır. Kıyasın müsbet değil muzhir bir delil olduğuna vurgu yapılmakta ve diğer üç delilden farklı olarak, bir başka delile dayanma ihtiyacı olduğu için kıyastan bağımlı delil olarak da sözedilmektedir. (Abdulaziz Buhârî, I, 19.)

¹¹⁷⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 409.

¹¹⁷⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 409.

¹¹⁷⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 409; Râzî'nin tercih ettiği kıyas tarifi, Şâfiî mezhebindeki muhakkik âlimlerin çoğunluğunun benimsediği ve Kadı Ebû Bekir el-Bâkîllânî'ye ait olan şu tariftir; *Birleştirici bir vasıf veya hükmün varlığına yahut yokluğuna dayanarak bir hükmü her ikisi için de ispat etmek veya nefyetmek üzere bilineni bilinene hamletmektir.*” (Râzî, *Mahsul*, V, 5.); Râzî, “malum” ibaresinin mevcut ve madumu içine aldığı ve kıyasın bu alanlarda cereyan ettiğini ifade etmektedir. Hanefilerin tarifinde geçen fer' ibaresi mevcut için kullanılır. Kıyasla elde edilebilecek hüküm madum da olabilir. Yani kıyasla elde edilecek hüküm hakiki olabileceği gibi hükmi de olabilir. Bu yüzden tarifte “fer” lafzı yerine “malum” lafzı kullanılmıştır. (Râzî, *Mahsul*, V, 6.) İbnü'l-Hâcib, kıyası lügat manasından hareketle şöyle tarif etmiştir; “Asl'ın hükmünün illetiyle fer'i asl'a eşitlemektir.” İbnü'l-Hâcib'e göre musavvibenin bu tanıma eklediği “fi nazari'l-müctehid” ziyadesi doğru bir ziyadedir. (İbnü'l-Hâcib, III, 5.); Bu ziyadeyle kıyasın zanniliğine vurgu yapılmaktadır. Kıyasın zannî oluşunun temel nedeni de kıyas işlemine müctehidin dahlidir. Müctehidin çözüme kavuşturulmak istenen fer'î olayı ve çözüm işleminde kullanılacak kaynağı “anlama”sı gerekir. Kıyas işleminin her aşamasında müctehid etkin bir rol oynamak durumundadır. “Mevcut nasslar ekseninde beşer insiyatifıyla sonuca ulaşma” demek olan kıyasta budur. (H. Yunus Apaydın, “Kıyas” DİA, XXV, 529.) Yine İbnü'l-Hâcib, Kadı Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin yaptığı tarifi güzel bulmasına rağmen eleştirmekten de geri durmamıştır. Tarifte geçen “haml” lafzı kıyasın semeresini ve hükmün ispatını kapsamamaktadır. Ancak tanımdaki “câmi” lafzı bu eksikliği gidermektedir. (İbnü'l-Hâcib, III, 7.)

¹¹⁷⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 410; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 350-351; “İslam hukukunda genişletici yorum-kıyas ilişkisinin en çok görüldüğü konu nassın delaletidir. Nassın delâleti, sözün, nassda belirtilen duruma ait hükmün, inceleme ihtihadda bulunmaya ihtiyaç duyulmaksızın ve sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen illetteki müştereklik sebebiyle, nassda belirtilmeyen durum hakkında da sabit olduğunu göstermesidir. Şâfiî usûlcüler arasında nassın delâletinin lafzî mi kıyasî mi olacağı konusunda görüş ayrılığı söz konusudur.

Sadrüşşeria iki çeşit kıyâstan bahseder; Kıyâsı celi ve Kıyâsı hafî (istihsân). Sadrüşşeria, kıyâsı hafîden maksadının istihsân olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁷⁸ Tanımları arasında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte birçok kelâmcı usûlcü tarafından muteber sayılan şebek kıyâsı ve Mâverâünnehir bölgesi Hanefî usûlcülerinden Alâeddin es-Semerkandî'nin kıyâs taksimini Sadrüşşeria, pek dikkate almamıştır. Zira Semerkandî, kıyâsı önce aklî ve şer'î diye iki kısma, ardından her birini kendi içinde alt bölümlere ayırmıştır. Semerkandî, şer'î kıyâsı sahih ve fâsid olmak üzere ikiye, sahih kıyâsı da celî kıyâs ve hafî kıyâs olmak üzere ikiye, fâsid kıyâsı da kıyâsü'ş-şebek ile kıyâsü't-tard olmak üzere ikiye ayırmıştır.¹¹⁷⁹

Lafzın sözlük anlamını genişletme yoluyla hüküm vermek demek olan dilde kıyâsı Sadrüşşeria reddetmiştir. Ona göre kıyâsla dil sâbit olmaz. Çünkü dillerin menşei kıyâsi değil vaz'idir.¹¹⁸⁰ Âmidî, lügat/dil alanında kıyâsın cârî olup olmaması konusunda, Kâdî Ebû Bekr ve İbn Süreyc'in, fukahâdan pek çok kişi ve dilcilerin kıyâsla dilin isbat edileceği, Şafililerin çoğunun, Hanefîler ve edebiyatçılardan (ehlü'l- edeb) bir grubun ise kıyâsla dilin ispat edilemeyeceği görüşünde olduğunu nakletmiştir. Âmidî'ye göre özel isimler, bir manayı mucib vaz edilmemiştir. Kıyâs ise manalardan birini camidir. Bu sebeple özel isimlerde kıyâs caiz değildir.¹¹⁸¹ Aklî

Hanefîler nassın delâletini kıyas olarak görmezler. Çünkü kıyas, bir tür araştırma, düşünme ve incelemeyi gerekli kılar. Nassın delâletinde ise nassın, nassta yer almayan konuları kapsamına aldığı herhangi bir araştırma ve istidlale gerek olmaksızın akla gelmektedir. Bunu kıyasın ne olduğunu bilmeyenler bile anlamaktadır. Ayrıca kıyasın câiz olup olmadığında ihtilaf edenler, nassın delâletini ittifakla kabul etmişlerdir. Hanefîler had ve keffâretlerin kıyas yoluyla sabit olmasını kabul etmedikleri halde nassın delaleti ile sabit olmasını kabul ederler.” (Soner Duman, Şâfi'nin Kıyas Anlayışı, Doktora Tezi, İstanbul 2007, s.55)

¹¹⁷⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 462; Kıyas genelden özele doğru olmak üzere aklî kıyas, şer'î kıyas; tard kıyası, aks kıyası, istidlâl kıyası; illet kıyası, delâlet kıyası, şebek kıyası; celî kıyas, vâzih kıyas, hafî kıyas ve mürsel kıyas; muteberlik açısından ise sahih kıyas ve fâsid kıyas gibi ayrımlara tâbi tutulmuştur. (Apaydın, “Kıyas” DİA, XXV, 533.) Râzî'ye göre kıyas çeşitleri; *Kıyası şer'i*, *Kıyası akli*, *Kıyası'l-aks* ve *Kıyası't-telâzüm*'dür. Kıyas türlerinden sayılan kıyası't-telâzüm'ün bu şekilde bir terkipte kullanımına ilk defa Râzî'de rastlıyoruz. (Râzî, *Mahsul*, V, 14.) Gazzâlî ve Âmidî, kıyas bahsinde telazümden bahsederler. (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 163; Âmidî, IV, 115.) Ancak bir kıyas çeşidi olarak böyle bir terkipte kullanmazlar. Râzî'den sonra ise bazı eserlerde bu kıyas çeşidine rastlanmaktadır. (Takiyüddin Sübkî, “İbhâc” adlı eserinde el-Merdâvî'de “Tahbîr” adlı eserinde bu kıyas çeşidinden bahsetmektedirler. (Bk.; Takiyüddin Sübkî, *İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, III, Beyrut 1995, III, 164; el-Merdâvî, *Tahbîr Şerhu't-Tahrîr* (Tahkik; Komisyon), VIII, Riyad 2000, VIII, 3742.)) İbnü'l-Hâcib'e göre kıyas türleri ise; 1. Celi kıyas (a-Kıyası illet b-Kıyası delalet c-Kıyas fi mana'l-asl) 2. Hafî kıyas. Bu taksimattan görüldüğü üzere İbnü'l-Hâcib, iki tür kıyası kabul etmekte ve diğer kıyas türlerini celi kıyasın alt başlıkları olarak değerlendirmektedir. (İbnü'l-Hâcib, III, 135.)

¹¹⁷⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*, II, Mekke 1984, II, 849-853; Apaydın, “Kıyas” DİA, XXV, 533.

¹¹⁸⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 420.

¹¹⁸¹ Âmidî, I, 57.

hüküm ve lügavî ismin kıyâs ile sâbit olmayacağını ve kıyâs yoluyla, şarap isminin diğer içecekler ve zina isminin livata için ispatının caiz olmadığını ifade eden Sadrüşşeria, bu konuda Gazzâlî ile aynı düşünceyi paylaşmaktadır.¹¹⁸²

Kıyâs konusunda Sadrüşşeria'nın ele aldığı konulardan biri de kıyâsın rüknüdür. Bu konu da birçok konu gibi Hanefîler/Fukahâ ile Cumhur/Mütekellimin arasında ihtilafli hususlardandır. Sadrüşşeria, bu konuyla ilgili müstakil bir görüş beyân etmez. O, Pezdevî'nin “*kıyâsın rüknü illettir*”¹¹⁸³ görüşünü izah eder ve savunur. Zira Pezdevî'ye göre kıyâs, ta'lil demektir. Ona göre nasslarda aslolan talil olmakla birlikte mümeyyiz delille birlikte nassın o anda malul olduğuna dair de delil getirilmelidir. Netice de kıyâs işlemini mümkün kılmayan her türlü illet, gerçekte illet değildir. Kıyâs ile ta'lili birbirinden bağımsız faaliyet olarak gören Şâfîilere göre ise; ta'lil, kıyâsa göre daha geniş bir kavramdır¹¹⁸⁴ ve her ta'lil işlemi, bir kıyâs gerektirmez. Dolayısıyla kıyâs sadece ta'lilin bir nevidir.¹¹⁸⁵

Sadrüşşeria'nın kıyâs bahsinde tartıştığı konulardan biri de kıyâsta illeti kasıranın¹¹⁸⁶ geçerliliği konusudur. Sadrüşşeria, Hanefîler'in reddettiği, Şâfîilerin

اختلفوا في الأسماء اللغوية: هل تثبت قياساً أم لا؟ فأثبتته القاضي أبو بكر وابن سريج من أصحابنا وكثير من الفقهاء وأهل العربية، وأنكره معظم أصحابنا والحنفية وجماعة من أهل الأدب مع اتفاقهم على امتناع جزئان القياس في أسماء الأعلام وأسماء الصناعات. أما أسماء الأعلام؛ فلكونها غير موضوع لمعان موجبة لها، والقياس لا بد فيه من معنى جامع

¹¹⁸² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 420; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 340.

لا يكون الحكم اسماً لغوياً فقد بينا أن اللغة لا تثبت قياساً وتلك المسألة قطعية وربما جعلها قوم مسأله اجتهادية. وإثبات اسم الرنا والسرقه والخمر للأيط والنباش والنبذ من هذا القبيل

¹¹⁸³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 410; İbnü'l-Hâcib'e göre kıyasın rükünleri; *Asl, fer', illet ve vasfû'l-câmi'* dir. (İbnü'l-Hâcib, III, 14.) İbnü'l-Hâcib'in saymış olduğu erkân, muhakkik âlimlerin de kabul ettiği rükünlerdir. (Abdulaziz Buhârî, III, 345; Zerkeşî, VII, 94.)

¹¹⁸⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 452.

¹¹⁸⁵ Pezdevî, III, 294; “Bize göre de ta'lil ile kıyasın ayniliğinden söz etmek isabetli gözükmemektedir. Çünkü her ne kadar ta'lil denilince akla ilk olarak kıyas geliyor ve belki de en geniş alanını kıyas işlemlerinde buluyorsa da, ta'lilin bunun ötesinde anlamları/faydaları da bulunmaktadır. Ta'lil, nasslarda hükümü bulunmayan meselelerin hükme bağlanması sırasında, hükme kaynaklık teşkil edebilecek bir mananın tespit edilmesi ve buna bağlı olarak hüküm belirlemede bulunmayı da ifade eder ki, istislah, mesâlih-i mürsele gibi kavramlarla ifade edilen bu hususlar, tamamen kıyas dışı işlemlerdir. Dolayısıyla ta'lili kıyasla aynileştirmek, yerleşik usûl kurallarına aykırı olduğu gibi, fakihlerin faaliyet tarzı ve genel hukuk tarihi tecrübesiyle de örtüşmez.” (Çalış, 95.)

¹¹⁸⁶ “Usûlcüler illeti, farklı açılardan çeşitli ayrımlara tabi tutarlar. Bunlardan biri de, geçişlilik vasfına sahip olup olmamasına göre yapılan ayırımdır. Buna göre illet, müteaddî ve kâsır/vâkıf olmak üzere iki kısma ayrılır. Müteaddî illet, asl ile sınırlı olmayıp başka hususlarda da benzeri bulunan illet iken, kâsır yahut vâkıf illet, sadece asl'da mevcut bulunan hususî bir vasfı ifade eder. Bu illetlerden birincisi, umumilik vasfını haiz olması itibarıyla asl'a başka meselelerin kıyas edilmesini mümkün kılar. İkincisi ise, sadece bulunduğu nasdaki hükümü gösterdiğinden hususilik arz eder, yani nas mahalli dışına geçişliliği yoktur; dolayısıyla başka bir meselenin o nassa kıyas edilmesine imkan vermez. Zira “kıyas, ortak illet sebebiyle fer'i asl'a ilhak etmektir” ve ancak geçişlilik niteliğine sahip illetlerde mümkündür. Sadece asl'a özgü olan illeti ifade etmek üzere literatürde genellikle 'kâsır' kavramı kullanılmakla birlikte, bazı fıkıh usûlü eserlerinde bu hususun, 'vâkıf' kelimesiyle ifade edildiği görülmektedir. İlk dönem fıkıh usûlü eserlerinde, 'kâsır illet' (el-illetü'l-kâsıra) yahut 'vâkıf

cumhuru, Mâlikîler, Ebu'l-Hattâb, Kadı Ebu Bekir, Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Bâkîllânî, başta Ebu Mansur el-Maturîdî olmak üzere Semerkandlı Hanefî bilginleri, Alauddin es-Semerkandî ve son dönem Hanefî usûlcülerinden İbnü'l-Hümâm'ın ise kabul ettiği;¹¹⁸⁷ “*illeti kasıra yoluyla yapılan talil ile de asl'ın hükmü fer'de isbat edilir*” görüşüne açıklık getirmiştir. Ona göre bu konudaki ihtilaf, illeti müstanbata hakkındadır. Yoksa illeti mansusanın illiyyeti üzerinde ittifak vardır.¹¹⁸⁸ İletti kasıra konusunda genel olarak Bahru'l-Muhî'te şu ifadeler geçmektedir; Şâfiîler, altın ve gümüşte ribâ yasağının illeti bunların “*semen*” olmalarıdır derler. Onlara göre bu illet (semen) onlardan başkasında bulunmayıp onlara has bir vasıftır. Hanefîler, teaddî özelliği bulunmadığı gerekçesiyle bu illeti (semen) kabul etmezler. Aslında kâsır illet ile ta'lîli, illetin mansûs ve icmâ' ile sâbit olması durumunda hemen herkes kabul eder. İhtilaf, illetin müstenbat olması durumunda kâsır illet ile ta'lîl konusundadır.¹¹⁸⁹

Râzî'nin de içinde bulunduğu cumhur, illetin tadiye etmesi durumunda kıyâstan söz edileceğini, tadiye etmemesi durumunda ise, hükmün illetinin beyânının söz konusu olacağını ifade ederler. Onlara göre illet teaddî etmese de kâsır illetle ta'lîlin bir takım faydaları vardır. Mesela hükmün kâsır ve müteaddî olmak üzere iki illetinin bulunması halinde müteaddî olanı defetmeyi sağlaması bunlardan birisidir.¹¹⁹⁰ Râzî'ye (Şafiiler'e) göre; herhangi bir muarızdan arınmış, usûlünce tespit edilmiş her vasıf illet olmaya uygundur. Hanefîler'in iddia ettiği gibi teaddî vasfını taşımaması onun illet olmasına bir mani/engel teşkil etmez. Kaldı ki teaddî, illetin sıhhat şartı değil, neticesidir. Dolayısıyla kâsır illetin, müteaddî olmaması nedeniyle fer'de hükmün ispatını gerçekleştirememesi onun faydasız olduğu anlamına gelmez. Şöyle ki nassın olmadığı bir konuda müteaddî illet, hükmü ispat

illet' (el-illetü'l-vâkıfe) şeklinde teknik bir kullanıma rastlanmazken, hicrî beşinci asrın sonlarından itibaren konunun kavram düzeyinde ele alındığına ve 'kâsır illet' nitelemesinin yaygınlık kazandığına şahit olunmaktadır.” (Halit Çalış, *Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı*, Usûl Dergisi, 4 (2005/2), 74-75.)

¹¹⁸⁷ Çalış, kasır illetle talili caiz görenlerin; “*naslar ve temel ilkelerle çelişmeyen, illet tespit usûlleri gereği gibi işletilerek ehil kişiler tarafından belirlenen bir mananın/özelliğin illiyet vasfını haiz oluşunun, herhangi bir gerekçeyle engellenemeyeceği hususu teşkil eder. Daha teknik bir ifadeyle kâsır illet, illetin taşınması gereken sıhhat şartlarını haiz, naslara aykırılık gibi itiraz yollarından salimdir; dolayısıyla da sahih bir illettir*” görüşüne dayandıklarını ifade etmektedir. (Çalış, age., 78.)

¹¹⁸⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 439.

¹¹⁸⁹ Zerkeşî, VII, 200.

¹¹⁹⁰ Râzî, *Mahsul*, V, 317; Zerkeşî, VII, 201.

etme görevini yerine getirirken, asl'ın hükmünün umumileştirilmesine engel olma görevini de kâsır illet yerine getirmektedir.¹¹⁹¹

Sadrüşşeria'nın da savunduğu Hanefîler'in bu konudaki görüşlerini şöyle özetleyebiliriz; Mansûs kâsır illet ile müstenbat kâsır illet hükmün ispatı noktasında eşit değildir. Çünkü mansûs kâsır illet, şâri' tarafından tayin edilir ve nassın hükmünün re'y ile değiştirilmesi söz konusu değildir. Bu durumda nass ile sâbit olan bir hüküm, ibtidaen illete isnad edilmiş olur. Sahih olan talil usûlü de budur.

Nakil karşısında akli ve mantık ilmini biraz daha ön plana çıkararak Fukahâ usûlünün çizgisinden az da olsa ayrılan, Râzî ve İbnü'l-Hâcib'ten etkilenen Sadrüşşeria, "*fikhî akıl yürütme*"¹¹⁹² ve "*şeriatın rasyonel/akıl içerikli bölümü*"¹¹⁹³ olan kıyâsa ayrı bir önem verdiğini eserinde görebiliyoruz.¹¹⁹⁴ Şimdi Sadrüşşeria'nın müstakil bir delil olarak değil, kıyâs çeşidi olarak değerlendirdiği istihsân konusuna geçiyoruz.

2.2.1.2.5. İstihsân

Sadrüşşeria'nın istihsân¹¹⁹⁵ ile ilgili serdettiği görüş Pezdevî'nin konuyla ilgili görüşlerinin özeti gibidir.¹¹⁹⁶ Sadrüşşeria, Pezdevî'den naklen istihsânı kıyâsın çeşitlerinden saymıştır. O, kıyâsı; celi ve hafi olmak üzere ikiye ayırırken hafi kıyâsı istihsân olarak isimlendirmiştir. Ancak Ona göre istihsân, hafi kıyâstan daha geneldir. Yani her hafi kıyâs, bir istihsândır fakat her istihsân bir hafi kıyâs değildir. Sadrüşşeria'ya göre Hanefî usûl kitaplarında geçen istihsândan maksat çoğunlukla hafi kıyâstır.¹¹⁹⁷

¹¹⁹¹ Râzî, *Mahsul*, V, 316-318; Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız; Çalış, 73-98.

¹¹⁹² Apaydın, "Kıyas" DİA, XXV, 529.

¹¹⁹³ Apaydın, "Kıyas" DİA, XXV, 529.

¹¹⁹⁴ Bakınız; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 409-499.

¹¹⁹⁵ İstihsân; lügatte "bir şeyi iyi ve güzel bulmak" mânasına gelmektedir. "güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey" anlamına gelen hüsn kelimesinden türemiştir. (Teftazânî, IV, 2.) Fıkıh usûlünde müctehidin bir meselede icma', zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen usûlün adıdır. (Teftazânî, IV, 2; Bardakoğlu, "*İstihsân*" DİA, XXIII, 340.) Bakınız; Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulaması*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya 2000; Abdurrahim Kozalı, *İstihsân ve Doğal Hukuk İlişkisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2004.

¹¹⁹⁶ Pezdevî, IV, 2-14.

¹¹⁹⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 462;

(فَصَلُّ الْقِيَّاسُ جَلِيٌّ وَخَفِيٌّ فَالْخَفِيُّ يُسَمَّى بِالِاسْتِحْسَانِ لِكِنَّهُ أَعْمٌ مِنَ الْقِيَّاسِ الْخَفِيِّ)

Sadrüşşeria, Hanefiler'in hüccet olarak kabul ettiği istihsânı, reddedenlere karşı savunmuş ve bu konuda oldukça sert bir üslup kullanmıştır. O, istihsânı reddedenlerin cahilliğine vurgu yaparak inkârcıların istihsânı ıstilah manasında değil, lügat manasında değerlendirdiklerini ifade etmiştir.¹¹⁹⁸ Ona göre istihsân kıyâsı celinin mukabilinde vaki olan durumlarda ittifakla kabul edilen bir delildir ve kıyâsı celiden daha kuvvetli olduğunda onunla amel edilir. Mesela; selem akdi, icare akdi ve unutarak yeme içmenin orucu bozmaması gibi konularda eser/hadis delili, istisna' akdinde icmâ' delili ve hayızlının temizliğinde zaruret delili olduğundan dolayı genel kurallara rağmen bu delillerle amel etmek istihsânen caizdir.¹¹⁹⁹

Sadrüşşeria, Pezdevî'den etkilenerak celi kıyâsı ikiye taksim ettiği gibi istihsânı da; tesiri kuvvetli istihsân ve tesiri zayıf istihsân olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre yırtıcı kuşların artıklarının kıyâsa göre necis olması gerekirken istihsânen temiz sayılması birinci tür istihsâna örnektir.¹²⁰⁰ Şöyle ki; Yırtıcı kuşların (doğan, şahin vb.) artıkları, yırtıcı hayvanların artıklarına kıyâs edilerek necis sayılmıştır. Yırtıcı hayvanların artıkları da etleri gibi değerlendirilip haram kabul edilmiştir. Zira yırtıcı hayvanlar, bir şey yerken ona dilleriyle temas ederler ve dilleri aracılığıyla salyalarını artıklarına karıştırmaktadırlar. Dilleri de etlerine tabi olduğundan dilleri, dolayısıyla da artıkları haram olmaktadır. Müctehidler, salyalarının karıştığı yiyeceği de etlerine tabi görerek, haram saymışlardır. Yırtıcı kuşları da yırtıcı hayvanlara kıyâs ederek onların artıklarını da haram kabul etmektedirler. İstihsâna göre ise yırtıcı kuşların artıkları insanların artıklarına benzetilmekte ve mekruh olmakla beraber temiz kabul edilmektedir. Çünkü yırtıcı hayvanlar yiyeceklerine salyalarını dilleri vasıtasıyla karıştırmaktadırlar. Yırtıcı kuşlar ise yiyeceklerini dilleriyle değil gagalarıyla yemektirler. Gagaları ise kemiktir. Kemik ise temizdir. Dolayısıyla artıklarına bir pislik karıştırmaları mümkün değildir. Nasıl insanın içmesi ile artıklarının temiz olduğuna hükmediliyorsa, kuşların da içmesi ile artıklarının temiz olduğuna hükmedilmektedir.

¹¹⁹⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 462.

¹¹⁹⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 462-463.

¹²⁰⁰ Yırtıcıların gagaları, büyük bir diştir ve tahirdir. Burada zaruret delilinden dolayı istihsandan söz edilir. (Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 462-463.)

İlet ortadan kalktığı için hüküm de ortadan kalkmakta ve böylece yırtıcı kuşların artıklarının temiz olduğuna hükmedilmektedir.¹²⁰¹

Tilavet secdesinin rükû ile geçerli sayılması da ikinci tür istihsâna örnektir.¹²⁰² Sadrüşşeria'ya göre istihsân ve kıyâs teâruz ettiği zaman bu dört türden hangisi diğerine karşı daha kuvvetli ise o racihtir.¹²⁰³ Bu tercihte açıklık-kapalılık değil sıhhat ve tesir dikkate alınır. Gizli kıyâs istihsânında, bir konuda biri açık lakin tesiri zayıf, diğeri kapalı lakin tesiri kuvvetli iki delilden birine benzerlik taşıması durumunda tesiri kuvvetli olan tercih edilir.¹²⁰⁴

2.2.1.2.6. Peygamberin Fiilleri

Sadrüşşeria, Hz. Peygamber'in fiileri konusuna, meseleyi icthad bahsinde ele alan cumhurun aksine diğere Hanefî usûlcüler gibi “*Vahiy ve kısımları*” bahsinden önce sünnet bahsinin sonunda yer vermiştir.¹²⁰⁵ Sadrüşşeria'nın bu meseleyi sünnet bahsinde ele almasının sebebi, Hz. Peygamber'in icthadını, sünnetin kısımlarından sayması ve meseleye vahiy eksenli yaklaşmasıdır. Zira sünnetin bir kısmı vahiy, diğere bir kısmının ise re'y ve icthad kaynaklıdır. Şöyle ki; Hz. Peygamber'in icthadını vahiy kapsamına alması, onun dolaylı olarak vahyin kontrolünden geçmiş olması açısından dır.¹²⁰⁶

Sadrüşşeria, konuya Pezdevî'nin taksimini¹²⁰⁷ daha belirginleştirerek Hz. Peygamber'in fiillerini ikiye taksim ederek başlamıştır. Ona göre Peygamber'in fiilleri;¹²⁰⁸

1. *Mükteda bih fiilleri*; Bunlar uyulması mubah, müstehab, vacip ve farz olan fiiller olarak ayrılır.

2. *Gayri mükteda bih fiilleri*; Bunlar kendine mahsus fiiller ile zelleleri olmak üzere taksim edilir.

¹²⁰¹ Abdulaziz Buhari, IV, 1126.

¹²⁰² Sâd suresi 24. ayetinde geçen (وَحَرَّ زَاكِيًا) ifadesine göre rükû secde makamına kaimdir. Nass delilinden dolayı istihsandan söz edilir. (Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 462-463.)

¹²⁰³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 465-467.

¹²⁰⁴ Kozalı, age., 142.

¹²⁰⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 341.

¹²⁰⁶ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız; Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya 2008, s, 210.

¹²⁰⁷ Pezdevî, III, 199.

¹²⁰⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 341.

Sadrüşşeria, Tavzîh'te zelleyi şöyle tarif etmiştir; “*Peygamberin kastı olmaksızın işlediği küçük günahlarına denir.*”¹²⁰⁹ Pezdevî, zelleyi tarif etmemiş ancak örneklendirmiştir. Mesela; “*وَعَصَى آدَمَ*”¹²¹⁰ ayeti ile Hz. Musa'nın Kıptı'yi öldürmesiyle ilgili olan “*قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ*”¹²¹¹ ayeti peygamberlerin zellelerine örnektir.

Sadrüşşeria, Peygamberin mutlak fiilleri (karineden hali) hususunda dört farklı görüşün olduğundan bahsetmiştir;¹²¹² Bazı âlimlere göre bu fiillerin sıfatı bilinmediğinden amel hususunda tevakkuf edilir. Bazı âlimlere göre “*O'nun buyruğuna aykırı hareket edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya can yakıcı bir azaba uğramaktan sakınırlar*”¹²¹³ (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) ayetinin gereği olarak bu tarz fiillere ittiba elzemdir.¹²¹⁴ Kerhî'ye göre peygamberin fiilleri, ibaha ifade eder. İttiba zorunlu değildir. Sadrüşşeria'nın da dâhil olduğu Hanefiler'in muhtar görüşü de ibaha ifade ettiğidir. Şu farkla ki Kerhî'nin aksine ittiba zorunludur. Çünkü peygamber, söz ve fiillerine uyalım diye gönderildi. Nitekim ayette “*seni insanlara önder kılacağım*”¹²¹⁵ (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) buyrulmuştur. Ayrıca peygambere mahsus fiiller de nadirdir.¹²¹⁶

¹²⁰⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 341.

¹²¹⁰ Taha, 121; “Âdem, Rabbine baş kaldırdı ve yolunu şaşırdı.”

¹²¹¹ Kasas, 15; “Musa, halkının haberi olmadığı bir zamanda, şehre girdi. Biri kendi adamlarından, diğeri de düşmanı olan iki adamı döğüşür buldu. Kendi tarafından olan kimse, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Musa, onun düşmanına bir yumruk vurdu; ölümüne sebep oldu. “Bu şeytanin işidir; çünkü o apaçık, saptıran bir düşmandır” dedi.”

¹²¹² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 341.

¹²¹³ Nur, 63; “Peygamberin çağrısını, kendi aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. Allah, içinizden sıvışıp gidenleri şüphesiz bilir. O'nun buyruğuna aykırı hareket edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya can yakıcı bir azaba uğramaktan sakınırlar.”

¹²¹⁴ Râzî, ictihadla amel etmenin, ahkâmı usûle göre nassla şart koşulan bir husus olduğunu peygamberin ictihaddan hâli olamayacağını söylemiştir. Râzî, “*âlimler peygamberlerin vârisleridir*” (İbn Mâce, III, 317; 3641 numaralı hadis; “*العلماء ورثة الأنبياء*”) hadisine göre âlimlerin Hz. Peygamber'e vâris olması peygamberde de ictihadın sâbit olmasını gerektirir demiştir. Ona göre ictihad, Hz. Peygamber'e caiz değilse ümmete hiç caiz değildir. Râzî, hadiste geçen verasetle “*şer'in erkânının sübutu murad edilmiştir*” görüşünün de delilsiz bir takyit olduğunu ifade etmiştir. (Râzî, *Mahsul*, VI, 9.)

¹²¹⁵ Bakara, 124; “Rabbi İbrahim'i bir takım emirlerle denemiş, o da onları yerine getirmişti. Allah, “seni insanlara önder kılacağım” demişti. O “soyumdan da” deyince, “zalimler benim ahdimde erişemez” buyurmuştu.”

¹²¹⁶ Râzî'ye göre peygamberin fiilleri ile ilgili dört görüş vardır; Vücub ifade eder görüşü; İbn Süreyc, Said el-İstarahi gibi âlimler bu görüştedir. Nedb ifade eder görüşü; İmam Şafi'ye nisbet edilen görüştür. İbaha ifade eder görüşü; İmam Malik bu görüştedir. Tevakkuf gerekir görüşü; Sayrafi, Mutezile ve Râzî'nin görüş bu minval üzeredir. (Râzî, *Mahsul*, III, 229-332) İbnü'l-Hâcib, peygamberin fiillerinden kastın; ya oturması, kalkması, yemesi ve içmesi gibi cibilli işleri ya da duha, vitr, teheccüd, müşavere, tahyir, visal ve dörtten fazla evlenmesi gibi kendine mahsus fiilleri olduğunu

Pezdevî'nin yolundan giden Sadrüşşeria, esas itibariyle vahyin zâhir ve bâtın olmak üzere, iki kısma ayırmıştır. Sadrüşşeria, tıpkı Pezdevî gibi bunlardan birincisi olan vahy-i zâhiri üçe taksim etmiştir;¹²¹⁷

Birincisi; Cibril'in lisanından Hz. Peygamber'in işitmesiyle sâbit olan vahiy ki; Kur'ân bu kabildendir.

İkincisi; Cibril tarafından sözlü bir beyan olmaksızın Hz. Peygamber'in kalbine işaretle (bi işâreti'l-melek) sâbit olan manalardır.

Üçüncüsü; Hz. Peygamber'in kalbine doğan ilhamlardır.

Sadrüşşeria, "vahy-i bâtın"ın Hz. Peygamber'in nassların hükümleri üzerinde düşünmek sûretiyle re'y ichtihadına dayalı olarak koyduğu hükümler olduğunu ifade etmiştir. Bu suretle bâtın vahiy, Hz. Peygamber'in vahyin onayından geçmiş ichtihadı olmaktadır.¹²¹⁸

Sadrüşşeria, bu taksimden sonra Hz. Peygamber'in ichtihadında hata edip etmeyeceği meselesine değinmiştir.¹²¹⁹ Sadrüşşeria'nın bu konudaki görüşü özetle şöyledir; Hz. Peygamber'in ichtihadına vahy-i zâhir açısından bakıldığında ne ibtidâen, ne de bekâen hüküm koyarken Hz. Peygamber'in hata üzere bırakılması asla söz konusu değildir. Vahy-i bâtın olan ichtihadına gelince, Hz. Peygamber'in bu tarz ichtihadı ibtidâen hata ihtimali taşır. Bununla beraber, vahyin kontrolünde olan peygamber hata üzere bırakılmayacağından dolayı bekâen (sonuç olarak) ichtihadında hatasızdır.¹²²⁰ Sadrüşşeria'ya göre Hz. Peygamber, öncelikle intizâr-ı vahy (vahiy beklemek), bu sürenin bitmesinden sonra ise kendi ichtihadıyla amel etmek ile mükelleftir.¹²²¹

belirtmiştir. İbnü'l-Hâcib'in ifadesine göre sıfatı belli olan fiillerine itibar edileceğinde ittifak vardır. (İbnü'l-Hâcib, I, 477-480)

¹²¹⁷ Pezdevî, III, 204; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 342;

(فَصْلٌ فِي الْوَحْيِ، وَهُوَ ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ أَمَّا الظَّاهِرُ فَثَلَاثَةٌ

¹²¹⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 342-343.

¹²¹⁹ Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, 220.

¹²²⁰ Pezdevî, III, 204; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 345;

وَاجْتِهَادُهُ لَا يَحْتَمِلُ الْفَرَارَ عَلَى الْخَطَا لَكِنَّ مَعَ ذَلِكَ الْوَحْيِ الظَّاهِرِ أَوْلَى؛ لِأَنَّهُ أَعْلَى؛ وَلِأَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ الْخَطَا لَا ابْتِدَاءً، وَلَا بَقَاءً وَالْبَاطِنُ لَا يَحْتَمِلُ بَقَاءً أَي: الْوَحْيِ الْبَاطِنُ، وَهُوَ الْقِيَاسُ يَحْتَمِلُ الْخَطَا لَا حَالَةَ الْإِبْتِدَاءِ لَكِنَّ لَا يَحْتَمِلُ الْفَرَارَ عَلَى الْخَطَا فَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِالْبَقَاءِ وَالْوَحْيِ الظَّاهِرِ لَا يَحْتَمِلُ الْخَطَا أَصْلًا لَا ابْتِدَاءً، وَلَا بَقَاءً فَكَانَ أَقْوَى.

¹²²¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 345;

وَمُدَّةُ الْإِنْتِظَارِ مَا يَرْجُو نُزُولَهُ فَإِذَا خَافَ الْفَوْتَ فِي الْحَادِثَةِ يَعْمَلُ بِالرَّأْيِ لَمَّا ذَكَرَ فِي هَذَا الْفَصْلِ أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِإِنْتِظَارِ الْوَحْيِ لِلْعَمَلِ بِالرَّأْيِ بَعْدَ انْقِضَاءِ مُدَّةِ الْإِنْتِظَارِ بَيْنَ مُدَّةِ الْإِنْتِظَارِ، وَهِيَ مَا يَرْجُو نُزُولَهُ.

2.2.1.3. Sadrüşşeria'ya Göre Fâsid Deliller

Sadrüşşeria, Tavzîh'te öncelikle aslî şer'î delilleri; Kitap, Sünnet ve İcma diye sıralamış, Kıyâsı da dördüncü şer'î delil olarak saymıştır. İstihsânı kıyâsın bir çeşidi (hafî kıyâs) olarak ele alan Sadrüşşeria, sahih fer'î delil olarak Sahâbî Kavli'ni zikretmiştir. Örf, sedd-i zerâi ve ıstıslâh gibi diğer fer'î delillere ise eserinde müstakil olarak yer vermemiştir. Bunun yanında İstishâb, et-Ta'lilü bi'n-Nefy, el-İhticâcû bi Teâruzu'l-Eşbâh ve Şer'u Men Kablenâ gibi bazı mezheplere göre muteber delilleri de fasid deliller başlığında ele almıştır.

2.2.1.3.1. İstishâb

Sadrüşşeria, fasid delil olarak ilk başta ıstışhâbı¹²²² değerlendirmiştir.¹²²³ O, ıstışhâbı İmam Şafii'nin her hususta delil olarak kabul ettiğini¹²²⁴ naklettikten sonra Hanefiler'in ıstışhâb ile ilgili görüşlerini serdetmiştir. Hanefiler'e göre ıstışhâb, isbat için değil, def' için delildir. Öte yandan, hükmün sübutundan sonra yokluğuna dair zan vaki değilse ıstışhâb, Hanefiler'ce de muteber bir delildir.¹²²⁵ Mesela abdest alan bir kimse abdestinin bozulup bozulmadığı hususunda şüpheye düşse ıstışhâb deliline

¹²²² İstishab, lügat anlamı; “birinin arkadaşı, dostu ve refakatçisi olmak; biriyle arkadaşlık etmek, samimi olmak ve birine refakat etmek; beraberlik ve beraberliğin devam etmesi ve bu beraberliğin devam etmesini talep etmek” demektir. Beraberinde bulunmak, beraberinde bulunduğu şeyden ayrılmamak ve bu beraberliği gerektirmek anlamıyla “ıstışhabu'l-hal”, geçmişte kaim olan bir hali bu güne ve hatta geleceğe taşımak, bugün ve gelecekte o hali ayrı tutmamak anlamındadır. (İbn Manzur, I, 519,520, 521;); Abdulaziz Buhârî, III, 377. İstishabın terim anlamı ise; “bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması, geçmiş zamanda varlığı gerçekleşen bir şeyin hilafına delil bulunmadıkça şimdiki zaman ve gelecek zamanda da devam etmesidir.” (Seyyid Bey, Medhal, 92.)

¹²²³ Râzî, “Hanefiler'in ve Müttekellimin cumhurunun aksine ıstışhâbı'l-hal bize göre delildir” demektedir. Râzî görüşünü şu şekilde delillendirmektedir. Haldeki bir emrin tahkikiyle elde edilen ilim, istikbalde bu durumun bekasının (devam ettiğinin) zannını gerektirir. Zanla amel de vaciptir. Zira baki olan müessirden müstağnidir. Hadis olan ise müessire muhtaçtır. Müessirden müstağni olan müessire muhtaç olana nisbetle racihü'l-vücuttur. Râzî'ye göre hadis olanın müessire muhtaç olduğu konusunda Müslümanların icma'ı vardır. (Râzî, *Mahsul*, VI, 109-110.) İbnü'l-Hâcib'in tespitine göre ıstışhâbın sahih veya fasid delil olması hususundaki uzlaşamadıkları nokta şudur; Hanefiler'e göre asli hüküm veya şer'î hüküm olduğu üzere kalması ıstışhâbdır. Şafiiler'e göre ise aksine bir delil ortaya çıkıncaya kadar hükmün devam etmesi ıstışhâbdır. İbnü'l-Hâcib, bu konuda görüş olarak Râzî'ye yakındır. O, ıstışhâb hususunda Hanefiler ile Şafiiler'in arasını bulan bir açıklama yapmıştır. Ona göre var olan hüküm zanni bile olsa amel edilir. Sonradan muarız bir delil ortaya çıkabilir diye bir hüküm verilemez. İstışhâbı'l-hal, halin delilidir, istikbalin delili değildir. (İbnü'l-Hâcib, III, 262.)

¹²²⁴ Şafiilerce çokça kullanılan bir delil olan istishab, fer'î delillerdendir. Hâdimî'nin belirttiğine göre Hanefiler'in çoğunluğu istishabı hüccet olarak kabul etmezler. Hükmün sübutundan sonra yokluğuna dair zan vaki değilse Hanefilerden Semerkand ulemasının çoğunluğuna göre de muteber bir delildir. Hâdimî'nin tercihi ise istishabın isbat için değil ama def' için hüccet olacağı görüşüdür. (Hâdimî, *Mecâmiu'l-Hakâik*, 17.)

¹²²⁵ Bakınız; Nurhayat Haral Yalçı, *İlk Beş Asır Usûlü'l-Fıkh Literatüründe İstishab Delili*, Doktora Tezi, İstanbul 2008; Bardakoğlu, “İstishab” DİA, XXIII, 377.

dayanarak abdestli olduğuna hükmedilir. Ancak abdest alıp almadığı hususunda şüpheyeye düşse bu kez abdestsiz olduğuna hükmedilir.¹²²⁶ Bu durum “*şekk ile yakîn zail olmaz*” külli kaidesiyle de ifade edilmektedir. Bu külli kaide ile “*kesin olarak varlığı veya yokluğu bilinen bir duruma ait hükmün şüphe ve tereddüt sebebiyle ortadan kalkmayacağı*” anlamına gelmektedir.¹²²⁷

Sadrüşşeria’ya göre Hz. Muhammed’in vefatından sonra şeriatın bekası ıstışhâb deliline dayanmaz. Bu düşüncüyü bir nesh olayı olarak değerlendiren Sadrüşşeria, peygamberin ölümünden sonra da neshin söz konusu olmayacağını ifade etmiştir. Abdest, bey’ ve nikâh gibi hususlarda bunları bozan bir hal oluncaya kadar ki sürede hükmün devam etmesi gerekir. Sadrüşşeria “*bu durumda hükmün bakası ıstışhâb delili ile sâbit olmuştur*” görüşüne karşı çıkmıştır. Şafiiler’in aksine mefkud’un varis olamayacağı örneği ile bu görüşü çürütmeye çalışmıştır. Mefkud, tespit edilemediğinden yani yaşayıp yaşamadığı bilinmediğinden varis olamaz. Mefkudun varis olmaması isbat değil def’ babındandır.

Sadrüşşeria hangi tür ıstışhâbın fasid olduğunu beyân etmemiştir. Hâlbuki Pezdevî şarihi Abdulaziz Buhârî’nin ifadesine göre ıstışhâbın çeşitli tarifleri ve neveleri vardır. Mesela ıstışhâbın akli bir hüküm olduğunda ihtilaf yoktur.¹²²⁸ Buna göre varlığı-yokluğu (vücubu-ımtinası) ve güzelliği-çirkinliği (hasenliği-kabihliği) mücerred akılla bilinen her hüküm akli ıstışhâbdır. Şer’î hususlarda ıstışhâbın delil oluşunda ihtilaf vardır.¹²²⁹ Bu ifadelerden anlaşılan şudur ki; Pezdevî ve Sadrüşşeria’ya göre hangi tür ıstışhâb olursa olsun, ıstışhâb mutlak bir delil değil, delilin yokluğunda halin devamına dair bir hükümdür.

Sadrüşşeria’ya göre ıstışhâbu’l-hal sahih bir delil değil, fasid bir delildir. Sadrüşşeria’nın ıstışhâbı, fasid delil olarak kabulünün arka planında onun akli tek başına hükmün kaynağı olarak kabul etmeme görüşü vardır diyebiliriz.

¹²²⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 499;

¹²²⁷ Bardakoğlu, “İstışhab” DİA, XXIII, 377.

¹²²⁸ Abdulaziz Buhârî, III, 377;

¹²²⁹ Abdulaziz Buhârî, III, 377;

2.2.1.3.2. et-Ta'lilü bi'n-Nefy

Sadrüşşeria, usûlü fıkıh kaynaklarında hakkında fazla bir açıklama olmayan ta'lilü bi'n-nefy ile istidlali de fasid delil olarak zikretmiştir. Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin mucize gösterememesinin, yalancı olduğunun bilinmesine delalet etmesi, fıkıh usûlü eserlerinde nefyin/yokluğun delil olması ve bir bilgiye ulaştırmasının örneği olarak geçmektedir. Fıkıh usûlünde ta'lilün bi'n-nefy yani yokluğun delil olarak kullanılması şu şekilde gerçekleşir; Sem'î bir delilin yokluğu, sorumluluğun yokluğuna ve hükmün olmadığına ya da aklın hükmü üzere kaldığına delildir.¹²³⁰ Mesela nikâh akdinin mevzusu mal olmadığı için bir erkek ve bir kadının şahitliği ile nikâh sâbit olmaz.¹²³¹ Burada hükmün isbatı için ta'lilin (ta'lilü bi'l-isbat) caizliğinde ittifak olduğunu ve tartışmanın hükmün yokluğu için delil getirme hususunda olduğunu ifade etmemiz gerekir.¹²³² Hatta Şenkiti'nin ifadesine göre ta'lilü'n-nefy bi'n-nefy delilinde de ihtilaf yoktur. Usûlcüler arasındaki ihtilaf, ta'lilü'l-isbat bi'n-nefy delili hususundadır. Şenkiti'ye göre mevcut madumdan evla olduğundan ta'lilü'l-isbat, ta'lilü'n-nefy tercih edilir.

Molla Fenari'nin açıklamaları ta'lilü bi'n-nefyi fasid bir istidlal olarak kabul eden Sadrüşşeria'nın görüşünü destekler mahiyettedir. Ona göre illet, vücuda/varlığa bağlıdır. İlet, ademe/yokluğa dayanmaz.¹²³³ Bu konuyla ilgili olarak kısaca diyebiliriz ki; İletin yokluğu kıyâsa, delilin yokluğu hükme manidir.

2.2.1.3.3. el-İhticâcü bi Teâruzu'l-Eşbâh

Sadrüşşeria, İmam Züfer'in delil olarak kabul ettiği teâruzu'l-eşbâhla ihticâcü fasid bir delalet türü olarak addetmiştir.¹²³⁴ İmam Züfer'in “*abdestte dirseklerin yıkanması farz değildir*” ifadesinde geçen hüküm gibi eşbâhın (benzer olan şeylerin) birbiriyle çatışmasıyla ihticâc da fasid istidlaldir. Çünkü dirseklerin yıkanması gayedir ve gaye hükme “سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى”¹²³⁵ örneğinde olduğu gibi bazen dâhil olur, “تَمَّ أَيْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ”¹²³⁶ örneğinde olduğu

¹²³⁰ İtaş, *age.*, 21.

¹²³¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 501.

¹²³² Muhammed Emin Şenkîti, *Müzekkira fî Usûlü'l-Fıkıh*, Medine 2001, 398.

¹²³³ Molla Fenârî, II, 358.

¹²³⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 501.

¹²³⁵ İsra, 1.

¹²³⁶ Bakara, 187.

gibi bazen de dâhil olmaz. Sonuçta şüpheli hâsıl olmaktadır. Şüpheli delillerle farz hükmü verilemez.¹²³⁷ Diğer bir ifadeyle tercih ettirici bir delil yok iken iki kıyâstan birini tercih, fâsid bir tercihtir.¹²³⁸ Abdulaziz Buhârî'nin ifadesinde de olduğu üzere delilsiz bir tercih de fasiddir.¹²³⁹

2.2.1.3.4. Şer'u Men Kablenâ

Sadrüşşeria, şer'u men kablenâyı belirli şartlar altında edille-i şer'îyyeden kabul eden bazı usûl âlimlerinin ve edille-i şer'îyyeden kabul etmeyenlerin görüş ve delillerini şöyle sıralamıştır;¹²⁴⁰

Edille-i şer'îyyeden kabul edenlerin bazılarına göre şer'u men kablenâ, hakkında nesh olduğuna dair bir delil kâim oluncaya kadar delildir. Bu görüşte olanların delilleri “İşte bunlar Allah'ın doğru yola erıştirdikleridir, onların yoluna uy”¹²⁴¹ (فَبِهْدَاهُمْ أَقْتَدَهُ) ve “... önünde bulunan Tevrat'ı doğrulayan İncil'i sakınanlara öğüt ve yol gösterici olarak verdik”¹²⁴² (وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ) ayetleridir.¹²⁴³

Şer'u men kablenâyı edille-i şer'îyyeden biri olarak kabul etmeyenlerin delilleri “Her biriniz için bir yol ve bir yöntem kıldık”¹²⁴⁴ (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) ayetidir. Onlara göre geçmiş şeriatlar evrensel değil, bölgesel veya kavimseldir. Yani

¹²³⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 501.

¹²³⁸ Teftazânî, II, 205;

وَكَذَا الْكَلَامُ فِي تَعَارُضِ الْأَشْبَاهِ فَإِنَّهُ تَرْجِيحٌ فَاسِدٌ لِأَخْدِ الْقِيَاسَيْنِ لَا حُجَّةَ بِرَأْسِهَا

¹²³⁹ Abdulaziz Buhârî, III, 383.

¹²⁴⁰ Sadrüşşeria'nın konuyla ilgili görüşleri Pezdevî'nin görüşlerinin özeti mahiyetindedir. Bk.; Pezdevî, III, 215.

¹²⁴¹ Enam, 90; “İşte bunlar Allah'ın doğru yola erıştirdikleridir, onların yoluna uy, “Sizden buna karşılık bir ücret istemem, bu sadece herkes için bir hatırlatmadır” de.”

¹²⁴² Maide, 46; “Onların izi üzerine arkalarından Meryem oğlu İsa'yı, ondan önce gelmiş bulunan Tevrat'ı doğrularak gönderdik. Ona, yol gösterici, aydınlatıcı olan ve önünde bulunan Tevrat'ı doğrulayan İncil'i sakınanlara öğüt ve yol gösterici olarak verdik.”

¹²⁴³ Râzî, şer'u men kablenâyı delil olarak kabul edenlere akli istidlallerle cevap vermiştir. Ona göre şer'u men kablenâ delil olsaydı Hz. Muhammed, her hangi bir iş hususunda vahiy beklemez, geçmiş şeriatları araştırırdı. Geçmiş şeriatların kitapları muharreftir. Bir Müslüman muharref bir şeriata nasıl uyabilir. Peygamber recimle ilgili hükmü koyarken Tevrat'a müracaat etmemiştir. Kendi şeriatında bir hüküm koymuştur. Şer'u men kablenâ, muteber bir delil olsaydı, müctehidler kitap ve sünnette bulamadıkları konularda ictihada/kıyasa başvurmazdı. Hâlbuki Muaz hadisi bu duruma aykırıdır. Peygamberimiz Muaz'a hükmünü kitap ve sünnette bulamadığın zaman Tevrat'a veya İncil'e müracaat et diyebilirdi. Şer'u men kablenâ delil olsaydı bizim tıpkı Kur'an gibi Tevrat ve İncil'de hıfz etmemiz gerekirdi. (Râzî, *Mahsul*, III, 263- 272.)

¹²⁴⁴ Maide, 48; “Kur'an'ı, önce gelen Kitap'ı tasdik ederek ve ona şahid olarak gerçekle sana indirdik. Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet; gerçek olan sana gelmiş bulunduğuna göre, onların heveslerine uyma! Her biriniz için bir yol ve bir yöntem kıldık; eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı, fakat bu, verdikleriyle sizi denemesi içindir; o halde iyiliklere koşuşun, hepinizin dönüşü Allah'adır. O, ayrılığa düştüğünüz şeyleri size bildirir.”

umumi değil hususidir. Bazılarına göre ise “*Sonra bu Kitap’ı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bırakmışsınız*”¹²⁴⁵ (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا) ayetidir. Zira miras, varis için ona özel bir milk olur. Hz. Muhammed’in şeriatı bize mirastır ve onunla amel ederiz. Kaldı ki Hz. Muhammed’in “*Musa (as) yaşasaydı, bana tabi olmaktan başka yolu olmayacaktı*”¹²⁴⁶ (لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَا وَسِعَهُ إِلَّا آتِبَاعِي) sözü de bu hususa delil teşkil eder.¹²⁴⁷

Sadrüşşeria’ya göre serdedilen delillerin tamamında nesh, tağyir manasına değil, hükmün müddetini beyân olarak ele alınmıştır. Sadrüşşeria, “*bize göre de nesih hükmün müddetini beyândır*” dedikten sonra şu itirazda bulunmuştur. Geçmiş şeriatların kitapları tahrif edildiği için delil olarak kullanılamaz. Kur’an-ı Kerim’de geçen kıssalardan ibret almaya gelince, bu kıssalarla amel şer’u men kablenâ deliline değil, Kur’an’ın onayına yani nassa dayanır.¹²⁴⁸

2.2.1.4. Delâletler

Fıkıh usûlünün aslî kaynakları olan nassların (Kuran ve Sünnet) hükme delâlet eden lafızlarından, hüküm çıkarmak için müctehidler tarafından çeşitli kurallar konmuş ve bu kurallar etrafında cereyan eden usûl tartışmaları süregelmiştir. Kuran ve Sünnet lafızlarının, mânâya ve hükme delâletleri hususunda mezheplerin yaklaşımları, benimsedikleri usûle bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Sadrüşşeria, Hanefî meşayihinin lafızları manaya delâletinin şekli itibariyle *ibârenin delâleti* (dâl bi’l-ibâre), *işâretin delâleti* (dâl bi’l-işâre), *delâletin delâleti* (dâl bi’d-delâle) ve *iktizanın delâleti* (dâl bi’l-iktiza) şeklinde dört kısma ayırdıklarını, bu dörtlü delalet şeklinin, klasik mantığın lafzî vaz’î delaletinin üç türünden birine karşılık geldiğini, bunun dışında bir delalet şeklinin bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre, lafzın

¹²⁴⁵ Fâtır, 32; “Sonra bu Kitap’ı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bırakmışsınızdır. Onlardan kimi kendine yazık eder, kimi orta davranır, kimi de, Allah’ın izniyle, iyiliklere koşar. İşte büyük lütuf budur.”

¹²⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXII, 468; 14631 numaralı hadis; “Eğer Musa (as) yaşasaydı bana uyardı.”

¹²⁴⁷ İbnü’l-Hâcib’e göre Hz. Muhammed, bi’setten evvel şer’u men kablehu ile amel etmiştir. Kâh namaz kılmış kâh tavaf yapmıştır. Bi’setten sonra ise neshe uğramayan şer’u men kablenâ, istishâbu’l-hal deliliyle kâim olmuştur. Şer’u men kablenâ ile istidlali sahih sayan İbnü’l-Hâcib, görüşünü desteklemek için şu delilleri sıralamıştır; 1. Peygamberimiz “مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا” (Darimi, 783; 1264 numaralı hadis; “Kim uyur veya unutursa hatırladığında namazını kulsun.”) buyurmuş sonrada “وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي” (Taha, 14; “Beni zikretmek için namaz kıl (Ey Musa).”) ayetini okumuştur. 2. Kur’an’ın geçmiş şeriatları neshettiği hususunda cumhurun icma’ı, imani konularla ilgilidir, ameli konularla ilgili değildir. (İbnü’l-Hâcib, III, 267-270.)

¹²⁴⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 346.

kastedildiği manaya delaleti, bu anlam ister lafzın vaz edildiği mananın bizzat kendisi (mutabakat) ister cüz'ü (tazammun) isterse ardından sabit olan (lâzımuhu'l-müteahhir) olsun ibarenin delaletidir. Eğer lafız, bu üç şekilden biriyle kastedilmeyen bir manaya delalet ediyor ise bu, işaretin delaletidir. Lafzın, önceden sabit olan bir manaya delalet etmesi ise iktizânın delaletidir. Eğer lafız, bu üç yoldan biri olmaksızın dili bilen kişinin anladığı bir anlama delalet ediyorsa bu da nassın delaletidir. Sadrüşşeria bu açıklamalarının ardından şöyle demiştir: “*Bu konuda tahkik açısından söylenecek son şey budur. Delalet şekillerine ilişkin böyle bir yaklaşımda bulunan benden önce hiç kimse yoktur. Bu konuda beni doğrulamayan kişinin mütekaddiminin ve müteahhirinin kitaplarını incelemesi gerekir/yeterlidir.*”¹²⁴⁹

Sadrüşşeria, meşayihin anlatım ve örneklerinden anladığı şekilde bu terimleri tarif ettiğini ifade etmiştir.¹²⁵⁰ İbarenin delâletini; “*sevk edildiği manaya üç tür delâletten (lafzın mevzuu, cüzü ve lazimi) biriyle delâlet eden lafızdır*”, işaretin delâletini ise; “*kendisi için sevk edilmese bile lafzın üç türden (lafzın mevzuu, cüzü ve lazimi) birine delâletidir*” şeklinde tarif eden Sadrüşşeria, Pezdevî'nin konuya yaklaşımında eksik bulduğu taraflara dikkat çekerek izahatta bulunmuştur. Ona göre konu mevzuun li'l-lafz (lafzın kendisi için vaz' edildiği mana), cüz'ü'l-lafz ve lâzimi'l-lafz ile ilişkilidir.¹²⁵¹ Dâl bi'l-ibâre ile sabit olan hüküm; kelamın sevk edildiği manasıyla beraber nazım ile sabit olur. Dâl bi'l-işâreden farkı şudur; dâl bi'l-işâre ile sabit olan hüküm kelamın sevk edildiği manayla değil nazım ile sabit olur. “*لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ*”¹²⁵² ayetinin, muhacirler için paya delâleti böyledir.¹²⁵³

Lafzın manaya delâleti bahsine bu şekilde giriş yapan Sadrüşşeria, daha sonra usûl âlimleri nezdinde tartışmaların temelini teşkil eden muktezânın delâleti ve mefhûmu'l-muhâlefete geniş yer ayırmıştır. Şimdi Sadrüşşeria'nın bu iki konuya yaklaşımını değerlendirmeye geçelim.

¹²⁴⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 196;

هَذَا هُوَ نِهَائِيَّةُ أَقْدَامِ التَّحْقِيقِ وَالتَّنْقِيحِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، وَلَمْ يَسْبِقْنِي أَحَدٌ إِلَى كَشْفِ الْعِطَاءِ عَنْ وُجُوهِ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ، وَمَنْ لَمْ يُصَدِّقْنِي فَعَلَيْهِ بِمُطَالَعَةِ كُتُبِ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَالْمُتَأَخِّرِينَ وَاللَّهُ تَعَالَى الْمُؤَفِّقُ

¹²⁵⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 193.

¹²⁵¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 193.

¹²⁵² Haşr, 8; “(Ganimetler ayrıca) muhacirler içindir.”

¹²⁵³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 193.

Muktezânın Delâleti; Sadrüşşeria, bazı âlimlerin mahzûfu/zikredilmeyeni muktezâyâ benzettiklerini, bu ikisi arasındaki farkı anlayamadıklarını, bu sebeple birinin hükmünü diğerine verdiklerini ve ahkâmın birçoğunda yanlışla düştüklerini dile getirmiştir. Ona göre bu âlimler, vehim sonucu lafzın manaya (ibâre, işâre, delâle ve iktizâ) delâletini beşe (ibâre, işâre, delâle, iktizâ ve mahzûf) çıkarmış olacaktırlar ki bu da batıldır. Sadrüşşeria; “*Bizim bu husustaki dörtlü taksimimiz zaten ya hakiki ya da takdiridir. Ayrıca her hazfedilen gayri melfuz da olsa lügaten sabittir. Mantûk lafzın mahzûf lafza delâlet etmesi melfuzun hükmü içinde mevcuttur. Bu suretle mahzûf lafız, bizim taksim ettiğimiz bu dört manadan birine delâlet etmektedir*” şeklinde konuya açıklık getirmiştir.¹²⁵⁴

Bu tartışmaların sebebi, üç boşamaya birden niyet edip “*sen boşsun*” diyerek bir lafızla boşayan kişinin talakının adet noktasındaki durumudur. Sadrüşşeria’ya göre niyet batıldır ve bir boşama vâki olur. Çünkü “*sen boşsun*” sözünün muktezâsı budur. Gayri melfuz olan niyet, lafzın mantukundan mahzûf değil ki mantukun hükmünü (muktezâ) değiştirsin. Zira Sadrüşşeria’ya göre lafza bitişen mahzûf, mantukun isbatını değiştirirken muktezâ değiştirmez.¹²⁵⁵

Muktezânın delâletinin umumluluğu-hususluğu konusu usûl kitaplarında “*Ümmetimden üç şey kaldırılmıştır. Hata, nisyân ve ikrah*”¹²⁵⁶ hadisi etrafında cereyan etmektedir. Şâfîler ve Maliker’in çoğunluğu, İmam Şâfî ve Pezdevî’ye göre muktezânın delâleti umum¹²⁵⁷, Gazzâlî, Âmidî, Râzî ve İbnü’l-Hâcib’e göre husus ifade ederken,¹²⁵⁸ Sadrüşşeria’ya göre ise duruma bağlı olarak hem umum hem husus ifade edebilir.¹²⁵⁹ Melfuz olan muktezânın delâleti umum ifade ederken mahzûf olan muktezâ aslen husus ifade eder. Umum ifade eder diyenler, muktezâ nassla sabit olduğundan mansusa benzer, husus ifade eder diyenler ise muktezâ muzmar

¹²⁵⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 208.

وَاعْلَمُ أَنَّهُ يَشْتَبُهْ عَلَى بَعْضِ النَّاسِ الْمَحْذُوفُ بِالْمُقْتَضَى، وَلَا يَخْرَفُونَ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فَيُعْطُونَ أَحَدَهُمَا حُكْمَ الْآخَرِ، وَيَغْلَطُونَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ وَإِنْ تَوَهَّمُ مَثْوَهُمْ أَنَّ الْمَحْذُوفَ يَصِيرُ قِسْمًا خَامِسًا بَعْدَ الْعِبَارَةِ، وَالْإِشَارَةِ، وَالذَّلَالَةِ، وَالْإِقْتِضَاءِ فَيَبْطُلُ الْحَصْرُ فِي الْأَرْبَعَةِ الْمَذْكُورَةِ فَهَذَا وَهُمْ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ مُرَادَنَا بِاللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى الْمَعْنَى فِي مُؤَرِّدِ الْقِسْمَةِ اللَّفْظِ إِمَّا حَقِيقَةً وَإِمَّا تَقْدِيرًا، وَكُلُّ مَا هُوَ مَحْذُوفٌ فَهُوَ غَيْرُ مَلْفُوظٍ لَكِنَّهُ ثَابِتٌ لَعَنَةً فَإِنَّهُ فِي حُكْمِ الْمَلْفُوظِ فَيَكُونُ اللَّفْظُ الْمَنْطُوقُ دَالًّا عَلَى اللَّفْظِ الْمَحْذُوفِ، ثُمَّ اللَّفْظُ الْمَحْذُوفُ دَالٌّ عَلَى مَعْنَاهُ بِأَحَدٍ هَذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ فَالدَّلَالَةُ الْمُنْقَسِمَةُ عَلَى الْأَرْبَعِ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى

¹²⁵⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 204- 205; Pezdevî, II, 241.

¹²⁵⁶ İbn Mâce, *Sünen*, I, 659, Hadis Nu; 2043.

إِنَّ اللَّهَ قَدْ نَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ

¹²⁵⁷ Pezdevî, II, 237; Zerkeşî, IV, 212- 213.

¹²⁵⁸ Râzî, *Mahsul*, II, 382; İbnü'l-Hâcib, II, 171; Zerkeşî, IV, 214.

¹²⁵⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 204- 205.

فَيَجْرِي فِيهِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ

(gizlenmiş) olduğundan hakiki değil takdiridir ve manaya ziyade yapılmaz demektirler.¹²⁶⁰

Mefhûmu'l-Muhâlefet; Genel olarak *lafzın, söylenenin hükmünün aksinin söylenmeyen için geçerli olduğuna delâlet etmesi*¹²⁶¹ olup aynı zamanda *delilü'l-hitap* diye de isimlendirilen¹²⁶² mefhûmu'l-muhâlefet, kelamcı usûlcülerde mantuk-mefhûm şeklindeki ayırımın yerleşmesinden sonra mefhûmun kısımları arasında ele alınmıştır.¹²⁶³ Hanefî usûlcüler, geçerli bir delâlet çeşidi olarak kabul etmediklerinden fasid delâletler arasında zikrettikleri mefhûmu'l-muhâlefeti ifade etmek için daha ziyade *el-mahsûs bi'zzikr*,¹²⁶⁴ *et-tahsîs bi'z-zikr*¹²⁶⁵ ve *tahsîsü's-şey*¹²⁶⁶ gibi kavramlar kullanır. Mefhûmu'l-muhâlefeti, Pezdevî, delâletü'n-nass bahsinde,¹²⁶⁷ Âmidî lafızlar bahsinin sonlarında,¹²⁶⁸ Râzî hass lafızlardan olan emir konusunun içinde,¹²⁶⁹ İbnü'l-Hâcib, lafızlar bahsinin sonlarında nesh konusunun öncesinde,¹²⁷⁰ Sadrüşşeria ise dâll bi'l-iktizâ'dan sonra emir bahsinden evvel¹²⁷¹ ele almıştır.

Sadrüşşeria, delilü'l-hıtab¹²⁷² da denilen mefhûmu muhâlefeti; “*Mantuktan* (sözde zikri geçen) *sabit olan hükmün aksine hükmün meskûtun anı*’dan (sözde zikri geçmeyen) *tesbitidir.*” şeklinde tarif etmiştir.¹²⁷³ Hanefîler de dâhil olmak üzere bütün usûlcüler, mefhûmu'l-muhâlefeti, örf ve lügat açısından hukukî bir delil

¹²⁶⁰ Zerkeşî, IV, 212.

¹²⁶¹ Abdülaziz Buhârî, II, 253.

¹²⁶² İbnü'l-Hâcib, II, 440; Abdülaziz Buhârî, II, 253.

¹²⁶³ İltaş, *age.*, 273.

¹²⁶⁴ Cessâs, I, 289.

¹²⁶⁵ Abdülaziz Buhârî, II, 253.

¹²⁶⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 211.

¹²⁶⁷ Pezdevî, II, 252.

¹²⁶⁸ Âmidî, III, 69.

¹²⁶⁹ Râzî, *el-Mahsul*, II, 146.

¹²⁷⁰ İbnü'l-Hâcib, II, 430.

¹²⁷¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 208.

¹²⁷² Zerkeşî, V, 132.

¹²⁷³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 208.

مَفْهُومٌ مُخَالَفَةٌ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَسْكُوتُ عَنْهُ مُخَالَفًا لِلْمَنْطُوقِ بِهِ فِي الْحُكْمِ

وَيُسَمَّوْنَهُ دَلِيلَ الْخَطَابِ

بَابُ الْقَوْلِ فِي دَلِيلِ الْخَطَابِ وَحُكْمِ الْمُخْصُوصِ بِالذِّكْرِ

وَهُوَ الْمُعْتَبَرُ عِنْدَنَا بِتَخْصِيصِ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ

تَخْصِيصِ الشَّيْءِ

هُوَ أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ فِي الْمَسْكُوتِ عَنْهُ عَلَى خِلَافِ مَا ثَبَّتَ فِي الْمَنْطُوقِ

olacağını kabul ederler.¹²⁷⁴ Zira bir kimse, sözünü bir vasıf veya şart ile kaydettiği zaman kaydın gerçekleşmesi durumunda hükmün sabit olacağını belirtmiş, buna mukabil bu kaydın gerçekleşmemesi halinde ise hükmün sabit olmayacağını beyân etmiş olur.¹²⁷⁵

Kur'an ve Sünnet nasslarını yorumlama konusunda, Şâfîler ve mütekellim usûlcüler mefhûmu muhâlefeti, hüküm ifade eden bir delil olarak kabul ederken,¹²⁷⁶ genel olarak Hanefîler (Ebu Hanife), mefhûmu muhâlefeti, nasslar hakkında delil olarak kabul etmezler.¹²⁷⁷ Onlar (Hanefîler), söz konusu delâletinin bu konuda fâsîd

¹²⁷⁴ Zerkeşî'ye göre ise mefhûmu muhâlefet; “*Mantukun hükmünün meskûnun lehine nakzının isbatıdır.*” (Zerkeşî, V, 132); (هُوَ اثْبَاتٌ تَقْيِيزٌ حُكْمِ الْمَنْطُوقِ لِلْمَسْكُوتِ); Mefhûmu muhâlefetle ilgili tartışmanın nedeni, lafzın kullanıldığı mânaya doğrudan mı yoksa dolaylı mı delâlet ettiği konusudur. Delâlet yollarını başta Şâfîler olmak üzere mütekellimîn metodunu benimseyen usûlcüler genellikle “mantûk” ve “mefhûm” başlıkları altında ikiye taksim etmişler, buna mukabil Hanefîler ise, ibârenin, işâretin, nassın ve iktizânın delâleti şeklinde dört kısma ayırmışlardır. Hanefîler'in dörde taksim ettiği (ibâre, işâret, delâlet ve iktizâ) delâlet şekillerini, cumhurun mantûk adını verdiği durumlar kapsamaktadır. Aynı şekilde Hanefîler'ce başka bir isimle karşılanan mefhûm da cumhura ait usûl edebiyatının bir parçasıdır. Hanefîler ile cumhur arasında mefhûmun bazı çeşitleri hakkında esasa ilişkin görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ferhat Koca, “Mefhûm” DİA, XXVIII, 350; Zerkeşî, mefhûm'l-muhâlefeti on kısımda değerlendirmiştir; **Mefhûmu's-sıfa**: Hükmün bir şeyin iki veya daha fazla olan vasfından birine bağlanmasının, diğer vasıf veya vasıflarda hükmün olmadığına delâlet etmesidir. **Mefhûmu'l-gaye**: Hattâ ve ilâ edatlarıyla hükmün belli bir sınıra kadar geçerli olduğunun belirtilmesinin, bu sınırın dışındaki kısım için söz konusu hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. **Mefhûmu's-şart**: Hükmün bir şarta bağlanmasının, şartın bulunmadığında söz konusu hükmün de bulunmayacağına delâlet etmesidir. **Mefhûmu'l-aded**: Hükmün belli bir sayıya bağlanmasının, bu sayının dışındaki sayılar hakkında hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. **Mefhûmu'l-hasr**: Hasrın değişik türleri bulunmakla birlikte çoğunlukla innemâ edatı bulunan ifadelerde hasrın, söylenen için ispat ettiği hükmün, söylenmeyen için geçerli olmadığına delâletidir. **Mefhûmu'l-lakab**: Hükmün özel isme veya cins isme tahsis edilmesinin söz konusu hükmün bunların dışındakiler için geçerli olmadığına delâlet etmesidir. **Mefhûmu'l-ille**: Hükmün bir illete bağlanmasının, bu illetin bulunmadığı şeylerde hükmün bulunmadığına delâlet etmesidir. **Mefhûmu'l-hâl**: Hükmün bir hale bağlanmasının, bu hal bulunmadığında söz konusu hükmün de bulunmadığına delâlet etmesidir. **Mefhûmu'z-zaman**: Hükmün belli vakte bağlanmasının, bu vakit dışında söz konusu hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. **Mefhûmu'l-mekân**: Hükmün belli bir mekâna bağlanmasının, bu mekân dışında söz konusu hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. **Mefhûmu'l-istisnâ**: İstisna edilen için kendisinden istisnanın yapıldığı şeyin hükmünün tersinin sabit olmasıdır. (Zerkeşî, V, 148-194; İltaş, *age.*, 276-277.)

¹²⁷⁵ Zerkeşî, V, 135; Koca, “Mefhûm” XXVIII, 351.

¹²⁷⁶ Mefhûmu'l-muhâlefeti kabul edenlerin belli başlı gerekçeleri şunlardır;

1. Önde gelen Arap dilcilerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (224) mefhûmu'l-muhâlefeti kabul etmesi bunun huccet olduğunu gösterir.
2. Birçok rivayetin sahabenin mefhûmu'l-muhâlefeti huccet kabul ettiklerini göstermesi.
3. Mefhûmu'l-muhâlefeti huccet kabul edenlerin dayandıkları temel aklî gerekçe ise farklı şekillerde ifade edilmekle birlikte sözde sıfatın zikredilmesinin bir amacının olması gerektiği olup, bu amaç da söylenenin hükmünün söylenmeyende bulunmadığından başka bir şey değildir. Şayet Hz. Peygamberin “*Sâime koyunda zekât yoktur*” sözünden mâlufede zekât olmadığı anlaşılmayacak olsa, sâime vasfının özellikle zikredilmesinin bir anlamı kalmaz. (Ayrıntılı bilgi için bakınız; İltaş, *age.*, 289-291.)

¹²⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl* (Huseyin el-Yederî-Said Fûde), Amman 1999, 104. Delîlü'l-hitâb da denilen “mefhûmü'l-muhâlefet”, kıyasın alanına dair ciddi bir kısıtlama anlamına geldiği için

istidlâl olduğunu ve mefhûmu muhâlefetin nasslar hakkında bir hüküm taşımadığını ileri sürmektedirler.¹²⁷⁸ Sadrüşşeria, hu hususla ilgili olarak Tavzîh'te Hanefîler'in görüşünü savunmaktadır.¹²⁷⁹

Örnek; Hz. Peygamberin “*Sâime koyunda zekât vardır*”¹²⁸⁰ sözünde hüküm koyunun sâime olma vasfına bağlanmıştır. Kabul edenlere göre bu söz, sâime vasfının bulunmadığı koyunlarda zekât verme hükmünün bulunmadığına delâlet eder.¹²⁸¹ Halbuki besi hayvanları ticari mal kabilinden zekata tâbidir.

Mefhûmu'l-muhâlefetle ilgili usûlcüler arasında diğer bir tartışma nedeni de umurunun olup olmadığıdır. Mütakellim usûlcülerin çoğunluğu, lafzın meskût anhte -ister muvafakat ister muhâlefet olsun- umum niteliği taşıdığını ileri sürmüşlerdir.¹²⁸² Mefhûmu muhâlefeti hüccet kabul etmeyen mütakellim usûlcüler ile Hanefî usûlcülerin çoğunluğu ise mefhûmların delâletinin lafzî olmadığını, bu sebeple mefhûmla amelin lafızla değil sükûtle amel etmek anlamına geleceğini savunmuştur.¹²⁸³

Özetle söylemek gerekirse Sadrüşşeria, kendinden önceki fukahâ usûlcülerinin yapmadığı bir şekilde mefhûmu muhâlefete ayrı bir başlık açmış ve bu başlık altında mefhûmu muhâlefeti hüccet olarak kabul edenlere -özellikle Şâfi ve

Hanefîlerce fâsid kabul edilir. Zira mefhûmu'l-muhâlefete göre hareket edilen durumlarda kıyas imkânı kalmaz. (Serahsî, I, 255.)

¹²⁷⁸ Koca, “Mefhûm” XXVIII, 351; “*Kıyas ile mefhûm-i muhalif, çoğu durumda hükmün müspet yönde mi menfi yönde mi genişletileceği konusunda bir tezat oluşturur. Mefhûm-i muhalif geçerli bir istidlâl kabul edildiğinde, bir nassa mefhûm-i muhalife göre amel etme kıyas imkanını ortadan kaldırır. Bir başka deyişle nassta yer alan kaydın/kayıtların ihtirazî olarak görülmesi, bu kaydı taşımayan konularda hükmün uygulanmasına imkân tanımaz. Şu halde somut bir durumda nassa kıyas yapılabileceğini kabul etmek, aslında nassta yer alan kaydın ihtirazî olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Bu durumda hem kıyas hem de mefhûm-i muhalifi kabul eden Şâfiîler açısından somut bir durumda kıyasın mı mefhûm-i muhalifin mi geçerli olduğu konusu gündeme gelir. Hanefî usûlünde mefhûm-i muhalif “fâsid istidlâl” olarak görüldüğünden, mefhûm-i muhalif-kıyas karışıklığına rastlanmaması tabiidir. Hatta Hanefîlerin mefhûm-i muhalefeti reddetmelerinin temel gerekçesinin kıyasa imkân tanımak olduğu da söylenebilir.*” (Duman, 46.)

¹²⁷⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 210.

¹²⁸⁰ Abdülaziz Buhârî, I, 76.

فِي الْعَمِّ السَّائِمَةِ الزَّكَاةُ

¹²⁸¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 209; İltaş, *age.*, 275.

¹²⁸² İbnü'l-Hâcib, II, 195.

فَيَقْتَضِي الْعُمُومَ إِلَّا بِدَلِيلٍ. وَهُوَ الصَّحِيحُ.

¹²⁸³ Râzî, *Mahsul*, II, 401;

المفهوم لا عموم له لأن العموم لفظ تتشابه دلالاته بالإضافة إلى مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا يكون لها عموم والجواب إن كنت لا تسميه عموماً لأنك لا تطلق لفظ العام إلا على الألفاظ

İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, 293; Koca, “Mefhûm” XXVIII, 351.

İbnü'l-Hâcib'e görüşlerinin tutarsız olduğu noktasında cevaplar vermiştir.¹²⁸⁴ Ayrıca Sadrüşşeria'ya göre rivâyet hususunda mefhûmu muhâlefet, mefhûmu muvâfakat gibi ihtilafsız muteberdir.¹²⁸⁵

2.2.1.5. Nesh

Sadrüşşeria, nesh¹²⁸⁶ konusunu beyân-ı tebdil başlığı altında değerlendirmiştir.¹²⁸⁷ O, nesh hususunda Pezdevî'nin; “*Nesh, şeriat sahibi katında - müddeti malum olan- mutlak hükmün müddetini beyândır. Allah, insanlar hakkında hükmün zahiri beka bulsun diye o hükmü mutlak olarak bildirmiştir. Dolayısıyla nesh, bizim hakkımızda tebdil, şeriat sahibi hakkında beyân-ı mahz olmuştur. Zira Şâri', hükmün ne kadar süreyle geçerli olacağını bilmektedir*”¹²⁸⁸ şeklindeki yapmış olduğu izahı tercih etmiştir.¹²⁸⁹

Sadrüşşeria, neshin varlığını Yahudiler'in reddettiğini,¹²⁹⁰ Müslümanlardan bazılarının da bu görüşte olduğunu söyler ve Müslümanların neshi reddetmesinin düşünülmemeyeceğini ifade eder. Ona göre sonraki şeriatler, öncekilerin hüküm açısından sürelerinin bittiğini ifade eder. Nitekim Hz. Musa ve Hz. İsa'nın, kendilerinden sonra gelecek peygamberi müjdeledikleri Kur'an'da sabittir. Bu

¹²⁸⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 208-221.

¹²⁸⁵ Ahmed el-Hamevi, *Ğamzü Uyûni'l-Besâir*, Beyrut 1985, II, 337.

¹²⁸⁶ Sözlükte nesh; “Bir kitabı harfî harfine kopyalamak, bir şeyin iptali ve yerine başkasının ikame edilmesi, bir şeyin başkasıyla değiştirilmesi (tebdîl), bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek, izâle, tehâvül, tedâvül ve ref' manalarına gelir. (Zebîdî, II, 282; İbn Manzur, III, 61; Cürçânî, 309; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Luma fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1985, I, 56; Teftazânî, II, 62; Abdulaziz Buhârî, III, 154.) İstilahta nesh; Cessâs'a göre: “Nesh, bizim takdir ve tevehhümümüzde bakası caiz olan hükmün müddetini beyândır. Böylelikle, bizim için, o hükmün müddetinin bu sınıra kadar olduğu ve bundan sonra o hükmün artık, murad edilen olmaktan çıktığı belli olur.” (Cessâs, II, 199.) Serahsî'ye göre: “Şâri'” açısından, mensuh hükmün müddetini beyân, bize göre ise bu hükmün diğer bir hükümle tebdilidir. Dolayısıyla nasih gelmemiş olsaydı daha önce bilinen durum devam edecekti.” (Serahsî, II, 54.) Gazzâlî'ye göre; “Nesih, önceki hitapla sabit olan hükmün, daha sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delalet eden hitaptır ki, şayet bu hitap olmasaydı hüküm, ilk hitap ile sabit olarak kalacaktı” (Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 86.)

¹²⁸⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 368.

¹²⁸⁸ Pezdevî, III, 156.

¹²⁸⁹ Râzî ise neshi “önceki bir hitapla sabit olan bir hükmün kalktığına delalet eden hitabdır” şeklinde tanımlamış ve bu tanımında “hitab” lafzını kullanarak bununla Allah ve Rasulü'nden nakledilen söz ve fiilleri kastetmiştir. Böylelikle nassin neshedici olduğunu kabulle beraber şer'in yani nassların, akli hükümlerde nasih olmayacağını ifade etmiştir. Yine bu tanıma göre müterahi olmayan gaye, şart ve istisna ile kayıtlanan hükmün tarif dışı kalması sağlanmıştır. (Râzî, *Mahsul*, III, 282.)

¹²⁹⁰ Yahudiler, neshin, bedâ olduğu savından hareketle neshin, aklen ve şer'ân mümkün olmadığını kabul ederler. Aklen mümkün olsa bile şer'an mümkün değildir. Çünkü Yahudiler, Hz. Musa'nın, kendisinden sonra şeriatının bâki kalacağını söylediğini iddia ederler. (İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân* (Taḥkik; Ebu Abdullah el-Âmili), Beyrut 2001, 13; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 368-369.)

ifadelerden anlaşılın şudur ki Sadrüşşeria, neshin varlığını savunmakta ve neshin isbatı için akli ve nakli deliller getirmektedir.

Usûl âlimlerince genel kabul gören “şer’î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer’î delille kaldırılması”¹²⁹¹ şeklindeki nesh tarifi İbnü’l-Hâcib’e aittir. O, burada, “ibahatu’l-asliye”yi tanım dışında bırakmak için “şer’î” ibaresini; uyku, ölüm ve gaflet hallerinde hükmün kaldırılması durumunu tanım dışında bırakmak için “şer’î delil ile” ibaresini; hükme bitişik olan durumları nesh tanımı dışında bırakmak için de “sonradan gelen” ibaresini ekleyerek nesh tarifine kayıtlar koymuştur.¹²⁹² Sadrüşşeria’nın nesh tarifinin merkezinde Şâri’in ilmi, İbnü’l-Hâcib’inde ise insanların ilmi vardır.¹²⁹³

Sadrüşşeria, neshi aklî delillerle izah ederken, Allah’ın ilminde değişme ihtimalini düşündüren bedâ¹²⁹⁴ tartışmalarına da girmekte,¹²⁹⁵ Pezdevî’nin bu konudaki açıklamalarını yetersiz bulmakta ve İbnü’l-Hâcib’e de cevap vermektedir. Sadrüşşeria’ya göre nesh ve beda konusu, istishab deliliyle açıklanamamalıdır. Çünkü şer’î bir hüküm gelmeden önce mubah olan bir durumun haram kılınması, nesh değildir. Hem mensûh hem de nâsih olan hükümler, şer’î hükümlerdir. Dolayısıyla ibâhât-ı âsliyye (*eşyada asıl olan ibâhâdır*) prensibi gereği, İslam şeriâtı gelmeden önce mubah olan ve toplumda câri olan örf ve âdetlerin kaldırılması veya kısmî ilğası, nesh değil; yeni bir hükmün vaz’ edilmesidir. Ayrıca neshin vukuu peygamberin hayatta olmasıyla kayıtlıdır ve nesihle yapılan değişiklik Allah’ın ilminde değil, insanların bilgi ve uygulamalarında meydana gelmektedir.

¹²⁹¹ İbnü’l-Hâcib, II, 489.

رَفْعُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلٍ شَرْعِيِّ مُتَأَخَّرٍ

¹²⁹² İbnü’l-Hâcib, II, 489.

¹²⁹³ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 138.

¹²⁹⁴ “Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi” mânalarına gelen bedâ, terim olarak “Allah’ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi” şeklinde tarif edilir. Bedâ telakkisi ilk olarak Şîî çevrelerde ortaya çıkmıştır. Genellikle kabul edildiğine göre bedâ fikrini ilk defa ileri süren, Hz. Hüseyin’in intikamını almak suretiyle Ehl-i beyt taraftarları nezdinde itibar kazanan Muhtâr es-Sekafi’dir. (Avni İlhan, “Bedâ” DİA, V, 291)

¹²⁹⁵ Nesh, bedâ’dan farklı olduğu gibi tahsis’ten de farklı olup, aralarında onları birbirinden ayıran birtakım farklar vardır. Mesela nesh, bütün fertlerin hükmünü iptal ederken; tahsis, fertlerin yalnız bir kısmından hükmü iptal eder. Nesh, sadece kitap ve Sünnette olduğu halde; tahsis, ikisi dışında da gerçekleşebilir. Nesh, haberî cümlelerde değil, sadece hükümlerde gerçekleşirken; tahsis, hem hükümlerde hem de haberî yargılarda meydana gelebilmektedir. (Subhi Salih, *Mebâhis fi Ulumi’l-Kur’ân*, Beyrut 2000, 262-263.)

Sadrüşşeria, Kur'an'ın Sünneti nesh edeceği görüşünü kabul ederken Sünnet'in Kur'an'ı nesh etmesi fikrine temkinli yaklaşmaktadır.¹²⁹⁶ Ona göre Sünnet'in Kur'an'ı neshedebileceği kabul edilse bile bu nesih Kur'an'ın nazmına değil hükmüne yöneliktir. Sadrüşşeria, bu konuda İmam Şâfiî'nin görüşüne yakın bir duruş sergilemiştir. Zira İmam Şâfiî, Kur'an'ın ancak Kur'an'la nesh edileceğini, Sünnet'in Kur'an'a tâbi olduğunu, onun mücmelini açıkladığını ve Sünnet'in ancak Sünnet'le nesh edileceğini kabul eder.¹²⁹⁷

Sadrüşşeria, nesh konusunu Pezdevî eksenli işlemiş, Yahudiler'in ve Mu'tezile'nin iddialarını çürütmek noktasında Pezdevî, Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in açıklamalarını yetersiz bulmuş ve kendisi akli, nakli ve lügavi delillerle Yahudiler'e ve Mu'tezile'ye cevaplar vermiştir.¹²⁹⁸ Bu bilgilerden sonra nesh konusu içinde ele alınan nass üzerine ziyade ve tahsis konularına Sadrüşşeria'nın yaklaşımını değerlendirmeye geçelim;

Nass Üzerine Ziyâde; Hükmün tebeddülü demek¹²⁹⁹ olan nass üzerine ziyâdenin nesh olup olmayacağı hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Mübeddel, şer'î hüküm olduğunda nass üzerine ziyâdenin nesih olacağında,¹³⁰⁰ beş vakit namazı altı yapmak gibi müstakil bir ibadete yapılan ziyâdenin ise nesh olmayacağında cumhur ittifak etmiştir. Cüz'ün ziyâdesi, şart ziyâdesi ve mefhûmu muhalefeti ortadan kaldıran bir ziyâde gibi ğayri müstakil bir ziyâdenin nesh olup olmayacağı ise ihtilaflıdır.¹³⁰¹ Bu hususta altı farklı görüş vardır. Birinci görüş; Hanefiler'e göre nesh olduğudur. İkinci görüş; Şâfiler'e göre nesh olmaz. Üçüncü görüş; Yapılan ziyâde mefhûmu muhalefeti ortadan kaldırırsa nesh olur. Dördüncü görüş; Kadı Abdülcabbar'a göre yapılan ziyâde mezid aleyhi şer'î yönden değiştiriyorsa nesh olur. Beşinci görüş; Gazzâlî'ye göre yapılan ziyâde ile mezid aleyh tek hüküm

¹²⁹⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 373.

¹²⁹⁷ Muhâmmed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale* (Tahkik; Ahmed Şâkir), Mısır 1940, 106.

إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب، يُمَثَّل ما نزل نَصاً، ومفسرةً معنى ما أنزل الله منه جُملاً

¹²⁹⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 367- 378.

¹²⁹⁹ Nass üzerine ziyade ile ilgili muhtar olan Ebu'l-Hüseyin'e dayanan Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in de tercih ettiği bu tariftir. (Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 380.)

¹³⁰⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 380.

¹³⁰¹ Râzî, *Mahsul*, III, 364; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 379; Teftazânî, II, 71.

altında birleştirilirse nesh olur. Altıncı görüş; yapılan ziyâde şer'î bir delille sabit olan şer'î bir hükmü kaldırırsa nesh olur.¹³⁰²

Usûlcüler arasında meydana gelen bu konudaki tartışmaların ana nedenlerinden birincisini “nass”¹³⁰³ kavramına hamledilen/yüklenilen mana, ikincisini ise şer'î delillerin sübût ve delâlet yönünden kat'î-zannî ayırımına tabi tutulması oluşturmaktadır. Nass, genel olarak hükmün asli kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet lafızlarını ifade ederken, özel olarak ise fıkıh usûlünde lafzın manaya delâlet türlerinden birini ifade etmektedir.¹³⁰⁴ Fukahâya göre nass, manasına açık bir şekilde delâlet eden ve kelamın asıl sevk sebebi olan,¹³⁰⁵ te'vîl, tahsîs ve neshe ihtimali bulunan lafızdır.¹³⁰⁶ Buna mukabil mütekellimîne göre ise te'vile ihtimali bulunmayan lafızdır.¹³⁰⁷

Şer'î delillerin sübût ve delâlet yönünden kat'î-zannî ayırımına tabi tutulması, diğer Hanefîler'de olduğu gibi Sadrüşşeria'nın da nass üzerine ziyâde konusuna yaklaşımının temelini teşkil etmektedir. Çünkü nass üzerine ziyâde, nassların hâss ve mutlak lafızlarıyla haber-i vâhid arasında teâruz olması durumunda söz konusu olur. Hanefîler, hâss ve mutlakla amel imkânı varken ona haber-i vâhidle ziyâde

¹³⁰² İbnü'l-Hâcib, II, 565-566; Teftazânî, II, 71.

فَقَدْ اِخْتَلَفُوا أَنَّ الزِّيَادَةَ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ أَمْ لَا (يعني: أَنَّ الزِّيَادَةَ إِنْ كَانَتْ عِبَادَةً مُسْتَقَلَّةً كَزِيَادَةِ صَلَاةٍ سَادِسَةٍ مِثْلًا فَلَا نِزَاعَ بَيْنَ الْجُمْهُورِ فِي أَنَّهَا لَا تَكُونُ نَسْخًا، وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي غَيْرِ الْمُسْتَقَلِّ، وَمَثَلُوا لَهُ بِزِيَادَةِ جُزْءٍ أَوْ شَرْطٍ أَوْ زِيَادَةِ مَا يَرْفَعُ مَفْهُومَ الْمُخَالَفَةِ، وَاخْتَلَفُوا فِيهِ عَلَى سِنَةِ مَذَاهِبٍ: (الأول) أَنَّهُ نَسْخٌ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ عُلَمَاءُ الْحَنْفِيَّةِ. (الثاني) أَنَّهُ لَيْسَ بِنَسْخٍ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الشَّافِعِيَّةُ. (الثالث) إِنْ كَانَتْ الزِّيَادَةُ تَرْفَعُ مَفْهُومَ الْمُخَالَفَةِ فَتَنْسَخُ، وَإِلَّا فَلَا. (الرابع) إِنْ غَيَّرَتْ الزِّيَادَةُ الْمَزِيدَ عَلَيْهِ بِحَيْثُ صَارَ وَجُودُهُ كَالْعَدَمِ شَرْعًا فَتَنْسَخُ، وَإِلَّا فَلَا، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ. (الخامس) إِنْ اتَّخَذَتْ الزِّيَادَةُ مَعَ الْمَزِيدِ عَلَيْهِ بِحَيْثُ يَرْتَفِعُ التَّعَدُّدُ وَالْإِنْفِصَالُ بَيْنَهُمَا، وَإِلَّا فَلَا. (السادس) أَنَّ الزِّيَادَةَ إِنْ رَفَعَتْ حُكْمًا شَرْعِيًّا بَعْدَ ثَبُوتِهِ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ فَتَنْسَخُ،

Sadrüşşeria, bu konuyla ilgili olarak İbnü'l-Hâcib'in verdiği üç örneği değerlendirmeye tabi tutar. Birinci örnek olan sabah namazına bir rekat ziyade edilmesi durumunda nesh olur örneğini doğru bulmuş buna mukabil ikinci ve üçüncü örneği olan sırasıyla haddi kazife 20 celde ile şahidliğe yemin ziyadesi görüşlerini eleştirmiştir. (Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 379.)

¹³⁰³ İslâm ilimlerinde nass (çoğulu nusûs) denilince genellikle Kur'an ve Sünnet'in lafızları kastedilir. Kaynaklar sıralamasıyla ilgili anlatımlarda Kitap ve Sünnet yerine kısaca “nusûs” dendiği de olur. Nassın bu anlamdaki kullanımında âmm-hass, mutlak-mukayyet olması veya delâletinin zannîliği-kat'îliği gibi hususlar söz konusu edilmeksizin dildeki bütün özellikleriyle lafız kastedilir. (H. Yunus Apaydın, “Nass” DİA, XXXII, 391.)

¹³⁰⁴ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât* (Tahkik; Adnan Derviş-Muhammed Mısıri), Beyrut t.y. 908.

¹³⁰⁵ Cürçânî, *age.*, 241.

ما ازداد وضوحًا على الظاهر لمعنى المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى

¹³⁰⁶ Suyûtî, *Mu'cemu Makâlîdî'l-Ulum fi'l-Hudûd ve'r-Rusûm* (Tahkik; Muhammed İbrahim Ubade), Kahire 2004, 63.

¹³⁰⁷ Cürçânî, *age.*, 241; Murat Şimşek, *Hanefî Fakîhlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 13, Nisan 2009, 105.

yapılamayacağı, hâss ve mutlakın tercih edileceği¹³⁰⁸ bir kere tahsîse uğramış âmm lafzın delâlet açısından kat'iyeti ortadan kalkıp zannî olacağı için artık o nassa ziyâdenin caiz olacağı görüşündedirler.¹³⁰⁹

Kitabın âmm ve zâhirini kat'î sayan Hanefîler'den biri olan Sadrüşşeria'ya göre kitaba muâriz olan haber-i vâhîde itibar edilmez ve bu durumda haber-i vâhid terk edilir. Zira kitap kat'î, haber-i vâhid ise zannîdir. Bu nedenle zannî olan haberle kitap ne neshedilir ne de ona ziyâde yapılır.¹³¹⁰ Meselâ, “*Keserken Allah'ın adını ansın veya anmasın müslümanın kestiği helâldir*”¹³¹¹ hadisini Hanefîler, “*Kesilirken Allah'ın adı anılmayan şeyleri yemeyin*”¹³¹² meâlindeki âyetin umumunu tahsis edecek kuvvette görmemişler ve buna dayalı olarak kesildiği sırada kasten besmele çekilmeyen hayvanın yenilmesini helal saymamışlardır. Buna mukabil Şâfiîler ise hayvanı keserken besmele çekmeyi sünnet olarak kabul etmişler ve kasten besmelesiz kesilen hayvanın yenilmesini helâl saymışlardır. Şâfiîler bu konudaki hadislerin âyeti tahsis ettiği kanaatindedirler.¹³¹³

Yine Sadrüşşeria'ya göre mütevatir sünnet haber-i vâhidle nesh edilemezken meşhur sünnetle nesh edilebilir.¹³¹⁴

Yine Hanefîler, hükmün vasfının neshini de nesih çeşitleri arasında sayıp bunu nassa ziyâde olarak yorumlarken Şâfiî, hükmün vasfının neshinin ammin tahsisi kabilinden olduğunu ileri sürmüş ve hükmün vasfının haber-i vâhid ve kıyâsla nesh edilebileceği görüşünü benimsemiştir.¹³¹⁵

¹³⁰⁸ Meselâ abdest âyetindeki yıkama ve mesh bilinen bir fiile mahsus lafızlardır. Bundan dolayı abdestin cevazını niyet ve besmeleyle ilişkili kılmak hâss lafızla amel etmemek anlamına gelir. (Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 361.)

¹³⁰⁹ Hanefîler'e göre, tahsîse uğramadığı sürece Kur'ân'ın umum ve mutlak lafızlarının delâleti kat'îdir. Haber-i vâhid ise zannî bir delildir. Hanefî usûlcülere göre nassa ziyâde meselesinde nass kavramından maksadın “kat'î bir şekilde sabit olmuş ve delâletinde de kesinlik bulunan dinî metinler olduğu sonucuna varılabilir. (Şimşek, 106.)

¹³¹⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 329; Râzî'ye göre ise kitabın umumu ile haber-i vâhid teâruz ettiğinde haber-i vâhid daha hass olduğundan umuma takdim edilir. Çünkü umum haber-i vâhîde takdim edilirse haber-i vâhidin tamamını amelden düşürür. (Râzî, *Mahsul*, III, 86) Râzî, nasihinin en önemli özelliğinin nassa mukarin olmaması gerektiğini zikrettikten sonra haber-i vâhidin de mukarin değil müstakil muhassıs olduğunu ifade etmiş ve haber-i vâhid gibi zanni bir delil ile kitab gibi kati delilin neshedilmesinin uygun olmadığını söylemiştir. (Râzî, *Mahsul*, IV, 438)

¹³¹¹ Zeylaî, IV, 183.

¹³¹² En'âm, 121.

¹³¹³ Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 361.

¹³¹⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 377.

¹³¹⁵ Hanefîler'le cumhur arasındaki bu görüş ayrılığının sonucu abdestte niyet, besmele, tertip ve peşpeşlikle (muvâlât) celde cezasına sürgün ilâvesi, şahid ve yeminle hüküm, tavafın cevazının

Mesela; Şâfiler, muhâlaa yoluyla boşamayı fesh, Hanefiler (Pezdevî metnini esas alarak) muhâlaayı bir talak saymışlardır. Sadrüşşeria, ayette geçen “fâ” harfinin takip manasına hass bir lafız olması ve yine aynı ayette fesh’ten bahsedilmemesi, aksine talak lafzının zikredilmesi¹³¹⁶ ve atfin lafız üzerine olması gerektiğini öne sürerek Şâfiler’in bu görüşünü reddetmiş ve nass üzerine ziyâde olarak değerlendirmiştir.¹³¹⁷

Netice de Sadrüşşeria, nass üzerine ziyâde konusunda Hanefiler’in çizgisinde kalmış, Pezdevî’nin bu husustaki görüşlerini izah etmiş, bazı noktalarda Râzî’nin görüşlerini tercih etmiş ve İbnü’l-Hâcib’i eleştirmiştir. Sadrüşşeria’ya göre namazın rekâtlerine bir rekât daha ilave edilmesi, yemin ve zihardaki köle keffaretine mümin olma şartının, zina eden bekârın celde cezasına sürgünün ve davalarda şahitliğe yeminin eklenmesi nesihdir. Aynı şekilde namazda fâtihanın ve tavafta abdestin rükün sayılması gibi gerek muttasıl/bitişik, gerekse munfasıl/ayrı olarak haber-i vâhid ve kıyâsla yapılan ğayri müstakil ziyâdeler nesihdir. Ona göre bu tür ziyâdeler, nassdan bir cüz’ü, şartı veya mefhûm-ı muhalefeti kaldırmak suretiyle yapılmış olduğundan ğayri müstakil ziyâdeler ister sebepte ister hükümde meydana gelsin beyân-ı tebdildir/nesihdir.¹³¹⁸

Tahsis; Sadrüşşeria, tahsisi¹³¹⁹ âmmin kasrı başlığında ele almıştır.¹³²⁰ Ancak biz nesh başlığı içerisinde değerlendirmeyi uygun gördük. Çünkü tahsis, bazen

tahâret şartıyla, rükû ve secdenin cevazının “tuma’nine” ve ta’dil-i erkân şartıyla kayıtlanması gibi meselelerde kendini göstermektedir. (Apaydın, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 361.)

¹³¹⁶ (فَإِنْ طَلَّقَهَا); Bakara, 230.

¹³¹⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 82. Râzî’ye göre de muhâlaa, fesh değil bir bâin talaktır. Râzî’nin naklettiğine göre Hz. Ali, Hz. Osman, İbn Mesud, Şa’bî, Nehaî, Atâ, İbnü’l-Müseyyeb, Şüreih... Ebu Hanife bu görüştedir. Ahmed b. Hanbel, Ebu Sevr ve Şâfi ise muhâlaanın fesh olduğu görüşündedirler. (Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI, 447.);

الْخُلْعُ تَطْلِيقَةٌ بَائِنَةٌ وَهُوَ قَوْلُ عَلِيٍّ وَعُثْمَانَ وَابْنِ مَسْعُودٍ وَالْحَسَنِ وَالشَّعْبِيَّ وَالنَّخَعِيَّ وَعَطَاءَ وَابْنَ الْمُسَيَّبِ وَشُرَيْحَ وَمُجَاهِدَ وَمَكْحُولَ وَالرُّهْرِيَّ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَسُقْبَانَ، وَهُوَ أَحَدُ قَوْلِي الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَطَاوُسٌ وَعِكْرَمَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: إِنَّهُ فَسْحٌ لِّلْعَقْدِ، وَهُوَ الْقَوْلُ الثَّانِي لِلشَّافِعِيِّ، وَبِهِ قَالَ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ وَأَبُو ثَوْرٍ.

¹³¹⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 382- 383.

¹³¹⁹ Lügatte tahsis; ‘daraltmak, belirlemek, kararlaştırmak, bir şeyi diğer şeylerden ayırt etmek, cümlelerin bir kısmını bir hüküm ile ayırt etmek (Abdulaziz Buhârî, I, 306.), tek bir şey veya belirli bir sayı üzerine kasretmek’ manalarına gelir. (Râğib el-İsfahani, *Müfredatü Elfazıl-Kuran*, Beyrut 1992, 150; İbn Manzur, VII, 24.) İstilahta; Tahsisin birkaç şekilde tarif vardır; ‘tahsis; âmîm lafızla kastedilmeyen mananın beyânıdır’, ‘hitabın içine aldığı şeylerden ihraçtır’, ‘umum için vaz’ olunan lafızla murad edileni tarif etmektir ki o da ancak husustur.’ (Abdulaziz Buhârî, I, 306.) Şâfiilere göre tahsisin tanımı; ‘âmmin kapsadığı fertlerden bir kısmına kasırdır.’ (Taftazani, I, 76.) Bu kasretme ister ğayri müstakil, ister müstakil mevzul isterse sonradan gelen bir delille yapılsın fark etmez. Tahsis bu manaya olunca tahsisin şuyu’unda ve çokluğunda şüphe yoktur. Ğayri müstakil veya müterahi müstakil bir delille yapılan işleme tahsis isminin kullanımı hususunda tartışma vaki olursa, o vakit

neshin kapsadığı durumlarda da kullanılır. Bu kullanım terahiliğin yokluğuyla kayıtlı da değildir. Bundan dolayı nesh bir tahsistir denilebilir. Bazen de tahsis, terahiliğin yokluğuyla kayıtlanarak gerçek anlamında kullanılır. Burada da müstakil, müterahi olup olmaması arasında fark gözetilmeksizin muhassıs sayılmıştır. Aslolan görüş, tahsisin ancak gayri müterahi için kullanımı olduğuna göre müterahi ile yapılan işlem tahsis değil, nesih olur. Bu girizgâhtan sonra tahsisle ilgili kısa bir bilgi verip Sadrüşşeria'nın bu konuya yaklaşımını ele alacağız.

“*Âmmın fertlerinden bir kısmının çıkarılması ve kapsamının daraltılması*” anlamına gelen tahsisin özü itibariyle tarifinde Hanefî ve mütekellimîn usûlcülerinin birleştiklerini görürüz. Ancak tahsisin nesh mi, kasr mı yoksa beyân mı olduğunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Âmmın tanımı, delâleti, bu delâleti daraltacak delillerin geliş zamanı ve delâlet derecesi, bu ihtilafların ana nedenlerini oluşturmaktadır. Mesela tahsisin; “*daha başlangıçta şâriin umumdan maksadının, kapsadığı fertlerinin tamamı değil bir kısmının olduğunun açıklanması*” şeklindeki tarifi ile “*umumla ilgili hükmün meşruiyetinin başından beri bir kısım fertlerine ait olduğunun beyân edilmesi*” şeklindeki tarifi, zikredilen ihtilaflardan kaynaklanmaktadır.¹³²¹

Genel anlamda Hanefîler'in tahsis için kullandıkları tarif şudur; ‘*Kendisine bitişik müstakil bir delil ile âmmı, delalet ettiği anlamlardan bir kısmı üzerine*

kişinin şöyle deme hakkı vardır; ‘âmmın müsemmeatının bir kısmı üzerine kasrı, -umumatın ekseri ba’z üzere maksurdur- manası itibariyle âmmda şuyu’ bulmustur. Bu durumda da muhassıs olsun veya olmasın âmmın, kapsadığı fertlerin hepsi için hüküm içermesinde şüphe hâsıl olur ve bu hal, âmmın bir kısmı üzerine iktisar ihtimaline bir delil teşkil eder. Bu ihtimal sebebiyle de âmm kat’i olmaz. Hanefilere göre ise; bu kasr etme ya gayri müstakil bir delille ya da müstakil bir delille olur. Şayet gayri müstakil bir delille olursa tahsis degildir. (الا) ve kardeşleriyle yapılırsa -istisna- olur. (ان) ve benzerleriyle yapılırsa -şart- olur. (الي) ve bu manayı ifade eden bir şey ile yapılırsa -gaye- olur. Veyahut (في الغنم السائمة الزكاة) da olduğu gibi -sıfat- olur. Bu dört şeyle tahsis olmaz. Bunların dışında, ister lafzın delaletiyle ister akılla ister hisle ister âdetle ister fertlerden bir kısmının eksilmesiyle veya artmasıyla olsun, tahsis olur. Gayri müstakil, sadrı kelama bağlı bir kelim olarak açıklanmıştır ve tek başına anlamı tam olmaz. ‘Eve girersen boşsun’ ve ‘Bana Zeyd’den başkası gelmedi’ örneklerinde olduğu gibi cezaya tekaddüm eden şart ve müstesna minh’e tekaddüm etmiş istisna için gayri şamil denilemez. Bunlardan her biri kelamın başına değil sonuna bağlıdır. (Teftazânî, I, 76.)

¹³²⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 90.

¹³²¹ Ferhat Koca, “Tahsis” DİA, XXXIX, 433; Râzî tahsisi; “*hitabın kapsadığı şeylerden bir kısmını ondan çıkarmaktır*” (Râzî, *Mahsul*, III, 7) şeklinde tarif etmiştir. Kitabında Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin; ‘*hitabın kapsadığı şeylerden bir kısmını mukarin bir delil ile ondan çıkarmaktır*’ (Basrî, I, 252; Abdulaziz Buhârî, I, 306; İbnü’l-Hâcib, II, 235) şeklindeki tarifini de veren İbnü’l-Hâcib ise tahsisi; “*âmm lafzın, cüzlerinden bir kısmına kasrıdır*” (İbnü’l-Hâcib, II, 235) şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımlara bakıldığında bu konuda Râzî’nin Mutezile’den etkilendiği, İbnü’l-Hâcib’in ise Hanefîler’e yakın olduğu söylenebilir.

*hasretmektir.*¹³²² Tarifte, “müstakil” sözüyle istisna, şart, gaye ve sıfattan; “bitişik”(mukterin) sözüyle de neshten kaçınılmıştır. Hanefiler’e göre müstakil delilden maksat, kelam, his ve akıldır.

Sadrüşşeria, âlimlerin (Hanefiler) müstakil bir delille tahsis edilen âmmin delalet yönünden katiliğini kaybettiği, zanni bir delil haline dönüştüğü görüşlerine katılmamıştır. Ona göre akli delille tahsis edilmiş âmmin delaleti kati olmaya devam eder. Çünkü akılla tahsis şüpheye mahal bırakmaz.¹³²³ Sadrüşşeria, bu görüşünde tek kaldığını ifade eder. Bu da onun müstakil icthad yapan bir fakih olduğunun en büyük göstergesidir.

Sadrüşşeria, “*müstakil kelamla yapılan tahsis sonucunda âmmla lafız hüccet olmaya devam eder*” diyen Hanefiler’e karşı “*müstakil kelamla yapılan tahsis sonucunda âmmla hüccet olmaktan çıkar*” diyen Kerhî’nin görüşünü tercih etmiştir.¹³²⁴ Bu durum birkez daha Sadrüşşeria’nın “*ashâbu’t-tercih*” bir müctehid olduğunun göstermektedir.

2.2.1.6. Teâruz ve Tercih

Uslucülerin, üzerinde durduğu meselelerden biri de teâruz ve tercih konusudur.¹³²⁵ Şer’în kaynaklarının kuvvet sırası ve amel açısından hangi delilin öncelikli olduğunun bilinmesi, bu konunun iyi anlaşılmasıyla mümkündür. Sadrüşşeria da eserinde bu konuya geniş yer ayırmak suretiyle konunun ehemmiyetini bir kez daha dikkatlere sunmuştur. O, bu bölüme teraruz tarifini

¹³²² Cessas, I, 142; Cürçânî, *age.*, 40.

¹³²³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 91-92.

فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ قَالُوا كُلُّ عَامٍ خُصَّ بِمُسْتَقِيلٍ فَإِنَّهُ دَلِيلٌ فِيهِ شُبُهَةٌ، وَلَمْ يَفْرُقُوا فِي هَذَا الْحُكْمِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْمُخَصَّصُ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ. (لَكِنْ يَجِبُ هُنَاكَ فَرْقٌ وَهُوَ أَنَّ الْمُخَصَّصَ بِالْعَقْلِ يَتَّبَعِي أَنْ يَكُونَ قَطْعِيًّا؛ لِأَنَّهُ فِي حُكْمِ الْإِسْتِثْنَاءِ لَكِنَّهُ حَذَفَ الْإِسْتِثْنَاءَ مُعْتَمِدًا عَلَى الْعَقْلِ عَلَى أَنَّهُ مَفْرُوعٌ عَنْهُ حَتَّى لَا نَقُولَ أَنْ قَوْلَهُ تَعَالَى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ} [المائدة: 6] وَنَظَائِرُهُ دَلِيلٌ فِيهِ شُبُهَةٌ، وَهَذَا فَرْقٌ تَقَرَّرْتُ بِذِكْرِهِ

¹³²⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 92.

¹³²⁵ İbnü’l-Hâcib, konuya tercihin tarifini yaparak başlamıştır. Ona göre tercih, “*muarızına karşı üstün olduğunu gösteren emarenin delile bitişmesidir.*” İbnü’l-Hâcib’e göre tercih, iki zanni nakli delil veya iki akli delil ve yahut nakli ve akli bir delil arasında olur. İbnü’l-Hâcib, Sadrüşşeria’nın fâsid tercih olarak değerlendirdiği kesretü’l-edilleyi tercih sebebi saymıştır. (İbnü’l-Hâcib, III, 371) Râzî, tercih yerine teâdul kavramını kullanmıştır. Ona göre iki emare arasındaki teâdul, fiilin kabih, mubah ve vacip olması gibi ya fiili bir iki zit hükümde vaki olur ya da zanni galiple iki ayrı yöne kible olarak yönelmek gibi hükmü bir iki zit fiilde olur. Râzî’ye göre birinci şekliyle teâruz caiz olsa da şer’an vaki olmamıştır. İkinci şekliyle teâruz caizdir ve develerin zekâtıyla ilgili hadislerde olduğu gibi şer’an da vakidir. Ona göre bu tarz teâdulün muktezâsı tahyirdir. Râzî, amel noktasında kuvvet sıralaması bakımından şer’î delillerden icmaı en öne koymuştur. Zanni iki delil arasında teâruz vaki olduğunda ise yapılan tercih örfen tayin edilmiş racih ile yapılmış olur. (Râzî, *Mahsul*, V, 380-398).

yapamadan teâruz¹³²⁶ ve tercihi¹³²⁷ açıklayarak başlamıştır. Konuyu Pezdevî'nin “iki denk hüccetin tekâbü'l etmesi ve iki zıt hükümde birinin diğerine üstünlüğü olmaması”¹³²⁸ şeklinde yapmış olduğu teâruz tarifi üzerine bina etmiştir.¹³²⁹

Sadrüşşeria'ya göre herhangi bir mesele hakkında aynı mahal ve zamanda birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektiren iki delil vârid olduğunda; bu iki delil kuvvetçe eşit olurlarsa veya biri diğerinden vasıfça kuvvetli olursa aralarında muaraza var demektir ve bu durumda mezkûr kuvvet tercih sebebidir. Biri diğerinden vasıfça değil de özüyle daha kuvvetli olursa, bu bir teâruz olmadığından tercih söz konusu olmaz. “زَنْ وَأَرْجِحُ”¹³³⁰ hadisinden dolayı nass, kıyâsa râcihtir denemez.¹³³¹

Sadrüşşeria'ya göre teâruz anında kuvvetli olanla amel edip zayıf olanı terk etmek vaciptir. Teâruzun üç şekli vardır;¹³³²

Birincisi; Nass ile kıyâsın teâruzu gibi iki delilden biri diğerinden bağımsız olarak kuvvetlidir. Hükümü daha kuvvetli olan ile amel etmek ve daha zayıf olan ile ameli terk etmektir. Çünkü zayıf olan delil daha kuvvetli olan delil karşısında yok hükmündedir.

¹³²⁶ Sözlükte “karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki” anlamlarındaki teâruz, fıkıh usûlünde iki eşit hüccetten her birinin diğerinin gereğini (hükümünü) engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesini ifade eder. (Şükrü Özen, “Teâruz” DİA, XL, 209.); Zeki Koçak, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teâruzu Gidermede Tercih Yöntemi* (Hanefî Uygulaması), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2004; Subhi Muhammed Cemil, *Usulcülere Göre Teâruz'un Hükümü* (Çev; Ali Duman), Hikmet Yurdu Yıl:1, sayı. 2, (Temmuz-Aralık-2008) 189-202; Cürçânî, *age.*, 219.

¹³²⁷ Sözlükte “tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, yeğlemek” anlamındaki tercih fıkıh usûlünde deliller, fıkihta ise ispat vasıtaları arasında teâruz bulunduğu bir tarafı destekleyen bir emâreye dayanarak onu yeğlemeyi ifade eder. Usulcüler tarafından yapılan tercih tanımlarında “bir tarafın ağır basması” ve “bir tarafın ağır bastığının beyân ve izhar edilmesi” şeklinde iki yaklaşımın benimsendiği, birincisinde bizzat deliller dikkate alınırken ikincisinde bu tercih işini delilleri inceleyen bir müctehidin yapması gerektiğine işaret edildiği görülür. (Şükrü Özen, “Tercih” DİA, XL, 485.) Ayrıca ayrıntılı bilgi için bakınız; Koçak, 189-202. Tercih bir mana tağlib yani galib kılmadır. Cürçânî, 219.

¹³²⁸ Pezdevî, III, 77;

تَقَابُلُ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَرِيَّةَ لِأَحَدِهِمَا فِي حُكْمَيْنِ كَتَضَادَّيْنِ

¹³²⁹ Abdulaziz Buhârî, bu tariften hareketle teâruzdan bahsetmek için şu şartların olması gerektiğini söylemiştir;

1. Mukabele ve teâruzun gerçekleşebilmesi için her iki delilin denk kuvvette olmaları gerekir. Zayıf ve kuvvetli arasında herhangi bir teâruz olmaz. Zira kuvvetli olan tercih edilir. Meşhur haber ne mütevatir haberle ne de ahad haberle çelişemez.

2. Delillerden birinin bir şeyde helallik ve diğerinin haramlık üzere sübut bulması gibi çatışmayla birlikte iki delilin zaman ve mekân açısından birleşmesidir. (Abdulaziz Buhârî, III, 77)

¹³³⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXI, 444; 19098 numaralı hadis.

¹³³¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 501;

الْمُعَارَضَةُ وَالْتَّرْجِيحُ إِذَا وَرَدَ دَلِيلَانِ يَنْتَضِي أَحَدُهُمَا عَدَمَ مَا يَنْتَضِيهِ الْآخَرُ فِي مَحَلِّ وَاجِدٍ فِي زَمَانٍ وَاجِدٍ فَإِنْ تَسَاوَيَا قُوَّةً، أَوْ يَكُونُ أَحَدُهُمَا أَقْوَى بِوَصْفٍ هُوَ تَالِيعٌ فَيَبْتَدِئُهُمَا الْمُعَارَضَةُ وَالْقُوَّةُ الْمَذْكُورَةُ رُجْحَانٌ، وَإِنْ كَانَ أَقْوَى بِمَا هُوَ غَيْرُ تَالِيعٍ لَا يُسْمَى رُجْحَانًا

¹³³² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 502.

İkincisi; Râvisi fakih olan haberi vâhidin râvisi fakih olmayan haberi vâhidle teâruzu gibi iki delilden biri diğerinden vasf olarak kuvvetlidir. Bu kısmın hükmü de daha kuvvetli olan ile amel etmek ve daha zayıf olan ile ameli terk etmektir.¹³³³

Üçüncüsü; İki delilin kuvvet yönünden eşit olması durumunda ise; Teftazânî'ye göre bir delil bir şeyin sübutuna delalet ederken, diğeri nefyine delalet ederse: İlk olarak kuvvet açısından eşitseler ve ikinci olarak tâbi konumunda ikisinden birine ziyade olunursa; birinci şekilde çatışma vardır ve tercih yoktur. İkinci şekilde tercihle birlikte çatışma vardır, üçüncü şekilde gerçekte teâruz yoktur, benzerlikten doğan teâruz üzerine bina olunduğu için tercih de yoktur.¹³³⁴

Sadrüşşeria'ya göre şer'î delillerde zatta ve hakikatte teâruz söz konusu değildir. Çünkü böyle bir durum acziyet işaretlerindedir ki Allah için muhaldir. Bu açıdan şer'î deliller usûl ve furuunda tek bir söze rucu eder, teâruz ancak zahiren tasavvur olunur. Şer'î deliller üzerinde kafa yorulması, nasih-mensuhun bilinmesi, nassın indiriliş yerinin anlaşılması, meydana gelen vak'aların bilinmesi buradaki sorunu çözer. Ona göre kitabın kitapla teâruzunda sonra gelen öncekini fesh (nesh) eder. Çünkü şer'î deliller arasında tenakuz söz konusu olamaz. Kuran ve Sünnette hakiki manada bir teâruz mümkün değildir. Hangisinin önce hangisinin sonra münezzel olduğunu bilmeyen cehaletinden dolayı nasslar arasında tenakuz ve teâruz olduğu vehmine kapılır. Önce vârid olan mensuh, sonra vârid olan nâsihtir. Deliller arasında teâruz varsa önce cem yoluna gidilir. Bu durumda iki benzerden biriyle amel etmiş olunur. Cem mümkün olmuyorsa Kitap sünnete, kitap-sünnet kıyâs ve sahâbî kavline tercih edilir. Bu da mümkün olmuyorsa hakkında iki ayrı rivayet bulunan evcil eşeğin artığının tâhir olup olmadığı hususundaki gibi hüküm olduğu

¹³³³ İbnü'l-Hâcib'e göre sened yönünden ravinin çokluğu zannı kuvvetlendirir. Mütevatir müsnede, müsned mürsele, tabiinin mürseli başkasına vs. tercih edilir. Metin yönünden ise; nehy emre, emir ibahaya, ihtimal açısından ekall eksere, hakikat mecaza, mecaz müştereke, iktiza işarete, mefhûmu muvafakat mefhûmu muhalefete, tahsisü'l-âmm te'vilü'l-hâssa, tahsis edilmemiş âm tahsis edilmiş âmma, şartlı âm menfi nekreye, icma nassa vs. tercih edilir. Medlul yönünden ise; hazr ibaha, nedbe, vücub ve mekruha, vücub nedbe, müsbet menfiye, teklifi hüküm vazi hükme, hafif olan ağır olana vs. tercih edilir. Hâriç yönünden ise; başka bir delile, Medine ehlinin amelini veya hulefa-i raşidinin görüşüne muvafık olan tercih edilir. Ayrıca âmm/umum sebebi hâss/husus olana vs. tercih edilir. (İbnü'l-Hâcib, III, 375-392)

¹³³⁴ Teftazânî, II, 206-207.

gibi bırakılır. Su tahirdir ve bu hal üzere hükmü onaylanır. Hadesin zevali hususunda şüphe vaki olduğu için hades zail olmaz. Şüpheyile de hüküm zail olmaz.¹³³⁵

Sadrüşşeria'ya göre kuvvette eşit iki delilde, eşitlik sayıdaysa (adetteyse) tercih şart değildir. Yani bir ayet bir ayetle, bir ayet iki ayetle veya bir hadis iki hadisle, bir kıyâs iki kıyâsla teâruz ettiği gibi teâruz eder. Bütün bunların hepsi iki eşit delil gibidir. Sonuçta Sadrüşşeria, delillerin çokluğuyla tercih ve kuvveti şart görmemiştir. Ayrıca Sadrüşşeria'nın naklettiğine göre Ebu Hanife' ve Ebu Yusuf'a göre de iki delilden dolayı bir delil terk edilmez.¹³³⁶

Sadrüşşeria'ya göre teâruz iki kıyâs veya kıyâs ile idrak edilebilen sahâbî kavli ile kıyâs arasında vaki olduğunda müctehid dilediğini tercih eder.¹³³⁷ Nassların metninde teâruz vaki olduğunda; muhkem müfessere, müfesser nassa, nass zahire, hakikat mecaza, sarîh kinayeye, ibare işarete, işaret delalet ve delalet iktizaya tercih edilir.¹³³⁸ Nassların senedinde teâruz söz konusu ise; meşhur haber haberi vâhîde, râvisi fakih haberi vâhîd râvisi maruf olmayan haberi vâhîde tercih edilir.¹³³⁹

Sadrüşşeria'ya göre iki kıyâs arasında teâruz söz konusu olduğunda illetlerine bakılır. İleti mansusa ile yapılan kıyâs, illeti müstanbata ile yapılan kıyâsa tercih edilir. Yine illeti nassla bilinen illeti ima ile bilinene, illeti katîye yakın olan ima ile bilinen böyle olmayana, illeti mutlak ima ile bilinen illeti münasebetle bilinene tercih olunur.¹³⁴⁰

Sadrüşşeria'ya göre haram (hazr) ibahaya, nedbe ve kerahete, vücub nedbe, olumlu (müsbit) olumsuz (nafî), haddi düşüren mucib olana, talak ve itâkı mucib

¹³³⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 504;

¹³³⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 524.

¹³³⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 512.

¹³³⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 512.

¹³³⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 512.

¹³⁴⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 514; Pezdevî'ye göre beş yönden muarazadan uzaklaşılabilir; 1. *Hüccet yönünden*; Şer'i deliller birbirine denk olmadığından hüccetin nefsinde böyle bir teâruz söz konusu olamaz. Nitekim muhkem mücmele, meşhur ahad habere denk değildir. 2. *Hüküm yönünden*; Hüküm bu iki delil ile sabit ise delillerin arası cem edilir. Delilden birini düşürmek batıldır. 3. *Hal yönünden*; İki hal arasında zahirde bir teâruz vardır. Bu durumda tahfîf-teşdid ve hakikat-mecaz anlamlarıyla deliller arasında cem yapılır. 4. *Zamanın sarîh olması yönünden*; Bu durumda nasîh-mensuh yöntemiyle teâruz giderilir. 5. *Zamanın delalet etmesi yönünden*; Hazr-ibaha yönünden bir teâruzdur. Bu durumda sonra vârid olan delil nasihtir. (Pezdevî, III, 88.)

olan olmayana tercih olunur.¹³⁴¹ Sadrüşşeria, tercih hususunda şöyle bir özet geçmiştir; “*Vücutü’l-tercih, delilin arızı vasfından zati vafına doğrudur.*”¹³⁴²

Ramazan orucuna gecedan niyet etmeyen kişinin Şafiiler’ göre orucu sahih değilken bize göre sahihtir diyen Sadrüşşeria, bunun sebebinin fâsid istidlal olduğunu savunur. Ramazan orucunda kişi ekseriyetle niyetli olur. Sahih tercih, eksere yani orucun zati vafına göre yapılır. Şafiiler, bu konuda orucun arızı (taam olma) vasfıyla tercihte bulunmuşlardır.¹³⁴³ Sadrüşşeria’ya göre fâsid tercih çeşitleri şunlardır;¹³⁴⁴

1. *Galebetü’l-eşbâh ile yapılan tercih*; Fer’in iki asıldan birine bir yönden, diğerine birkaç yönden benzemesi durumunda Şafiiler’in yaptığı tercihin adıdır ve Sadrüşşeria’ya göre böyle bir tercih batıldır. Zira tercih sayıya göre değil, kuvvet ve tesire göre olur. Nice tek delil vardır ki bin tanesinden daha kuvvetlidir.

2. *Umûmu’l-vasf ile yapılan tercih*; İmam Şafii’nin ribada ta’ım vafını keyl ve vezne tercihi gibi. Sadrüşşeria’ya göre bu vasıf aza da çoğa da şamildir. Bu muteber bir tercih çeşidi değildir. Çünkü tercih surete göre değil, kuvvete göre yapılır.

3. *Killetü’l-eczâ ile yapılan tercih*; Küçük parçadan elde edilen illetin büyük parçadan elde edilen illete tercihi ki Sadrüşşeria’ya göre bu da fâsiddir.

4. *Kesretü’l-edille ile yapılan tercih*; Sadrüşşeria’ya göre deliller tesir yönünden eşitse, icmaen sabit olan şahitlerin çok veya az olmasının tercih sebebi olmayacağı gibi eşit delillerin çokluğu da tercih sebebi olamaz.

Netice olarak Sadrüşşeria, bu bölümü tümüyle Râzî ve İbnü’l-Hâcib’e cevap ve Pezdevî’yi destek mahiyetinde ele almıştır diyebiliriz. Sadrüşşeria, önce teâruzun vücuhunu ortaya koymuş, sonra tercihe götürecektir karineyi kuvvet ve tesir olarak belirleyerek bir nevi deliller hiyerarşisi oluşturmuştur. Bölümün sonunda İbnü’l-Hâcib’in kabul ettiği bir kısım tercihlerinde fâsid tercihler olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre muarız delillerin eğer tarihleri biliniyorsa daha sonra gelen önceki için nasihtir, bilinmiyorsa başka bir çözüm aranır ve böylece teâruz bertaraf edilir ve imkân dâhilinde *amelün bi’ş-şebeheyn üzere* ikisinin arası cem edilir. Eğer

¹³⁴¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 508-513.

¹³⁴² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 522.

¹³⁴³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 522.

¹³⁴⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 523.

bu mümkünse böyle yapılır, mümkün olmazsa terk olunur. Bu durumda önce Kitaba, sonra sünnete, sonra kıyâsa ve sonra sahâbî kavline bakılır. Eğer bu yolla çözüme ulaşırsa, ulaşılır. Yoksa asıllar üzerine karar kılmak (takrîrû'l-usûl) gerekir.

2.2.2. Sadrüşşeria'nın Mezhep Anlayışı

Mâverâünnehir tarihte Hanefî fikhının kalesi olarak nitelendirilmektedir. Zira bu bölgeye atfedilen eserlerin %98'i Hanefî fikhına dairdir. Neredeyse Hanefî mezhebi, Mâverâünnehir mezhebi ismini almıştır. Zira Hanefî mezhebi doğuya doğru yayılarak bu bölgede en büyük inkişafına ermiştir. Debûsî, Halvânî, Serahsî, Pezdevî, Semerkandî... gibi birçok meşhur Hanefî fakihî bu coğrafyaya mensuptur.¹³⁴⁵ Sadrüşşeria da bu bölgeye mensup Hanefî ekolüne bağlı büyük bir âlimdir. Özellikle Sadrüşşeria'yı ilim dünyasında meşhur kılan sebeplerden biri mezhep mensubiyeti ve müdafasıdır. Bu hususu Muhâmmed Seyyid *Medhal*'inde şöyle ifade etmektedir; *"Hanefî ve Maturidî olduğu cihetle tetkiklerini Şafî ve Eş'arî âlimlerinin aleyhine yürütür. Daima onların fikir ve görüşlerini çürütmeye çalışır. Allâme Teftazânî'de Eş'arî olduğundan onları (Şafî ve Eş'arî âlimlerini) savunarak Sadrüşşeria'ya karşılık vermeye çalışır. İkisi de büyük mudakkik ve pek muktedir oldukları için onlardan gelen ulema, bu iki kitabı büyük bir merakla mütalaa ve tetkike koyulmuşlardır. Üzerlerine çok sayıda hâşiye yazarak bu iki âlimin iddialarını muhakemeye kalkışmışlardır."*¹³⁴⁶

Sadrüşşeria'nın Hanefî mezhebi savunması eserlerinde dikkat çekici özelliktedir. Eserlerindeki bu özellik farklı mezhebe mensup âlimlerin ilgisini celb etmiştir. Tavzîh adlı eserine Telvîh adında meşhur şerhi yazan Teftazânî ile Tenkîhu'l-Usûlüne, Tağyîrû't-Tenkîh'i yazan allâme İbn Kemalpaşa bu âlimlerden öne çıkanlardır. Zira Teftazânî de Sadrüşşeria'ya karşılık vermek için Şafî mezhebi tutuculuğu yapmak suretiyle *Telvîh*'i kaleme almıştır. Daha sonra gelen Kadı Burhaneddin, *Tercihü't-Tavzîh* adlı eserini Sadrüşşeria'nın Tavzîh adlı eserindeki görüşlerini savunmak için yazmıştır. İbn Kemalpaşa'ya karşı Sadrüşşeria savunmasını da İmam Birgivî *Risâle fî Reddî'l-İslâh ve'l-Îzâh* adlı eseriyle yapmıştır.

¹³⁴⁵ Kavakçı, *age.*, 305.

¹³⁴⁶ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 36.

Sadrüşşeria, Tavzîh'te farklı görüşlere yer verirken ve tercihlerde bulunurken hep kendi mezhebî görüşlerinin, delillerinin daha güçlü ve daha tutarlı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bununla beraber kendi mezhebi içerisindeki farklı görüşlere de yer vererek onlar arasında da tercihlerde bulunmuştur.

Sadrüşşeria'nın mezheb anlayışının merkezinde mensubu olduğu Hanefî mezhebinin üç büyük imamı olan Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşleri vardır. Onun nezdinde İmam Azam'ın yeri çok farklıdır. Eserlerinde genel olarak Ebu Hanife'nin görüşlerini ön plana çıkarmış ve muhaliflerine karşı büyük bir özveriyle savunmuştur. Bununla beraber Sadrüşşeria, mezhebini ve mezhebenden olan müctehidler sadece taklid eden, onlar ne dediyse -sırf onlar dediği için- kabul eden bir fakih değil, yeri gelince mezhebin kuruçusu Ebû Hanîfe'nin görüşünün yerine aksi görüşü de tercih edebilen, naklî ve akli delillere dayanarak kendi görüşünü de izhar edebilen bir müctehiddir. Mesela, Ebu Hanife'nin fıkıh tarifinin ağyarını mani (anlamın kapsamadığı manayı dışarıda bırakma) olmadığını ifade ederek yeni bir tanım yapmıştır.¹³⁴⁷ Sadrüşşeria'ya göre Ebu Hanife'nin tarifinde geçen “مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا” ibaresi itikadi, vicdani ve ameli konuları da kapsar. Sadrüşşeria, kısa bir açıklamadan ardından itikadî ve vicdani ilimleri fikhın dışına çıkarmak için Ebu Hanife'den menkul “*amelen*” lafzının eklenmesinin doğru olacağını ifade etmiş ve “*ameli açıdan kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir*” şeklindeki tarifi tercih etmiştir.¹³⁴⁸

Zaman zaman Ebu Yusuf ve Züfer gibi mezhepte müctehid, Kerhî gibi meselede müctehid âlimlerin görüşlerine itiraz etmiş ve mezhep içi tercihte bulunmuştur. Sadrüşşeria'nın mezhep içerisinde tercih ehli bir müctehid olduğunu gösteren en önemli örneklerden biri, onun mezhep İmamı Ebu Yusuf'u eleştirme cesaretidir. Ona göre Ebu Yusuf'un, “*bazı şartları taşıması durumunda haber-i vâhid bilgi ifade eder ve tıpkı ibadetlerde olduğu gibi ukubât konularında da haber-i vâhidle amel edilir*”¹³⁴⁹ görüşü isabetli değildir. Bu konuda Sadrüşşeria, Ebu

¹³⁴⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 42.

¹³⁴⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 46; Fıkıhın tarifi üzerindeki tartışmalar için ayrıntılı olarak bakınız; Dinç, *age.*, 83-93.

فَالْمَعْرِفَةُ إِذْرَاكَ الْجُرِّيَّاتِ عَنْ دَلِيلٍ فَخَرَجَ التَّقْلِيدُ

¹³⁴⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 332.

الْعُقُوبَاتِ كَذَلِكَ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - (أَيُّ: تَنْبُتُ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ بِالسَّرَائِطِ الْمَذْكُورَةِ؛ لِأَنَّهُ يُفِيدُ مِنَ الْعِلْمِ مَا يَصِحُّ بِهِ الْعَمَلُ فِي الْحُدُودِ كَالنِّيَّاتِ؛ وَلِأَنَّهُ يُنْبِتُ الْعُقُوبَاتِ بِدَلَالَةِ النَّصْنِ) وَالْقَائِبُ بِدَلَالَةِ النَّصْنِ فِيهِ شُبُهَةٌ فَعَلِمَ أَنَّ الْعُقُوبَاتِ تَنْبُتُ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبُهَةٌ.

Yusuf'un bu görüşünü reddetmiş ve ona şöyle cevap vermiştir; “*Haber-i vâhid, beyyine ve nass gibi kati değil zannî bir delildir. Zannî olan delil demek kendisinde şüphe var demektir. Hâlbuki şüpheyle hadler düşer.*”¹³⁵⁰

Sadrüşşeria, çoğunlukla herhangi bir değerlendirmeye gitmeden üç imamın görüşlerini zikretmiştir. Bir müctehid olarak delilleri dikkate almak suretiyle ilmî ve fikrî kanaatine göre hareket etmiştir. “*Ben derim ki*” (اقول) diyerek kendi görüşlerini söylemekten çekinmemiştir.¹³⁵¹ Aynı zamanda kendisinden önceki müctehidlerin usûl sahasındaki fikirlerinden istifade etmiş, Hanefî usûlcülerin önceden tesbit ettikleri usûl kaidelerine bağlı kalarak, izaha muhtaç konuları açıklamaya gayret etmiştir. Mesela, Sadrüşşeria, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un “*iki delilden dolayı bir delil terk edilmez*”¹³⁵² görüşlerini naklettikten sonra şu açıklamayı yapmıştır; ona göre kuvvette eşit iki delilde, eşitlik sayıdaysa (adetteyse) tercih şart değildir. Yani bir ayet bir ayetle, bir ayet iki ayetle veya bir hadis iki hadisle, bir kıyâs iki kıyâsla teâruz ettiği gibi teâruz eder. Bütün bunların hepsi iki eşit delil gibidir. Sonuçta delillerin çokluğundan dolayı tercih ve kuvvet şart değildir.¹³⁵³

Nassların farklı yorumlara müsait olması, hüküm ifade eden haberlerin değişik yollarla gelmesi ve müctehidlerin sahip oldukları akıl ve anlayış seviyelerinin farklı olması gibi nedenler, aynı konuda muhtelif görüşleri ortaya çıkarmıştır. Yoksa bir müctehid, dini bir meselede mutlak surette şer'î bir delile dayanmak zorundadır. Sırf kendi arzusuna göre hüküm veremeyeceği gibi bir meselede kesin ve açık bir delil varken de muhalefet etmez. Mezkûr sebeplerle müctehidler arasında ihtilafların olabileceğini bilen Sadrüşşeria, Tavzîh'te görüşler arasındaki ihtilaflara yer vermiştir. Eserde Hanefî mezhebi dışında en çok Şafîî, sonra sırasıyla Mâlikî, Hanbelî, Mu'tezile, Şi'a, Haricî ve Zâhirî mezheplerinin ve birçok müctehidin görüşlerine de değinmiş ve onlara cevaplar vermiştir. Sadrüşşeria, Hanefiler

Şafîiler, Hanbeliler ve Cessas'ta bu görüştedir. (Âmidî, II, 117.)

¹³⁵⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 333.

{فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ} [الإسراء: 23] وَالتَّائِبُ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ لَيْسَ فِي هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ (وَعِنْدَنَا لَا لِيَتِمَّكَانَ الشُّبُهَةُ فِي الدَّلِيلِ وَالْحَدُّ يَنْدَرِي بِهَا، وَإِنَّمَا تَنْبُتُ بِالْبَيِّنَةِ بِالنَّصِّ) أَي: كَانَ الْقِيَاسُ أَنْ لَا تَنْبُتَ الْعُقُوبَاتُ كَالْحُدُودِ وَالْقَصَاصِ بِالْبَيِّنَةِ؛ لِأَنَّهَا خَيْرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّ كُلَّ مَا دُونَ التَّوَاتُرِ خَيْرُ الْوَاحِدِ فَتَكُونُ الْبَيِّنَةُ دَلِيلًا فِيهِ شُبُهَةٌ وَالْحَدُّ يَنْدَرِي بِهَا لَكِنْ إِنَّمَا تَنْبُتُ الْعُقُوبَاتُ بِالْبَيِّنَةِ بِالنَّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ، فَلَا يُقَاسُ ثُبُوتُهَا بِحَدِيثِ يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ عَلَى ثُبُوتِهَا بِالْبَيِّنَةِ.

¹³⁵¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 43, 129, 218; II, 39, 87...

¹³⁵² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 524.

¹³⁵³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 524.

dışındaki atıfta bulunduğu âlimlerin görüşlerini Şâfiî,¹³⁵⁴ Eş'arî,¹³⁵⁵ Mutezile ve Havaric şeklinde mezhep kurucusunun ismine ithafen dile getirmiştir. Bu genellemenin yanında “bir kısmı” ve “bazısı”¹³⁵⁶ gibi muğlâk ifadeler de kullanmıştır. Hanefî âlimlerin görüşlerini ise Ebu Hanife, İmam Muhammed, Serahsî ve Pezdevî gibi bizzat görüş sahibi âlimin ismiyle nakletmiştir.

Sadrüşşeria, tenkit ve tasviplerini dinî ve aklî deliller muvacehesinde yapmıştır. Onun mutaassıp (ilmi kör) biri olmadığını en büyük göstergesi Ebu Yusuf örneğinde¹³⁵⁷ olduğu gibi mensubu bulunduğu mezhebin âlimlerinin görüşlerini de zaman zaman eleştirmesidir. Tenkit ve değerlendirmelerinde gayet insafılı, saygılı ve yumuşak bir ifade kullanan Sadrüşşeria, muhaliflerini “*anlayışsız, cahil, gafil olmak, fıkıh bilmemek, fikhî anlayıştan yoksun bulunmak...*” gibi herhangi bir vasıfla nitelendirmemiştir. Tüm bunlar gösteriyor ki -her ne kadar Sadrüşşeria, Tavzîh'te aklın şer' karşısındaki rolü, hüsün-kubuh meselesi, fiillerde cebr ve ihtiyar gibi temel meselelerde mezhebinin görüşlerini açıklamış ve bu konular üzerinden muhaliflerin görüşlerini çürütmeye çalışmışsa da- onun Hanefî mezhebini savunma faaliyeti, bir taassubun sonucu değil, tahkike dayalı imânî ve ilmi bir faaliyetin ürünüdür.

2.2.3. Sadrüşşeria'nın İctihad'a Yaklaşımı

İslâm'da dinî hükümlerin aslî iki kaynağı ve belirleyicisi Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Bu iki kaynağın anlaşılması ve yorumlanması ise ancak akılla mümkündür. Akıl, fonksiyonel olarak nakli tamamlayan ve dengeleyen bir işleve sahiptir. İctihad da aklın bu işlevini temsil eden kıyâs, re'y, istidlâl, istinbât ve fıkıh gibi kavramların merkezine yerleşmiştir. İctihad,¹³⁵⁸ lügatte “*gayret ve*

¹³⁵⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 64, 65...

¹³⁵⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 21, 23...

¹³⁵⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 69, 84...

¹³⁵⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 333.

¹³⁵⁸ Sözlükte “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” anlamındaki cehd kökünden türeyen icthâd “bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak” demektir. Aynı kökten türeyen cihâd ve mücâhede kelimeleri, mahiyetleri farklı da olsa “çaba sarfetmek” ortak anlamında icthad kavramıyla örtüşür. Terim olarak icthadın, ekol ve fakihlerin farklı bakış açılarını ve kavramın içeriğinde zamanla görülen genişlemeyi yansıtabilecek şekilde birçok tanımla yapılmış olup bunların ortak noktasını, “fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması” fikri teşkil eder. Tanımda “şer'î hüküm” kaydı aklî, maddî ve örfî konularda yapılan akıl yürütmeleri, “zannî bilgi” kaydı da dinin kati hükümlerini bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlar. Şer'î hüküm, konuyla ilgili bir nas

meşakkati yüklenmek” ıstılahta ise “*şer’in zan ifade eden hükmünü elde edebilmek için fakihin tüm gücünü harcamasıdır*”¹³⁵⁹ şeklinde tarif edilir. Genel olarak ise ictihad, nassların lafız ve mânasından şer’î-amelî hükümleri elde etmeye yönelik beşerî çabayı ifade eder. Bu çabayı gösteren kimseye müctehid, hakkında ictihad edilen konuya da müctehedün fih denilir.

İctihad bahislerinin usûl-i fıkıh içerisinde müstakil bir yere sahip bulunduğunu kabul edenler yanında bunun tamamlayıcı, ikincil öneme sahip bir bahis olduğunu söyleyenler de vardır. Muahhar dönemde bu ikinci eğilimin hâkim duruma geldiği söylenebilir. Bu eğilimi benimseyen âlimlerin bir kısmı konuyu kıyâs bahsinin bir tamamlayıcısı şeklinde ele almış, bir kısmı da eserlerinin hâtime bölümlerinde yer vermiştir.¹³⁶⁰

Sadrüşşeria ise ictihadı, temellendirme ve tanımlama gayretine girmemiş, bir ön kabul ile kıyâs ana başlığı içerisinde alt başlık olarak ele almıştır. O, ictihad bölümünde; ictihadın tanımı ve mahiyeti, ictihad fikrinin doğuşu ve gelişimi, ictihadın nakzı, müctehidin başkasını taklidi ve müctehidler tabakaları gibi konulara yer vermemiş, müctehidliğin şartlarına ve müctehidin musîb veya muhtî oluşuna değinmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse diyebiliriz ki; Sadrüşşeria, ictihadla ilgili Pezdevî’nin görüşlerini¹³⁶¹ tercih etmiş ve konuyu özet geçmiştir. Ayrıca O, taklid, müfti ve müstefti konularına Tavzîh’te yer vermemiştir. Sadrüşşeria’ya göre müctehidliğin belli başlı şartları şunlardır,¹³⁶²

1. Şer’î ve lügavî manalarıyla birlikte Kitap (Kur’an) ilminin muhtevasını bilmek;

a. Lügati bilmeye gelince, müfredat ve mürekkebatın manalarını ve ifade özelliklerini bilmek gerekir. Sonuçta bu manaları anlamak için lügat, sarf, nahiv, meani ve beyan bilgisine ihtiyaç vardır.

bulduğunda onun anlaşılması ve yorumlanması suretiyle, bulunmadığında ise çeşitli metotlar işletilerek elde edileceğinden tanımda şer’î hükmün kaynağı ve elde edilme metodu genelde yer almaz. (H. Yunus Apaydın, “İctihad” DİA, XXI, 433.)

¹³⁵⁹ Teftazânî, II, 234; Taftazani’nin bu tanımlamaları İbnü’l-Hâcib’ten aldığı görülmektedir. (İbnü’l-Hâcib, III, 286.)

¹³⁶⁰ Köksal-Dönmez, “Usûl-i Fıkıh” DİA, XLII, 207.

¹³⁶¹ Pezdevî, IV, 14- 32.

¹³⁶² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 527; Teftazânî, II, 235.

b. Şer'î manaları bilmeye gelince, "...yahut biriniz ayak yolundan gelmişseniz..."¹³⁶³ (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) gibi ahkâma tesir eden manaları bilmek gerekir. Ayette geçen ğâitten maksat hadestir. Hükümün illeti, insan bedeninin necasetten çıkmasıdır. Ayrıca, Kitabın hass, amm, müşterek, mücmel, müfesser, nasih ve mensuhunu bilmek gerekir.

2. Metin ve sened bakımından Sünnet ilminin muhtevasını bilmek; Sünnetin ahkâma taalluk eden hadislerin metin ve senedlerini; mütevatir, meşhur veya âhad gibi tariklerini, ravilerin cerh ve tadilini; şer'î ve lüğavî manalarıyla birlikte sünnet ilminin muhtevasını bilmek gerekir.

3. Bütün yönleriyle kıyâsın (vücûhu'l-kıyâs) muhtevasını bilmek; Kıyâsın şerait, ahkâm ve aksamını; makbul ve merdud olanını ve sahih istinbat yollarını bilmek gerekir.

Sadrüşşeria'nın, müctehid olmanın şartları açısından yaygın olarak kabul edilen anlayışı benimsediği görülür. Ona göre öncelikle kendisinden istinbât yapılacak olan asılları, yani şer'î hükümlerin temel kaynaklarını bilmek, sonra da bu kaynaklardan hüküm çıkarma keyfiyetini bilmektir.

Cumhurda olduğu gibi Sadrüşşeria'ya göre de ictihadın hükmü zannı galiptir¹³⁶⁴ ve müctehid, ictihadında hata da, isabet de edebilir.¹³⁶⁵ Çünkü bir olayın (kesin) hükmü Allah katındadır. Mutezile'ye göre müctehid ictihadında hata etmez. Çünkü (kesin) hüküm, müctehidin ictihadının sonucudur. Müctehidler, bir hususta ictihad etmişlerse, Allah katındaki hükmü de odur. Şüphesiz müctehidler, -her ne kadar doğru/hakikat çok olsa da- doğruya/hakka ulaşmakla (isabetle) sorumludurlar. Kible ile ilgili ictihad da bu minvaldedir. Kible, araştırma sonucunda tayin edilen taraftır (cihetü't-taharri). Kible, yanlış tayin edilse de namaz geçerlidir. Mu'tezile'ye göre delilin çok olması hükmün tek olmasına mani değildir.¹³⁶⁶ Fahreddin Râzî'nin görüşü de budur.¹³⁶⁷

¹³⁶³ Nisa, 43.

¹³⁶⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 528.

وَحُكْمُهُ غَلْبَةُ الظَّنِّ عَلَى اخْتِمَالِ الْخَطَا فَاَلْمُجْتَهِدُ عِنْدَنَا يُخْطِئُ وَيُصِيبُ،

¹³⁶⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 528; İbnü'l-Hâcib, III, 309.

¹³⁶⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 528.

وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ عِنْدَنَا فِي كُلِّ حَادِثَةٍ حُكْمًا مُعَيَّنًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، وَعِنْدَهُمْ لَا بَلَّ الْحُكْمُ مَا أَدَّى إِلَيْهِ اجْتِهَادُ كُلِّ مُجْتَهِدٍ، فَإِذَا اجْتَهَدُوا فِي حَادِثَةٍ فَالْحُكْمُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ مُجْتَهِدُهُ. لَهُمْ أَنَّ الْمُجْتَهِدِينَ كَلَّفُوا بِإِصَابَةِ الْحَقِّ، وَلَوْ لَا تَعَدَّدَ الْحَقُّوُق يَلْزَمُ

Sadrüşşeria, müctehidin musîb veya muhtî olabileceğine dair ayet¹³⁶⁸ ve hadisleri¹³⁶⁹ zikrettikten sonra Mu'tezile ve Râzî'ye şöyle cevap vermektedir; "Bir hadisede haram ile mubah hükmü nasıl cem etmezse, aynı hususta iki farklı ictehad da cem etmez. Bir mana bir hakikate delalet eder. Yani müctehidin biri isabet etmişse diğeri hata etmiştir. Hâlbuki müctehid, ictehad etmekle mükelleftir, isabet etmekle mükellef değildir."¹³⁷⁰

2.2.4. Müctehidler Arasındaki Yeri

Hanefî kaynaklara bakıldığında Sadrüşşeria'nın usûl ve furua vukufiyeti noktasında Hanefî âlimler için medarı iftihar olduğu görülmektedir. Usûl, furu ve tabakat kitaplarında kendisinden övgüyle bahsedilmektedir.

Kefevi'nin (990/1582) Sadrüşşeria hakkındaki ifadeleri şöyledir; "İmamlığı/âlimliği tartışılmaz, çeşitli ilimlere vakıf, şer'î kanunların hafızı, asl ve fer'le ilgili müşkillerin özetleyicisi, usûl ve furuun şeyhi, makul ve menkulün âlimi, usûlcü, fakih, hilafiyatçı, cedelci, muhaddis, müfessir, nahivci, lügatçi, edip, nazariyatçı, kelamcı ve mantıkçı bir âlimdir. Her bir ilim dalında da güçlü biridir. İlmi darbı mesellere konu olmuş, ilim ve edep timsalidir."¹³⁷¹

Sadrüşşeria'nın fıkhi yönden üstün ve kudretli bir âlim olduğunu, Daru'l-Fünun Hukuk Fakültesi muallimlerinden Mehmed Seyyid Bey, in şu ifadeleriyle dile getirmiştir; "Dürer ve Mirat sahibi meşhur Osmanlı ulemasından Molla Hüsrev bu eserlerinde Sadrüşşeria ile pek çok uğraşır ve birçok itirazlar ileri sürerse de, bizim molla olsa olsa onun iyi bir talebesi olabilir."¹³⁷²

التَّكْلِيفُ بِمَا لَيْسَ فِي وُسْعِهِمْ، وَهَذَا كَالِاجْتِهَادِ فِي الْقِبْلَةِ فَإِنَّ الْقِبْلَةَ جِهَةٌ التَّحَرِّي حَتَّى أَنْ الْمُخْطِئَ يَخْرُجُ عَنْ عَهْدَةِ الصَّلَاةِ. وَاخْتِلَافُ الْحُكْمِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى قَوْمَيْنِ جَائِزٌ كَمَا كَانَ فِي إِرسَالِ رَسُولَيْنِ عَلَى قَوْمَيْنِ ثُمَّ اخْتَلَفُوا فَقَالَ بَعْضُهُمْ بِسَلَاوِي الْحُقُوقِ؛ لِأَنَّ دَلِيلَ التَّعَدُّدِ لَا يُوجِبُ التَّفَاوُتَ

¹³⁶⁷ Râzî, *Mahsul*, VI, 15.

فالحق عندنا إنه لا يجوز أن يخطئ

¹³⁶⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 529.

وَلَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى: {فَقَهَّمْنَاَهَا سَلِيمَانَ} [الأنبياء: 79]

¹³⁶⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 529.

وَقَوْلُهُ: - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - «إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ» وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ «جَعَلَ اللَّهُ لِلْمُصِيبِ أَجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ وَاجِدًا» وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - إِنْ أَصَبْتَ فَمِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ

¹³⁷⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 530.

¹³⁷¹ Salah Muhammed, I, 40-41.

¹³⁷² Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 36; Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadrüşşeria es-Sani*, 57, 189.

Bu mânâda İslam âlimleri Sadruşşeria'yı “*İmam-ı hümmam ve fahru'l-ulami'l-â'lam...*” olarak vafettikten sonra hakkında, “*Bu zat dibi görünmeyen deniz, ilmine kimsenin erişemediği bir âlimdi, tam bir müdakkık ve muhakkık idi*” demişlerdir.¹³⁷³

Kuraşî'ye (775/1373) göre Sadruşşeria; “*Fünun sahibi büyük bir Usûl âlimidir.*”¹³⁷⁴

Teftazânî'ye (792/1389) göre ise Sadruşşeria; “*Muhakkık, müdakkık ve dirayetli, akli ve nakli dengede tutan, usûl ve furu'da münakkih bir âlimdir.*”¹³⁷⁵

İbn Battuta, İbn Kutluboğa (879/1474), Taşköprüzâde (968/1561) ve Aliyyü'l-Kari (1014/1605) gibi nice âlimler Sadruşşeria'yı muhakkık ve müdakkık olarak nitelendirirken,¹³⁷⁶ Birgivî'ye (981/1573) göre Sadruşşeria müctehidliğin dördüncü tabakasından **tercih ehli** (ashâbü't-tercih) bir müctehiddir.¹³⁷⁷ Şimdi müctehidliğin sınıflandırılması ve Sadruşşeria'nın bu sınıflandırmadaki yerine bir göz atalım.

2.2.4.1. Müctehidlerin Sınıflandırılması ve Sadruşşeria

Zerkeşî'nin, mutlak-mukayyed olmak üzere iki sınıfa ayırdığı müctehidler,¹³⁷⁸ Kuraşî, İbn Kemalpaşa ve Birgivî, yedi tabaka olarak sınıflandırmıştır.¹³⁷⁹

¹³⁷³ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, 57.

¹³⁷⁴ Kuraşî, IV, 369.

¹³⁷⁵ Teftazânî, I, 2.

¹³⁷⁶ Salah Muhammed, I, 41.

¹³⁷⁷ Birgivî, *Risâle fi Reddi'l-Islâh ve'l-Îzâh*; 24b-25a; Ali el-Kârî, *Şemmü'l-Avârız fi Zemmi'r-Ruvâfız*, 112-114; Takiyüddin el-Ğazzî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, y.y. t.y. I, 11-12; Kuraşî, II, 559; İbn Âbidîn, I, 77; Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, İstanbul t.y. II, 118-120.

¹³⁷⁸ Zerkeşî, VIII, 238; Bu konuda yapılan ilk teknik açıklamalardan biri İbnü's-Salâh'a aittir. (Apaydın, “İctihad” DİA, XXI, 439.) İbnü's-Salâh müctehidler, öncelikle “*müstakil-gayri müstakil*” diye sınıflandırmış gayri müstakil müctehidler de dört tabakaya ayırmıştır; 1. Müstakil Müctehidler 2. Gayri Müstakil Müctehidler a. Müntesip Müctehidler b. Mukayyed Müctehidler c. Tercih Ehli Müctehidler d. Fetvada Müctehidler (Yakup et-Temîmî, 311.). Şah Veliyullah Dehlevî ise müctehidlerin tabakasını şu şekilde tasnif etmiştir;¹³⁷⁸ 1. Mutlak Müctehidler Tabakası; a. Müstakil Müctehidler Tabakası; Dört imam bu tabakadandır. b. Müntesib Müctehidler Tabakası 2. Mezhepte Müctehidler Tabakası 3. Fetva da Müctehidler Tabakası 4. Sırf Mukallidler Tabakası (Yakup et-Temîmî, 307.). İbn Hamdân, genel olarak Şâfiî ve Hanbelî usûlcülerin kabul ettiği müctehidlerin taksim ve tertibini şu şekilde yapmıştır; **1. Mutlak Müctehid 2. Mezhepte (Mukayyed/Müntesip) Müctehid;** a) Ebu Yusuf, Muhammed ve Müzenî gibi hüküm ve delilde imamını taklid etmeyip sadece ichtihad ve fetva hususunda onun metodunu izleyen ve onun mezhebine davet eden müctehid. “Mutlak müntesip müctehid” olarak da anılır. b) İmamının usûlünü ve kurallarını aşmaksızın müstakil olarak delili tahrir edebilen, tahrîc ve istinbata muktedir olan müctehid. Bu tabakada yer alan müctehidlere “ashâbü'l-vücûh” da denir. c) Vücûh sahiplerinin seviyesine ulaşmamış, bununla birlikte fakîhü'n-nefs olan, imamın mezhebine vâkıf, delilleri tanyan, delilleri ortaya koyup

Birinci Tabaka; Şeraitte Müctehidler Tabakası; Dört İmam (İmam Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafi ve İmam Ahmed b. Hanbel) gibi bu tabakadan sayılan müctehidler, kâmil veya mutlak icthad sahibi kimseler olup geniş çapta icthadlarda bulunmuş ve usûl kaidelerini tesis etmişlerdir. Bunlar, dört delilden (edile-i erbaa) furu' ahkâmını istinbat ettikleri gibi usûlde de furu'da da taklidden sakınmışlardır.¹³⁸⁰ İbnü's-Salâh, mutlak müctehid olabilmek için taklidden ve takyidden uzak bir şekilde şer'î hükümleri delillerinden istidlâl yoluyla bilmeye muktedir olmak gerektiğini ifade etmiştir.¹³⁸¹

İkinci Tabaka; Mezhepte Müctehidler Tabakası; İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed gibi bu tabakadan olan müctehidler, furû'da mutlak icthad sahibi olup usûl'de icthad yapmamışlardır. Bunlar, bazı furu' ahkâmında muhalefet etselerde hocalarının koyduğu usûl kaidelerine bağlı kalarak edile-i erbaadan hüküm çıkarmaya kadirlerdir. Usûlde ise imamlarını taklid etmişlerdir.¹³⁸²

Üçüncü Tabaka; Meselede Müctehidler Tabakası; Ebu Cafer et-Tahâvî, Kerhî, Halvânî, Serahsî, Pezdevî ve Kâdihân gibi bu tabakadan addedilen müctehidler, mezhep sahibinden bir rivayet olmayan konularda icthadda bulunurlar. Aşağı yukarı ikinci tabakaya dâhildir. Ancak bunlar, usûlde de furu'da da mezhep imamlarına muhalefet edemezler. Sadece nass bulunmayan meselelerde imamlarının koyduğu usûl kurallarına göre hüküm istinbat ederler.¹³⁸³

destekleyebilen müctehid. d) Mezhebi öğrenip nakletmek ve anlamakla meşgul olan kişi. Bu durumda olan kişilerin nakline ve nakle dayanarak verdikleri fetvaya itimat edilir. **3. İlimin Bir Nev'inde (Feraiz gibi) Müctehid 4. Meselede Müctehid.** (Yakup et-Temîmî, 315; Apaydın, "İctihad" DİA, XXI, 439.)

¹³⁷⁹ Kuraşî, I, 558; Birgivi, *Risâle fî Reddî'l-İslâh ve'l-Îzâh*, 24b-25a; Ali el-Kârî, *age.*, 112-114; el-Ğazzî, I, 11-12; İbn Âbidîn, I, 77; Ebu Zehra, *İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi*, II, 118-120; Yakup et-Temîmî, *Et-Tahrîcî inde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn*, Kahire 1414, 301.

¹³⁸⁰ Kuraşî, I, 558; Yakup et-Temîmî, *age.*, 301;

الطبقة الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع، كالأئمة الأربعة، ومن سلك مسلكتهم في تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع من الأدلة الأربعة، ومن غير تقليد لا في الفروع ولا في الأصول.

¹³⁸¹ Apaydın, "İctihad" DİA, XXI, 439.

¹³⁸² Kuraşî, I, 558; Yakup et-Temîmî, *age.*, 301;

الطبقة الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب، كأبي يوسف ومحمد بن الحسن وسائر أصحاب أبي حنيفة، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة الأربعة- أي الكتاب والسنة والإجماع والقياس- على حسب القواعد التي قررها أستاذهم، فهم، وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع، لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول

¹³⁸³ Kuraşî, I, 558; Yakup et-Temîmî, *age.*, 301-303;

الطبقة الثالثة: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب كالخصاف وأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي، وشمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي، وفخر الدين قاضي خان وغيرهم. فهم لا يقدرّون على مخالفة الإمام لا في الأصول ولا في الفروع، لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها على حسب أصول قررها، ومقتضى قواعد بسطها.

Dördüncü Tabaka; Tahric Ehli Müctehidler Tabakası; Râzî gibi müctehidler bu tabakadandır. Bunlar, aslen ictihada güç yetiremezler. Lakin usûl bilgilerinin kuvvetli ve usûl kaidelerine hâkimiyetlerinin olmasından dolayı bunlar, mezhep imamlarından intikal eden mücmel ve muhtemel görüşleri tafsil etmeye kadirler. Ayrıca bu tabadaki müctehidler, hükümlerin sebeplerini ortaya çıkarmak hususunda ictihadlar da yapmışlardır.¹³⁸⁴

Beşinci Tabaka; Tercih Ehli Müctehidler Tabakası; Kudûrî ve Merginânî gibi müctehidler bu tabakadandır. Bunların işi, mezhep imamlarından gelen rivayetler arasında tercihte bulunup bazısını bazısına evla tutmak ve tafdil etmektir. Bu tabakadan olan müctehidler, evla, daha sahih (esahh), daha vazıh (evzah) ve kıyâsa daha uygun (evfegu li'l-kıyâs) gibi ibareler kullanmışlardır. Yani bu sınıftaki müctehidler, görüş ve rivayetler arasında tercihlerde bulunmak üzere mahdut sayıda ictihad yapmışlardır. Bunları mukallid saymak doğrudur. Ancak mezhebin görüşlerini açıklama ve tercihte bulunma gibi bir nevi mezhep çerçevesi içinde ictihad ve aklî bir faaliyet göstermişlerdir.¹³⁸⁵

Altıncı Tabaka; Temyiz Ehli Müctehidler Tabakası; Neseffî, Mevsilî, Tâcüşşeria ve İbnü's-Sâatî gibi müctehidler bu tabakadandır. Bunların işi, kitaplarında zayıf ve merdud görüşlere yer vermemektir. Zira bunlar, zayıf görüş ile kuvvetli görüşün ve zâhirü'r-rivâye ile nâdirü'r-rivâye arasını temyiz etmeye kadir müctehidlerdir.¹³⁸⁶

Yedinci Tabaka; Sırf Taklid Tabakası; Bu tabakadakiler, zikredilenlerin hiçbirine kadir değildiler. Bunlar, sağını solundan ayıramazlar. Bilakis bunlar karanlıkta odun toplayan kimse gibidirler. Ellerine ne gelirse alıp onları toplarlar.¹³⁸⁷

¹³⁸⁴ Kuraşî, I, 559; Yakup et-Temîmî, *age.*, 303;

الطبقة الرابعة: طبقة أهل التخریج من المقلدین كالرازي وأضرابه، فإنهم لا یقدرون على الاجتهاد أصلاً، لكنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم المأخذ، یقدرون على تفصیل قول مجمل ذي وجهين، وحكم محتمل لأمرین منقول عن صاحب المذهب، أو عن أحد أصحابه المجتهدين برأيهم، ونظرهم، في الأصول والمقايسة، على أمثاله ونظائره في الفروع، وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قوله: كذا في تخریج الكرخي، وتخریج الرازي من هذا القبيل.

¹³⁸⁵ Kuraşî, I, 559; Yakup et-Temîmî, *age.*, 303;

الطبقة الخامسة: طبقة أصحاب الترجیح كأبي الحسن القدوري، وصاحب الهداية وأمثالهما. وشأنهم في تفصیل بعض الروایات على بعض آخر، بقولهم هذا أولى، وهذا أصح رواية، وهذا أوضح، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق بالناس.

¹³⁸⁶ Kuraşî, I, 559; Yakup et-Temîmî, *age.*, 303-304;

الطبقة السادسة: طبقة المقلدین القادرین على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف وظاهر المذهب، وظاهر الرواية، والروایات النادرة كأصحاب المتون المعتبرة من المتأخرین كصاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية، وصاحب المجمع. وشأنهم أن لا ينقلوا في كتبهم الأقوال المرودة والروایات الضعيفة.

¹³⁸⁷ Kuraşî, I, 559; Yakup et-Temîmî, *age.*, 304;

Birgivi'ye göre altıncı ve yedinci tabakadan sayılan müctehidler, büsbütün taklidci olup hiç bir ictihad yapmamış, sadece eskilerin eserlerini bir araya toplamak ve tedvin etmekle uğraşmıştır.¹³⁸⁸

Bu kısa bilgiden sonra İbn Kemalpaşa'nın yaptığı taksimi esas alarak Sadrüşşeria'nın bu tasnifteki yerine dair değerlendirmeye geçelim.

2.2.4.2. Ashâbu't-Tercih ve Sadrüşşeria

Tercih, bir mezhep içinde, aynı konuda birbirinden farklı görüşler arasından birini seçmek demektir. Bu da “rivayet açısından tercih” ve “delil açısından tercih” olmak üzere iki nevidir.¹³⁸⁹ Bu nevilere birini veya her ikisini yapan müctehide **ashâbü't-tercih** denir. Bu işlemleri gerçekleştirme kabiliyetine sahip olan Sadrüşşeria, ayrıca usûlcülerin koştugu “delilleri değerlendirebilecek yeteneğe sahip olma” şartını da haizdir. Bu anlamda Sadrüşşeria, müctehidliğin beşinci tabakasından **tercih ehli/ashâbü't-tercih** bir müctehid olarak kabul edilmiştir. Zira aralarında Râzî'nin de bulunduğu dördüncü tabaka ile Sadrüşşeria'nın bulunduğu beşinci tabakayı teşkil eden müctehidler, mezheb imamlarının ictihadları bulunmayan furû meselelerinin hükümlerini çıkararak, onların hükmünü belirtmediği meselelere dokunmayan kimselerdir. Fakat onlar, üçüncü tabakanın tesbit etmiş olduğu tercih esaslarına dayanarak rivayet edilen görüşler arasında tercihlerde bulunmuşlardır. Bazı görüşleri, dayandığı delilin kuvvetli oluşu veya mevcut asrın icaplarına tatbik bakımından elverişli bulunuşu sebebiyle tercih etmişlerdir.¹³⁹⁰ Elbette bu, yeni bir

الطبقة السابعة: طبقة المقلدين الذين لا يقدر على ما ذكر، ولا يفرقون بين الغث والسمين، ولا يميزون الشمال من اليمين، بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل، فالويل لمن قدلهم كل الويل

¹³⁸⁸ Birgivi, *Risâle fi Reddi'l-Islâh ve'l-Îzâh*, 24b-25a.

¹³⁸⁹ *Rivâyet bakımından tercih*; Mezhep imamlarının ictihâdlarını nakledenlerin birden fazla olması, ya nakleden talebenin yanlış anlaması ya da mezhep imamlarının daha önce benimsediği görüşten vazgeçip başka görüşe sahip olmasından kaynaklanan birbiriyle çelişen görüşlerin nakledilmesi durumunda söz konusu olmaktadır. Bu durumda, daha sonra gelen tercih ehli mezhep âlimleri, rivâyetleri karşılaştırarak en kuvvetli olanı tercih etmeye çalışmışlardır. Genellikle “usûl” kâidelerine ve Kitap, Sünnet gibi “delil”e bakarak karşılaştırma yapmaya dayanan tercih usûlü, daha ziyade furû kitaplarında görülmektedir. Mesela; Hanefiler, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin kitaplarında yazılı olarak nakledilenleri tercih etmişlerdir. “Zâhiru'r-rivâye” de denilen Ebû-Hafs el-Kebîr ve el-Cevzecânî gibi Hanefilerin rivâyetine dayanan kitaplar, bu türdendir. *Usûl ve delil bakımından tercih*; Mezhep imamından nakledildiği kesin olarak bilinen iki zıt görüşü, Kitap, Sünnet gibi delillere ve usûl kaidelerine bakmak suretiyle karşılaştırarak birisini tercih etmektir. Mesela; İmam Muhammed'in yazılı altı kitabını el-Mervezî (334/945), el-Kâfî isimli eserinde özetlemiş, Serahsî de bu eseri el-Mebûsî ismiyle şerhetmiştir. (Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 243.)

¹³⁹⁰ Ali el-Kârî, *age.*, 112; Ğazzî, I, 11-12; Kuraşî, II, 559; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, VI, Beyrut 1992, I, 77.)

görüş beyân etmek değildir. Dördüncü tabaka olan tahriç ehli ile beşinci tabaka olan tercih ehli arasında fark çok azdır. Hattâ usûlcülerin bazıları haklı olarak bu iki tabakayı bir saymıştır. Çünkü usûle göre fikirler arasında tercih yapmak, mezheb İmamlarının ele almadığı meselelerin hükümlerini ortaya koymaktan daha az bir iş değildir.¹³⁹¹

Birgivi'ye göre beşinci tabaka mensupları, görüş ve rivayetler arasında tercihlerde bulunmak üzere sınırlı/mahdut sayıda icthad yapmışlardır. Bunları mukallid saymak doğrudur. Ancak mezhebin görüşlerini açıklama ve tercihte bulunma gibi bir nevi mezheb çerçevesi içinde icthad ve aklî bir faaliyet göstermişlerdir.¹³⁹² Tercih ehli müctehidler, bazı rivayetleri diğerlerine tercih ederken “*evlâ, esahh, evfegu li'l-kıyâs ve erfegu li'n-nâs*” gibi kavramlar kullanmışlardır.¹³⁹³ Sadrüşşeria ise daha ziyade “*ihtertü (اخْتَرْتُ)*,¹³⁹⁴ *evlâ (ولى)*,¹³⁹⁵ *agvâ (أَفْوَى)*,¹³⁹⁶ *evsegu (اوْتَق)*¹³⁹⁷ ve *sahih (صَحِيح)*”¹³⁹⁸ tabirlerini kullanmıştır.

Sadrüşşeria'nın tercihlerinde Ebû Hanife ve talebelerinin görüşlerine öncelik vermiştir. Bu durum onun Hanefî mezhebine mensup bir fakih olmasının doğal bir sonucudur. Zira Hanefî mezhebine mensup olan fakihlerin eserlerinde Ebu Hanîfe ve talebelerine ait usûl anlayışları merkezde yer almaktadır. Klasik fıkıh çalışmalarında bir mezhebe bağlı kalma düşüncesi dikkate alındığında, Sadrüşşeria'nın da kendinden öncekilerin yolunu takip ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Diğer taraftan Sadrüşşeria, Ebu Hanîfe'nin veya talebelerinin görüşlerini tercih ederken, görüş sahiplerinden ziyade, tercih sebeplerine ağırlık vermiştir. Sadrüşşeria, Tavzîh'te İmam Züfer'in görüşlerinden sadece on yerde söz etmiştir.¹³⁹⁹ Bu durum, Hanefî mezhebi içerisinde ilk üç imama ait görüşlerin, İmam Züfer'e karşı tercih bakımından öncelikli olduğuna işaret etmektedir. Sadrüşşeria'nın tercihlerinden bazıları şunlardır;

¹³⁹¹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, II, 117.

¹³⁹² Birgivi, 24b-25a;

¹³⁹³ Ali el-Kâfî, *age.*, 112; Ğazzî, I, 11- 12; Kuraşî, II, 559; İbn Âbidîn, I, 77.

وَسَائِلُهُمْ تَفْضِيلُ بَعْضِ الرِّوَايَاتِ عَلَى بَعْضٍ، كَقَوْلِهِمْ هَذَا أَوْلَى، وَهَذَا أَصَحُّ رَوَايَةً، وَهَذَا أَوْفَقُ لِلنَّاسِ.

¹³⁹⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 177.

¹³⁹⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 77, 96...

¹³⁹⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 11, 151...

¹³⁹⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 11.

¹³⁹⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 154, 156...

¹³⁹⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 200, 221...

Örnek 1; Sadrüşşeria'ya kadar geçen süreçte Hanefîler'in tercih ettiği fıkıh tanımı, "mutlak müctehid" konumundaki İmam Azam Ebu Hanife'ye ait; "*Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir*" şeklindeki tarifdir.¹⁴⁰⁰ Buna mukabil beşinci tabakadan tercih ehli bir müctehid olan Sadrüşşeria, İmam Azam'ın fıkıh tarifini yetersiz bulmuş ve bu tarife "*amelen*" (عَمَلًا) ibaresinin ilave edilmesini gerekli görmüştür. O, tanıma yapılan bu ilavenin kelimeler ve tasavvuf gibi itikadî ve vicdânî ilimleri, fıkıhın dışında bıraktığını ifade etmiş ve bu tarifi tercih etmiştir.¹⁴⁰¹

Örnek 2; Sadrüşşeria, şer'î delillerin asıl kaynağı olan Kitap'ın tanımı noktasında Gazzâlî'nin tarifini tercih etmiştir. Ancak O, Gazzâlî'nin "Kitap" tanımını aynıyla da almış değildir. Zira Sadrüşşeria, Gazzâlî'nin tarifinden "*meşhur yedi harf üzere*" ibârelerini çıkarmış ve Kitap'ı, "*Kur'an, Mushafın iki kapağı arasında mütevatir olarak bize nakledilendir*" şeklinde tarif etmiştir.¹⁴⁰²

Örnek 3; Hanefîler'in meşâyihine/büyüklerine (Debûsî, Pezdevî ve Serahsî) göre; "*Kur'an, nazm ve manadır.*" Sadrüşşeria'ya göre ise; "*Kur'an, manaya delâlet eden nazmdan ibârettir.*" Sadrüşşeria; "*Şeyhlerimiz, bunu demek istediler, ben de böyle demeyi tercih ettim*" demek suretiyle tercihinin gerekçelendirirken bizlere de "**Tercih Ehli**" bir müctehid olduğunu bizlere bir kez daha göstermiştir.¹⁴⁰³

Örnek 4; Sadrüşşeria'nın tercihlerinden birisi de haber-i vâhidin tanımı hususundadır. Hanefî usûlcüleri, haber-i vâhidi; "*mütevâtir ve meşhurun altında olmak üzere bir veya birkaç kişi tarafından nakledilen, şeklen ve mânen şüphe taşıyan bir bağlantı ile Hz. Peygamber'e ulaşan haber*"¹⁴⁰⁴ şeklinde tarif etmiştir. Sadrüşşeria'nın ana kaynağı olan Pezdevî ise haber-i vâhidi; "*bir veya iki veyahut mütevatir ve meşhur derecesine ulaşmaksızın daha fazla kişinin rivayet ettiği her haber*"¹⁴⁰⁵ diye tanımlamıştır. Mevcut bu tariflere rağmen Sadrüşşeria, haber-i vâhidi; "*tevatür derecesine ulaşmayan her türlü hadis*" şeklinde tarif etmiştir.¹⁴⁰⁶ O,

¹⁴⁰⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 42.

¹⁴⁰¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 42; Muhammed el-Bereketî, *et-Ta'rifâtü'l-Fıkhiyye*, Pakistan 1986, 166.

¹⁴⁰² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 72.

¹⁴⁰³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 77.

¹⁴⁰⁴ Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid" DİA, XIV, 356.

¹⁴⁰⁵ Pezdevî, II, 370.

¹⁴⁰⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 333.

bu tarifile meşhur hadisi de haber-i vâhidin içine almayı amaçlayarak böyle bir tarifi tercih etmiştir.

Örnek 5; Ebu Yusuf'a göre bazı şartları taşıması durumunda haber-i vâhid zan değil bilgi ifade eder. Ona göre tıpkı ibadetlerde olduğu gibi ukubât konularında da haber-i vâhidle amel edilir.¹⁴⁰⁷ Sadrüşşeria, “*Haber-i vâhid, beyyine ve nass gibi kati değil zannî bir delildir. Zannî olan delil demek kendisinde şüphe var demektir. Hâlbuki şüphyle hadler düşer*”¹⁴⁰⁸ gerekçesiyle Ebu Yusuf'un bu görüşünü reddetmiştir. Sadrüşşeria, burada “mezhepte müctehid” olan Ebu Yusuf'a cevap vermekle ictihaddaki mertebesini ortaya koymuştur.

Örnek 6; Sadrüşşeria, Hanefî âlimlerin müstakil bir delille tahsis edilen âmın delalet yönünden katiliğini kaybettiği ve zanni bir delil haline dönüştüğü görüşlerini kabul etmemiştir. Zira Sadrüşşeria'ya göre akılla yapılan tahsis şüpheye mahal bırakmayacağı için akli delille tahsis edilmiş âmın delaleti kati olmaya devam eder.¹⁴⁰⁹ Sadrüşşeria, bu görüşünde tek kaldığını ifade etmek suretiyle kendisinin müstakil ictihad yapan bir müctehid olduğunu ortaya koymuştur.

Örnek 7; Sadrüşşeria, “*müstakil kelamla yapılan tahsis sonucunda âm lafız hüccet olmaya devam eder*” diyen Hanefîler'e karşı “*müstakil kelamla yapılan tahsis sonucunda âm hüccet olmaktan çıkar*” diyen Kerhî'nin görüşünü tercih etmiştir.¹⁴¹⁰

Sadrüşşeria, genel olarak Hanefî mezhebinin kurucusu İmam Azam Ebu Hanife'nin görüşlerini benimsemiş ve muhaliflerine karşı bütün ilmi gücüyle savunmuştur. Fakat zaman zaman Ebu Yusuf ve Züfer gibi mezhepte müctehid, Kerhî gibi meselede müctehid âlimlerin görüşlerine itiraz etmiş ve mezhep içi tercihte bulunmuştur. Verdiğimiz örneklerde de görülen Sadrüşşeria'nın bu özelliği onun “*Ashâbu't-Tercih*” bir müctehid olduğunun en büyük göstergesidir.

¹⁴⁰⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 332.

¹⁴⁰⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 333.

¹⁴⁰⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 91-92.

¹⁴¹⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 92.

2.2.5. Sadrüşşeria'nın Müstakil İctihadlarından Bazıları

Sadrüşşeria, her ne kadar “*Ashâb-ı Tercih*” bir müctehid olsa da onun azımsanmayacak derecede müstakil icthadları da vardır. Müstakil icthadlarından bazı örnekler;

Örnek 1; İslam Âlimleri, usûlü fikhın mevzusunda/konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Cumhur-u ulemâya göre usûlü fikhın mevzusu sem’i deliller iken bazı Hanefî âlimlere göre ise talebî ve vaz’î şer’î hükümlerdir. Sadrüşşeria ise “usûlü fikhın konusu şer’î deliller ve hükümlerdir”¹⁴¹¹ demek suretiyle farklı bir görüş ortaya koymuştur. Sadrüşşeria'nın bu ifadesi, âlimler arasında “*bir ilmin birden fazla konusu olabilir mi*” tartışmasını başlatmıştır. Bazı âlimler bir ilmin birden fazla konusunun olmasını mutlak olarak caiz görmezken, Sadrüşşeria'nın da aralarında bulunduğu bazı âlimler bunu mutlak olarak caiz görmüşlerdir. Hatta Sadrüşşeria, bir adım daha ilerisini giderek sadece mutlak olarak değil, izafî olarak da bir ilmin birden fazla konusunun olacağını iddia etmiştir. Sadrüşşeria'ya göre fikh usûlü, hüküm ortaya koyabilmek için delilleri tesbit etmeye çalışır. Mantık ilmi, *tasavvur* ve *tasdike* ulaşma hususlarında araştırma yapar. Usûlü fikh ilmi, muzaf ve muzafun ileyhten mürekkep bir ilimdir. Muzaf olan usûl ilmi ve muzafun ileyh olan fikh ilmi tıpkı mantık ilminde olduğu gibi bu ilmin de konusu olabilir.¹⁴¹²

Örnek 2; Fıkıh usûlünde icmâ’ın tarifi, çeşitli şekillerde yapılmasına rağmen âlimler nezdinde genel kabul gören; “*Muhammed ümmetinden olan müctehidlerin onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda şer’î bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri*”¹⁴¹³ şeklindeki Sadrüşşeria'nın kelimenin sözlük (bir konuda fikir birliği etmek) anlamından hareketle yaptığı tarif olmuştur.¹⁴¹⁴

Örnek 3; Sadrüşşeria, “*her âmm, müstakil bir muhassısla tahsis edilmiştir ve tahsise uğramış âmm da zann ifade eder*”¹⁴¹⁵ görüşünde olan âlimlere muhâlefet etmiş ve bu husustaki görüşünde yalnız kalmıştır. Zira ona göre bu cümlede müstakil muhassıslar arasında fark gözetilmemiş yani kelâmî olan muhassıslar ile akıl gibi

¹⁴¹¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 69-72; Münyâvi, 76.

¹⁴¹² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 69-72; Zerkeşi, I, 49.

¹⁴¹³ Dönmez, “İcmâ” DİA, XXI, 418.

¹⁴¹⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 387.

¹⁴¹⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 91.

diğer muhassıslar ayrı tutulmamıştır. Hâlbuki akıl ile yapılmış tahsisin sonucu kat'idir. Akılla yapılan tahsis şüpheye kapalıdır.¹⁴¹⁶ Sadrüşşeria'nın bu konudaki görüşü tahsise uğramış âmm lafzın hükmüyle ilişkilidir. Zira ona göre tahsise uğramış âmmın delaleti kat'î olmaya devam eder. Bu konuyla ilgili icthadı Sadrüşşeria'nın müstakil icthadlarından biridir.

Örnek 4; Bakara 228. âyeti kerimesindeki “kurû” (قُرُوْءٍ) lâfzı müşterek bir lafızdır ve müfredi olan “kur” lafzı, hem hayz, hem de tuhr mânâsına gelmektedir. Hal böyleyken Hanefiler, bir tetkik neticesinde bunun hayz mânâsına olmasını, Şafiîler de tuhr mânâsına olmasını tercih etmişlerdir. Sadrüşşeria'ya göre ise “tuhr” lafzı, temizliğe ve hayz'a delâlet eden müşterek bir lafızdır. Karine olmadan bu manalarından birine hamledilemez. Bilindiği üzere meşru olan boşama tuhr halindeki boşamadır. Kadın, iddeti boşama gerçekleştiği andan itibâren sayacaktır. Âyetteki “üç” (ثَلَاثَةً) lafzıyla birlikte değerlendirilip “kur” hayız olarak kabul edildiğinde yeni bir nikâh için iddet dördüncü tuhr içinde bitecektir. Şu halde “üç” lafzı kur'un, tuhr manasına olduğuna delâlet eden bir karinedir. Sadrüşşeria, bizzat “teferredtü bih”¹⁴¹⁷ sözüyle te'kid ettiği kendisine ait bu delille kur' lafzının temizlik manasına olduğunu isbat etmiştir.

Örnek 5; Mâverâünnehir meşâyihinden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcüleri, lafızları vaz' olundukları mâna açısından âmm, hâss, müşterek ve müevvel diye dörde taksim etmişlerdir.¹⁴¹⁸ Buna karşın Sadrüşşeria, müevvelin vaz' itibariyle değil müctehidin re'y ve icthadıyla belirli bir mâna ifade ettiğini söylemiş ve müevveli bu taksimatın dışında bırakmıştır. Ona göre müevvel, müşterek lafız içerisinde ele alınması gereken bir konudur. Sadrüşşeria, vaz' bakımından müstakil olduğunu iddia ettiği ve diğer delâlet derecelerine girmesinin mümkün olmadığını ileri sürdüğü cem'i münekkeri, müevvelin yerine yerleştirmiştir.¹⁴¹⁹

Örnek 6; Tıpkı Nahivciler gibi¹⁴²⁰ usûl âlimleri de “ricâl” (رجال) gibi nekre cem'i lafızlar hakkında farklı görüşler ortaya koymak suretiyle ihtilafa düşmüşlerdir.

¹⁴¹⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 91-92.

¹⁴¹⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 82.

¹⁴¹⁸ Debûsî, *age.*, 94; Pezdevî, I, 51; Serahsî, I, 127.

¹⁴¹⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 78; İbnü'l-Müvakkat, I, 175-176; Sâidî, 67.

¹⁴²⁰ Zerkeşi, IV, 179; Sâidî, 67.

Bu konudaki tartışma ve ihtilafın temelinde “*siyâkı isbatta cem’iler umum ifade eder mi*” sorusu vardır. Bu soruya usûl âlimleri iki farklı cevap vermişlerdir;

Birincisi; İbn Hazm, Ebu’l-Hüseyin el-Basrî ve Ali el-Cübbâî’nin yanı sıra Sadrüşşeria’nın ana kaynağı olan Pezdevî’nin de içinde bulunduğu Hanefîler’in ekserisinin benimsediği ‘*bu tür lafızlar umum ifade eder*’ görüşüdür. Bu görüşte olanlar, ‘*cem’i münekkerlerin istisnâsı/tahsisi sahih olmaz*’ ve ‘*cem’i killetler, münekker olsa da umum içindir*’ demektedirler. Çünkü bunlara göre cem’i killet ile cem’i kesret arasında bir ayırım olmadığından cem’i münekker lafızlar muarref menzilesindedir ve de umum için istiğrak şart değildir.

İkincisi; Şafîler’in genelinin kabul ettiği ‘*bu tür lafızlar umum ifade etmez*’ görüşüdür. Bu iddia sahiplerine göre lügat âlimleri bu tür lafızlara nekre demişlerdir. Şayet cinsinin tamamını içine almış olsa nekre demezlerdi.

Sadrüşşeria ise bu iki görüşün haricinde farklı bir düşünce ortaya koymuştur. Ona göre cem’i münekkerler ne umum ne de husus ifade eder. Bu ikisinin arasında bir anlam ifade eder.¹⁴²¹

Örnek 7; Âlimler arasında tartışılan konulardan birisi de tahsis edilmiş âmmin delaleti konusudur. Genel olarak Hanefîlerin dışındaki âlimlere (özellikle de Şafiilere) göre tahsise uğramadan önce de âmmin delaleti zannîdir. Tahsisten sonra da zannîliği devam eder. Buna mukabil Sadrüşşeria’dan önceki Hanefî âlimlere göre ise; tahsis öncesi âmmin delaleti kat’î iken müstakil bir delille tahsis edilen âm, delalet yönünden katiliğini kaybeder ve zanni bir delil haline dönüşür. Sadrüşşeria, bu iki görüşün dışında bir düşünce ortaya koymak suretiyle müstakil bir usûl anlayışı ortaya koyarak ictihad faaliyetinde bulunmuştur. Zira ona göre ise akılla yapılan tahsis şüpheye mahal bırakmayacağı için akli delille tahsis edilmiş âmmin delaleti kati olmaya devam eder. Zaten Sadrüşşeria, bu görüşünde tek kaldığını Tavzîh’te bizzat kendisi ifade etmiştir.¹⁴²²

Örnek 8; Sadrüşşeria, beyân bahsinde “istisna” konusunu kendinden önceki usûlcülerden farklı bir yaklaşımla ele almıştır. O, Râzî ve İbnü’l-Hâcib’in¹⁴²³ muttasıl ve munkatı (munfasıl) diye ikiye ayırdıkları istisna’yı, hakiki ve mecâzi

¹⁴²¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 78.

¹⁴²² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 92.

¹⁴²³ İbnü’l-Hâcib, I, 130.

şeklinde taksim etmiştir.¹⁴²⁴ Sadrüşşeria, hakiki istisnayı; “*Sadru’l-kelamın içine aldığı şeylerin bir kısmını hükme dâhil olmaktan men etmektir*” şeklinde tarif etmiştir. O, (ص) ve kardeşlerinin Râzî’nin ifade ettiği gibi ihraç manasına gelmediğini, diğer tahsis türlerinden sakınmaktan dolayı men manasına geldiğini iddia etmiş ve bu izahı ilk defa kendisinin yaptığını da ayrıca belirtmiştir. Ona göre istisna sadrı kelimeler arasında vardır ve müstesnanın başlangıçta da hükme dâhil olmadığını ifade etmektir.¹⁴²⁵ Aynı şekilde Sadrüşşeria, istisnanın gayri müstakil bir kelimeler olması yönüyle müstakil bir kelimeler olan tahsisten ayrıldığını söylemiştir. Ona göre istisna ile tahsis arasındaki farklardan biri de tahsisin aksine istisnanın sadrı kelimelerin hükmünün zıddına bir hüküm ortaya çıkarmamasıdır.¹⁴²⁶

Görüldüğü üzere Sadrüşşeria, fıkıhın konusuna yeni bir açılım getirmiş ve bir ilmin birden fazla konusu olabileceğini isbat etmiştir. Sadrüşşeria’nın yapmış olduğu icmâ’ tarifi kendinden sonraki usûlcülerin tercih ettiği bir tanım olmuştur.¹⁴²⁷ Aynı şekilde müevvel, cemi münekker ve istisna konularına getirdiği yeni bakış açılarıyla alanında kendinden sonrakilere bir çığır açmıştır. Bütün bunlar “*bu görüşümde yanlı kaldım/teferredtü bihi*” şeklindeki kendi ifadesiyle müstakil birer icthaddır.

2.2.6. Hilafiyât ve Sadrüşşeria

Fıkıh ilminde müctehidler takip ettikleri usûl ve görüş farklılığına bağlı olarak çeşitli ihtilaflar ortaya çıkmış, bunun sonucunda müctehid imamlardan sonra ihtilaflar çoğalmıştır. Mukallidlerin, diledikleri müctehidleri taklit etme imkânları oluşmuş, nihayetinde bu icthad ve taklid işi, giderek halk nazarında hüsn-i zann beslenecek bir mevkie sahip dört imama kadar dayanmıştır. Halk onları taklid etmekle yetinerek onların dışında kalanları taklid etmekten kaçınmıştır. Bu süreçte icthadın zorlaşması, onun maddelerini teşkil eden ilimlerin zamanla çeşitli şubelere ayrılması ve dört mezhebin dışında kalan müctehidler mezheplerine bağlı olanların kalmaması sebebiyle icthad müessesesi de gerilemiştir. Bunun üzerine, bu dört mezhep, İslam’ın usûlü mesabesinde tutulmuş, bu dört mezhebe sıkı bir şekilde

¹⁴²⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 351.

¹⁴²⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 351.

¹⁴²⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 352; İdris Abdullah Muhammed el-Hanefî, *İnşirâdâtü Sadrüşşeria fi Kitabihi’t-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, Mecelletü Külliyyeti’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, Bağdat 2013, 24.

¹⁴²⁷ Molla Fenârî, II, 285.

bağlanan ve mezheplerdeki hükümleri esas alanlar arasında cereyan eden ihtilaflar, şer'î naslarda ve fıkhi esaslardaki ihtilaf hükmünde tutulmuştur. Peşinden gittiği imamın mezhebinin doğruluğunu göstermek için, bütün mezhep mensupları arasında sağlam usûllere istinat eden münazaralar cereyan etmiştir. Mezhep mensuplarından her biri bu esas ve usûlleri taklid ve mensup olduğu mezhebinin lehinde ve diğer mezheplerin aleyhinde delil olarak kullanmış ve bu münakaşalar, şer'î meselelerin tümünde fıkhıdaki bütün bahislerde uygulanmıştır. Bu münazaralar da söz konusu dört imamın me'hazları açıklanmış, ihtilaflarının menşeleri ve ictihadlarının mahalleri ortaya serilmiştir. İlimin bu çeşidine hilafiyat (ilm-i hilaf, mukayeseli İslam hukuku) denilmiştir.¹⁴²⁸

Bilindiği gibi Hanefî fıkıh kitaplarındaki bilgilerin pek çoğu, hicri III ve IV. asırları kapsayan meşâyih¹⁴²⁹ devrindeki fikhî gelişmelerin ürünüdür. Bu dönemde, Hanefî fikhının ilk klasik eserleri tedvin edilmeye başlanmış, mezhep imamlarından rivâyet edilen bazı görüşler tartışılmış ve böylece mezhepler arası mukâyeseli hukuk ilmi olarak tanımlanan hilâfiyât ve cedel¹⁴³⁰ ilmi doğmuştur.¹⁴³¹ İmamların delillerini ve kaynaklarını bilme ve bu ilmi mütalaa ederek arzu edilen hususlar üzerine istidlalde bulunma maharetini kazanma yönünden bu ilim dalının pek çok faydası vardır.¹⁴³² Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerinin ve usûl anlayışlarının merkeze alınıp yorumlanması, zamanın şartlarına göre işlenmesi ve mezhep birikiminin

¹⁴²⁸ İbn Haldun, 200; Hilâfiyât ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Halis Demir, *Hanefî Mezhebinde Hilaf Literatürü*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD), XIX / 2 (15 Aralık 2015), s. 111-146.

¹⁴²⁹ Hanefî fıkıh edebiyatında Meşâyih kavramı, “*bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fikhî tercihlere sahip bulunan fakihler grubu*”nu ifade etmektedir. (Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, DİA, XVI, 9-10.)

¹⁴³⁰ Cedel ise ıstılahta; “*farklı fıkıh mezheplerine bağlı olanlar arasında cereyan eden münazaraların adabını bilmektir*” şeklinde tarif edilmiştir. Münazara ve istidlal meydanının geniş olması hasebiyle bu ilme ihtiyaç hâsıl olmuş, bundan dolayı da imamlar bir takım adâb ve erkânın vaz'ına ihtiyaç duymuşlardır. Münazaracıların red ve kabul itibarıyla duracakları sınırlar, delil getiren ile ona cevap verenin keyfiyeti, münazaracının müstedlil olmasının caiz olduğu durum, istidlalden el çekme keyfiyeti, itirazının ve muarazasının mahalli, kendisinin susması, hasmının ise konuşması ve delil getirmesi lazım gelen durum, cedel ilmi sayesinde bilinir. Cedel ilmi hakkında “*Bu fen, istidlal konusundaki belli hudut ve adaptan ibaret olan muayyen kaidelerin bilinmesidir*” denilmesi bundan dolayıdır. Bu kaideler, sayesinde herhangi bir görüşü savunma veya onu çürütme maksadına ulaşılır. Sözü edilen görüş (rey), ister fıkıhla ilgili olsun, ister diğer bir konu ile ilgili olsun fark etmez. (İbn Haldun, 201.)

¹⁴³¹ Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, DİA, XVI, 9-10.

¹⁴³² Hanefîlerin ve Şâfiîlerin bu fenne dair olan telifleri, Malikîlerinkinden daha fazladır. Çünkü malum olduğu üzere Hanefîlerde kıyas, mezheplerindeki birçok fer'i hususların aslını teşkil eder. Bunun için onlar nazar ve tatbik ehlidir. Malikîler ise ekseriya esere ve nakle itimat etmişlerdir, ayrıca onlar ehl-i nazar da değillerdir. Bundan başka Malikîlerin ekserisi Mağriplilerdir ve bunlar çok az istisnasıyla sanatlardan ve ilimlerden habersiz ve gafil bedevilerdir. (İbn Haldun, 201.)

zenginleştirilerek sonraki devirlere aktarılması açısından meşâyih görüşlerinin fukahâ mesleğinde önemli bir yeri vardır. Bu noktadan hareketle Sadrüşşeria, eserinde sıkça meşâyihin görüşüne yer vermiş, öncekilere ait çalışmalardan yararlanmış, görüşlerini değerlendirmiş ve onların mezhep anlayışını devam ettirmiştir.¹⁴³³ Mesela Sadrüşşeria, lafzın manaya delaletinin *ibâretü'n-nass*, *işâretü'n-nass*, *iktizâün-nass* ve *delâletü'n-nass* şeklindeki taksimi,¹⁴³⁴ mutlak emrin fevre delalet etmeyeceği,¹⁴³⁵ kulun icat ve tekvin kudretinin olmadığı¹⁴³⁶ gibi görüşleri ve aklın güneş (şems) olarak tarifini¹⁴³⁷ gibi meşâyihden naklen almıştır.

Sadrüşşeria, mukayeseli fıkıh usûlü gibi tertip ettiği Tavzîh'te fıkıh usûlü konularını ele alırken Hanefî mezhebi içindeki farklı görüşler yanında ihtilafı çok sayıda meseleye de yer verilmiştir. Bu yönüyle eser, bir ilm-i hilaf ve cedel kitabını anımsatmaktadır. Sadrüşşeria bu eserinde mezhebin görüşüne muhalif görüşlere yer vermiş, mezhebinin görüşlerini savunmak ve muhalif görüşleri reddetmek için cedel usûlünü kullanmıştır. Red veya kabul açısından daha ziyade akli gerekçelere yer vermiştir. İlm-i hilâfla ilgili Berdaî'nin *Mesâilü'l-Hilâf*¹⁴³⁸ ve Üsmendî'nin "*Tarîkatü'l-Hilâf beyne'l-Eimme*¹⁴³⁹ adlı eserlerinden alıntılar yapan Sadrüşşeria, bu ilim dalına vakıf bir fakihtir. Nitekim Sadrüşşeria, eserinde cedel ilminin iki tarik ve usûlünü de kullanmıştır.¹⁴⁴⁰ Yani o, hem Pezdevî'nin usûlü olan nass, icmâ' ve istidlal gibi şer'î delillere mahsus cedel yolunu hem de Âmidî'nin usûlü olan hangi ilim olursa olsun, istidlalde kullanılan her delile şamil cedel yolunu kullanmıştır. Bu eserdeki hilaf ve cedelin merkezinde Hanefî ve Şafii mezhebi vardır. Sadrüşşeria,

¹⁴³³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 97, 235...

¹⁴³⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 248-249.

¹⁴³⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 409.

¹⁴³⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 362.

¹⁴³⁷ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 312.

¹⁴³⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 34.

¹⁴³⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 398;

لِمَا ذَكَرَ فِي طَرِيقَةِ الْخِلَافِ

¹⁴⁴⁰ Cedelde iki tarik ve usûl vardır. Bunlardan biri Pezdevî'nin usûlü olup, nass, icma ve istidlal gibi şer'î delillere mahsustur. Diğeri Âmidî'nin usûlü olup, hangi ilim olursa olsun, istidlalde kullanılan her delile şamildir. Cedel ilminin konuları çoğunlukla istidlalle ilgilidir. Bu, usûl olarak güzel bir şeydir. Lakin aslına bakılırsa onda çok mugalâta vardır. Mantıki nazar dikkate alınacak olursa, umumiyetle mugalâta ve safsata tarzındaki kıyaslara daha çok benzer. Ancak bundaki delillerin ve kıyasların suretleri rnahfuzdur. Bunlara riayet edilir ve o hususta istidlal usûlleri layıkı veçhiyle araştırılır. Bu usûle dair ilk defa eser yazan sözü edilen Arnidi olduğu için bu tarik ona nisbet edilmiştir. O, buna dair "el-İrşad" ismindeki kısa kitabını telif etmiş, ondan sonra gelen Nesefî ve daha başka muahhar âlimler tarafından takip edilmiştir. Sonradan gelenler, izinden giderek, onun mesleğini tuttuklarından bu usûle dair olan telifler çoğalmıştır. İslam coğrafyasında ilmin ve talimin gerilemesi ve bu fennin zaruri değil, kemali olması sebebiyle bu usûl günümüzde terk edilmiştir. (İbn Haldun, 201.)

Hanefî mezhebinin görüşünü (عِدْنَا)¹⁴⁴¹ Şafiilerin görüşünü ise (عِنْدَ الشَّافِعِيِّ)¹⁴⁴² ifadesiyle verir. Sadrüşşeria, evvela kendi mezhebinin görüşünü serdettikten sonra (جَلَافًا لِلشَّافِعِيِّ)¹⁴⁴³ ibaresini kullanmış ve Şâfîler'in görüşlerini kısaca vermiştir. Daha sonra muhalif görüşü çürütmek için akıl ya da nakil yoluyla deliller sunmuştur. Sadrüşşeria, delilleri vermeye Hanefî mezhebinden başlamıştır. Önce nakli delilleri vermiş sonra da akli delillere geçmiştir. En sonunda muhalif tarafın itirazlarını ortaya koymuş ve varsa onların makul delillerini de kabul etmiştir. Sadrüşşeria, muhaliflerinin itirazlarına münazara üslubuyla cevap vermiştir. Muhalifinin görüşünün zayıf olduğunu ve bu zayıflığın yönlerini, ya da itibar edilmeyişinin sebeplerini uygun bir şekilde ortaya koymuştur. Sadrüşşeria, imamların kanaatlerini arz ederken, delillerini ve kavillerini tahlil ederken gayet edepli, mütevazı, dalga geçmeden, hücum etmeden, hemz (yere çalma, vurma) ve lemze (dil ile tân etme) düşmeden izah etmiştir.

Örnek 1; Sadrüşşeria, Hanefîlere göre mehirsiz nikâhın fasid olduğu ve mehri misil ile nikâh akdinin sahihe dönüştüğü görüşünü nakletmiş, daha sonra Şâfîler'in görüşünün bunun aksine olduğunu, onlara göre mehirsiz nikâhın fasid değil sahih olduğu görüşüne yer vermiştir. Zira onlara göre kadın mehirden vazgeçerek nikâh kıysa mehrin vücubiyeti düşer. Sadrüşşeria, söze devamla “*bize göre duhulden sonra veya eşlerden birinin ölümüyle mehri misil bütünüyle vacip olur*” demiştir. Sadrüşşeria'ya göre mehrin vücubiyeti kıyâs ya da rey ile değil, (قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ) “*müminlerin eşleri ve cariyeleri hakkında onların üzerine neyi farz kılmış olduğumuzu bildirmiştik.*”¹⁴⁴⁴ nassıyla sabittir. Ona göre bu ayette geçen “feradnâ” (فَرَضْنَا) “kaddernâ” (قَدَرْنَا) manasıdır. Şâri'nin takdiri ya ziyadeyle ya da noksanlaştırmakla olur. Birincisi mehrin üst sınırı olmadığı hususundaki icmaya aykırıdır/müntefidir. Bu durumda ikincisi mehrin alt sınırı noktasında muayyen olur. Mehrin en aşağı miktarı ile ilgili nass olmadığından biz de kıyâs veya rey yoluyla takdir ederiz ki oda hırsızın elini kesmeyi vacip kılan miktar olan on dirhemdir.¹⁴⁴⁵

¹⁴⁴¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 67, 118...

¹⁴⁴² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 67, 118...

¹⁴⁴³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 67, 118...

¹⁴⁴⁴ Ahzab, 50.

¹⁴⁴⁵ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 67-68.

Örnek 2; Hanefilere göre mürted islama döndüğünde geçen süre içerisinde kılmadığı namazları kaza etmezken, Şâfiilere göre kaza eder. Hanefilere göre mürted, emir ve yasaklarla muhatap değil iken Şâfiilere göre ise muhataptır. Sadrüşşeria'ya göre bu görüş ayrılığının temelinde mezheplerin teklife yaklaşımlarındaki farklılıklar vardır. Zira Hanefiler, kâfir (mürted) sadece imanla muhataptır (mükelleftir) derken Şâfiiler ise kâfir (mürted), hem iman hem de şariat (emir ve yasaklar) ile muhataptır (mükelleftir) görüşündedir. Başka bir deyişle Hanefilere göre amel imandan bir cüz değil iken Şâfiilere göre ise amel imandan bir cüzdür.¹⁴⁴⁶ Bu görüşleri ortaya koyduktan sonra Hanefilerin görüşünü destekleyerek, muhaliflerinin görüşünü nakzetmiştir. Sadrüşşeria, şu delillerle istidlal etmiştir;

1. “*İnkâr edenlere, eğer savaştan vazgeçerlerse, geçmişlerinin bağışlanacağını ve tekrar başlarsa evvelkilerin hükmünün uygulanacağını söyle*”¹⁴⁴⁷ ayeti,

2. “*Kim imanı inkâr ederse, şüphesiz amelleri boşa gider*”¹⁴⁴⁸ ayeti,

3. Nasıl ki bir kimse bir ay oruç tutmayı nezretse sonra mürted olsa sonra Müslüman olsa adağı düşer, aynı şekilde irtidad ibadetlerin edasını iptal eder.

Sadrüşşeria, bazen mezhep içerisinde kabul edilen görüşe muhalefet eden icthadlara da yer vermiştir. Tercih ettiği görüşü savunarak muhalifin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.

Örnek 1; Hadis rivayetinde sema, zabt ve tebliğin keyfiyeti faslında icazetle ilgili şu görüşleri değerlendirmiştir; Râvinin rivayete icazetli olduğu biliniyorsa “ecâze” (اجاز), bilinmiyorsa “lâ yücevvizu” (لا يجوز) denmesi Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre müstehabdır. Ebu Yusuf ise aksi görüştedir. İki imama göre sünnet (hadis) ilmi büyük bir iştir ve tesâhülü kabul etmez. İcazetli olup olmadığı bilinmeden hadisi sahih kabul etmek fesadlıktır.

Örnek 2; Bir kimse abdestsiz olarak öğle namazını kılsa sonra öğle namazının sahih olduğu zannıyla ikinci namazını da kılsa ardından öğle namazını abdestsiz kıldığını hatırlasa ve öğle namazını kaza etse, tertibin farz olduğunu bilmediği için ikindiye kaza etmeden akşamı eda etse, bu bilgisizliği akşamı iade

¹⁴⁴⁶ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 413;

¹⁴⁴⁷ Enfal, 38;

¹⁴⁴⁸ Maide, 5;

أَنَّ الشَّرَائِعَ لَيْسَتْ مِنَ الْإِيمَانِ عِنْدَنَا خِلَافًا لَهُ

إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ

وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ

etmesini gerektirmez. Ayrıca Şâfîîlerin aksine ikinci namazını da kaza etmesi gerekir. Sadrüşşeria, bu konudaki mezhebin görüşünün böyle olduğunu “indenâ” (عندنا) ifadesiyle belirttikten sonra mezhep içindeki muhalif görüşleri de vermiştir. Hasan b. Ziyad ve Züfer’e göre ise bu kişinin tertibe riayet etmesi vaciptir. Onlara göre bu kişinin tıpkı öğle namazı gibi ikinci namazı da abdestsiz kılınmıştır. Bu şekilde ikinci namazı da sahih değildir.¹⁴⁴⁹

Sadrüşşeria gibi hilâf ilmiyle uğraşan bir kimsenin, müçtehidin ihtiyaç duyduğu şer’î hükümlerin istinbatına vesile olan kaideleri bilmesi şarttır. Şu farkla ki, müçtehid, hüküm istinbat etmek için bu kaidelere, ihtiyaç duyduğu halde, hilafiyat âlimi, istinbat edilen söz konusu hüküm ve meseleleri muhalifin delille tahrip etmesinden korumak için aynı kaidelere ihtiyaç duyar. İşte Sadrüşşeria’da bu ilmin gereği olarak muhaliflerine zaman zaman külli kaidelerle cevap vermiştir. Sadrüşşeria’nın Tavzîh’te müracaat ettiği külli kaidelere birkaç örnek verelim;

Örnek 1; (لَيْسَ لِلِاجْتِهَادِ فِيهِ مَسَاحٌ)

“Mevridi nassta ictihada mesağ yoktur.”¹⁴⁵⁰

Örnek 2; (إِنَّ الْعِزَّةَ لِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوصِ السَّبَبِ)

“İbret sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğinedir.”¹⁴⁵¹

Örnek 3; (تَرَكَ الْأَقْلَّ أَسْهَلُ مِنْ تَرَكَ الْكُلِّ، أَوْ الْأَكْثَرَ)

“Azı terk etmek, çoğu terk etmekten kolaydır.”¹⁴⁵²

Örnek 4; (إِهْدَارَ الْوَصْفِ أَسْهَلُ مِنْ إِهْدَارِ الْأَصْلِ)

“Aslın heder edilmesinden vasfın heder edilmesi kolaydır.”¹⁴⁵³

Örnek 5; (الْأَصْلُ فِي النَّصُوصِ عَدَمُ التَّغْلِيلِ)

“Nasslarda aslolan ta’lilin yokluğudur.”¹⁴⁵⁴

¹⁴⁴⁹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 367.

¹⁴⁵⁰ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 28.

¹⁴⁵¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 117.

¹⁴⁵² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 232.

¹⁴⁵³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 226.

¹⁴⁵⁴ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 128.

2.2.7. Sadrüşşeria'nın Sonrakilere Etkisi

Sadrüşşeria, birçok âlime tesir etmiş bir zattır. Sadrüşşeria'nın, Muhâmmed b. Muhâmmed et-Tâhirî ve Muhâmmed b. Mubârekşah el-Mantikî gibi âlimlere hocalık yaptığı bilinmektedir. Sadrüşşeria, bu öğrencileri vasıtasıyla Osmanlı âlimlerinin yetişmesine katkı sağlamıştır. İbn Mubârekşah, Mısır'da bulunduğu sıralarda Osmanlı âlimlerinden Şeyh Bedreddin Simavî (823/1420) ve Hacı Paşa'ya (827/1424) özellikle Osmanlı ilim çevresinde derin etkileri bulunan Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye (816/1413) hocalık yapmıştır. Ali et-Tâhirî de Muhâmmed Pârsâ'ya (822/1420) hocalık yapmış, Muhâmmed Pârsâ da Osmanlı âlimlerinden Molla İlyâs b. Yahyâ'ya Buhârâ'da ders vermiştir.¹⁴⁵⁵

Anadolu Selçuklular'ının bir devamı mahiyetindeki Osmanlı'da kuruluşundan itibaren yönetim hususunda İslam hukuku benimsenmiştir. Bunun sonucu olarak da ilmi çalışmalar daha ziyâde fıkıh alanında yoğunlaşmış ve Osmanlılarda zengin bir fıkıh külliyyatı oluşmuştur. Osmanlı coğrafyasında özellikle de Anadolu ve Balkanlarda ortaya çıkan bu külliyyatın çoğunluğunu, Hanefî âlimlerin telif ettiği muteber kitaplar oluşturmaktadır. Osmanlı döneminin de temel kaynakları olarak nitelendirilen bu eserler, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve bu suretle Osmanlı Devletinin hukuk düşünce ve sisteminin şekillenmesinde etkili olmuştur.¹⁴⁵⁶ Özellikle Sadrüşşeria'nın Şerhu'l-Vikâye isimli kitabı ile et-Tenkîh ve buna yazdığı et-Tavzîh isimli eserleri, Taftâzânî'nin bu şerh için kaleme aldığı et-Telvîh isimli hâşiyesi ilim çevreleri üzerinde daima etkili olmuştur. Bu eserler, Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinler haline gelmiş ve bir dönem Semâniye medreselerine müderris tayin edilecek âlimlerin sınav metinleri arasında yer almıştır.¹⁴⁵⁷ İsa Bey Medresesi baş müderrislerinden Muslihuddin Efendi'nin terekesinde Sadrüşşeria'nın *Tenkîhu'l-Usûl* ve *et-Tavdîh fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh* adlı eserleriyle bu eserlere Teftazânî'nin yazdığı *et-Telvîh fî Keşfi Hakaiki't-Tenkîh*

¹⁴⁵⁵ Ö. Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mubârekşah", DİA, XXX, 559; Erel, *age.*, 30-32; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I, 649- 650; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 40.

¹⁴⁵⁶ Recep Cici, *Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2005, V, 215-216.

¹⁴⁵⁷ Özen, "Sadrüşşeria", DİA, XXXV, 429.

adlı hâşiyesinin de olmasından hareketle Maydaer, bu üç eserin, Osmanlı medreselerinde başlıca fıkıh kitapları olarak okutulduklarını söylemiştir.¹⁴⁵⁸

Temel kaynaklar üzerinde yapılan çalışmalar esas alındığında, nicelik bakımından Osmanlı fakihleri üzerinde doğrudan en çok tesiri olan Hanefî müellifler, Sadrüşşeria ve Nesefî'dir.¹⁴⁵⁹ Mesela Osmanlı âlimleri nezdinde rağbet görüp medreselerde okutulan, üzerine çeşitli hâşiyeler yazılan Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-Vusûl* ve şerhi *Mir'âtü'l-Usûl*, *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh*'ten büyük ölçüde faydalanılarak kaleme alınmıştır.¹⁴⁶⁰

Sadrüşşeria'nın *Tenkîh* ve *Tavzîh* adlı usûl eserlerinin tesiriyle yazılan ilim dünyasında meşhur ve muteber bazı eser ve müellifleri kısaca şunlardır;

Molla Fenârî (834/1431) ve Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûlü's-Şerâi'; Bir Osmanlı âlimi olan mezkûr âlimin asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır. Molla Fenârî, usûlü fıkıha dair telif ettiği *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûlü's-Şerâi'* adlı eserinde *Tavzîh*'ten ismen nakillerde bulunmuş olması onun Sadrüşşeria'dan etkilendiğinin göstergesidir.¹⁴⁶¹

Kemâlüddîn İbn Hümâm (861/1457) ve et-Tahrîr; Hanefî fakihî, usûl ve kelâm âlimi olan İbn Hümâm, usûlü fıkıha dair kaleme aldığı *et-Tahrîr* adlı eserinde Sadrüşşeria'yı kaynak olarak kullanmıştır.¹⁴⁶²

Molla Hüsrev (885/1480) ve Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl adlı eseri; Asıl adı Mehmed olan Molla Hüsrev, bir Osmanlı âlimi ve müftüsüdür. *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* adlı eser, usûl ve furua dayalı "Dürrer" gibi meşhur birçok eseri olan müellifin usûlü fıkıha dair yazmış olduğu eseridir. Molla Hüsrev, eserini telif ederken *Tenkîh* ve *Tavdîh*'ten istifade ettiğini *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*'un girişinde

¹⁴⁵⁸ Saadet Maydaer, *XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Müderrisi: Mevlana Muslihuddin Efendi ve Mirası*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, Sayı: 1, Bursa 2011, 126.

¹⁴⁵⁹ Cici, *Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları*, 243.

¹⁴⁶⁰ Köksal-Dönmez, "Usûl-i Fıkıh" DİA, XLII, 206.

¹⁴⁶¹ Aydın, *İslam Hukuku ve Molla Fenârî*, 89-90; Ayrıca bakınız; Hakkı Aydın, "Molla Fenârî" DİA, XXX, 245- 247.

¹⁴⁶² Aydın, *Sivash Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 139; Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm" DİA, XXI, 87- 90.

bizzat ifade etmiştir.¹⁴⁶³ Mirkâtu'l-Vüsûl ve şerhi Mir'âtu'l-Usûl, ilki kadar orijinal değilse de yaygın olarak incelenen meseleleri tercih ve ifade ediş tarzı bakımından Osmanlı âlimleri nezdinde rağbet görüp medreselerde okutulmuş, üzerine çeşitli hâşiyeler yazılmış bir eserdir.¹⁴⁶⁴

Kadı Burhaneddin (800/1398) ve Tercihü't-Tavzîh adlı eseri; Kendi adıyla anılan devletin kurucusu, âlim ve şair olan Kadı Burhaneddin fıkıh usûlüne dair *Tercihü't-Tavzîh* adlı eseri telif etmiştir.¹⁴⁶⁵

İbn Kemalpaşa (1534) ve Tağyirü't-Tenkîh adlı eseri; Müfti's-Sakaleyn diye meşhur büyük Osmanlı âlimidir. İbn Kemal, *Tağyirü't-Tenkîh* adlı usûlü fıkha dair eserini, Tenkîh'i yeniden oluşturup şerhederek telif etmiştir.¹⁴⁶⁶

Hâdimî (1762) ve Mecâmiu'l-Hakâyık adlı eseri; Ebu Said Hâdimî önemli bir Osmanlı âlimidir. Fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı Mecâmiu'l-Hakâyık adlı eserini; Sadrüşşeria'nın Tavzîh, Molla Hüsrev'in Mirkâtu'l-Vüsul ve Sübkî'nin Cem'u'l-Cevâmî adlı eserlerinden faydalanarak oluşturmuştur.¹⁴⁶⁷

2.2.8. Sadrüşşeria'nın Görüşlerine Fukahânın Yaklaşımı

Sadrüşşeria, İslami ilimlerin karanlık çağı diyebileceğimiz, kargaşa ve kaosun İslam dünyasına hâkim olduğu, âlimlerin öldürülüp, kitapların yakıldığı, İbn Batuta'nın ifadesiyle kütüphane ve medreselerin Moğol süvarilerinin atlarına ahır olarak kullanıldığı bir dönemde tezahür eden, ilmi ve eserleri ile temayüz eden, Maturidi-Hanefî ekolünü devam ettiren, ilmin her dalına yönelik temel eserler telif eden mümtaz bir müctehiddir. İlim dünyasında bu kadar parlayan bir yıldızı medhedenler olduğu gibi çeşitli sebeplerle tenkid edenler de olmuştur. Sadrüşşeria'nın Kadı Burhaneddin, Birgivî ve Seyyid Bey gibi müdafileri, Teftazânî, Molla Hüsrev ve İbn Kemalpaşa gibi münekkidi vardı. Sadrüşşeria'ya yönelik eleştirilerin bir kısmını burada kısaca değerlendirmeye geçelim.

¹⁴⁶³ Molla Hüsrev, 10; Ayrıntılı bilgi için bakınız; Ferhat Koca, "Molla Hüsrev" DİA, XXX, 252- 254; Ferhat Koca, "Mir'âtu'l-Usûl" DİA, XXX, 148; Seyit Badır, *Molla Hüsrev Ve Mirkâtu'l-Vüsul Adlı Eserindeki Yöntemi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize 2013.

¹⁴⁶⁴ Köksal-Dönmez, "Usûl-i Fıkıh" DİA, XLII, 206.

¹⁴⁶⁵ Dinç, *age.*, 57; Abdülkerim Özaydın, "Kadı Burhaneddin" DİA, XXIV, 74- 75.

¹⁴⁶⁶ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 237.

¹⁴⁶⁷ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 347.

Sadrüşşeria'nın Tavzîh adlı eserine yazılan şerhler arasında en meşhuru, Teftazânî'nin yazmış olduğu Telvîh'tir. Fıkıh usûlü edebiyatı açısından bu eserin öne çıkma sebeplerinden en önemlisi, Eş'arî geleneğe mensup bir âlim olan Teftazânî'nin Maturidî-Hanefî müntesibi (müdafisi) olan Sadrüşşeria'ya yönelik tenkit ve itirazlar içermesidir. Öyle ki Teftazânî'nin Sadrüşşeria'ya bu eserde yöneltmiş olduğu tenkitler, Kadı Burhaneddin, Birgivî, Hasan Çelebi, Mercânî, Menteşevî, Ali Kuşçu, Kırımî ve Seyyid Bey gibi birçok âlim tarafından Hanefî mezhebine bir saldırı olarak değerlendirilmiştir. Bu eserlere yazılan hâşiyelerde, Hanefî mezhebine mensup âlimlerin Sadrüşşeria'yı, Şâfiî mezhebine mensup âlimlerin de Teftazânî'yi savundukları görülmektedir.¹⁴⁶⁸

Kadı Burhaneddin'in, "*Tercihü't-Tavzîh*"i Sadrüşşeria'nın Tavzîh adlı eserindeki görüşlerini savunmak amacıyla yazılan bir eserdir. Zira Teftazânî, Tavzîh'e yazdığı Telvîh adlı şerhte Sadrüşşeria'ya bir takım itiraz ve eleştirilerde bulunmuştur. Kadı Burhaneddin, bu hâşiyesini Teftazânî'nin Sadrüşşeria'ya yönelttiği tenkitlere bir cevap mahiyetinde kaleme almıştır.¹⁴⁶⁹ Kadı Burhaneddin'e göre "*Şârih (Teftazânî) Telvîh'te şerh edilmesi gereken hususları şerh etmediği gibi hata olmayan hususlarda da hata varmış gibi göstermiştir. Bu, izzet ve onur sahiplerini üzecek bir durumdur.*"¹⁴⁷⁰ Ona göre Teftazânî, mezhep taassubu yapmaktadır ve onun Sadrüşşeria'ya yönelttiği eleştiriler, doğrudan Hanefî mezhebine yöneliktir. Hal böyleyken Sadrüşşeria'yı savunmak bir nevi Hanefî mezhebini savunmaktır.¹⁴⁷¹

Teftazânî'nin, Sadrüşşeria'ya yönelik eleştirilerinden ve Kadı Burhaneddin'in ona verdiği cevaplardan bazıları;

Örnek 1; Sadrüşşeria'nın aklın cevher-araz oluşuyla ilgili açıklamalarına Teftazânî, eleştiride bulunmuştur. Şöyle ki Sadrüşşeria'ya göre Hanefî meşâyihinin (Debûsî, Serahsî ve Pezdevî) akıl tarifleri, iki manaya muhtemeldir.

Birincisi; Sadrüşşeria, onların akli bir bedene bağlı olmayan mücerred cevhere ıtlak ettiklerini ve bu suretle onların yaptıkları akıl tarifinin

¹⁴⁶⁸ Apaydın, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, 33; Kudaynetov, *age.*, 63; Dinç, *age.*, 57.

¹⁴⁶⁹ Apaydın, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, 33.

¹⁴⁷⁰ Dinç, *age.*, 66.

¹⁴⁷¹ Apaydın, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, 42; Dinç, *age.*, 64.

hükemânın/felsefecilerin akıl tarifine uygun olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁷² Sadrüşşeria'ya göre onlar, bu tariflerinde “Allah’ın yarattığı ilk şey akıldır”¹⁴⁷³ hadisine dayanmışlardır. Böyle kabul edildiği takdirde “nur”dan murad “münevvir” olur. Sadrüşşeria, bu yorumu desteklemek için Gazzâlî’nin “Allah göklerin ve yerin nurudur”¹⁴⁷⁴ âyetini tefsirinden istifade etmiştir.¹⁴⁷⁵

Teftâzânî, Sadruşşeria’nın akılla ilgili bu yorumunu şu şekilde eleştirmiştir; “Sadruşşeria’nın, ‘akıl, münevvir manasında bir nur olarak ilk yaratılan mücerred bir cevherdir’ açıklaması zayıf bir iddaadan ibarettir. Bu ihtimalin doğrudan uzak olduğu gizli değildir. Çünkü onlar (Debûsî, Serahsî ve Pezdevî) akli, râvînin ve mükellefîn sıfatlarından saymışlar ve sonra da bu şekilde tefsir etmişlerdir.”¹⁴⁷⁶

Kadı Burhaneddin, Tercîhü’t-Tavzîh adlı eserinde Sadrüşşeria’yı savunmak suretiyle Teftâzânî’ye şöyle cevap vermiştir; “Sadruşşeria’nın akıl tarifine dair izahatı yalnız cevher yorumuna değil, bu cevherden taşan eser anlamına da şâmindir. Böyle olunca, söz konusu cevherin eseri olan nurun hem râvînin, hem de mükellefîn vasfı olarak kabul edilmesinde bir beis yoktur.”¹⁴⁷⁷

İkincisi; Sadrüşşeria’ya göre onlar (Hanefî meşâyihî), akli cevherden taşarak insan nefsini etkileyen eser anlamına kullanmışlardır. Sadrüşşeria, bu iddiasını şöyle açıklamaktadır; “İnsanî nefis, kuvveti müdriktir. Mezkûr cevher ona yansıdığı anda tıpkı güneş gibi müdrik kuvvet vasıtasıyla kuvvetten fiil alanına çıkar. Zira güneş doğduğunda gözün idrak kuvveti fiil alanına çıkmıştır. İşte akıldan kastedilen söz konusu cevherin işrakiyle elde edilen bu manevi nurdur.”¹⁴⁷⁸

¹⁴⁷² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 587;

وَاعْلَمَ أَنَّهُمْ أَطْلَقُوا الْعَقْلَ عَلَى جَوْهَرٍ مُجَرَّدٍ غَيْرِ مُتَعَلِّقٍ بِالْبَدَنِ تَعَلَّقَ النَّبِيرُ وَالصَّرْفُ، وَقَدْ ادَّعَوْا أَنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى هَذَا الْجَوْهَرُ وَقَدْ قَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ» فَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهَذَا التَّعْرِيفِ هَذَا الْجَوْهَرُ الَّذِي أَخْبَرَ النَّبِيُّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَنَّهُ مِنْ أَوَائِلِ الْمَخْلُوقَاتِ فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِالنُّورِ الْمُتَوَرِّ كَمَا فَسِّرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [النور: 35]

¹⁴⁷³ Ebu Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, X, Mısır 1974, VII, 318;

أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ

¹⁴⁷⁴ Nur, 35.

¹⁴⁷⁵ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, 55-57.

¹⁴⁷⁶ Teftâzânî, II, 313;

فَرَعَ عَمَّ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِالْعَقْلِ هَاهُنَا ذَلِكَ الْجَوْهَرُ الْمُجَرَّدُ الَّذِي هُوَ أَوَّلُ الْمَخْلُوقَاتِ عَلَى أَنْ يَكُونَ النُّورُ بِمَعْنَى الْمُتَوَرِّ، وَلَا يَخْفَى بَعْدَ هَذَا الْإِحْتِمَالِ عَنِ الصَّوَابِ فَإِنَّهُمْ جَعَلُوا الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الرَّائِي، وَالْمُكَلَّفِ ثُمَّ فَسَّرُوهُ بِهَذَا التَّفْسِيرِ

¹⁴⁷⁷ Dinç, *age.*, 59.

¹⁴⁷⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 587;

وَأَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ الْعَقْلُ عَلَى الْأَثَرِ الْفَائِضِ مِنْ هَذَا الْجَوْهَرِ فِي الْإِنْسَانِ فَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهَذَا التَّعْرِيفِ هَذَا الْمَعْنَى، وَبَيَانُهُ أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ مُدْرِكَةٌ بِالْقُوَّةِ فَإِذَا أَشْرَفَتْ عَلَيْهَا الْجَوْهَرُ الْمَذْكُورُ خَرَجَ إِدْرَاكُهَا مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ بِمَنْزِلَةِ الشَّمْسِ إِذَا أَشْرَقَتْ خَرَجَ إِدْرَاكُ الْعَيْنِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ فَالْمُرَادُ بِالْعَقْلِ هَذَا النُّورُ الْمَعْنَوِيُّ الَّذِي حَصَلَ بِإِشْرَاقِ ذَلِكَ الْجَوْهَرِ

Teftâzânî, Sadruşşeria'nın bu ifadelerini müğlak bulmuştur. Zira bu açıklama, ilk olarak onun yaratıldığı iddia edilen cevher akılla faal akli birbirinden ayırmaya imkân vermemektedir; “*Bilmiş ol ki, filozofların zikrettiği üzere işrakiyle/aydınlanmasıyla ve nurunu yaymasıyla idrak elde edilen ve nefislere nispeti güneşin gözlere olan nispeti gibi olan akıl, ilk yaratılan akıl değil, Akl-ı Faal diye isimlendirilen “Onuncu Akıl”dır, Şu halde musannıfın (Sadruşşeria) sözünde tesâmuh vardır.*”¹⁴⁷⁹

Telviş şârihleri Hasan Çelebi ve Kadı Burhaneddin'e göre ise Sadruşşeria'nın bu açıklamalarında tesâmuh yoktur. Onlara göre “*faal akıl ve eser anlamındaki akıl, cevher olan aklın bir eseridir*” düşüncesinde bir çelişkiden söz edilemez. Bu açıklamalar doğrultusunda değerlendirildiğinde Hasan Çelebi ve Kadı Burhaneddin'in, Teftâzânî'nin bu konudaki eleştirisine katılmadıklarını söyleyebiliriz.

Örnek 2; Sadruşşeria, farklı fıkıh tariflerinde geçen “hüküm” ibaresi üzerinde çeşitli değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre tanımda geçen hüküm kavramı muhtemel bir lafızdır. Bu muhtemel manalarından biri; “*bir hususun başka bir hususa nisbet edilmesi*”, diğeri ise; “*Şâri'in mükellef kullarına hitabı*”dır. Hükümün birinci manası murad edilirse tasdikata tanıma dâhil olur ve tasavvurat tanım dışı kalır. İkinci manası murad edilirse şâriin mükellefe hitabı haricindeki şeylerden kaçınılmış olur.¹⁴⁸⁰

Teftazânî, Sadruşşeria'nın bu konudaki açıklamalarını bir tekellüf/yük ve teassüf/zorlama olarak değerlendirmiştir. O, hükümün örf, mantık ve fıkıh usûlünde farklı anlamlara kullanıldığını ifade etmiş ve Sadruşşeria'nın fıkıh usûlünde kullanılan hüküm lafzını zorlama yorumlara tabi tuttuğunu söylemiştir.¹⁴⁸¹

¹⁴⁷⁹ Teftazânî, II, 313;

وَاعْلَمْ أَنَّ الْعَقْلَ الَّذِي يَحْصُلُ الْإِدْرَاكَ بِإِشْرَاقِهِ، وَأَفَاضَةَ نُورِهِ، وَيَكُونُ نِسْبَتُهُ إِلَى النُّفُوسِ نِسْبَةَ الشَّمْسِ إِلَى الْأَبْصَارِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْحَكَمَاءُ هُوَ الْعَقْلُ الْعَاشِرُ الْمُسَمَّى بِالْعَقْلِ الْفَعَالِ لَا الْعَقْلَ الَّذِي هُوَ أَوَّلُ الْمَخْلُوقَاتِ فِي كَلَامِ الْمُصَنِّفِ - رَجَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - تَسَامُحٌ.

¹⁴⁸⁰ Apaydın, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, 43; Sadruşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 47;

فَقَوْلُهُ بِالْأَحْكَامِ يُمَكِّنُ أَنْ يُرَادَ بِالْحُكْمِ هَاهُنَا إِسْنَادُ أَمْرٍ إِلَى آخَرَ وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ الْحُكْمُ الْمُصْطَلَحُ، وَهُوَ خُطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِالْحَقِّ، فَإِنْ أُرِيدَ الْأَوَّلُ يُخْرَجُ الْعِلْمُ بِالذَّوَاتِ وَالصِّفَاتِ الَّتِي لَيْسَتْ بِأَحْكَامٍ عَنِ الْحَدِّ أَيِ يُخْرَجُ التَّصَوُّرَاتِ وَيُبْقَى النَّصْدِيقَاتِ وَالشَّرْعِيَّةِ يُخْرَجُ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْحَسْبِيَّةِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْعَالَمَ مُحَدَّثٌ وَالنَّارَ مُحْرِقَةٌ وَإِنْ أُرِيدَ الثَّانِي فَقَوْلُهُ بِالْأَحْكَامِ يَكُونُ اخْتِزَاؤًا عَنِ عِلْمِ مَا سِوَى خُطَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقِ إِلَى آخِرِهِ

¹⁴⁸¹ Apaydın, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, 43; Teftazânî, I, 19;

Kadı Burhaneddin, Sadrüşşeria'nın bu konudaki izahatını genişçe değerlendirmiş ve “*kâtibin tahrîfi değılse şarihın/Teftazânî'nin sözü/reddiyesi gerçeğe aykırıdır*” demek suretiyle Teftazânî'yi tenkidinde haksız bulmuştur.¹⁴⁸²

Örnek 3; Sadrüşşeria, eserinde icmâ' tarifini “*Muhammed ümmetinden olan müctehidlerin onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda şer'î bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri*”¹⁴⁸³ şeklinde yapmış, tarifi “*şer'î hüküm*” ibaresiyle kayıtlamış ve bu kaydı koymanın sebeplerini de izah etmiştir. Fakat Teftazânî, bu açıklamaları tatmin edici bulmamıştır. Ona göre Sadrüşşeria, bu tarifile icmaı, aklî konularda devre dışı bırakmıştır. Hâlbuki bazen zanni konular üzerinde akli bir icmâ' yapıldığında kat'îlik kazanabilir.¹⁴⁸⁴

Kadı Burhaneddin, “*bir kere akıl bir şeye hükmetmişse bu konu artık zannî olmaktan çıkacağı için icmaa gerek kalmaz. Akıl buna hükmetmemiş fakat o konuda bir zann husûle gelmiş ise bu husus artık akıl ile değil icmâ' ile sâbit olur...*” demek suretiyle Teftazânî'ye cevap vermiştir.¹⁴⁸⁵

Örnek 4; Sadrüşşeria, Kitap, Sünnet ve kıyâsı bilmeyi, müctehidliğin şartları olarak saymıştır.¹⁴⁸⁶ Teftazânî, bu şartları eksik olarak değerlendirmiş ve icmaı da bu şartlara dâhil etmiştir. Zira müctehidin icihadında icmaa muhalefet etmemesi için icmâ' edilen konuları bilmesi gerekir.¹⁴⁸⁷

الْحُكْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى إِسْنَادِ أَمْرٍ إِلَى آخَرَ أَيْ نَسَبِيَّةِ إِبْنِهِ بِالْإِجَابِ أَوْ السَّلْبِ، وَفِي اصْطِلَاحِ الْأُصُولِ عَلَى خُطَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالْإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ، وَفِي اصْطِلَاحِ الْمُنْطِقِ عَلَى إِذْرَاكِ أَنَّ النَّسَبَةَ وَاقِعَةٌ أَوْ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ وَيُسَمَّى تَصَدِيقًا، وَهُوَ لَيْسَ بِمُرَادٍ هَاهُنَا؛ لِأَنَّهُ عِلْمٌ وَالْفَقْهُ لَيْسَ عِلْمًا بِالْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْمُحَقِّقُونَ عَلَى أَنَّ الثَّانِيَّ أَيْضًا لَيْسَ بِمُرَادٍ وَإِلَّا لَكَانَ ذِكْرُ الشَّرْعِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ تَكَرَّرًا، بَلِ الْمُرَادُ النَّسَبَةُ النَّامَةُ بَيْنَ الْأُمْرَيْنِ الَّتِي الْعِلْمُ بِهَا تَصَدِيقٌ وَبَعْضُهَا تَصَوُّرٌ وَإِلَى هَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ يَخْرُجُ النَّصُورَاتُ وَيَبْقَى التَّصَدِيقَاتُ فَيَكُونُ الْفَقْهُ عِبَارَةً عَنِ التَّصَدِيقِ بِالْقَضَايَا الشَّرْعِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ تَصَدِيقًا حَاصِلًا مِنْ الْأَدِلَّةِ التَّفْصِيلِيَّةِ الَّتِي نُصَبَتْ فِي الشَّرْعِ عَلَى تِلْكَ الْقَضَايَا وَقَوَائِدِ الْفُيُودِ ظَاهِرَةٌ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ وَالْمُصَنَّفُ جَوَّزَ أَنْ يُزَادَ بِالْحُكْمِ هَاهُنَا مُصْطَلَحَ الْأُصُولِ فَاحْتِجَ إِلَى تَكْلُفٍ فِي تَبْيِينِ قَوَائِدِ الْفُيُودِ وَتَعَسُّفٍ فِي تَقْدِيرِ مُرَادِ الْقَوْمِ

¹⁴⁸² Apaydın, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, 43-44.

¹⁴⁸³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 387;

هُوَ اتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فِي عَصْرِ عَلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ

¹⁴⁸⁴ Teftazânî, II, 82;

وَالْمُصَنَّفُ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - حَصَّهُ بِالشَّرْعِ رَعْمًا مِنْهُ أَنَّهُ لَا فَايِدَةَ لِلْإِجْمَاعِ فِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ، وَالْبَيِّنِيَّةِ الْغَيْرِ الشَّرْعِيَّةِ وَفِيمَا ذَكَرَهُ مِنْ الْبَيَانِ

¹⁴⁸⁵ Apaydın, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, 44.

¹⁴⁸⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 527.

¹⁴⁸⁷ Teftazânî, II, 235;

وَكَانَ الْأَوَّلَى ذِكْرُ الْإِجْمَاعِ أَيْضًا إِذْ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَمَعْرِفَةِ مَوَاقِعِهِ لِئَلَّا يُخَالَفَهُ فِي اجْتِهَادِهِ

Kadı Burhaneddin'e göre icmaı bilmek, müctehid olmanın şartı değil, ictihadın merdud olmama şartıdır. Nitekim bazı müctehidlerin ictihadı, icmaa muhalif olduğu için reddedilmiştir.¹⁴⁸⁸

Örnek 5; Sadrüşşeria'ya göre Allah hakkı olan ibadetler, bazı şartları taşıyan haberi vahidle sâbit olur. Fakat yine Allah hakkı olan ukubat haberi vahidle sâbit olmaz. Ebu Yusuf'a göre bazı şartları taşıması durumunda haber-i vâhid bilgi ifade eder. Ona göre ibadetlerde olduğu gibi ukubât konularında da haber-i vâhidle amel edilir.¹⁴⁸⁹ Sadrüşşeria, “*Haber-i vâhid, beyyine ve nass gibi kati değil zannî bir delildir. Zannî delil demek kendisinde şüphe var demektir. Hâlbuki şüpheyle hadler düşer*”¹⁴⁹⁰ demek suretiyle Ebu Yusuf'un bu konudaki görüşünü reddetmiş ve ukubat konularında haberi vâhidle amel edilemeyeceği görüşünü tercih etmiştir.

Teftazânî, “*haberi vahidin hücciyeti kat'î delillerle sâbit olursa şüpheye itibar edilmez*”¹⁴⁹¹ demek suretiyle Sadrüşşeria'nın görüşünü reddetmiştir. Kadı Burhaneddin, haberi vahidin bilgi ifade etmediğini, itikadi konularda hüccet olmadığı gibi kesin bilgiyle sâbit olacak ukubat konularında da hüccet olamayacağını ifade etmek suretiyle Teftazânî'ye cevap vermiştir.¹⁴⁹²

Örnek 6; Teftazânî, hüsün-kubuh meselesinde Sadrüşşeria'nın Eş'ârlere verdiği cevaplara karşılık Sadrüşşeria'nın açıklamalarının Eş'ârî'nin görüşleri yanında sinek vızıltısı, kapı gıcirtısı gibi olduğunu söylemiştir.¹⁴⁹³ Teftazânî'nin bu ifadelerine Kadı Burhaneddin, “*öfkeli nefes nefese kaldı, ortaya çıkan zehrini kustu*” şeklinde cevap vermiştir.¹⁴⁹⁴

¹⁴⁸⁸ Apaydın, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, 45.

¹⁴⁸⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 332.

الْعُقُوبَاتُ كَذَلِكَ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ - رَجَمَهُ اللهُ - (أَيُّ: تَنْبُتُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بِالسَّرَائِطِ الْمَذْكُورَةِ؛ لِأَنَّهُ يُفِيدُ مِنَ الْعِلْمِ مَا يَصِحُّ بِهِ الْعَمَلُ فِي الْخُدُودِ كَالنَّبَاتِ؛ وَلِأَنَّهُ يُبَيِّنُ الْعُقُوبَاتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ) وَالنَّائِبُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فِيهِ شَبْهَةٌ فَعَلِمَ أَنَّ الْعُقُوبَاتِ تَنْبُتُ بِدَلِيلٍ فِيهِ شَبْهَةٌ،

¹⁴⁹⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, 333.

وَجَوَابُهُ أَنَّ النَّائِبَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَطْعِيٌّ بِمَعْنَى قَطْعِ الْإِحْتِمَالِ النَّاشِئِ عَنْ دَلِيلِ كَحُزْمَةِ الصَّرْبِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ} [الإسراء: 23] وَالنَّائِبُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لَيْسَ فِي هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ (وَعِنْدَنَا لَا لِتَمَكَّنِ الشَّبْهَةُ فِي الدَّلِيلِ وَالْحَدُّ يَنْدَرِي بِهَا، وَإِنَّمَا تَنْبُتُ بِالنَّبِيَّةِ بِالنَّصِّ) أَيُّ: كَانَ الْقِيَاسُ أَنْ لَا تَنْبُتَ الْعُقُوبَاتُ كَالْخُدُودِ وَالْقِصَاصِ بِالنَّبِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّ كُلَّ مَا دُونَ التَّوَاتُرِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَتَكُونُ النَّبِيَّةُ دَلِيلًا فِيهِ شَبْهَةٌ وَالْحَدُّ يَنْدَرِي بِهَا لَكِنْ إِنَّمَا تَنْبُتُ الْعُقُوبَاتُ بِالنَّبِيَّةِ بِالنَّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ، فَلَا يُقَاسُ ثُبُوتُهَا بِحَدِيثِ يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ عَلَى ثُبُوتِهَا بِالنَّبِيَّةِ.

¹⁴⁹¹ Teftazânî, II, 20;

لَا عِبْرَةَ لِلشَّبْهَةِ بَعْدَ مَا ثَبَتَ كَوْنُهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ

¹⁴⁹² Dinç, *age.*, 71.

¹⁴⁹³ Teftazânî, I, 363-364;

وَمَا ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ - رَجَمَهُ اللهُ تَعَالَى - مِنْ تَلْفِيْقِ الْعِبَارَاتِ، وَتَمْيِيقِ الْإِسْتِعَارَاتِ وَتَعْدِيلِ الْأُسْجَاعِ، وَتَكْثِيرِ الْإِفْرَاعِ فَلَعَلَّهُ عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ كَصَرِيرِ بَابٍ أَوْ كَطْنِينِ ذُبَابٍ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

¹⁴⁹⁴ Dinç, *age.*, 70.

Osmanlı âlimi İbn Kemalpaşa da Sadrüşşeria'yı eleştiren âlimlerden biridir. O, sırf bunun için *el-İzâh fî Şerhi'l-Islâh fî'l-Fıkhı'l-Hanefî* ismiyle bir risale kaleme almıştır. Eserin girişinde bu eseri yazma sebebini şöyle açıklamıştır;¹⁴⁹⁵ “*Basiret sahiplerinin malumudur ki el-Vikâye adlı muhtasar, küçük hacimli olmasına rağmen kıymetli bir kitaptır. Bununla beraber küçük kusurları da vardır. Bazı değişiklikler, ilâve ve çıkarmalar yaparak bu kitabı düzeltip tamamlamak istedim. Ünlü âlim Sadrüşşeria es-Sânî'nin Vikâye şerhi kıymetli bir kitap ise de, delillerin açıklanması ve meselelerin yazılmasında bir kısım yanlışlardan kurtulamamıştır. Bu âlimin yanlışlığı yerleri düzeltmeye gayret ettim. Kitabın metnine Vikâye'de bulunan kusurları düzelttiği için el-Islâh, Sadrüşşeria'nın şerhindeki bozuklukları ortaya koyduğu için de el-Îzâh ismini verdim.*”¹⁴⁹⁶

Osmanlı'nın yetiştirdiği büyük âlimlerden biri olan Takıyyüddin Mehmed Birgivî (981/1574), asırlarca İslam âlimleri tarafından kabul gören “*Vikâye*”nin İbn Kemalpaşa tarafından tenkit edilmesini doğru bulmamış ve onun yanlışlarını göstermek maksadıyla “*Hâşiyetü'l-İzah ve'l-Islah*” isimli bir eser ve bu eserin taharet bahsinde “*er-Risâle fî Reddi'l-Islâh ve'l-Îzâh*” adlı bir risale kaleme almıştır.¹⁴⁹⁷ Küçük Tacüddin diye bilinen İbrahim b. Abdillâh Hamidi (973/1566) de İbn Kemalpaşa'nın bu kitabı üzerine bir hâşiyeye yazarak onu şiddetli bir dille tenkit etmiştir.¹⁴⁹⁸ Birgivî, Sadrüşşeria'yı savunmak maksadıyla yazdığı “*er-Risâle fî Reddi'l-Islâh ve'l-Îzâh*” adlı risalesinin girişinde şu ifadeleri kullanmıştır;¹⁴⁹⁹ “*Her insan mutlaka kusur işler, hata yapar. Fakat bir beygir iyi cins bir atla yarışamaz, bir tahta parçası keskin bir kılıçla savaşa tutuşamaz, bir kedi aslanla kavga yapamaz ve bir kıvılcımın ışığı da dolunayın yanında bir anlam ifade edemez. Allah kendi ağırlığını bilip ona göre hareket edene rahmet etsin... Onlar müslüman âlimlerdir. İnsanlar onların gösterdikleri yoldan giderek hidayete ermişlerdir.*”¹⁵⁰⁰

Birgivî, Sadrüşşeria'nın İbn Kemalpaşa'ya nisbetle yüce bir âlim olduğunu ve İbn Kemalpaşa'nın onun yazdıklarını değiştirmeye veya eksiklerini tamamlamaya

¹⁴⁹⁵ Yıldırım, *age.*, 2.

¹⁴⁹⁶ İbn Kemalpaşa, *el-İzâh fî Şerhi'l-Islâh fî'l-Fıkhı'l-Hanefî* (Muhakkik; Abdullah Davud Halef el-Muhammedi-Mahmud Şemseddin Emir el-Huzâi) Beyrut 2007, I, 3-4.

¹⁴⁹⁷ Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisindeki Yeri*, İstanbul 1992, 16.

¹⁴⁹⁸ Kılıçer, *age.*, 161.

¹⁴⁹⁹ Yıldırım, *age.*, 3.

¹⁵⁰⁰ Birgivî, *Risâle fî Reddi'l-Islâh ve'l-Îzâh*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Arabî, nr. 583, vr.23a.

ehil olmadığını söylemiştir. Şerh içerisinde de İbn Kemalpaşa'ya oldukça sert ifadelerle cevaplar vermiştir.¹⁵⁰¹

İbn Kemalpaşa, bazen Tavzîh'in metnini değiştirerek, bazen metne ekleme ve metinden çıkarmalar yaparak, bazen metnin bölümleri arasındaki sıralamayı değiştirerek, bazen de metnin ne şekilde anlaşılması gerektiği söyleyerek Sadrüşşeria'yı eleştirmiş, yer yer Sadrüşşeria'nın meseleyle alakalı yaptığı tariflerde değişikliklere gitmiştir. Birgivî ise çeşitli deliller getirerek Sadrüşşeria'nın haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁵⁰² İbn Kemalpaşa, eleştirilerinde haklı olduğunu isbat etmek için birçok âlimin görüşlerinden deliller getirirken Birgivî, İbn Kemalpaşa'nın müracaat ettiği aynı âlimlerin görüşlerine başvurmuştur. Mesela Sadrüşşeria'ya göre sünnet; *“Efendimiz'in (sav) çok az terk etmekle beraber devamlı yapmış olduğu şeydir. Sünnet de bu devamlılığa göre isim alır. Devamlılık ibadet maksadıyla olursa sünnet, sünen-i hüda, âdet maksadıyla olursa sünen-i zevâid ismini alır.”*¹⁵⁰³

İbn Kemalpaşa'ya göre sünneti, sadece Efendimiz'in (sav) çok az terk etmekle beraber ibadet maksadıyla devamlı olarak yapmış olduğu şey olarak tarif etmek yanlıştır. Ona göre hulafâ-i râşidînin de devamlı olarak yaptığı işler sünnettendir. Birgivî, İbn Kemalpaşa'ya şöyle cevap vermiştir; *“Efendimiz'in (sav) devamlı yaptığı şeyler, sünnetin tarifinde asıl olan şeylerdir. Hulafâ-i râşidînin devamlı olarak yaptıkları ise onun yaptıklarına katılır. Onlar, bir şeyi, ya Efendimiz (sav) devamlı yaptığı için yapmışlar ya da yapmak isteyip de bir mani bulunması nedeniyle yapmadığı bir şeyi daha sonra o maninin ortadan kalktığını düşündükleri için yapmışlardır.”*¹⁵⁰⁴

Sadrüşşeria münekkidlerinden biri de Osmanlı âlimi, Dürer ve Mir'at sahibi Molla Hüsrev'dir. Sadrüşşeria'ya pek çok itirazda bulunan Molla Hüsrev'le ilgili değerlendirmede bulunan Seyyid Bey, onun Sadrüşşeria'yı eleştirecek seviyede olmadığını ve ancak Sadrüşşeria'ya talebe olacak mesabede olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁰⁵ Molla Hüsrev'in Sadrüşşeria'ya muhalefetine bir örnek;

¹⁵⁰¹ Yıldırım, *age.*, 3.

¹⁵⁰² Yıldırım, *age.*, 92.

¹⁵⁰³ Yıldırım, *age.*, 28.

¹⁵⁰⁴ Yıldırım, *age.*, 28.

¹⁵⁰⁵ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 57.

Sadrüşşeria, “*Ashabımız, lafzı sîğa ve lûgat olarak (vaz’ yönüyle) hâss, âmm, müşterek ve müevvel olarak taksim etmişlerdir. Ben, bu taksim içerisinde müevveli zikretmedim. Çünkü müevvel, vaz’ itibariyle değil, müçtehidin re’yi ile ortaya konan bir lafızdır*” demiştir.¹⁵⁰⁶ Buna mukabil Molla Hüsrev, cemi münekkeri müevvel yerine zikretmesine gerekçe olarak, cemi münekkerin vaz’ bakımından müstakil oluşunu ve herhangi bir kısma dâhil olmamasını göstermektedir. Molla Hüsrev’e göre müevvel, Sadruşşeria’nın dediği gibi müçtehidin re’yi ile meydana gelen bir lafız değildir. Ona göre müevvel, kendi başına bağımsız bir lafız olmayıp müşteriye bağlıdır. Binaenaleyh Molla Hüsrev, müstakil bir kavram olan cemi münekkeri tercih ettiğini ifade etmiştir.¹⁵⁰⁷

Molla Hüsrev, Sadrüşşeria’ya yönelik eleştirilerde bulunsa da yazmış olduğu “*Mir’atü’l-Usûl*” adlı eseri Tavzîh’in bir nevi tekrarı mahiyetindedir. O, fikhın tarifine “amelen” lafzının eklenmesi gerekir¹⁵⁰⁸ görüşü ile fikhın konusu “deliller ve hükümlerdir”¹⁵⁰⁹ görüşü gibi birçok hususta Sadrüşşeria’nın görüşlerini kendi görüşüymüş gibi eserine almıştır. Molla Hüsrev, nazmı vaz’ itibariyle taksim ederken kendisinden önceki usûlcülerden farklı düşündüğünü ifade ederek “müevvel” yerine “cemi münekkeri” zikretmiştir. Hâlbuki bu şekildeki taksimi ilk defa Sadrüşşeria yapmıştır.¹⁵¹⁰

Her ne kadar Fusûlü’l-Bedâyi’de Molla Fenârî, “Dört Mukaddime”de ele alınan meseleleri kendi bakış açısıyla on mukaddime halinde yeniden kaleme almış ve bu eserinde yer yer Sadrüşşeria’ya eleştirmiştir”¹⁵¹¹ denilse de kanaatimizce; Sadrüşşeria’nın Pezdevî’nin el-Usûl’ünü kaynak olarak aldığı gibi Molla Fenari de Sadrüşşeria’nın Tavzih’ini kaynak olarak almıştır. Zira Molla Fenari’nin fikh, icmâ’ ve hüsun-kubuh meselelerinde olduğu gibi tanım ve açıklamaları Sadrüşşeria’nın tanım ve açıklamaları ile örtüşmektedir.¹⁵¹²

¹⁵⁰⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 78;

أَصْحَابِنَا فَسَمُوا اللَّفْظَ بِإِعْتِبَارِ الصِّيغَةِ، وَاللُّغَةَ أَيُّ: بِإِعْتِبَارِ الْوَضْعِ عَلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ، وَالْمَشْتَرِكِ وَالْمَوْوَلِ، وَإِنَّمَا لَمْ أُوْرِدْ الْمَوْوَلِ فِي الْقِسْمَةِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِإِعْتِبَارِ الْوَضْعِ، بَلْ بِإِعْتِبَارِ رَأْيِ الْمُجْتَمِعِ

¹⁵⁰⁷ Molla Hüsrev, *age.*, 36; Badır, *age.*, 76.

¹⁵⁰⁸ Molla Hüsrev, 16; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 42.

¹⁵⁰⁹ Molla Hüsrev, 21; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 69-72.

¹⁵¹⁰ Molla Hüsrev, 39; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 78.

¹⁵¹¹ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş*, 8.

¹⁵¹² Molla Fenârî, I, 10-11...; I, 233...; II, 285...

Bütün bu örnekler, Sadrüşşeria'yı tenkid veya müdafaa eden âlimlerin mezhep mensubiyetlerinin ona karşı yaklaşımlarında etkili olduğu göstermektedir. Eş'ârî-Şafii çizgisinde olan âlimler, Sadrüşşeria'yı eleştirirken Maturidi-Hanefî çizgisinde olan âlimler ise Sadrüşşeria'yı savunmuşlardır. Sadrüşşeria ile Teftazânî arasında başlayan mezhep savunuculuğu, etkisini asırlara yaymış, bu suretle birçok eser telif edilmiş ve bu iki mezhebin (Hanefî-Şafii) günümüze kadar canlı kalmasına neden olmuştur.

SONUÇ

- ❖ Bu çalışmada 8/14. yy Maveraünnehir bölgesi Hanefî âlimlerinden Ubeydullah b. Mesud Sadrüşşeria es-Sânî ve onun “et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh” adlı eseri bağlamında fıkıhçılığı/hukukçuluğu incelenmiştir.
- ❖ 8/14. yüzyılın büyük fakihlerinden biri olan Sadrüşşeria, Ensar soyuna mensup bir ailedendir. “Mahbûbi ailesi” olarakta bilinen Sadrüşşeria’nın ailesi, Hanefî fikhında eserleriyle şöhret bulmuştur.
- ❖ Sadrüşşeria’nın hayatı hicri VII. ve VIII. asrın önemli merkezlerinden olan Maveraünnehr’in üç büyük şehri ve ilim merkezi Buhârâ, Herat ve Kirman’da geçmiştir. Âlimlerle dolu bir ailede büyüyen Sadrüşşeria, sağlam bir ilmi eğitim almıştır. Birçok alanda başucu kitaplar yazmış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Hayatı boyunca eğitim-öğretim faaliyetleri ve eser telifiyle meşgul olmuş, bunun yanında devlet idaresinde başkadılık görevini yaparak hayatını sürdürmüş ve Buhâra’da vefat etmiştir.
- ❖ Sadrüşşeria, ictihadi ve fıkhi çalışmalar açısından bazı kaynaklarda “*sırf taklid*” devri olarak değerlendirilen, âlimlerin müstakil veya müntesip ictihadda bulunmadığı, önceden yazılan eserlere şerh ve hâşiye yazmakla yetinildiği bir dönemde yetişmiştir. O, acı ve keşmekeşin İslam dünyasına hâkim olduğu, âlimlerin öldürülüp, kitapların yakıldığı, İbn Batuta’nın ifadesiyle kütüphane ve medreselerin Moğol süvarilerinin atlarına ahır olarak kullanıldığı bu dönemde ilmi ve eserleri ile temayüz etmiştir. Maturidi-Hanefî ekolünü devam ettiren mümtaz müctehidlerden biri olan Sadrüşşeria, ilim adamlarının ve ilmi faaliyetlerin zarar gördüğü ve Müslümanlar için doğudan batıya kargaşa asrı olan bu zor dönemde bütün bu olumsuzluklara rağmen telif ve tedris işlerini yürütmüştür. O, yaktığı ilim meşalesiyle İslam coğrafyasının karanlık devrini aydınlatmış, yetiştirdiği öğrencileri ve telif ettiği eserleriyle Hanefî mezhebinin günümüze sağlıklı bir şekilde intikaline katkı sağlamıştır. Mâverâünnehir bölgesinin ilim dünyasına kazandırdığı bu büyük fakihin kitapları, İslam dünyasında ve Osmanlı Devleti medreselerinde en çok okunan eserlerden olmuştur. Sadrüşşeria, bu anlamda birçok yönden kendinden sonraki dönemlere ziyadesiyle etki etmiştir.

- ❖ Hanefî fıkıh kitaplarının arasında “*mutunu erbaa*” olarak maruf ve meşhur dört eserden biri olan -dedesi Tacüşşeria’nın telif ettiği- Vikâye adlı eserin de ilk şârihi olan Sadrüşşeria’nın usûlü fıkha dair yazdığı önemli eseri “*Tenkîh*” ve onun şerhi “*Tavzîh*”dir. Bu eser alanında büyük bir önemi haizdir. Bu eserin tertip ve tasnifini örnek alan birçok şerh ve hâşiye türünden kitap telif edilmiştir. Bazı âlimler, bu eserdeki lafızlara ziyâdeler, bazıları çıkarmalar yapmış, bazıları eleştirmiş, bazıları ise eseri tahkik etmiştir.
- ❖ Sadrüşşeria, Tavzîh’i, Hanefî mezhebinin ikinci Ebu Yusuf’u diye adlandırılan Maveraünnehr’in büyük âlimlerinden olan Fahrüislam Pezdevî’nin el-Usûl’ünü kaynak olarak yazmıştır. Söz konusu eserde Şâfiî âlimlerden Fahreddin Râzî’inin el-Mahsul’üne ve Mâlikî âlimlerden İbnü’l-Hâcib’in el-Muhtasar’ına da ziyadesiyle bavrurmuştur. Eserinde Fukahâ/Hanefî ve Mütেকellimin/Şâfiî metodunu birleştiren Sadrüşşeria, nemzuc/karma metolla usûl yazan ilk müelliflerden biri olarak sayılmıştır.
- ❖ “Meselede Müctehid”lerin son bulunduğu, “ashâbu’t-tahric” diyebileceğimiz müctehidlerin etkin olduğu bir dönemde Pezdevî, Gazzâlî ve Râzî ile birlikte klasik usûlle yazılan fıkıh usûlü eserleri, yerini memzûc usûl ile yazılmış eserlere bırakmıştır. Sadrüşşeria’nın fıkıh usûlü alanına dair telif ettiği Tavzîh adlı eseri bu türün ilk örneklerinden biri olmuştur. Geçmiş dönemde yazılan eserlerin metinlerinin başka bir mezhebe mensup klasik metinle birlikte okunmasıyla elde edilen bu usûl meslek farklılığına bağlı olarak tasnif farklılığını da beraberinde getirmiştir.
- ❖ Tavzîh’in sistematiği açısından Pezdevî’nin usûlüne tâbî olan Sadrüşşeria, Şâfiî-Eş’arî ekolüne karşı açık bir tavır içinde olmasına rağmen Râzî ve İbnü’l-Hâcib’ten -onlara eserinde sık sık cevap verse de- ziyadesiyle etkilenmiştir.
- ❖ Usûl ilmi açısından özgün birçok fikir ortaya koyan; kelam, felsefe, mantık ve dil kuralları ilimleri ile fukahâ mesleğine yeni bir ivme kazandıran Sadrüşşeria, Tavzîh fi Hall-i Ğavâmizi’t-Tenkîh’te âdetâ dil bilgisi ve mantık dersleri vermiştir. Bazı mütেকellimîn usûlcüleriyle Sadrüşşeria gibi muahhar Hanefî usûlcülerin eserlerinde genişçe tartıştıkları aklın mahiyeti ve özellikleri konusunda olduğu gibi fıkıh usûlü alanındaki eserlerin hemen hepsinde müelliflerin ilmî mensubiyeti, kişisel birikim

ve entelektüel eğilimlerine göre değişiklik arz eden yaklaşımların olması kaçınılmazdır. Nitekim Sadrüşşeria, Tavzîh'te, akıl, teklif, hüsün-kubuh, kanun koyucu irade gibi birçok felsefî kavram ve meseleyi, usûlün temel meseleleriyle ilişkilendirerek birer usûl problemi haline getirmiştir. Bu yönüyle Tavzîh, hukuk felsefesi içerikli bir kitap olarak da nitelendirilebilir. Yine Tavzîh, fıkıh usûlünün, aklî ve naklî ilkeleri bünyesinde barındıran naklî yönüyle birlikte aklî bir ilim olduğunu gösteren en bariz örnektir.

- ❖ Fıkıh usûlünü bir mezhebe sıkı biçimde bağlı ve fûrû hükümleriyle doğrudan irtibatlı şekilde ele alan, kuralları belirlemede tümevarıma ağırlık veren fukahâ metodu Hanefiler'le özdeşleşmiştir. Bununla birlikte Sadrüşşeria'nın başlattığı memzuc usûl sonraki dönem usûl âlimlerinin tercihi olmuştur. Sadrüşşeria, her ne kadar karma bir eser telif etmiş olsa da eserinde genel olarak Hanefî usûlcülerin görüşlerini müdafaa ve tercih etmiştir. Onun bu usûlü Tavzîh üzerine yazılan şerh çalışmalarını da büyük ölçüde etkilemiş ve genelde mezhep müdafaası temeline dayandırılmıştır.
- ❖ Bir müellifin, eserinde meseleleri hangi tertibe göre incelediğinin bilinmesi, onun fıkıh usûlü hakkındaki temel düşüncesini anlama açısından ayrı bir öneme sahiptir. Sadrüşşeria da çeşitli yerlerde ortaya koyduğu yaklaşımla kitabındaki tertibin mantığını ortaya koymuştur. Bu anlamda Sadrüşşeria, kitabında delilleri ve hükümleri merkeze alıp konuları akıl ve mantık ağıyla/örgüsüyle ören yenilikçi bir müctehiddir diyebiliriz.
- ❖ Tavzîh, mukaddime ve iki ana bölüm (bab) oluşmaktadır. Bunlardan birinci bölümde *deliller*, ikinci bölümde de *hükümler* işlenmiştir. Bu bölümlerden birincisi dört, ikincisi üç kısma/rükne ayrılmıştır. Sadrüşşeria, mukaddimedeki fıkıh usûlünün tanımı, konusu ve gayesini işlemiş, şer'î delillerin dörtle (Kitab, sünnet, icma, kıyâs) sınırlı olduğunu vurgulamış ve sahâbî kavli gibi diğer fer'î delillerin ise bu dört delile raci olduğunu ifade etmiştir. Sadrüşşeria'ya göre fıkıh usûlünün konusu *deliller ve hükümler*dir.
- ❖ Sadrüşşeria, Kitap'la ilgili konuları iki kısma ayırarak, birinci kısımda Kitap'ın ifade ettiği manayı, ikinci kısımda ise Kitap'ın ifade ettiği şer'î hükmü ele almak suretiyle mana ve hüküm arasında bir ayırımı gitmiştir. O, hitâbın şer'î hükmü ifade

etmesinin, mana ifade etmesine bağlı olduğu fikrinden hareketle böyle bir taksime başvurmuş, birinci kısımda hass, âmm, müşterek, hakikat, mecaz ve benzeri konuları, ikinci kısımda ise emir ve nehiy konularını incelemiştir.

❖ Sadrüşşeria, Kur'ân ve Sünnetin umum ifade eden nasslarını esas almak suretiyle bunların tahsîsini belli şartlarda kabul etmiştir. O, âmmın tahsîsini ve nass üzerine ziyâdeyi bir çeşit nesih saymıştır. Sadrüşşeria'nın âmmın tahsîsi, nass üzerine ziyâde ve mutlakın takyîdi konusundaki tutumu, hadislerin Kur'ân'a arzı, âhâd haberlerin kabul şartları, nesih ve delillerin teâruzu konularında sergilediği tutumuyla yakından ilgilidir. Sadrüşşeria'nın bu konuların hepsinde Kur'ân ve Sünnet hükümlerinin bütünlüğünün korunmasına, deliller arasında hiyerarşiye özen gösterdiği gözlemlenmektedir.

❖ Sadrüşşeria'nın teklifi hükümleri, liaynihî-liğayrihî şeklindeki sınıflandırmasının ve hüküm teorisini açıklamasının temelinde hüsün-kubuh konusuna yaklaşımının tesiri vardır. Onun hüsün-kubuh konusunda yaptığı açıklamalar yalnız kendi dönemine değil, kendisinden sonraki dönemlere de etki etmiştir. Sadrüşşeria'nın hüsün-kubuh meselesine bakış açısı, Mekâsıdu'ş-Şerîa'da, aklın kullanımını ve nassların kapsamını belirlemede yol gösterici olmaktadır. Sadrüşşeria, ahlak felsefesinde iyilik ve güzellik; kelâm ilminde ise şer'î fiillerdeki iyilik ve kötülük anlamında kullanılan ve hukuk felsefesinin temel konuları arasında yer alan hüsün-kubuh meselesini, emredilen ve nehyedilen fiillerin hüsün-kubuh oluşu, akıl tarafından bilinip bilinemeyeceği gibi konular içerisinde Tavzîh'te derinlemesine ele alarak fıkıh usûlünün bir parçası haline getirmiştir.

❖ Sadrüşşeria, delalet türlerini izah ederken akla alan açma gayretine girmiştir. Nitekim lafzın muktezasındaki meskûtun anı olan durumu ortaya çıkaracak olan akıldır. Sadrüşşeria'nın Debûsî kaynaklı akıl tarifıyla, felsefeden müteahhirîn kelâmına intikal eden dört mertebeli akıl anlayışını birlikte düşünmesi, Hanefî hukuk teorisinde genel kabul gören tavır olmuştur.

❖ Mutezile'nin akılcılığı ile Eş'ârîler'in nakilciliği arasında kendilerini mutedil bir anlayışın temsilcileri olarak konumlandıran Maturidi-Hanefî âlimler, akıl ile din arasında orta bir yol tutmuşlardır. Bu gayretin en bariz örneği Sadrüşşeria'dır. O, bu gayretini hüsün-kubuh meselesinde ortaya koymuştur. Onun akıl ve nakil karşısındaki

bu tutumunun pratik sonuçlarından biri bâliğ olmamış küçük ile kendisine davet ulaşmamış ve ömrünü dağ başı gibi toplumdan soyut bir ortamda geçirmiş kişinin îmânlarının sıhhati meselesinde görülmektedir. Bu konular, aklın şer'î hükümler karşısındaki konumuyla alakalı rolünün tezahür ettiği meselelerdendir.

- ❖ Sadrüşşeria'nın, Maveraünnehir Hanefilerinin akıl anlayışları/tasavvurları ile başta İbn Sina ve Gazzâlî olmak üzere hukemânın akıl anlayışlarını/tasavvurlarını mezcederek fıkıh usûlüne taşınması, Tavzih'in, müteahhirîn fıkıh usûlü eserlerinin en etkilileri arasında yer almasına ve Sadrüşşeria'nın da "*hikmet/akıl ile şeriat arasını cem' eden muhakkikler*" arasında sayılmasına vesile olmuştur.
- ❖ Sadrüşşeria, Tavzih'te ictihadın tanımı ve mahiyeti, ictihad fikrinin doğuşu ve gelişimi, ictihadın nakzı, müctehidin başkasını taklidi, müctehidler tabakaları, müfti ve müstefti gibi konulara değinmemiştir. Diğer bir ifadeyle ictihadı, temellendirme ve tanımlama gayretine girmeyen Sadrüşşeria, bir ön kabul ile kıyâs ana başlığı içerisinde alt başlık olarak ele almış ve bu bölümde müctehidliğin şartlarına, müctehidin musîb veya muhtî oluşuna değinmiştir. Sadrüşşeria, müctehid olmak için "*kendisinden istinbât yapılacak olan asılları ve bu asıllardan hüküm çıkarma keyfiyetini bilmek*" gibi şartları yeterli görmüştür.
- ❖ Birgivî ve Seyyid Bey gibi bazı âlimlere göre; Sadrüşşeria, mezheb imamlarının ictihadları bulunmayan furû' meselelerinin hükümlerini çıkararak ve onların hükmünü belirtmediği meselelere dokunmayan buna mukabil üçüncü tabaka müctehidler tesbit etmiş olduğu tercih esaslarına dayanarak rivayet edilen görüşler arasında tercihlerde bulunan ve bazı görüşleri, dayandığı delilin kuvvetli oluşu veya mevcut asrın icaplarına tatbik bakımından elverişli bulunuşu sebebiyle tercih eden müctehidliğin beşinci tabakasından **tercih ehli/ashâb-ı tercih** bir müctehiddir.
- ❖ Sadrüşşeria, Hanefî mezhebinin kurucusu İmam Azam Ebu Hanife'nin görüşlerini benimsemiş ve onun görüşlerini muhaliflerine karşı bütün ilmi gücüyle savunmuştur. Zaman zaman Ebu Yusuf ve Züfer gibi mezhepte müctehid, Kerhî gibi meselede müctehid âlimlerin görüşlerine itiraz etmiş ve mezhep içi tercihte bulunmuştur. Bu kriterler ve tezimizde verdiğimiz örnekler, Sadrüşşeria'nın "*Ashâb-ı Tercih*" bir müctehid olduğunu göstermektedir.

- ❖ Sadrüşşeria, fikhın konusuna yeni bir açılım getirmek, bir ilmin birden fazla konusu olabileceğini isbat etmek, kendinden sonraki usûlcülerin kullandığı icmâ' tarifini yapmak ve müevvel, cemi münekker, istisna gibi konulara diğer usûlcülerden farklı yaklaşmak suretiyle müstakil icthadlarda da bulunan bir müctehiddir. Bu farık vasıflar Sadrüşşeria'nın, Râzî ve Gazzâlî gibi âlimlerden aşağı olmadığını en bariz göstergesidir.
- ❖ Tavzîh'te kelami bir konu olan hüsün-kubuh meselesine geniş yer ayırmak suretiyle fikh usûlü eserlerine yeni bir bakış açısı ve ivme kazandırmıştır. Maturidi-Hanefî ekolüne mensup olan Sadrüşşeria'ya göre şeriat, hüsün ve kubha hâkimdir. Akıl tamamen devre dışı da değildir. Akıl, tek başına muteber değilse de marifetullah gibi bazı konularda etkilidir. Sadrüşşeria, Mu'tezile'nin "akıl; hüsün ve kubhun belirleyicisidir" ve Eş'arîler'in "akıl; sadece Şâri'in hitabını anlamak için bir alettir, hüsün ve kubhu belirleyen akıl değil şeriattır" görüşlerini ifrat-tefrid derecesinde görüşler olarak değerlendirmiş ve kendi görüşünün mutedil bir görüş olduğunu ifade etmiştir.
- ❖ Sadrüşşeria, hüsün-kubuh meselesini kelim ve felsefenin meselesi olmaktan çıkarmış ve fikh usûlünün de temel meselelerinden biri haline dönüştürmüştür. O, memurun bih başlığı altında hüsün-kubh meselesinin alt yapısını oluşturmak için Mukaddimetü Erbaa/Dört Mukaddime'yi kaleme almıştır. Ona göre memurun bihin hüsün veya kubuh oluşu, ihtiyâr-cebr-kader meselesiyle doğrudan ilişkilidir.
- ❖ Sadrüşşeria'ya göre iman-amel, sevap-ikab ve cebr-irade açısından kulun sorumluluğundan bahsedebilmek için şer'în akliliğinin bir gereği olarak teklifin yutâk/güç yetirilebilir olması gerekir. Çünkü mükellefin ne ile yükümlü olduğunu bilmesi, fiile kastının/niyetinin olması ve yükümlü tutulduğu şeyi yerine getirebilecek güce sahip bulunması gerekir. Bu bakımdan Sadrüşşeria, mukaddimelerde ilim, irade ve kudret olmak üzere kelim üç konu üzerinde durmuştur.
- ❖ Eş'ârî-Şafii çizgisinde olan âlimler, Sadrüşşeria'yı eleştirirken, Maturidi-Hanefî çizgisinde olan âlimler savunmuşlardır. Sadrüşşeria ile Teftazânî arasında başlayan mezhep savunuculuğu, etkisini asırlara yaymış, bu suretle birçok eser telif edilmiş ve bu iki mezhebin (Hanefî-Şafii) günümüze kadar canlı kalmasına neden olmuştur.

- ❖ Sadrüşşeria'nın da Kadı Burhaneddin, Birgivî ve Seyyid Bey gibi müdafileri, Teftazânî, Molla Hüsrev ve İbn Kemalpaşa gibi münekkidleri vardır. Bu âlimler, birbirlerine cevap mahiyetinde eserler ve hâşiyeler yazmışlar ve karşılıklı olarak atışmışlardır. Bütün bunlar, Sadrüşşeria'nın ilim dünyasına ne kadar etki ettiğini ortaya koyan verilerdir.
- ❖ Bütün bu bilgilere rağmen Sadrüşşeria'nın usûlcü yönünün, günümüz ilim camiasında yeterince bilindiği söylenemez. Hâlbuki onun çalışmamıza konu olan eseri kendinden sonraki dönemde -özellikle Osmanlı'nın kuruluşundan cumhuriyetin ilanına kadar ki dönemde- fıkıh usûlü alanında âlimlerin el ve medreselerin baş kitabı olmuş ve bu alanda telif edilen eserlere ana kaynaklık yapmıştır. Günümüzde ise hak ettiği ilgiden uzak ve hakkında yapılan çalışmaların yetersiz olduğu aşikârdır. Bu meyanda, Tavzîh ve Tenkîh başta olmak üzere Sadrüşşeria'nın tüm eserleri çeşitli çalışmalarla ilim dünyasına kazandırılmalı ve ilgilenenlerin istifadesine sunulmalıdır. Bu eserler, makale ve tez çalışmalarına konu edilerek Sadrüşşeria'nın ilmî yönü daha çok araştırılmalı ve tanıtılmalıdır. İnanıyoruz ki Sadrüşşeria'nın hukukçuluğunun ve onun fıkıh usûlü anlayışının bilinmesi, ilmi araştırmalara büyük katkı sağlayacak ve İslâm entelektüel tarihinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

ABDÜLAZİZ BUHÂRÎ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî (730/1330); *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî*, (Tahkik: Muhammed Mu'tasım billâh el-Bağdâdî), Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, IV, Beyrut 1994.

ABDÜLHAMÎD İrfan; “*Eş'arî, Ebü'l-Hasan*” DİA, XI, 445.

ADIVAR Adnan (1955); *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.

AHMED B. HANBEL, Ahmed Muhammed b. Hanbel (241/855); *el-Müsned*, I-IV, İstanbul 1992; *Müsned*, Komisyon, Gazze 2001; Beyrut, ty.

AK Yunus; *Fahrîslâm Ebu'l-Usr El-Pezdevî'nin Kenzü'l-Vüsûl ilâ Marifeti'l-Usûl Adli Eseri ve Eserin Elfâz Bahsinin Fıkıh Usûlü İlmîne Katkısı*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2009.

AKGÜNDÜZ Ahmet; “*Debûsî*”, DİA, IX, 67.

_____, “*Ebü'l-Hüseyn el-Basrî*” DİA, X, 327.

ALİYYÜ'L-KÂRÎ Nüreddîn Ali b. Muhammed (1014/1605); *el-Esmârü'l-Cenniye fî Esmâi'l-Hanefiyye* (Tahkik; Abdullah Ahmed), II, Bağdad 2009.

_____, *Şemmü'l-Avârız fî Zemmi'r-Ruvâfız* (Tahkik; Mecîd el-Halîfe), İstanbul 2004.

ALVÂNÎ Tâhâ Câbir, *Fıkıh Usûlü*, Koba Yayınları, İstanbul 1992.

ÂMİDÎ Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî es-Sa'lebî (631/1233); *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Tahkik; Abdürrezâk Afîfî), el-Mektebü'l-İslâmî, IV, Beyrut t.y.

APAYDIN H. Yunus; *Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkita' Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8, Kayseri 1992, s. 161.

_____, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adli Eseri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, VI, 1995, s. 34.

_____, *Matürîdi'de Şer'î Hüküm Akıl İlişkisi*, Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu Bildirisi, Eskişehir 28. 30 Nisan 2014.

_____, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Konya 2003, ss. 9-28.

_____, “Haber-i Vâhid” DİA, XIV, 356.

_____, “İctihad” DİA, XXI, 433.

_____, “Kerhî” , DİA, XXV, 286.

_____, “Kıyâs” DİA, XXV, 529.

_____, “Nass” DİA, XXXII, 391.

_____, “Sahâbî Kavli” DİA, XXXV, 500-504.

_____, “Nehiy” DİA, XXXII, 544. 547

ARSLAN Ahmet Turan; *İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisindeki Yeri*, İstanbul 1992.

ARUÇI Muhammed, “Pezdevî, Ebü'l-Yüsr” DİA, XXXIV, 266-267.

ÂŞIKPAŞAZÂDE Derviş Ahmed (889/1484); *Tevârîh-i Âl-i Osman* (nsr. Nihal Atsız), İstanbul 1949.

ATA Mehmet Mahfuz; *Kevâşî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri*, Usûl İslam Araştırmaları Dergisi, XII, İstanbul 2009.

ATAR Fahrettin; *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

“İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı”, M.Ü.İ.F.Dergisi, İstanbul 1985, Sayı: 3, s. 21-22.

ATAY Hüseyin; *İslam Hukuk Felsefesine Giriş*, Ankara 1985.

AYBAKAN Bilal; “Şâfiî”, DİA, XXXVIII, 224.

AYDIN Hakkı; *Sivashlı Kemaleddin İbn Hümmam Hayatı ve Eserleri*, Sivas Belediyesi Kültür Yayınları, Sivas 1999.

_____, *İslam Hukuku ve Molla Fenârî*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.

_____, “Molla Fenârî” DİA, XXX, 245. 247.

AYDIN Ömer; *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*; Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum, 1995, III, s. 189.

AYGÜN Abdullah, “*Sem ‘ânî, Ebü’l-Muzaffer*” DİA, XXXVI, 463-464.

A’ZAMÎ M. Mustafa; “*Buhârî, Muhammed b. İsmâil*” DİA, VI, 372.

BADIR Seyit; *Molla Hüsrev ve Mirkâtü’l-Vusûl Adlı Eserindeki Yöntemi*, Yayınlanmaış Yüksek Lisans Tezi, Rize 2013.

BAĞCI H. Musa, *Hadis Metodolojisinde Sahihu’l-Buhârî’nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi*, AÜİFD XLV (2004), sayı, s. 39-56.

BAĞDADİ İsmail b. Muhammed; *Hediyetü’l-Ârifin Esmâü’l-Müellifin ve Âsâru’l-Musannifin*, II, Beyrut 1951.

BAKTIR Mustafa, “*el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*” DİA, VI, 434-435.

BALTACI Cahit; *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, I-II, İstanbul, 2005.

BARDAKOĞLU Ali; “*Delil*” DİA, IX, 140.

_____, “*İstihşân*” DİA, XXIII, 340.

_____, “*Kitap*” DİA, XXVI, 123.

_____, “*Câmiu’l-fusûleyn*”, DİA., VII, 108. 109.

_____, “*Delâlet*”, DİA., IX, 119. 122.

_____, “*İstishâb*”, DİA., XXIII, 376. 381.

_____, “*Hanefî Mezhebi*”, DİA., XVI, 1. 21.

_____, “*Ehliyet*” DİA, X, 534.

BASRÎ Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib (436/1044); *el-Mu’temed* (Tahkik; Halil el-Meys), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiye, II, Beyrut 1980.

BAŞARAN Selman, “*el-Fâik Fi Garîbi’l-Hadîs*” DİA, XII, 102.

BAŞOĞLU Tuncay; “*Tahrîc*” DİA, XXXIX, 420.

BAYRAM Enver; *Fahreddin Er-Râzî’nin Et-Tefsîru’l-Kebîr’inde Tefsir Usûlü Uygulaması*, Doktora Tezi, Ankara 2011.

BAZIN Marcel; “*Kirman*”, DİA, XXVI, 62.

BEDİR Murtaza; *Buhara Hukuk Okulu*, İsam Yayınları, İstanbul 2014.

_____, “*Vikayetü ’r-Rivâye*” DİA, XLIII, 107.

_____, “*Züfer b. Hüzeyl*” , DİA, XLIV, 528.

_____, “*Pezdevî, Ebü ’l-Usr*”, DİA. XXXIV, 264.

_____, “*Sünnet*” DİA, XXXVIII, 152.

_____, “*Takvîmü ’l-Edille*” DİA, XXXIX, 493-494.

BENLİ Mehmet Sami, “*Miftâhu ’l-Ulûm*” DİA, XXX, 20-21.

BEREKETÎ Muhammed; *et-Ta ’rifâtü ’l-Fıkhiyye*, Pakistan 1986.

BEYÂNÜNÎ Muhammed Ebü ’l-Feth; “*Hüküm*” DİA, XVIII, 467.

BEYHAKÎ, *Sünen*, (Muhakkik; Abdulmu’ti Emin Kalaci), Karaçi 1989.

BİLGE Mustafa; *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984.

BİLMEN Ömer Nasuhi; *Hukukî İslamiyye ve İstılâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, VIII, İstanbul t.y.

_____, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974.

BİRGİVÎ Takıyyüddin Mehmed (981/1573); *Risâle fî Reddi ’l-İslâh ve ’l-Îzâh*; 24b-25a; y.y. t.y.

BROCKELMANN Carl; *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I- II, Leiden 1943. 1949.

_____, *Supplementband*, I-III, Leiden 1937. 1942.

BUHÂRÎ Ebü Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (256/869); *el-Câmiu ’s-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992.

BULUT Mehmet Ali; *Fahreddin Râzî’nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Yayınlanmamış Bitirme Tezi, İstanbul 1978.

BURSALI Mehmed Tâhir (1925); *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333.

BÜYÜK HAYDAR Efendi; *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, y.y. t.y.

CEBECİ Lütfullah, “*Mefâtihu ’l-Gayb*” DİA, XXVIII, 348-350.

CEMİL Subhi Muhammed; *Usûlcülere Göre Teâruz'un Hükmü* (Çev; Ali Duman), Hikmet Yurdu Yıl:1, S.2, (Temmuz-Aralık 2008).

CERRAHOĞLU İsmâil; *Tefsir Usûlü*, Ankara 1993.

CESSAS Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî (370/980); *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Vizâretü'l-Evkâfü'l-Kuveytiye, IV, Kuveyt 1994.

_____, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Tahkik, Uceyl Casim en-Nesemi), Kuveyt 1405.

CEVHERÎ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (400/1009); *Mu'cemü's-Sihâh*, Beyrut 2008.

CİCİ Recep; *Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2005, V, 215. 216.

_____, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Bursa 2001.

CİN Halil-**AKGÜNDÜZ** Ahmet; *Türk Hukuk Tarihi*, I-II, Konya 1989.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif (816/1413); *et-Ta'rifat*, Lübnan 1985.

CÜVEYNÎ Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (478/1086); *el-Burhân fi Usûlü'l-Fıkh* (thk. Salâh b. Muhammed), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, II, Beyrut 1997.

ÇAĞRICI Mustafa; "Gazzâlî" DİA, XIII, 490.

ÇALIŞ Halit; *Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı*, Usûl Dergisi, 4 (2005/2).

ÇELEBİ İlyas, "Nazzâm" DİA, XXXII, 466-469.

ÇELİK İmam Rabbani; *Fahreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (el-Mahsûl Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2014.

ÇETİN Osman; "Horasan" DİA, XVIII, 235.

ÇOLAK Abdullah, *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Delilleri*, Medipres Matbaacılık Yayıncılık, Malatya 2014.

ÇOLAK Mücahit; *İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüklüğü*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 35, Erzurum 2011, 103. 124.

ÇUHADAR Mustafa, "İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ" DİA, XX, 445-446.

- DÂRİMÎ** Abdullah (255/869); *Sünen* (Muhakkik, Nebil Hâşim), Beyrut 2013.
- DEBÛSÎ** Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed (430/1039); *Takvîmü'l-Edille* (Tahkik; Halil Muhyiddin), Beyrut 2001.
- DEMİR** Halis, *Hanefî Mezhebinde Hilaf Literatürü*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD), XIX / 2 (15 Aralık 2015), s. 111-146.
- DERVİŞ** Abdurrahman bin Abdullah; *eş-Şerâ'iu's-Sâbika ve medâ Hücciyetihî fi'ş-Şerâyi'il-İslâmiyye*, Riyad 1990.
- DİMEŞKÎ** Ebu Bekir b. Ahmed el-Esedî eş-Şühebi; *Tabakatü'ş-Şafîyye* (Muhakkik; Abdulalim Han), IV, Beyrut 1407.
- DİLEK** Uğur Bekir; *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri* (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2010.
- DİNÇ** Emine Nurefşan; *Kadı Burhâneddin'in Tercihü't-Tavzîh İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008.
- DJALALOV** Vahidjon; *Buhârâlı Muhammed b. Mübarekşah'ın Hidayetü'l-Hikme Şerhi Tahkiki ve Tercümesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.
- DÖNMEZ** İbrahim Kâfi; "İcmâ" DİA, XXI, 418.
- _____, "Usûl-i Fıkıh" DİA, XLII, 206.
- _____, "Şer'u Men Kablenâ" DİA, XXXIX, 15. 19.
- _____, "Beyan", DİA, VI, 25.
- _____, "Maslahat" DİA, XXVIII, 79-94.
- _____, "Sedd-i Zerâi" DİA, XXXVI, 277-282.
- DUMAN** Soner; *Şâfiî'nin Kıyâs Anlayışı*, Doktora Tezi, İstanbul 2007.
- _____, "Usûlü'l-Fıkıh" DİA, XLII, 218-220.
- DÜMEYRÎ** Ebu'l-Beka Tacüddin Behram b. Abdullah; *Şerhu Muhtasarü İbn'l-Hâcibi'l-Usûli* (Muhakkik, Ali eş-Şehrani), Riyad 1433.
- EBÛ DÂVÛD**, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (275/888); *Sünenü Ebî Dâvûd*, VI, İstanbul 1992.

EBU'L-HAC Salah Muhammed; *Şerhu'l-Vikaye li İmami'l-Fakihi'l-Usûlî Sadrişşeria Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî ve Meahu Münteha'n-Nükaye fî Şerhi'l-Vikaye*, Amman 2006.

EBU ZEHRA Muhammed; *İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi* (Çev; Abdulkadir Şener), II, İstanbul 1978.

_____, *Fıkıh Usûlü* (Çev; Abdülkadir Şener), Fon Matbaası, Ankara 1981.

EKİNCİ Ekrem Buğra; *İslâm Hukuku Tarihi*, İstanbul 2000.

_____, *İslâm Hukuku ve "Önceki Şeriatler" Eski Hukukumuzda Önceki İlahî Hukuk Sistemlerinin Yeri* (Şerâyi-i Sâlife), İstanbul 2010.

ENSÂRÎ Abdülhamîd İsmâil; "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd" DİA, X, 540.

ERDEM Sami; "Seyyid Bey" DİA, XXXVII, 54. 56.

ERDOĞAN Mehmet; *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998.

EREL Mehmet; *Sadrişşeria, Ubeydullah b. Mas'ûd Hayatı ve İslâm Hukukundaki Yeri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.

ERTURHAN Sabri; *Fıkıh Usûlüne Giriş*, Asitan Yayıncılık, Sivas 2014.

FÎRÛZÂBÂDÎ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (817/1415); *Kamûsu'l-Muhît*, Kahire 2008.

FRYE R. Nelson; *Orta Çağ Başarısı Buhârâ* (çev; Hasan Kurt), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı; IV, yıl; 2000, s. 463.

GAZZÂLÎ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed es-Şâfiî (505/1111); *el-Mustasfâ* (Tahkik; Muhammed Abdusselam), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1993.

_____, *el-Menhûl* (Tahkik; Muhammed Hasan), Dârü'l-Fikir, Beyrut 1998.

_____, *Mustasfâ* (çev; H. Yunus Apaydın), *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

_____, *İhyâü Ulûmi'd-Din* (Çev; Ahmed Serdaroğlu), IV, İstanbul 1992.

_____, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Beyrut 1975.

GÖZÜBENLİ Beşir; “*Hasan b. Ziyâd*” DİA, XVI, 362.

_____, “*Hâkim eş-Şehîd*” DİA, XV, 195-196.

GÜNGÖR Mevlüt; “*Cessâs*” DİA, VII, 428.

_____, “*Begavî, Ferrâ*” DİA, V, 341.

ĞAMİDÎ Nasır; *Cüz’ün min Şerhi Tenkîhu’l-Usûl fî İlmi’l-Usûl* (Şihâbüddin el-Karâfî), Doktora Tezi, II, S. Arabistan 2000.

ĞAZZÎ Takiyüddin; *et-Tabakâtü’s-Seniyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, y.y. t.y.

HACİMÜFTÜOĞLU Nasrullah, “*Abdülkâhir el-Cürcânî*”, DİA, I, 247-248.

HÂDİMÎ Ebu Said (1176/1762); *Berikatü Mahmudiye*, IV, Dimeşk h. 1348.

_____, *Mecâmiu’l-Hakâik*, İstanbul 1890.

HÂKİM Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî (405/1014); *Müstedrek*, IV, Beyrut 1990.

HALLÂF Abdulvehhâb; *İlmi Usûli’l-Fıkh*, Lübnan 1959.

HAMEVÎ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Hasenî (el-Hüseynî) (1098/1687); *Ğamzü Uyûni’l-Besâir*, Beyrut 1985.

HAMEVÎ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Bağdâdî er-Rûmî (626/1229); *Mu’cemü’l-Büldân*, Beyrut 1957.

HAMİDULLAH Ali b. Mumammed er-Râmişi el-Buhârî; *el-Fevaidü alâ Usûli’l-Pezdevî* (Muhakkik, Said ez-Zehrani), Camiatü Ümmü’l-Kur’â, t.y.

HAMİDULLAH Muhammed; *İslam Hukuku Etüdleri*, İstanbul 1984.

_____, “*Serahsî, Şemsüleimme*”, DİA, XXXVI, 545.

HATİBOĞLU İbrahim; “*Rihle*” DİA, XXXV, 107.

HAZAR Fatma; *İslam Hukuku’nda Mefhûmu’l-Muhâlefet’in Mahiyeti ve Delil Oluşu*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2014.

HİMYERÎ Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Himyerî el-Yemenî (573/1178); *Şemsü’l-Ulûm ve Devâü Kelâmi’l-Arabi mine’l-Külûm* (Tahkik; Komisyon), XI, Beyrut 1999.

HİTTİ Philip K.; *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (Çev; Salih Tuğ), II, İstanbul 1995.

HOCA SÂDEDDİN EFENDİ; *Tâcu't-tevârih*, (haz. İsmet Parmaksızoğlu), I-V, Ankara 1992.

HUCVÎ Muhammed; *el-Fikrû's-Sâmî fi Târîhu'l-Fıkhı'l-İslâmî*, II, Beyrut 1995.

HUDARÎ Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî (1872. 1927); *İslam Hukuku Tarihi* (Çev; Haydar Hatipoğlu), İstanbul 1974.

ITR Nûreddin, “*Dâvûd ez-Zâhirî*” DİA, IX, 49-50.

İBN ÂBİDÎN Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseyînî ed-Dımaşkî (1252/1836); *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, VI, Beyrut 1992.

_____, *el-Ukûdu'd-Dürriye fi Tenkîhi'l-Fetavâ'l-Hâmidiye*, II, Beyrut ty.

İBN ARABSÂH Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed ed-Dımaşkî (854/1450); *et-Tabakâtu's-Seniyye fi Terâcîmi'l-Fukahâi'l-Hanefiyye* içinde), Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi bl., nr. 1609.

İBN ASÂKİR Ebû Mansûr Fahrüddîn Abdurrahmân ed-Dımaşkî (620/1223); *Tarihü Dimeşk* (Muhakkik, Amr b. Ğarame), LXXX, Beyrut 1995.

İBN BATTUTA Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed et-Tancî (770/1368. 69); *Rihletü İbn Battuta (Tuhfetü'n-Nazâr fi Ğarâibi'l-Emsar ve Acâibi'l-Esfar)*, V, Rabat h. 1417.

İBN HACER, *el-Hayrâtü'l-Hisân fi Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* (Trc. Ahmed Karadut), Ankara 1978.

İBN HALDUN; *Mukaddime*, (Haz; Süleyman Uludağ) İstanbul 2009, II.

İBN HALLİKAN Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed el-İrbilî (681/1282); *Vefayatü'l-A'yan ve Enbau Ebnau'z-Zaman* (Muhakkik; İhsan Abbas), VII, Beyrut, t.y.

İBN HAZM Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî (456/1064); *el-İhkâm* (Tahkik; Ahmed Şakir), Dârü'l-Evkâfû'l-Cedîde, VIII, Beyrut t.y.

İBN HÜMÂM, *Fethu'l-Kâdir*, Dârü'l-Fikir, Beyrut t.y, VII.

İBN KAYYIM el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed ed-Dımaşkî (751/1350); *el-Cevziyye, İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemîn*, IV, Beyrut 1991.

_____, *Taklit Risalesi* (Yay. Ömer Halid), Kayseri 1999.

İBN KUTLUBOĞA Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa el-Mısrî (879/1474); *Tâcü't-Terâcim*, (Muhakkik, Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dımeşk t.y.

İBN MÂCE Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (273/886); *Sünenü İbn Mâce*, I-V, Beyrut 1997.

İBN MANZÛR Ebü'l-Fazl Muhammed el-Ensârî er-Rüveyfî (711/1311); *Lisânü'l-Arab*, XV, Beyrut 1992.

_____, *Lisânü'l-Arab* (Tahkik; Abdullah Ali, Muhâmmmed Ahmed, Haşım Muhâmmmed), Kahire t.y.

_____, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1968.

İBN MELEK İzzeddîn Abdüllatîf b. Abdülazîz (801/1398); *Şerhu'l-Menâr fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul ts. (ofset yoluyla baskı, İstanbul 1965).

İBN NASİRÜDDİN Şemseddin; *Tavzihü'l-Müştebih fî Zabtı Esmâ'r-Ruvati ve Ensabihim ve Elkabihim ve Künahim* (Muhakkik, Muahmmmed Naim), X, Beyrut 1993.

İBN NÜCEYM Zeyneddîn b. İbrahim b. Muhammed (970/1563); *el-Esbâh ve'n-nezâir*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1999.

İBN SİNA; *Kitabü'ş-Şifâ* (İlmü'n-Nefs), Paris 1988.

İBNÜ'L-ARABÎ Ebu Bekir (543); *el-Mahsûl* (Huseyin el-Yederî-Said Fûde), Amman 1999.

İBNÜ'L-CEZERİ Şemseddin; *Ğayetü'n-Nihaye fî Tabakatü'l-Kurra*, III, Kahire h. 1351.

İBNU'L-CEVZİ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî (597/1201); *Nevâsihu'l-Kur'ân* (Tahkik; Ebu Abdullah el-Âmili), Beyrut 2001.

İBNÜ'L-HÂCİB Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer (646/1249); *Muhtasar* (Şemseddin el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbnü'l-Hâcib* Şerhiyle birlikte; Tahkik, Muhammed Baka), Dârü'l-Medenî, III, S. Arabistan 1986.

İBNU'L-İMÂD Hanbelî; *Şezerâtü'z Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, Beyrut 1932.

İBNÜ'L-MÜVAKKAT Şemseddin; *et-Takrir ve't-Tahbir*, III, Beyrut 1983.

İBNÜ'S-SALÂH, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, Beyrut 1992.

İCÎ Adudüddin; *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, ty.

İDRİS Abdullah Muhammed el-Hanefî; *İnfirâdâtü Sadrüşşeria fi Kitabihi't-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Bağdat 2013.

İLHAN Avni; "Bedâ" DİA, V, 291.

İLTAŞ Davut; *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Usûlünün Delalet Anlayışı*, İsam Yayınları, Kayseri 2006.

İRFAN Abdülhamid, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan" DİA, XI, 444-447.

İSBAHÂNÎ Ebu Nuaym; *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, X, Mısır 1974.

İSFAHÂNÎ Ebüssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed (749/1349); *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbn'l-Hâcib* (Muhakkik; Muhammed Muzhir Beka), III, S. Arabistan 1986.

KADI EBU YA'LÂ; *el-Udde* (Tahkik; Ahmed el-Mübarekî), V, Riyad 1990.

KAFALI Mustafa; "Cengiz Han" DİA, VII, 368.

KALLEK Cengiz; "Ebû Saîd el-Berdâi", DİA, X, 220.

_____, "el-Hidâye" DİA, XVII, 472.

_____, "Hasîrî" DİA, XVI, 383.

_____, "Kudûrî" DİA, XXVI, 321-322.

KANDEMİR M. Yaşar; "el-Câmiu's-Sahîh" DİA, VII, 115.

KARA Ahmet; *Fahreddin Er-Râzî ve İtikadatu Fırakı'l-Müslimin Ve'l-Müşrikin Adlı Eserinin Mezhepler Tarihi Yazıcılığındaki Yeri ve Önemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010.

KARAHAN İsmail; *İbnü'l-Hâcib ve el-Kâfiye Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2011.

KARAMAN Hayrettin; *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

_____, "Fıkıh" DİA, XIII, 9.

_____, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996.

KARLIĞA Bekir; “*Muhammed b. Mubârekşah*” DİA, XXX, 559.

KÂTİP ÇELEBÎ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (1067/1657); *Keşfu ’z-Zünun an Esami’l-Kütübi ve ’l-Fünûn*, VI, İstanbul 1971.

_____, *Keşfü ’z-Zunûn*, Haz. Şerefettin Yaltkaya–Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971.

KAVAKÇI Yusuf Ziya; *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara 1976.

KAYA Eyyüp Said; *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, (Basılmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2001.

_____, “*el-Mebsût*” DİA, XXVIII, 215.

_____, “*Taklid*” DİA, XXXIX, 462.

_____, “*Zâhirü ’r-Rivâye*” DİA, XLIV, 102.

KAZVİNÎ Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed (682/1283); *Âsâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-İbâd*, Beyrut t.y.

KEFEVÎ Ebu’l-Bekâ (1095/1684); *el-Külliyât* (Tahkik; Adnan Derviş-Muhammed Mısrî), Beyrut t.y.

KEHHÂLE Ömer Rızâ (1987 .1905) ; *Mu’cemü’l-Müellifin*, XIII, Beyrut t.y.

KESKİOĞLU Osman; *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, DİB Yayınları, Ankara 1999.

KETTÂNÎ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir el-Hasenî el-İdrîsî (1886. 1962); *Fihrisü’l-Feharis* (Muhakkik, İhsan Abbas), II, Beyrut 1982.

KİFTÎ Cemaleddin Ali b. Yusuf; *Ahbaru’l-Ulema bi Ahyari’l-Hükema* (Muhakkik; İbrahim Şemseddin), Beyrut 2005.

KILIÇ Hulusi; “*İbnü’l-Hâcib*”, DİA, XXI, 55.

_____, “*Tâcü’l-Luga*” DİA, XXXIX, 356-357.

KILIÇER Esat; *Fıkıhçı Olarak İbn Kemal* (Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu içinde), Ankara 1989.

KOCA Ferhat; *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002.

_____, “Pezdevî, Ebü’l-Usr”, DİA. XXXIV, 264.

_____, “Tahsis” DİA, XXXIX, 433.

_____, “Mefhûm” DİA, XXVIII, 350.

_____, “Müevvel” DİA, XXXI, 479.

_____, “Mecaz” DİA, XXVIII, 221.

_____, “Mutlak” DİA, XXXI, 403.

_____, “el-Muhtasar”, DİA, XXXI, 67.

_____, “el-Mahsul”, DİA, XXVII, 391.

_____, “Molla Hüsrev” DİA, XXX, 252. 254.

_____, “Mir’âtü’l-Usûl” DİA, XXX, 148.

_____, “İbnü’l-Hümâm” DİA, XXI, 87. 90.

_____, “Minhâcü’l-Vüsûl” DİA, XXX, 113.

_____, “Menârü’l-Envâr” DİA, XXIX, 118-119.

KOÇINKAĞ Mansur; *el-Külliyâtü’l-Fıkhiyye Edebiyatı ve Sadriüşşerîa’nın Külliyyâtü’l-Fıkh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya 2012, XX, 421.

KOPRAMAN Kâzım Yaşar; “Baybars I” DİA, V, 222.

KOZALI Abdurrahim; *İstihsân ve Doğal Hukuk İlişkisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2004.

KÖKSAL Asım Cüneyd; *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 28 (2012), s. 3.

_____, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı; 40 (2011/1) s. 36.

_____, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayırımı ve Bu Ayırımla İlişkili İki Mesele*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, 25, 105. 122.

_____, “Usûl-i Fıkıh” DİA, XLII, 206.

KÖPRÜLÜ Fuad; “*Fıkıh*”, İA, IV, 608–622.

KÖYMEN Mehmet Altay; *Kirman Selçukluları Tarihi*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, sayı; 9, s.134.

KUDAYNETOV Said Ali; *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin Usûl-ü Fıkıh Anlayışı- Hizâmetu'l-Havâşi li-İzâhati'l-Ğavâşi Adlı Eseri Bağlamında*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara2008.

KUNEYBÎ Muhammed Ravvâs Kal'aci-Hâmid Sâdık; *Mu'cemu Lüğati'l-Fukahâ*, Beyrut 1988.

KURAFÎ Ebu Muhammed Muhyiddin İbn Ebi'l-Vefa Abdülkadir el-Mısrî el-Hanefî (775/1373); *el-Cevahiru'l-Mudiyye fî Tabakatül Hanefiyye*, Muhakkik; Abdülfettah Muhammed el-Hulv, V, Trablus 1993.

KURBAN Yasin; *Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşeria*, Eser Matbaası, Erzurum 2012, 118.

_____, *Medreselerde Temel Fıkıh Usûlü Eseri Olarak Okutulan “Tenkîhu'l-Usûl ve Tavdîhu't-Tenkîh”* (Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum 5. 7 Ekim 2012 Muş).

KURTUBÎ Yusuf (463), *el-İntikau fi Fezâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâi Malik, Şâfiî ve Ebi Hanife*, Beyrut ty.

LEKNEVÎ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhay (1886 .1848); *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye*, Mısır h. 1324.

LEVÎ Scott; *Ortaçağ Orta Asyası'nda Türkistan ve Turan*, Türkler 1, İlk Çağ, Ankara 2002.

MAHLUF Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf el-Münestîrî (1941); *Şeceretü'n-Nuru'z-Zekiyeti fî Tabakatü'l-Mâlikîyye* (Muhakkik; Abdulmecid Hayali), II, Beyrut 2003.

MAKDÎSÎ Muvaffakuddin İbn Kudâme (620/1223); *Ravzatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır fî Usûli'l-Fıkıh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, II, Beyrut 2002.

MALİK, *Muvatta'*, (Muhakkik; Muhammed Mustafa el-A'zami) Birleşik Arap Emirlikleri 2004.

MAYDAER Saadet; *XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Müderrisi: Mevlana Muslihuddin Efendi ve Mirası*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, Sayı: 1, Bursa 2011, s. 126.

MEKKÎ Muhammed b. Ahmed, *el-Fevaidü'l-Celiliyye fî Müselselati İbn Ukayle*, Beyrut 2000.

MERÂĞÎ Abdullah Mustafa; *el-Fethu'l-Mübin fî Tabakâti'l-Usûliyyin*, Kahire 1947.

MERDÂVÎ Alauddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman Ahmed (885/1480); *Tahbîr Şerhu't-Tahrîr* (Tahkik; Komisyon), VIII, Riyad 2000.

MERKEZÜ MELİK FAYSAL; *Hizanetü't-Türas*, el-Mektebetü'ş-Şamile, Yazma Eserler Katalogu

MERTOĞLU Mehmet Suat, "Sa'lebî" DİA, XXXVI, 28-29.

MERVEZÎ Muhammed (294); *es-Sünne* (Muhakkik Salim Ahmed), Beyrut 1408.

MOLLA FENARÎ, *Fusûlü'l-Bedai fî Usûlü'ş-Şerâi* (Muhakkik; Muhammed Hüseyin), II, Beyrut 2006.

MOLLA HÜSREV Mehmed b. Ferâmurz (885/1480); *Mir'âtü'l-Usûl Şerhu Mirkâti'l-Vüsûl*, Tercüme; Haydar Sadıkoğlu, Özgü Yayıncılık, İstanbul 2014.

_____, *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, İstanbul h. 1312.

MUVAFFIKUDDİN Ahmed b. Kasım el-Hazreci; *Uyunu'l-Enbiya fî Tabakati'l-Etılba* (Muhakkik, Nazzar Rıza), Beyrut t.y.

MÜNYÂVÎ Mahmud; *eş-Şerhu'l-Kebir li Muhtasari'l-Usûl*, Mısır 2011.

MÜSLİM Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261/874); *el-Müsnedü's-Sahîh*, I-VI, Kahire 1991.

NAS Taha; *Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti*, Usûl, 14 (2010/2), 117 – 154,

NAZLIGÜL Habil; *Sebeb ve Sonuçlarıyla Hadis Yolculukları (er-Rihle fî Talebi'l-Hadis)*, Hikmet Yurdu Dergisi, 2013/1, s. 13. 37.

NEKERÎ Ahmed; *Mustalahâtu'l Câmîu'l-Ulûm*, Lübnan 1997.

NESEÎ Ebû Abdurrahmân b. Şuayb en-Neseî (303/915); *Sünenü Neseî*, I-IX, 2.B., Beyrut 1992.

NESEFÎ Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Neseî (710/1310); *Kenzü'd-Dekâik*, Beyrut 2005.

_____, *Tilbetü't-Talebe*, Beyrut 1999.

OVACI Vahap; *Usûl-i Pezdevî Sistematiğinde Hüsün-Kubuh*, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV (2013/4).

ÖĞÜT Sâlim; “*Ebû Yûsuf*”, DİA, X, 261.

_____, “*Emir*” DİA, XI, 119.

_____, “*el-İhkâm*” DİA, XXI, 534-535.

ÖNDER Muharrem; *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulaması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2000.

ÖNGÜL Ali; “*Burhan Ailesi*” DİA, VI, 431.

ÖZ Mustafa; “*Kazâbâdi*”, DİA, XXV, 120.

_____, “*Şerîf el-Murtazâ*” DİA, XXXVIII, 586-588.

ÖZAYDIN Abdulkerim; “*Hârizm*” DİA, XVI, 218.

ÖZBALIKÇI M. Reşit, “*Sîbeveyhi*” XXXVII, 130-134.

_____, “*Ebû Ali el-Fârisî*” DİA, X, 88-90.

ÖZDEMİR Mehmet; “*Muvahhidler*” DİA, XXXI, 411.

ÖZEK Ali, “*el-Keşşâf*” DİA, XXV, 329-330.

ÖZEL Ahmet; *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yayınları, Ankara 1990.

_____, “*Alâeddîn Ali Esved*”, DİA, II, 319.

_____, “*Kerderî, Şemsüleimme*” DİA, XV, 277.

_____, “*Mâlik b. Enes*”, DİA, XXVII, 507.

_____, “*Secâvendî, Muhammed b. Muhammed*” DİA, XXXVI, 267.

_____, “*Muâfâ en-Nehrevânî*” DİA, XXX, 306-308.

_____, “*Kâdîhan*” DİA, XXIV, 121-123.

ÖZEN Şükrü; “*İstislah*”, DİA., XXIII, 383. 388.

_____, “*İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas*” DİA, XX, 364.

_____, “*İsâ b. Ebân*” , DİA, XXII, 481.

_____, “*Mâtürîdî*” , DİA, XXVIII,147.

_____, “*Sadrüşşeria*” DİA, XXXV, 427.

_____, “*Tenkîhu'l-Usûl*”, DİA, XL, 456.

_____, “*Teftâzânî*”, DİA, XL, 305. 306.

ÖZGÜDENLİ Osman Gazi; “*Mâverâünnehir*” DİA, XXVIII.

PARİSA Muhammed (865); *Nesebi Sadrüşşeria Ubeydullah el-Mahbûbî el-Ensârî el-Buhârî* (Muhakkik; Yahya Mahmud b. Cüneyd), S. Arabistan 1389.

PEZDEVÎ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed (482/1089); *Usûlü Pezdevî* (Keşfü'l-Esrar Şerhi ile birlikte), IV, Kahire t.y.

RÂZÎ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî (606/1210); *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXII, Beyrut 1998.

_____, *el-Mahsul* (Tahkik; Taha Cabir Ulvânî), Müessesetü'r-Risâle, VI, Beyrut 1997.

RÂZÎ Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir (666/1268); *Muhtaru's-Sihâh*, Kahire 2008.

REMZÎ M. M.; *Telfikü'l-Âhbâr ve Telkihü'l-Âsar fî Vakai Kazan ve Bulgar ve Mülûki't-Tatar*, Beyrut 2002.

RIDVANOĞLU Mahmud, “*Habbâzî*” DİA, XIV, 342-343.

SADGROVE Philip Charles; “*Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed*” DİA, XXXIX, 439.

SADRÜŞŞERİA Ubeydullah b. Mesud (747) ; *et-Tenkîh* (Tashîh; İbrahim el-Cebertî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1971.

_____, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh* (Tahkik; Âlü Mustafa el-Misbâhî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1971.

SAFEDÎ Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg (764/1363); *el-Vâfi bi'l-Vefayat* (Muhakkik, Ahmed el-Arnâvut ve Türkî Mustafa), XXIX, Beyrut 2000.

SAFİYÜDDİN Abdü'l-Mümin el-Bağdadi el-Hanbelî; *Merâsîdu'l-İtla' ala Esmâi'l-Emkine ve'l-Buka'*, Beyrut h. 1412.

SÂİDÎ Hamd; *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, Medine 2003.

SALÎH Subhi; *Mebâhis fî Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut 2000.

SAYMERÎ el-Hüseyn b. Ali (476), *Ahbâru Ebi Hanîfe ve Ashâbihi*, Beyrut 1985.

SEMERKANDÎ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed (539/1144); *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, II, Mekke 1984.

SENİKÎ Zekerîya; *el-Hudûdü'l-Enîka ve't-Tarifâtü'd-Dakîka* (Tahkik; Mâzin el-Mübârek), Beyrut h. 1411.

SERAHSÎ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl (483/1090); *Mebûsât*, IXXX, Kahire 1324. 31.

_____, *el-Usûl*, Dârü'l-Marife, II, Beyrut t.y.

_____, *el-Usûl*, Beyrut 1973.

SERKÎS Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dîmaşkî (1856. 1932);

_____, *Mu'cemu'l-Matbuati'l-Arabiyyeti ve'l-Muarrabeti*, II, Mısır 1928.

SEYYİD BEY Muhammed; *Medhal*, İstanbul 2012; *Fıkıh Usûlüne Giriş/Medhal* (Terc; Hasan Karayığit), İstanbul 2010.

_____, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1338/1918.

SİNANOĞLU Mustafa; “Nesefî, *Burhâneddin*” DİA, XXXII, 565-567.

_____, “Teklif” DİA, XL, 386.

SUYÛTÎ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî (911/1505); *Mu'cemu Makâlîdi'l-Ulûm fî'l-Hudûd ve'r-Rusûm* (Tahkik; İbrahim Ubade), Kahire 2004.

_____, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Kahire 1976.

SÛBKÎ bû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî (771/1370); *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ* (Muhakkik, Mahmud et-Tanâhî), X, Kahire 1990.

_____, *Tabakâtu's Şafiye* (Muhakkik; Muhammed et-Tanahi-Muhammed el-Hulv), X, Trablus h. 1413.

SÛBKÎ Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm (756/1355); *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, III, Beyrut 1995.

ŞABAN Zekiyüddin; *Usûlu Fıkıh* (Çev; İbrahim Kâfi Dönmez), Emel Matbaacılık Ankara 1990.

_____, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İ. Kâfi Dönmez), Ankara 1996.

ŞÂFÎ Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (204/820); *er-Risale* (Tahkik; Ahmed Şâkir), Mısır 1940.

_____, *Risâle* (Çev; Abdulkadir Sener-İbrahim Çalıksan), Ankara 2003.

ŞAHİN Kâmil; “*Halvânî*” DİA, XV, 383.

ŞAHİN Mustafa; *Orta Çağ'da Herat Bölgesi'nde Tarım, Tarımsal Sulama ve Sulama Hukuku*, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sayı yok, yıl; 2013, s. 211. 223.

ŞAHİN Naim; *M. Ali Ayni*, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, XVII, 346.

ŞAKİROĞLU Mahmut H.; “*Marco Polo*” DİA, XXVIII, 42.

ŞÂŞÎ Ebü Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk (344/955); *Usûlü's-Şâşî*, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut t.y.

ŞÂTİBÎ Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (790/1388); *el-Muvâfakât*, VII, Mısır 1997.

ŞENER Abdulkadir; *İslam Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1981, XXIV, 375.

ŞENKÎTÎ Muhammed Emin; *Müzekkira fî Usûlü'l-Fıkıh*, Medine 2001.

ŞEŞEN Ramazan; “*Buhârâ*”, DİA, VI, 366.

ŞEVKÂNÎ Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî el-Yemenî (1250/1834); *İrşâdü'l-Fuhûl* (Tahkik; Ahmed İnâye), II, Dımeşk 1999.

_____, *İslam Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi* (Çev; Ferhat Koca), Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, C. III, Sayı: 5, ss. 145. 161.

ŞİMŞEK Murat; *Haneî Fakîhlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 13, Nisan 2009.

_____, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2008, s, 210.

ŞİRÂZÎ Ebû İshak İbrahim b. Ali (476/1083); *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut 2003.

_____, *el-Luma fî Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut 1985.

ŞÜHEBÎ Ebu Bekir b. Ahmed el-Esedi ed-Dimeşki, *Tabakatü's-Şafiiyye* (Muhakkik; Abdulalim Han), IV, Beyrut 1407.

TAŞ Aydın; “*Şeybânî, Muhammed b. Hasan*”, DİA, XXXIX, 39.

TAŞKIN Süleyman; “*Beşinci ve Altıncı Yüzyıl Haneî Usûlcüleriyle Karşılaştırmalı Olarak Gazzâlinin Delil Teorisinde Şer'u Men Kablena ve Sahâbî Kavli*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2009.

TAŞKÖPRÜZÂDE İsmüddîn Ahmed b. Muslihuddîn (968/1561); *Miftahü's-Saade ve Misbahu's-Siyade fî Mevzuati'l-Ulum*, III, Lübnan h. 1428.

_____, *eş-Şakaikü'n-Nu'maniyye fî Ulema-i Devleti Osmaniye*, Beyrut 2010.

TEFTAZÂNÎ Mesud b. Ömer Sadedin (792); *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ*, II, Mısır t.y.

_____, *Şerhu'l-Makâsıd* (Tah; Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1989.

TEHÂNEVÎ Muhammed Ali; *Keşşâfu Istılahati'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Lübnan 1996.

TİRMİZÎ Ebu İsa (279); *Sünen*, Beyrut 1998.

TÜRKMEN Mehmet; “*İbnü'l-Hâcib*”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, III, 1989.

ULUDAĞ Süleyman; *Fahrettin Râzî Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, Ankara 1991.

_____, “*Bâharzî, Seyfeddin*” DİA, IV, 475.

_____, “Kâşânî, Abdürrezzâk” DİA, XXV, 5-6.

USLU Recep; “Herat”, DİA, XVII, 216.

UZUNÇARŞILI İ. Hakkı; *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988.

_____, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984.

UZUNPOSTALCI Mustafa; *İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan Veya Ortadan Kaldıran Sebepler*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı; 9, 2007, s. 67. 100.

_____, “Ebû Hanîfe”, DİA, X, 132.

_____, “Ahsîkesî” DİA, II, 181.

ÜNAL Halit, “Attâbî, Ahmed b. Muhammed” DİA, IV, 93.

VAMPERY Arminius; *Tarihü Buhârâ münzü Akdâmi'l-Usûri hatta'l-Usûri'l-Hâdir*, Kahire t.y.

YALÇI Nurhayat Haral; *İlk Beş Asır Usûlü'l-Fıkh Literatüründe İstushab Delili*, Doktora Tezi, İstanbul 2008.

YALTKAYA Şerafeddin; *Türk Kelamcıları*, y.y. t.y.

YAMAN Ahmet, “Kenzü'd-Dekâik” DİA, XXV, 261-262.

YAŞAROĞLU M. Kâmil, “Kirmânî, Rükneddin” DİA, XXVI, 65.

YAVUZ Yunus Vehbi; *Haneî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul 1993.

_____, “el-Camiü's-Sağir” DİA, VII, 112.

_____, “el-Câmiu'l-Kebîr” DİA, VII, 110.

YAVUZ Yusuf Şevki; “Akıdetü İbn'l-Hâcib” DİA, II, 258.

_____, “Ebû Ali Cübbâî” DİA, VIII, 100.

_____, “Fahredden er-Râzi” DİA, XII, 90.

_____, “Neseî, Ebü'l-Muîn” DİA, XXXII, 568-570.

YILDIRIM Muhammed Atif; *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa) Savunması (Risâle fî Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009.

YILMAZ Hayrettin; *Ubeydullah b. Mes'ud, Hayatı, Eserleri ve Ta'dilu'l-Kelam Adlı Eserinin Muhtevası*, Türk Dünyası Dergisi, 1979, sayı; 95.

YILMAZ İbrahim; *İbnu'l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kafiye Adlı Eserinin İncelenmesi*, AÜİFD, XIII, 1997.

YURDAGÜR Metin, "Kâdî Abdülcebbâr" XXIV, 103-105.

ZÂVÎ Tahir Ahmed; *Tertîbu'l-Kâmûsu'l-Muhît*, Kahire 1959.

ZEBİDÎ Zeyneddîn Ahmed b. Ahmed (893/1488); *Tacü'l-Arus* (Tahkik; Komisyon), XXXVI, İskenderiye t.y.

ZEHEBÎ Ebû Abdullah Şemsüddîn (1348); *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ* (Muhakkik; Komisyon), XXV, Beyrut 1985.

_____, *Tarihü'l-İslam ve Vefayatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, (Muhakkik; Dr. Beşşar Avvad), XV, Tunus 2003.

_____, *Menâkıbı'l-İmam Ebi Hanife ve Sâhibeyh*, Haydarabad 1408.

ZEMAŞERÎ, *el-Keşşâf*, IV, Beyrut 1407, I, 2.

ZERKEŞÎ Bedreddin (794); *Bahru'l-Muhît*, Dârü'l-Kütübî, VIII, Mısır 1994.

ZEYDAN Abdülkerim; *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1996.

ZİRİKLİ Hayreddin; *el-A'lâm*, VIII, Dımeşk 2002.

_____, *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcîm*, I-X, Kahire 1954.

ZUHAYLÎ Vehbe; *İslâm Fıkh Ansiklopedisi* (Komisyon), X, İstanbul 1992.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Sezayi BEKDEMİR
Uyruğu : TC
Doğum Tarihi ve Yeri : 1979/KANGAL
e-posta : sezaibekdemir@hotmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2002
Yüksek Lisans	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı	2006

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2001	Diyanet İşleri Başkanlığı	İmam Hatip
2005	Diyanet İşleri Başkanlığı	Vaiz
2012	Diyanet İşleri Başkanlığı	Uzman Vaiz

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı KPDS (X) ÜDS () TOEFL () EILTS ()