



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**İBN ÂBİDÎN'İN USÛLCÛLÜĞÜ
(NESEMÂTÜ'L-ESHÂR ÖZELİNDE)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ERDEM ÜÇBİNLİ

İSTANBUL, 2023



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**İBN ÂBİDÎN'İN USÛLCÜLÜĞÜ
(NESEMÂTÜ'L-ESHÂR ÖZELİNDE)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**ERDEM ÜÇBİNLİ
(210111052)**

**Danışman
(Dr. Öğr. Üyesi Tuba Hacer Korkmaz)**

İSTANBUL, 2023



FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
TEZ ONAY FORMU

21.07/2023

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim/Anasanat Dalı İslam Hukuku programı öğrencisi
210111052 numaralı Erdem Üçbilir'in hazırladığı
"İbn Âbidîn'in Usulü'l-fıkâh" konulu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezi
ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 21.07/2023 Cuma günü saat 19.30'da yapılmış,
sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulüne Oy Çoğunluğu/Oy Birliği** ile karar
verilmiştir.

Tez adı değişikliği yapılması halinde: Tez adının İbn Âbidîn'in Usulü'l-fıkâh (Mesnevi'nin
Fıkâhî Bölümü) şeklinde değiştirilmesi uygundur.

| | Jüri Üyesi | Karar |
|----|---|-------|
| 1. | (Danışman) Dr. Öğr. Üyesi Pınar Hacer Korkmaz | Kabul |
| 2. | Dr. Öğr. Üyesi Sıveys Ates | Kabul |
| 3. | Dr. Öğr. Üyesi Hacer Yetkin | Kabul |
| 4. | | |
| 5. | | |
| 6. | (İkinci Danışman)* | |

*2. Danışman varsa doldurulması gerekmektedir.

ETİK BİLDİRİM

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

Erdem Üçbinli

İBN ÂBİDÎN'İN USÛLCÛLÜĞÜ (NESEMÂTÜ'L-ESHÂR ÖZELİNDE)

Erdem Üçbinli

ÖZET

Mezhep merkezli telifin yaygın olduğu klasik devrin sonu ve modernizmden hemen önceki bir dönemde yaşamış olan İbn Âbidîn, fıkıh ve usûlüne dair çeşitli eserler kaleme almış önemli bir şahsiyettir. Hanefî mezhebinin sıkı bir müntesibi olan İbn Âbidîn'in fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *Nesemâtü'l-eshâr* haşiyesinin, neşet ettiği metin ve şerhin ortaya çıkması nazar-ı itibara alındığı takdirde eserin zengin bir usûl müktesebatının hasılası olduğundan söz edilebilir.

Üç bölüm olarak hazırlanan tez çalışmasının birinci bölümünde konuya bir temel oluşturması için en genel hatlarıyla Hanefî usûlünün teşekkül tarihine ve mezhebin temel usûl parametrelerine temas edilmiştir. İkinci bölümde söz konusu haşiyenin merkezinde yer alan eserler olması hasebiyle *Menâru'l-envâr* metni ve onun *İfâdatü'l-envâr* adlı şerhinden ve müelliflerinden kısaca bahsetmek uygun görülmüştür. Ayrıca iç içe geçen metin, şerh ve haşiye yazım türlerinin birbirinden bağımsız değerlendirilemeyeceğinden ötürü fıkıh ilminin başlıca telif çeşitlerinden olan bu üç yazım türüne dair temel bilgi ve tespitlere yer verilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise İbn Âbidîn ve söz konusu eseri hakkında özet bir tanıtımın akabinde, müellifin haşiye özelinde usûl ilmine olan katkıları örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh usûlü, Metin, Şerh, Haşiye, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Haskefî, İbn Âbidîn, *Menâru'l-envâr*, *İfâdatü'l-envâr*, *Nesemâtü'l-eshâr*.

**IBN ABIDIN'S CONTRIBUTIONS TO USÛL AL-FIQH
(IN THE CONTEXT OF NASAMAT AL-ASHAR)**

Erdem Üçbinli

ABSTRACT

Ibn Ābidīn, who lived at the end of the classical period and just before modernism, is an important figure who wrote various works on fiqh and usûl al-fiqh. Ibn Ābidīn, who was a strict follower of the Hanafī madhhab, wrote a gloss on usûl al-fiqh, *Nesemāt al-ashār*, which can be said to be the product of a rich procedural acquaintance, if the emergence of the text and commentary from which it emerged is taken into account.

In the first chapter of this thesis, which was prepared in three parts, the history of the formation of Hanafī usûl and the basic procedural parameters of the madhhab were touched upon in the most general terms in order to provide a basis for the subject. In the second part, it was deemed appropriate to briefly mention the text of *Menāru al-anwār* and its commentary, *Imādāt al-anwār*, and their authors, since they are the central works of the commentary in question. Since the intertwined genres of text, commentary and gloss cannot be evaluated independently of each other, basic information and determinations about these three genres of writing, which are among the main types of writing in the science of fiqh, are included. In the third and final chapter, after a brief introduction about Ibn Ābidīn and his work, the author's contributions to the science of usûl in the field of glosses are tried to be revealed with examples.

Keywords: Islamic legal methodology, Matn, Commentary, Hashiya, Abu Al-Barakat an-Nasafi, Haskefi, Ibn ‘Abidin, Manar al-anvar, Ifada al-anvar, Nasamat al-ashar,

ÖNSÖZ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Alemlerin rabbi olan Allah'a hamd, O'nun resulü olan Muhammed Mustafâ'ya ve aline salât-ü selâm olsun.

Usûl-i fıkıh, İslâm ilim tarihinin hemen her devresinde rağbet edilmiş bir ilimdir. Bu ilim hakkında çeşitli âlimler tarafından çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin *Menâru'l-envâr* adlı muhtasarı bu ilmin temel taşlarından biridir.

İbn Âbidîn gibi yakın dönemde yaşamasına rağmen Hanefî mezhebinin çizgisinden taviz vermeyen bir âlimin, *Menâr* gibi klasik bir muhtasara haşiye yazması tarafımızdan önemli ve incelemeye değer görülmüştür. Bu inceleme esnasında İbn Âbidîn'in usûl ilmine yapmış olduğu katkılara mercek tutulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamda bana yol gösteren ve çok emeği geçen değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Tuba Hacer Korkmaz'a, kıymetli fikirleri ile tezime katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Üveys Ateş ve Dr. Öğr. Üyesi Hacer Yetkin hocalarıma, tahsil hayatım boyunca hiçbir desteğini esirgemeyen aileme ve üzerimizde hakkı bulunan bütün hocalarımıza teşekkürü bir borç bilirim. Tüm ulemaya ezcümle İbn Âbidîn'e Rabbim rahmet eylesin.

Temmuz, 2023

Erdem Üçbinli

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|------|
| ÖZET..... | vi |
| ABSTRACT | vii |
| ÖNSÖZ..... | viii |
| KISALTMALAR | xi |
| TABLO LİSTESİ | xii |
| GİRİŞ | 13 |
| BİRİNCİ BÖLÜM..... | 17 |
| 1. HANEFİ USÛLÜNE GENEL BİR BAKIŞ | 17 |
| 1.1. HANEFİ USÛLÜNÜN <i>MENÂRÛ'L-ENVÂR</i> 'A KADARKİ TEŞEKKÛL TARİHİ | 17 |
| 1.2. HANEFİ USÛLÜNÜN TEMEL PARAMETRELERİ..... | 20 |
| İKİNCİ BÖLÜM | 25 |
| 2. TELİF TÜRÜ OLARAK METİN, ŞERH VE HAŞİYE HAKKINDA | 25 |
| 2.1. METİN-ŞERH-HAŞİYE GELENEĞİNE GENEL BİR BAKIŞ | 25 |
| 2.2. EBÛ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ ve <i>MENÂRU'L-ENVÂR</i> METNİ | 28 |
| 2.3. ALÂÜDDİN EL-HASKEFÎ ve <i>İFÂDATÛ'L-ENVÂR</i> ŞERHİ..... | 30 |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM | 32 |
| İBN ÂBİDÎN VE <i>NESEMÂTÛ'L-ESHÂR</i> 'DAKİ USÛLE DAİR YAKLAŞIMLARI..... | 32 |
| 3. İBN ÂBİDÎN VE <i>NESEMÂTÛ'L-ESHÂR</i> HAŞİYESİ..... | 32 |
| 3.1. İBN ÂBİDÎN'İN HAYATI VE ESERLERİ | 32 |
| 3.1.1. Hayatı | 33 |
| 3.1.2. Eserleri | 35 |
| 3.2. <i>NESEMÂTÛ'L-ESHÂR</i> HAŞİYESİ | 36 |
| 3.2.1. İsmi, Telif Sebebi ve Önemi..... | 36 |
| 3.2.2. Üslubu ve Metodu..... | 37 |
| 3.2.2.1. Tenkit ve Tashih | 38 |
| 3.2.2.2. Muhtelif İlimlerle Konuya Katkı Sunması | 39 |
| 3.2.2.3. Başka Kaynaklardan Yapılan Nakiller ve Müelliflerin Kimlere Tâbi Olduğunu Tespit | 42 |
| 3.2.3. Kaynakları | 42 |
| 3.2.3.1. Usûl Kaynakları..... | 43 |
| 3.2.3.2. Diğer İlimlerden Kaynaklar | 45 |
| 3.3. İBN ÂBİDÎN'İN HAŞİYESİNİN USÛL-İ FIKHA KATKILARI | 48 |
| 3.3.1. İbn Âbidîn'in Tercihleri | 49 |

| | | |
|----------------|---|----|
| 3.3.1.1. | Kur'ân'ın Mu'cizliği | 49 |
| 3.3.1.2. | “Din” Kavramının Tarifi..... | 49 |
| 3.3.1.3. | “Kitap” Kavramının Tanımı ve Şer‘in Asılları..... | 50 |
| 3.3.1.4. | Nas Kavramının Kapsamı ve Nastan İstinbat Meselesi..... | 50 |
| 3.3.1.5. | “Kur'ân” Kelimesinin Anlamı ve Meşhur Kıraatlerin Statüsü . | 52 |
| 3.3.1.6. | Kur'ân-ı Kerîm'in Lafız-Mana Birlikteliği | 53 |
| 3.3.1.7. | “Ahkâm” Kavramının Tarifi | 53 |
| 3.3.1.8. | Nazmın Bölümleri ve Beyanın Taksimatı | 54 |
| 3.3.1.9. | Has Lafzın Tarifi | 55 |
| 3.3.1.10. | Ta'dîl-i Erkânın Hükümü..... | 56 |
| 3.3.1.11. | Yasaklamadan Sonra Gelen Emir | 59 |
| 3.3.1.12. | Eda ve Kaza Kavramlarının Birbirleri Yerine Kullanılması..... | 59 |
| 3.3.1.13. | Nehy Edilen Şeyin Kabih Olması..... | 60 |
| 3.3.1.14. | Benzer İki Şeyin Birbirleri Yerine Kullanılması..... | 62 |
| 3.3.1.15. | Nassın İktizasıyla Amel Etmek | 63 |
| 3.3.1.16. | İsâet ve Kerahet Kavramları..... | 63 |
| 3.3.2. | İbn Âbidîn'in Şahsî Görüşleri | 64 |
| 3.3.2.1. | Hâs Lafız Meselesi | 64 |
| 3.3.2.2. | Hazreti Peygamberin Fiilleri..... | 65 |
| 3.3.2.3. | Emrin Anlamı | 66 |
| 3.3.2.4. | Emrin Hükümü..... | 67 |
| 3.3.2.5. | Eda ve Kazanın Taksimatı..... | 68 |
| 3.3.2.6. | Eda Kavramının Kapsamı..... | 69 |
| 3.3.2.7. | Sünneti Terk Edenin Şefaatten Mahrum Kalması..... | 70 |
| 3.3.2.8. | Hakikat ve Mecazın Cem'i | 71 |
| 3.3.2.9. | Hafî ile Müşkil Lafzın Farkı..... | 72 |
| 3.3.2.10. | Lafzın Hakiki Anlamının Terk Edilip Mecaza Gidilmesi | 73 |
| 3.3.2.11. | Hazreti Peygamber Zamanında Vacip Kavramı..... | 73 |
| 3.3.2.12. | Sünnet-i Zevâid Kavramı | 74 |
| 3.3.2.13. | Farz-ı Amelî Meselesi..... | 76 |
| 3.3.2.14. | Mecazî Ruhsat..... | 78 |
| 3.3.2.15. | Haber-i Vâhidin Delil Olma Şartı..... | 80 |
| 3.3.2.16. | Kitabın Sünnetle Neshi | 81 |
| SONUÇ..... | | 84 |
| KAYNAKÇA | | 87 |

KISALTMALAR

| | |
|---------------|---|
| a.e. | Aynı eser/yer |
| a.g.e. | Adı geçen eser |
| a.y. | Yazara ait son zikredilen yer |
| b.a. | Eserin bütününe atıf |
| bkz. | Bakınız |
| bkz.: aş. | Eserin kendi içinde aşağıya atıf |
| bkz.:yuk. | Eserin kendi içinde yukarıya atıf |
| C. | Cilt |
| çev. | Çeviren |
| ed. veya haz. | Editör/yayına hazırlayan |
| k.g. | Karşı görüş |
| karş. | Karşılaştırmamız |
| s. | Sayfa/sayfalar |
| t.y. | Basım tarihi yok |
| v.d. | Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler |
| y.y. | Basım yeri yok |

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: *Nesemâtü 'l-eshâr'* in usûl Kaynakları 43

Tablo 2: *Nesemâtü 'l-eshâr'* da Kullanılan Diğer İlimlerden Kaynaklar 45

Tablo 3: En Çok Kullanılan Kaynaklar 48

Tablo 4: Nazmın Kısımları 54

Tablo 5: Eda Kavramının Taksimi 69

GİRİŞ

İslâm dini, yapılan fetihlerle kısa bir süre içerisinde geniş coğrafyalara yayılmış, fethedilen bu bölgelerde sahâbe ve tâbiîn neslinden âlim şahsiyetler ilim halkaları kurmuşlardır. Müctehidler bu ilmî faaliyetleri yürütürken ayet ve hadisleri tevil etmiş, bu naslardan hükümler çıkarırken çeşitli usûller benimsemişler ve bu usûller zamanla müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir. Bu ilmin zaman içerisinde pek çok tarifi yapılmıştır. Konusuna göre “İhtiva ettiği dört delilin hükümlere ulaştırma hallerinin incelendiği ilimdir” şeklinde tarif edilirken, gayesine göre “Kendisiyle tafsilî delillerden fikhî ahkâmın istinbatına ulaşılan ilimdir” şeklinde tarifi yapılmıştır.¹

Zaman geçtikçe klasik fıkıh literatüründe direkt olarak işlenmemiş meseleler ortaya çıkmaktadır. Bu meselelerin dayandırılacağı delilleri doğru olarak tespit edebilmek ve bunlara doğru cevap üretebilmek için fıkıh usûlünün bilinmesi şarttır. Aksi takdirde devamlı ve tutarlı bir hukuk sisteminden söz etmek mümkün olmayacaktır.

Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), klasik devrin sonu ve modernizmin hemen öncesinde yaşamış gerek usûlde gerekse fûruda Hanefî mezhebinin klasik çizgisini taviz vermeden devam ettirmiş bir âlimdir. *Menâri’l-envâr* üzerine yazdığı *Nesemâtü’l-eshâr* adındaki haşiyesi, kıymetini hem yazarından hem de günümüze yakın bir zamanda yazılmasından almaktadır.

Hanefî usulünün ilk olgun eserini yazan Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs’tan (ö. 370/981) itibaren yaklaşık sekiz asır geçmiş ve istikrar bulmuş bir mezhebin müntesibi olarak İbn Âbidîn bu eserinde, kendinden önceki usûl-i fıkıh müktesebatını nazar-ı itibara alarak zaman zaman tercihler yapmış, zaman zaman da şahsî görüşlerini ifade etmiştir. Binaenaleyh İbn Âbidîn’in yaşadığı dönem ve izlediği

¹ Ebû Said el-Hâdimî, **Mecâmi‘ul’-hakâik**, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1318h/1900m, s. 3; Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, 3. bs, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017, s. 134.

yöntem itibariyle *Nesemâtü'l-eshâr* adlı eseri özelinde usûl-ifikhı nasıl ele aldığını tespit etmek büyük önem arz etmektedir.

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Daha çok fıkıhçılığı ile tanınan İbn Âbidîn'in çeşitli ilimlerde eserleri bulunmaktadır. O, eserlerini genellikle haşiye ya da risale tarzında kaleme almıştır. Bu haşiye çalışmalarından biri de fıkıh usûlüne dair *Nesemâtü'l-eshâr* adlı eseridir. İbn Âbidîn bu eserinde kendi dönemine kadar gelen usûl-i fıkıh müktesebatını ayıklayarak bir araya getirmiş, zaman zaman vârid olan görüşler arasında tercihler yapmış, gerekli gördüğünde de kendi görüşlerini zikretmekten geri durmamıştır.

Bu çalışma, İbn Âbidîn'in usûlcülüğünü ortaya koyan temsil gücü yüksek birkaç tercihinin ve şahsî görüşlerini ele almaktadır. Çalışmanın temel amacı ise sıkı bir mezhep müntesibi bir âlim tarafından sekiz asırlık bir müktesebata yeni bir katkı yapabilmenin imkânını tespit etmektir.

İbn Âbidîn *Nesemâtü'l-eshâr*'ı yirmi dört yaşında kaleme almıştır. Hayatının sonraki otuz senelik sürecinde bu kitaptaki görüşlerinin değişmesi muhtemel olduğu için *Nesemât*'tan yola çıkarak İbn Âbidîn'in usûlcülüğüne dair katî iddialarda bulunmak ya da nihai tespitler yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Bu tespiti yapabilmek için onun diğer eserlerini de kapsayan küllî bir inceleme yapılması gerekmektedir. Fakat bu konu bir yüksek lisans tez sınırlarını aşacağı için araştırmanın başlığı “İbn Âbidîn'in Usûlcülüğü (*Nesemâtü'l-Eshâr* Özelinde)” diye sınırlandırılmıştır.

Bazı eserler önemini işlediği konudan, bazı eserler de bizzat müellifinden ya da telif edildiği dönem ve coğrafyadan alır. Neseî, Haskeî ve İbn Âbidîn gibi genel olarak fıkıh ilminde özel olarak da Hanefî mezhebinde popüler isimlerden olmaları hasebiyle telifleri dikkate şayandır. Mezkûr müelliflerden İbn Âbidîn'in *Menâr* gibi mezhebi temsil eden ve uzun yıllar boyunca büyük rağbet görmüş klasik bir usûl eseri üzerine yazdığı haşiyenin gerek dönem gerekse esas aldığı metin açısından önemini arttırdığı rahatlıkla söylenebilir. Zira söz konusu haşiye, modernizmin hemen öncesinde yaşayan Dımaşklı bir âlimin mezhepte istikrar etmiş usûl görüşlerini nasıl ve hangi argümanlarla ele aldığının anlaşılması açısından ayrı bir değeri haizdir.

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ

Araştırmanın birincil kaynağı İbn Âbidîn'in *Nesemâtü'l-eshâr* adlı eseridir. Bu haşiyenin metni, Neseî'nin *Menâru'l-envâr*"ı ve bu eserin şerhi olan Haskefî'nin *İfâdatü'l-envâr*'ıdır. *Nesemât*'ın en çok kullandığı kaynaklar ise Teftâzânî'nin *Telvîh*'i ve İbn Nuceym'in *Fethü'l-ğaffâr*'ıdır. Dolayısıyla bu araştırmada usülle alakalı meseleler işlenirken zikredilen eserlere ve diğer *Menâr* şerh ve haşiyelerine de müracaat edilmiştir. Ayrıca İbn Âbidîn'in usüle dair yazmış olduğu *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* ve *Neşru'l-'arf fi binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-örf* adlı eserleri ve bu eserler hakkında yazılmış tezler de okunmuş, gerekli yerlerde bu çalışmalardan alıntılar yapılmıştır.

Nesemâtü'l-eshâr Hind Musa Hâşim ez-Zemzemî tarafından *Kitâb-u Nesemâti'l-eshâr alâ Şerhi'l-Menâr el-Müsemma bi 'İfâdatü'l-envâr* adıyla bir doktora tezi olarak 1433/2012 senesinde inceleme ile beraber tahkik edilmiştir. Tahkik bölümü gayet güzel olmakla beraber inceleme bölümü *Nesemât*'ın üslubunu ve ilmî mevkiini tanıtmakta eksik kalmıştır. Bizim çalışmamızda metnin, şerhin ve haşiyenin şerh-haşiye geleneği bağlamında değerlendirmesi yapılmış olup, *Nesemât*'ın kaynakları ve atıf sayıları tespit edilmiştir. Bunların yanı sıra İbn Âbidîn'in şahsî görüşleri ve tercihleri ortaya çıkarılarak ilmî tasarrufları net bir şekilde saptanmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın birinci bölümünde Hanefî usûlüne kısaca temas edilirken muasır dönem eserlerinden Zekiyüddîn Şâban'ın *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Asım Cüneyt Köksal'ın *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî'nin *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* ve Mehmet Boynukalın'ın *Fıkıh Usûlü Alimleri ve Eserleri* başlıklı eserlerinden istifade edilmiştir.

Araştırmanın ikinci bölümünde ise şerh-haşiye geleneğinin genel bir değerlendirilmesi yapılırken İsmail Kara'nın *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz* adlı eseri, Mustafa Çil'in *Fıkıh Usûlü İlmîne Şerh Katkısı: Menârü'l-envâr Çizgisi* başlıklı doktora tezi ve Kılıç Aslan Mavil'in *Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Neseî* adlı makalesinden istifade edilmiştir.

Araştırmanın üçüncü ve ana bölümünde ise İbn Âbidîn'in hayatını anlatan eserlere başvurulmuştur. Bunların başında İbn Âbidînzâde Alâüddin Muhammed'in *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr Tekmiletü Reddu'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr Şerhi Tenvîri'l-ehsâr*, Muhammed Sâlih el-Ferfûr'un *İbn 'Âbidîn ve eseruhü fi'l-fıkhi'l-*

islâmî ve Mustafa Ateş'in *Bir Osmanlı Fakihî İbn Âbidîn* başlıklı eserleri zikredilmelidir. Ayrıca *Nesemât*'ın yedi nüshasını karşılaştırarak tahkik eden Firas Muhammed Nezîr Müdellel'in kitabının başına yazdığı 80 sayfalık bir önsözden de istifade edilmiştir.

Araştırmanın birinci ve ikinci bölümünde, ana bölüm olan üçüncü bölüme bir mukaddime olmak üzere Hanefî usûlünün kısa bir tarihi yazılmış, tez boyunca kullanılan kavramlara yer verilmiştir. Üçüncü bölüm yazılırken *Nesemâtü'l-eshâr*'ın ilk okumasında tezde ele alınması gereken yerler tespit edilmiş, ikinci okumasında da bu yerler teze dahil edilmiştir. Bu bölümün başında İbn Âbidîn'in ilmî kişiliği ve meşhur eserleri zikredilmiş, *Nesemât*'ın üslubu belirlenirken eserin diğer ilimlerle olan ilişkileri ve kaynakları tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra İbn Âbidîn'in usûlcülüğünü ortaya koyan temsil gücü yüksek tercihleri ve şahsî görüşleri zikredilip incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HANEFİ USÛLÜNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. HANEFİ USÛLÜNÜN *MENÂRÛ'L-ENVÂR*'A KADARKİ TEŞEKKÛL TARİHİ

Usûl-i fıkıh ilmine ilk zamanlardan itibaren çok önem verilmiş, bu alanda birçok metin, şerh ve haşiyeler kaleme alınmıştır. Günümüze ulaşan ilk sistematik usûl eserinin sahibi Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'dir (ö. 204/820).² Kendisine usûlle alakalı sorulan sorulara bir risale yazarak cevap vermesi sebebiyle kitabının adı *er-Risâle*'dir. İmam Şâfiî'nin bu eseri, fukahâ metodunda yazılan eserlerin içeriğinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Hanefî usûl kitaplarının çoğunda, isim zikredilsin ya da zikredilmesin İmam Şâfiî'nin görüşleri birçok kez değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur.

Usûl kitaplarının yazarları birbirlerinden farklı bölgelerde yaşamışlardır. Yaşanılan bölgelerin farklı olması, eserlerin amacına ve üslubuna da yansımış; böylece bu kitaplar arasında çeşitli yazım şekilleri ortaya çıkmıştır. İlk olarak İbn Haldûn diye meşhur Abdurrahmân b. Muhammed et-Tûnisî (ö. 808/1406) *Mukaddime* adlı eserinde usûl yazımı metotlarını *mütekellimin*, *fukahâ* ve *memzûc* olmak üzere üçe ayırmıştır.³

² Mustafa b. Abdullah Hâcî Halife (Kâtib Çelebi) , *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1941m., c. 1, s. 81; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*, thk. Halil Şahâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401h,1981m, c. 1, s. 576.

³ Abdurrahmân b. İbn Hâldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401h/1981m, c: 1, s. 576. Bu taksime sonradan bazı eleştiriler getirilmiştir. Zira Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usul* adlı eseri, yazarının Hanefî olması sebebiyle Fukahâ metodunun ilk telif edilen eseri sayılır. Bununla beraber içerisinde çokça kelim bilgileri de bulunmaktadır.

Mütekellimîn metoduyla usûl eseri yazan alimlerin çoğu kelamcıdır ve fıkıh usûlü eserlerine de kelam ilmindeki konuları aktarmışlardır. Bu metotta ilk olarak usûl kuralları belirlenmekte, sonra belirlenen kurallara binaen fûrû hükümler çıkarılmaktadır. Mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerde usûl kurallarının belirlenmesine daha fazla önem verildiği için fûru hükümlere pek fazla rastlanılmamaktadır.⁴

Hanefî mezhebinin kurucu imamı çeşitli konularda çok sayıda görüş belirtmiş, toplanan bu görüşler sonraki dönem Hanefî alimleri için bir nevi fetva koleksiyonu haline gelmiştir. Fukahâ metodunun alimleri fıkıh usûlünü, çıkarılmış fetvalara bir dayanak noktası olarak kullanmışlardır. Bu sebeple kitaplarında kelam bilgilerinden ziyade bolca fûrû fıkıh örneğiyle usûlün ilişkisinin kurulduğu bir yöntem uygulamışlardır.⁵

Memzûc metodun ana maksadı mezhep kaygısı güdülmeksizin yukarıda zikredilen iki metodun birleştirilmesidir. Bu metotta usûlle alakalı olmayan ekstra fûrû örneklerine yer verilmemiştir. Memzûc metot ile yazılan eserlerde mantık dili kullanılmış, akli ve felsefi ilkelere dayanılmıştır.

İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra elimize ulaşan ilk fıkıh usûlü eseri Cessâs lakabıyla tanınan Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî'nin (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseridir. Bu eserini *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsirine bir mukaddime olarak yazmışsa da usûl konularının tamamını bu eserinde işlemiştir. Bu sebeple bu eser Hanefî usûlünün ilk gelişmiş eseri kabul edilmektedir.⁶ Cessâs bu eserinde sadece usûl-ifıkıh ve fûru fıkıh ile sınırlı kalmamış, kelâm ilminden de birçok konuya yer

⁴ Zekiyüddin Şâban, **Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî** (trc. İbrahim Kâfi Dönmez, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, 33. bs., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2019, s. 41-42.

⁵ Zekiyüddin Şâban, **Usûlü'l-fıkhi'l-islâmî**, s. 41-42.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, **Ahkâmü'l-Kur'ân** (thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415h/1994m, c. 1, s. 5; Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 30; Soner Duman, "Usûl-i Fıkıh", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2012, c. 42, s. 218.

vermiştir. Bu eser kendinden sonraki gerek fukahâ gerekse mütekellimîn metoduyla yazılmış kitapları çok etkilemiştir.

Fıkıh usûlünde ilk defa “ehliyet” kavramını ortaya atan ve *Hilaf* ilminin kurucusu olarak kabul edilen Debbûsî ise *Takvîmü'l-edille* adlı eserinde meselelerin daha iyi anlaşılması için fûrû fıkıh örneklerini çoğaltmış, kelimî meselelerden büyük oranda kaçınmıştır. Çünkü ona göre fıkıh usûlü ve kelam arasında tayin edici bir ilişki yoktur.⁷ Fukaha metodunun kurucu üç imamı olarak Debbûsî'nin yanında Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) ve ders arkadaşı Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî'nin isimleri sayılmaktadır. İmam Ebû Hanife'den (ö. 150/767) kendi zamanlarına kadar Hanefî fıkıh ve usûl birikimini ihtiva etmesi sebebiyle Serahsî'nin *el-Usûl (Usûlü's-Serahsî)* adlı eseri ve buna göre daha sistematik ve anlaşılır bir tarzda kaleme alınan Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* isimli eseri bu metodun temel ve en olgun kaynakları arasında sayılmaktadır. Temelde iki eserin birbirlerine çok benzemesinin sebebi, müelliflerinin ortak hocaları olan Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî'nin (ö. 452/1060 [?]) derslerine devam etmelerinden kaynaklandığı tahmin edilmektedir.⁸

Usûlcüler, eserlerini yazarken genellikle usûl ilminin konularından birini merkeze alıp diğer kavramları bu konu etrafında şekillendirmişlerdir. Mesela Şâfiî *er-Risâle*'yi yazarken “beyan” konusunu, Gazzâlî ise “hüküm” konusunu merkeze almıştır. Pezdevî de eserini yazarken usûl ilminin konularından Kur'ân-ı Kerîm'i merkeze almış, diğer konuları bunun etrafında şekillendirmiştir. Ayrıca Debbûsî'ye tâbi olarak ana başlıkları ve bunların alt başlıklarının hepsini dörde ayırmış, eserin sistematüğini dört sayısı etrafında kurmuştur. Pezdevî'nin bu eseri, Abdülazîz el-Buhârî tarafından *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî* adıyla gayet geniş bir şekilde şerh edilmiştir.⁹ Pezdevî ve Serahsî'nin eserleri, bunlardan sonra yazılan usûl kitaplarına kaynaklık etmiş, üzerlerinde birçok ihtisar ve şerh çalışmaları yapılmıştır.

⁷ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 146.

⁸ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 200; Murteza Bedir ve Ferhat Koca, “Pezdevî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2007, c. 34, s. 264-266.

⁹ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 190.

Bu çalışmalardan biri de Ebü'l-Berekât en-Nesefi'nin *Menâru'l-envâr* adlı muhtasarıdır.¹⁰

1.2. HANEFİ USÛLÜNÜN TEMEL PARAMETRELERİ

Bu başlıkta *Menâru'l-envâr* merkeze alınarak tez boyunca işlenecek usûl meselelerinin temelleri derlenmiştir. Her bir paragraf, ileride tafsilatlı bir şekilde ele alınacak bir konunun özeti mahiyetindedir.

Menâru'l-envâr'ın temel kaynağı olan *Usûlü'l-Pezdevî* ve ona tâbi olunarak kaleme alınan eserler, temel olarak *deliller* ve *hükümler* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Deliller; kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Hükümler başlığı altında ise hüküm, mahkûmun bih, hâkim ve mahkûmun aleyhtir. Bu eserlere ilk olarak kitap bahsi ile başlanmış, *lafızlar teorisi* de bu bahis altında işlenmiştir.¹¹

Usûl kitaplarında delillerin birincisi olan Kur'ân-ı Kerim ele alınırken öncelikle kelime anlamı ve tarifi tespit edilmeye çalışılmıştır. Kur'ân kelimesinin hakikî anlamı *benzerlerinden ayrılan (temyiz)*, mecâzî anlamı ise *makrû'* yani *okunandır*.¹² Tarif olarak Kur'ân-ı Kerîm, Hazreti Muhammed'e (s.a.v.) indirilen, mushaflarda yazılı olan, mütevatir olarak ve hiçbir şüphe bulunmaksızın nakledilen nazım ile mananın ismidir. Bu kitap, Allah Teâlâ'nın kelimidir ve belagat açısından bir mucizedir.¹³

Kur'ân'ı anlayabilmek için öncelikle nazım ve mananın kısımlarını bilmek gerekmektedir. Bu kısımlar dörde ayrılmakta olup birinci kısım, nazımın siyga ve lügat bakımından çeşitleridir. Bunlar da “hâs, âm, müşterek ve müevvel” olmak üzere dörde ayrılır. İkinci kısım ise nazım ile beyanın vecihleridir. Bunlar da “zâhir, nas, müfesser ve muhkem olmak üzere dörde ayrılır. Bunların her birinin karşısında sırasıyla “hafî,

¹⁰ Mehmet Boynukalın, **Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)**, M.Ü. İLÂHİYAT FAKLTESİ VAKFI YAYINLARI, İstanbul, 2017, s. 126-127.

¹¹ Asım Cüneyt Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 200.

¹² İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 108.

¹³ Ebu'l-Berekâten-Nesefi, **Menâru'l-envâr**, s. 101.

müşkil, mücmel ve müteşabih” kavramları yer alır. Üçüncü kısım nazmın kullanım şekilleridir. Bunlar da “hakikat, mecaz, sarih ve kinaye” olmak üzere dörde ayrılır. Dördüncü kısım ise söylenen sözden muradın ve mananın ne olduğunu anlama yollarıdır. Bunlar da “nassın ibaresiyle, işaretiyle, delâletiyle ve iktizasıyla yapılan istidlâl”dir.¹⁴

Sayılan bu dört kısmın hepsini kapsayan beşinci bir kısım daha vardır ki o da dörde ayrılmaktadır: Birincisi zikredilen terimlerin vaz‘ itibariyle anlamlarıdır. İkincisi ise bu terimlerin hiyerarşik tertibi hakkındadır. Üçüncü bölüm her bir terimin anlamlarının bilinmesidir. Dördüncüsü her bir terimin kat‘îlik ve zannîlik gibi hükümlerinin bilinmesidir.¹⁵

Nesefî nazım ve siyga bakımından lafızları dörde ayırmış ve ilk olarak “hâs” lafzı ele almıştır. *Tek veya sınırlı (mahsur) birçok ferd için konulan lafız* diye tarif edilen hâs lafız, cins, nev‘ (tür), ‘ayn olmak üzere üçe ayrılır. Cinsin örneği “insan”, türün örneği “adam”, ‘aynın örneği ise “Zeyd”dir.¹⁶ Hâs lafzın bizatihi kendisi açık bir lafız türü olduğu için beyana muhtemel değildir¹⁷ ve tıpkı âm lafız gibi katiyet ifade eder.¹⁸

Hâs lafzın bir türü olan emir, yasaklamadan sonra gelse de vücûb ifade eder. Bazı usûlcüler ise bu şekildeki emrin vücûb değil ibâha ifade ettiğini söylemişlerdir.¹⁹ Vücub ifade eden emir, fiil ile değil ancak siyga ile sabit olur.²⁰ Emrin hükmü eda ve kaza olmak üzere iki çeşittir ve edâ niyetiyle kaza, kaza niyetiyle edâ caizdir.²¹

¹⁴ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 113.

¹⁵ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 122.

¹⁶ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 127.

¹⁷ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 130.

¹⁸ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 270.

¹⁹ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 159.

²⁰ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 152.

²¹ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 181.

“Dinde gidilen yol” anlamına gelen sünnet kavramı, hüdâ ve zevâid olmak üzere iki kısma ayrılır. Hazreti Peygamberin âdetleri sünnet-i zevâid, dini tamamlayan uygulamaları ise sünnet-i hüdâ olarak isimlendirilir.

Farz kavramı, ilmî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılır. Farz-ı ilmî, kat‘î delille sabit olan ve inkârı küfrü gerektiren farzdır. Farz-ı amelî ise zannî delille sabit olan ve inkârı küfrü gerektirmeyen farzdır. Delâleti farz kadar kat‘î olmasa da amel açısından farz kuvvetinde olan ve terk edilmesi caiz olmayan vacibe “farz-ı amelî” denir ki bu tür farzı inkâr eden kişi kâfir olmaz. Vitir namazı bu kabildendir. Vitir namazı farz kuvvetinde bir ibadet olduğu için onu terk eden kişi tertip sahibi ise tertibini bozar. Bir diğer vacip türü ise farzdan aşağı, sünnetten yukarı olan ve terk edilmesi durumunda amelin geçerliliğini ortadan kaldırmayan vaciptir ki namazda Fâtiha suresini okumak bu kabilden bir vaciptir. Zira Fâtiha’yı terk etmek namazı bozmaz.²²

Hanefiler nassa ziyadeyi nesih olarak kabul etmişlerdir. Neshin cereyan etmesi için de nâsîh ve mensûhun aynı kuvvette olması gerekmektedir. Dolayısıyla sübutu zannî olan haber-i vâhid ile hem sübutu hem de delâleti kat‘î olan bir ayete ziyade yapılamaz. ²³ Bununla beraber Hanefiler meşhur hadis ile Kur’ân’ın neshini caiz görmektedirler.²⁴ Fakat meşhur kıraatler mütevatir statüsünde olmadığı için namazda okunması caiz değildir.²⁵ Sonuç olarak Kur’ân’ın sünnet ile, sünnetin de Kur’ân ile neshi Hanefilere göre caizdir.

Mütevatir ve meşhur haber şartlarını taşımayan habere *âhâd haber* denir. Bu haber Hazreti Peygambere ulaşmasında bir kesinlik olmadığı için biçimsel olarak; ümmet arasında yaygınlaşmadığı için de anlamsal olarak bir şüphe barındırmaktadır.

²² İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 566.

²³ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 706.

²⁴ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 610.

²⁵ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 111.

Bu şüpheler sebebiyle haber-i vâhid kat'î bilgi değil, zannî bilgi ifade eder²⁶ ve haber-i vâhid ile amel edilebilmesi için üç şart vardır. Bunlar:

-Ravinin rivayet ettiği habere muhalif amel etmemesi ya da fetva vermemesidir.

-Haberin umûmü'l-belvâ yani sıkça yaşanan ve her mükellefin hükmünü bilmeye ihtiyaç duyduğu durum hakkında varit olmamasıdır.

-Ravi fakih değilse kendisinden nakledilen haberin kıyasa ve şer'î asıllara aykırı olmamasıdır. Eğer ravi hadis nakletmek ile meşhur olmayıp çok az sayıda hadis nakletmiş ise bakılır: Selef, o raviyi ta'n etmeyip kendisinden nakilde bulunmuşlarsa bu ravinin rivayeti kabul edilir, ta'n etmişler ise kabul edilmez. Seleften bu ravi hakkında herhangi bir görüş yok ise o haber ile amel etmek caizdir.²⁷

Şâri'in koyduğu hükümler azimet ve ruhsat olmak üzere ikiye ayrılır. Ruhsat da ikisi hakikî ve ikisi mecazî olmak üzere dörde ayrılır. Ruhsat olması açısından hakikî ruhsatın biri diğerine göre daha tam ve kâmilidir. Bunun örneği bir haramın, delili ile mevcut olmasına rağmen mübaha dönüşmesidir ki ikrah halinde küfür ifade eden söz söylemeye müsaade edilmesi bu kabilden bir ruhsattır. Bu gibi durumlarda azimeti esas almak daha iyidir. Hakikî ruhsatın diğer kısmı ise haramlık sebebi bulunduğu halde haramlık hükmünün geçici olarak bulunmamasıdır ki Ramazan'da yolcunun oruç tutmamasına müsaade edilmesi bu kabilden bir ruhsattır. Burada da azimeti esas almak daha iyidir.²⁸

Mecazî ruhsatlardan biri, diğerine nazaran daha tam ve kâmilidir. Daha tam ve kâmil olan mecaz, önceki ümmetlerin şeriatında bulunup da Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) ümmetinden kaldırılan zorluklardır. Bunlar mecazî ruhsattır. Çünkü bu hükümler Hazreti Muhammed'in ümmeti hakkında hiç sabit olmamıştır. Mecazî

²⁶ Ebu'l-Berekâten-Nesefî, **Menâru'l-envâr**, s. 611.

²⁷ Ebu'l-Berekâten-Nesefî, **Menâru'l-envâr**, s. 623.

²⁸ Ebu'l-Berekâten-Nesefî, **Menâru'l-envâr**, s. 578-580.

ruhsatın diğer kısmı ise genel olarak meşru olmakla beraber kullardan sakıt olan hükümlerdir. Yolcu iken namazı kısaltmak bu kabilden bir ruhsattır.²⁹

²⁹ Ebu'l-Berekâten-Nesefi, **Menâru'l-envâr**, s. 581-583.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TELİF TÜRÜ OLARAK METİN, ŞERH VE HAŞİYE HAKKINDA

Çalışmanın ana konusu olan *Menâru'l-envâr*, *İfâdatü'l-envâr* ve *Nesemâtü'l-eshâr* arasında muhtasar-şerh-haşiye ilişkisi vardır. İç içe geçmiş bu üç metni incelemeye geçmeden önce söz konusu olan kavramların tarifleri yapılmış ve İslâm kültüründe şerh-haşiye yazım tarzının tercih edilme sebepleri zikredilmiştir. Ayrıca bu tarzı tenkit edenlerin eleştirilerine ve savunanların gerekçelerine de kısaca yer verilmiştir.

2.1. METİN-ŞERH-HAŞİYE GELENEĞİNE GENEL BİR BAKIŞ

Herhangi bir esere izafe edilmeyip kendinden başka çalışmalara zemin olan müstakil teliflere “metin”, metinlerin kısaltılmış haline “muhtasar”, açıklanmış haline ise “şerh” denir. Şerhlerin de açıklanmış haline “haşiye”, bunlara düşülmüş notlara ise “ta’likat” adı verilir.³⁰

Allah Teâlâ, kullarının hem dünyada hem de ahirette saadete kavuşması için kutsal kitaplar göndermiş, insanlar da bu kitapları doğru bir şekilde anlamak ve yorumlamak için çaba sarf etmişlerdir. Gönderilen bu kutsal kitapların bir metin, insanlar tarafından bu kitaplara yapılan yorumların da bir şerh faaliyeti olarak nitelenmesi mümkündür. Ayrıca bu telif türü, kutsal kitapların açıklanması ile sınırlı değildir. Klasik felsefenin Aristo ve Eflâtun şerhleri üzerinden yürüdüğünü de belirtmek gerekmektedir.³¹ Bununla beraber Hazreti Peygamberin Kur’ân-ı Kerîm’i açıklaması İslâmiyet’teki ilk şerh faaliyeti olarak nitelenebilir.

³⁰ Mustafa Çil, “Fıkıh Usulü İlmine Şerh Katkısı: Menârü'l-Envar Çizgisi” (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum, 2018, s. 17-25.

³¹ İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, 6. bs., Dergâh Yayınları, İstanbul, 2021, s. 15.

Batının teknik alanda ilerlemesiyle ve İslâm aleminin çağı yakalayamamasıyla Müslümanlar arasında bir sorgulama süreci başlamış, bazı kesimler geri kalmanın sebepleri arasında metin-şerh-şaşiye geleneğini de zikretmişlerdir. Bu görüşe göre şerh ve şaşiye türünün özgün bir yazım tarzı olmaması sebebiyle ilmin lafzî tartışmalardan öteye gitmeyip malumatfuruşluk yapılan, şerh edilecek metnin sınırları dışına çıkılmayan, donuk, taklitçi ve tekrarcı bir tarza büründüğü iddia edilmiştir. Bu iddia sahiplerine göre -metin ya da şerh fark etmeksizin- yazılan eserlerin çoğunun anlaşılma oluşu okuyucuları gereksiz bir şekilde yormuş, ibare çözmekle uğraşmaktan okunan ilmin mahiyetini anlamak ikinci plana atılmıştır. Keza şerh ve şaşiye geleneğine karşı çıkanlara göre ortaya yeni fikirlerin çıkmamasının ve nitelikli âlim sayısının gittikçe azalmasının ana sebebi de bu yazım tarzından kaynaklanmaktadır.³²

Şerh ve şaşiye geleneğini savunanlar ise başlı başına bir telif türünün kıymetinin olamayacağını, her telif türünün değerli ya da değersiz örneklerinin bulunabileceğini iddia etmişlerdir ki bizce makul olan da bu yaklaşımdır. Çünkü şerh ya da şaşiye türünde yazılmış olmasına rağmen metnini aşan eserlerin sayısı hiç de az değildir. Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Mir'âtü'l-usûl ve Dürerü'l-hükkâm* şerhleri buna örnek verilebilir. Ayrıca Batı'nın aksine Müslüman alimlerin birinci amacı ellerindeki ilmî müktesebatı doğru bir şekilde anlamak, olgunlaştırmak ve gelecek nesillere daha sağlam bir şekilde aktarmak olduğu için yeni bir fikir ortaya koymak başlı başına bir marifet olarak görülmemiş olabilir.

Bir metnin şerh edilmesi, o metnin sınırları içinde kalınmasını zorunlu kılmamaktadır. Bilakis metindeki bilgiler şerh faaliyetiyle aşılmış, metnin hatalarına işaret edilerek tadil ve tashihler yapılmıştır.³³ Ayrıca yeknesak bir şerh metodu olmadığı için bir metnin birçok açıdan şerh edilmesi de mümkündür. Mesela Hanefî

³² Mustafa Çil, "Fıkıh Usulü İlmine Şerh Katkısı: Menarü'l-Envar Çizgisi", s. 2.

³³ Gazzâlî, hocası olan Cüveynî hayatta iken *el-Menhûl* adında bir talika yazmış, bunu gören Cüveynî: "Beni diri diri toprağa gömdün! Ölmemi bekleyemez miydin?" demiştir. (Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî, **el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem** (thk. Muhammed Abdulkâdir Ata), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1412h/1992m, c. 17, s. 125)

mezhebinin dört muteber metninden biri olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâ'ik* adlı eseri, Osmân b. Alî ez-Zeylaî (ö. 743/1343) tarafından *Tebyînü'l-hakâ'ik* adıyla şerh edilmiştir. Zeylaî bu eseri şerh ederken daha çok hilâfiyat üzerine yoğunlaşmış, metnin ibaresini ve mefhumunu pek açıklamamıştır. İbn Nüceym ise bu eksikliği fark edip metnin mefhumuna odaklanmış, sair kitap ve fetva mecmualarından iktibaslarla yeni bir şerh olan *el-Bahru'r-râ'ik* adlı eseri kaleme almıştır.³⁴

İslam ilim geleneğinde ilim ve bilginin ancak sağlam bir miras üzerine inşa edilebileceği inancının yaygınlığı göz önünde bulundurulduğunda şerh ve haşiye yazma faaliyeti, alanında rağbet görmüş bir metnin doğru bir şekilde anlaşılmasına, zamanın problemlerine yeniden uygulanarak canlanmasına ve ilmî geleneğin mükemmelleşerek devam etmesine vesile olmuştur. Bu itibarla şerh-haşiye yazma faaliyetinin, geçmişin kuru bir tekrarı olmayıp bilakis ilmî donuklaşmayı engelleyen bir fonksiyona da sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁵

İslâm ilim geleneğinde şerh-haşiye yazım türünün çokça tercih edilmesinin ana sebeplerinden bir diğeri ise talebelerin hocalarından okudukları kitabı açıklamasını istemeleridir. Bu sebeple birçok şerh ve haşiyenin başında “talebelerimin isteği üzerine bu eseri kaleme aldım” gibi cümlelere rastlanmaktadır.³⁶ Bu vesileyle talebe şerhlere müracaat ederek karşılaştığı problemleri çözmekle kalmayıp meşgul olduğu meselenin daha derin ve teferruatlı yönlerini öğrenmiş, böylece ilim ile irtibatını da kuvvetlendirmiş olmaktadır.³⁷ Ayrıca şerh-haşiye geleneği ile literatürün lüzumsuz bir şekilde şişmesi engellenmiş, talebenin müracaat edeceği kaynakların düzeni sağlanmış olmaktadır.

Şerh-haşiye türü, daha çok Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinin hükümlerliği döneminde yaygınlaşmıştır. Bu yazım türünü eleştiren kimselerin Arap milliyetçiliği ve Türk muhalifliği düşüncesinde yetişen müellifler olması da dikkat çekicidir. Şerh-

³⁴ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, **el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418h/1997m, c. 1, s. 9.

³⁵ İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz**, s. 109.

³⁶ *Nesemâtü'l-eshâr*'ın da kaleme alınmasının ana sebebi budur. (İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 82.)

³⁷ İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz**, s. 29.

haşiye yazım türü eleştirilerek bu eserlerin değeri gözden düşürüldüğü takdirde İslâm ilim mirasının alanı daraltılmış ve Türklerin bu alana olan katkıları da tasfiye edilmiş olacaktır.³⁸ Bazı Arap ve Acem müellifler tarafından yapılan bu eleştirilerin yakın zamanda yaşayan Türk müellifler tarafından da kabullenilip aynen tekrar edilmesi, taklitçi diye eleştirdikleri yazım türüne bir örnek teşkil etmesi bakımından manidardır.

2.2. EBÜ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ ve *MENÂRU'L-ENVÂR* METNİ

Lakabı Hâfızüddîn, künyesi Ebü'l-Berekât olan Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'nin, Mâverâünnehir civarındaki Nesef şehrinde, hicrî 620'li yıllar civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Şemsüleimme Muhammed b. Abdissetâr el-Kerderî (ö. 642/1244) ve Hâherzâde diye meşhur Ebü Bekr b. Muhammed el-Buhârî'den (ö. 483/1090) dersler almıştır. *en-Nihâye* ve *et-Tesdîd* müellifi Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî es-Sıgnâkî (ö. 714/1314)³⁹ ve *Mecma'u'l-bahreyn* müellifi İbnü's-Sââtî lakabıyla meşhur Muzafferüddîn Ahmed b. Alî el-Bağdâdî (ö. 694/1295) onun tanınan talebelerindendir. Moğol istilasını sebebiyle Buhara'dan ayrılıp çeşitli şehirleri dolaşmış, Kirman'daki Kutbiyye-Sultâniyye Medresesi'nde uzun yıllar müderrislik yapmış, nihayet Bağdat'tan memleketine dönerken 710/1310 senesinde İzeç şehrinde vefat etmiştir.⁴⁰

Ebü'l-Berekât en-Nesefî, ashab-ı temyizden olup⁴¹ İslâmî ilimlerin olgunlaşmasından sonra medrese talebeleri için çeşitli ilimlerin metinlerini sistematik bir şekilde özetlemiştir. Tefsir ilminde *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, kelam ilminde *el-'Umde*, fıkıh ilminde de *Kenzü'l-dekâ'ik* kitapları meşhurdur. Araştırma konusu olan *Menâru'l-envâr* adlı usûl eseri de *Usûlü'l-Pezdevî* ve *Usûlü's-Serahsî*'nin

³⁸ İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz**, s. 70-71.

³⁹ Hüsameddin es-Sıgnâkî'nin Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin talebesi olmadığına dair yapılan bir değerlendirme için bkz. Kılıç Aslan Mavil, "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 22, sy. 1, 2013, s. 73-74.

⁴⁰ Nesefî'nin hayatı hakkında daha tafsilatlı bilgi için bkz. Kılıç Aslan Mavil, "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî", s. 57-83.

⁴¹ İbn Âbidîn, **Hanefilerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî)**, 2 bs., çev. Şenol Saylan, İstanbul, 2020, s. 113.

bir muhtasarıdır.⁴² Bu muhtasar, klasik sonrası dönemde Hanefî mezhebi müntesipleri arasında çok tutulmuş, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve bu sebeple üzerinde yüze yakın çalışma yapılmıştır.⁴³ *Menâr*'ı bu kadar meşhur kılan bir başka sebep de bütün fıkıh usûlü konularını özet bir şekilde içeren; “sahih”, “muhtar” gibi ifadelerle tercihler yapılan kullanışlı bir metin olmasıdır.⁴⁴

Menâr üzerine bizzat müellifi tarafından biri uzun biri kısa olmak üzere iki şerh kaleme alınmıştır. Kısa şerhin adı *el-Münevvir*, “Şerhü'l-musannif” diye meşhur iki ciltlik uzun şerhin adı ise *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Menâri'l-envâr*'dır. Osmanlı medreselerinde en çok okutulan şerhlerden biri ise Tireli Feriştahoğlu İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) *Envâru'l-halek* adlı eseridir.⁴⁵ İbn Nüceym'in de *Menâr* üzerine *Fethu'l-ğaffâr* adında üç ciltlik uzun bir şerhi bulunmakta olup bu kitap *Ta'liku'l-envâr* ya da *Mişkâtü'l-envâr* diye de bilinmektedir. *Menâr*'ın belki de en açık ve anlaşılması kolay şerhi ise Molla Cîven diye meşhur Ahmed b. Ebî Saîd el-Leknevî'nin (ö. 1130/1718) *Nûru'l-envâr* adlı eseridir. Bu eser üzerine Muhammed Abdülhalîm el-Leknevî (ö. 1285/1868) *Kameru'l-akmâr* adıyla bir haşiye kaleme almıştır. Yine meşhur Hanefî usûlcülerinden Ekmelüddîn Muhammed el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *el-Envâr fî şerhi'l-Menâr*'ı ve Kırâmüddîn Muhammed el-Kâkî'nin (ö. 749/1348), *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*'ı bilinen şerhler arasındadır. *Menâr* metninin birçok muhtasarı da mevcuttur. Hatta kolay ezberlenmesi için şiir haline dahi getirilmiştir.⁴⁶

⁴² Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, **Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y. Beyrut, c. 1, s. 4. Nesefî'nin emir ve nehy bahsini, hass lafız konusu altında işlemesi *Usûlü'l-Pezdevî*'yi daha çok esas aldığını gösterir. Zira *Usûlü's-Serahsî*'de emir konusu müstakil bir başlıktır (Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 200).

⁴³ Firas Muhammed Nezîr Müdellel bu çalışmaların 43 tanesini ve müelliflerini *Nesemât*'ın başında zikretmiştir (**Nesemâtü'l-eshâr**, s. 13-18). Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî, **el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye**, Matbaatü Dari's-Seade, Mısır, 1324, s. 102; Mürteza Bedir, “Nesefî, Ebü'l-Berekât”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2006, c. 32, s. 567-568.

⁴⁴ Ferhat Koca, “Menârü'l-Envâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2004, c. 29, s. 118-119.

⁴⁵ Ekrem Buğra Ekinci, **İslam Hukuku Tarihi**, 2. bs., Arı Sanat Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 159.

⁴⁶ Ferhat Koca, “Menârü'l-Envâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2004, c. 29, s. 118-119.

2.3. ALÂÜDDİN EL-HASKEFÎ ve İFÂDATÜ'L-ENVÂR ŞERHİ

Alâüddîn Muhammed b. Alî el-Haskefi ed-Dımaşkî, 1025/1616 senesinde Şam'da doğmuştur. *el-Haskefi* diye anılmasının sebebi ise aslen Hasankeyfli olmasıdır. Hocalarından Hayruddîn b. Ahmed er-Remlî (ö. 1081/1671) ve Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî (ö. 1071/1661) meşhurdur. *Hülâsatü'l-eser* müellifi ve aynı zamanda İbn Âbidîn'in babaannesinin babası olan Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh el-Muhibbî (ö. 1111/1699) Haskefi'nin talebelerinin önde gelenlerindedir. Ömrü boyunca sakin bir hayat geçiremeyen Haskefi, muhtelif şehirlerde müderrislik, kadılık ve müftülük gibi vazifelerde bulunmuştur. Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa (ö. 1087/1676) ile Girit seferine katılmış ve fetih hutbesini okumuştur. Tekrar Şam'a dönüp hayatının sonuna kadar burada dersler vermiştir. 1088/1677 tarihinde vefat etmiş, Bâbüssağir Kabristanı'na defnedilmiştir.⁴⁷

Haskefi, zamanının meşhur Hanefî fakihlerinden birisidir. Bu şöhrete kavuşmasında Muhammed b. Abdillâh et-Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîrü'l-ebşâr* adlı muhtasarına yazdığı *ed-Dürrü'l-Muhtâr* adlı şerhinin büyük etkisi vardır. Küçük hacmine rağmen çok fazla meseleyi ihtiva etmesi sebebiyle bu eser ulema arasında çok rağbet görmüş, üzerine çeşitli haşiyeler kaleme alınmıştır. Bunlardan iki tanesi meşhur olup biri İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr* haşiyesi, diğeri ise Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî'nin (ö. 1231/1816) *Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr*'dır. Tahtâvî'nin haşiyesi Abdülhamîd el-Ayıntâbî tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve sekiz cilt olarak basılmıştır. Haskefi'nin *Tenvîrü'l-ebşâr* üzerine yazdığı *Hazâ'inü'l-esrâr ve bedâ'i'u'l-efkâr* adında uzun bir şerhi daha vardır ama bu şerh vitir babına kadar olup şârihin vefatı sebebiyle tamamlanamamıştır. Ayrıca kendisi *Mülteka'l-ebhur* üzerine *ed-Dürrü'l-müntekâ* adıyla kısa bir şerh yazmış, İbn Âbidîn bu şerhe de bir haşiye kaleme almıştır.⁴⁸

⁴⁷ Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser fi a'yâni'l-ğarni'l-ğâdî 'aşer*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., c. 4, s. 63-65.

⁴⁸ Ahmet Özel, "Haskefi", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997, c. 16, s. 387-388.

Haskefi'nin bir diğere meşhur eseri ise *Menâru'l-envâr*'ın üzerine yazdığı *İfâdatü'l-envâr* şerhidir.⁴⁹ Haskefi *Menâr*'ı Benî Ümeyye Camii'nde üç kez okuttuktan sonra *ed-Dürrü'l-muhtâr* ve *ed-Dürrü'l-müntekâ* şerhlerinde yaptığı gibi kısa ve kendince kolay bir üslupla şerh etmiştir.⁵⁰ Kendisi yaşadığı dönem itibarıyla mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemanın kitaplarını okuyup inceleyebilme fırsatı bulmuş, kitabına mezhep içi ve mezhep dışı birçok şerhten ilaveler yapmıştır. Muhtelif şehirlerde kadılık ve müftülük gibi görevler alması sebebiyle elde ettiği fûrû-i fıkha yönelik hakimiyetini şerhine de yansıtmış, bolca fûrû meselenin usûlle ilişkisini kurmuştur.⁵¹ Özellikle İbn Nuceym'in *Fethü'l-ğaffâr*'ını, Sadrüşşerîa'nın *et-Tenkîh*'ini ve şerhlerini, İbnü'l- Hümâm'ın *et-Tahrîr*'ini ve şerhlerini ana kaynak olarak kullanmış olup⁵² eserini kendinden önceki *Menâr* şerhlerinin de bir özeti olarak kaleme almıştır.⁵³ Bununla beraber *İfâdatü'l-envâr* şerhi gayet veciz olduğu için bazı ibareleri açıklanmaya muhtaçtır. Bu sebeple Mustafa b. Muhammed el-Burhânî (ö. 1260/1844) ve Muhammed Said el-Burhânî (ö. 1386/1966) tarafından üzerine ta'likatlar yazılmıştır. Ayrıca Sümeyye et-Tâhir Muhammed el-Kâdî tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.⁵⁴

⁴⁹ Mahmûd b. Muhammed Dihlevî'nin (ö. 891/1486) *İfâdatü'l-envâr fi idâeti usûli'l-Menâr* şerhi başkadır.

⁵⁰ Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefi ed-Dımaşkî, **İfâdatü'l-envâr**, s. 94-95.

⁵¹ Hind Musa Hâşim ez-Zemzemî, **Kitab-u Nesemâtü'l-eshâr alâ Şerhi'l-Menâr el-Müsemma bi'İfâdatü'l-envâr, Dirase ve Tahkik** (Doktora Tezi), Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ Kısmu'l-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Suudî Arabistan, 1433h/2012m., s. 59.

⁵² Zemzemî, **Kitab-u Nesemâtü'l-eshâr alâ Şerhi'l-Menâr el-Müsemma bi' İfâdatü'l-envâr**, s. 60.

⁵³ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 6.

⁵⁴ Mehmet Boynukalın, **Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)**, s. 412.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İBN ÂBİDÎN VE *NESEMÂTÜ'L-ESHÂR*'DAKİ USÛLE DAİR YAKLAŞIMLARI

3.1. İBN ÂBİDÎN VE *NESEMÂTÜ'L-ESHÂR* HAŞİYESİ

İbn Âbidîn'in ve eserlerinin hakkıyla tanınması ve anlaşılması için yaşadığı yerin ve zamanın bilinmesi gerekmektedir. Bu sebeple ortaya koymuş olduğu eserler incelenmeden önce o devrin özelliklerine, İbn Âbidîn'in hayatına, hocalarına ve talebelerine kısaca yer verilmesi uygun görülmüştür.

3.2. İBN ÂBİDÎN'İN HAYATI VE ESERLERİ

İbn Âbidîn'in yaşadığı dönemde (1784-1836) Osmanlı Devleti, kuzeyde Ruslarla, güneyde de Batılı devletlerle meşgulken art arda gelen yenilgiler sebebiyle yavaş yavaş dünya üzerindeki otoritesini kaybetmeye başlamıştır. Ayrıca Necid bölgesinde çıkan ve gittikçe Arap yarımadasında etkisini hissettirmeye başlayan Vehhâbilik hareketi Osmanlı Devleti için bir tehlike haline gelmiştir.⁵⁵ Dönemin Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın (ö. 1849), oğlu Tosun Paşa'yı (ö. 1816) görevlendirerek bu hareketi kontrol altına almayı başarması onun kendi gücünün farkına varmasına sebep olmuş ve kendisi Osmanlı Devleti'ne karşı harekete geçmiştir. O kadar ki Kütahya'ya kadar Osmanlı topraklarını ele geçiren Kavalalı, ancak Suriye'nin yönetiminin kendisine bırakılması şartıyla durdurulabilmiş fakat bu durum Suriye'de iç karışıklığa sebebiyet vermiştir.⁵⁶

Suriye, 1832-1840 seneleri arasında Kavalalı'nın oğlu İbrahim Paşa (ö. 1264/1848) tarafından yönetilmiştir. Bu zaman zarfında onun Osmanlı'ya karşı Batılı devletlerin desteğini alabilmek için müslim-gayrimüslim ayrımını kaldırması, misyonerlik faaliyetlerine izin vermesi ve benzeri bazı uygulamaları Suriye ulemasının

⁵⁵ Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2012, c. 42, s. 611-615.

⁵⁶ Şinasi Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841 I. Kısım*, TTK Basımevi, Ankara, 1988, s. 65.

kendisine karşı daima mesafeli hareket etmesine sebep olmuştur.⁵⁷ Hatta İbrahim Paşa, Şam ulemasından Osmanlı'ya olan biati lağveden ve bunun yerine Kavalalı'ya biat etmenin gerektiğini bildiren bir fetva istese de içlerinde İbn Âbidîn ve hocası Said el-Halebî'nin (ö. 1259/1843) de bulunduğu bu ulema grubu kendisine iltifat etmemiş ve daima Osmanlı Devleti'ne bağlı kalmıştır.⁵⁸

İbn Âbidîn'in yaşadığı dönem her ne kadar klasik devrin sonu ve modernitenin başlangıcı sayılsa da onun eserlerinde modernizme delalet edecek ibarelere pek rastlanmamaktadır. Ancak İbn Âbidîn Necid'de ortaya çıkan "Vehhabilik" hareketini "Hariciler" diye isimlendirmiş ve onlara karşı sert bir tavır takınmıştır. Ayrıca ilk devirlerden itibaren "Fesâdü'z-zamân" kavramıyla ifade edilen zamane insanların bozulması gerekçesiyle bazı fetvalara da kitaplarında yer vermiştir. Onun en önemli özelliği ise kendi dönemine kadar gelmiş olan fikhî birikimi toplaması ve toplanan bu görüşlerin sahih olanlarını zayıf olanlarından ayırıp kaydetmesidir.⁵⁹

3.2.1. Hayatı

Seyyid Muhammed Emîn b. Ömer Âbidîn b. Abdülazîz b. Ahmed, 1198/1784 yılında Şam'da doğmuş, 1252/1836 senesinde yine orada vefat etmiştir. Beşinci dedesi Muhammed Selâhaddin züht ve takva sahibi bir zat olduğu için ondan itibaren aile fertlerine *Âbidîn* lakabı verilmiştir.⁶⁰

İbn Âbidîn küçük yaşta, babasının dükkanında yüksek sesle Kur'ân-ı Kerîm okurken yoldan geçen birinin yanlış okuduğunu söylemesiyle hoca aramaya başlamış ve Muhammed Saîd el-Hamevî'ye (ö. ?) talebe olmuştur. Onda kıraat ilminin bütün tarik ve vecihlerini, ayrıca sarf, nahiv ve Şafîî fikhî okumuştur. Sonra devrinin en

⁵⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, 6. bs., Türk Tarih Kurumu Yayınları, y.y., t.y., c. 5, s. 603-607.

⁵⁸ Muhammed Sâlih el-Ferfûr, **İbn Âbidîn ve eseruhû fi'l-fikhî'l-İslâmî**, Dâru'l-Beşâir, Dimaşk, 1422/2001, c. 1, s. 308-309.

⁵⁹ Ferfûr, **İbn Âbidîn ve eseruhû**, c. 1, s. 360.

⁶⁰ Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dimaşkî, **Kurretü 'uyûni'l-ahyâr tekmiiletü 'Reddu'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr Şerhi Tenvîri'l-ebâr'**, Dâru'l Fikr, Beyrut, 1415h/1995m, c. 7, s. 419-425.

önemli Hanefî alimlerinden ve Kâdirî ve Halvetî şeyhlerinden biri olan Muhammed Şâkir b. Alî el-Akkâd'a (ö. 1222/1807) talebe olmuştur. Bu zatın isteği ile Hanefî mezhebine geçmiş ve yedi senelik tedrisatı esnasında ondan aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiştir. Hocasının vefatından sonra onun en büyük talebesi Muhammed Saîd el-Halebî (ö. 1259/1843) ile eğitimine devam etmiştir.⁶¹ Ayrıca zamanının meşhur Nakşibendî şeyhi Hâlid el-Bağdâdî (ö. 1242/1827) ile tanışıp ondan da bazı kitapların icazetlerini almıştır. Hâlid el-Bağdâdî de, İbn Âbidîn'in büyük bir âlim olduğunu söylemiş ve bu araştırmanın da konusu olan *Nesemâtü'l-eshâr*'i zikrederek onun eserlerinden övgüyle bahsetmiştir.⁶²

Önde gelen talebeleri arasında tek evladı ve aynı zamanda *Mecelle* heyeti üyesi İbn Âbidînzâde Alâüddin Muhammed (ö. 1306/1889), *Muhtasar-ı Kudûrî* şârihi Abdülganî el-Meydânî (ö. 1298/1881), Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey (1786-1859) ve müfessir Şihabeddin Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) sayılabilir. İbn Âbidîn geçimini ticaret yaparak sağlamış, Hüseyin Efendi el-Murâdî (ö. 1267/1850) zamanında yapmış olduğu fetva eminliği haricinde hayatı boyunca hiçbir devlet görevinde bulunmadığı için hakikat olarak gördüğü şeyi söylemekten çekinmemiştir.⁶³

İbn Âbidîn, Alâüddin Muhammed b. Alî el-Haskefî ed-Dımaşkî'ye (ö. 1088/1677) ve eserlerine ayrı bir önem atfetmiştir. Onun iki fûrû (*ed-Dürrü'l-muhtâr* ve *ed-Dürrü'l-müntekâ*) ve bir usûl eseri (*İfâdatü'l-envâr*) üzerine haşiyeler kaleme almıştır. Haskefî'nin ilmine olan saygısının yanı sıra ona özel bir muhabbet beslemiş, oğluna onun gibi âlim bir zat olmasını temenni ederek *Alâüddin Muhammed* ismini koymuştur. Hatta vefat etmeden yirmi gün önce Bâbüssağır Mezarlığı'nda hadis hocası Sâlih el-Ceynî (ö. 1170/1757) ve Alaüddin el-Haskefî'nin mezarları arasından bir kabir yeri almış ve vasiyeti üzerine buraya defnedilmiştir.⁶⁴

⁶¹ İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 7, s. 419.

⁶² Ferfûr, *İbn Âbidîn ve Eseruhû*, c. 1, s. 336.

⁶³ İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'Uyûni'l-Ahyâr*, c. 7, s. 421-422.

⁶⁴ İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'Uyûni'l-Ahyâr*, c. 7, s. 425.

Hâtimetü'l-muhakkikîn diye anılan İbn Âbidîn, her ne kadar kendini *mukallid* sınıfından addetse de⁶⁵ birçok tercih ve tahrîc yapmıştır. Yazdığı *Neşru'l-'arf fi binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-örf* adlı eseri sebebiyle kimileri tarafından “Bir Osmanlı Reform Öncüsü”⁶⁶ olarak anılsa da onu ne bir reformcu ne de salt bir mukallid olarak nitelemek uygun değildir. Doğrusu onun en önemli özelliği mezhep sistemini ve işleyişini iyi bir şekilde özümsemesi ve bunu uygulama çabasıdır.⁶⁷

3.2.2. Eserleri

Velut bir âlim olan İbn Âbidîn'in iki büyük fıkıh haşiyesi yanında irili ufaklı otuz altı tane risalesi vardır. Bu eserlerden meşhur olanları kısaca tanıtmak, İbn Âbidîn'in kendi alanındaki yetkinliğini göstermesi bakımından kayda değer görülmüştür.

Ifâdatü'l-envâr müellifi Alaüddin Haskefi, Muhammed b. Abdillâh et-Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîru'l-ebşâr* isimli muhtasarına *ed-Dürrü'l-muhtâr* adıyla veciz bir şerh kaleme almıştır. İbn Âbidîn de bu şerhe *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr (Hâşiyetü İbn Âbidîn)* adında bir haşiye yazmış ve kendine kadar gelen Hanefî fıkıh birikimini bu meşhur ansiklopedik eserde toplamıştır. Sadece bu birikimi toplamakla yetinmeyip zayıf ya da kuvvetli olan görüşlere işaret etmiş, zaman zaman da görüşler arasında tercihler yapmıştır.

İbn Âbidîn'in kapsamlı bir diğer haşiye çalışması da Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâ'ik* adlı eserine İbn Nuceym (ö. 970/1563) tarafından yapılan şerhin *Minhatü'l-hâliq 'ale'l-Bahri'r-râ'ik* adındaki haşiyesidir. *el-'Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâva'l-hâmidîyye* adındaki eserinde ise İbn Âbidîn, Şam müftüsü Hâmid b. Ali el-İmâdî'ye (ö. 1171/1757) ait *Muğni'l-müstefî an suâli'l-müftî* eserindeki mükerrer fetvaları ayıklayarak ve meseleleri takdim-tehirler yaparak yeniden tertip etmiştir.

⁶⁵ İbn Âbidîn, **Hanefilerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî)**, s. 115.

⁶⁶ Wael Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukuki Değişim Üzerine İbn Âbidîn” (çev. Ömer Faruk Ocakoğlu), *Usûl İslâm Araştırmaları*, Sayı: 3, Ocak-Haziran 2005, s. 159-189.

⁶⁷ Mustafa Ateş, **Bir Osmanlı Fakihî İbn Âbidîn**, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2022, s. 62.

Risale türünde de çokça eser kaleme alan İbn Âbidîn'in öne çıkan eserlerinden biri *Ukûdü resmi'l-müftî* adlı manzum risalesidir. Hanefî mezheb fetva usûlünü ele aldığı bu eserini *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* adıyla yine kendisi şerh etmiştir. Zikri geçen manzum çalışmasında “Örf” konusuna temas etmiş, sonrasında bu konuya dair müstakil olarak *Neşru'l-'arf fi binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-'urf* risalesini kaleme almıştır.

3.3. NESEMÂTÜ'L-ESHÂR HAŞİYESİ

3.3.1. İsmi, Telif Sebebi ve Önemi

Eserin tam adı *Nesemâtü'l-eshâr 'ala şerhi'l-Menâr el-müsemma bi-İfâdati'l-envâr*'dır. Alâüddîn el-Haskefî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menâru'l-envâr* adlı meşhur muhtasarına, *İfâdatü'l-envâr* isimli bir şerh yazmıştır. İbn Âbidîn, hocası el-Akkâd hayattayken *İfâdatü'l-envâr* üzerine biri uzun biri kısa olmak üzere iki haşiyeye kaleme almıştır. Uzun olan haşiyeyi (*el-Hâşiyetü'l-kübrâ*), Mısır müftüsü eş-Şeyh et-Temimî'ye⁶⁸ gönderirken yolda kaybolduğu için günümüze ulaşamamıştır.⁶⁹ Bu çalışmanın konusu olan haşiyeye ise kısa olan *Hâşiyetü's-suğrâ* yani *Nesemâtü'l-eshâr*'dır.

İbn Âbidîn, *İfâdatü'l-envâr* hakkında “kulakların daha önce bir benzerini işitmediği ve benzerini kimsenin yazmadığı bir şerh” olduğunu zikretmiştir. Fakat şârihin adeti olduğu üzere bazı yerleri kısa ve kapalı yazması, metinde izaha muhtaç

⁶⁸ Bu zat, İbn Âbidîn'e icazet veren hocalarından eş-Şeyh Muhammed el-Emîr el-Mısırî'nin talebelerinden eş-Şems Muhammed et-Temimî et-Tunûsî sümme'l-Mısırî olsa gerektir. (Ebû Abdillâh Muhammed el-Emîr el-Mısırî, *Seddü'l-ereb min ulûmi'l-İsnâd ve'l-edeb*, 2 bs., Matbaa-i Hicâzî, y.y., t.y., s. 5)

⁶⁹ İbn Âbidînzâde, *Ḳurretü 'Uyûni'l-Aḫyâr*, c. 7, s. 419; Muhammed Abdüllatif Salih el-Ferfur, *İbn Âbidîn ve Eseruhû*; Hind Musa Hâşim ez-Zemzemî, *Kitab-u Nesemâtü'l-Eshâr alâ Şerhi'l-Menâr el-Müsemma bi-İfâdatü'l-Envâr, Dirase ve Tahkik* (Doktora Tezi), Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ Kısımü'l-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Suudî Arabistan, 1433h/2012m., s. 104. (ez-Zemzemî'nin ifâdesinden uzun olan haşiyenin, İbn Âbidîn'in Mısır'a müftü olarak tayin olunduğu sırada kaybolduğu anlaşılmaktadır. Fakat İbn Âbidîn'in hem Mısır'da müftülük yapmadığı hem de diğer kaynaklarda açıkça eş-Şeyh et-Temimî'nin yanına gittiği bilindiği için ez-Zemzemî'nin ibaresinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.)

olan yerleri de açıklamadan geçmesi bu değerli şerhten istifadeyi azaltmıştır. İbn Âbidîn de talebelerin bu kitaptan istifadesinin artması ve izaha muhtaç yerlerin açıklığa kavuşması için *Nesemâtü'l-eshâr*'ı kaleme aldığını ifade etmiştir.⁷⁰

Nesemâtü'l-eshâr, usûl alanında yazılmış son haşiyeye örneklerinden olması hasebiyle kendisinden önceki eserlerin incelendiği, kapalı yerlerin açıklandığı, tercih ve tekliflerin yapıldığı, içinde çokça fikhî ve lügavî örnekler bulunan, anlaşılır bir üslupla yazılmış önemli bir eserdir.⁷¹

Eserin yazımı 1222/1807 senesinde tamamlanmış, 1300/1882'de İstanbul'da, 1328/1910 ve 1399/1978'de Kahire'de, 1418/1997'de Pakistan'da ve son olarak 1443/2022'de Suriye'de Firâs Muhammed Nezir Müdellel tarafından yedi yazma nüsha karşılaştırılarak tahkikli olarak basılmıştır. Bu tezde de daha çok son basılan tahkikli metin nazar-ı itibara alınmıştır.

3.3.2. Üslubu ve Metodu

Reddü'l-muhtâr'daki başarısı sebebiyle daha çok fakihliği ile öne çıkan İbn Âbidîn aynı zamanda bir usûl alimidir. Usûl ilmi ile alakalı üç tane eser ve iki tane risale kaleme almıştır ki bunlardan biri İbnü'l- Hümâm'ın *et-Tahrîr*'ine yapılan *et-Takrîr ve't-tahbîr* adlı şerhin haşiyesidir. Ferfûr, bu eserin bir kısmını İbn Âbidîn'in aile kütüphanesinde gördüğünü ve onun usûl ilminde ne kadar mahir olduğuna şahit olarak bu haşiyenin yeterli olacağını ifade etmiştir.⁷²

Bu araştırmanın konusu olan *Nesemâtü'l-eshâr* ise Teftâzânî'nin *Telvîh*'i ve İbn Nüceym'in *Fethu'l-ğaffâr* adlı *Menâr* şerhinin bir muhtasarı sayılabilir. İbn Nüceym *el-Bahru'r-râ'ik* adlı eserinde, kendine kadar gelen Hanefî fûrû fıkıh müktesebatını nasıl toplayıp özetlemeye çalışmışsa *Fethu'l-ğaffâr* adlı usûl eserinde de aynı tutumu sergilemiştir. *Nesemâtü'l-eshâr*, bu şerh ile karşılaştırılarak

⁷⁰ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, **Nesematü'l-Eshâr alâ Şerhi'l-Menâr el-Müsemma bi-İfâdati'l-Envâr**, thk. Firâs Muhammed Nezir Müdellel, Dâru'd-Dıkkâk, Dımaşk, 1443h/2021m., s. 81-82.

⁷¹ Firâs Muhammed Nezîr Müdellel, **Nesemâtü'l-eshâr (Muhakkik'in Önsözü)**, s. 11.

⁷² Ferfûr, **İbn Âbidîn ve eseruhû**, s. 366.

okunduğunda atıf yapılsın ya da yapılmasin⁷³ onda en çok istifade edilen kaynağın *Fethu'l-ğaffâr* olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Âbidîn *Nesemâtü'l-eshâr*'ı yazarken sadece muhtelif kitaplardaki meseleleri derlemekte yetinmemiş, usûl ilminde muhakkik tavrını ortaya koyan çeşitli tasarruflarda bulunmuştur. Bu tasarrufların başlıcaları aşağıda zikredilmiştir:

3.3.2.1. Tenkit ve Tashih

İbn Âbidîn, metin ve şerhteki cümlelerin hatalı yerlerini düzeltmeyi ihmal etmemiştir. Yaptığı dikkatli okuma ile metinden 81, şerhten ise 207 yeri tashih etmiştir. Bu düzeltmeler, ibarelerdeki gramer hatasını tespit etmek gibi lafzî tashihler olabildiği gibi metin veya şerhte geçen görüşe katılmayıp doğru olarak gördüğü bir başka görüşü tercih ettiği de vakidir.⁷⁴ Yine İbn Âbidîn metnin ve şerhin birçok nüshasını karşılaştırmış, farklılıkları tespit edip doğru olanı saptamaya çalışmıştır.⁷⁵ Ayrıca kapalı kalan meselelerin anlaşılması için örnekler vererek açıklamalarda bulunmuştur.⁷⁶ Onun *İfâdatü'l-envâr* metnini ne kadar dikkatli okuduğuna dair bir örnek şöyledir:

Haskefi abdestte vilâ (art arda yıkamak) ve bismelenin İmam Mâlik'e göre şart olduğunu söylemiştir. Haskefi'nin bu cümlesinden vilâ ve bismelenin eşit derecede şart olduğu anlaşılrsa da İbn Âbidîn buraya dikkat çekmiştir. Şöyle ki abdestte besmeleyi Zâhirîlerin şart koştüğünü, İmam Mâlik'ten ise bu konuda nakledilen zayıf bir görüş bulunduğunu ifade etmiştir.⁷⁷

Lügavî tashihlere dair bir örnek ise şöyledir: Bir efendi, cariyesine:

“إن كان في بطنك غلاما فأنت حرة”

⁷³ İbn Âbidîn'in *Fethu'l-ğaffâr*'a atıf yapmaksızın otuz iki kere alıntı yaptığı tespit edilmiştir.

⁷⁴ Üçüncü bölümündeki “Tercihleri” başlığı altında bu bahse çeşitli örnekler verilmiştir. Diğer bazı örnekler için bkz. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-Eshâr*, s. 281, 312, 422, 427, 477, 486.

⁷⁵ Bkz. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-Eshâr*, s. 278, 698, 699, 701.

⁷⁶ Bkz. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-Eshâr*, s. 833, 942.

⁷⁷ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 134.

“Karnında erkek çocuğu varsa sen hürsün” derse cariye karnındaki doğurunca hür olur. İbn Âbidîn birçok nüshada “غلاما” kelimesinin mansub olarak yazıldığına dikkat çekmiştir. Doğru olanın ise bu kelimenin كان /Kâne'nin muahhar ismi olduğu için merfu olarak yazılması olduğunu söylemiştir.⁷⁸

3.3.2.2. Muhtelif İlimlerle Konuya Katkı Sunması

İbn Âbidîn, çeşitli ilimlere dair kitaplarla dolu geniş bir kütüphaneye sahiptir.⁷⁹ Gerek bu sebeple gerekse muhakkik tavrından dolayı *Nesemâtü'l-eshâr*'ı yazarken sadece usûl kitaplarıyla sınırlı kalmamış, zaman zaman nahvî, belâgî ve şiirsel açıklamalarla anlattığı konuyu desteklemiştir.⁸⁰ Yaptığı nahvî açıklamalara bir örnek olarak şu incelemesi zikredilebilir:

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ

“Bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler.”⁸¹

Haskefi'ye göre bu ayetteki “الملائكة” kelimesi *âm* bir lafızdır. Bunun ardından gelen “كلهم” kelimesi ile ayetin tahsis edilebilme ihtimali düştüğü için ayet *nas* olmuştur. Bunun ardından gelen “أجمعون” lafzı ile de tefrika ihtimali⁸² düşmüş ve ayet *nastan müfessere* dönüşmüştür.⁸³

⁷⁸ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 296.

⁷⁹ İbn Âbidîn bir aile kütüphanesine sahiptir. Ayrıca babası zengin bir tüccar olduğu için istediği kitabı temin etmekte sıkıntı çekmemiştir. Hatta babası ona “İstedigin kitabı al! Ben sana parasını veririm. Zira ailemizden gelen âlimlik yolunu ben öldürdüm, sen ise ihya ettin. Allahü Teâlâ senden razı olsun evladım” demiştir. (İbn Âbidînzâde, *Ḳurretü 'Uyûni'l-Ahyâr*, c. 7, s. 422.)

⁸⁰ Bkz. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-Eshâr*, s. 115, 116, 265, 337, 414, 430, 479, 487, 525, 754.

⁸¹ el-Hicr 15/30.

⁸² Tefrika ihtimalinin düşmesinden kasıt bütün meleklerin aynı anda secde etmesi demektir. Yani melekler farklı farklı zamanlarda değil hep birlikte aynı anda secde etmişlerdir. (İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-Eshâr*, s. 337)

⁸³ Haskefi, *İfâdatü'l-envâr*, s. 336.

Mugni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârîb eserinin sahibi Abdullah İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) ise “أجمعون” lafzı ile tefrika ihtimalinin düşürülmesi yorumuna karşı çıkmış ve buna gerekçe olarak iki ayeti delil göstermiştir:

وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ

“Kuşkusuz cehennem, o sana uyanların tamamının buluşma yeri olacaktır.”⁸⁴

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَرِيَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أَعُوذُ بِكَ مِنْهُمْ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ

İblîs, “Rabbim! Benim sapmama imkân verdiğin için yemin olsun ki ben de yeryüzünde onlara (günahları) şirin göstereceğim ve -aralarından senin samimi kulların hariç- onların topunu kesinlikle yoldan çıkaracağım.”⁸⁵

İbn Hişâm ve nahivcilerin cumhuru bu iki ayetten yola çıkarak “أجمعون” lafzının “كل” lafzı ile aynı anlamda olduğunu söylemişlerdir. Zira Şeytanın günahkârları saptırması ve hepsinin cehenneme girmesi aynı vakitte olmayacaktır. Dolayısıyla Hicr Suresi 30. ayetteki “أجمعون” lafzı, “كلهم” kelimesini tekit etmektedir. Yani burada tekit üzerine tekit gerçekleşmiştir.⁸⁶

Azmîzâde (ö. 1040/1631) de “جاء القوم أجمعون” cümlesindeki “أجمعون” lafzının *ictima* (hep beraber secde etme) değil *şümul* ve *ihâta* anlamı taşıdığına nahivcilerin ittifakı olduğunu ifade etmiştir. Fakat Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900) ve İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc’a (ö. 311/923) göre “كل” lafzından sonra gelen “أجمعون” lafzı, tekit için değildir. Bu iki alime göre iki lafzın aynı anlamda değil farklı anlamlarda olması lazımdır. Buna göre “كلهم” lafzı *ihâta*, “أجمعون” lafzı ise *ictima* anlamı taşımaktadır. Çünkü aynı anlamdaki iki lafzı beraber kullanmak hoş görülmemiştir.⁸⁷ Tefâtânî ise *Muhtasaru'l-me'ânî* kitabında mübalağa kastıyla tekit

⁸⁴ el-Hicr 15/43.

⁸⁵ el-Hicr 15/39-40.

⁸⁶ Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab* (thk. Abdülganî ed-Dukr), eş-Şirketü'l-Müttehîde li't-Tevzî', Suriye, t.y., s. 554.

⁸⁷ Azmîzâde Mustafa Hâletî, *Netâicü'l-efkâr*, s. 100.

üzerine tekit olacak şekilde “كل” lafzından sonra “أجمعون” lafzının getirilmesinin mümkün olacağını söylemiştir.⁸⁸

İbn Âbidîn, yaptığı bu karşılaştırmalı okuma ile hem İbn Hişâm’ın hem de Müberred’in görüşlerini açıklamış, *İfâdatü’l-envâr*’da da Müberred ve Zeccâc’ın görüşlerinin tercih edildiğini söylemiştir.⁸⁹

İbn Âbidîn mantık ilmi ile fıkıh usûlünün zaman zaman aynı terminolojiyi kullanması sebebiyle bazı meselelerin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için mantık-fıkıh usûlü karşılaştırmaları yapmış⁹⁰, münazara ilmi de bu karşılaştırmalardan nasibini almıştır.⁹¹

Bu karşılaştırmalara bir örnek olarak şunu zikredebiliriz: Neseî has lafzın türlerini cins, nev‘ ve ayn olmak üzere üçe ayırmıştır. Haskefi, “cins” lafzını “eğer bir lafız şer‘î hükümlerde mütefâvit (birbirlerinden farklı) olan birçok şeyi kapsıyor ise bu cinstir”; “nev‘” lafzını ise “eğer lafız şer‘î hükümlerde müttelik (ortak) birçok şeyi kapsıyor ise bu da nev‘dir” şeklinde tarif etmiştir.⁹² İbn Âbidîn ise bu şerhin mantık ilmindeki cins ve nev‘ kavramlarının usûldekilerle karışmaması için düşüldüğüne dikkat çekmiştir. Usûl-i fıkıhtakinden farklı olarak mantık ilminde *cins* şöyle tarif edilir: “O nedir” sorusunun cevabında hakikatleri farklı birçok şeye söylenen küllîdir. İnsan ve ata nispetle hayvan demek gibi. *Nev‘* ise, “o nedir” sorusunun cevabında hakikatleri değil adetleri farklı olan birçok şeye söylenen küllîdir. Zeyd’e ve Amr’a nispetle insan demek gibi” diye tarif edilir.

Fakihler ise şer‘î hükümler hakkında düşündükleri için bir hükümdeki birçok farklı anlamı içeren lafza cins-i hâs demişlerdir. “İnsan” lafzı buna örnek olup erkek ve kadın cinsinin ikisini de kapsar ama ikisi arasındaki hüküm farklıdır. Bundan dolayı eğer bir kişi, bir erkek köle alsın, sonra bu kölenin cariye olduğu anlaşılrsa satım akdi oluşmaz. Yine fakihler, “hükümde ortak birçok şeyi kapsayan lafzı da nev‘-i hâss”

⁸⁸ Tefîzânî, **Muhtasarü’l-me‘ânî** (thk. İlyas Kaplan), Dâru’ş-Şifâ, İstanbul, 2017, s. 146.

⁸⁹ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-Eshâr**, s. 337.

⁹⁰ Bkz. İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-Eshâr**, s. 130, 503, 835.

⁹¹ Bkz. İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-Eshâr**, s. 807, 813, 817, 831.

⁹² Haskefi, **İfâdatü’l-envâr**, s. 129.

olarak ifade etmişlerdir. “Adam” lafzı da buna örnektir. Akıllı ve deli arasındaki farklılığa gelince bunlar nev‘ değil ârızdır.⁹³

3.3.2.3. Başka Kaynaklardan Yapılan Nakiller ve Müelliflerin Kimlere Tâbi Olduğunu Tespit

İbn Âbidîn nakil işlemini yaparken kimi zaman bir kitabın bir bahsini hiç değiştirmeden direkt olarak, kimi zaman da “ve’l-hâsıl” ya da “hâsıluhû” diyerek özetleme yöntemiyle nakletmiştir.⁹⁴ Ayrıca Nesefî ve Haskefi’nin belli başlı meseleleri kaleme alırken kimlerden etkilendiklerini tespit etmeye çalışmıştır. Mesela “Musannif burada Fahrülislâm Pezdevî’ye tâbi olarak bunu söylemiştir (تبعاً لفخر الاسلام البزدوي)” gibi bir kalıpla bunu ifade etmiştir.⁹⁵

3.3.3. Kaynakları

Nesemâtü’l-eshâr’ın en başta gelen kaynağı Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerdir. Bu sebeple İbn Âbidîn metin veya şerhte işaret olunan ayet ve hadislerin tam halini zikretmeye önem göstermiştir.⁹⁶ Ayrıca gerek Hanefî mezhebinin gerek diğer mezheplerin usûl kitaplarından nakillerde bulunup değerlendirmeler yapmıştır.

⁹³ İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-Eshâr*, s. 129-130.

⁹⁴ Bazı örnekler için bkz. İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-Eshâr*, s. 174, 264, 312, 417, 434, 534, 535, 538, 543, 563, 575, 576, 584, 584, 586, 608.

⁹⁵ Bazı örnekler için bkz. İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-Eshâr*, s. 179, 262, 424, 427, 489.

⁹⁶ İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-Eshâr*, s. 83, 87, 90, 92, 96, 97, 98, 99, 103, 134, 135, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 160, 161, 162, 163, 176, 179, 180, 229, 231, 238, 246, 249, 255, 263, 271, 274, 275, 276, 277, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 306, 308, 310, 311, 312, 313, 317, 324, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 345, 346, 347, 348, 352, 353, 360, 378, 384, 385, 386, 387, 407, 415, 426, 444, 445, 447, 450, 452, 460, 469, 479, 486, 490, 498, 499, 504, 505, 508, 515, 516, 523, 524, 529, 530, 533, 534, 537, 540, 541, 542, 543, 547, 548, 549, 550, 551, 555, 562, 580, 584, 585, 588, 589, 596, 597, 598, 612, 614, 615, 617, 618, 621, 623, 636, 637, 639, 649, 663, 664, 667, 668, 680, 683, 692, 695, 696, 701, 703, 705, 706, 707, 712, 717, 720, 733, 734, 742, 743, 749, 751, 754, 755, 761, 762, 764, 765, 771, 786, 787, 788, 794, 800, 823, 841, 845, 852, 868, 887, 888, 889, 907, 909, 922, 924, 927, 943, 950, 955, 968.

İbn Âbidîn, *Nesemât*'ın mukaddimesinde kalplerin mutmain olması için Hanefî usûlündeki muteber eserlerin tamamına başvurduğunu söylemiştir.⁹⁷ Bu kaynaklardan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ını, Kıvâmüddîn el-Kâkî'nin (ö. 749/1348) *Câmi'u'l-Esrâr*'ını, Zeynüddin İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *Fethü'l-Ğaffâr*'ını, Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *et-Takrîr*'ini, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavzîh*'ini, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh*'ini, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Tağyîru't-Tenkîh*'ini, İbn Hümâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr*'ini ve bunun şerhi olan İbn Emîru Hâc'ın (ö. 879/1474) *et-Takrîr ve't-Tahbîr*'ini ve Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *el-Mirât*'ını özellikle zikretmiştir.⁹⁸

Araştırmanın bu bölümünde *Nesemât*'ın kaynakları ve atıf sayıları zikredilmiştir. Haşiyede toplam 36 adet usûl kaynağı, 57 adet de diğer ilimlerden kaynakların kullanıldığı tespit edilmiş ve aşağıda tablolastırılmıştır.

3.3.3.1. Usûl Kaynakları

Tablo 1: *Nesemâtü'l-eshâr*'ın Usûl Kaynakları

| Yazar Adı | Kitap Adı | Atıf Sayısı |
|----------------------|------------------------|-------------|
| Zeynüddîn İbn Nüceym | <i>Fethü'l-ğaffâr</i> | 253 |
| Nesefî | <i>Keşfü'l-esrâr</i> | 55 |
| İbn Melek | <i>Şerhü İbn Melek</i> | 61 |
| Azmîzâde | <i>Netâicü'l-efkâr</i> | 44 |
| Kâkî | <i>Câmi'u'l-esrâr</i> | 45 |
| Bâbertî | <i>Takrîr</i> | 18 |
| Sadrüşşerîa | <i>Tenkîh</i> | 34 |
| Sadrüşşerîa | <i>Tavzih</i> | 33 |

⁹⁷ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-Eshâr*, s. 82.

⁹⁸ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-Eshâr*, s. 82.

| | | |
|------------------------|--|-----|
| Teftâzânî | <i>Telvîh</i> | 287 |
| Bedreddin Hasan Fenârî | <i>Haşiyetü'l-Çelebî 'ale't-Telvîh</i> | 28 |
| Cürcânî | <i>Hâşiyeye ale't-Telvîh</i> | 1 |
| Kemalpaşazâde | <i>Tağyîru't-Tenkîh</i> | 20 |
| İbn Hümâm | <i>Tahrîr</i> | 202 |
| İbn Emiru Hâc | <i>Takrîr ve tahbîr</i> | 130 |
| Emîr Pâdişâh | <i>Teysirü't-tahrîr</i> | 2 |
| Molla Hüsrev | <i>Mir'ât</i> | 40 |
| Pezdevî | <i>Usûlü'l-Pezdevî</i> | 30 |
| Debbûsî | <i>Takvîmü'l-edille</i> | 3 |
| Fenârî | <i>Fusûlü'l-bedâî</i> | 1 |
| Şâfîî | <i>Risâle</i> | 1 |
| Ahsîkesî | <i>el-Müntehab</i> | 1 |
| İtkânî | <i>Şerhu'l-Müntehab</i> | 2 |
| Habbâzî | <i>el-Muğnî</i> | 1 |
| Şiblî | <i>Şerhu'l-muğnî</i> | 2 |
| Siraceddin el-Hindî | <i>Şerhu'l-muğnî</i> | 1 |
| Muhammed el-Kevâkibî | <i>Fevaidü's-semiyye</i> | 1 |
| İtkânî | <i>Gâyetü'l-beyân</i> | 2 |
| Serahsî | <i>Usûl-i Serahsî</i> | 6 |

| | | |
|------------------------|--|---|
| Menîî | <i>el- 'Arfü 'n-nâsim</i> | 5 |
| Sübki | <i>Cem 'u 'l-cevâmî</i> | 5 |
| Mahallî | <i>Şerhu Cem 'u 'l-cevâmî</i> | 6 |
| İbn Ebî Şerîf | <i>Haşiyetü Cem 'u 'l-cevâmî</i> | 1 |
| Alâüddîn es-Semerkândî | <i>Mîzânü 'l-usûl</i> | 4 |
| Mutarrızî | <i>el-Muğrib fi Tertibi 'l-Mu 'rib</i> | 5 |
| Âmidî | <i>İhkâm</i> | 1 |
| Adûdüddîn el-İcî | <i>Şerhu Muhtasari İbn Hâcib</i> | 1 |

3.3.3.2. Diğer İlimlerden Kaynaklar

Tablo 2: *Nesemâtü 'l-eshâr'* da Kullanılan Diğer İlimlerden Kaynaklar

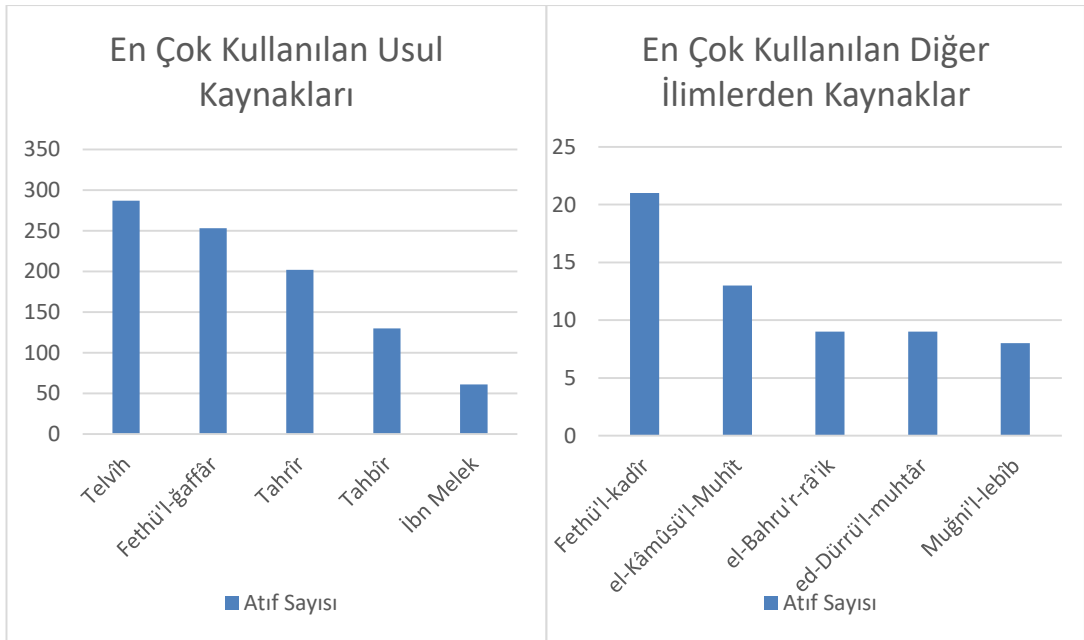
| Yazar Adı | Kitap Adı | Atıf Sayısı |
|----------------------|---------------------------|--------------------|
| Serahsî | <i>Mebisüt</i> | 7 |
| Alâüddin Kâsânî | <i>Bedâiü 's-sanâi '</i> | 4 |
| Merğînânî | <i>Hidâye</i> | 6 |
| Sıgnâkî | <i>Nihâye</i> | 2 |
| Bâbertî | <i>İnâye</i> | 1 |
| İbn Hümâm | <i>Fethü 'l-kadîr</i> | 21 |
| Kudûrî | <i>Muhtasar</i> | 2 |
| Nesefî | <i>Kenzü 'd-dekâ 'ik</i> | 1 |
| Zeynüddin İbn Nuceym | <i>el-Bahrü 'r-râ 'ik</i> | 9 |

| | | |
|-----------------------|----------------------------------|---|
| İbn Âbidîn | <i>Minhatü'l-hâlık</i> | 2 |
| Sirâceddin İbn Nüceym | <i>Nehrü'l-fâ'ik</i> | 2 |
| Zeylaî | <i>Tebyînü'l-hakâ'ik</i> | 5 |
| Haskefî | <i>ed-Dürrü'l-Müntekâ</i> | 1 |
| İbrâhim Halebî | <i>Halebî-yi Kebîr</i> | 1 |
| Zeynüddin İbn Nüceym | <i>Eşbâh ve'n-nezâ'ir</i> | 2 |
| Zâhidî | <i>Kunye</i> | 1 |
| Zahuriddin Buhârî | <i>Fetâvâ-yi Zahîriyye</i> | 1 |
| Kâdihân | <i>Fetâvâ-yi Hâniyye</i> | 5 |
| Şürünlâlî | <i>Hâşiye ale'd-Dürrer</i> | 4 |
| İbn Vehbân | <i>el-Manzûmetü'l-vehbâniyye</i> | 1 |
| Maverdî | <i>el-Hâvi'l-Kebîr</i> | 1 |
| Timürtâşî | <i>Tenvîrü'l-epsâr</i> | 2 |
| Haskefî | <i>Dürrü'l-Muhtâr</i> | 9 |
| Kuhistânî | <i>Şerhu'n-Nukâye</i> | 1 |
| Tahir el-Buhârî | <i>Hülâsatü'l-Fetâvâ</i> | 2 |
| Bezzâzî | <i>Fetâvâ-yi Bezzâziyye</i> | 2 |
| Şâfî | <i>Ümm</i> | 1 |
| Mevsilî | <i>İhtiyâr</i> | 1 |
| Mahallî ve Suyûtî | <i>Celâleyn</i> | 2 |
| İbn Hacer el-Askalânî | <i>Fethü'l-bârî</i> | 1 |

| | | |
|-----------------------|--------------------------------------|----|
| Adûdüddîn el-Îcî | <i>Mevâkıf</i> | 2 |
| Nesefî | <i>Umde</i> | 1 |
| Velvâlicî | <i>Fetâvâ-yı Velvâlicivye</i> | 1 |
| Kûrânî | <i>Kasdü 's-sebîl</i> | 1 |
| İbn Kayyım | <i>Bedâi 'ü'l-fevâid</i> | 1 |
| Aclûnî | <i>el-Feydü 'l-cârî</i> | 1 |
| İsâm İsferyânî | <i>Hâşiye alâ Tefsîri 'l-Beydâvî</i> | 1 |
| Teftâzânî | <i>Hâşiye alâ Tefsîri 'l-Keşşâf</i> | 1 |
| Cürcânî | <i>Hâşiye alâ Tefsîri 'l-Keşşâf</i> | 1 |
| Kurtubî | <i>Tefsîrü 'l-Kurtubî</i> | 1 |
| Begavî | <i>Tehzîb</i> | 1 |
| İbn Hümâm | <i>Müsâyere</i> | 1 |
| Fîrûzâbâdî | <i>el-Kâmûsu 'l-muhît</i> | 13 |
| Cevherî | <i>Sihâh</i> | 7 |
| İbn Hişâm | <i>Muğni 'l-lebîb</i> | 8 |
| Demâmînî | <i>Tuhfetü 'l-garîb</i> | 2 |
| Zemahşerî | <i>Keşşâf</i> | 5 |
| Beydâvî | <i>Envâru 't-tenzîl</i> | 1 |
| İbn Hişâm | <i>Şüzûru 'z-zeheb</i> | 1 |
| Murâdî | <i>el-Cene 'd-dânî</i> | 1 |
| Ebü 'l-Kâsım el-Leysî | <i>Hâşiyetü 'l-Mutavvel</i> | 1 |

| | | |
|-----------------------------|----------------------------|---|
| İbn Hacer el-Mekkî | <i>el-Hayrâtü 'l-Hisân</i> | 1 |
| İrâkî | <i>Elfıyye</i> | 1 |
| Nevevî | <i>Takrîb</i> | 2 |
| Lekkânî | <i>İthâfû 'l-merîd</i> | 1 |
| Sibeveyh | <i>Kitab</i> | 1 |
| (Müellifi tespit edilemedi) | <i>Hazâinü 'l-esrâr</i> | 1 |

Tablo 3: En Çok Kullanılan Kaynaklar



3.4. İBN ÂBİDÎN'İN HAŞİYESİNİN USÛL-İ FIKHA KATKILARI

Nesemâtü 'l-eshâr haşiyesiyle İbn Âbidîn, *İfâdatü 'l-envâr* gibi veciz bir eseri sadece lafzî olarak açıklamakla kalmamış, kendine kadar gelen usûl müktesebatını değerlendirmeye tâbi tutup adeta tek bir kitapta birleştirmiştir. Onun yaptığı bu faaliyet bile başlı başına usûl ilmine bir katkı sayılabilir. Fakat o kendi görüşlerini ifade etmekten geri durmayıp toplam yirmi iki yerde “قلت/أقول” lafızlarıyla tercihler yapmış

ve şahsî görüşlerini ortaya koymuştur.⁹⁹ Çalışmanın bu bölümünde İbn Âbidîn'in usûlcülüğü hakkında fikir veren otuz iki tane örnek zikredilmiş olup onun usûl ilmine olan katkısı tespit edilmeye çalışılmıştır.

3.4.1. İbn Âbidîn'in Tercihleri

3.4.1.1. Kur'ân'ın Mu'cizliği

Haskefî, şerhine “Ey mûciz kitabınla yüce şeriatın nurunu aydınlatan (Allah'ım)! Hamd sana mahsustur.” cümlesiyle başlamıştır. Görüldüğü üzere Haskefî, *kitap* lafzına *mu'ciz (aciz bırakan)* kelimesini sıfat yapmıştır. İbn Âbidîn de bu kelimeye bir açıklık getirmiş; Kur'ân-ı Kerim'in mû'ciz olduğunda alimler arasında görüş birliği olmakla beraber hangi yönüyle mû'ciz olduğu hususunda tartışmalar bulunduğunu ifade etmiştir. Buna göre Kur'ân-ı Kerim kimi alimlere göre belagat yönünden, kimilerine göre ise bilinmeyenlerden haber vermesi yönünden muarızlarını aciz bırakmıştır. Üslubunun alışılmamış ve harika olup insanlar tarafından hayretle karşılanması ve insan aklının ona karşı çıkamaması da Kur'ân-ı Kerim'in mûciz özelliklerindedir. İbn Âbidîn bu tartışmaları kısaca zikrettikten sonra Kur'ân'ın belagat açısından mûciz olduğu görüşünü tercih etmiştir.¹⁰⁰

3.4.1.2. “Din” Kavramının Tarifi

Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Menâr*'ın salat-ü selam kısmında

“وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين”

cümlesini kullanmış; Haskefî de *din* kelimesini açıklarken: “Akıl sahiplerini, Resul'ün getirdiklerini kabul etmeye davet eden ilahî bir vaz'dır” demiştir. Fakat İbn Âbidîn başka bir şârihten¹⁰¹ naklen: “Akıl sahiplerini kendi ihtiyarlarıyla bizzat hayır olan

⁹⁹ Bkz. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-Eshâr*, s. 84, 87, 92, 262, 270, 283, 292, 303, 307, 319, 331, 368, 383, 477, 486, 500, 514, 572, 586, 650, 939, 960, 964, 967.

¹⁰⁰ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 90.

¹⁰¹ Bkz. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *Fethu'l-gaffâr fi şerhi'l-Menâr*, Şirke ve Matbaatü Mustafâ el-Babî el-Halebî ve Evlâdihi, Mısır, 1355h/1932m, c. 1, s. 8; Molla Abdüllatif (İbn

şeye sevk eden ilahî bir vaz'dır" şeklinde bir tanımın daha doğru olduğunu; Haskefi'nin "kendi ihtiyarlarıyla sevk eden" kaydını da zikretmesi gerektiğini söylemiştir. Bu kayıtle şuur kapatacak derecede sinirlenme, açlık ve susuzluk hissetme gibi vicdanî hallerden ihtiraz edilmiş olur.¹⁰²

3.4.1.3. "Kitap" Kavramının Tanımı ve Şer'in Asılları

Nesefî, "Şer'in üç aslı, kitap, sünnet ve icmâdır. Dördüncüsü ise kıyastır" demiştir. Haskefi *kitap* kelimesini açıklarken: "Eğer bir asıl, Allah Teâlâ tarafından ise bu Kitaptır" demiştir. Fakat İbn Âbidîn bu açıklamaya itiraz etmiştir. Zira kutsî hadisler de Allah Teâlâ tarafından ve fakat *kitap* diye isimlendirilmez. Bu sebeple ona göre deliller hakkındaki taksim şü şekilde olması daha doğrudur: "Bizim hakkımızda delil ikidir: Ya vahiydir veya değildir. Vahiy eğer metlûv ise kitaptır; değilse sünnettir. Vahiy olmayan delil de ya görüşlerin ittifak etmesidir ki bu icmadır; ya da ittifak etmemesidir ki bu da kıyastır."¹⁰³

3.4.1.4. Nas Kavramının Kapsamı ve Nastan İstinbat Meselesi

Menâr metnindeki "Dördüncü asıl kıyastır" cümlesinden sonra Haskefi, nastan kıyas yoluyla yapılan istinbata örnek olarak Bakara Suresinin 222. ayetini vermiştir:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ
فَقَاتِلُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

"Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel

Melek), *Şerhu Menâri'l-envâr fî Usûli'l-fıkh* (Osmanlı Matbaası tıpkı basım), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1308h, s. 4.

¹⁰² İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 99.

¹⁰³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr alâ Tahrîri'l-Kemâl bin el-Hümâm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1403h/1983m, c. 2, s. 212; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 102.

ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever"¹⁰⁴

İbn Âbidîn, burada *nastan* kelimesi yerine *kitaptan* kelimesinin kullanılmasının daha doğru olacağını söylemiştir. Çünkü sünnet de *nassın* bir bölümüdür. Buradaki örnek ise Kur'ân'dan verilmiştir. Binaenaleyh *nas* yerine *kitap* kelimesi kullanılırsa Kur'ân-ı Kerîm ile sünnetin arası ayrılmış ve böylece sünnet dışarıda bırakılmış olur.¹⁰⁵

Haskefi, temizlenmedikçe kadınlarla cinsel ilişkide bulunmanın *sıkıntılı bir hal* (*eza*¹⁰⁶) sebebiyle haram olduğunu bildirmiş, aynı sebebin ters ilişkide de bulunması sebebiyle livâtanın da haram olduğunu tespit etmiştir. Yani adet dönemindeki hanımla ilişkiye girmesinin haramlığını bildiren ayeti, kıyasın aslı olarak kabul etmiş ve aynı illetin (ezanın) bulunmasından dolayı buna kıyasen livâtanın da haram olduğunu söylemiştir.

Kemalpaşazâde diye meşhur Şemseddin Ahmed bin Süleyman (ö. 940/1534) ise kıyas konusu için bu örneğin uygun olmadığını söylemiştir. Ona göre livâtanın haramlığı, önceki şeriatlardan bize nakledilerek kitap ile sabit olmuştur.¹⁰⁷ İbn Kemâl'e göre kıyas için doğru örnek şudur:

Nisâ Suresi 43. ayette şöyle buyrulmuştur:

أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ

Sizden biriniz ayak yolundan gelirse ¹⁰⁸

¹⁰⁴ el-Bakara, 2/222.

¹⁰⁵ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 103.

¹⁰⁶ Eza kelimesinin bir anlamı da pislik demektir (Muhammed Kaleci, *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1996h/1416m, s. 31). Dolayısıyla livatada her iki anlamda da eza mevcuttur.

¹⁰⁷ Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed bin Süleyman, *Tağyîrü't-tenkîh*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1308, s. 7.

¹⁰⁸ en-Nisâ, 4/43.

Bu ayet önden ve arkadan çıkan bir şeyin abdesti bozacağını bildirmektedir. Önden ve arkadan başka vücudun herhangi bir yerinden çıkan bir şeyin abdesti bozması bu ayete kıyas edilerek sabit olmuştur. Yani kıyasın aslı, ayette geçen ön ve arkadan çıkan bir şeyin abdesti bozması durumudur. Kıyasın fer'i ise ön ve arkadan başka vücudun herhangi bir yerinden çıkan şeyin abdesti bozmasıdır.¹⁰⁹

İbn Âbidîn Kemalpaşazâde'nin bu yorumuna farklı bir bakış açısıyla cevap vermiştir. Şöyle ki *temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın* ayetinin, Lût kavmi hakkında nazil olan ayetten sonra indiği tespit edilse bile bu ayetle kıyas yine sahih olur. Zira kıyasın aslı olarak ayette yer alan erkek erkeğe livâtanın haram oluşu kabul edilmiş ve kadınla yapılan livâtanın haramlığı buna kıyas edilmiştir. Çünkü illet olan eza kadınla yapılan livâtada da mevcuttur.¹¹⁰

3.4.1.5. “Kur’ân” Kelimesinin Anlamı ve Meşhur Kıraatlerin Statüsü

Menâr metninde Kur’an-ı Kerim tanımlanırken “Şüphe olmaksızın mütevatir bir şekilde nakledilen Kur’ân” denilmiştir. Metnin yazarı olan Neseфі *Keşfü'l-esrâr* adlı *Menâr* şerhinde ve Fahrülislâm Pezdevî'nin *Kenzu'l-vusûl* eserini şerh edenler *Kur’ân* kelimesine, “makrû’ (okunan)” anlamını vermişlerdir.¹¹¹ Fakat İbn Âbidîn bu anlamı örfe aykırı ve anlaşılması zor olduğu için mecaz olarak kabul etmiştir. O “okunan” anlamı yerine “benzerlerinden ayrılan (temyiz)” anlamını tercih etmiştir.¹¹² Yukarıdaki Kur’ân tarifinde *şüphe olmaksızın* kaydının düşülmesinin sebebi Cessâs’ın meşhur kıraatleri de mütevatir sayması sebebiyledir.¹¹³ İbn Âbidîn bu konuda Cessâs’a katılmamış ve meşhur kıraatlerin ilk ravisinin tek kişi olması hasebiyle şüphe

¹⁰⁹ Kemalpaşazâde, **Tağyîrû't-tenkîh**, s. 7.

¹¹⁰ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 103.

¹¹¹ Neseфі, **Keşfü'l-esrâr**, c. 1, s. 17.

¹¹² İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 108.

¹¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-usûl** (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), *Nezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî*, Kuveyt, 1405-1408h/1985-1988m, s. 48-49.

barındırdığı için mütevatir statüsüne dahil edilmemesinin daha doğru olacağını zikretmiştir.¹¹⁴

3.4.1.6. Kur'ân-ı Kerîm'in Lafız-Mana Birlikteliği

Menâr'daki "Kur'ân-ı Kerim, nazmın ve mananın (ikisinin birlikte) ismidir" cümlesinden sonra Haskefî, İmam Ebû Hanife'nin Farsça ile kılınan namazın cevazına dair fetvasından döndüğünü ve bunda icmâ' olduğunu söylemiştir.¹¹⁵ İbn Melek¹¹⁶ ve Sadrüşşerîa¹¹⁷ ise İmam Ebû Hanife'nin Kur'ân-ı Kerim için "yalnızca manadır" dediğini nakletmişlerdir. Fakat İbn Âbidîn buna karşı çıkmış, Kur'ân-ı Kerim'in, İmam Ebû Hanife'ye göre de *nazımla beraber mana* olduğunu savunmuştur. Ancak bu mana Arapça ibarelerde hakikî, Farsça ibarelerde ise takdirîdir. Yani Kur'ân'ın içerdiği mana, Arapça lafızlarla ifade edildiğinde hakikî olarak nazımla beraber olur. Farsça lafızlarla ifade edildiğinde ise takdirî/hükmî olarak nazımla beraber olur. İmam Ebû Hanife bu sebeple Arapça okuyabilmeye gücü yettiği halde kişinin Farsça ile namazının sahih olacağını söylemiştir. Fakat İbn Âbidîn'e göre daha sonra bu görüşünden dönmüştür.¹¹⁸

3.4.1.7. "Ahkâm" Kavramının Tarifi

Sadrüşşerîa hüküm kavramının tanımını yaparken terim anlamını vererek "Mükelleflerin fiillerine gerekli kılma veya serbest bırakma yoluyla bağlı olan Allah'ın hitabıdır" demiştir.¹¹⁹ İbn Âbidîn ise buradaki *ahkâm* kelimesi ile vücûb, hürmet, nefâz ve lüzum gibi *filin vasfı* anlamının kastedildiğini söyleyerek Sadrüşşerîa'dan ayrılmıştır. İbn Âbidîn'e göre bu terim, fakihler arasında ıstilahî bir

¹¹⁴ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 111.

¹¹⁵ Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, s. 111.

¹¹⁶ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fî Usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1308h/1890m, s. 9.

¹¹⁷ Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1377h/1957m, c. 1, s. 54.

¹¹⁸ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 112.

¹¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, c. 1, s. 21.

hakikattir ve mef'ul manasında bir mastar olduğu için aynı zamanda bir mecaz-ı lugavîdir.¹²⁰

3.4.1.8. Nazmın Bölümleri ve Beyanın Taksimatı

Nesefî, nazmın bölümlerini dörde ayırmıştır. Birincisi nazmın siyga ve lügat bakımından bölümleri, ikincisi nazımla gerçekleşen beyanın bölümleri, üçüncüsü nazmın kullanım şekilleri, dördüncüsü ise konuşanın maksadını tespit yollarıdır. İbn Melek ilk üçünü nazmın bölümleri içinde sayarken dördüncüsü olan konuşanın maksadını tespit yollarını nazmın bölümlerinde değil mananın bölümleri kısmında saymıştır.¹²¹ Fakat İbn Âbidîn burada temel bir usûl metni olan *Tenkîh*'in yazarı Sadrüşşerîa'nın yaptığı taksimi daha doğru bulmuş ve bütün bölümlerin, nazmın bölümleri başlığı altında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹²² Yine Nesefî her başlığın dörde ayrıldığını söylemişse de İbn Âbidîn, ikinci başlık olan beyanın kısımlarının dörde değil sekize ayrıldığını ifade etmiş ve böylece alt başlıkların adedini yirmiye çıkarmıştır.¹²³

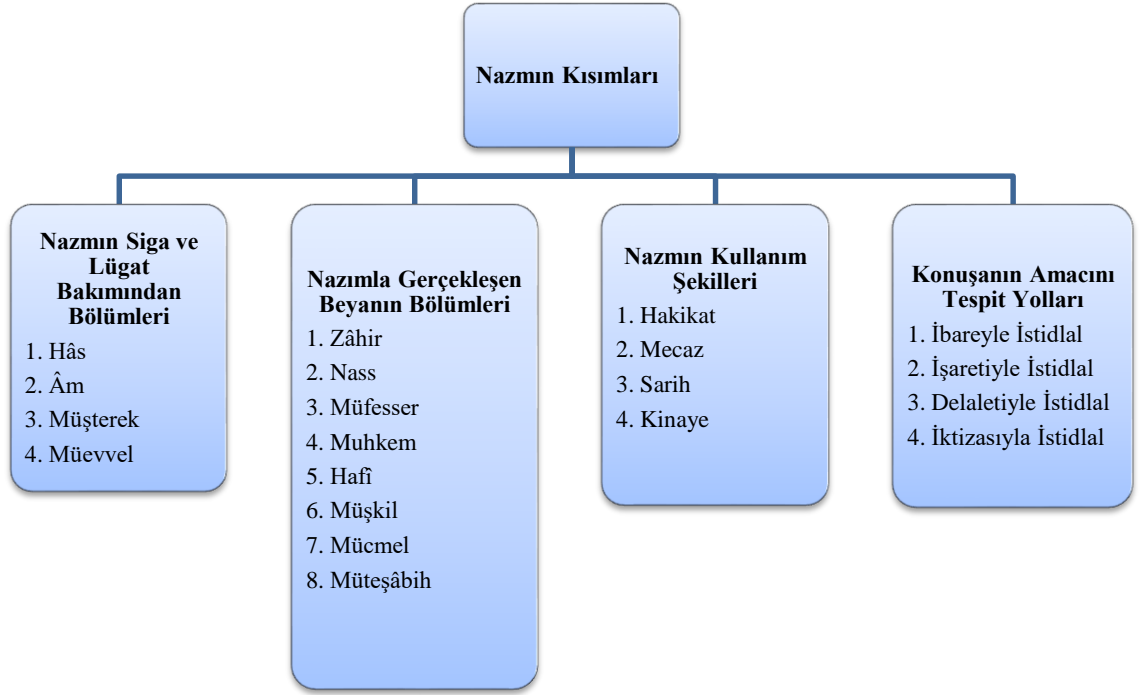
Tablo 4: Nazmın Kısımları

¹²⁰ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 113.

¹²¹ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 10.

¹²² İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 115.

¹²³ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 115.



İbn Nüceym beyanın bölümleri başlığının “manayı açıklama ve kapalılığı giderme” maksadına matuf olması sebebiyle lafzın kapalılığının derecelerini ifade eden hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kavramlarını beyanın bölümlerinden saymamıştır.¹²⁴ Fakat İbn Âbidîn, *Mirâtü'l-usûl*'den faydalanarak İbn Nüceym'e bir cevap vermiştir. Buna göre beyanın bölümleri, dördü açıklığına dördü de kapalılığına itibarla toplam sekiz tanedir. Bazı usûlcüler ise “eşya zıddıyla anlaşılır” kaidesinden hareketle hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kavramlarının müstakil olarak değil zâhir, nas, müfesser ve muhkem kavramlarını beyan etmek için bu taksimatta bulunduğunu söylemişlerdir. Fakat kapalılık ifade eden bu dört başlığa mahsus birçok hüküm bulunduğu için Molla Hüsrev bu görüşü benimsememiştir.¹²⁵

3.4.1.9. Has Lafzın Tarifi

Nesefî, has lafzın tanımını “infirad yoluyla (bütün fertlerini kapsamaksızın) malum tek bir mana için konulan lafızdır” şeklinde yapmıştır. Fakat İbn Âbidîn bir

¹²⁴ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, s. 15.

¹²⁵ Mehmed bin Ferâmuz, *Mir'âtü'l-usûl fi Şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, Şirket-i Sahâfiyye-yi Osmâniyye Matbaası, İstanbul, 1321h/1903m, s. 21; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 119.

has lafız türü olan sayıların bu tanımın dışında kalması sebebiyle Neseffî'yi eleştirmiş, bunun yerine İbn Nüceym'in yaptığı has lafız tanımını daha doğru bulmuştur.¹²⁶ İbn Nüceym'in yaptığı tanım "tek veya sınırlı (mahsur) birçok fert için konulan lafızdır" şeklindedir. Ancak bu tanım ile "elli" ve "yüz" gibi sayıların isimleri has lafızın kapsamına girebilir. Çünkü sayıların ismi konulurken tek olarak değil parçalarına nazaran çoğul ifade etmek üzere vaz' olunmuştur.¹²⁷

3.4.1.10. Ta'dîl-i Erkânın Hükümü

Neseffî'ye göre has lafız bizatihi açık bir lafız türü olduğu için katiyet ifade eder ve beyana muhtemel değildir. Dolayısıyla has olan bir nassa, ancak aynı has lafız gibi katiyet ifade eden başka bir nas ile ziyade yapılabilir. Buna binaen has lafızların geçtiği:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا”

¹²⁶ İbn Nüceym, **Fethü'l-ğaffâr**, s. 17.

¹²⁷ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 129.

Ey müminler, rukû ve secde edin! ayetine, tadil-i erkan hadisinden hareketle¹²⁸ farz olarak ziyade yapılmasının caiz olmadığını belirtmiştir.¹²⁹

İbn Âbidîn'e göre Neseî bu ayet ile has lafzın sadece beyana muhtemel olmayışı özelliğine bir örnek vermiştir. Yoksa zikredilen bu ayet, has lafzın ikinci özelliği olan katiyet ifade etmesine bir örneklik teşkil etmez.¹³⁰ Bununla beraber İmam Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî tadil-i erkânın farz olduğunu düşünmektedirler. İbn Nüceym ise *Fethü'l-ğaffâr*'da tadil-i erkâna farz diyenlerden sadece İmam Şâfiî'nin ismini zikretmiş, İmam Ebû Yûsuf'un tadil-i erkâna farz demesinden maksadın *farz-ı amelî* yani *vacip* olduğunu savunmuştur. Nitekim İbn Nüceym, *Fethü'l-kadîr*'den yaptığı bu nakille Tarafeyn ile İmam Ebû Yûsuf arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmaya çalışmıştır.¹³¹

İbn Âbidîn ise İbn Nüceym'e karşı çıkararak İmam Ebû Yûsuf'un *farz* tabirini farz-ı amelî için değil vacibin mukabilinde kullandığını söylemiş, binaenaleyh ihtilafın

¹²⁸ Ta'dîl-i erkân hadisi şudur: Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem mescide girdi. Onun ardından da bir adam girdi ve namaz kıldı. Sonra Rasulullah'a sallallahu aleyhi ve sellem selam verdi. Resulullah cevap verdi ve dedi ki: "Dön ve namazını [tekrar] kıl. Zira sen namaz kılmadın". Bunun üzerine adam döndü ve tekrar önceden kıldığı gibi namazını kıldı. Sonra Hz. Peygambere gelip selam verdi. Hz. Peygamber "Selam senin üzerine olsun" dedi ve "Dön ve namazını [tekrar] kıl. Zira sen namaz kılmadın" buyurdu. Bunu üç kere yaptı. Bunun üzerine adam: "Seni hak üzere gönderene yemin olsun ki bundan daha iyisini yapamıyorum. Bana öğret" dedi. Bunun üzerine Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem: "Namaza duracağın zaman tekbir getir, sonra Kur'ân'dan sana kolay geleni oku. Sonra itminan hasıl olana kadar rukû yap. Sonra kalk dimdik duruncaya kadar [bekle], sonra itminan hasıl olana kadar secde et. Sonra kalk itminan hasıl olana kadar [bekle]. Sonra bütün namazlarında bunu yap!" Buhârî, "Namazın Sıfatı", 39 (No. 760) Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, thk. Mustafâ Dîb el-Biğâ, Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâme, Dimaşk, 5. bs., 1414h,1993m, c. 1, s. 274; Müslim, "Namaz", 397 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, **el-Câmi'u's-sahîh**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1374h/1955m, c. 1, s. 298.

¹²⁹ Ebu'l-Berekât en-Neseî, **Menâru'l-envâr**, s. 131.

¹³⁰ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 132.

¹³¹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbn Hümâm, **Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr**, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1389h/1970m, c. 1, s. 302; İbn Nüceym, **Fethu'l-ğaffâr**, s. 20.

bu yöntemle giderilemeyeceğini belirtmiştir. Fakat bu sefer İbn Nüceym'in safına geçen İbn Âbidîn tadil-i erkânın farz oluşu meselesine dair başka bir öneride bulunmuştur. Buna göre ayette geçen “أقيموا الصلوة/ Namazı kılın!” cümlesi, mücmel bir emirdir. Bu mücmel emir, Hazreti Peygamberin bizzat namazı kılmasıyla fiilî olarak beyan edilmiş ve namaz, kılınan bu şekil üzer farz olmuştur. Eğer Hazreti Peygamberin kıldığı bu şekle aykırı olan bir delil bulunsaydı bu durumda bu şekil farz olmaktan çıkardı. Mesela Hanefî mezhebine göre imamın arkasında kıraat edilmeyeceğine dair bir delil mevcuttur. Bu delil Hazreti Peygamberin “Kimin imamı varsa imamın kıraati onun kıraatidir” hadisidir.¹³² Dolayısıyla Hazreti Peygamberin kıldığı şeklin aksine bir delil bulunduğu için imam arkasında kıraat etmek farz olmaktan çıkmıştır. Fakat tadil-i erkânı farz olmaktan çıkaracak bir delil olmadığı için namazda tadil-i erkân farzdır denilebilir. Tadil-i erkânın farz olduğuna dair bir başka muhtemel delil de şudur ki İmam Ebû Yûsuf'a göre tadil-i erkân hadisi meşhur bir rivayettir. Meşhur rivayet de kat'î bilgi ifade etmesi sebebiyle hâs olan nassı nesh edebilir. İki ihtimalde de İmam Ebû Yûsuf'a göre namazda tadil-i erkân farz olmuş olur.¹³³

Bize göre İmam Ebû Yûsuf adına yapılan bu son tevil, aşağıda zikredilen önermeler kurularak tümevarım yöntemiyle elde edilmiş bir çıkarımdır:

- *Kur'ân'ı ancak mütevatir veya meşhur bir haber nesh edebilir.*
- *İmam Ebû Yûsuf tadil-i erkânın farz olduğunu düşünmektedir.*
- *O halde tadil-i erkân hadisi, ona göre meşhur bir rivayettir.*

Bu çıkarım, ancak İmam Ebû Yûsuf'un bu rivayeti meşhur kabul ettiğine dair elde bir bilgi olması halinde savunulabilir. Fakat bir önceki “namaz, mücmel bir emirdir. Aksine delil bulunmadıkça Hazreti Peygamberin kıldığı şekil ile kılınması

¹³² Ebû Hanîfe Nu 'mân b. Sâbit, Müsnedü'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfe en-Nu'mân, (thk. Muhammed Âbid es-Sindî el-Ensârî), Mektebetü'l-Büşrâ, İstanbul, 1440h/2019m, s. 207 (No. 104); İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, el-Muvatta' (thk. Abdülvehhâb Abdüllatif), 2. bs., el-Mektebetü'l-İlmiyye, “Namaz”, 124; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, es-Sünen (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî) Dâru İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, y.y., t.y., “Namaz”, 13 (No. 850).

¹³³ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 133.

açıklanmış bir farzdır” yaklaşımı, İbn Âbidîn’in daha erken denilebilecek yaşlarda usûl-i fikha ne derecede vakıf olduğunun bir göstergesidir.

3.4.1.11. Yasaklamadan Sonra Gelen Emir

Nesefî’ye göre emir, ister yasaklamadan (hazır) önce gelsin isterse sonra gelsin vüçûb ifade eder.¹³⁴ Haskefi bu kısmı şöyle açıklamıştır: “Bazı Şafîî alimlerine göre ise yasaktan önce gelen emir *genellikle* vüçûb ifade ederken, yasaktan sonra gelen emir ibâha ifade eder.”¹³⁵

İbn Âbidîn *et-Tahrîr*’den ve *et-Telvîh*’ten alıntı yaparak yasaklamadan sonra gelen emrin ibâha ifade ettiği görüşünün bazı Şafîî alimlerine mahsus olmadığını, bilakis çoğu usûlcünün bu görüşü benimsediklerini söylemiştir.¹³⁶ Ayrıca kendisi Haskefi’nin: “yasaktan önce gelen emir *genellikle* vüçûb ifade ederken...” cümlesindeki *genellikle* kaydını İbn Melek’e tâbi olarak koyduğunu, başka hiçbir şerhte bu kaydın bulunmadığını ifade etmiştir. İbn Âbidîn’e göre İbn Melek’in bahsettiği gâlibiyet konusu, yasaklamadan önce gelen emrin vüçûb ifade etmesi hakkında değil hazrdan sonra gelen emrin ibâha ifade etmesi hakkında olduğu için Haskefi’nin bu kaydı düşürmesi daha doğrudur.¹³⁷ Ayrıca İbn Âbidîn, Haskefi’nin bu bahsi açıklarken metnin manasını bozacak derecede kısalttığını da ifade etmiştir.¹³⁸

3.4.1.12. Eda ve Kaza Kavramlarının Birbirleri Yerine Kullanılması

Menâr metninde eda ve kazanın mecazen birbirleri yerine kullanılabileceği geçmektedir. Buna göre bir namazı eda niyetiyle kaza veya kaza niyetiyle eda etmek caizdir.¹³⁹ Fakat İbn Nüceym bu görüşün doğru olmadığını söyleyerek Nesefî’ye itiraz

¹³⁴ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 159.

¹³⁵ Metnin aslı şudur:

انَّ موجبہ غالباً قبل المنع الوجوب وبعده الاباحة

¹³⁶ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 160.

¹³⁷ Bu kaydı düşürmek yerine diğer alimlerin yaptığı gibi “وبعده الاباحة” cümlesinden sonra getirmek de uygundur. Zira gâlibiyet konusu hazrdan sonra gelen emrin ibâha ettiği hakkındadır.

¹³⁸ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 160.

¹³⁹ Ebu’l-Berekâten-Nesefî, **Menâru’l-envâr**, s. 182.

etmiştir. Çünkü kelam, bir lafzı bir mana üzerine kullanmaktır. Buna göre kelam olmayan şeyde mecaz mevzu bahis olamaz. Namaza niyet ise kalbî bir şey olup kelam bulunmadığı için mecaz söz konusu değildir. Eğer niyet, dil ile yani lafız kullanılarak yapılırsa yine uygun olmaz. Çünkü her lafzın kullanımında hakiki mana kast olunur. İbn Nüceym'e göre eda niyetiyle kaza ya da kaza niyetiyle eda meselesine ancak şöyle cevaz verilir ki niyetin aslına itibar edilir ve niyet edenin zannında hata ettiğine hükümlenir. Böyle durumlarda da hata affolunduğu için eda niyetiyle kaza ya da kaza niyetiyle eda caiz olur.¹⁴⁰

İbn Âbidîn ise İbn Nüceym'in bu itirazını kabul etmemiştir. Çünkü her sözden hakiki mana kast olunmayabilir. Eğer vazolunduğu manadan farklı bir mana kast olunur ise bu mecaz olur. Mesela kişi kasıtlı olarak “niyet ettim dünün öğle namazını eda etmeye” diyebilir. Bu durumda kişi kelamı bir mana üzerine söylemiştir. Yani hakikat manasında kullanmadığı gibi hataen de söylememiştir. Sonuç olarak tek bir seçenek kalır ki bu sözlü niyet, mecazdır. Dolayısıyla Nesefî'nin bu babda verdiği örnek sahihtir.¹⁴¹

3.4.1.13. Nehy Edilen Şeyin Kabih Olması

Nesefî'ye göre nehyedilen şey, kabihtir yani kötüdür. Kabih de *kabih li 'aynihî*¹⁴² ve *kabih liğayrihî*¹⁴³ olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer nehyedilen şey; adam öldürmek, içki içmek, zina yapmak gibi *hissî bir fiil* ise bu kabih li 'aynihî kısmına girer. Eğer namaz, alışveriş, nikah gibi *şer'î bir iş* ise o zaman da kabih liğayrihî

¹⁴⁰ İbn Nüceym, **Fethu'l-ğaffâr**, s. 45.

¹⁴¹ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 183.

¹⁴² Bu kavramla küfür (inkâr) gibi özü bakımından kötü olan şeyler kast olunmaktadır.

¹⁴³ Bu kavramla özü bakımından değil de taşıdığı bir nitelik/vasıf sebebiyle kötü olan şeyler kast olunmaktadır. Bayram günü oruç tutmak buna örnek verilebilir.

kısmına dahil olur. Kabih liğayrihi de *vasfen kabih*¹⁴⁴ ve *mücviren kabih*¹⁴⁵ olmak üzere iki kısma ayrılır. Neseî'nin bu taksiminin hemen ardından Haskefî, “ancak bir delil olursa başka...” kaydını düşmüştür.¹⁴⁶ Bu kaydın anlamı şudur ki bir kabih liğayrihi, bir delil vasıtasıyla kabih li‘aynihî olabilir. Tam tersi de mümkündür ki bir kabih li‘aynihî, bir delil vasıtasıyla kabih liğayrihîye hamlolunabilir.¹⁴⁷

Bu bilgileri çerçevesinde Şâfiîler tarafından bir soru gelebilir. Şöyle ki “Nehy olunan şey, şer‘î bir iş ise bu kubuh liğayrihî kısmına dahil olur dediniz. Bu durumda hür bir kişiyi satmanın yasak olması ve anne, kız kardeş gibi mahrem kadınlarla evlenmenin yasak olması da kubuh liğayrihî kısmına girer. Bu da yapılan muamelenin aslen değil vasfen nehy edilmiş olmasını gerektirir. Halbuki siz de bu muameleleri aslen nehy edilmiş kabul ettiniz ve fasit değil batıl hükmünü verdiniz?”¹⁴⁸

Neseî bu mukadder suale cevaben zikredilen meselelerde nehyin hakikat manasında değil nefyden mecaz olarak kullanıldığını söylemiştir. Yani mukadder sualde verilen hür kişinin satımı ve mahrem kadınlarla evlenme örneklerinin mahalli olmadığı için¹⁴⁹ hüküm de verilemez. Bu durumda hakiki manasıyla bir nehyden

¹⁴⁴ “Vasfen” kaydından kasıt *ayrılık kabul etmeyen* bir vasf demektir. Bayram günü oruç tutmanın kötü olması burada da geçerlidir. Normalde oruç tutmak ibadettir. Fakat bayram günü yasak edilmiş ve bu sebeple kötü görüşmüştür. Zira o gün ziyafet günüdür (İbn Nüceym, **Fethu’l-ğaffâr**, c. 1, s. 90).

¹⁴⁵ “Mücviren” kaydından kasıt *ayrılık kabul eden* bir vasf demektir. Cuma vakti alışveriş yapmak bu kısma örnek olarak verilebilir. Şöyle ki alışveriş, Cuma namazına gitmeyi engellediğinden kötü görülmüştür. Fakat bu kötülük (namaza gitmeyi engelleme), alışverişin ayrılmaz bir vasfı değildir. Gayet tabii bir kimse hem Cuma namazına gidip hem de o esnada alışveriş yapabilir. Bu durumda yaptığı alışveriş namaza gitmeyi engellemediğinden kabih sayılmaz (İbn Nüceym, **Fethu’l-ğaffâr**, c. 1, s. 90).

¹⁴⁶ Haskefî, **İfâdatü’l-envâr**, s. 258. Metnin aslı şudur:

(النهي عن الافعال الحسية يقع على الاول, وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا) الا لدليل

¹⁴⁷ Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî , **et-Telvîh ale’t-Tavzîh li’Metni’t-Tenkîh**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1377h/1957m, c. 1, s. 415.

¹⁴⁸ Ebu’l-Berekâten-Neseî, **Menâru’l-envâr**, s. 262.

¹⁴⁹ Zira satım akdinin mahalli maldır. Halbuki hür insan mal değildir. Binaenaleyh hür insanı satmak batıldır ve hüküm doğurmaz. Keza nikahın mahalli de mahrem olmayan kadınlardır. Dolayısıyla mahrem bir kadınla evlenmek batıldır ve hüküm doğurmaz. Buna göre bu muamelelerin yasaklanması,

bahsedilemez.¹⁵⁰ Fakat İbn Âbidîn “ben derim ki” diyerek Neseî’nin mecaza gitmesine karşı çıkmıştır. Buna göre mecaza gitmek, yukarıda zikredilen “nehy edilen şey şer‘î işlerden ise kubuh liğayrihîdir” kuralına muhaliftir. Zira Haskefî “ancak bir delil olursa başka” kaydını düşerek mecaz yoluna gitmeye gerek bırakmamıştır. Mesela sualde varit olan mahrem kadınlarla evlenmekten nehy olunması, mecazî değil hakiki manada nehiydir. Lakin bir delil vasıtasıyla kubuh liğayrihîden kubuh li‘aynihîye hamledilmiştir. Bu delil de şu ayettir:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَتْ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

*Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur.*¹⁵¹

Görüldüğü üzere ayette mahrem kadınlarla evlenme işinin bir edepsizlik ve iğrenç bir şey olduğu geçmektedir. Bu delil vasıtasıyla kubuh liğayrihî, kubuh li‘aynihîye hamlolunmuştur. Böylece mecaza gitmeye gerek kalmadığı gibi Şâfîlilere cevap vermeye de ihtiyaç kalmaz.¹⁵²

3.4.1.14. Benzer İki Şeyin Birbirleri Yerine Kullanılması

Menâr metninde mecazın kullanım yolu açıklanırken “İki şey arasında sureten veya manen bir ilişki bulunmasıdır” denilmiştir.¹⁵³ Haskefî bu ilişkiyi açıklarken istikra yöntemiyle tespit edilen mecaz yollarının yirmi beş kadar olduğunu belirtip yirmi dördünü teker teker zikretmiştir.¹⁵⁴ İbn Âbidîn de bu yolların her birine şiiirden veya nastan delil göstermiş¹⁵⁵ ve unutulmuş yirmi beşinci mecaz yolunu da tasrih etmiştir. Bu da benzer iki şeyin birbirleri yerine kullanılmasıdır. Mesela kâğıda çizilen

hakiki manada bir nehy olmayıp mecazdır. Yani yapılamayacağını göstermek içindir (İbn Nüceym, **Fethu’l-ğaffâr**, c. 1, s. 90).

¹⁵⁰ Ebu’l-Berekâten-Neseî, **Menâru’l-envâr**, s. 262.

¹⁵¹ en-Nisâ, 4/22.

¹⁵² İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 262.

¹⁵³ Ebu’l-Berekâten-Neseî, **Menâru’l-envâr**, s. 382.

¹⁵⁴ Haskefî, **İfâdatü’l-envâr**, s. 384.

¹⁵⁵ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 384-386.

bir insan resmine “insan” denilmesi, aradaki şekli benzerlik sebebiyledir. Kâğıt üzerindeki resmin hakiki insan olmadığı malumdur ama mecazen o şekle de insan denilmiştir.¹⁵⁶

3.4.1.15. Nassın İktizasıyla Amel Etmek

Haskefi, “Nassın iktizasıyla sabit olan bir hüküm ile amel edilebilmesi için bu hükmün nastan önce gerçekleşmiş olma şartı vardır” demiştir.¹⁵⁷ İbn Âbidîn ise hükmün nastan önce değil *şartın* nastan önce gerçekleşmiş olması gerektiğini ifade ederek Haskefi’yi tashih etmiştir. Çünkü şart, mukteza (gerekli olan)dır ve hükmün sebebidir. Nastan önce hüküm verilemez bilakis mukteza olan şart gerçekleşir ve sonra hüküm verilir. Bu mukteza yani şart vasıtasıyla hüküm nassa bağlanır. Bu meselenin meşhur örneği, kefarete borcu olup elinde kölesi olmayan bir kimsenin, köle sahibi olan bir kişiye “köleni benim adıma bin liraya azat et” demesidir. Bu azat işleminin gerçekleşmesi için kefarete ödemesi gereken kimsenin köleye sahip olması şarttır. Sonuç olarak nastan önce gerçekleşmesi gereken şey köleye sahip olmak yani şarttır. Yoksa kölenin azat olması hükmü değildir.¹⁵⁸

3.4.1.16. İsaet ve Kerahet Kavramları

Menâr’da *sünnet* kavramı “dinde gidilen yol” diye tarif edilmiş, *hüdâ* ve *zevaid* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Cemaatle namaz kılmak, ezan ve kamet okumak gibi dini tamamlayan¹⁵⁹ uygulamalar *hüdâ* kısmına girer ve bu tarz sünnetleri terk etmek isaeti gerektirir.¹⁶⁰ Buradaki isaet kelimesinden maksat, taddîli (yoldan çıkmayı)

¹⁵⁶ İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, s. 387.

¹⁵⁷ Haskefi, *İfâdatü’l-envâr*, s. 512.

¹⁵⁸ İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, s. 513.

¹⁵⁹ Bu ifadeyi bir örnekle açıklamak gerekirse namaz kılmak dinde farz kılınmıştır. Namazın cemaatle kılınması ise bu farzı tamamlayan bir sünnettir. (İbn Nüceym, *Fethu’l-ğaffâr*, c. 2, s. 72.)

¹⁶⁰ Ebu’l-Berekâten-Neseî, *Menâru’l-envâr*, s. 570. Sadruşşerîa ise bu isaet kelimesine ek olarak bir de keraheti eklemiştir. Yani sünnet-i hüdâyı terk etmek hem isaeti hem de keraheti gerektirir (Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, c. 2, s. 249). Bu iki kaydın neden bu kadar önemli olduğu, konunun devamında anlaşılacaktır.

ve levmi (kınanmayı) hak etmektir.¹⁶¹ Haskefi, bu isâetin kerahetten daha düşük bir merteye olduğunu söylemiş,¹⁶² ancak İbn Nüceym bunun tam tersini yani isâetin kerahetten daha kötü olduğunu iddia etmiştir.¹⁶³

İbn Âbidîn ise *Reddü'l-Muhtar* adlı meşhur haşiyesinde İbn Nüceym'in cümlesindeki kerâhetin kerâhet-i tenzihiye, Haskefi'nin cümlesindeki kerâhetin ise kerâhet-i tahrimiye olduğunu söyleyerek iki görüşün arasını bulmuştur. Örnek üzerinden uygulanacak olursa bir sünnet-i hüda olan ezanı terk etmek İbn Nüceym'e göre tenzihî mekruhtan daha kötü olan isâeti gerektirirken Haskefi'ye göre ise tahrimî mekruhtan daha düşük bir mertebede olan keraheti gerektirir.¹⁶⁴

3.4.2. İbn Âbidîn'in Şahsî Görüşleri

3.4.2.1. Hâs Lafız Meselesi

والمطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

*Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler*¹⁶⁵ ayetinde geçen “üç kur” lafzının manası Hanefilere göre hayızdır. Eğer bu lafız, hayız değil de “temizlik” anlamında kullanılırsa manaya ziyade veya noksanlık terettüp eder ve böylece hass lafzın özelliği bozulmuş olur. Halbuki cariyenin iddeti örneğinde¹⁶⁶ görüldüğü üzere hayız parçalanamaz.

Bedreddin Hasan bin Mehmed Fenârî (ö. 891/1486) ise hayzın dörde tamamlanabilmesinin ancak içinde talakın verildiği hayzın bölünebilir olmasıyla

¹⁶¹ Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî, **Teyşîrü't-Tahrîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403h/1983m, c. 2, s. 230.

¹⁶² Haskefi, **İfâdatü'l-envâr**, s. 571. Yani Haskefi'ye göre kerahet, isâetten daha kötüdür.

¹⁶³ İbn Nüceym, **Fethu'l-ğaffâr**, c. 2, s. 72.

¹⁶⁴ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 571; İbn Âbidîn, **Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhi Tevîri'l-ebşâr**, Dâru'l-Fikr, 1386h/1966m, c. 1, s. 474.

¹⁶⁵ el-Bakara, 2/228.

¹⁶⁶ Cariyenin iddeti hür kadının iddetinin yarısıdır. Binaenaleyh hür bir kadının iddeti üç kur' olunca cariyeninki bir buçuk kur' olması gerekirken bir buçuk değil iki kur'dur. Bu da hayzın parçalanamayacağını göstermektedir.

mümkün olduğunu savunarak bu görüşe karşı çıkmıştır.¹⁶⁷ Fakat İbn Âbidîn bu tartışmaya yeni bir bakış açısı getirmiştir. Ona göre hayız, şer‘î olarak iki temizlik arasını ayıran kanın özel bir adı olduğu için bölünemez. Eğer bölünecek olursa talakın verildiği hayız ilga edilir yani iddetten sayılmaz. Eğer sayılacak olursa talak verilmeden önce iddetin bir kısmının geçmiş olması gerekir. Halbuki iddet, talaktan sonra gelen bir şeydir. İşte bu sebeple dördüncü kur’un beklenmesi icap etmektedir.¹⁶⁸

3.4.2.2. Hazreti Peygamberin Fiilleri

Hanefî usûlünde vücûb ifade eden bir emir ancak siğa ile sabit olur. İmam Mâlik ve bazı Şâfiî alimleri ise emirin fiil¹⁶⁹ ile de sabit olabileceğini düşünmektedirler. Buna örnek olarak Hazreti Peygamberin namaz esnasında terliklerini çıkartması hadisi verilmiştir:

“Ebu Sa’îd el-Hudrî rivayet ediyor: Resulullah (s.a.v.) ahabına namaz kıldırıyordu. Bir anda terliklerini çıkardı ve soluna koydu. Ahab bunu görünce onlar da terliklerini çıkardılar. Namaz bitti ve Hazreti Peygamber: ‘Niçin terliklerinizi çıkardınız?’ buyurdu. Ahab: ‘Senin çıkardığını gördük’ dediler. Bunun üzerine Hazreti Peygamber (s.a.v.): ‘Cebrail bana geldi ve terliklerimde pislik olduğunu haber verdi. Sizden biriniz mescide geldiğinde terliklerinde bir pislik görürse onu temizlesin sonra namaz kulsın’ buyurdu.”¹⁷⁰

Şafîiler, sahabîlerin Hazreti Peygamberi taklit ederek terliklerini çıkarmasından fiiller ile de bir emrin vücûb ifade edebileceğini düşünmektedirler. Fakat İbn Kemâl bu çıkarıma karşı çıkmıştır. Ona göre sahabenin terliklerini çıkarmaları, Hazreti Peygamberin fiillerinin vücûb ifade ettiğinden dolayı değildir. Çünkü sahabe bu fiillerini vacip olarak değil, müstehap olarak da yapmış olabilirler.¹⁷¹

¹⁶⁷ Bedreddin Hasan bin Mehmed, **Haşiyetü’l-Çelebî ‘ale’t-Telvîh**, Mektebetü Câmi‘ati’l-Melik Su‘ûd, Riyad, 1268/1852, s. 67.

¹⁶⁸ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 138-139.

¹⁶⁹ Hazreti Peygamberin sehven, tabiatı icabı ve kendine mahsus olan (hasâisü’n-nebî) fiilleri bundan müstesnadır.

¹⁷⁰ Ebû Dâvud, “Namaz”, 89 (No. 650).

¹⁷¹ Kemalpaşazâde, **Tağyîru’t-tenkîh**, s. 102.

Zaten sahâbîler Peygamberin her fiiline mutlak olarak uymuş olmayıp bazı işlerinde Hazreti Peygamberden farklı davrandıkları vakidir. Bu itibarla onların bazı işlerde Peygambere uymaları delil olurken bazı işlerinde ondan farklı davranmaları neden delil olmasın?¹⁷²

Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde'ye göre sahâbîlerin Hazreti Peygambere uyararak terliklerini çıkartmaları kesin olarak vücûb ifade etmeyip müstehap da olabilir. Fakat İbn Âbidîn, bu olayda sahabenin Hazreti Peygamberi vücûben taklit ettiklerini varsayarak başka bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre sahabe bu durumda da Hazreti Peygamberin fiilini değil; “*Namazı benden gördüğünüz gibi kılın!*” hadisine¹⁷³ uyararak terliklerini çıkarmışlardır. Yani sahabe her halükârda fiile değil sığaya uymuşlardır.¹⁷⁴

İbn Âbidîn bu meselenin hemen ardından mukadder bir suale cevap vermiştir: Peygamberin fiillerinin vücûb ifade ettiğine şu ayet delildir denirse:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

*De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”*¹⁷⁵

Cevap olarak denir ki; bu ayetteki peygambere uymaktan kasıt peygamberin fiillerine değil sözlerine uymaktır. Böylece deliller uzlaştırılmış olur. İkinci bir tevil ise bu ayetteki *uymak* emri umum bir lafız olduğu için peygamberin fiillerine de uymak lazımdır. Fakat fiillere uymanın gerekliliği fiilin kendisinden değil mezkûr ayetten kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh yine fiile değil sığaya uyulmuş olur.¹⁷⁶

3.4.2.3. Emrin Anlamı

¹⁷² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **el-Müstasfâ fi ‘İlmi’l-usûl** (thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413h/1993m, s. 277; Kemalpaşazâde, **Tağyîru’t-Tenkîh**, s. 102.

¹⁷³ “وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي” (Buhârî, “Ezân”, 18 (No. 605))

¹⁷⁴ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 155.

¹⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/31.

¹⁷⁶ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 155.

“Emrin hükmü” konusu usûl alimleri arasında ihtilafli olup, kimileri vücûb, kimileri nedb, kimileri ise ibâha ifade ettiğini söylemişlerdir.¹⁷⁷ Ebü'l-Berekât en-Nesefî çoğu usûlcü gibi emrin hükmünün vücûb olduğunu düşünenlerdendir.

Haskefî metnin bu kısmına “Emir, *iştirak* da ifade etmez” diye bir şerh düşmüştür.¹⁷⁸ Bunun üzerine İbn Âbidîn tevakkuf ve iştirakin birbirinden farkını ortaya koymuştur. Buna göre emrin hükmünün tevakkuf olduğunu düşünenler: “Biz emrin manasını bilmiyoruz. O, bir delille manası açıklanıncaya kadar mücmel olan bir lafızdır” demişler ve emre bir mana yüklememişlerdir. Emrin hükmünün iştirak olduğunu düşünenler ise manaya delalet eden karineler ile yetinmişler ve bu karineler ile emre bir mana yüklemişlerdir. İbn Âbidîn’in yaptığı bu açıklamayla tevakkuf ve iştirakin aralarındaki fark ortaya çıkmış olmaktadır.¹⁷⁹

3.4.2.4. Emrin Hükmü

Nesefî, Pezdevî’ye uyararak emrin hükmünü, eda ve kaza olmak üzere ikiye ayırmış ve edanın tarifini “Emir siğasıyla vacip olan yükümlülüğü aynen yerine getirmektir”¹⁸⁰ şeklinde yapmıştır. Fakat Haskefî, tarifteki *yerine getirmektir* yerine *başlamaktır* tabirini kullanmanın daha doğru olacağına dikkat çekmiştir. Çünkü Hanefî mezhebine göre bir namazın eda edilmesinde bütün rekâtların tamamlanması şart olmayıp sadece tahrime tekbiri getirmekle namaz eda edilmiş sayılır. Şâfî

¹⁷⁷ Molla Civen (ö. 1130/1718) **Nûru'l-envâr** adlı eserinde “Emrin hükmü” kısmını şerh ederken ulemanın bu konuda 16 mezhebe ayrıldıklarını ve kimin hangi mezhepte olduklarını gayet ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. (Ahmed b. Ebî Saîd el-Leknevî eş-Şehîr bi(Molla Civen), **Nûru'l-envâr fî Şerhi'l-Menâr** (thk. Hâfız Senaullah ez-Zâhidî), Merkezü'l-İmami'l-Buhârî li't-Türâs ve't-Tahkîk, Pakistan, c. 1, s. 95-98).

¹⁷⁸ Metnin aslı şudur (Parantez içindekiler *Menâr*'ın, parantez dışındakiler ise *İfâdatü'l-envâr*'ın metnidir):

(الأمر المطلق موجب) اي: حكمه ومقتضاه (الوجوب، لا الندب والاباحة والتوقف) ولا الاشتراك

¹⁷⁹ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 159.

¹⁸⁰ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, **Menâru'l-envâr**, s. 178. Metnin aslı şudur: الأداء هو تسليم عين الواجب بالأمر

İşte Haskefî bu cümledeki “تسليم” kelimesi yerine “ابتداء” kelimesinin kullanımını daha doğru bulur.

mezhebinde de *Kim namazdan bir rekâta yetişirse namazı kılmıştır*¹⁸¹ hadisinden dolayı namazın bir rekâtını kılan kimse namazın tamamını eda etmiş olmaktadır. Yani her iki mezhepte de namazın eda edilmesi için bütün rekâtların bitmiş olması şart değildir. Dolayısıyla *yerine getirmek yerine başlamak* tabiri daha evladır.¹⁸² İbn Âbidîn burada Haskefî'nin *ed-Dürri'l-müntekâ* isimli *Mültekâ* şerhinden bir iktibas yaparak Hanefî mezhebinin tek görüşünün bu olmadığını, Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî (İbn Behnesî) (ö. 987/1579) ve Mahmud b. Berekât el-Bâkânî'ye (ö. 1003/1595) göre namazdan bir rekâta dahi yetişmeden vakit çıkarsa namazın eda değil kaza olacağı görüşünün de bulunduğunu zikretmiştir.¹⁸³

3.4.2.5. Eda ve Kazanın Taksimatı

Nesefî edanın çeşitlerini *kâmil*, *nâkıs* ve *kazaya benzer* olmak üzere üçe ayırmış ve her birine sırasıyla örnekler vermiştir. Buna göre kâmil edaya cemaatle kılınan namazı, nâkıs edaya tek kılınan namazı ve kazaya benzer edaya da lâhıkın¹⁸⁴ namazını misal olarak getirmiştir.¹⁸⁵ Fakat İbn Âbidîn bu taksime mukabil olarak *Telvih*'ten bir bölüm nakletmiştir. Buna göre eda edilecek fiilde herhangi bir kaza şüphesi yoksa *eda-i mahz* yani saf edadır. Şüphe varsa *eda-i gayr-ı mahz*dir. Eğer bu fiil meşru vasıfların hepsini toplamışsa *mahz-ı kâmil*dir; toplamamışsa *mahz-ı nâkıs*tır.¹⁸⁶ Bunu göz önüne alarak İbn Âbidîn, Nesefî'nin şöyle bir taksim yapmasının daha dakik olacağını ifade etmiştir:

¹⁸¹ Buhârî, "Namaz Vakitleri", 28 (No. 555); Müslim, "Namaz", 11.

¹⁸² Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, s. 178.

¹⁸³ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 181.

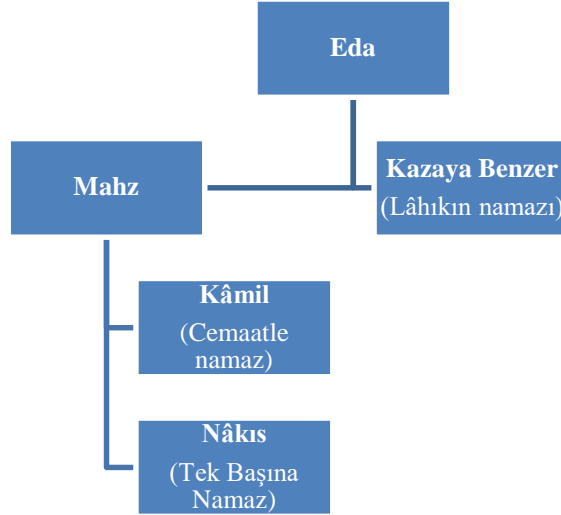
¹⁸⁴ Lahık: Namazı başında yakalayıp da sonra bir özür sebebiyle geri kalanını kaçıran kimsedir. Bu kimsenin namazı geri kalanı vaktin içinde kılındığı için bu yönden eda; imama uymak gerekliliği yerine getirilmediği için de kaza gibidir. (Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, s. 190.)

¹⁸⁵ Ebu'l-Berekâten-Nesefî, *Menâru'l-envâr*, s. 188-190.

¹⁸⁶ Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, s. 260.

Eda ya *mahzdır* ya da *kazaya benzerdir*. Mahz da ya *kâmil*dir ya da *nâkıs*tır. Mahz-ı kâmile misal cemaatle namaz, mahz-ı nâkıs misal ise tek başına namaz kılmaktır. Kazaya benzer edanın misali de lâhıkın namazıdır.¹⁸⁷

Tablo 5: Eda Kavramının Taksimi



3.4.2.6. Eda Kavramının Kapsamı

Nesefî, edanın tanımını “Emir siğasıyla vacip olan yükümlülüğü aynen yerine getirmektir” şeklinde yapmıştır. Fakat Sadruşşerîa bu tanımdaki *vacip olan* ibaresi yerine *sabit olan* ibaresini kullanmıştır. Böylece eda, sadece vacipleri değil nafileleri de kapsamış olmaktadır.¹⁸⁸ Sadruşşerîa’nın bu görüşü, emrin hakikî anlamında ibâha veya nedb ifade ettiğini kabul edenlere göredir. Fakihlerin geneline göre ise “eda etmek” kavramı nafilelere hakikî olarak söylenememektedir. Çünkü emrin hakikî anlamı vücûb olup ibâha ve nedb anlamları mecazen kullanılmaktadır.¹⁸⁹ Nesefî de fakihlerin geneli gibi emrin hakikî anlamının vücûb ifade ettiğini düşünenlerdendir.¹⁹⁰

İbn Melek ve İbn Nüceym, eda-i kâmile örnek olarak salavât-ı mektûbeyi, bayram namazlarını ve Ramazan ayında vitir ve teravîh namazlarını cemaatle eda

¹⁸⁷ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 188.

¹⁸⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, s. 252.

¹⁸⁹ Hasan Fenârî, *Haşiyetü'l-Çelebî 'ale't-Telvîh*, s. 174.

¹⁹⁰ Ebu'l-Berekâten-Nesefî, *Menâru'l-envâr*, s. 159.

etmeği zikretmişlerdir.¹⁹¹ Fakat İbn Âbidîn teravih namazının vacip değil nafîle bir namaz olması sebebiyle eda-i kâmile örnek verilmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Nesefî'nin yapmış olduğu eda tanımının kapsamına hakikî¹⁹² olarak girmemektedir.¹⁹³ Ayrıca müftâ bih görüşe göre bayram ve vitir namazları da salavât-ı mektûbe (yazılmış namazlar) kısmına dahildir. Bu örneklemede *yazılmış namazlar* kısmından ancak teravih namazı istisna tutulabilir.¹⁹⁴

3.4.2.7. Sünneti Terk Edenin Şefaatten Mahrum Kalması

Kişinin vacibi terk etmesi haramdır ve ateşli azap ile cezalandırılır. Eğer sünneti terk ederse bu da harama yakındır fakat ateşle azap görmez, bunun yerine şefaatten mahrum kalır.¹⁹⁵ Çünkü Hazreti Peygamber şöyle buyurmuştur: *Kim sünnetimi terk ederse şefaatime nâil olamaz.*¹⁹⁶ Fakat yine bir başka hadisinde Hazreti Peygamber: *Şefaetim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir*¹⁹⁷ buyurmuştur. Büyük günah işleyenler şefaate kavuşurken sünneti terk edip mekruh işleyenler nasıl şefaatten mahrum kalır? Bu soruya alimler farklı farklı cevaplar vermişlerdir.¹⁹⁸ İbn Âbidîn bu cevapları naklettikten sonra kendi görüşünü ortaya koymuştur. Ona göre birinci hadisteki sünneti terk etmekten maksat tembellikle terk değil, küçümseyerek ve hafif görerek terk etmektir. Yahut da sünnetten maksat Hazreti Peygamberin

¹⁹¹ İbn Melek, **Şerhu Menâri'l-envâr**, s. 38; İbn Nüceym, **Fethu'l-ğaffâr**, s. 47.

¹⁹² Buradaki “hakikî” kaydı önem arz etmektedir. Zira mecazen veya tevessü‘ yoluyla nafîleler de edanın konusu olabilmektedir (Hasan Fenârî, **Haşiyetü'l-Çelebî ‘ale't-Telvîh**, s. 174).

¹⁹³ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 189.

¹⁹⁴ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 189.

¹⁹⁵ Tefâtâzânî , **et-Telvîh**, c. 2, s. 253.

¹⁹⁶ Ebû Ya‘lá Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî, **el-Müsned** (thk. Hüseyin Selim Esed), Dâru'l-Me‘mûn li't-Türâs, Dimaşk, 1404h/1984m c. 4, s. 343 (No. 2458); Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, **el-Mu‘cemü'l-kebîr** (thk. Hamdi bin Abdülmecid es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, c. 11, s. 213 (No. 11532).

¹⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Zühd”, 37 (No. 4310); Tirmizî, “Kıyamet”, 35 (No. 2435).

¹⁹⁸ Bu cevaplar için bkz. İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 253-254.

yoludur. Kıyamet gününde mümin, kâfir fark etmeksizin herkes onun şefaatine muhtaçtır. Zira onun şefaati cennete girmeye vesiledir.¹⁹⁹

3.4.2.8. Hakikat ve Mecazın Cem‘i

Âm lafızlardan biri de *hepsi* manasına gelen “cemî‘ (جمع)” kelimesidir. Bu kelime başına geldiği ismin hepsine ictimâ‘en (topluca) umum anlamı kazandırır. Bu sebeple bir komutan, askerlerine “Kaleye ilk girenlerin hepsine ganimet var!” dese ve on kişi beraberce kaleye girseler hepsine ortaklaşa tek bir ganimet verilir. Eğer beraberce değil de teker teker girselerdi ganimeti sadece ilk giren hak ederdi.²⁰⁰

Cemî‘ lafzı umum ifade ettiği için askerler beraberce girdiklerinde hepsinin ortak bir ganimete hak kazanmaları gayet anlaşılabilir bir meseledir. Fakat ikinci örnekte olduğu gibi umum ifade eden bir lafız tek bir kişi hakkında nasıl kullanılır da o tek kişi kaleye girdiğinde ganimete hak kazanır? İşte bu soruya verilen cevap alimler arasında ihtilaflıdır.

Taftâzânî bu örnekte tek kişi için kullanılan cemî‘ lafzının “Her biri (كُلِّ)” lafzından istiare (mecaz) olduğu kanaatindedir. Zira “Kaleye ilk girenlerin hepsine ganimet var!” cümlesinde bir kişinin ganimeti hak ettiğine dair bir delalet vardır. Eğer bir kimse cesaret gösterip de tek başına o kaleye girmişse ganimete evleviyetle layıktır. Bu anlam nassın delâleti ile anlaşılmaktadır.²⁰¹ Bununla beraber -bazı Şafîîlerin hilafına- Hanefîler hakikat ve mecazın cem‘ini caiz görmemektedirler. Bu örnekte de cemî‘ lafzı, bir topluluk hakkında hakikat anlamında iken tek kişi hakkında mecazdır. Bu durumda Hanefîler de aynı Şafîîler gibi hakikat ve mecazın cem‘ini kabul etmiş olmaktadır. Hanefî usûlündeki bu problem, *umûmü’l-mecâz* yöntemiyle çözülmektedir.²⁰² Yani Hanefîler burada mecaza gitmemiş, cemî‘ lafzının hem hakikî

¹⁹⁹ İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, s. 256.

²⁰⁰ Haskefî, *İfâdatü’l-envâr*, s. 302.

²⁰¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, c. 1, s. 113-115.

²⁰² Bir lafzın siğasının hakiki ve mecâzî anlamlarını bünyesinde barındıracak şekilde kullanılmasına “umûmü’l-mecâz” denir (Haskefî, *İfâdatü’l-envâr*, s. 363, 377). Tafsilatlı bilgi için bkz. Ferhat Koca, “Mecâz”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003, c. 23, s. 220-221.

hem de mecâzî anlamını kapsayan bir kelimeyi esas almışlardır ki o kelime “önce gelen (السابق)” kelimesidir. “Önce gelen” kelimesi hem topluluğu hem de tek kişiyi kapsadığı için hakikat ve mecaz cemedilmiş olmamakta, böylece problem de kalmamaktadır.²⁰³

İbn Âbidîn ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşıp yeni bir yorum getirmiştir. Ona göre Hanefiler vakıda ne olup bittiğine bakmayıp konuşanın muradını dikkate aldıkları için hakikat ve mecazı cemetmekten kaçınmışlardır. Verilen örnekte eğer komutan cemî’ lafzını hakikî anlamda kullanmış ise kaleye tek başına giren asker ganimete hak kazanamaz. Mecaz anlamda kullanmış ise –“كل” lafzıyla aynı anlamda olacağı için- orduya tek bir ganimet değil, her bir askere tam ganimet verilmesi gerekir.²⁰⁴

3.4.2.9. Hafî ile Müşkil Lafzın Farkı

Kapalılık bakımından lafızlar hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih olmak üzere dörde ayrılır. Hafî, lafzın siğasından başka haricî bir engelden dolayı muradı gizli olan lafızdır ve ne kastedildiği ancak araştırmayla anlaşılır.²⁰⁵ Müşkil ise benzerleri arasına karıştığı için kendisi ile ne kastedildiği kapalı olan lafızdır. Bu lafzın manası, ancak diğer lafızlardan farklı olduğunu ortaya koyan bir delil ile bilinebilir.²⁰⁶ İbn Âbidîn tanımları verilen bu iki kavramı bir örnekle açıklamaktadır. Buna göre hafî lafız, bir evde diğer kimselerden gizlenen bir adam gibidir ve bu adam sadece araştırılarak bulunabilir. Müşkil lafızda ise adam evdedir fakat evde kendisine benzer başka adamlar da vardır. Araştırarak yerinin bulunması yetmez, bulunduktan sonra benzerlerinden ayırt edilebilmesi için dikkatlice incelenir.²⁰⁷

²⁰³ Sadruşşerîa, **et-Tavzih**, c. 1, s. 114.

²⁰⁴ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 303.

²⁰⁵ Haskefi, **İfâdatü'l-envâr**, s. 341.

²⁰⁶ Haskefi, **İfâdatü'l-envâr**, s. 345.

²⁰⁷ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 345. Benzer bir örnek için bkz. Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr ‘an Usûli Fahrü'l-İslam el-Pezdevî**, Şirketü’s-Sahâfeti'l-Osmâniyye, İstanbul, 1308h/1890m, c. 1, s. 55.

3.4.2.10. Lafzın Hakiki Anlamının Terk Edilip Mecaza Gidilmesi

Bazı durumlarda lafzın hakiki manası terk edilir ve mecaza gidilir. Mesela bir kimse “لا أكل لحماً / Ben et yemeyeceğim” diye yemin etse ve ardından balık eti yese yemini bozulmaz. Çünkü “et (لحم)” lafzı, sözlük itibariyle balık etini içine alsada örf olarak “et” denilince balık eti kast olunmaz. Görüldüğü üzere örfün delaletiyle hakiki mana terk olunmuştur.²⁰⁸

Bazılarına göre ise yeminin bozulmamasının sebebi örfen kullanım değil “لحم/et” kelimesinin kendisinde mevcut olan bir delalettir. Şöyle ki lahm lafzının iştikakı şiddet ve kuvvete delalet etmektedir.²⁰⁹ Kuvvet de kanda bulunur. Kan ise balıkta değil kırmızı ette bulunduğu için lahm lafzı kırmızı ete tahsis edilmiştir. Eğer balıklarda kan olsaydı onların da davarlar gibi yenilmeden önce boğazlanması icap ederdi.

İbn Âbidîn bu bahse ilave olarak teknik bir bilgi ortaya koymuştur. Buna göre bir balık kesildiği zaman ondan çıkan kana benzeyen şey, kan değildir. Çünkü balıklar suda yaşar, su da tabiatı itibariyle soğuktur. Kan ise tabiatı itibariyle sıcak olduğu için su ile kanın arasında doğal bir uyumsuzluk bulunmaktadır. İbn Âbidîn bu iddiasını deneysel bir bilgi ile de desteklemiştir. Şöyle ki bir kimse bir balığı kesse ve balıktan akan kana benzeyen maddeyi güneşte kurutsa, o maddenin beyazlaştığını görür. Halbuki kırmızı etin kanı güneşte kurutulunca beyazlaşmaz, kararır.²¹⁰

3.4.2.11. Hazreti Peygamber Zamanında Vacip Kavramı

İbn Nüceym, vacip hükmünün Peygamber zamanında bulunmadığını söylemiştir. Çünkü anlamı kat’î olan haber-i vahidi Peygamberin ağzından duymuş sahâbî için, bir zannîlik durumu kalmamıştır. Yani o sahâbî için duyduğu haberin hem sübutu hem de delaleti kat’îdir.²¹¹

²⁰⁸ Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, s. 403-404.

²⁰⁹ Bu sebeple Araplar “التحم القتال” yani “Savaş şiddetlendi” derler.

²¹⁰ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 403-404.

²¹¹ İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, c. 2, s. 69.

Osmanlı âlimi, tarihçi, edip ve muhaddis Ahmed el-Menînî (ö. 1172/1759) ise Hazreti Peygamber zamanında vacibin sabit olmayacağına bu delilin yeterli olmadığını söyleyerek İbn Nüceym'e karşı çıkmıştır. Zira delaleti zannî olan haberler yani tevile muhtemel olan ayetler ve hadisler de Hazreti Peygamber zamanında bulunabilir. Menînî bu probleme yine kendisi bir çıkış yolu bularak Peygamber zamanında vacip kavramının olmadığını iddia etmiştir. Ona göre sahabe, tevile muhtemel olan ayetlerin ve hadislerin anlamlarını Hazreti Peygambere sorarlar, kendi içtihatlarıyla amel etmezlerdi. Sorup öğrendikleri anda o haberin delaleti kat'î hale dönüşür ve zannîliği kalmaz. Binaenaleyh sahabe hakkında vacip hükmü sabit olmamıştır.²¹²

İbn Âbidîn, Menînî'nin bu değerlendirmesini eleştirmektedir. Şöyle ki bir sahâbî bir sebeple Hazreti Peygamberin o günkü sohbetine katılmadığı için hadisleri işitmemiş olabilir. Yahut işitse bile Hazreti Peygamberin direkt ağzından duymamış olabilir. Hatta direk ağzından duysa bile açıklaması için bir talepte bulunma fırsatı yakalayamamış olabilir. Bunların hepsi muhtemeldir. Zira tevile muhtemel ayet ve hadislerin açıklanmasında sahâbe arasında görüş ayrılıkları olmuştur. Bu ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda Hazreti Peygamber zamanında vacip hükmünün mutlak olarak sabit olmadığını söylemek pek de mümkün gözükmemektedir. Ancak bir sahâbî direkt Hazreti Peygamberin dilinden hadisi işitmiş ve tevile muhtemelse tevilini öğrenmiş ise artık onun için vacip hükmünün sabit olması mümkün değildir. Yoksa bütün sahâbîler hakkında vacip kavramı sabit olmamıştır denilemez.²¹³

3.4.2.12. Sünnet-i Zevâid Kavramı

Hazreti Peygamberin giyinmesi, oturması, kalkması ve bunlara benzer günlük davranışları sünnet-i zevâid kısmından olup bu tarz sünnetleri terk etmek isâeti gerektirmez.²¹⁴ Haskefî bu cümleye “Resulullah'ın namazlarında rukû ve secdeleri

²¹² Ahmed b. Alî b. Ömer el-Menînî, **el-'Arfü'n-nâsim 'alâ Risâleti Kâsım bin Kutluboğâ fî Usûli'l-fikh**, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine, 1143h/1730m, s. 72.

²¹³ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 564.

²¹⁴ Ebu'l-Berekâten-Nesefî, **Menâru'l-envâr**, s. 571.

uzatması da sünnet-i zevâiddendir” diyerek bir şerh düşmüştür.²¹⁵ Sünnet-i zevâid denilince akla ilk olarak günlük yaşamın âdetlerindeki sünnetler gelmektedir. Buna göre Hazreti Peygamberin rükû ve secdeleri uzun tutması zevâid sünnet değil nâfile kategorisinde sayılmalıydı. Zira nâfile hükmü için de “Yapan sevap kazanır, terk eden cezalandırılmaz” denilmiştir. Hatta ulemadan bazıları nâfilenin zevaid sünnetten daha aşağı derecede olduğunu söylemişlerdir.²¹⁶ Fakat Kemalpaşazâde bu yaklaşıma “Bir zevaid sünnet olarak ayakkabıyı giyerken ve saç tararken sağdan başlamanın nâfile bir hacdan daha sevap olduğunu söyleyen bir kimse var mıdır?”²¹⁷ diyerek itirazda bulunmuştur.

İbn Âbidîn sünnet-i zevâid ve nâfile kategorilerinin tam manasıyla anlaşılması için “ben derim ki” diye başladığı uzun bir mütalaaya yer vermiştir. Şöyle ki hüküm açısından nâfile ve sünnet-i zevâid arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü her ikisinin de terk edilmesi mekruh değildir. İkisi arasındaki fark, nâfilenin ibadetlerde, sünnet-i zevâidin ise âdetlerde olmasıdır. Fakat bir fiilin ibadet mi yoksa âdet mi olduğunu belirleyen şey, ihlaslı bir niyettir. Hazreti Peygamber de bütün işlerini bu ihlaslı niyet ile yapmıştır. Haskefi’nin zevâid sünnet için verdiği “rükû ve secdeleri uzun yapma” örneğine gelince bunun ibadet olduğunda bir şüphe yoktur. O halde burada âdetin yeri nedir diye sorulacak olursa Hazreti Peygamber rükû ve secdeleri uzun tutmaya devam etmiş ve bazı zamanlar müstesna olmak üzere bu hali onun bir âdeti olmuştur. Böylece ibadet olan bir fiil aynı zamanda âdet olan bir sünnet-i zevâid de olabilmıştır. Çünkü sünnet -yukarıda da tarifi geçtiği üzere- dinde gidilen yoldur ki bu da bizatihi ibadettir.²¹⁸

Özetle, sünnet-i hüdü, “terk edenin yoldan çıkmakla itham edildiği ve vacibe yakın bir sünnet-i müekkede” diye tarif edilmiştir. Çünkü sünnet-i hüdüyı terk etmek dini hafife almaktır. Eğer yapılan iş, dini tamamlayan bir uygulama ya da dinin

²¹⁵ Haskefi, *İfâdatü'l-envâr*, s. 571.

²¹⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, c. 2, s. 249. Bu kimse Ebü'l-Yüsr el- Pezdevî'dir. Fakat biz bu görüşü kendi eserlerinden tespit edemedik.

²¹⁷ Kemalpaşazâde, *Tağyîrû't-tenkîh*, s. 232.

²¹⁸ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 572-573.

şiarından biri değilse “sünnet-i zevâid” diye isimlendirilir. Nafile ise farza, vâcibe veya sünnete ziyade olarak konulmuş ibadetlerdir. Bu sebeple zikredilen üç kategoriden farklı, dördüncü bir kısım olarak sayılmıştır.²¹⁹ Tarif olarak nafile, “umumî olsun hususî olsun mendupluğuna dair bir delil bulunan ve Hazreti Peygamberin yapmasına devam etmediği uygulamalardır.” İşte bu yüzden sünnet-i zevâidden aşağıdadır.²²⁰

Nafile tabiri bazen *revatip* sünnetleri de kapsayacak şekilde kullanılabilir. Mesela fıkıh kitaplarında geçen “Vitr ve Nafileler Babı” gibi başlıklar böyledir. Keza hac ibadetini *nafile* diye isimlendirmek de bu kabildendir. Çünkü nafile demek ziyade demektir. Hac ibadeti de kişiye ömrü boyunca bir kere farz olduğu için bir kimsenin farz olan haccını eda ettikten sonra yaptığı ikinci haccı, nafile yani ziyade olur. Bununla beraber bu ibadet, İslâm dininin şîarındandır. Binaenaleyh farz olan haccın edasından sonra yapılan hac, her ne kadar nafile olarak nitelense de namazın içindeki bir müekked sünnetten daha efdal olduğu şüphesizdir.

İbn Âbidîn bu uzun ve faydalı mütalaası ile Kemalpaşazâde’nin Ebü’l-Yüsr Pezdevî’ye yönelttiği itirazın cevabını vermiş olmaktadır. Hatta bu meselede emsalsiz bir tahkik yaptığını açıkça belirterek *Nesemât* okuyucusuna bu mütalaayı bir ganimet bilmesini söylemiştir.²²¹

3.4.2.13. Farz-ı Amelî Meselesi

Zaman zaman Hanefî fıkıh kitaplarında “Vitr namazı farzdır” cümlesinde olduğu gibi zannî delil ile sabit olan bir hükme farz denilmiştir. Bu farzdan kasıt *farz-ı amelî*dir.²²² Bununla beraber “Zekât vaciptir” cümlesinde olduğu gibi kat’î delil ile

²¹⁹ Nafileden de mendup ve müstehap kavramları neşet etmiştir.

²²⁰ İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, s. 573.

²²¹ İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, s. 573.

²²² Vacip lafzının farklı kullanımları vardır. Delâleti farz kadar kat’î olmasa da amel açısından farz kuvvetinde olan vacibe farz-ı amelî denir. Hatta İmam Ebu Hanife’ye göre tertip sahibi olan bir kimse vitri kılmasa, ertesi sabah namazında dünkü vitri kılmadığını hatırlasa vitrin kazasını kılıp sonra sabah namazını iade etmek zorundadır. Bir diğer vacip türü ise farzdan aşağı, sünnetten yukarı olan vaciptir. Namazda Fâtiha okunmasının vücûbiyeti buna örnek olarak verilebilir. Terk edilmesi durumunda

sabit olan bir hükme *vacip* denilmesi de yaygın bir kullanımdır. İşte İbn Âbidîn bu probleme “Tenbih” başlığını atarak dikkat çekmiş ve “bana zahir olan şudur ki” diyerek meseleyi tahkik etmiştir. Buna göre farz, ilmî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılır. Farz-ı amelî kavramı ya mecazdır yahut da fukahânın bir ıstılahıdır. Çünkü usûlcüler, farzı “kendisinde şüphe bulunmayan kat’î bir delil ile sabit olan hüküm” diye tarif etmişlerdir. Ayrıca usûlcüler sem’î delilleri de farz, vacip, sünnet ve nafile olmak üzere dörde ayırmışlar, farz-ı amelî gibi beşinci bir kısmı bildirmemişlerdir.²²³

Fukaha ise amel etme konusunda vaciplerin bazısını bazısından kuvvetli görmüş ve daha detaylı bir taksimata gitmiştir. Şöyle ki eğer terk edilmesi durumda cevaz da ortadan kalkarsa buna farz-ı amelî denir. Mesela abdestte başın dörtte birini mesh etmek her ne kadar farz diye geçse de inkâr eden kâfir olmadığı için burada geçen farz, kat’î farz değil bunun altında bulunan farz-ı amelîdir. Bütün vacipler aynı kuvvette olmayıp bazı vacipler diğerlerine nazaran farza daha çok benzediği için fukaha, farz-ı amelî kavramını ihdas etmek zorunda kalmıştır. Müctehid, bir vacibin diğer vaciplere nazaran farza daha çok benzediğini tespit ederken karinelere bakar. Karineler bir delili çok kuvvetlendirirse bu delil amel etme açısından tıpkı farz gibi bağlayıcı olur. Eğer karineler az olup delili kuvvetlendirmezse -farz-ı kat’înin bağlayıcılığı gibi olmasa da- ihtiyaten yine bağlayıcı olur. Amel açısından farza benzer, sübutu kat’î olmadığı için de vacip denilmiştir.²²⁴

Usûlcülerin araştırma alanı deliller ve delillerin hükümleridir. Bu sebeple yalnızca delilin sübut yoluna bakarak kuvvetli-zayıf ayırımına gitmeksizin mutlak olarak vacip kavramını kullanmışlardır. Fukahânın alanı ise daha çok hükümler ve amele yöneliktir. Fukaha farz-ı amelî olan vacibi amel etme hususunda farz gibi görüp diğer kısımların üstünde tutmuşlar ve isimlendirirken “farz” demişlerdir. Ama “amelî” lafzıyla kayıtlayarak kat’î delille sabit olan ve inkârı küfrü gerektiren farz-ı ilmîden ayırmışlardır. Vacip lafzını ise farz-ı amelînin daha alt derecesi için kullanmışlarsa da

namazın fasit olmayıp secde-i sehiv ile kurtulabilmesi bundan dolayıdır. (Teftâzânî, **et-Telvîh**, c. 2, s. 248-249).

²²³ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 566.

²²⁴ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 566-567.

bu kullanım kesin değildir. Zira yukarıda geçen “Zekât vaciptir” örneğinde olduğu gibi kat’î bir farz için kullanılan vacip kavramı, farz-ı amelî için de kullanılabilir. Hatta bir farz-ı amelî için sünnet kelimesi bile kullanılabilir. Bazı kitaplarda geçen “Vitr namazı sünnettir” cümlesi buna örnektir.²²⁵

3.4.2.14. Meczâî Ruhsat

Menâr metninde ruhsat dört kısma ayrılmıştır. Bunların ikisi hakikî, ikisi ise meczâî ruhsattır.²²⁶ Meczâî ruhsatların birindeki mecazlık diğerine göre daha tam ve kâmindir. Örnek verilecek olursa önceki ümmetlerin şeriatında zekâtın dörtte birinin farz olması, tövbenin kabulü için kişinin kendini öldürmesi, kasten ya da hataen fark etmeksizin bir kişiyi öldürene kısas gerekmesi ve benzeri birçok zor hükümler vardır. Bu hükümler ümmet-i Muhammed için hafifletilmiştir ama İslâm şeriatında baştan itibaren hiç sabit olmadığı için hakikî değil meczâî ruhsat sayılmıştır.²²⁷

Meczâî ruhsatın ikinci kısmına ise bir yolcunun namazı kasr etmesi (kısaltması) meselesi örnek olarak verilmiştir.²²⁸ Haskefî bu ruhsat türünü açıklarken “Mükellefin yapmakla sorumlu olduğu vacibi hakikî olarak ıskat eden ruhsattır”

²²⁵ İbn Âbidîn, **Nesemâtü'l-eshâr**, s. 567. İbn Hümâm, *Hidâye*'yi şerh ederken “Farz-ı amelî vaciptir” cümlesini “Yani vacib-i usulîdir” diyerek açıklamıştır. “Abdestin vacibi yoktur” cümlesinde de “farz-ı amelinin mukabili olan vacib-i fikhîdir” açıklamasını yapmış ve böylece iki vacibin arasını ayırmıştır. (Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî, **Fethu'l-kadîr li'l-Âcizi'l-fakîr**, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1389h/1970m, c. 1, s. 426). Farz-ı amelî konusuyla alakalı faydalı bir makale için bakınız: Osman Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, *bilimname XXXIV*, 2017/2, s. 7-29.

²²⁶ Eğer bir ruhsatın mukabilinde hakiki bir azimet varsa bu ruhsata hakikî; meczâî bir azimet varsa buna da meczâî ruhsat denir. (İbn Nüceym, **Fethu'l-ğaffâr**, c. 2, s. 75.)

²²⁷ Yani bu zor hükümler önce Müslümanlar için sabit olup sonra hafifletilmiş değildir. Bilakis Hazreti Peygambere ikram olarak Müslümanlar baştan itibaren bu hükümlerle muhatap değildir. Bu sebeple meczâî ruhsat sayılmıştır. Bu ruhsat türünün mukabilinde hiçbir hakikî azimet olmadığı için meczâî olma özelliği daha tam ve kâmindir. (Haskefî, **İfâdatü'l-envâr**, s. 582.)

²²⁸ Yolcunun kasr etmesine mukabil olarak mukimin namazı tam kılması gerektiği için bir önceki ruhsata nazaran meczâîliği daha nakıstır.

kaydını düşmüştür.²²⁹ İbn Âbidîn burada *Ġâyetü'l-beyân*, *Fethu'l-kadîr*, *Fethu'l-ğaffâr*, *Tenvîru'l-ebşâr*, *Dürri'l-muhtâr* ve *Tahrîr*'den yaptığı nakilden sonra “Bunlar ulemanın kitaplarında gördüğüm açıklamalardı. Benim ise farklı bir fikrim var” diyerek kendi değerlendirmesini öne sürmüştür.

İbn Âbidîn'e göre Allah Teâlâ için, mukime namazı dörde tamamlamayı farz kılması caiz olduğu gibi seferîye de farz kılması caiz yani mümkündür. Lakin kolaylık ve hafiflik olması için seferîye kasrı farz kılmasıdır ki kasrın ruhsat diye isimlendirilmesi bu itibardır. Bu ruhsat türü, yukarıda geçen birinci mecazî ruhsat türüne benzemektedir. Çünkü ümmet-i Muhammed ile önceki ümmetler karşılaştırıldığında önceki ümmetlerin mükellef tutulduğu ağır hükümlerle ümmet-i Muhammedin mükellef tutulmadığı, bilakis daha kolay ve hafif hükümlerle muhatap kılındığı görülür.

Zikredilen iki tür ruhsatın mukabilinde, hakiki bir azimet olmadığı için bu iki kısma ruhsat denilmesi mecazdır. Zira misafire önce dört kılmak farz olup sonra ikiye indirilerek hafifletme yapılmış değildir ki hakiki ruhsat diye isimlendirilsin. Ancak geçmiş ümmetlerin hilafına zorluk, ümmet-i Muhammed hakkında asla sabit olmadığı için birinci kısmın mecazîliği ikinci kısma nazaran daha tam ve kâmilidir. Halbuki namazı dörde tamamlamak her ne kadar seferî için olmasa da mukim hakkında sabit olduğu için hakiki ruhsata daha yakındır.²³⁰

Haskefi'nin “Vacibi hakikî olarak ıskat eder” kaydını düşme sebebine gelince misafir kasr ederek kendisine vacip olan şeyi hakikî olarak ıskat etmiş olur. Çünkü misafir için ilk başta²³¹ vacip olan kasr etmek olunca ve dörde tamamlamak onun hakkında asla meşru olmayınca yaptığı kasr ile kendisi üzerine hakikî olarak vacip olan fiili yerine getirmiş olur. Böylece bu ruhsat çeşidi, vacibi hakikî olarak ıskat etmiş olup diğer ruhsatlar ise böyle değildir. Mesela seferî bir kimse ruhsat olarak oruç

²²⁹ Haskefi, *İfâdatü'l-envâr*, s. 583. Bu kaydın ne ifade ettiği meselenin sonunda İbn Âbidîn tarafından açıklanacaktır.

²³⁰ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 587.

²³¹ İlk başta demesinin sebebi İsrâ gecesi namazın iki rekât olarak farz kılınp sonradan dörde çıkarılması sebebiyledir.

tutmayaabilir. Fakat bu ruhsatı kullandığında hakikî olarak vacibi ıskat etmiş olmaz. Çünkü bu örnekteki hakikî vacip iftar etmek²³² değil orucu tutmaktır. İbn Âbidîn, bütün bu değerlendirmelerinin ardından okuyucuya seslenmiş ve bu açıklamayı ganimet bilmesini; bunu *Nesemât*'tan başka bir kitapta bulamayacağını söylemiştir.²³³

3.4.2.15. Haber-i Vâhidin Delil Olma Şartı

Hanefî mezhebine göre ravi, kendisinden nakledilen hadise muhalif bir iş yaparsa bu hadisle amel edilmez. Bunun en meşhur örneği Hazreti Âişe'den nakledilen:

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ - ثلاثٌ مرات -

Bir kadın velisinin izni olmaksızın evlenirse nikahı batıldır -üç kere- hadisidir.²³⁴ Fakat Hazreti Âişe kendisinden nakledilen bu hadise muhalif olarak kardeşi Abdurrahman'ın kızını o gaipken evlendirmiştir.²³⁵ Teftâzânî ise “babanın olmaması nikahın velisiz olmasını gerektirmez” diyerek karşı çıkmıştır. Çünkü velâyet, yakın akraba olmadığında uzak akrabaya intikal eder. Bu örnekte de Abdurrahman gaip olduğu için velayet, yakın veliden uzak veli olan Hazreti Âişe'ye intikal etmiştir.²³⁶ Azmîzâde buna cevaben velayet intikalinin ancak *gaybet-i munkatî'* (velinin bir daha geri dönememesi) durumunda gerçekleşebileceğini, Abdurrahman'ın ise Şam'a gitmiş olup geri geleceğini belirtmiştir. Zira kabileler gelir gider.²³⁷

İbn Âbidîn, Azmîzâde'nin bu cevabını iki görüş üzerine temellendirmiş ve sonra kendisi yeni bir teklif sunmuştur. Şöyle ki Azmîzâde'nin reddiyesinde “bir kimsenin gaip olduğuna hükmederken kasr mesafesi²³⁸ nazar-ı itibara alınmaz” diyen alimlerin görüşü temel olarak alınmıştır. Eğer bir kimsenin gaip olduğuna

²³² Burada iftar etmekten kasıt o günü oruçsuz geçirmektir.

²³³ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 588.

²³⁴ Tirmizî, “Nikâh”, 15 (No.1102); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19 (No.2083).

²³⁵ Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, s. 649.

²³⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, c. 2, s. 25.

²³⁷ Azmîzâde, *Netâicü'l-efkâr*, 152.

²³⁸ Kasr mesafesinden kasıt namazları kısaltma yani seferî olma mesafesidir.

hükmederken kasr mesafesini nazar-ı itibara alan alimlerin görüşü tercih edilecek olursa Abdurrahman Şam'da yani kasr mesafesinde olduğu için gaip sayılacak, dolayısıyla da velayet Hazreti Âişe'ye intikal edebilecekti. Her ne kadar müftâ bih olmasa da Azmîzâde'nin reddiyesinde temel olarak alınan ikinci bir görüş daha vardır. Bu görüşe göre bir kadına küfvü olan bir erkek talip olsa, kadının yakın velisi de başka bir yerde olup ulaşılamasa, veliyi beklemeye gerek olmaksızın nikah caizdir. Bu görüş mezkûr hadise tatbik edilecek olursa Hazreti Âişe'nin yeğenine talip olan erkek, onun küfvüdür ve velinin izni şart olmaksızın evlenmeleri caiz olduğu için nikah sahihtir.

İbn Âbidîn buna ilaveten “ben derim ki” diyerek Teftâzânî'ye farklı bir cevap vermiştir. Buna göre Hazreti Âişe yeğeninin zevi'l-erhamından olması sebebiyle velayet intikaliyle yeğenini evlendirebilmesi için asabenin bulunmaması gerekir. Bu durumda da kardeşi Muhammed'in ve evlatlarının öldükleri ya da gaip oldukları ispat edilmelidir. Veleve ki ispat edilmiş olsun Hanefiler açısından hüküm yine aynı olup velisiz nikah caizdir. Çünkü bu hadisi rivayet edenlerden birisi hadisi inkâr etmiştir. Şöyle ki bu hadisin isnadı “Süleyman bin Musa Zührî'den, o da 'Urve'den, o da Âişe'den” şeklindedir. İbn Cüreyc diye meşhur Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc (ö. 150/767) ise bu hadisi İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742) sormuş, o da bilememiştir.²³⁹

3.4.2.16. Kitabın Sünnetle Neshi

İmam Şâfiî'nin hilafına Hanefiler, Kur'ân-ı Kerîm'in sünnet ile, sünnetin de Kur'ân ile neshini kabul etmektedirler.²⁴⁰ Sadrüşşerîa bu kurala örnek olarak kıblenin değişmesini vermiştir. Buna göre Hazreti Peygamber Mekke'de iken Mescid-i Haram'a karşı namaz kılmaktaydı. Sonra Medine'de *sünnetiyle* Beytül Mukaddes'i kible edindi. Son olarak Bakara suresinin 144. ayeti geldi ve Mescid-i Haram'a dönmesi emrolundu:

²³⁹ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 650; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, s. 79.

²⁴⁰ Ebu'l-Berekâten-Neseî, *Menâru'l-envâr*, s. 702.

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَادْبُرُوا لِحُدُودِهِ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir. Bu ayet ile Medîne'deki sünnet nesh edilmiş oldu.²⁴¹

Teftâzânî, bu bölümü açıklarken *fîhi bahsün* demiş ve Sadrüşşerîa'ya bir itirazda bulunmuştur. Şöyle ki Hazreti Peygamberin Beytül mukaddes'e *sünnet* ile döndüğünü bildiren bir delil yoktur. Olsa olsa gayri metlûv bir vahiy olabilir, o da bizim için kesin bilgi ifade etmez. Beytül mukaddes'e dönmeden önce Mescid-i Haram'a teveccüh etmesi de aynıdır. Çünkü kitapla mı yoksa sünnetle mi sabit olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Kesin olarak bilinen tek şey Hazreti Peygamberin Medine'de iken belli bir müddet²⁴² Beytül mukaddes'i kible edindiği, sonrasında da el-Bakara, 2/144 ayetiyle Mescid-i Haram'a dönmesinin gerektiğidir.²⁴³

Teftâzânî, bu konunun ardından mukadder bir sual sorup cevabını vermiştir: “Hazreti Peygamber Kur’ân-ı Kerîm’de kendisinden önceki peygamberlerin yoluna (şerâî‘ men kablena) uymakla emrolunmuştur. Bunun delili de el-En‘âm suresinin 90. ayetidir:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمْ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِمْ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

İşte o peygamberler, Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. Şu hâlde onların rehberliğine uy. De ki: “Ben, bu görevimden dolayı hiçbir karşılık istemiyorum; bilinsin ki bu, bütün insanlığa bir öğütten ibarettir.

²⁴¹ Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, c. 2, s. 70.

²⁴² Sadrüşşerîa bu müddetin on altı ay olduğunu bildirmektedir. (Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, c. 2, s. 70)

²⁴³ Teftâzânî, **et-Telvîh**, c. 2, s. 69.

Dolayısıyla “Beytül mukaddes’e yönelmek kitap ile sabit olmuştur” diye bir itiraz getirilecek olursa verilen bu örnek kitabın sünnetle nesh olduğunu gösterir. Çünkü Hazreti Peygamber Mekke’de iken Beytül mukaddes’e değil Kâbe’ye dönmüştür. Yani sünnet, kitabı nesh etmiştir.²⁴⁴

İbn Âbidîn, bu bahisteki bir inceliği fark etmiş ve “latife” başlığını atarak Teftâzânî’nin yaptığı açıklamalarıyla gayri ihtiyarî olarak Hanefîlerin görüşünü kuvvetlendirdiğini ifade etmiştir. Şöyle ki Teftâzânî, sünnetin kitapla nesh edilemeyeceğini ortaya koymak için Şadrüşşerîa’ya bir itirazda bulunmuş ve Hazreti Peygamberin Mekke’de iken Kâbe’ye, Medine’de iken de Beytül mukaddes’e dönmesi hakkında ne kitapla ne de sünnetle sabit bir delilin bulunmadığını söylemiştir. Buna rağmen şerâi men kablenâ ayeti olan el-En‘âm, 6/90 gereğince Beytül mukaddes’e dönmenin kitapla sabit olduğu varsayılırsa Hazreti Peygamberin Mekke’de iken Beytül mukaddes’e değil Kâbe’ye yöneldiği bilindiği için Teftâzânî sünnetin bu ayeti nesh ettiğini itiraf etmek durumunda kalmıştır. Bu durumda Kâbe’den Beytül mukaddes’e yönelmek sünnet ile sabit olmuş olur. Mescid-i Haram’a yönelme ayeti, sünnetle sabit olan ve kitabı nesh eden Beytül mukaddes’e yönelmekten sonra indiğine göre bu durumda hem kitabın sünnetle hem de sünnetin kitapla nesh edilmesinin caiz görülmesi gerekmektedir.²⁴⁵

Bize göre Hazreti Peygamberin Mekke devrinde Kâbe’ye yönelmesini, el-En‘âm 6/90 ayetini nesh eden bir sünnet olarak yorumlamak bahse açık bir değerlendirmedir. Zira şöyle bir itiraz getirilebilir: “Hazreti Peygamber Mekke’de iken de kible olarak Beytül mukaddes’e yöneliyordu fakat Kâbe’yi önüne alıyordu.” Bu durumda el-Bakara 2/144 ayeti sünneti değil el-En‘âm 6/90 ayetini nesh olur ki bu da kitabın sünnetle değil kitabın kitapla neshidir.

²⁴⁴ Teftâzânî, **et-Telvîh**, c. 2, s. 69.

²⁴⁵ İbn Âbidîn, **Nesemâtü’l-eshâr**, s. 704.

SONUÇ

Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl* adlı usûl metni, kendisinden sonra yazılan birçok Hanefî usûl eserine kaynaklık etmiştir. Bu metnin bir muhtasarı mahiyetinde olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menâru'l-envâr* adlı eseri hem kendi zamanında hem de sonraki dönemlerde çok tutulmuş, üzerine birçok şerh kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de Alaüddîn Haskefi'nin *İfâdatü'l-envâr* adlı şerhidir. Haskefi çoğu eserinde yaptığı gibi bu şerhini de kısa ve özlü yazmış, ancak bu durum -sonraki müelliflerin ifadelerine göre- eserden istifadeyi azaltmıştır. Hanefî mezhebinin sıkı bir müntesibi olan ve Haskefi'ye özel bir muhabbet besleyen İbn Âbidîn, talebelerinin *İfâdatü'l-envâr*'ı anlarken zorlandığını müşahede etmiş ve bu şerhin izaha muhtaç olan yerlerini açıklamak amacıyla *Nesemâtü'l-eshâr*'ı kaleme almıştır.

Bu çalışmada *Nesemât*'ın haşiye türünde bir eser olması ve neşet ettiği metin ve şerhi de nispeten muhtevi olması hasebiyle metin-şerh-haşiye geleneği hakkında yapılan müspet ve menfi değerlendirmelere yer verilmiştir. İbn Âbidîn'in usûl ilmine olan katkıları tespit edilerek şerh ve haşiye geleneğinin kuru bir tekrardan ibaret olmadığı ortaya çıkmıştır.

İbn Âbidîn'in *Nesemât*'ta zikrettiği bütün kaynaklar ve bunlara yapılan atıfların sayıları tespit edilip tablolştırılmış, ana kaynak olarak Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı eserini ve İbn Nüceym'in *Fethu'l-ğaffâr* adlı *Menâr* şerhini kullandığı ortaya çıkmıştır.

İbn Âbidîn, *Nesemât*'ta konuları işlerken sadece usûl alanıyla sınırlı kalmamış, zaman zaman farklı ilimlerle fıkıh usûlünün irtibatını ortaya koyan tahlillerde de bulunmuştur. İbn Âbidîn'in usûlcülüğünün yanında diğer ilimlere olan vukufiyetine kanıt mesabesindeki bu tahlillerden bazıları örnek olarak elimizdeki çalışmada zikredilmiştir.

İbn Âbidîn bu eserini sadece talebelerine kapalı kalan yerleri izah etmek için yazmamış, kendinden önceki usûl müktesebatını süzüp içlerinden bazı görüşleri tercih ederek bir usûlcü olarak ilmî tasarruflarda da bulunmuştur. Toplam yirmi iki yerde “قلت/أقول” yani “ben derim ki” siygası ile İbn Âbidîn, kendi görüşlerini ifade etmekten çekinmemiştir.

İbn Âbidîn'in usûl ilmine yaptığı katkılardan başlıcaları şöyle özetlenebilir:

1. Hâs Lafız Meselesi: Bakara suresinin 228. ayetinde geçen “kur” kelimesi, şer‘î olarak iki temizlik arasını ayıran kanın özel bir adı olduğu için bölünemez. Eğer bölünecek olursa içinde talakın verildiği hayız iddetten sayılmamış olur. Eğer sayılacak olursa talak verilmeden önce iddetin bir kısmının geçmiş olması gerekir. Halbuki iddet, talaktan sonra gelen bir şeydir. İşte bu sebeple dördüncü kur'un beklenmesi icap etmektedir. İbn Âbidîn'in bu görüşü Bedreddin Fenârî'ye reddiyedir.

2. Hazreti Peygamberin Fiilleri: Hazreti Peygamberin namaz esnasında aniden terliklerini çıkarıp sahabenin de onu taklit ederek terliklerini çıkarmaları İbn Âbidîn'e göre fiilin emir ifade edeceğine delil gösterilemez. Ona göre sahabîler, Hazreti Peygamberin fiilini değil; “*Namazı benden gördüğünüz gibi kılın!*” hadisine uyarak terliklerini çıkarmışlardır. Hazreti Peygambere itaat etmeyi emreden ayetler sebebiyle onun fiillerine uymak lazımdır denilirse şöyle bir cevap verilir: Hazreti Peygamberin fiillerine uymak gerekir, fakat bu gereklilik fiilin emir ifade etmesinden değil, ayetin bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Böylece fiile değil siygaya uyulmuş olur.

3. Hazreti Peygamber Zamanında Vacip Kavramı: Tevile muhtemel ayet ve hadislerin açıklanmasında sahabe arasında vuku bulan tartışmaları nazar-ı itibara alan İbn Âbidîn, sahabe için vacip kavramının mümkün olabileceği kanaatindedir. Ancak bir sahabî direkt Hazreti Peygamberin dilinden hadisi işitmiş, bu datevile muhtemel ise tevilini öğrenip öğrenmediğine bakılır. Şayet tevilini öğrenmiş ise artık onun için vacip hükmünün sabit olması mümkün değildir.

4. Sünnet-i Zevâid Kavramı: İbn Âbidîn'e göre sünnet-i zevâid ile nâfile arasında hüküm açısından herhangi bir fark yoktur. İki arasındaki fark, nâfilenin ibadetlerde, sünnet-i zevâidin ise âdetlerde olmasıdır. Fakat bir fiilin ibadet mi yoksa âdet mi olduğunu belirleyen şey, ihlaslı bir niyettir. Hazreti Peygamberin genellikle namazlarında rükû ve secdeleri uzun tutması, adeti olması açısından bir sünnet-i zevâid, rükû ve secdenin bir ibadet olması açısından ise nâfiledir. Böylece ibadet olan bir fiil aynı zamanda âdet olan bir sünnet-i zevâid de olabilmıştır. Çünkü sünnet -daha önce ele alındığı üzere- dinde gidilen yoldur ki bu da bizatihi ibadettir. Bir başka açıdan nâfile, farza, vâcibe veya sünnete ziyade olarak konulmuş ibadetlerdir ve bazen *revatip* sünnetleri de kapsayacak şekilde kullanılabilir.

5. Farz-1 Amelî Meselesi: İbn Âbidîn'e göre bütün vacipler aynı kuvvette olmayıp bazı vacipler diğerlerine nazaran farza daha çok benzediği için fukaha, farz-1 amelî kavramını ihdas etmek zorunda kalmıştır. O halde farz, ilmî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılır. Eğer terk edilmesi durumda cevaz da ortadan kalkarsa buna farz-1 amelî denir. Mesela abdestte başın dörtte birini mesh etmek her ne kadar farz diye geçse de inkâr eden kâfir olmadığı için burada geçen farz, kat'î farz değil bunun altında bulunan farz-1 amelîdir. Fukaha farz-1 amelî olan vacibi, amel etme hususunda farz gibi görüp diğer kısımların üstünde tutmuşlar ve isimlendirirken “farz” demişlerdir. Ama “amelî” lafzıyla kayıtlayarak kat'î delille sabit olan ve inkârı küfrü gerektiren farz-1 ilmîden ayırmışlardır.

6. Haber-i Vâhidin Delil Olma Şartı: Hazreti Âişe'den haber-i vâhid olarak velisiz nikahın caiz olmadığına dair bir hadis rivayet edilmiş, ancak Hazreti Âişe, erkek kardeşi Abdurrahman'ın kızını o Şam'da iken evlendirmiştir. Nakledenin naklettiğine uymaması sebebiyle Hanefiler bu hadisi delil olarak almazlar. Şâfiîler ise velayetin Abdurrahman'dan Hazreti Âişe'ye intikal ettiğini ve nikah kıyılırken kızın velisinin Hazreti Âişe olduğunu savunmuşlardır. İbn Âbidîn ise cevaben şunları demiştir: Hazreti Âişe yeğenin zevi'l-erhamından olması sebebiyle velayet intikaliyle yeğenini evlendirebilmesi için asabenin bulunmaması gerekir. Bu durumda da Abdurrahman'ın erkek kardeşi Muhammed'in ve evlatlarının öldükleri ya da gaip oldukları ispat edilmelidir. Vele ki ispat edilmiş olsun bu hadisi rivayet edenlerden birisi hadisi inkâr ettiği için delil olarak kullanılmaz. Dolayısıyla velisiz nikah caizdir.

7. “Kitabın Sünnetle Neshi” başlığı altında ele alınan kible değişmesi hadisesi için Teftâzânî'nin yaptığı açıklamalara verdiği dakik cevaplar da İbn Âbidîn'in usûlcülüğünü gösteren temsil gücü yüksek örneklerden biridir.

Sonuç olarak İbn Âbidîn *Nesemâtü'l-eshâr* haşiyesi asırlar boyunca istikrar etmiş bir mezhep usûlünün ortaya konulması mesabesindedir. Orijinal bakış açıları ve tahliller irad ederek mezhep sınırları içinde yeni fikir ve istidlallerin ortaya konulabileceğini göstermiştir.

KAYNAKÇA

- [1] H. AKAY, Kitap, İstanbul: FSMVÜ, 2019.
- [2] Ş. Altundağ, Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841 I. Kısım, Ankara: TTK Basımevi, 1988.
- [3] E. B. A. b. A. er-Râzî, Ahkâmü'l-Kur'ân, A. M. A. Şâhin, Dü., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415h/1994m.
- [4] A. E. B. b. M. b. A. Kâsânî, Bedâ'i' u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i', y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406h./1986m..
- [5] K. A. Mavil, «BİR HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ ÂLİMİ EBÜ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ,» *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 22, no. 1, pp. 57-82, 2013.
- [6] M. Ateş, Bir Osmanlı Fakihi İbn Âbidîn, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022.
- [7] W. Hallaq, «Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukuki Değişim Üzerine İbn Âbidîn,» *Usûl İslâm Araştırmaları*, no. 3, pp. 159-189, Ocak-Haziran 2005.
- [8] A. b. A. b. Ö. el-Menîni, el-'Arfü'n-nâsim 'alâ Risâleti Kâsım bin Kutlubogâ fi Usûli'l-fıkh, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1143h/1730m.
- [9] E. A. Ş. M. b. A. b. O. Zehebî, el-'İber fi Haber min Ğaber, thk. ., E. H. M. e. b. B. Zağlûl, Dü., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y..
- [10] E. A. B. M. b. B. ez-Zerkeşî, el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh, Dâru'l-Kütübi, 1994.
- [11] Z. b. İ. b. M. el-Mısrî, el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418h/1997m.
- [12] A. b. A. b. Y. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh, Salah b. Muhammed b. Uveyza, Dü., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418h/1997m.

- [13] E.-H. M. b. e.-H. b. M. Müslim, el-Câmi' u's-Sahîh, Kahire: Muhammed Fuad Abdülbaki, 1955.
- [14] A. b. A. b. A. Tâcüddîn es-Sübkî,, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, A. A. Abdülmevcûd, Dü., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411h/1991m.
- [15] A. b. M. A. el-Leknevî, el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye, Mısır: Matbaatü Dari's-Seade, 1324.
- [16] E. B. A. b. A. e.-R. el-Cessâs, el-Fusûl fi'l-Usûl, 2.bs. dü., Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414h/1994m.
- [17] E.-H. B. A. b. E. B. Mergînânî, el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî, T. Yusuf, Dü., Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- [18] E.-K. M. b. Ö. b. M. e.-H. Zemahşerî, el-Keşşâf 'an haķâ'ıķı ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407.
- [19] E. İ. C. İ. b. A. b. Y. eş-Şîrâzî, el-Lüma' fi Uşûli'l-Fıķh, 2. bs. dü., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424h/2003m.
- [20] E. A. M. b. Ö. Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl,, 3 dü., T. C. F. el-Alvâni, Dü., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- [21] E. B. Ş.-e. M. b. E. S. A. Serahsî, el-Mebsût, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414h/1993m.
- [22] E. Z. Y. b. Ş. Nevevî, el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb, Dâru'l-Fıķr, t.y..
- [23] M. b. A. b. T. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, el-Mu'temed fi Uşûli'l-Fıķh, H. e. Mîs, Dü., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403h.
- [24] S. b. A. b. E. et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebîr, H. b. A. es-Selefi, Dü., Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y..
- [25] E. M. M. A. b. A. İbn Kudâme, el-Muğnî, 3 dü., A. b. A. e. v. A. M. el-Hulv, Dü., Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- [26] E.-F. A. b. A. el-Bağdâdî, el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem, M. A. Ata, Dü., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412h/1992m.

- [27] E. İ. İ. b. M. b. M. e.-L. Şâtübî, el-Muvâfâkât, E. b. H. Â. Selmân, Dü., y.y.: Dâru İbn Affan, 1997,.
- [28] E. A. M. b. E. e.-A. İmam Mâlik, el-Muvatta', 2 dü., A. Abdüllatîf, Dü., y.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y..
- [29] E. Y. A. b. A. b. e.-M. et-Temîmî, el-Müsned, H. S. Esed, Dü., Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404h/1984m.
- [30] E. H. M. b. M. Gazzâlî, el-Müstasfâ, M. A. Abdüşşâfi, Dü., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- [31] E. İ. C. İ. b. A. b. Y. Şîrâzî, el-Müzehheb, y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y..
- [32] M. E. b. Ö. b. A. e.-H. e.-D. İbn Âbidîn, el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye, y.y.: Dâru'l-Marife, t.y..
- [33] E. A. M. b. İ. b. A. Şâfiî, er-Risâle, 1. bs. dü., t. A. M. Şâkir, Dü., Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357h/1938m.
- [34] İ. b. H. e.-C. el-Cevherî', es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye, A. b. A. el-Attâr, Dü., Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Mellâyîn.
- [35] E. A. Ş. M. b. M. İbn Emîru Hâc, et-Takrîr ve't-Tahbîr, 2 dü., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- [36] E. B. A. b. e.-H. b. A. Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, A. b. A. et-Türkî, Dü., Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1432h/2011m.
- [37] E. A. M. b. Y. M. e.-K. İbn Mâce, es-Sünen, M. F. Abdülbâkî, Dü., y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, t.y..
- [38] E.-H. A. b. Ö. b. A. Dârekutnî, es-Sünen, H. A. Ş. A. H. A. B. Şuayb el-Erneûd, Dü., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424h/2004m.
- [39] İ. Cerrahoğlu, «GARÎBÜ'L-KUR'ÂN,» *TDV İslâm Ansiklopedisi*, p. 379, 1996.
- [40] E. Ş. Ş. b. Ş. b. Ş. ed-Deylemî, Firdevsü'l-aḥbâr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

- [41] A. C. Köksal, Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi, 3 dü., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- [42] M. Çil, «FIKİH USÛLÜ İLMİNE ŞERH KATKISI: MENARÛ'L-ENVAR ÇİZGİSİ (Doktora Tezi),» *Atatürk Üniversitesi SBE*, 2018.
- [43] K. M. b. A. b. A. İbn Hümmam, Fethu'l-ğadir li'l-'âcizi'l-fakîr, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389h/1970m.
- [44] Z. b. İ. b. M. e.-M. İbn Nuceym, Fethu'l-ğaffâr fi şerhi'l-Menâr, Kahire: Mustafa el-Bâbî, 1355h/1936m.
- [45] E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî, M. el-Hatîb, Dü., Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- [46] S. M. et-Teftâzânî, et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1377h/1957m.
- [47] S. e.-S. U. b. M. b. T. Ö. b. S. e.-E. el-Mahbûbî, et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1377h/1957m.
- [48] A. Özel, «HASKEFÎ,» *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 16, pp. 387-388, 1997.
- [49] O. Bayder, «HANEFİLERİN AMELÎ FARZ KAVRAMINA DAİR,» *bilimname XXXIV*, pp. 7-29, 2017/2.
- [50] İ. Âbidîn, Hanefilerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî), 2 dü., İstanbul, 2020.
- [51] E. Y. Z. Z. b. M. b. A. Zekeriyâ el-Ensârî, Gâyetü'l-Vusûl fi Şerhi Lübbi'l-Usûl, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ.
- [52] M. e.-E. b. F. b. M. el-Muhibbî, Hülâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-ḥâdî 'aşer, Beyrut: Dâru Sâdır, ty.
- [53] B. H. b. Mehmed, Haşiyetü'l-Çelebî 'ale't-Telvîh, Riyad: Mektebetü Câmî'ati'l-Melik Su'ûd, 1268h/1852m.

- [54] H. b. M. b. M. el-Attâr, Hâşiyetü'l-Attâr alâ Şerh Cem'î'l-Cevâmî', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y..
- [55] M. b. A. b. A. ed-Desûkî, Haşiyetü'd-Desûkî Ale'ş-Şerhi'l-Kebîr, Dâru'l-Fikr.
- [56] A. A. b. A. b. M. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî, y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, t.y..
- [57] E. B. Ekinci, İslam Hukuku Tarihi, 2. bs. dü., İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015.
- [58] İ. K. Dönmez, İslâm Hukuk İlminin Esasları, 33. dü., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- [59] E. A. M. b. A. b. M. Şevkânî, İrşâdül-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min 'İlmi'l-Usûl, A. A. İnâye, Dü., y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- [60] İ. Kara, İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not, 6 dü., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- [61] A. M. b. A. b. M. Haskefî, İfâdetü'l-Envâr alâ Usûli'l-Menâr, M. S. el-Burhânî, Dü., y.y., t.y..
- [62] M. b. M. Dihlevî, İfâdâtü'l-envâr fî idâeti usûli'l-Menâr, H. M. A. Hanefî, Dü., Kâhire: Mektebetü'r-Rüşd, 1423h/2002m.
- [63] M. A. S. el-Farfûr, İbn Âbidîn ve Eseruhû fî'l-Fıhki'l-İslâmî, Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 1298h/1978m.
- [64] M. b. E. B. İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmu'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-'Âlemîn, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1968.
- [65] A. b. M. S. (. Şeyhîzâde, Mecma'u'l-enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhûr, y.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y..
- [66] F. Koca, «MECÂZ,» *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 23, pp. 220-221, 2003.
- [67] E. S. el-Hâdimî, Mecâmi'u'l-hakâik, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1318h/1900m.

- [68] E.-F. C. M. b. M. b. A. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 3 dü., Beyrut: Dâru Sâdır, 1414 h..
- [69] A. M. b. M. E. b. Ö. e.-H. ed-Dımaşkî, Kurretü 'uyûni'l-ahyâr Tekmiletü 'Reddu'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr Şerhi Tenvîri'l-epsâr, Beyrut: Dâru'l Fikr, 1415h/1995m.
- [70] Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî, Kitâbü'l-'İber (Kitâbü Tercemâni'l-'İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber, H. Şahâde, Dü., Beyrut: Dârü'l-fikr, 1401h/1981m.
- [71] A. b. M. b. A. e.-Z. Seyyid Şerîf Cürcânî, Kitâbu't-Ta'rifât, Heyet, Dü., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- [72] H. M. H. Zemzemî, Kitâbu Nesemâti'l-Eshâr alâ Şerhi'l-Menâr el-Müsemmâ bi'İfâdati'l-Envâr (Doktora Tezi), Mekke, 1433h/2012m.
- [73] M. b. A. H. H. (. Çelebi), Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn, Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1941.
- [74] E.-B. H. A. b. A. en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y. .
- [75] E.-H. A. b. F. b. Z. İbn Fâris, Mücmelü'l-Luga, 2 dü., Z. A. Sultan, Dü., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- [76] S. M. et-Teftâzânî, Muhtasaru'l-me'ânî, İ. Kaplan, Dü., İstanbul: Dâru'ş-Şifâ, 2017.
- [77] Ş. M. b. A. Hatîb Şirbînî, Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc, y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415 h./1994 m..
- [78] M. Kaleci, Mu'cemü lügati'l-fukahâ, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1996h/1416m.,
- [79] M. b. Ferâmuz, Mir'âtü'l-usûl fî Şerhi Mirkâti'l-vüsûl, İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-yi Osmâniyye Matbaası, 1321h/1903m.
- [80] F. Koca, «MENÂRÛ'L-ENVÂR,» *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 29, pp. 118-119, 2004.

- [81] E.-B. en-Nesefî, Menâru'l-envâr, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- [82] M. E. b. Ö. b. A. e.-H. İbn Âbidîn, Mecmû'atü Resâili İbn Âbidîn, İstanbul, 1325h.
- [83] A. b. E. S. e.-L. e.-Ş. b. Civen), Nûru'l-envâr fî Şerhi'l-Menâr, H. S. ez-Zâhidî, Dü., Merkezü'l-İmami'l-Buhârî li't-Türâs ve't-Tahkîk.
- [84] A. M. Hâletî, Netâicü'l-efkâr, y.y., t.y..
- [85] M. E. b. Ö. b. A. e.-H. İbn Âbidîn, Nesemâtü'l-Eshâr alâ Şerhi'l-Menâr (Yazma Nûsha), Riyad: Mektebetü Câmi'ati'r-Riyâd, 1294.
- [86] M. E. b. Ö. b. A. e.-H. e.-D. İbn Âbidîn, Nesemâtü'l-Eshâr, İstanbul: Muhammed Esad Matbaası, 1300.
- [87] M. E. b. Ö. b. A. e.-H. e.-D. İbn Âbidîn, Nesemâtü'l-eshâr 'alâ Şerhi'l-Menâr el-Müsemma bi'İfâdatü'l-envâr", F. M. N. Müdellel, Dü., Dımaşk: Dâru'd-Dıkkâk, 1443/2021.
- [88] M. Bedir, «NESEFÎ, Ebü'l-Berekât,» *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 32, pp. 567-568, 2006.
- [89] E. H. N. ' b. Sâbit, Müsnedü'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfe en-Nu'mân, M. Â. e. el-Ensârî, Dü., İstanbul: Mektebetü'l-Büşrâ, 1440h/2019m.
- [90] E. M. C. A. b. Y. b. A. İbn Hişâm, Şerhu Kıtrî'n-nedâ ve belli's-şadâ, 11 dü., thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dü., Kahire, 1383.
- [91] E. A. M. b. A. b. H. et-Tirmizî, Sünenü't-Tirmizî, A. M. Ş. F. Abdülbaki, Dü., Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1385h/1975m.
- [92] S. b. e.-E. b. İ. e.-S. Ebü Dâvûd, Süneni Ebî Dâvûd, Dehli: el-Matbaatü'l-Ensâriyye , 1323h.
- [93] M. Ateş, Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Doktora Tezi), Bursa, 2019.
- [94] E. A. M. e.-E. el-Mısrî, Seddü'l-erebb min ulûmi'l-İsnâd ve'l-edeb, 2 dü., y.y.: Matbaa-i Hicâzî, t.y..

- [95] E. A. M. b. İ. b. İ. e.-C. Buhârî, Sahîhü'l-Buhârî, thk. , 5 dü., M. D. el-Bugâ, Dü., Dımaşk: Dâru'l-Yemâme, 1414h/1993m.
- [96] M. E. b. Ö. b. A. e.-H. e.-D. İbni Âbidîn, Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1386/1966.
- [97] E. M. M. A. b. A. İbn Kudâme, Ravzatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır fi Usûli'l-fikh ala Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel, 2 dü., Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2002.
- [98] F. K. Murteza Bedir, «PEZDEVÎ,» *TDV İslâm Ansiklopedisi*, pp. 264-266, 2007.
- [99] İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, 6 dü., yy: Türk Tarih Kurumu Yayınları, yt.
- [100] M. E. b. M. e.-H. e.-B. e.-M. Emîr Pâdişâh, Teysîrüt-Tahrîr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403h/1983m.
- [101] A. b. İ. Hâldûn, Tarihu İbn Haldûn, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401h/1981m.
- [102] Ş. A. b. S. Kemâlpaşazâde, Tağyîrüt-Tenkih, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308.
- [103] E.-A. Ş. A. b. İ. Karâfi, Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl, T. A. Sa'd, Dü., Medine: Şirketü't-Tıbaati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1973.
- [104] A. b. Y. b. Hişâm, Şerhu Şüzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab, A. ed-Dukr, Dü., eş-Şirketü'l-Müttehîde li't-Tevzî, t.y.,.
- [105] e.-M. A. İbn Melek, Şerhu Menâri'l-Envâr fi Usûli'l-Fıkıh, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1308h/1890m.
- [106] M. A. Büyükkara, «VEHHÂBİLİK,» *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 42, pp. 611-615, 2012.
- [107] S. Duman, «USÛLÜ'L-FIKH,» *TDV İslâm Ansiklopedisi*, p. 218, 2012.
- [108] E. B. Ş.-e. M. b. E. S. A. Serahsî, Usûlu's-Serahsî, E. el-Efganî, Dü., Haydarâbâd: İhyâü'l-Maârifî'n-Nu'maniyye, t.y.,.