



T. C.  
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**SON DÖNEM OSMANLI FAKİHLERİNDEN İBN  
ÂBİDÎN'İN FIKİHÇİLİĞİ  
(REDDÜ'L-MUHTÂR ÖRNEĞİ)**

(DOKTORA TEZİ)

Mustafa ATEŞ

BURSA-2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**SON DÖNEM OSMANLI FAKİHLERİNDEN İBN  
ÂBİDÎN'İN FIKİHÇİLİĞİ  
(REDDÜ'L-MUHTÂR ÖRNEĞİ)**

(DOKTORA TEZİ)

Mustafa ATEŞ

Danışman:  
Prof. Dr. Recep CİCİ

BURSA-2019

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

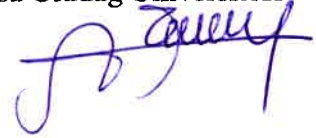
### BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda, 711423023 numaralı **Mustafa ATEŞ**'in hazırladığı “**Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddül-Muhtâr Örneği)**” konulu Doktora çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 11.01.2019 günü 12:25 - 14:15 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasını... başarılı..... (başarılı/başarısız) olduğuna oy birliği..... (oy birliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)  
Prof. Dr. Recep CİCİ  
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye  
Prof. Dr. Abdurrahman KURT  
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye  
Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi



Üye  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÖZER  
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi



Üye  
Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ  
Bursa Uludağ Üniversitesi



11.01.2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

## YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 11/12/2018

Tez Başlığı / Konusu: SON DÖNEM OSMANLI FAKİHLERİNDEN İBN ÂBİDİN'İN  
FIKİHÇİLİĞİ (*REDDÜ'L-MUHTÂR* ÖRNEĞİ)

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 375 sayfalık kısmına ilişkin, 11/12/2018 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

11/12/2018

**Adı Soyadı:** Mustafa ATEŞ  
**Öğrenci No:** 711423023  
**Anabilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri  
**Programı:** Doktora  
**Statüsü:** Y.Lisans  Doktora

Prof. Dr. Recep CİCİ

11/12/2018

## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn’in Fıkıhçılığı (*Reddül-Muhtâr* Örneği)” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.



11/01/2019

**Adı Soyadı:** Mustafa Ateş  
**Öğrenci No:** 711423023  
**Anabilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri  
**Programı:** Doktora  
**Statüsü:**  Yüksek Lisans  Doktora

## ÖZET

Adı ve Soyadı	: Mustafa Ateş
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Hukuku
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: XV + 375
Mezuniyet Tarihi	: .... / .... / 20...
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Recep CİCİ

### SON DÖNEM OSMANLI FAKİHLERİNDEN İBN ÂBİDİN'İN FIKİHÇİLİĞİ (REDDÜ'L-MUHTÂR ÖRNEĞİ)

Son dönem Osmanlı fakihlerinden biri olan İbn Âbidîn, modern dönemin hemen öncesinde ve ictihad-taklid tartışmalarının yoğunlaşmaya başladığı bir zaman diliminde yaşamıştır. Geleneğin önemli temsilcilerinden biri olarak eserlerini büyük oranda hâşiyeye türünde kaleme almış ve fıkıh faaliyetini sıkı bir mezhep müntesibi olarak Hanefî mezhebi çerçevesinde gerçekleştirmiştir. İbn Âbidîn, hem eserlerinin niteliği hem de ilmî kudreti bakımından yaşadığı çevre ve dönemi aşan bir etkiye sahiptir. Bu çalışma, mezhep müntesibi bir fakih olarak İbn Âbidîn'in fıkıh faaliyetini, onun en önemli eserlerinden biri olan *Reddü'l-muhtâr* adlı hâşiyesi çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir.

*Reddü'l-muhtâr*'ın fıkıh ilmi açısından niteliği ve İbn Âbidîn'in bu eserde takip ettiği yöntem ve usûl üzerine yoğunlaşacak olan çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Âbidîn'in hayatı, eserleri, yaşadığı dönemin özellikleri ve ilmî kişiliğine yer verilmiştir. İkinci bölümde bir fıkıh hâşiyesi olması bakımından *Reddü'l-muhtâr* adlı eser incelenmiştir. Burada eserin genel özellikleri, eserde kaynakların kullanım metodu, meselelerin ele alınış tarzı gibi hususlar ele alınmış ve ayrıca İbn Âbidîn'in fikhî birikime yaklaşım tarzı ile bu birikimi değerlendirme yöntemi üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise, İbn Âbidîn'in mezhep içi işleyişi dikkate alarak hüküm tespitinde takip ettiği usûl tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu çerçevede İbn Âbidîn'in taklid-ictihad ve mezhep tasavvuru gibi konularda fıkıh düşüncesini ortaya koyan bazı görüşleri değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî Mezhebi, İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, İctihad, Taklid

## ABSTRACT

Name and Surname : Mustafa Ateş  
University : Bursa Uludag University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Basis Islamic Sciences  
Branch : Islamic Law  
Degree Awarded : PhD  
Page Number : XV + 375  
Degree Date : .... / .... / 20...  
Supervisor : Prof. Dr. Recep CİCİ

### LATE OTTOMAN JURIST IBN 'ĀBIDĪN'S UNDERSTANDING OF ISLAMIC LAW (THE CASE OF *RADD AL-MUHTĀR*)

One of the late Ottoman jurists, Ibn 'Ābidīn, lived in the period right before the modern era and during a period when the controversy of *ijtihād-taqlīd* began to intensify. As one of the prominent representatives of the tradition, he mostly wrote his works as a *hāshiya* and produced his *fiqh* studies within the boundaries of the Hanafi school as a strict follower of the madhhab. Because of the quality of his works and his deep knowledge, Ibn 'Ābidīn has such an influence exceeding his environment and the period he lived. This study aims to examine the *fiqh* activity of Ibn 'Ābidīn as a follower of the madhhab within the frame of *Radd al-Muhtār* which is one of his most important works.

This study, which focuses on the characteristics of *Radd al-Muhtār* in terms of Islamic jurisprudence and the method followed by Ibn 'Ābidīn in this work, consists of three chapters. In the first chapter, the life, works, scholarly personality of Ibn 'Ābidīn and characteristics of the period he lived are given. In the second chapter, the book called *Radd al-Muhtār* is examined in terms of a book of *fiqh*. In this chapter, it is focused on matters such as the general features of the book, the method of use of resources in the book and the method of analyzing issues. Besides it is emphasized his approach to *fiqh* literature and his way of evaluation of this literature. In the third chapter, it is tried to determine the procedure he followed in the determination of the judgment by taking into consideration the functioning of the madhhab. In this context, some of the opinions of Ibn 'Ābidīn revealing his *fiqh* opinion over subjects such as *taqlīd-ijtihād* and the madhhab-opinion have been evaluated.

**Keywords:** Hanafi School, Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār*, *Ijtiḥād*, *Taqlīd*

## ÖNSÖZ

Müslümanların amelî hayatına yönelik bilgi ve hükümleri ihtivâ eden fıkıh ilmi, tarih boyunca çeşitli zaman ve bölgelerde ortaya çıkan yeni meselelerin hükümlerini icthad yoluyla sistemli ve tutarlı bir şekilde tespit etme vazifesini üstlenmiştir. Mezheplerin teşekkülünden sonra mutlak icthad kapısı kapanmış ve icthad ameliyesi mezhep içerisinde devam etmiştir. Bununla birlikte mezhep içi tutarlılık ve hukukî istikrar kaygısı, zamanla mezhep içi işleyiş dair ilke ve prensiplerin belirlenmesini gerekli kılmıştır. Önceleri bu ilke ve prensipler mezhep literatürü içerisinde dağınık bir şekilde yer alırken, ilerleyen süreçte bunları bir araya getiren çeşitli eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Hanefî mezhebi söz konusu olduğunda bu alanda yazılan en kapsamlı çalışmalardan biri, İbn Âbidîn'in *Şerhu'l-Manzûme el-müsemmât bi-'Ukûdi resmi'l-müftî* adlı risâlesidir. Mezhep içi işleyişin daha çok taklid boyutunu düzenleyen resmü'l-müftî kriterleri dikkate alındığında, taklidin dahi bir usûl çerçevesinde yapılması gerektiği görülmektedir. Bununla birlikte gerektiğinde tercih ehli fakihler, birer icthad faaliyeti olarak nitelendirilen tahrir ve delil merkezli tercih yapabilmektedir.

Mezhep müntesibi bir fakih olarak son dönem Osmanlı fakihlerinden İbn Âbidîn'in hüküm elde etme faaliyetinin keyfiyeti ve resmü'l-müftî kriterlerinin bu faaliyetteki rolü, kanaatimizce mezhep içi işleyiş hakkında önemli veriler sunacak kritik konulardır. Zira Hanefî mezhebinin son dönemdeki en önemli temsilcilerinden biri olması hasebiyle İbn Âbidîn'in fıkıh faaliyeti, aynı zamanda Hanefî mezhebindeki mezhep içi işleyişin geldiği son noktayı temsil etmektedir. Diğer taraftan İbn Âbidîn'in modern dönemin hemen öncesinde ve taklid-icthad tartışmalarının yoğunlaşmaya başladığı bir süreçte yaşaması, fıkıh tarihi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü eserlerinin büyük bir kısmını hâşiye türünde kaleme alan ve mezhebe intisabın gereğini savunan bir fakih olarak İbn Âbidîn, bir bakıma söz konusu eleştirilerin hedefinde yer almaktadır. Bu açıdan değerlendirip İbn Âbidîn'i "mukallid" olarak niteleyenler bulunmakla birlikte, onu modern dönem öncesinde reform öncüsü bir fakih olarak görenler de mevcuttur.

*Reddü'l-muhtâr* adlı eseri çerçevesinde İbn Âbidîn'in fıkıh düşüncesini ve hüküm tespitinde takip ettiği usûlü tespit etmeyi hedefleyen bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konu, amaç, kaynaklar, yöntem ve konuyla ilgili literatüre yer



verilmektedir. Birinci bölümde İbn Âbidîn'in hayatı, eserleri, ilmî ve tasavvufî kişiliği ile yaşadığı dönemin siyasî, ilmî ve kültürel durumu ele alınmaktadır. İkinci bölümde *Reddû'l-muhtâr*, genel özellikleri ve kaynakları bakımından incelenmekte, söz konusu eserin içeriğine ve yöntemine yönelik çeşitli tahliller yapılmakta ve -bir fıkıh hâşiyesi olması bakımından- eserin ilmî niteliği sorgulanmaktadır. Üçüncü bölümde ise İbn Âbidîn'in *Reddû'l-muhtâr* adlı eserinde hüküm tespit ederken takip ettiği usûl belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca onun fıkıh düşüncesi üzerinde etkili olan taklid, ichtihad ve mezhep hakkındaki fikirleri incelenmiştir.

Bu çalışmanın her aşamasında birçok kişinin katkı ve desteği bulunmaktadır. İlk olarak konu tespitinden tezin tamamlanmasına kadar geçen süreçte yakın ilgi, destek ve teşviklerini gördüğüm danışman hocam Prof. Dr. Recep Cici'ye minnettar olduğumu ifade etmeliyim. Tez jürisinde yer alarak görüş ve önerileriyle değerli katkılarda bulunan hocalarım Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Prof. Dr. Osman Şahin, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Özer ve Dr. Öğr. Üyesi Eren Gündüz'e teşekkür ederim. Araştırmanın muhtelif aşamalarında kendileriyle istişare etme fırsatı bulduğum ve muhtevaya ilişkin görüşlerini benimle paylaşan Prof. Dr. Ali Kaya, Doç. Dr. Özgür Kavak, Dr. Öğr. Üyesi Eyyüp Said Kaya, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem Taş, Dr. Enes Taş ve Arş. Gör. Muhammet Ateş'e, tezin muhtelif bölümlerini okuyarak kıymetli katkı ve tekliflerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Kenan Özçelik ve Arş. Gör. M. Yasin Akbaş'a ve özellikle çalışmayı baştan sona okuyan ve her aşamada önemli fikir ve tavsiyeleriyle desteğini eksik etmeyen Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet Uğur'a müteşekkirim. Son olarak tahsil hayatım boyunca teşvik ve dualarını benden esirgemeyen ebeveynime, bu süreçte gösterdikleri fedakârlık ve anlayış için eşime ve oğluma medyûn-i şükrânım.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT .....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
TABLolar .....	xiv
KISALTMALAR.....	xv
GİRİŞ.....	1
I. KONU VE AMAÇ.....	1
II. KAYNAKLAR VE YÖNTEM.....	4
III. LİTERATÜR.....	6
A. ARAPÇA VE İNGİLİZCE LİTERATÜR .....	6
B. TÜRKÇE LİTERATÜR.....	9

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İBN ÂBİDÎN'İN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

I. YAŞADIĞI DÖNEM .....	14
A. SİYASÎ VE İDARÎ DURUM.....	14
1. Genel Olarak İslam Coğrafyasında Siyasî ve İdarî Durum .....	14
2. Osmanlı'da Siyasî ve İdarî Durum .....	18
3. Suriye'de Siyasî ve İdarî Durum .....	23
B. İLMÎ VE KÜLTÜREL DURUM.....	25
II. HAYATI.....	31

A. AİLESİ VE NESEBİ.....	31
B. TAHSİLİ VE HOCALARI.....	32
C. ÖĞRENCİLERİ.....	42
D. İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	43
E. TASAVVUFÎ KİŞİLİĞİ.....	47
III. ESERLERİ.....	53
A. FIKİH KİTAPLARI.....	54
1. Usûl-i Fıkıh.....	54
2. Fürû-i Fıkıh.....	55
3. Fetâvâ.....	57
B. FIKİH RİSÂLELERİ.....	58
1. Usûl-i Fıkıh Risâleleri.....	58
2. Fürû-i Fıkıh Risâleleri.....	60
a. İbadetler.....	60
b. Borçlar Hukuku.....	63
c. Aile Hukuku.....	65
d. Miras ve Vakıf Hukuku.....	66
e. Ceza Hukuku.....	69
3. Muhtelif Risâleleri.....	69
C. DİĞER ESERLERİ.....	72

## İKİNCİ BÖLÜM

### METİN-ŞERH-HÂŞİYE BAĞLAMINDA REDDÜ'L-MUHTÂR

I. METİN-ŞERH-HÂŞİYE GELENEĞİNE GENEL BİR BAKIŞ .....	76
II. REDDÜ'L-MUHTÂR'IN GENEL ÖZELLİKLERİ .....	82
A. TELİF SEBEBİ VE USÛLÜ .....	82
B. KAYNAKLARI .....	86
1. Timurtâşî ve <i>Tenvîru 'l-Ebsâr</i> Adlı Eseri.....	87
2. Haskefî ve <i>ed-Dürrü 'l-Muhtâr</i> Adlı Eseri.....	88
3. Kullandığı Diğer Kaynaklar .....	91
a. Fıkıh Kaynakları .....	93
(1).Usûl Kaynakları .....	93
(2).Fürû Kaynakları .....	94
b. Fıkıh Eserleri Dışındaki Kaynaklar .....	103
4. İbn Âbidîn'e Göre Muteber Kaynaklar .....	104
III. BİR HÂŞİYE OLARAK REDDÜ'L-MUHTÂR .....	113
A. HÜKÜMLERİN DELİLLERİNİ TESPİT .....	114
1. Hükümleri Delillendirme.....	114
2. Delilleri Değerlendirme.....	118
3. Önceki Katkıları Değerlendirme .....	124
B. METİN/ŞERH'İN TADİL VE TASHİHİ .....	127
1. Metni/Şerhi Tenkit.....	128
2. Metni/Şerhi Tashih .....	132
3. Metnin Eksik Yönlerini Tamamlama .....	137
C. FIKHÎ GÖRÜŞLERİN FARKLI KİTAPLARDAKİ İZİNİ SÜRME .....	141
IV. REDDÜ'L-MUHTÂR'DA ŞER'Î DELİLLER VE ŞER'Î HÜKÜMLER .....	145

A. ŞER'Î DELİLLER.....	145
1. Kitap .....	146
2. Sünnet .....	152
3. İcmâ .....	157
4. Kıyas.....	160
5. İstihsan.....	165
6. Diğer Deliller.....	168
a. Örf.....	168
b. Şer'u Men Kablenâ .....	172
c. Sahâbî Kavli.....	174
d. İstishâb .....	175
B. ŞER'Î HÜKÜMLER .....	176
1. Farz ve Vacip.....	178
2. Sünnet ve Nafile .....	180
3. Haram ve Mekruh.....	182

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### **REDDÜ'L-MUHTÂR'DA İBN ÂBİDÎN'İN FIKİH FAALİYETİNDE TAKİP ETTİĞİ USÛL**

I. TAKLİD .....	188
A. TAKLİD KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ .....	188
B. İBN ÂBİDÎN'E GÖRE TAKLİD KAVRAMI VE ONUN BU KAVRAMLA İLİŞKİLİ MESELELERE BAKIŞI .....	197
1. Taklid Kavramı.....	197
2. Mezhep-Taklid İlişkisi ve Bir Mezhebe İntisabın Gereği .....	200
3. Râcih Görüşü Uymanın Gerekliliği .....	205

4. İbn Âbidîn'in Mezhep Tasavvuru .....	209
C. İBN ÂBİDÎN'E GÖRE TAKLİD USÛLÜ YA DA RESMÜ'L-MÜFTÎ ....	217
1. Resmü'l-müftî'nin Konusu.....	219
2. Resmü'l-müftî'nin Gayesi ve Muhatabı.....	221
3. Resmü'l-müftî İlkeleri .....	223
4. Reddü'l-muhtâr'da Uygulama Bakımından Resmü'l-müftî.....	237
a. Hakkında İhtilaf Olmayan Mezhep Görüşleri .....	240
b. Hakkında İhtilaf Olması Durumunda Râcih Görüşün Tespiti .....	243
II. İCTİHAD.....	250
A. MODERN DÖNEM İCTİHAD TARTIŞMALARINA GENEL BİR BAKIŞ .....	250
B. İBN ÂBİDÎN'İN İCTİHAD ANLAYIŞI .....	255
1. Mutlak İctihad .....	256
2. Mezhep İçi İctihad.....	258
3. İbn Âbidîn'e Göre Hanefî Mezhebi'nde Fakihlerin Tasnifi.....	259
C. İBN ÂBİDÎN'İN MEZHEP İÇİ İCTİHAD FAALİYETLERİ .....	265
1. Tercih.....	265
a. İbn Âbidîn'in Delil Merkezli Tercih Kriterleri.....	267
(1). Nasslara Uygunluk.....	268
(2). Kıyasa/Mezhep Birikimine Uygunluk .....	274
(3). İstihsan .....	279
(a). Zaruret .....	280
(b). Maslahat .....	282
(c). Örf .....	286
(d). Fesâdü'z-zamân.....	288

(e). İhtiyat .....	290
b. Diğer Mezheplerden Yaptığı Tercihler .....	291
2. Tahrîc .....	295
a. Fıkhî Kıyas .....	298
b. Kâidelerden Fer'î Hüküm Elde Etme .....	307
c. Fer'î Hükümlerden Kâide Elde Etme .....	312
<b>III. TAKLİD-İCTİHAD HİYERARŞİSİNİN DAYANDIĞI TEMEL</b>	
<b>DİNAMİKLER .....</b>	<b>316</b>
<b>IV. İBN ÂBİDÎN'İN OSMANLI'DA TARTIŞILAN BAZI FIKHÎ MESELELERE</b>	
<b>YAKLAŞIMI .....</b>	<b>321</b>
A. PARA VAKIFLARI .....	321
B. BEY' Bİ'L-VEFÂ VE BEY' Bİ'L-İSTİĞLÂL .....	325
C. BEY'U'L-ÎNE .....	327
D. MÜKREHİN TALAKI .....	329
E. TÛTÛN VE KAHVE .....	331
<b>SONUÇ .....</b>	<b>333</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>339</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>374</b>

## TABLÖLAR

Tablo 1: İbn Âbidîn'in İlim Silsilesi.....	37
Tablo 2: Şâkir el-Akkâd'ın İlim Silsilesi.....	40
Tablo 3: İbn Âbidîn'in Kâdirî Tarikatı Silsilesi.....	48
Tablo 4: <i>Reddû'l-muhtâr</i> 'da Kullanılan Kaynakların Asırlara Göre Dağılımı.....	92
Tablo 5: Bazı Usûl Eserlerine Yapılan Atıf Sayıları .....	94
Tablo 6: Zâhirü'r-rivâye Kitaplarına Yapılan Atıf Sayıları.....	95
Tablo 7: Hicrî III.-V. Asır Arasında Telif Edilen Bazı Eserlere Yapılan Atıf Sayıları .....	96
Tablo 8: Hicrî VI.-VIII. Asır Arasında Telif Edilen Bazı Eserlere Yapılan Atıf Sayıları.....	96
Tablo 9: Hicrî IX.-XII. Asır Arasında Telif Edilen Bazı Eserlere Yapılan Atıf Sayıları .....	97
Tablo 10: “Mezhep İçerisindeki Görüşlerin Hiyerarşisi” .....	231
Tablo 11: Râcih Görüşü Tespit Kriterleri .....	235
Tablo 12: Mezhep Müntesibi Fakihin Fıkıh Faaliyetinde Karşılaşacağı Durumlar .....	238
Tablo 13: İbn Âbidîn'e Göre Tabakâtü'l-Fukahâ .....	263



## KISALTMALAR

(a.s.)	: Aleyhisselâm
b. / İbn	: Oğul, oğlu
bk.	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
CDA.	: T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri
çev.	: Çeviren
dğr.	: Diğerleri
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
m.	: Mîlâdî
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
(r.a.)	: Radıyallâhu anh / anhâ / anhum
s.	: Sayfa
(s.a.v.)	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
s.s.	: Sayfadan sayfaya
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Baskı tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak

# GİRİŞ

## I. KONU VE AMAÇ

Her ilim dalında çeşitli dönemlerde bazı âlimler; eserlerinin nitelikleri, ilme olan katkıları, çevrelerine olan etkileri gibi sebeplerle öne çıkmıştır. Bunların bir kısmı kendi yaşadığı çevre ve dönemle sınırlı bir etkiye sahipken bir kısmı da çevre ve zaman bakımından daha geniş bir şöhrete sahip olup, o ilmin otoritesi olarak görülmüştür. Hanefî mezhebi söz konusu olduğunda örneğin hicrî IV. asırda yaşayan Hâkim eş-Şehîd, Tahâvî, Kerhî, Cessâs; hicrî V. asırda yaşayan Kudûrî, Pezdevî, Serahsî gibi âlimlerin etkisi kendi dönemlerini aşmış, onlar ve sonraki asırlarda yaşayan diğer önemli bazı fakihler günümüze kadar mezhepte otorite olarak kabul edilmiştir. Hicrî XIII. asır (milâdî XIX. asır) âlimlerinden İbn Âbidîn de hiç kuşkusuz Hanefî mezhebinde önemli bir konuma sahiptir.

İbn Âbidîn'in yaşadığı dönemde (1784-1836) özel olarak Osmanlı ve genelde tüm İslam coğrafyası; siyasî, askerî, ekonomik ve toplumsal alanda bazı sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Özellikle batılı devletlerin güçlenmesi ve Müslüman toplumlar üzerindeki tahakkümü, XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başından itibaren giderek artan bir düzeyde çeşitli tartışma ve arayışlara sebep olmuştur. Bu dönemde bir taraftan Osmanlı Devleti, idarî ve askerî alanda yoğun bir şekilde çeşitli reform girişimlerinde bulunurken diğer taraftan dinî konularda Müslümanların mevcut anlayış ve uygulamalarını eleştiren Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762), Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1787), Osman b. Fûdî (ö. 1817), Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1834), Muhammed b. Ali es-Senûsî (ö. 1859) gibi âlimler önderliğinde dinî alanda tecdid ve ihya çağrısı yapan bazı hareketler ortaya çıkmıştır.

Son dönem Osmanlı fakihlerinden biri olan İbn Âbidîn'in, modern dönemin hemen öncesinde ve -zikri geçen tecdid hareketleriyle birlikte- ictihad-taklid tartışmalarının yoğunlaşmaya başladığı bir zaman diliminde yaşamış olması fıkıh tarihi açısından ayrı bir önemi haizdir. Zira modern dönemki fıkıh tarihi çalışmaları esas alındığında onun yaşadığı zaman dilimi, "Fıkıhın Gerileme Çağı" ya da "Taklid Devri" veyahut da "İstikrar Dönemi" şeklinde isimlendirilen ve çoğunlukla miladi XII.-XIII. asırlardan veya Moğol istilasından itibaren başlatılan ve modern döneme kadar devam

eden devrin sonuna denk düşmektedir. Söz konusu dönemin özellikle “gerileme” ya da “taklid” devri olarak isimlendirilmesinin en temel sebebi, bu döneme dair -özellikle XIX ve XX. yüzyılda- yapılan “ictihad kapısının kapatılması, taklidin giderek yaygınlaşması, mezhep taassubunun son derece artması ve fikhın donuklaşması” gibi eleştirilerdir. Bunlara paralel olarak söz konusu dönemde yaygın bir şekilde kullanılan şerh ve hâşiye gibi telif türleri de gerilemenin en başat unsurlarından biri olarak görülmüştür. Bu tartışmaların başladığı dönemde yaşayan İbn Âbidîn’in bir taraftan sıkı bir mezhep müntesibi ve geleneğin önemli temsilcilerinden biri olması, diğer taraftan eserlerinin büyük bir kısmını hâşiye türünde kaleme alması, onu zımnen söz konusu tenkitlerin hedefi haline getirmektedir.

Bu çalışma, mezhep müntesibi bir fakih olarak İbn Âbidîn’in fıkıh faaliyetini, onun en önemli eserlerinden biri olan *Reddü’l-muhtâr* adlı hâşiyesi çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir. Yukarıda zikri geçen tenkitler doğrudan bu çalışmada konu edilmemekle birlikte, çalışmanın ana teması olan “İbn Âbidîn’in fıkıh faaliyeti” incelenirken sürekli göz önünde bulundurulacaktır. Bu bağlamda çalışma boyunca cevap aranacak temel sorulardan biri, -mezhep müntesibi ve muhaşşî (hâşiye yazarı) bir fakih olan İbn Âbidîn’in çalışmaları özelinde- gerçekten fikhın donuklaşarak mezhep sisteminin işlevsiz hale gelip gelmediğidir. Bu sorunun başlı başına ve bütün boyutlarıyla ele alınması, elbette araştırmamızın sınırlarını aşacak düzeyde olup belki de birden fazla çalışmayı gerektirecek niteliktedir. Söz konusu soruyu merkeze alarak araştırma boyunca gündemde tutmak, bu çalışmanın üzerinde duracağı diğer bir ana soru olan, İbn Âbidîn’in mezhep içi fıkıh faaliyetinde takip ettiği yöntem ve usûl konusunda kuşkusuz önemli veriler sunacaktır. Diğer taraftan bu verilerin bir kısmı, İbn Âbidîn’in yaşadığı döneme yöneltilen eleştirilere kısmen onun tarafından verilmiş cevaplar olarak nitelenebilir.

Yukarıda değinildiği üzere şerh ve hâşiye literatürü hakkında, özellikle XIX. ve XX. yüzyılda oldukça menfi tasvirler bulunmaktadır. Eğer bu tenkit ve eleştirilerden hareketle ve toptancı bir bakış açısıyla söz konusu literatür, ilmî birikime herhangi bir katkı sunmayan ve geçmiş bilgiyi tekrar etme dışında başka bir işlevi bulunmayan çalışmalar olarak nitelenirse, -özellikle Memlükler ve Osmanlılar’dan itibaren giderek yaygınlaşan ve neredeyse hâkim telif türü haline gelen- şerh ve hâşiye türünden yazılmış bütün eserler niteliksiz birer çalışma olarak mahkum edilmiş olur. Oysaki Mergînânî, Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Bâbertî, İbnü’l-Hümâm, Molla Fenârî, Molla Hüsrev,

Ebüs-suûd, İbn Nüceym, Timurtâşî gibi fakihlerin ilmî kudretleri inkâr edilemez. Bu yüzden onların da eserlerinde sıkça kullandıkları şerh ve hâşîye metodunun “gerileme”nin temel unsuru olarak görülmesi, kanaatimizce doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilemez. Söz konusu telif türünün değersiz addedilmesi, bu yazım türlerinde kaleme alınmış olan birçok değerli eserin göz ardı edilmesine de sebep olabilir. Burada geçmiş literatürü değerlendirirken metod ya da telif türünün kendisini suçlamak yerine, belki de dikkate alınması gereken husus, her bir telif türünün çok başarılı, orta seviyede ya da düşük düzeyde örneklerinin bulunabileceğidir. Bu araştırmanın temel amaçlarından biri de, telif metodlarından biri olarak hâşîye türünde kaleme alınmış bir fûrû kitabı olan *Reddü'l-muhtâr*'ın fikhî bir faaliyet olması bakımından geçmiş birikimi nasıl değerlendirdiği, kaynakları kullanırken ne tür bir yöntem takip ettiği ve bu çerçevede söz konusu eserin işlevi ve niteliğinin ne olduğu sorularına cevap aramaktır.

Mezhep usûlü ve sistematığına dair birtakım ilke ve prensipleri ele aldığı *'Ukûdü resmi'l-müftî* risâlesi ve fıkıhta değişimi yönetme noktasında önemli bir norm olan “örf” hakkında kaleme almış olduğu *Neşrü'l-'arf* risâlesi, İbn Âbidîn'in öne çıkan iki önemli eseridir. Her iki risâle de *Reddü'l-muhtâr*'da belli oranlarda işlenmiş, gerek görüldüğü hususlarda ve ayrıntılı bilgi için söz konusu risâlelere atıf yapılmıştır. Özellikle *Resmü'l-müftî* risâlesindeki konular, *Reddü'l-muhtâr*'ın mukaddimesinde büyük oranda tekrar edilmiştir. Buradan hareketle İbn Âbidîn'in resmü'l-müftî risâlesinde ele aldığı mezhep içi işleyişe dair ilke ve kriterleri kendisinin nasıl uyguladığı, hüküm tespiti ya da fikhî bilgi üretiminde bu ilkeler dışına çıkıp çıkmadığı, eğer çıktıysa hangi sebep ve gerekçelerle bu ilkeleri dikkate almadığı gibi sorular, bu araştırmanın üzerinde duracağı ana sorulardır. Böylece mezhep müntesibi bir fakihin fıkıh faaliyetinin en önemli boyutunu oluşturan “hüküm tespiti ve fikhî bilgi üretiminde takip edilen usûl”, İbn Âbidîn özelinde tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmanın konusuna ve amaçlarına dair yukarıda zikri geçen ana sorular ve temel hedefler, bir taraftan araştırmanın hangi saiklerle yapıldığını ortaya koyarken aynı zamanda sınırlarını da belirlemektedir. Bu bağlamda çalışma, İbn Âbidîn'in fıkıh düşüncesini bütün yönleriyle ele almayı hedeflememektedir. Zira İbn Âbidîn gibi önemli eserleri olan bir fakihin bütün yönleriyle incelenmesi, böyle bir çalışmanın sınırlarını aşacak niteliktedir. Örneğin fıkıh düşüncesinin arka planı, tevârüs ettiği fikhî miras, kendisinden sonrasına etkisi, fûrû ve usûl başta olmak üzere fikhın alt dallarına dair

fikirleri, eserlerinin mukayeseli olarak incelenip özgün yönlerinin ortaya konulması gibi daha da çoğaltılabilecek olan birtakım hususların her biri müstakil çalışmayı gerektirecek derinliktedir. Nitekim aşağıda değinileceği üzere İbn Âbidîn'le ilgili çeşitli açılardan yapılmış bazı çalışmalar da mevcuttur.

## II. KAYNAKLAR VE YÖNTEM

Çalışmanın en temel kaynağı İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr* adlı eseridir. Bu eserin hâşiye olması ve metin-şerh-hâşiye ilişkisinin çalışmaya konu edilmesi bakımından, eserin üzerine yazıldığı metin olan Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-epsâr*'ı ile bunun şerhi Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı çalışmanın temel kaynakları arasındadır. Bununla birlikte, yine İbn Âbidîn'in *Şerhu'l-Manzûme el-müsemmât bi-'Ukûdi resmi'l-müftî* ve *Neşrü'l-'arf fî binâi ba'zi'l-ahkâm 'ale'l-'urf* isimli risâleleri de çalışmanın birincil kaynaklarını oluşturmaktadır. Araştırmanın *Reddü'l-muhtâr*'la sınırlı olması sebebiyle İbn Âbidîn'in diğer eserleri çalışmaya doğrudan konu edilmezken zikri geçen iki risâlenin birincil kaynaklara dâhil edilmesinin nedenlerinden biri, İbn Âbidîn'in söz konusu risâlelerin içeriğine büyük oranda *Reddü'l-muhtâr*'da yer vermesidir. Bir diğer sebep de, risâlelerde teorik olarak ele alınan ilke ve prensiplerin *Reddü'l-muhtâr*'da nasıl uygulandığına ilişkin tespitlerin yapılabilmesidir. Bu yüzden her iki risâle, gerek sistematikleri gerekse muhtevaları bakımından baştan sona incelenerek çalışmada kullanılmıştır.

Araştırmanın ikincil kaynaklarını, başta İbn Âbidîn ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar olmak üzere, mezhep içi işleyişi ve özellikle Hanefî mezhebinin temel dinamiklerini konu edinen bazı çalışmalar teşkil etmektedir. İbn Âbidîn'le ilgili yapılan çalışmalar arasında özellikle Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr'un *İbn Âbidîn ve eseruhû fî'l-fıkhi'l-İslâmî* adlı doktora tezi, *Reddü'l-muhtâr*'ın tercümesiyle birlikte yayınlanan Ahmet Özel ve Yahya Semiz'in "İbn Âbidîn'in Kaynakları" isimli çalışması, Lü'ey b. Abdürraûf el-Halîlî'nin *Le'âli'ü'l-mehâr fî tahrîci mesâdiri İbn Âbidîn* adlı eseri, sıkça yararlanılan kaynaklar arasındadır. Diğer taraftan doğrudan İbn Âbidîn'le alakalı olmamakla birlikte mezhep içi işleyişe dair yapılan çalışmalardan Eyyüp Said Kaya'nın *Mezheplerin Teşekkülü'nden Sonra Fıkhi İstidlâl* ve Seyit Mehmet Uğur'un *Hanefî Mezhebi'nde Mezhep İçeriği Tercih ve Usûlü* adlı doktora tezleri, araştırma esnasında kullanılan önemli kaynaklar arasındadır.

Birinci bölümde öncelikle, İbn Âbidîn'in yaşadığı dönem genel bir çerçeve içerisinde sunulmaya çalışılacaktır. Buradaki amaç, İbn Âbidîn'in yaşadığı çevrenin onun ilmî bakış açısını nasıl etkilediğini anlamaya yöneliktir. Zira onun yaşadığı dönem, modern dönemin hemen öncesine tekabül etmekte ve bu sebeple modern dönemdeki dönüşümü tetikleyen unsurları belki de bütünüyle ihtiva etmektedir. Birinci bölümün diğer başlıklarında, İbn Âbidîn'in hayatı ve eserleri oldukça kısa bir şekilde incelenmeye gayret edilecektir. Zira İbn Âbidîn hakkında yapılan diğer çalışmalarda hayatı ve eserlerine dair oldukça geniş bir malumat yer almaktadır. Bu kısımda zaruri olarak değinilmesi gereken bilgilere yer verilmekle birlikte, daha çok İbn Âbidîn'in fıkıh düşüncesini etkileyen faktörlerin öne çıkarılması hedeflenmektedir.

İkinci bölümde *Reddü'l-muhtâr*'ın genel özellikleri, eserde kaynakların kullanım metodu, özellikle metin-şerh-hâşiye ilişkisi bağlamında meselelerin ele alınış tarzı, metin ve şerhle birlikte geçmiş birikime olan katkı ve eleştiri yöntemi incelenecektir. Böylece hem söz konusu hâşiyenin niteliği hakkında bir fikir edinmek hem de metin-şerh-hâşiye ilişkisi bağlamında fûrû-i fikha dair bir hâşiyenin muhtelif açılardan çeşitli özelliklerinin belirlenmesi mümkün olacaktır. Bununla birlikte bu bölümde asıl olarak, çalışmanın ana temasının önemli parçalarından biri olan İbn Âbidîn'in tevârüs ettiği fikhî birikime yaklaşım tarzı ve bu birikimi değerlendirme yöntemiyle ilgili bazı tespitlere ulaşılmaya çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde ise İbn Âbidîn'in mezhep içi işleyişi dikkate alarak hüküm tespitinde takip ettiği usûle, fakih-mezhep ilişkisi bakımından İbn Âbidîn'in taklid ve icthadla ilgili görüşlerine, mezhep tasavvuruna ve bu bağlamda taklid ve mezhep içi icthad faaliyetlerine yer verilecektir. Ayrıca Osmanlı'da ulemâ arasında tartışılan bazı konulara dair görüşleri incelenerek İbn Âbidîn'in söz konusu tartışmalı fikhî meselelere yaklaşımı sorgulanacaktır.

Daha önce değinildiği üzere İbn Âbidîn'e ait eserlerin çokluğu ve yine bunların hacmi dikkate alındığında, bir çalışmada her birini kuşatacak derecede ve derinlemesine bir araştırma yapmak pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple araştırma, İbn Âbidîn'in en meşhur eseri olan *Reddü'l-muhtâr*'la sınırlandırılmıştır. *Reddü'l-muhtâr*'dan seçilen örneklere gelince, bu hususta genel olarak bir konu sınırlandırılmasına gidilmemiş, farklı bahislerden örnekler seçilmesine dikkat edilmiştir.

Bununla birlikte esas olarak temsil özelliği yüksek örneklerin tespitine gayret gösterilmiştir. Ayrıca ikinci ve üçüncü bölümlerde tahlil için seçilen meselelerin bir kısmı, kaçınılmaz olarak her iki bölümün diğer başlıkları için de örnek teşkil edebilir. Ancak tahlil esnasında meselenin konuyla ilgili kısmına odaklanılmıştır.

### III. LİTERATÜR

Modern dönemde İbn Âbidîn ve eserleri hakkında gerek Arapça ve İngilizce gerekse Türkçe olmak üzere birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bunların büyük bir kısmı, İbn Âbidîn'in öne çıkan bazı risâlelerini konu edinmekle birlikte, birkaçı da *Reddü'l-muhtâr*'ı çeşitli yönleriyle inceleyen araştırmalardır. Diğer taraftan doğrudan İbn Âbidîn'i konu edinmemekle birlikte mezhep içi işleyişe dair yapılan bazı çalışmalar, gerek yöntemleri gerekse içerikleri bakımından bu çalışmayla alakalı literatüre dâhil edilebilir.

#### A. ARAPÇA VE İNGİLİZCE LİTERATÜR

Modern dönemde İbn Âbidîn'le ilgili yapılan en kapsamlı çalışma, Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr'un 1978 yılında doktora tezi olarak hazırladığı ve 2001 yılında iki cilt halinde yayınlanan *İbn Âbidîn ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî-dirâse mukârene bi'l-kânûn*- isimli çalışmasıdır. Bir giriş ve üç ana bölümden oluşan bu çalışmanın giriş kısmında Ferfûr, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) itibaren mezheplerin istikrarına kadar fıkıh ilminin gelişim seyrini oldukça geniş bir şekilde ele almaktadır. Birinci bölümde siyasî ve ilmî açıdan İbn Âbidîn'in yaşadığı asrı işlemekte, ikinci bölümde İbn Âbidîn'in hayatını son derece kapsamlı bir şekilde incelemekte, üçüncü bölümde ise ayrıntılı bir şekilde *Reddü'l-muhtâr*'ı tanıtmaktadır. İbn Âbidîn'in hayatı ve *Reddü'l-muhtâr*'ın şekilsel-yapısal özellikleri bakımından oldukça kapsamlı ve başarılı olan çalışmada, *Reddü'l-muhtâr*'ın içerik tahlili, İbn Âbidîn'in tercihleri ve hüküm tespitinde takip ettiği usûl gibi konulara pek fazla yer verilmemektedir. Bu durum, araştırmamızı söz konusu çalışmadan ayıran en önemli husustur. Ayrıca Ferfûr'un bu eseri dikkate alınarak çalışmamızda, İbn Âbidîn'in hayatı ve *Reddü'l-muhtâr*'ın şekilsel özelliklerine dair başlıklar son derece kısa tutulmaya özen gösterilmiş ve yine bu başlıklarda Ferfûr'un işlemediği konular daha fazla öne çıkarılmıştır.

Yaptığı araştırmanın sonuçları arasında Ferfûr'un zikrettiği hususlardan biri, İbn Âbidîn ile birlikte mezhep içi ictihad kapısının açılmış olmasıdır. Ferfûr, mezhep içi ictihadla tercih ve tahrîci kastettiğini ifade etmektedir. Ona göre yaşanan hayatın şartları dikkate alındığında modern dönem öncesi için mevcut fikhî miras yeterlidir ve bu durum ferdî mutlak ictihad kapısının kapanmasını gerekli kılmıştır. Ancak günümüzde değişen hayat şartları ve mevcut yenilikler, ilmî şûrâ yoluyla yapılacak olan grup ictihadını (ictihâdü'l-cemâa) gerekli kılmaktadır.<sup>1</sup> Ferfûr'un önerisi tartışmaya açık olmakla birlikte, İbn Âbidîn'in mezhep içi ictihad kapısını açtığına dair ulaştığı sonuç kanaatimizce problemlili görünmektedir. Ferfûr bu tespitiyle zımnen İbn Âbidîn öncesinde mezhep içi ictihad kapısının da kapandığını varsaymaktadır. Bunun tespiti ise ancak İbn Âbidîn ile öncesi arasında yapılacak mukayeseli çalışmalarla mümkündür.

*et-Tashîh ve 't-Tercîh 'inde'l-'allâme İbn Âbidîn* adlı doktora tezinde Sâir Hamîd Tu'me çalışmasını altı bölüm halinde ele almaktadır. İlk üç bölümde kısaca İbn Âbidîn'in hayatını, Hanefî mezhebinin doğuşu ve gelişimi ile tashih ve tercih ilminin doğuşu ve gelişimini ele aldıktan sonra diğer üç bölümde de İbn Âbidîn'e göre tercih konusunu ve İbn Âbidîn'in bazı tercihlerini incelemektedir. Buna göre çalışma, tashih ve tercih ilminin gelişimiyle İbn Âbidîn'in tercihlerini konu edinmektedir. İbn Âbidîn'in tercihlerine dair bazı fer'î örnekleri tespit etmesi ve bunları bazı tercih ilkeleri açısından incelemesi, çalışmanın ayırt edici özelliklerinden biri olarak düşünülebilir. Bununla beraber çalışma, İbn Âbidîn'in tercihlerini değerlendirme bakımından oldukça yetersizdir.

*Esbâbü 'udûli'l-Hanefiyye 'ani'l-fütyâ bi-zâhiri'r-rivâye* adlı doktora tezinde Lüey b. Abdürraûf el-Halîlî, Hanefî mezhebinde zâhirü'r-rivâye görüşlerinin terk edildiği durumları araştırmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, zâhirü'r-rivâye görüşlerin terk edilmesi bağlamında resmü'l-müftî konusunu ele almaktadır. Bu kısımda İbn Âbidîn'in *'Ukûdü resmi'l-müftî* risâlesinde ve *Reddü'l-muhtâr*'da zikrettiği resmü'l-müftî ilkelerinin kaynaklarını tespit etmesi, çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc'ın *İs'âdü'l-müftî 'alâ Şerhi 'Ukûdi resmi'l-müftî* adlı eseri, Muhammed Takî Osmânî'nin *Usûlü'l-iftâ ve âdâbühâ* adlı eseri, Muhammed İbrâhim Ahmed Ali'nin *el-Mezheb 'inde'l-Hanefiyye* adlı eseri ve Ahmed b. Muhammed en-

---

<sup>1</sup> bk. Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dımaşk: Dârü'l-beşâir, 2001, c. 2, s. 966-968.



Nakîb'in *el-Mezhebü'l-Hanefî* isimli yüksek lisans tezi, tamamen ya da kısmen resmî'l-müftîyi konu edinen çalışmalar arasında sayılabilir.

İbn Âbidîn'in resmî'l-müftî risâlesi hakkında Norman Calder tarafından kaleme alınan "The 'Uqud rasm al-mufti of Ibn Abidin" isimli makale, bu araştırmada kullanılan önemli çalışmalardan biridir. "Taklid" teriminin batılı bilim adamlarının anladığı şekliyle "körü körüne itaatten" ziyade, "otoritenin temellendirilmiş kabulü" anlamına geldiğini vurgulayan Calder, İbn Âbidîn'in resmî'l-müftîde zikrettiği ilkeleri tek tek inceleyip yorumlamakta ve buradan hareketle müftînin bir problemle karşılaşması durumunda takip etmesi gereken hiyerarşi üzerine bazı tespitlerde bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Wael B. Hallaq'ın "A Prelude to Ottoman Reform: Ibn 'Abidîn on Custom and Legal Change" isimli makalesi ise İbn Âbidîn'in *Neşrü'l-'arf* risâlesini konu edinmektedir. Makalenin başlığından da anlaşılacağı üzere Hallaq, İbn Âbidîn'in söz konusu risâlesini Osmanlı reformunun (modernleşmesinin) bir öncü hareketi olarak kabul etmektedir. Makaleyi üç ana başlık altında kurgulayan Hallaq, ilk kısımda örfün özellikle Hanefî ve Mâlikîler tarafından sıkça kullanılmasına rağmen resmî ve bağımsız bir hukuk kaynağı olarak görülmediği iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır. İkinci kısımda, X./XVI. yüzyıldan itibaren hukukçular tarafından örfün hak ettiği bir konuma getirilmesi konusundaki gerekliliğin anlaşıldığını vurguladıktan sonra İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) örfle ilgili açıklamalarını ele almakta ve bunları bir çözüm girişimi olarak nitelendirmektedir. İbn Âbidîn'in risâlesini değerlendirdiği bölümde ise öncelikle İbn Âbidîn'in yaşadığı dönemdeki reform hareketlerinin ve yaşanan değişimlerle ortaya çıkan kriz halinin onun çalışmalarına yansımadağını, ancak bununla birlikte geleneğin bazı sınırlayıcı özelliklerine karşı gizli bir sabırsızlığın açıkça görüldüğünü iddia etmektedir. Risâlenin içeriği hakkında geniş bir tahlile yer verdikten sonra Hallaq'ın dikkat çektiği hususlardan biri, İbn Âbidîn'in örf anlayışında gelenekteki zayıf ve azınlık görüşlere başvurabilme imkânının yer almasıdır. Öte yandan onun iddialarından en önemlisi; İbn Âbidîn'in örfü, Kur'ân ve Sünnet de dâhil olmak üzere resmî kaynakların hukukî sonuçlarını ortadan kaldırma yetkisine sahip bir hukuk kaynağı konumuna yükseltmiş

---

<sup>2</sup> Makale, Şenol Saylan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. bk. Norman Calder, "İbn Abidin'in 'Ukudü Resmî'l-Müftî' Adlı Risalesi", *Usûl İslam Araştırmaları*, çev. Şenol Saylan, c. 1, sy. 2 (2004), ss. 189-208.

olmasıdır. Hallaq bu iddiasından hareketle, İbn Âbidîn'in mezkûr risâlesini modern hukuk reformlarını hazırlayan bir adım olarak nitelendirmektedir. Yine Hallaq'a göre İbn Âbidîn, bu açıdan değerlendirildiğinde dikkat çekici bir şekilde modern görünmektedir. Ancak mezhepleri tümüyle reddeden Reşid Rıza gibi modern reformistlerden onu ayıran en önemli husus, mezhep otoritesine bağlı kalmasıdır.<sup>3</sup>

## B. TÜRKÇE LİTERATÜR

Türkiye genelinde İbn Âbidîn'le ilgili çalışmaların kâhir ekseriyeti, yüksek lisans tezi ve makale türünde yapılmıştır. Bunların da neredeyse tamamı İbn Âbidîn'in risâleleri hakkındadır. Şenol Saylan tarafından hazırlanan *İbn Âbidîn'de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî Örneği* isimli yüksek lisans tezi, mezkûr risâlenin kaynaklarını tespit etmesi ve özellikle risâlenin içeriğini oluşturan ilkeleri ele alıp mezhep içi işleyiş bakımından değerlendirmesi yönüyle dikkate değerdir. Bununla birlikte çalışmada yer verilen bazı tespitlerin eleştiriye açık olduğunu belirtmek gerekir. Çalışmanın konumuzla ilgili kısımları yeri geldiğinde çeşitli yönleriyle değerlendirilecektir.

İbn Âbidîn'in aynı risâlesi üzerine yapılan bir diğer çalışma da Yusuf Eşit tarafından kaleme alınan *İbn Âbidîn'in "Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî" Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçeriği Farklı Görüşler Karşısındaki Durumu* adlı yüksek lisans tezidir. Tezin birinci bölümünde İbn Âbidîn'in resmî'l-müftî risâlesinin tahlil ve tercümesine yer verilmekte, ikinci bölümde ise bu risâleden hareketle ve konuyla ilgili diğer kaynaklardan da yararlanılarak mezhep içi ihtilaflar karşısında müftünün durumu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Saylan tarafından yapılan tezdeki bazı değerlendirmeler hakkında önemli tenkitler ve konuyla ilgili birtakım tespitler içermekle birlikte, muhtemelen meselenin sadece teorik açıdan değerlendirilmesi sebebiyle kanaatimizce bu çalışmanın ulaştığı bazı sonuçlar da tenkide muhtaçtır.

Ömer Faruk Ocakoğlu ise, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçeriğinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in "Örf Risalesi" Örneği* isimli yüksek lisans tezinde mezhep içi

---

<sup>3</sup> Makale, Ömer Faruk Ocakoğlu tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. bk. Wael B. Hallaq, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn", *Usûl İslam Araştırmaları*, çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, sy. 3 (2005), ss. 159-89.

işleyiş açısından İbn Âbidîn'in *Neşrü'l-'arf* risâlesini incelemektedir. Mezkûr risâle hakkında geniş bir tahlile yer verilmesi ve meselenin mezhep içi işleyiş bakımından ele alınması söz konusu araştırmanın dikkate değer hususiyetlerindedir. Aynı risâle hakkında bir diğer çalışma da Abdullah Korkut'un *İbn Âbidîn'in Neşru'l-'arf fî binâi ba'di'l-ahkâmi 'ale'l-örf Adlı Risalesi ve Bu Risale Işığında Sosyal Değişmenin Hükümlere Etkisi* isimli yüksek lisans tezidir. Gökhan Atmaca'nın *İbn Âbidîn'in Gabin Risâlesi'nin Metin ve Muhteva Yönündeki Tedkiki*, Ali Öztürk'ün *İbn Âbidîn'in Reddü'l-muhtâr Adlı Eserinde Ahkâmın Değişmesi (Muâmelât)*, Sümeyra Keleş'in *İbn-i Âbidîn'in el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi*, Muhammed Furkan Taha Demirbaş'ın *İbn Âbidîn'in Hadis ve Sünnet Anlayışı*, Muhammed Meşhud Hakçioğlu'nun *Arap Gramerinde Ğarîbu'l-Î'râb Çalışmaları ve İbn Âbidîn'in "el-Fevâidu'l-'acîbe fî i'râbi'l-kelimâti'l-ğarîbe" Adlı Eseri*, Selim Uğur'un *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı -İbn Âbidîn Örneği-* adlı yüksek lisans tezleri, İbn Âbidîn'le ilgili yapılan diğer lisansüstü çalışmalardır.

Makale ve tebliğ metni olarak kaleme alınan ve yine İbn Âbidîn'in risâlelerini konu edinen bazı çalışmalar da mevcuttur. Bunların ikisi resmî'l-müftî, ikisi örf ve biri gabin risâlesiyle ilgilidir. Gökhan Atmaca'nın "İbn Âbidîn'in 'Tahbîru't-tahrîr fî ibtâli'l-kadâ'i bi'l-feshi bi'l-ğabni'l-fâhişi bi-lâ tağrîr' İsimli Risalesinin Tahlili" adlı makalesiyle Şenol Saylan'ın "Osmanlı'da Hukukî Modernleşme Öncesi Fıkıhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası: Muhammed Emin İbn Âbidîn (1784-1836)" adlı tebliği yukarıda zikri geçen lisansüstü tezlerinden hareketle kaleme alınmış çalışmalardır. Nazan Kapıcı'nın "'Neşrü'l-'arf' Adlı Risalesi Bağlamında İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı" ve Ayhan Hira'nın "İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı (*Şerhu Manzûmeti 'ukûdi resmi'l-müftî ve Neşru'l-'arf fî binâi ba'di'l-ahkâmi 'ale'l-'urf* Adlı Risaleleri Bağlamında)" adlı makaleleri ise genel olarak İbn Âbidîn'in örf anlayışını tahlil etmeye yönelik olup, aynı konu üzerine yapılan diğer çalışmalarla benzer sonuçları ihtiva etmektedir. Bununla birlikte Hira'nın makalesinde, Hallaq'ın aynı konuyla ilgili ulaştığı bazı sonuçlara dair yapılan tenkitler dikkat çekicidir.

"Hanefî Mezhebi Fakihlerinden İbn Âbidîn'in '*Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*' Adlı Risalesinin İftâ Usulü Bakımından Değerlendirilmesi" başlığıyla Ahmet Özdemir tarafından sunulan tebliğde ise, İbn Âbidîn'in zikri geçen risâlesi eleştirel bir bakış açısıyla incelenmektedir. Ancak kanaatimizce yapılan değerlendirme ve tenkitlerin

çoğunlukla isabetli olmadığını ve çalışmanın mezhep yapısı dikkate alınmadan modern bir bakış açısıyla indî mülahazalara dayandığını söylemek gerekir. Kemal Yıldız'ın "Zâhir-Bâtın Dayanışması: Mutasavvıf Mevlânâ Hâlid ile Fakîh İbn Âbidîn Örneği" ve Ayhan Hira'nın "Şeyh Bedreddin'in *Câmi'u'l-fusûleyn* Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Âbidîn Örneği" isimli makaleleri, İbn Âbidîn'le ilgili yapılan diğer makale çalışmaları arasında zikredilmelidir. Ayrıca Şenol Saylan *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftû)* ve Sırrı Fuat Ateş de *Hanefî Mezhebinde Fetvâ Usûlü (Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftû)* adıyla İbn Âbidîn'in resmü'l-müftû risâlesini tercüme ederek yayımlamışlardır.

Eyyüp Said Kaya'nın *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* isimli doktora tezi, mezheplerin ortaya çıkışından itibaren istikrar kazanmalarına kadar geçen süreçte mezhep içi ichtihadı konu edinen önemli bir çalışmadır. Kaya'nın mezhebin mahiyeti, mezhep tasavvuru, taklid ve mezhebe müntesip ichtihad gibi konularda yapmış olduğu değerlendirmeler ve "mezhep içi istidlal metodları" olarak adlandırdığı tahrir ve tercih metodlarına dair tespitleri, araştırma esnasında faydalanılan önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Ayrıca mezhep içi ichtihad konusunda çalışmanın muhtelif yerlerinde Kaya'nın tespitlerinin esas alındığı ifade edilmelidir.

*İslam Hukukunda Fetvâ Usulü* adlı doktora tezi ile *Fetvâ Âdâbı* isimli kitabında Osman Şahin, genel olarak dört mezhebe göre fetvâ usûlü ve âdâbını incelemektedir. Şahin'in fetvâ verilirken kullanılacak yöntemleri incelediği bölümü; tahrir, tercih ve taklid yoluyla fetvâ şeklinde üçe ayırması kanaatimizce mezhep içi işleyişi izah bakımından son derece önemlidir. Ayrıca yine Şahin'in dirayet merkezli tercihi ichtihad, diğer tercih türlerini taklid kapsamında değerlendirmesi önemli bir tespit olup, bu çalışmanın ilgili kısmında da söz konusu ayırımın dikkate alındığını ifade etmek gerekir.

Ahmet Yaman *Fetvâ Usulü ve Âdâbı* isimli eserinde mezhep içi tercih, bir mezhebe bağlanmanın gerekliliği, mercûh görüşle fetvâ vermek gibi fetvâ ve mezhebe dair bazı konuları ele aldıktan sonra, Hanefî ve Şâfiîlere göre fetvâyâ esas olacak görüşün belirlenmesi hususunda takip edilecek hiyerarşileri incelemektedir. Çalışmanın konumuzla alakalı olan bu kısmında bazı önemli tespitler yer almaktadır. Bununla birlikte söz konusu eserde, fetvânın verileceği kaynakların belirlenmesi, fetvâ-takvâ ilişkisi,

fetvâda yöntem sorunları, fetvâ ve değişim gibi konular ele alınmakta ve ek kısmında bazı fetvâ örneklerine yer verilmektedir.



**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**İBN ÂBİDÎN'İN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ**

## I. YAŞADIĞI DÖNEM

### A. SİYASÎ VE İDARÎ DURUM

Burada esas itibariyle İbn Âbidîn'in yaşamış olduğu 1784-1836 tarihleri arasında siyasî ve idarî durum hakkında genel bilgiler üzerinde durulacaktır. Öncelikle genel olarak İslam coğrafyasındaki durum ele alınacak, ardından Osmanlı ve Şam bölgesindeki siyasî ve idarî durumla ilgili bilgi verilecektir. Osmanlı ve Şam bölgesi ayrı başlıklar altında ele alınacağından "İslam Coğrafyasında Siyasî ve İdarî Durum" başlığında Osmanlı hâkimiyeti altında olmayan İslam ülkelerine yer verilecektir.

#### 1. Genel Olarak İslam Coğrafyasında Siyasî ve İdarî Durum

XVI. yüzyılın başlarında başta Portekiz ve İspanya olmak üzere bazı batılı devletlerin coğrafi keşifleriyle birlikte XX. yüzyıla kadar sürecek olan Batı sömürgeciliği ve işgal hareketleri başlamıştır. XVI. yüzyılın başlarında Kuzey Afrika, Hint Okyanusu ve Kızıldeniz havzasında hâkim olmaya çalışan Portekiz ve İspanya, Kuzey Afrikalı Müslümanların yardım çağrılarıyla Osmanlı Devleti tarafından püskürtülmüş ve bu bölgenin sömürgeleştirilmesi XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar geciktirilmiştir.<sup>4</sup> Ancak XVIII. yüzyılda Ruslar Asya'nın kuzeyinde, Hollandalılar ve İngilizler ise Güneydoğu Asya ve Hindistan'da hâkimiyetlerini oluşturmuşlardır.<sup>5</sup>

Bugün Hindistan, Pakistan ve Afganistan'ın içerisinde yer aldığı bölge 1526-1858 tarihleri arasında Bâbürlülerin hâkimiyeti altındadır. Bâbürlü Devleti zaman zaman yaşanan bazı taht kavgalarına rağmen XVIII. yüzyıl başlarına kadar istikrarlı bir şekilde yönetilmiştir. 1658'de tahta çıkan Evrengzîb döneminde Bâbürlüler en parlak dönemlerini yaşamışlardır. 1707'de Evrengzîb'in ölümüyle tekrar taht kavgaları başlamış ve Şah Âlem I. Bahadır Şah'tan (1707-1712) itibaren istikrar giderek bozulmuştur. Bâbürlü toprakları 1739'da İran Şahı Nâdir Şah tarafından işgal edilmiş, Sind, Kâbil ve Pencap'ın batı kısmı kaybedilmiştir.<sup>6</sup> Nâdir Şah'ın valilerinden biri olan Ahmed Şah

---

<sup>4</sup> Ahmet Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, İstanbul: Kitabevi, 2005, s. VIII-IX.

<sup>5</sup> Ira Marvin Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İsmail Safa Üstün, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996, s. 11. Ayrıntılı bilgi için bk. Marc Ferro, *Sömürgecilik Tarihi: Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Kadar 13.-20. Yüzyıl*, çev. Muna Cedden, Ankara: İmge Kitabevi, 2002.

<sup>6</sup> Azmi Özcan, "Hindistan (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 18, s. 77.

Dürrânî, 1747’de Nâdir Şah’ın öldürülmesinden sonra İran’da yaşanan iç karışıklıklardan faydalanarak Kandehar’ı ele geçirmiş ve orada Abdâlî reisleri tarafından hükümdar ilan edilmiştir. Kâbil ve çevresini de devletine kattıktan sonra sırasıyla Galzaylar’ı, Özbekler’i, Tacikler’i ve diğer kabileleri idaresi altına alarak kurduğu devletin sınırlarını genişletmiş ve Bâbürlüler ile İran’a karşı başarılı seferler düzenlemiştir. 1772’de Ahmed Şah’ın ölümünden sonra Afganistan uzun süren taht kavgalarıyla mücadele etmiş ve 1839 ile 1878 yıllarında İngilizler tarafından iki kez işgal edilmiştir.<sup>7</sup>

Nâdir Şah ve Ahmed Şah Dürrânî’nin işgallerinden sonra Bâbürlü Devleti Afganlar, Maratanlar, Sihler ve Catlar arasında yaşanan güç mücadeleleri ile birlikte neredeyse tamamen bu güçler arasında paylaşılmış ve Bâbürlü hâkimiyeti son derece zayıflamıştır. Bağımsız birer devlet gibi hareket eden çok sayıda sultanlık ortaya çıkmış ve bunlar arasındaki rekabet de Avrupalıların buraya yerleşmelerine imkân sağlamıştır. Portekiz, Hollanda, Fransa ve İngiltere çeşitli dönemlerde Hindistan’da ticarî faaliyetler yürütmüşlerdir. Mahallî idarecilerin izniyle ticaret amaçlı olarak Hindistan’a gelen İngilizler, ülkenin içerisinde bulunduğu karışıklıktan faydalanarak Hindistan’ın çeşitli bölgelerinde bağımsız ticaret merkezleri kurmuşlar ve XVIII. yüzyıl ortalarında ülkenin idari ve siyasi yönetiminde etkili olmaya başlamışlardır. XIX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde bütün Hindistan fiilen İngiliz hâkimiyeti altına girmiştir.<sup>8</sup>

İran’da Nâdir Şah’ın bir suikast sonucunda öldürülmesinden sonra yerine Kerim Han Zend geçmiştir. Kerim Han’ın 1779’da ölmesiyle birlikte taht kavgaları başlamıştır. XIX. yüzyılda Avrupalı güçler arasındaki çekişmelerden İran da etkilenmiştir. Rusya 1813’de Gence, Karabağ ve Kafkaslar’ın tamamını ele geçirmiş ve Hazar denizinde donanması olan tek devlet haline gelmiştir. 1826’da Rusya ile yeniden savaşa giren İran, 1828’de Erivan ve Nahçıvan’ı Rusya’ya vermiş ve böylece Aras nehri iki ülke arasında sınır haline gelmiştir. Bu durum Rusya ile İngiltere arasında yeni bir rekabete sebep olmuştur. 1834’de Feth Ali Şah’ın yerine geçen torunu Muhammed Şah doğuda Afganlılar’a kaptırılmış olan toprakları geri almaya niyetlenerek Herat’ı muhasara etmiş, ancak Hindistan’ı muhafaza etmek amacıyla Afganistan’ı tampon bölge olarak gören

---

<sup>7</sup> Mehmet Saray, “Afganistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 22, s. 405.

<sup>8</sup> Özcan, “Hindistan (Tarih)”, s. 77-78.



İngiltere buna karşı gelerek Afganlılar'ı desteklemiş ve bir süre sonra buraya asker yerleştirmiştir. İran Herat'ı tekrar ele geçirmeye çalıştıysa da 1856'da Afganistan'ın bağımsızlığını tanımak zorunda kalmıştır.<sup>9</sup>

Altın Orda Hanlığı'nın 1480'de yıkılmasıyla Rusya, Türkistan'a yayılma siyasetini başlatmış, 1552'de Kazan'ı, 1556'da Astrahan'ı işgal etmiştir. Rusya'nın İran, Orta Asya ve Çin'in hammaddelerine ve Hindistan'ın baharatına ulaşarak ticaretini geliştirme düşüncesi, Güney Asya'ya yayılma politikasının temel gerekçelerinden biridir.<sup>10</sup> Altın Orda Hanlığı'nın yıkılmasından sonra o bölgede yaşayan halk birlik haline gelemeden Rus istilasına kadar üç hanlık halinde varlıklarını sürdürebilmiştir. Batı Türkistan'da 1500'de Buhara Hanlığı, 1512'de Hîve Hanlığı, 1710'da ise Hokand Hanlığı kurulmuştur.<sup>11</sup> Buhara Hanlığı 1599'da Canoğulları hanedanının eline geçmiş, 1681'de Hîve Hanlığı tarafından zaptedilerek yağmalanmıştır. 1740'da Safevî hükümdarı Nâdir Şah hem Buhara Hanlığı'nı hem de Hîve Hanlığı'nı işgal etmiş ve 1747'de Nâdir Şah'ın ölümüyle her iki hanlık da bağımsızlığını ilan etmiştir.<sup>12</sup> Ancak her üç hanlık da hem içlerinde hem de birbirleri arasında zaman zaman iktidar mücadelelerine girişmiştir. Ruslar 1865'de Hokand, 1868'de Buhara, 1873'de ise Hîve Hanlığı'nı işgal etmiştir.<sup>13</sup>

Endonezya ve Malezya da Hindistan gibi XVI. yüzyıldan itibaren Avrupalı sömürgeci devletlerin nüfuz ve tesiri altına girmeye başlamıştır. 1511'de Portekizliler Malezya'nın güneyinde yer alan Malaka'yı ele geçirmiş, XVI. yüzyılın sonlarında bölgeye gelen Hollandalılar Portekizliler'le rekabete başlamışlardır.<sup>14</sup> 1641'de Johor

---

<sup>9</sup> İsmail Safa Üstün, "İran (Tarih/Safevîler'den Günümüze Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 22, s. 401.

<sup>10</sup> Orhan Doğan, "Çarlık Rusya'sının Türkistan (Orta Asya) Siyaseti İle İlgili Önemli Bir Belge", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 11 (2004), s. 288.

<sup>11</sup> Ahmet Taşağıl, "Türkistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, c. 41, s. 557.

<sup>12</sup> Ramazan Şeşen, "Buhara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, c. 6, s. 366; Saray, "Afganistan", s. 167.

<sup>13</sup> Batı Türkistan bölgesindeki bu üç hanlık hakkında geniş bilgi için bk. Taşağıl, "Türkistan", s. 556-560; Şeşen, "Buhara", s. 366-367; Mehmet Saray, "Hîve Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 18, s. 167-170; Enver Konukçu, "Hokand Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 18, s. 215-216.

<sup>14</sup> İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya (Sömürge Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, c. 11, s. 204; İsmail

Sultanlığı'na yardım ederek Malaka'yı Portekizlilerden alan Hollanda, Johor'a sağladığı yardıma karşılık Malaka'da bazı ticari imtiyazlara sahip olmuşlardır. 1709'da Budist Taylar güneye doğru inerek Johor Sultanlığı'nın bazı topraklarını ele geçirmiş, bunu fırsat bilen Hollanda ise 1784'te Riau'yu almak amacıyla Johor'a saldırmış ve artık iyice zayıflamış olan bu küçük devleti bir antlaşma ile tamamen kendilerine bağlamışlardır. Ardından da Selangor Sultanlığı'nı kendilerine bağlayarak bütün bölgeyi hâkimiyetleri altına almışlardır. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru bugünkü Malezya topraklarında İngiliz hâkimiyeti artmaya başlamıştır. Hollanda ile bu bölgede rekabete giren İngilizler 1824 yılında yaptıkları antlaşma ile Malaka boğazını ikiye ayırarak bugünkü Malezya ve Endonezya topraklarını aralarında paylaşmışlardır.<sup>15</sup> Malezya'da İngilizler hâkimken, Endonezya adalarında ise daha çok Hollanda sömürgeciliğini devam ettirmiştir.<sup>16</sup>

Osmanlı Devleti'nin farklı tarihlerde iki kez hâkimiyeti altına aldığı Yemen, İbn Âbidîn'in yaşamış olduğu XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı'ya bağlı değildir. 1517 yılında Yavuz Sultan Selim'in Mısır'daki Memlûk Devleti'ne son vermesiyle Yemen'de Zeydîler ve Tahîrîler'e karşı mücadele veren Memlûk emirlerinden Emir İskender, Osmanlı hükümdarı adına hutbe okutarak Osmanlı'ya tabi olduğunu bildirmiştir. Böylece Yemen'de 1635 yılına kadar sürecek olan Osmanlı hâkimiyeti başlamıştır.<sup>17</sup> 1517-1635 tarihleri arasındaki bu hâkimiyet dönemi, çıkan isyanlar ve çeşitli mücadeleler sebebiyle Osmanlı Devleti açısından oldukça sancılı ve sorunlu bir dönem olmuştur.<sup>18</sup> Osmanlı'nın hâkimiyeti kaybettiği 1635 yılından itibaren İmam Müeyyed liderliğindeki Zeydîler Yemen'e hâkim olmuşlar ve böylece Kâsımîler dönemi başlamıştır. Kâsımîler döneminde İmam Müeyyed'den sonra Kâsımî ailesi arasında imamlık mücadelesi başlamış ve Mütevekkil İsmail b. Kâsım'ın (1644-1676) yönetimi ele geçirmesiyle Aden, Bilâdihanfer, Zafâr ve Hadramut Zeydîlerin eline

---

Hakkı Göksoy, "Malezya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, c. 27, s. 489.

<sup>15</sup> Göksoy, "Malezya", s. 486-493; Göksoy, "Endonezya", s. 204-209.

<sup>16</sup> Malezya ve Endonezya hakkında geniş bilgi için bk. Göksoy, "Malezya", s. 486-493; Göksoy, "Endonezya", s. 204-209.

<sup>17</sup> Sadettin Baştürk, "Yemen'de Osmanlı İnkırâzının Sebepleri", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, sy. 15 (2010), s. 15.

<sup>18</sup> Yemen'deki iç karışıklıklar ve çıkan isyanlarla ilgili bk. İdris Bostan, "Yemen (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, c. 43, s. 406-412.

geçmiştir. 1839 yılında İngilizlerin Aden'i işgale kalkışması üzerine Osmanlı yeniden Yemen'le ilgilenmeye başlamış ve 1871 yılında Ahmed Muhtar Paşa tarafından San'a'nın alınmasıyla Yemen'de tekrar Osmanlı hâkimiyeti kurulmuştur.<sup>19</sup>

## 2. Osmanlı'da Siyasî ve İdarî Durum

İbn Âbidîn'in elli iki yıllık hayatında (1784-1836 yılları arasında) Osmanlı Devleti'nde sırasıyla I. Abdülhamid (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808) ve II. Mahmud (1808-1839) olmak üzere dört hükümdar görev yapmıştır.

I. Abdülhamid döneminin hemen öncesinde 1768 yılında III. Mustafa döneminde Rusların mevcut anlaşmaları çiğneyerek yaptığı bazı hareketler karşısında Rusya'ya savaş ilan edilmiş<sup>20</sup> ve Eflak-Boğdan'daki çeşitli cephelerde Osmanlı-Rus savaşı başlamıştır.<sup>21</sup> Harp devam ederken devleti içeriden de meşgul etmek isteyen Rus Çariçesi Katerina, Balkanlar ve Mora'daki Ortodoks mezhebinden olan halkı isyan ettirmek için çeşitli girişimlerde bulunmuştur.<sup>22</sup> Mora'da hedefledikleri isyanı sağladıktan sonra Akdeniz'den Ege'ye doğru hareket eden Rus donanması, Osmanlı donanmasını zor durumda bırakmış, Çanakkale boğazını dahi tehdit eder hale gelmiştir.<sup>23</sup> Diğer taraftan Kırım'ı ele geçirmek için çeşitli tahriklerde bulunmuşlar, Kırım'ın ileri gelenleri ile bağımsızlık vadiyle anlaşmışlar ve çeşitli zamanlardaki saldırılardan sonra 1771 yılında Ruslar Kırım'ı işgal etmişlerdir.<sup>24</sup> 1774 yılına kadar Rusya ile süren bu savaşlar Küçük Kaynarca antlaşmasıyla neticelenmiş ve bu antlaşmayla Kırım'a bağımsızlık, Ruslar'a Osmanlı'daki Ortodoksların hamiliği verilmiş, ayrıca Karadeniz Rus gemilerine açılmıştır. Bu savaş sonrasında Osmanlı askerî sisteminde sorunlar görülmeye başlanmış ve askerî alandaki reformların Batılı örneklerle göre yapılması gerektiği anlayışı iyice yerleşmiştir.<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> Bostan, "Yemen", s. 410.

<sup>20</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi: Karlofça Anlaşmasından XVIII. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956, c. 4, s. 371.

<sup>21</sup> bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 4, s. 375-390; Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi: 1789-1914*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997, c. 24, s. 15.

<sup>22</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 4, s. 391.

<sup>23</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 4, s. 394-404.

<sup>24</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 4, s. 404-407.

<sup>25</sup> Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, c. 24, s. 15-16; Feridun Emecen, "Osmanlılar (Klasik Dönem)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 33, s. 496.

1783 yılında Rusya'nın Kırım'ı ilhak etmesiyle Karadeniz artık bir Türk gölü olmaktan çıkmış ve 1787-1788'de başlayan ve esas itibariyle Kırım'ın yeniden fethini amaçlayan savaşlar 1792'de sona ermiştir. Bu savaşlar sonucunda Kırım'ın tekrar geri alınamayacağı anlaşılmış, biraz daha toprak kaybedilmiş ve Rusların Kafkasya'daki ilerlemesi de durdurulamamıştır.<sup>26</sup> Öte yandan 1798 yılında Napolyon'un emrindeki Fransa ordusu Mısır'ı işgal etmiş, 1799 yılında Osmanlı-İngiliz ve Rus ittifakları ile Mısır tekrar geri alınabilmiştir.<sup>27</sup>

Osmanlı Devleti bir taraftan kuzeyde Rusya ve Avusturya ile, diğer taraftan güneyde Fransa, İngiltere ve diğer batılı devletlerle uğraşırken içeride de çeşitli isyan ve ayaklanmalarla meşgul olmuştur. 1730'lu yıllarda Necid bölgesinde Hanbelî mezhebine mensup, Şeyh Necdî lakabıyla bilinen Muhammed b. Abdülvehhâb çeşitli vaaz ve nasihatleriyle şirk diye nitelediği Ehl-i Sünnet'in bazı akidelerine karşı bir hareket başlatmıştır.<sup>28</sup> Başlangıçta etrafında ciddi bir muhalefetle karşılaşan Muhammed b. Abdülvehhâb, kendisine olan muhalefetin şiddetlenmesi üzerine 1744/1745 yılında Suûd ailesinin hâkimiyetindeki Dir'iyye'ye gitmiş ve buranın emiri olan Muhammed b. Suûd'un siyasî himayesi altına girmiştir.<sup>29</sup> Böylece fikirlerini yayabilmek için ihtiyaç duyduğu siyasî desteğe ulaşmış, İbn Suûd ise hâkimiyet alanını genişletebilmek için güçlü bir dinî şahsiyete kavuşmuştur.<sup>30</sup> Daha sonraları Vehhâbîlik giderek kuvvetlenmiş, Mekke şerifleri arasında post kavgası sebebiyle kan döküldüğü sıralarda genişleyerek tehlikeli bir hal almış, bunların akideleri XVII. yüzyılda İstanbul'da ortaya çıkan Kadızâdelilere benzetildiğinden ve daha ciddi meselelerin varlığı sebebiyle Bağdat ve Şam valileri ile Mekke emirinin uyarıları Osmanlı hükümeti tarafından dikkate alınmamıştır.<sup>31</sup> XIX. asrın ilk yıllarından itibaren Suûdî-Vehhâbî ittifakı kuzeyde Irak ve

---

<sup>26</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, c. 24, s. 16-22.

<sup>27</sup> Kemal Beydilli, "Osmanlılar (Yakın Dönemler)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 33, s. 497. Ayrıntılı bilgi için bk. Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, c. 24, s. 83-88.

<sup>28</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 4, s. 441.

<sup>29</sup> Abdullâh es-Sâlih Useymîn, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb : Hayâtuhû ve Fikruhû*, Riyad: Dârü'l-Ulum, 1992, s. 61.

<sup>30</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İstanbul: Şa-to İlahiyat, 2001, s. 107; Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, c. 42, s. 611.

<sup>31</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 4, s. 607-608.

Suriye, güneyde Umman ve batıda Hicaz topraklarına doğru yayılmaya çalışmış ve 1803-1805 yılları arasında Tâif, Mekke ve Medine'yi işgal etmişlerdir.<sup>32</sup>

Mısır'ın Fransa tarafından işgali esnasında elde ettiği başarılar sonucunda kısa sürede komutanlığa yükselen Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Mısır'ın kurtarılmasından sonra yaşanan iç karışıklıklardan faydalanıp ulema, eşraf ve Mısır halkının desteğini almış ve 1805 yılında Mısır'a vali tayin edilmiştir.<sup>33</sup> Giderek Mısır'daki hâkimiyetini arttıran Mehmed Ali Paşa, Bâbîâlî'nin Vehhâbîler üzerine sefer düzenlemesi için uzun zamandır yapmış olduğu teklifi sonunda kabul ederek 1811 yılında oğlu Tosun Paşa'yı bu seferle görevlendirmiş, kendisi de bu isyanın bastırılması için bir müddet oğluna yardım etmiştir.<sup>34</sup> 1813 yılında Mekke ve Medine tekrar Osmanlı yönetimi altına alınmış ve 1818 yılında Suûdî-Vehhâbî kuvvetlerinin merkezi olan Dir'iyye ele geçirilmiştir.<sup>35</sup>

Mehmed Ali Paşa'nın hac yollarını ve kutsal toprakları tehdit eden Suûdî-Vehhâbî tehdidini bertaraf etmesi ve 1826'da uzun süredir bastırılmayan Yunan isyanına başarıyla müdahale etmesi kendisine büyük bir saygınlık ve özgüven kazandırmıştır.<sup>36</sup> Yayılmacı politikasının ancak güçlü bir merkezî idare, askerî güç ve insan kaynaklarıyla mümkün olabileceğini gören Mehmed Ali Paşa, bu ihtiyaçlarını karşılamak için önemli bir kaynak olarak gördüğü Suriye'yi ele geçirmek amacıyla Akkâ Valisi Abdullah Paşa ile arasındaki bir ihtilafı bahane ederek 1831 yılında ordusunu Suriye'ye göndermiştir. Mısır ordusu aldığı galibiyetler sonrasında İbrahim Paşa komutasında Konya'ya kadar ilerlemiş ve 1832'de Sadrazam Reşid Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunu da yenerek Kütahya'ya kadar gelmiştir. Batılı devletlerin de araya girmesiyle 1833 yılında Suriye'nin yönetimi Mehmed Ali Paşa'ya bırakılmıştır.<sup>37</sup> Mehmed Ali Paşa tarafından Suriye'de takip edilen idare tarzı sebebiyle oldukça ciddi problemler ortaya

---

<sup>32</sup> Fırlıklı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 108; Büyükkara, "Vehhâbîlik", s. 611.

<sup>33</sup> Şinasi Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi: 1831 - 1841*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945, s. 24-25; Muhammet Hanefi Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, c. 25, s. 63.

<sup>34</sup> Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı*, s. 27; Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa", s. 63.

<sup>35</sup> Fırlıklı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 109; Büyükkara, "Vehhâbîlik", s. 611.

<sup>36</sup> Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı*, s. 28; Beydilli, "Osmanlılar", s. 498.

<sup>37</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı*, s. 53-145.

çıkılmış, bu problemler çeşitli bölgelerde isyanlara sebep olmuş ve İbrahim Paşa 1834 yılında bu isyanları kanlı bir şekilde bastırmıştır.<sup>38</sup>

Mehmed Ali Paşa'nın Arap yarımadasındaki yayılmacı politikası ve Kızıldeniz ile Basra körfezinde oluşturduğu hâkimiyet başta İngilizler olmak üzere batılı devletleri rahatsız etmiş ve Mehmet Ali Paşa'nın bağımsızlık girişimlerine karşı tavır almalarına sebep olmuştur. Suriye'deki gerginlik, Dürzilerin uygulanan zorunlu askerlik usûlünü kabul etmeyerek isyan etmeleriyle had safhaya ulaşmış ve Suriye eşrafından destek sözü alan Padişah, Osmanlı ordusunu bölgeye göndermiştir. Osmanlı ordusu ile Mısır kuvvetleri arasında Nizip'te meydana gelen muharebe 1839 yılında Osmanlı ordusunun yenilgisiyle sonuçlanmış ve bu sırada II. Mahmud vefat etmiştir.<sup>39</sup> Bu mücadele tekrar batılı güçleri endişelendirmiş ve 1840 yılında Osmanlı, İngiltere, Rusya, Avusturya ve Prusya arasında Londra antlaşması imzalanmıştır. Antlaşma gereği Mısır'ın idaresi irsî olarak Mehmed Ali Paşa'ya verilmiş, ancak Paşa Fransa'nın telkinleriyle antlaşmayı kabul etmemiş ve İngiltere, Avusturya ve Osmanlı gemilerinden oluşan bir donanma Suriye açıklarına gelerek Mehmed Ali Paşa'ya karşı harekete geçmiştir. Kısa sürede Paşa'ya karşı başarı sağlayan bu harekât sonucunda Paşa, söz konusu antlaşmayı kabul etmek zorunda kalmış ve 1841 yılında Mısır meselesi çözülmüştür.<sup>40</sup> Yaşanan tüm bu siyasi olayların yanında Osmanlı Devleti'nde idarî ve askerî açıdan da büyük değişiklikler yapılmış ve tüm bu ıslahat hareketleri Osmanlı'yı Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerine hazırlayarak köklü değişikliklerin yolunu açmıştır.

I. Abdülhamid ve III. Selim döneminde uzun süren Osmanlı-Rus savaşları yukarıda da bahsedildiği üzere 1792 yılında sonuçlanmıştır. Rus barışı Nizâm-ı Cedîd diye isimlendirilen yeniden yapılanma döneminin başlangıç tarihidir. Uzun süren savaşlar sonucunda alınan ağır hezimetlerle askerî ve mülkî idare alanında çeşitli reformların yapılması kanaati son derece güçlenmiştir. Bu reformların gerçekleşmesi için başta mülkî idare olmak üzere devletin bütün kurumlarının elden geçmesi gerektiği görülmüştür.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, c. 24, s. 210-211; Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa", s. 63-64; Ömer İshakoğlu, *Suriye Tarihi : Osmanlı Dönemi Suriye'sinde Edebi ve Kültürel Hayat (1800-1918)*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 70.

<sup>39</sup> Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, c. 24, s. 211; Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa", s. 64.

<sup>40</sup> Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, c. 24, s. 211-216; Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa", s. 64.

<sup>41</sup> Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Yıkılışa", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 1994, c. 1, s. 72-73; Beydilli, "Osmanlılar", s. 497.

Yenilenmenin kapsamının genişletilmesi, direniş boyutlarının artmasına sebep olmuş, Nizâm-ı Cedîd tüm yapısal ve kurumsal düzenlemelere rağmen başarıya ulaşamamıştır. I. Abdülhamid ve III. Selim dönemindeki bu askerî hezimetler ve sonrasında başarısızlıkla sonuçlanan reform çalışmalarının akabinde 1808 yılında II. Mahmut tahta çıkmış ve başta mülkî ve askerî sahada olmak üzere reformlara son derece hız vermiştir.<sup>42</sup>

II. Mahmut, merkezî hükümetin gücünü tekrar kuvvetlendirmek için etkin bir merkezî yönetim kurmayı hedeflemiştir. 1826'da Yeniçeri ocağını kaldırarak yapılacak reformların önündeki en büyük engeli bertaraf etmiştir. Aynı yıl Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'ni kurarak İstanbul'daki vakıfları bu nezâretin çatısı altında toplamış ve böylece ekonomik açıdan bağımsız olan ulemâyı merkeze daha bağımlı hale getirerek ulema için büyük bir gelir kaynağı olan vakıfları kontrol altına almıştır. Merkezdeki güçleri kontrol altına alan II. Mahmut reform programına başlayarak 1830'lu yıllarda önemli reformlar gerçekleştirmiştir.<sup>43</sup> Diğer taraftan reformların başarısı için en önemli unsurun onları uygulayacak insanlar olduğunun farkında olan II. Mahmut, eğitim alanında da çeşitli değişiklikler yapmaya çalışsa da bu alanda pek başarılı olamamıştır. 1838 yılında hazine sistemine dair çeşitli düzenlemeler yapan II. Mahmut, rüşveti önlemek amacıyla memurlara maaş bağlamış ancak memur maaşları arasındaki büyük farklılıklar gibi bazı sebeplerden ötürü rüşvetle mücadelede olumlu sonuçlar alınamamıştır. 1839 yılında ticaret nezâreti kurulmuş, yerli ve yabancı tüccarların kendi aralarındaki ve devletle olan davalarına bakmak üzere nezâret bünyesinde bir ticaret mahkemesi oluşturulmuştur.<sup>44</sup>

Merkezî idarede yapılan reformların başarıya ulaşması için bunların taşrada da uygulanması gerektiği düşünülerek taşra teşkilatında da önemli sayılabilecek bazı düzenlemeler yapılmıştır. Bunlardan birisi 1829 yılında en küçük idari birim olarak köy ve mahallelerin oluşturulması ve güvenliği temin edip devletle halk arasındaki ilişkileri sağlamak amacıyla muhtarlık teşkilatının kurulmasıdır. 1864'den itibaren de belediye teşkilatları kurulmaya başlanmıştır. Öte yandan memurların statüsü de yeniden düzenlenerek 1834'de dört sınıf mülkî rütbe ihdas edilmiştir. 1838 yılında rüşveti

---

<sup>42</sup> Beydilli, "Osmanlılar", s. 497.

<sup>43</sup> Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Yıkılışa", s. 89-91; Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, c. 24, s. 219; Ali Akyıldız, "Osmanlılar (Siyasî ve İdarî Teşkilât)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 33, s. 506-507.

<sup>44</sup> Akyıldız, "Osmanlılar", s. 507-508.

önlemek amacıyla memurlara ve ilmiye mensuplarına yönelik iki ceza kanunu hazırlanmış ve işe yeni başlayan memurlara yemin zorunluluğu getirilmiştir. XIX. yüzyılda yapılan idarî reformların en önemli özelliği merkezî idare oluşturup bunu kuvvetlendirmeye yönelik olmasıdır.<sup>45</sup>

### 3. Suriye’de Siyasî ve İdarî Durum

Filistin’in kuzey kesiminde mahallî bir idare kuran aşiret reisi Zâhir el-Ömer, 1730’lardan itibaren bölgedeki gücünü arttırmaya başlamıştır. 1746’da Akkâ’yı nüfuzu altına alan Zâhir el-Ömer, bölgedeki ticaret yollarını kontrol altına almış, çeşitli zamanlarda Şam valileri tarafından kendisine karşı yapılan saldırılarda başarılı olmuş ve Osmanlı’ya karşı Ruslarla iş birliği yaparak Saydâ’yı işgal etmiştir.<sup>46</sup> 1774 yılında Ruslarla arası bozulmuş ve sonrasında Osmanlı’ya yaklaşmaya çalışmıştır. Osmanlı’ya yaklaşma konusunda yapmış olduğu girişimlerde başarısız olmuş, kendisine ikna olmayan Bâbiâlî, devleti oyalayıp kandırmak için böyle bir harekete giriştiği kanaatine varmıştır. Zâhir el-Ömer’in bulunduğu bölgedeki iskele ve limanların gümrük gelirlerine el koyması hazineye ciddi zarar vermeye başlamış, Osmanlı da savaş dönemini bitirdiği için bir an evvel Zâhir el-Ömer meselesine çözüm bulmaya karar vermiştir.<sup>47</sup> 1775 yılında Akkâ kalesi denizden ve karadan kuşatılarak ele geçirilmiş ve Zâhir el-Ömer infaz edilmiştir.<sup>48</sup>

Zâhir el-Ömer’in ölümünden sonra Cezzâr Ahmed Paşa Sayda valiliğine tayin edilmiş, 1780 yılında ise Şam valiliğine atanmıştır. 1799’da Mısır’dan sonra Suriye’nin Fransa tarafından işgal edilme tehlikesi Cezzâr Ahmed Paşa’nın başarılı savunmasıyla atlatılmıştır.<sup>49</sup> Ahmed Paşa’nın bölgedeki gücünü giderek arttırmasıyla Osmanlı yönetiminde bazı tereddütler hâsıl olsa da bölgedeki gücü ve Vehhâbî tehlikesi sebebiyle

---

<sup>45</sup> Akyıldız, “Osmanlılar”, s. 508-509.

<sup>46</sup> Sabahattin Samur, *Suriye Vilâyetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988, s. 6; Feridun Emecen, “Zâhir el-Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, c. 44, s. 90.

<sup>47</sup> Emecen, “Zâhir el-Ömer”, s. 90-91.

<sup>48</sup> Samur, *Suriye Vilâyetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, s. 7; Emecen, “Zâhir el-Ömer”, s. 91.

<sup>49</sup> Şit Tufan Buzpınar, “Suriye (Osmanlı Dönemi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 37, s. 551.



valilik görevine dokunulmamıştır.<sup>50</sup> 1804 yılında vefat eden Cezzâr Ahmed Paşa, özellikle Batı kaynakları başta olmak üzere bir kısım Arap ve Osmanlı tarihlerinde son derece zalim bir yönetici olarak gösterilmiştir.<sup>51</sup> Söz gelimi bazı kaynaklarda Cezzâr Ahmed Paşa'nın Şam Kalesi civârında yaklaşık 160 kişiyi öldürttüğü nakledilmektedir. Diğer taraftan Paşa'nın yapmış olduğu zulümler sebebiyle şehir halkından birçok kimsenin başka yerlere göç ettiği ifade edilmektedir.<sup>52</sup> Yine bazı kaynaklarda Cezzâr Ahmed Paşa'nın Şam müftüsü olan Abdurrahman el-Murâdî'yi ve onu öldürmesi için görevlendirdiği kişiyi öldürttüğü rivâyet edilmektedir.<sup>53</sup> Onun zalim ve gaddar bir yönetici olarak anılmasının en önemli sebeplerinden biri, bölgedeki asayişin temin etmek amacıyla yerli grupları ve aşiretleri nüfuzu altına alıp sıkı bir idarî yönetim tarzını benimsemesidir.<sup>54</sup>

Cezzâr Ahmed Paşa'nın vefatından sonra Şam'da çeşitli valiler görev yapmış, ancak istikrar sağlanamamıştır. 1831 yılında istikrarı sağlaması amacıyla vali tayin edilen Selim Paşa oldukça sert tedbirler almış ve Paşa'ya karşı büyük bir isyan başlamıştır. İsyân sırasında kaleden kaçarak bir eve sığınan Selim Paşa, isyancılar tarafından öldürülmüştür.<sup>55</sup>

Yukarıda daha önce belirtildiği üzere 1800'lü yılların başında büyük bir tehdit haline gelen Vehhâbî hareketi, bugünkü Suriye topraklarının yer aldığı bölgeyi de tehdit etmeye başlamış ve bu tehlike Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın 1811'de başlattığı askerî harekât ile bertaraf edilmiştir. Mehmed Ali Paşa, Vehhâbîlere karşı verdiği mücadele ile Suriye'yi bu tehditten korumakla birlikte aynı zamanda buradaki gelişmeleri de yönlendirmeye başlamıştır. 1821'de Akkâ valisi Abdullah Paşa'nın Osmanlı hükümetine karşı isyanının bastırılmasında etkin bir rol oynamış ve 1831'de Akkâ valisi Abdullah

---

<sup>50</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 606-607; Buzpınar, "Suriye", s. 551.

<sup>51</sup> Feridun Emecen, "Cezzâr Ahmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, c. 7, s. 518. Cezzâr Ahmed Paşa'nın zalim bir yönetici olması hakkında bilgi için bk. Muhammed Kürd Alî, *Hitatu's-Şâm*, 3. bs., Dimaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1983, c. 3, s. 8-11; Muhammed Abdüllatif Sâlih el-Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimaşk: Dârü'l-beşâir, 2001, c. 1, s. 190-192.

<sup>52</sup> bk. Muhammed Kürd Alî, *Hitatu's-Şâm*, c. 3, s. 8.

<sup>53</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 192.

<sup>54</sup> Emecen, "Cezzâr Ahmed Paşa", s. 518.

<sup>55</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 193; Şit Tufan Buzpınar, "Şam (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, İstanbul, 2010, c. 38, s. 316-317.

Paşa'nın askerlikten kaçan Mısır köylülerine sahip çıkmasını bahane ederek bir yıl içerisinde bütün Suriye'yi ele geçirmiştir. 1832-1840 yılları arasında Suriye, Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa tarafından yönetilmiştir. İbrahim Paşa'nın bu dönemdeki sıkı ve askerî yönetimi esnasında mahallî liderlerin gücü kırılmış, Osmanlı'ya karşı Avrupalı devletlerin desteğini kazanmak amacıyla müslim-gayri müslim ayrımı kaldırılmış, misyonerlik faaliyetleri serbest bırakılmış, zaman zaman ortaya çıkan mahallî isyanların sebep olduğu askerî masrafların karşılanması amacıyla vergiler arttırılmış ve zorunlu askerlik uygulaması başlatılmıştır. Bu sıkıyönetim ve uygulama biçimi mahallî rahatsızlıkları arttırarak zaman zaman isyanlara sebep olmuş ancak bu isyanlar sert askerî tedbirlerle bastırılmıştır. 1840'da Avrupalı devletlerin Osmanlı'ya yardım etmesi suretiyle 1841 yılında Kavalalı Mehmed Ali Paşa Suriye'den çekilmek zorunda kalmış ve Suriye tekrar Osmanlı yönetimine girmiştir.<sup>56</sup>

Bu dönemde merkezî otoritenin sık sık ortadan kalkması, askerlerin ve yerel liderlerin birbiriyle olan çekişmeleri, idarî açıdan büyük bir boşluğa sebep olmuş ve mahallî ulema ve eşrafın nüfuzu artmıştır. XVI. yüzyılda merkezden gönderilen Müftü ve Nakîbü'l-eşraf gibi görevliler artık yerli halktan seçilmeye başlanmıştır. Şehir dışında merkezî idarenin yokluğu mahallî, kabileci ve dinî gruplaşmalara ve bunların hür olarak hareket etmelerine imkân vermiştir.<sup>57</sup>

## B. İLMÎ VE KÜLTÜREL DURUM

İbn Âbidîn'in yaşadığı dönem (1784-1836), yukarıda değinildiği üzere hem özelde Şam hem de genel olarak Osmanlı ve tüm İslam coğrafyasının çeşitli problemlerle meşgul olduğu bir döneme rastlamaktadır. Siyasî, askerî, ekonomik ve toplumsal alanda yaşanan bu sorunlar, Batılı devletlerin güçlenmesi ve İslam ülkeleri üzerindeki tahakkümü, 1800'lü yılların başından itibaren giderek artan bir düzeyde çeşitli tartışma ve arayışlara sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nde 1790'lardan itibaren idarî ve askerî alanda birçok reform girişiminde bulunulmuş, ancak arzu edilen başarı bir türlü sağlanamamıştır. Diğer taraftan XVIII. yüzyılda, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762), Muhammed b. Abdülvehhâb (1787), Osman b. Fûdî (ö. 1817), Muhammed eş-Şevkânî

---

<sup>56</sup> Samur, *Suriye Vilâyetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, s. 160-161; Buzpınar, "Suriye", s. 551-552.

<sup>57</sup> Samur, *Suriye Vilâyetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, s. 8.

(ö. 1834), Muhammed b. Ali es-Senûsî (ö. 1859) gibi âlimlerin önderliğinde Müslümanların mevcut anlayış ve uygulamalarına eleştiri getirerek dinî alanda bir tecdid ve ihya çağrısı yapan bazı hareketler ortaya çıkmıştır. Modernleşme öncesinde tecdid hareketleri olarak adlandırılabilir olan bu oluşumların ortak noktaları, “Kur’ân ve Sünnet’e ittibâin ve ictihad etmenin önemini vurgulamak, İslam tarihinin ilk nesillerinin dinî anlayış ve yaşayışlarını örnek almaya çağırarak, mezhep taassubunu ve taklidi yermek, tasavvufî bazı görüş ve uygulamaları reddetmek” şeklinde özetlenebilir.<sup>58</sup>

Modern dönemin hemen öncesinde ve zikri geçen tecdid hareketlerinin ortaya çıktığı çağın içerisinde yaşayan İbn Âbidîn, hem eserleri hem de fikirleri bakımından fıkıh ilmi alanında geleneğin son temsilcilerinden biri olarak tavsif edilebilir. Ancak İbn Âbidîn’in *Reddü’l-muhtâr*’da tecdid hareketlerinin getirdiği eleştirilere, ictihad kapısı, taklid ve mezhepler hakkındaki tartışmalara ve dini ıslah söylemlerine karşı genel olarak herhangi bir savunma ya da bu tartışmalar bağlamında herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı söylenebilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla dönemin tecdid hareketlerinden İbn Âbidîn’in eleştirdiği tek oluşum, dönemin hâricîleri olarak isimlendirdiği Vehhâbîlik hareketidir. Bağy (isyan) suçu ile ilgili bölümde hâricîlerin vasıfları anlatılırken İbn Âbidîn, hâricîliğin sahabeyi kâfir ilan etmekle sınırlı olmadığını, bu sıfatın Hz. Ali’den ayrılanları beyan etmek için kullanıldığını, hâricîlik vasfı için “karşıt görüşteki müslümanların küfrüne itikad”ın yeterli olduğunu ifade etmektedir. Akabinde kendi döneminde ortaya çıkan Vehhâbîliğin özelliklerini sıralayarak Vehhâbîliği, hâricîliğin bir örneği olarak sunmaktadır. Buna göre İbn Âbidîn’in ifadesiyle Necd bölgesinde ortaya çıkıp Harameyn’i işgal eden ve kendilerini Hanbelî mezhebine nispet eden İbn Abdülvehhâb’ın takipçileri, kendi itikatlarına muhalefet eden herkesin müşrik olduğuna itikat etmekte, bu sebeple ehl-i sünnet halkı ve âlimleri öldürmeyi mübah olarak görmektedir. Son olarak İbn Âbidîn Vehhâbîlerin, 1233/1818 yılında Müslüman ordular tarafından yenilgiye uğratıldığını belirtmektedir.<sup>59</sup> Buradaki örnekte görüldüğü üzere İbn Âbidîn, Vehhâbîlik

---

<sup>58</sup> Eyyüp Said Kaya, “Batı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, *Batı Gözüyle Tecdid: İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, İstanbul: Klasik, 2014, s. 13-15.

<sup>59</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’l-Dürri’l-muhtâr şerhi Tenvîri’l-epsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994, c. 6, s. 413. İbn Âbidîn’in vermiş olduğu 1233/1818 tarihi,

hareketinin itikadî yönünü eleştirmekte, ayrıca bu hareketi siyasî açıdan meşru yönetime isyan hareketi olarak nitelendirmektedir.

Müslümanların İslâmî uygulama ve anlayışlarını eleştirerek onları dinde tecdid ya da ihya programına çağıran ve kısa sürede siyasî boyut kazanan “tecdid hareketleri”nin ortak noktalarından biri de, neredeyse tamamının XVIII. yüzyılda ve merkezden uzak bölgelerde ortaya çıkmış olmasıdır.<sup>60</sup> Modernleşme süreci olarak da isimlendirilen XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bu tür hareketlerin giderek arttığı ve daha da derinleştiği görülmektedir. Bu durumun muhtemel nedenlerinden biri, özellikle XIX. yüzyılda kapitalist ve emperyalist politikaları sonucunda Batı Avrupa devletlerinin her alanda mutlak bir üstünlük sağlamasıdır.<sup>61</sup>

Wael B. Hallaq, Osmanlı Devleti’nin ilk başlarda (hala güçlü olduğu bir dönemde) modern projeyi geliştirmeye başladığını, ancak belli bir aşamadan sonra durdurmak zorunda kaldığını ifade etmektedir. Ona göre, Osmanlı’nın bu tavrı, modernizmin ahlak alanının dışına çıkmasıyla ilgilidir. Öte yandan XIX. yüzyılda kendi prensipleri üzerinde ısrar edemeyecek kadar zayıflaması sebebiyle Osmanlı, birtakım ıslahatlar yaparak Batı’ya uyum sağlamak suretiyle prensiplerinden vazgeçmek durumunda kalmıştır.<sup>62</sup> Tecdid hareketlerinin merkezden uzak bölgelerde ve daha çok batılı devletlerin sömürsü haline gelen topraklarda ortaya çıkması, bu hareketlerin askerî ve ekonomik alanda yapılan ıslahatların akabinde ve Osmanlı Devleti’nin gücünün giderek zayıfladığı bir dönemde merkezde de benimsenmeye başlanması, modernleşmeyle tecdid hareketleri arasındaki paralel ilişkiye işaret etmektedir. Osmanlı Devleti’nin modernleşmeye karşı ortaya koyduğu direnç, kanaatimizce tecdid hareketlerinin merkezde benimsenme sürecini geciktirmiştir.

---

Suûdî-Vehhâbî kuvvetlerinin 1813 yılında Harameyn’den çıkıp geri çekildikleri Suûd emirliğinin merkezi olan Dir’iyye kasabasını kaybettikleri tarihtir. bk. Büyükkara, “Vehhâbîlik”, s. 611.

<sup>60</sup> Kaya, “Batı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, s. 15.

<sup>61</sup> İhsan Fazlıoğlu, “Ta’dîl, Tebdîl ve Tağyîr Arasında Nazarî/Aklî İlimlerde Yeni Arayışlar”, *İslam Düşünce Atlası*, (13.03.2018), <https://www.islamdusunceatlası.org/pages/arayislar-donemi/ta-d-l-tebd-l-ve-tagy-r-arasinda-nazar-akl-ilimlerde-yeni-arayislar>.

<sup>62</sup> F. Betül Güney Altıntaş, “Wael B. Hallaq İle İslam Hukuku ve İslâmî İlimler Üzerine Bir Söyleşi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2011), s. 148-149. Hallaq’ın bu yorumu ispata muhtaç olmakla birlikte, farklı bir zaviyeden bakması ve dönemin şartlarını anlamaya yönelik ipuçları sunması açısından araştırmaya değer bir mesele olarak müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir.

Islah, tecdid ve ihya arayışlarının yoğunlaştığı XVIII. ve XIX. yüzyıllarda idarî ve toplumsal alanda bozulmaların yaşandığı ve bu bozulmaların söz konusu arayışların temel sebeplerinden biri olarak sunulduğu da bilinen bir gerçektir. Esasında fıkıh ilmi açısından bakılacak olursa, toplumun giderek bozulduğu algısının daha önceki yüzyıllarda da mevcut olduğu, hatta “fesâd-ı zamân” olarak isimlendirilen bu algının Hz. Peygamber’in vefatına kadar götürüldüğü izahıta varestedir. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda idârî, ilmî ve kültürel bozulmanın tecdid hareketleriyle bağlantısı ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, bu dönemde söz konusu bozulmanın çok daha fazla dile getirildiği ve çeşitli arayışların sebebi olarak öne sürüldüğü söylenebilir.

İbn Âbidîn’in *Reddü’l-muhtâr* adlı eserinde de yer yer dönemin sorunlarıyla ilgili bazı işaretlere rastlanmaktadır. Örneğin, “bir adam iddet bekleyen karısını sahih bir nikâhla tekrar alır ve cimadan önce boşarsa mezhebin müftâ bih görüşüne göre kadının iddet beklemesi gerekir, Züfer’e göre ise kadına iddet vacip değildir.”<sup>63</sup> İbn Âbidîn, bu kısmı şerh ederken İbrâhim b. Mustafa el-Halebî’nin (ö. 1190/1779) *ed-Dürrü’l-muhtâr* hâşiyesi olan *Tuhfetü’l-ahyâr* adlı eserinden özetle, “Allah korkusu olmayan bazı hâkimlerin dünya malı elde etmek amacıyla bu meselede çoğunlukla Züfer’in görüşüyle amel ettiklerini” ifade etmektedir. Devamında Şeyh Hâfizuddin’in (ö. ?) “bizim hâkimlerimizin ilmi, hüccet olmaktan o kadar uzaktır ki sağlam bir bilgi değeri bile yoktur” şeklindeki ifadesini naklettikten sonra, onun bu sözü kendi dönemi ve bölgesindeki hâkimler hakkında söylediğini belirtmektedir. Yaşadığı dönemde ise çoğunluğu câhil olan hâkimlerle ilgili bu sözlerin yetersiz kalacağını ve bilgisiz bir şekilde Allah Teâlâ’nın hükümleriyle ilgili konuşmaktan yine Allah’a sığındığını söylemektedir.<sup>64</sup> Yine başka bir yerde farklı bir vesileyle İbn Âbidîn, yaşadığı dönemdeki

---

<sup>63</sup> bk. Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî el-Gazzî, *Tenvîru’l-epsâr ve câmi’u’l-bihâr*, (Reddü’l-muhtâr içinde), thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994, c. 5, s. 208-209; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, *ed-Dürrü’l-muhtâr fî şerhi Tenvîri’l-epsâr*, (Reddü’l-muhtâr içinde), thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994, c. 5, s. 208-210.

<sup>64</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 5, s. 210. İbn Âbidîn’in vefatından yaklaşık 40 yıl sonra tamamlanan ve bir kanun metni olarak uygulanmaya konulan Mecelle’yi ortaya çıkaran âmiller arasında, dönemin hâkimlerinin yetersizliği de zikredilmektedir. Mecelle mazbatasında bu husus, şu şekilde dile getirilmektedir:

“Ve şimdi ise her taraftan ulûm-i şer’iyyede mehâretli zevâta nedret geldiğinden mehâkim-i nizâmiyede lede’l-îcâb kütüb-i fikhiyyeye müracaatla hall-i şüphe edebilecek âzâ bulundurmamak şöyle dursun, memâlik-i mahrûsada kâin bu kadar mehâkim-i şer’iyyeye kâfi kudât bulmak müşkil olmuştur. Binâen

fukahânın tadrîs faaliyetlerini azaltıp zamanlarının çoğunu istirahat etmekle geçirmeyi âdet haline getirdiklerini ifade etmektedir.<sup>65</sup>

İmamlık, müezzinlik, hatiplik ve müderrislik gibi görevlerde bulunan bir âlimin vefatından sonra, küçük olsa bile görevinin çocuklarına bırakılması Hicaz, Mısır ve Anadolu’da yaygın bir âdet haline gelmiştir. Pîrîzâde’ye (ö. 1099/1688) göre bu âdetin sebebi, âlimlerin vefatından sonra geride kalan evlatlarını korumak ve onların ilimle meşgul olmalarını teşvik etmektir. Yine Pîrîzâde’nin ifadesiyle, fetvâlarına güvenilen birçok âlim tarafından bunun câiz olduğuna dair fetvâlar verilmiştir.<sup>66</sup> İbn Âbidîn ise illet bulunduğu sürece hükmün geçerli olduğunu hatırlatarak buradaki illetin yani “âlimlerin geride kalan çocuklarını koruma ve onların ilim tahsil etmelerine yardım etme” durumunun söz konusu olması halinde -sonraki dönemlerde beşik ulemalığı şeklinde ifade edilen- bu meselenin câiz olacağını belirtmektedir. Ancak ona göre, ilim tahsil etmek yerine dünya işleriyle meşgul olup cahil kalan, söz konusu vazifeye ehil olmayıp yerine ilim tahsil etmiş birini belli bir ücret mukabilinde nâip tayin eden ve gelirin geri kalan kısmını istek ve arzuları çerçevesinde harcayan kimselere bu tür bir görevin ve ücretinin verilmesi helal değildir.<sup>67</sup>

İbn Âbidîn, kendi döneminde medrese, mescid gibi kurumlara ait vakıfların ve bu kurumlardaki vazifelerin çoğunun dinin farzlarını bile bilmeyen cahillerin elinde olduğunu vurgulamaktadır. Onun ifadesiyle, “babanın ekmeği, oğlundur/oğluna helaldir” kâidesine dayanarak beşik ulemasından olanların çoğu, herhangi bir iş yapmadan ve görevlerine de nâip tayin etmeden kendilerine verilen tahsisatı harcamaktadırlar. İbn Âbidîn, söylemini biraz daha sertleştirerek vazifelerin miras gibi babadan oğula intikal ettiğini ve bu şekilde vazifeye tayin edilen kişilerin “hayvanlar kadar cahil” olduklarını ifade etmektedir. Bu sebeple mescitler ve medreseler yıkılmış, birçoğunun yerleri satılarak gelirleri hebâ edilmiştir. Diğer taraftan ilim öğrenmek isteyenler kalacak bir yer, yiyecek bir şey bulamayıp ilmi terk ederek maişetini kazanmak

---

*alâ zâlik ihtilâfâtan ârî ve yalnız akvâl-i muhtâreyi hâvî olmak üzere muâmelât-ı fikha dair sehli’l-me’hûz bir kitap yazılsa, herkes kolaylıkla mütâlaa ederek muâmelâtını ona tatbik ve böyle mazbût bir kitap olduğu halde nâib efendilere azîm fâidesi olacağı gibi ...” bk. Ahmet Cevdet Paşa, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1300, s. 6-7.*

<sup>65</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 568.

<sup>66</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 350-351.

<sup>67</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 351.

için çalışmak zorunda kalmaktadırlar. İbn Âbidîn, söz konusu durumun vahametini daha açık bir şekilde ortaya koymak için kendi döneminde yaşanan şöyle bir olay zikretmektedir:

*“Dımaşk’ın ileri gelenlerinden birisi, geride okuma yazma bilmeyen kendisinden daha cahil bir evlat bırakarak vefat etti. Onun vazifelerinden bir mescit ile bir medresenin tevliyeti (yönetimi), Dımaşk’ın önde gelen âlimlerinden iki kişiye verildi. Ancak oğlu, rüşvet vermek suretiyle tevliyetten onları azlettirdi.”<sup>68</sup>*

İbn Âbidîn, kendi döneminde yaşanan ilmî, idarî ve kültürel bozulmalara her ne kadar son derece sert bir üslupla yer vermiş olsa bile, ne İbn Âbidîn ne de Şam’daki diğer âlimler, merkezden uzak bölgelerde ortaya çıkan tecdid hareketlerinin söylemlerini benimsememişlerdir.<sup>69</sup>

XIX. yüzyılda modern eğitim kurumları açılmadan önce eğitim öğretim faaliyeti medreseler ile cami, tekke ve âlimlerin evlerinde sürdürülmüştür. XIX. yüzyılın ortalarına kadar Suriye’nin en saygın ilmî kurumları, Emeviyye Camii, Mimar Sinan tarafından inşa edilen Süleymaniye Külliyesi, Abdullah el-Azîm ve Çakmakıyye mektepleridir. Ancak Suriye’de ilki Dımaşk’ta 1755 yılında Fransız Keşişleri tarafından olmak üzere Avrupalıların desteğiyle açılan misyoner okulları ve cemaat mektepleri Hristiyan halk tarafından kabul görmeye başlamış ve giderek sayıları artmıştır.<sup>70</sup> Sonraları adı Beyrut Amerikan Üniversitesi’ne dönüşecek olan Suriye Protestan Koleji’nden mezun olan düşünce adamları, bölgede Osmanlı karşıtı muhalefet hareketlerine destek vermişlerdir. 1833-1840 yılları arasında İbrahim Paşa’nın hâkimiyeti altında olan Suriye’de pek çok misyoner okulu açılmıştır.<sup>71</sup> Merkezî yönetim ise misyoner okullarının Avrupa’ya karşı sempati uyandırabileceği endişesiyle 1880’lerde Müslüman çocukların gidebileceği

---

<sup>68</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 351.

<sup>69</sup> Bu durum, söz konusu hareketleri ortaya çıkaran temel saikin “ilmî ve toplumsal alandaki bozulmalar” olduğu şeklindeki görüş üzerinde bir tereddüt oluşturmaktadır. Zira eğer temel saik bu olsaydı Şam, İstanbul, Bursa, Mekke ve Medine gibi merkez sayılabilecek bölgelerde de çeşitli arayış ve hareketler ortaya çıkardı. Diğer taraftan bu tür bozulmaların, zamanla tecdid hareketlerine olan ilgiyi arttırdığı düşünülebilir.

<sup>70</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Sebahattin Samur, “XIX. ve XX. Yüzyıllarda Suriye’de Açılan Protestan Okulları Üzerine Bir İnceleme”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7 (1990), s. 171-183.

<sup>71</sup> David Dean Commins, *Osmanlı Suriye’sinde İslahat hareketleri*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993, s. 31-33; Cengiz Tomar, “Suriye (Kültür ve Medeniyet/Osmanlılardan Günümüze)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 37, s. 557.

devlet okullarını arttırmış ve yabancı okullara karşı çeşitli tedbirler almıştır. XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde artık Müslüman bir çocuğun gidebileceği okullar medrese, ilk ve ortaokul ile yabancı okullar olmak üzere oldukça çeşitlenmişti.<sup>72</sup>

## II. HAYATI

### A. AİLESİ VE NESEBİ

Muhammed Emin b. Ömer Âbidîn b. Abdülaziz b. Ahmed 1198/1784 yılında Şam'da doğmuştur.<sup>73</sup> Nesebi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanmaktadır. Oğlu İbn Âbidînzâde, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar olan nesep silsilesini *Reddü'l-muhtâr'a* yazmış olduğu tekmilenin başında zikretmiştir.<sup>74</sup> Meşhur Nakşî şeyhi Hâlid el-Bağdâdî, İbn Âbidîn'e vermiş olduğu icâzette onu es-Seyyid eş-Şerîf Ömer Âbidîn oğlu es-Seyyid Muhammed Emin olarak nitelemektedir.<sup>75</sup>

Babaannesi *Hülâsatü'l-eser* müellifi Muhibbî'nin (ö. 1111/1699) kızıdır. Muhammed Emin'in, zühd ve takvasından dolayı Âbidîn lakabıyla meşhur olan beşinci dedesi Muhammed Selahaddin'e nispetle İbn Âbidîn diye tanındığı belirtilmektedir.<sup>76</sup> Ancak gerek oğlu İbn Âbidînzâde'nin vermiş olduğu nesep silsilesi'nde ve gerekse Şeyh Hâlid el-Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) İbn Âbidîn'e vermiş olduğu icâzette Muhammed Emin'in babası da Âbidîn lakabıyla zikredilmektedir. İbn Âbidînzâde'nin yazmış olduğu nesep silsilesinden hareketle beşinci dede olan Muhammed Selahaddin'den itibaren onun

---

<sup>72</sup> Commins, *Osmanlı Suriye'sinde Islahat hareketleri*, s. 33.

<sup>73</sup> Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr tekmiyetü Reddi'l-muhtâr (Reddü'l-muhtâr ile birlikte)*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994, c. 11, s. 8, 15-16; Abdürrezzâk Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlis 'aşer*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, 2. bs., Beyrut: Dâru Sâdir, 1993, c. 3, s. 1238; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arrabe*, Matbaatü Serkîs, 1928, c. 1, s. 150; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm: Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, c. 6, s. 42.

<sup>74</sup> bk. İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 8.

<sup>75</sup> bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Sebetü İbn Âbidîn el-müsemmâ 'Ukûdü'l-leâlî fi'l-esânîdi'l-'avâlî*, thk. Muhammed b. İbrâhîm el-Hüseyn, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010, s. 570.

<sup>76</sup> Muhammed Mutî' Hâfiz, Nizâr Abaza, *Ulemâu Dımaşk ve a'yânuhâ fi'l-karni's-sâlis 'aşer el-hicrî*, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1991, c. 1, s. 406-407; Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, c. 19, s. 292.



oğlu Necmeddin hariç tüm aile bireylerinin Âbidîn lakabıyla anıldığı ve Muhammed Emin'in bu sebeple İbn Âbidîn diye meşhur olduğu söylenebilir.<sup>77</sup> İbn Âbidîn, 1252/1836 yılında Şam'da vefat ederek vasiyeti üzerine Babü's-sağîr mezarlığında Haskefî (ö. 1088/1677) ve Sâlih el-Cînînî'nin (ö. 1170/1757) kabirlerine yakın bir yere defnedilmiştir.<sup>78</sup>

İbn Âbidînzâde diye bilinen Alâeddin Muhammed b. Muhammed Emin, İbn Âbidîn'in oğlu olup, Şam Müftüsü Emin Efendi el-Cündî zamanında Fetvâ Emîni olarak görev yapmıştır.<sup>79</sup> İbn Âbidînzâde, Emin Efendi'yle birlikte 1285/1868 yılında İstanbul'a gitmiş, aynı yıl Ahmet Cevdet Paşa'yla tanışarak Mecelle Cemiyeti'ne üye seçilmiş ve Mecelle'nin ilk beş kitabının hazırlanması esnasında yaklaşık üç yıl boyunca bu görevini sürdürmüştür.<sup>80</sup>

## B. TAHSİLİ VE HOCALARI

Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyen İbn Âbidîn, çocuk yaşlardayken ticareti öğrenmek amacıyla tüccar olan babasının dükkânında çalışmıştır. Bir defasında dükkânda oturup yüksek sesle Kur'ân okuduğu bir sırada oradan geçen biri onun kıraatini işitmiş ve ona: “Senin bu şekilde Kur'ân okuman câiz değildir. Öncelikle burası ticaret mahalli olan bir çarşıdır, insanlar senin kıraatini dinlemiyorlar. Bu sebeple hem senin yüzünden buradaki insanlar günaha giriyorlar hem de sen günah işlemiş oluyorsun. Diğer taraftan Kur'ân'ı da hatalı okuyorsun.” şeklinde sözler sarf etmesi üzerine hemen oradan ayrılarak Kıraat âlimi aramaya başlamış ve birinin işaretiyle dönemin Şeyhu'l-kurrâ'sı Şeyh Muhammed Saîd el-Hamevî'ye gitmiştir. Böylelikle henüz ergenlik çağına gelmeden bir hoca nezaretinde ilk tahsiline başlayan İbn Âbidîn, Hamevî'nin yanında öncelikle tecvid ve kıraat ilmine dair *el-Meydâniyye*, *el-Cezeriyye*, *eş-Şâtıbiyye* isimli eserleri ezberlemiş

<sup>77</sup> bk. İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 8.

<sup>78</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 15-16; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1238; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 150; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, s. 42.

<sup>79</sup> Ahmet Özel, “İbn Âbidînzâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, c. 19, s. 293-294; Muhammed İsa Sâlihiyye, “İbn Âbidîn, Alâüddin Muhammed b. Muhammed Emîn”, *Mevsûatü a'lâmi'l-'ulemâ ve'l-üdebâ el-'arab ve'l-Müslimîn : aid-Abdülcemâl*, Tunus, Beyrut: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm [ALECSO] Dârü'l-Cil, 2009, c. 20, s. 43-44.

<sup>80</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 4; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, c. 1, s. 155; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, s. 270; Özel, “İbn Âbidînzâde”, s. 294.

ve *el-İtkân* ile *el-İm'ân* adlı eserleri okumuştur. Kıraat ilimlerini tüm tarik ve vecihleriyle öğrendikten sonra yine Hamevî'nin yanında sarf, nahiv ve Şâfiî fikhî okumuş ve bu ilimlere dair bazı temel metinleri ve Şâfiî fikhından *ez-Zübed*'i ezberlemiştir.<sup>81</sup>

İbn Âbidîn, Şeyhu'l-kurrâ Muhammed Saîd el-Hamevî'den ikisi yazılı, biri şifâhî olmak üzere toplam üç icâzet almıştır. Hamevî tarafından hicrî 1221 tarihinde yazılan iki icâzetten biri *er-Risâletü'l-'aclûniyye* için, diğeri ise genel bir icâzet olarak verilmiştir. Şifâhî olan icâzeti ise kıraatla ilgilidir.<sup>82</sup> İbn Âbidîn, daha sonra dönemin önemli Hanefî âlimlerinden biri olan Seyyid Muhammed Şâkir es-Sâlimî el-Ömerî<sup>83</sup> el-Akkâd'dan (ö. 1222/1807) tefsir, hadis, akaid, fıkıh, fıkıh usûlü ve ferâiz okumuş, ayrıca çeşitli aklî ilimler ile hesap ve tasavvuf ilimlerine dâir dersler almıştır.<sup>84</sup> Başlangıçta ilk hocası Şeyh Said el-Hamevî gibi Şâfiî olan İbn Âbidîn, Muhammed Şâkir el-Akkâd'dan okumaya başladıktan sonra hocası Akkâd onun Hanefî mezhebine geçmesini istemiş, o da bunun üzerine Hanefî olmuştur.<sup>85</sup>

İbn Âbidîn kendi ifadesiyle hocası Akkâd'ın vefatına kadar (1222/1807) onun yanında yedi sene yoğun bir şekilde ders almıştır.<sup>86</sup> Muhammed Şâkir el-Akkâd'dan Hanefî fikhına dâir *Mülteka'l-ebhur*, *Kenzü'd-dekâik*, *el-Bahru'r-râik*, *el-Vikâye*, *el-Hidâye* ve bu eserlerin bazı şerhlerini okumuştur.<sup>87</sup> Fıkıh usûlüne dair Haskefi'nin *Menâri'l-envâr* şerhi üzerine *Nesemâtü'l-ezhâr 'alâ İfâdati'l-envâr*'ı, hocası Akkâd'ın isnadlarına ve icâzet aldığı hocalarının biyografilerine dair olan *'Ukûdü'l-le'âlî fi'l-esânîdi'l-'avâlî*'yi, aruzla ilgili *el-Kâfi fi'l-'arûz ve'l-kavâfi*'yi ve *Ref'u'l-iştibâh 'an ibâreti'l-eşbâh* isimli risâlesini hocası Akkâd hayattayken ve ondan ders aldığı sıralarda

---

<sup>81</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 8; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 53.

<sup>82</sup> bk. Muhammed Ebü'l-Hayr b. Ahmed Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzâti'l-'Allâme İbn Âbidîn ve'l-fevâ'idü'l-menkûle min hattuhî ('Ukûdü'l-le'âlî fi'l-esânîdi'l-'avâlî ile birlikte)*, thk. Muhammed b. İbrâhîm el-Hüseyn, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010, s. 563-565.

<sup>83</sup> *Reddü'l-muhtâr*'ı tahkik eden Adil Ahmed Abdülmevcûd ile Ali Muhammed Mu'avviz tahkikin mukaddimesinde Muhammed Şâkir el-Akkâd'ın el-Ömerî nisbesini "el-Âmirî" şeklinde vermişlerdir. bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 54.

<sup>84</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 8-9; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, c. 3, s. 145; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1238; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 312.

<sup>85</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 8; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 3, s. 145; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1238; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 276, 295.

<sup>86</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 300-301.

<sup>87</sup> Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1238; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 295-296.

teelif etmiştir.<sup>88</sup> Akkâd'dan biri nazım, diğeri nesir halinde iki icâzet almıştır. Nazım şeklindeki icâzet hicrî 1217 tarihli olup *Sahîhayn* ve diğeri Sünenler ile *Müsnedü'n-Nu'mân* hakkındadır. Diğeri ise tarihsiz olup Akkâd'dan okuduğu tüm ilimlere dair verilmiş bir icâzettir.<sup>89</sup>

Haskefi'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ını okurken Akkâd'ın vefat etmesi üzerine eserin kalan kısmını ve Akkâd ile okumaya başlayıp bitiremediği diğeri eserleri Akkâd'ın en büyük talebesi olan Muhammed Saîd el-Halebî yanında tamamlamış ve ondan icâzet almıştır.<sup>90</sup> Şeyh Muhammed Saîd el-Halebî ile fıkıh ve diğeri ilimlere dair çeşitli eserler okumakla birlikte takip ettikleri temel metin *ed-Dürrü'l-muhtâr*'dır.<sup>91</sup> Hatta İbn Âbidîn, *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ın hâşiyesi olan *Reddü'l-muhtâr*'ı bu okumalar sırasında hocası Halebî'nin isteği üzerine yazmaya başlamıştır.<sup>92</sup> Hicrî 1224 tarihinde İbn Âbidîn'e verdiği icâzette Halebî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı İbn Âbidîn ile birlikte okuduklarını ve kitabı bitirdikten sonra İbn Âbidîn'in icâzet istediğini, kendisinin de hem bu kitap hem de hocalarından almış olduğu tüm ilimler hakkında İbn Âbidîn'e icâzet verdiğini ifade etmektedir.<sup>93</sup>

İbn Âbidîn, ilmî açıdan yetişmesinde önemli rolü olan ve kendilerinden son derece istifade ettiği yukarıda zikredilen üç hocası dışında dönemin diğeri âlimlerinin derslerine de katılmış ve birçok âlimden icâzet almıştır. Özellikle hocası Akkâd, onu kendi hocalarının derslerine götürmüş ve İbn Âbidîn'e onlardan icâzet istemiştir.<sup>94</sup> İbn Âbidîn'in kendilerinden icâzet aldığı hocalar arasında Muhammed Saîd el-Hamevî, Şeyh Muhammed Şâkir el-Akkâd, Şeyh Muhammed Saîd el-Halebî, Muhammed Şems el-Küzberî, Şeyh Ahmed eş-Şihâb el-Attâr, Abdülganî en-Nablûsî'nin torunları Abdülkâdir en-Nablûsî ve İbrahim en-Nablûsî, Şeyh Muhammed Sâlih ez-Zeccâc, Şeyh Muhammed el-Emîrû'l-Kebîr el-Mısırî, Şeyh Hâlid el-Bağdâdî en-Nakşibendî, Şeyh Muhammed

---

<sup>88</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 8; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 303-304.

<sup>89</sup> bk. Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 550-554.

<sup>90</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 8; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1238-1239; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 277; Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 292.

<sup>91</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 310.

<sup>92</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 306.

<sup>93</sup> bk. Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 555-557.

<sup>94</sup> Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 292.

Abdürrasûl en-Nakşibendî el-Hindî, Şeyh Sâlih el-Füllânî, Şeyh Hibetullâh el-Ba'î et-Tâcî ve Şeyh Muhammed Necîb el-Kal'î yer almaktadır.<sup>95</sup>

İbn Âbidîn'in kendisinden en çok istifade ettiği hocalarından biri olan Muhammed Şâkir el-Akkâd,<sup>96</sup> Hanbelî iken Hanefî mezhebine geçmiş ve döneminin en önemli Hanefî âlimlerinden biri olmuştur. Babası Hanbelî olduğu için, Muhammed Şâkir Hanefî olduktan sonra el-Akkâd el-Hanefî diye anılmaya başlanmıştır.<sup>97</sup> Diğer taraftan tasavvufî terbiyeden geçmiş olan Akkâd, Muhammed Şems el-Küzberî'den<sup>98</sup> (ö. 1221/1806) icâzet alarak Kâdirî Şeyhi olmuştur.<sup>99</sup> İbn Âbidîn hocası Akkâd'ın tam ismini, "Muhammed Şâkir b. Ali b. Sa'd b. Ali b. Sâlim el-Ömerî el-Akkâd es-Sâlimî b. Mukaddem Sa'd el-Hanefî ed-Dimaşkî el-Halvetî" şeklinde zikretmektedir.<sup>100</sup> İsmindeki bu nisbelerden Kâdirî şeyhi olması yanında, aynı zamanda Halvetî olduğu da anlaşılmaktadır.

Akkâd'dan sonra onun ders halkasının başına geçen Muhammed Saîd el-Halebî<sup>101</sup> (ö. 1259/1843) de hocası gibi yaşadığı bölgenin ve döneminin ileri gelen Hanefî âlimlerinden biri olup daha çok fıkıh ilmi alanında temayüz etmiştir.<sup>102</sup> Diğer taraftan İbn Âbidîn, hocası Akkâd'ın vefatından sonraki yıllarda Şeyh Hâlid el-Bağdâdî en-Nakşibendî (ö. 1242/1827) ile tanışmış, onunla yakın ilişkiler kurmuş ve 1241/1826 yılında ondan ilmî icâzet almıştır.<sup>103</sup> Hâlid el-Bağdâdî bu icâzetinde, İbn Âbidîn'in son derece faydalı ve eşsiz çok sayıda eserinin olduğunu belirttikten sonra özellikle *Reddü'l-muhtâr*, *Minhatü'l-hâlik* ve *Nesemâtü'l-eshâr* adlı eserlerini zikrederek İbn Âbidîn'den övgüyle söz etmekte ve ona kendisinden yapacağı tüm rivâyetler hakkında icâzet verdiğini ifade etmektedir.<sup>104</sup>

<sup>95</sup> Tüm icâzetleri için bk. Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 550-582; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 324-340.

<sup>96</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. İbn Âbidîn, *'Ukûdü'l-leâlî*, s. 519-526.

<sup>97</sup> İbn Âbidîn, *'Ukûdü'l-leâlî*, s. 520; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 295-296.

<sup>98</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. İbn Âbidîn, *'Ukûdü'l-leâlî*, s. 48-63.

<sup>99</sup> İbn Âbidîn, *'Ukûdü'l-leâlî*, s. 577-578; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 295-296.

<sup>100</sup> bk. İbn Âbidîn, *'Ukûdü'l-leâlî*, s. 519.

<sup>101</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 2, s. 667-668.

<sup>102</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 304-305.

<sup>103</sup> bk. Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 569-572; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 409; Kemal Yıldız, "Zâhir-Bâtın Dayanışması: Mutasavvıf Mevlânâ Hâlid İle Fakîh İbn Âbidîn Örneği", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 15 (2005), s. 126-136.

<sup>104</sup> bk. Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 570-572.

İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*'ın başında fıkıh ilmine dair almış olduğu icâzetleri, aşağıda tabloda gösterildiği üzere üç farklı ilim silsilesi halinde sunmaktadır.<sup>105</sup> İbn Âbidîn'in üç farklı hocasıyla başlayan ve dört ayrı kola ayrılan silsilelerin her biri, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûnus İbnü'ş-Şilbî'de (ö. 947/1540) birleşmektedir.<sup>106</sup> Buna göre İbn Âbidîn'in ilim silsilesi şu şekildedir:



---

<sup>105</sup> Buradaki icâzetlerin “fıkıh ilmine dair” olduğunu tekrar vurgulamak gerekir. Zira İbn Âbidîn'in diğer ilim dallarına dair ayrı ayrı ya da topluca olmak üzere farklı âlimlerden birçok icâzeti bulunmaktadır. bk. İbn Âbidîn, *Ukûdü'l-leâli*, s. 550-582; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 322-351.

<sup>106</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 71-74. Tabloda isimler, İbn Âbidîn'in zikrettiği şekilde yazılmış, bununla birlikte zikri geçen kişilerin farklı isimlerle karışmaması için gerektiğinde diğer isim ve künyeleri de parantez içinde verilmiştir.

**Tablo 1: İbn Âbidîn'in İlim Silsilesi**

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836)	İbn Âbidîn (ö. 1252/1836)	İbn Âbidîn (ö. 1252/1836)	
Muhakkik Hibetüllâh (b. Muhammed b. Yahyâ) el-Ba'li <sup>107</sup> (ö. 1224/1809)	Abdülkâdir en-Nablûsî (ö. ?)-İbrahim en-Nablûsî (ö. ?)	Şeyh Şâkir (el-Akkâd) (ö. 1222/1807)	
Şeyh Sâlih (b. İbrâhîm) el-Cînî (ö. 1170/1757)	Şeyh Abdülganî b. İsmâil (b. Abdilganî b. İsmâil) en-Nablûsî (ö. 1143/1731)	Şeyh İbrâhîm (b. Mustafâ) el-Halebî el-Medârî <sup>108</sup> (ö. 1190/1776)	Allâme Şeyh Mustafa (b. Muhammed) er-Rahmetî <sup>109</sup> (ö. 1205/1791) – Molla Ali (b. Muhammed) et-Türkmânî (ö. 1182/1769)
Şeyh Muhammed b. Ali el-Mektebî <sup>110</sup> (ö. 1096/1685)	Şeyh İsmâil (b. Abdilganî b. İsmâil) en-Nablûsî (ö. 1062/1652)	Şeyh İbrâhîm el-Gazzî es-Sâyhânî <sup>111</sup> (ö. 1197/1783)	Şeyh Sâlih (b. İbrâhîm) el-Cînî (ö. 1170/1757)
Kudüs Müftüsü Şeyh Abdülgaflâr (b. Yûsuf el-Acemî) <sup>112</sup> (ö. 1057/1647)	Şeyh Ahmed (b. Ahmed el-Hatîb) eş-Şevberî <sup>113</sup> (ö. 1066/1656)	Allâme Şeyh Süleymân el-Mansûrî (ö. 1169/1755)	Allâme Şeyh İbrâhîm (b. Süleymân) el-Cînî <sup>114</sup> (ö. 1108/1696)
Şeyh Muhammed b. Abdillâh el-Gazzî (et-Timurtâşî) (ö. 1006/1598)	(Sirâcüddîn) Ömer İbn Nüceym (ö. 1005/1596) – Şemsüddîn Muhammed el-Hânûtî (ö. 1010/1601) – (İbn Gânim Nürüddîn Alî el-Makdisî (ö. 1004/1596)	Şeyh Abdülhay (b. Abdilhak) eş-Şürûnbülâlî (ö. ?)	Allâme Hayrüddîn er-Remlî (ö. 1081/1671)
Allâme Şeyh Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563)		Şeyh Hasan (b. Ammâr b. Alî) eş-Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659)	Şemsüddîn Muhammed el-Hânûtî (ö. 1010/1601)
		Şeyh Muhammed (b. Mansûr) el-Muhibbî (ö. 1030/1620)	
Allâme (Şihâbüddîn) Ahmed b. Yûnus İbnü'ş-Şilbî (ö. 947/1540)			
Seriyyüddîn Abdülber (b. Muhammed el-Halebî) İbnü'ş-Şihne (ö. 921/1515)			
Muhakkik Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)			
Sirâcüddîn Ömer (b. Alî b. Fâris el-Mısrî) Kâriülhidâye (ö. 829/1426)			

<sup>107</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1576.

<sup>108</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. İbn Âbidîn, *Ukûdü'l-leâlî*, s. 147-151; Ebü'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni's-sânî 'aşer*, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru İbn Hazm, 1988, c. 1, s. 37.

<sup>109</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. İbn Âbidîn, *Ukûdü'l-leâlî*, s. 101-107.

<sup>110</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkı, *Hülâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y., c. 4, s. 73-74.

<sup>111</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. İbn Âbidîn, *Ukûdü'l-leâlî*, s. 119-123; Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni's-sânî 'aşer*, c. 1, s. 6.

<sup>112</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 2, s. 433.

<sup>113</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 1, s. 174-175.

<sup>114</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni's-sânî 'aşer*, c. 1, s. 6-7.

Alâeddîn (Ahmed b. Muhammed) es-Seyrâmî <sup>115</sup> (ö. 795/1392)
↓
Seyyid Celâleddîn (el-Kürlânî) “Şârihü'l-Hidâye” (ö. 767/1366)
↓
Abdülazîz el-Buhârî “Şâhibü'l-Keşf ve't-Tahkik” (ö. 730/1330)
↓
(Ebü'l-Berekât) Hâfîzüddîn en-Nesevî “Şâhibü'l-Kenz” (ö. 710/1310)
↓
Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244)
↓
Burhâneddîn Ali el-Mergînânî “Şâhibü'l-Hidâye” (ö. 593/1197)
↓
Fahrüislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089)
↓
Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090)
↓
Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060)
↓
Ebü Ali en-Nesevî (ö. 424/1033)
↓
Ebü Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî (ö. 381/991)
↓
Ebü Abdillâh es-Sebezmûnî <sup>116</sup> (ö. 340/952)
↓
Ebü Hafs Abdullâh b. Ahmed b. Ebî Hafs es-Sağîr (ö. 264/877)
↓
Ebü Hafs el-Kebîr (Ahmed b. Ebî Hafs es-Sağîr el-Buhârî) (ö. 216/831)
↓
İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805)
↓
<b>Ebü Hanîfe Nu‘mân b. Sâbit (ö. 150/767)</b>
↓
Hammâd b. (Ebî) Süleymân (ö. 120/738)
↓
İbrahim en-Neha‘î (ö. 96/714)
↓
‘Alkame (b. Kays) (ö. 62/682)
↓
Abdullah b. Mes‘ûd (ö. 32/653)
↓
Hz. Muhammed (s.a.v.) (ö. 10/632)

İbn Âbidîn’in yukarıdaki ilim silsilesi incelendiğinde *el-Hidâye* müellifi Burhâneddîn Ali el-Mergînânî’nin (ö. 593/1197), Fahrüislâm el-Pezdevî’den (ö. 482/1089) onun da Şemsüleimme es-Serahsî’den (ö. 483/1090) icâzet aldığı görülmektedir. Ancak bu durum birkaç açıdan problemlidir. Zira silsilede geçen Fahrüislâm el-Pezdevî’nin, Ebü'l-‘Usr Fahrüislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) olduğu düşünülecek olursa, çağdaşı Şemsüleimme es-Serahsî’den okumuş olma ihtimali kabul

<sup>115</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî el-Gazzî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad: Dârü'r-Rifâî, t.y., c. 2, s. 98-99.

<sup>116</sup> Bazı kaynaklarda künyesi “Ebü Muhammed”, adı ise Abdullâh b. Muhammed şeklinde geçmektedir. bk. Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, t.y., c. 1, s. 289; c. 2, s. 107; Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992, s. 175.

edilse dahi, kendisinden yüz on bir yıl sonra vefat etmiş olan Burhâneddin Ali el-Mergînânî'ye icâzet vermesi tarihsel açıdan pek mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan Hanefî kaynaklarında “Fahrülişlâm el-Pezdevî” ifadesiyle Ebü'l-'Usr Fahrülişlâm el-Pezdevî kastedilmektedir. İbn Âbidîn ve hocası Akkâd'ın bu ifadeyle Ebü'l-'Usr dışında başka bir Pezdevî'yi kastetme ihtimalleri de son derece düşüktür. Bu konudaki en makul açıklama kanaatimizce silsilede, Mergînânî'nin hocasının düşmüş olmasıdır. Serahsî ile Mergînânî arasında Pezdevî'nin zikredilmesi ise, arada düşen kişinin her iki fakihten okumuş olması ve silsilenin Serahsî ve Pezdevî olmak üzere iki ayrı koldan gelmesi olabilir. Böylece arada düşen kişinin yerine Pezdevî'nin kaydedilmiş olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu tür silsilelerin hocadan talebeye yazılarak verildiği düşünüldüğünde ve İbn Âbidîn ile hocası Akkâd'ın silsilelerinde aynı durumun varlığı dikkate alındığında –zikredilen bu ihtimalde olduğu gibi eğer hataen Mergînânî'nin hocası düşmüş ise- söz konusu hatanın onlardan önce yapıldığı ve silsilenin bu haliyle korunduğu anlaşılmaktadır.<sup>117</sup>

Yukarıda değinildiği ve tabloda görüldüğü üzere İbn Âbidîn'in vermiş olduğu dört silsilenin her biri, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûnus İbnü's-Şilbî'de (ö. 947/1540) birleşmektedir. İbnü's-Şilbî'den itibaren yukarı doğru İbnü's-Şihne (ö. 921/1515), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kâriülhidâye (ö. 829/1426), Celâleddîn el-Kürlânî (ö. 767/1366), Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244), Burhâneddin Ali el-Mergînânî (ö. 593/1197), Fahrülişlâm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Şemsüleimme es-Serahsî, Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060) dikkat çeken isimlerdir.

İbn Âbidîn, hocası Şâkir el-Akkâd'ın isnadlarına ve icâzet aldığı hocalarının biyografilerine dair kaleme almış olduğu *'Ukûdü'l-le'âlî fi'l-esânîdi'l-'avâlî* adlı eserinde, hocası Akkâd'ın fıkıh ilmine dair bir başka senedini daha zikretmektedir:

---

<sup>117</sup> Elimizde bulunan tüm *Reddü'l-muhtâr* nüshalarında silsile bu şekilde kaydedilmiştir. Dolayısıyla söz konusu durumun müstensih hatası olma ihtimali düşüktür. Diğer taraftan aşağıda yer verileceği üzere İbn Âbidîn, *'Ukûdü'l-le'âlî* adlı eserinde de aynı senedi zikretmektedir. bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn el-müsemmât Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, İstanbul: Dersaadet, 1324, c. 1, s. 4; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn: Reddü'l-muhtâr*, t.y., c. 1, s. 4; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 73; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn: Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Hüsâmuiddîn b. Muhammed Sâlih Ferfûr, Dımaşk: Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 2000, c. 1, s. 9; İbn Âbidîn, *'Ukûdü'l-le'âlî*, s. 445.





Sirâcüddîn Ömer (b. Alf b. Fâris el-Misrî) Kâriülhidâye (ö. 829/1426)	Abdullâh b. Haccâc el-Kaşğarî <sup>122</sup> (ö. ?)	Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alf es-Siğnâkî (ö. 714/1314)
Alâeddîn (Ahmed b. Muhammed) es-Seyrâmî (ö. 795/1392)	Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî (ö. 714/1314)	(Ebû'l-Berekât) Hâfizüddîn en-Neseî (ö. 710/1310)
Seyyid Celâleddîn (el-Kürlânî) "Şârihü'l-Hidâye" (ö. 767/1366)	(Hâfizüddîn) Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö. 693/1294)	Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244)
Abdülazîz el-Buhârî "Sâhibü'l-Keşf ve't-Tahkîk" (ö. 730/1330)	Şemsüleimme Muhammed b. Abdissetâr el-Kerderî (ö. 642/1244)	Burhâneddin Ali el-Mergînânî (ö. 593/1197)
(Ebû'l-Berekât) Hâfizüddîn en-Neseî "Sâhibü'l-Kenz" (ö. 710/1310)	Burhâneddin Ali b. Ebî Bekir el-Mergînânî (ö. 593/1197)	Burhânüddîn el-Kebîr (ö. ?) ve Mahmûd b. Abdilazîz el-Uzcendî (ö. ?)
Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244)	Tâcüddîn Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer (b. Mâze) <sup>123</sup> (ö. ?)	Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090)
Burhâneddin Ali el-Mergînânî "Sâhibü'l-Hidâye" (ö. 593/1197)	Şemsülişlâm Bekir b. Muhammed ez-Zerencerî (ö. 512/1118)	Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060)
Fahrülişlâm el-Pezdevî (ö. 482/1089)	Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060)	Kâdî Ebû Ali en-Neseî (ö. 424/1033)
Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090)	Hüseyin b. Hîdr en-Neseî <sup>124</sup> (ö. 424/1033)	Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî (ö. 381/991)
Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060)	İshâk b. Muhammed el-Mühellebî <sup>125</sup> (ö. 395/1005)	Ebû Abdillâh es-Sebezmûnî (ö. 340/952)
Ebû Ali en-Neseî (ö. 424/1033)	Abdullâh b. Muhammed (es-Sebezmûnî) el-Hârisî (ö. 340/952)	Ebû Abdillâh b. Ebî Hafıs el-Kebîr (ö. 264/877)
Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî (ö. 381/991)	Abdurrahmân b. Muhammed es-Sahnânî (ö. ?)	Ebû Hafıs el-Kebîr (ö. 216/831)
Ebû Abdillâh es-Sebezmûnî (ö. 340/952)	İsmâil b. Tevbe el-Kazvînî <sup>126</sup> (ö. ?)	İmâm Muhammed b. el-Hasen (eş-Şeybânî) (ö. 189/805)
Ebû Hafıs Abdullah b. Ahmed b. Ebî Hafıs es-Sağîr (ö. 264/877)	İmâm Muhammed (ö. 189/805)	<b>Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767)</b>
Ebû Hafıs el-Kebîr (Ahmed b. Ebî Hafıs es-Sağîr el-Buhârî) (ö. 216/831)	<b>Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767)</b>	Hammâd b. (Ebî) Süleymân (ö. 120/738)

<sup>122</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine*, c. 3, s. 27-28.

<sup>123</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, s. 74.

<sup>124</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2, s. 237.

<sup>125</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002, c. 7, s. 445.

<sup>126</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Gazzî, *Tabakâtü's-seniyye*, c. 2, s. 181.

İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805)	Hammâd b. (Ebî) Süleymân (ö. 120/738)	İbrahim en-Neha'î (ö. 96/714)
<b>Ebü Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767)</b>	İbrahim en-Neha'î (ö. 96/714)	'Alkame (b. Kays) (ö. 62/682)
Hammâd b. (Ebî) Süleymân (ö. 120/738)	'Alkame (b. Kays) (ö. 62/682)	Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653)
İbrahim en-Neha'î (ö. 96/714)	Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653)	H.z. Muhammed (s.a.v.) (ö. 10/632)
'Alkame (b. Kays) (ö. 62/682)	H.z. Muhammed (s.a.v.) (ö. 10/632)	
Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653)		
H.z. Muhammed (s.a.v.) (ö. 10/632)		

Yukarıdaki tablo incelendiğinde, Şâkir el-Akkâd'ın ilim silsilesi'nin dört farklı kola ayrıldığı, bu kollardan ikisinin İbnü'ş-Şilbî'de (ö. 947/1540) birleştiği görülmektedir. İbnü'ş-Şilbî dışındaki diğer iki kol ise, onun çağdaşları İbn Tûlûn (ö. 953/1546) ve Hânûfî (ö. ?) kanalıyla devam etmektedir. Zikri geçen bu üç kolun her biri Şemsüleimme el-Kerderî > Burhâneddin Ali el-Mergînânî'de birleşmektedir. İbnü'ş-Şilbî ile Hânûfî kanalıyla gelen tariklerde Kerderî'nin talebesi Ebü'l-Berekât en-Neseffî (ö. 710/1310), İbn Tûlûn tarikinde ise Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 693/1294)'dir. Yine aynı iki tarik Serahsî vasıtasıyla, İbn Tûlûn tariki ise Zerencerî vasıtasıyla Halvânî (ö. 452/1060)'ye ulaşmaktadır. İbn Tûlûn dışındaki iki kol Halvânî vasıtasıyla, Ebû Ali en-Neseffî > Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî > Ebû Abdillâh es-Sebezmûnî > Ebû Hafs es-Sağîr > Ebû Hafs el-Kebîr > İmâm Muhammed tarikine ulaşmaktadır. İbn Tûlûn tarikinde ise, Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî (ö. 381/991) yerine, İshâk b. Muhammed el-Mühellebî (ö. 395/1005); Ebû Hafs es-Sağîr (ö. 264/877) yerine Abdurrahmân b. Muhammed es-Sahnânî (ö. ?) ve Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 216/831) yerine İsmâil b. Tevbe el-Kazvînî (ö. ?) yer almaktadır.

### C. ÖĞRENCİLERİ

İbn Âbidîn'in talebeleri arasında kardeşi Abdülğanî Âbidîn, yeğeni ve Şam Fetvâ Emîni Ahmed Efendi b. Abdülğanî, Şeyh Sâlih b. Hasan Âbidîn, Medine Kadısı Seyyid Muhammed Efendi Câbîzâde, zamanının önde gelen sûfilerinden ve âlimlerinden biri olan Şeyh Yahyâ es-Serdesit, yine döneminin ileri gelen fakihlerinden biri olan ve Kudûrî şerhiyle tanınan Şeyh Abdülğanî el-Meydânî, Şeyh Hasan el-Baytâr ve oğlu Şam Fetvâ Emîni Muhammed Efendi el-Baytâr, *Dürerü'l-hükkâm* muhaşşilerinden Ahmed Efendi

el-İslâmbolî, Şam hisbe reisi Seyyid Hüseyin er-Ressâmî, aklî ve naklî ilimlerde çok sayıda eseri olan Yusuf Bedreddin el-Mağribî, Şeyh Abdülkâdir el-Câbî, İzmir eşrafından Şeyh Muhammed Efendi, *ed-Dürrü'l-muhtâr* şârihi Şeyh Abdülkadir el-Halâsî, Şam Müftüsü Ali Efendi el-Murâdî, Şam Kadısı ve Anadolu Kazaskeri Molla Abdülhalim Efendi, Şeyh Hasan b. Halid Bey, Şeyh Muhammed b. Abdullah Talu, Şeyh Muhyiddin el-Yâfi, döneminin Şeyhu'l-kurrâsı Şeyh Ahmed el-Mahlâvî el-Mısırî, Şeyh Abdurrahman el-Mısırî, Şeyh Eyyûb el-Mısırî, Bağdat âlimlerinden Molla Abdürrezzâk el-Bağdâdî, Cînîn Kadısı Şeyh Muslih, Saydâ Kadısı Şeyh Ahmed el-Bezerî ve kardeşi Saydâ Müftüsü Şeyh Muhammed Efendi, Humus Müftüsü Şeyh Muhammed Efendi el-Âtâsî ve kardeşi Humus Fetva Emîni Emin Efendi gibi isimler zikredilmektedir.<sup>127</sup> Ayrıca oğlu ve aynı zamanda Mecelle üyesi olan İbn Âbidînzâde Alâeddin Muhammed, Şeyhülislam Arif Hikmet Bey, müfessir Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Ömer b. Ahmed el-Akkâd ve Muhammed el-Halvânî de İbn Âbidîn'den icâzet almışlardır.<sup>128</sup>

#### D. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Bu başlıkta İbn Âbidîn'in ilmî yönü hakkında geçmişte ve günümüzde yapılan bazı nitelme ve değerlendirmeler ele alınarak tahlil edilecektir. Öncelikle yukarıda değinildiği üzere İbn Âbidîn'in uzun bir eğitim sürecinden geçtiğini, hayatının neredeyse tamamını ilimle iştigal ederek geçirdiğini, birçok hocadan icâzet aldıktan sonra yine oldukça fazla sayıda öğrenci yetiştirdiğini vurgulamak gerekir. Bununla beraber çok sayıda eser telif ettiği belirtilmelidir. Yaşadığı dönemde yazmış olduğu eserlerle birçok âlimin takdirini kazanmıştır. Örneğin, İbn Âbidîn parayla Kur'an okutmanın hükmü ile ilgili *Şifâü'l-'alîl* isimli risâlesini kaleme aldığı belirtiltikten sonra bu risâleyi dönemin Mısır Müftüsü aynı zamanda *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ın muhaşşisi olan Seyyid Ahmed et-Tahtâvî'ye gönderdiğini, onun da risâleyi överek ona bir takriz yazdığını ifade etmektedir.<sup>129</sup> Yine dönemin önemli âlimlerinden ve mutasavvıflarından biri olan Şeyh Hâlid el-Bağdâdî, İbn Âbidîn'e verdiği icâzette ondan büyük bir övgüyle bahsettikten

---

<sup>127</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 14-15.

<sup>128</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 355-356; Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 292.

<sup>129</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 78-79.

sonra, onun *Reddū'l-muhtâr*, *Minhatū'l-hâlik* ve *Nesemâtū'l-eshâr* isimli eserlerini zikrederek bu eserlerin önemini vurgulamaktadır.<sup>130</sup>

İbn Âbidîn'in en meşhur eseri olan *Reddū'l-muhtâr*, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa 1263/1846 tarihinde, yani İbn Âbidîn'in vefatından yaklaşık on yıl sonra Kahire'de basılmıştır. Daha sonra 1272/1855, 1286/1869, 1294/1877 ve 1299/1882 tarihlerinde Bulak'ta, 1288/1871'de Hindistan'da, 1291/1874, 1307/1889 ve 1324/1906 tarihlerinde İstanbul'da, yine 1307/1889, 1317/1899 ve 1323/1905 tarihlerinde Kahire'de basılmıştır.<sup>131</sup> İbn Âbidîn'in vefatından kısa bir süre sonra ve matbaanın henüz yaygınlaşmaya başladığı yıllarda farklı ilim merkezlerinde yapılan bu baskılar, söz konusu esere olan rağbeti göstermektedir.

*Reddū'l-muhtâr*'ın 1320/1902 tarihinde II. Abdülhamid tarafından toplattırılması ve ardından dönemin ileri gelen âlimleri tarafından Sultan Abdülhamid'e olayın arka planının anlatılarak toplatma kararının kaldırılması da söz konusu eserin yaygınlığını ve Osmanlı ulemâsı tarafından gördüğü teveccühü gösteren önemli bir olaydır. Maârif Nezâreti'nde çalışan üst düzey bir bürokrat tarafından "Saltanat'a zarar veren ve tahrik unsuru taşıyan bir ifade"<sup>132</sup> içerdiği yönünde rapor hazırlanması sebebiyle 1320/1902 tarihinde *Reddū'l-muhtâr*'ın toplatılmasına karar verilmiştir. Dönemin önemli âlimlerinden Yusuf et-Tikveşî ile Muhammed Ferhat er-Rizevî, Sultan Abdülhamid'in huzuruna çıkıp şikâyete konu olan ifadenin neredeyse bütün fıkıh kitaplarında yer aldığını, *Reddū'l-muhtâr*'ın ise her âlimin evinde bulunan önemli bir eser olduğunu ifade

---

<sup>130</sup> bk. Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 570-571.

<sup>131</sup> bk. Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 292;  
(25.09.2018),<https://books.google.com.tr/books/about/>;  
(25.09.2018),<https://books.google.com.tr/books/about/>;  
(25.09.2018),<https://copac.jisc.ac.uk/id/43369367?style=html>;  
(25.09.2018),[http://www.almajidcenter.org/material\\_details.php?bId=44612](http://www.almajidcenter.org/material_details.php?bId=44612);  
(25.09.2018),<http://balis.bibalex.org/>.

<sup>132</sup> Söz konusu ifade, "beytü'l-mâli zâyî eden, insanların mallarını haksız yere müsadere eden zâlim sultanlar hakkında söylenen "مَنْ قَالَ لِسُلْطَانٍ زَمَانِنَا عَادِلٌ كَفَرٌ" şeklinde bir ibaredir. Söz konusu ibare, *Reddū'l-muhtâr*'ın "Eşribe" bölümünde "sigaranın hükmü" ele alınırken İbn Âbidîn'in Abdülganî en-Nablûsî'den aktardığı bir nakil içerisinde yer almaktadır. Tartışılan mesele ise, "ülü'l-emr" olmaları sebebiyle Sultanlar'ın emirlerinin "vücüb" ifade edip etmemesidir. Nablûsî ayrıca, ayetteki "ülü'l-emr" ifadesinden kastedilenlerin esah görüşe göre "âlimler" olduğunu belirtmektedir. İbn Âbidîn ise bu ifadeyi, "zamanın Sultanları'nın vermiş oldukları emirlerin vücüb ifade etmeyeceği" şeklinde yorumlamaktadır. bk. İbn Âbidîn, *Reddū'l-muhtâr*, c. 10, s. 43.

ederek söz konusu toplatılma kararının kaldırılmasını talep etmişlerdir. Böylece aynı yıl içerisinde toplatma kararı kaldırılarak, toplatılan nüshalar sahiplerine iade edilmiştir.<sup>133</sup>

İbn Âbidîn, bazı eserlerde mukallid bir fakih olarak nitelenmektedir.<sup>134</sup> Aslında kendisi de *Resmü'l-müftî*'de mukallid sınıfında olduğunu ima etmektedir.<sup>135</sup> Ancak diğer bölümlerde işleneceği üzere İbn Âbidîn, birçok delil merkezli tercih ve tahrîc yapmış bir fakihtir. Bazı çalışmalarda ise İbn Âbidîn'in eserleri dikkate alındığında, onun salt mukallid olarak kabul edilmesinin haksızlık olacağı ifade edilmektedir.<sup>136</sup> Diğer taraftan Wael B. Hallaq ise, İbn Âbidîn'i "bir Osmanlı reform öncüsü" olarak nitelemektedir.<sup>137</sup> İleride ele alınacağı üzere kanaatimizce İbn Âbidîn, ne bir reformist ne de salt bir mukalliddir. Onun belki de en önemli özelliği, mezhep sistemini ve işleyişini çok iyi bir şekilde özümsemesi ve bunu uygulama çabasıdır.

---

<sup>133</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, s. 43. Ayrıca bk. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, "(CDA): DH.MKT.", Dâhiliyye Mektûbî, Dosya No: 2836, Gömlek No: 60, 06.10.1320; Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, "(CDA): Y.PRK.MF.", Yıldız Perâkende Maârif, Dosya No: 4, Gömlek No: 62, 06.10.1320. Yine Sultan Abdülhamid döneminde, ("bir kimse zâlim bir kimseye âdil dese kâfir olur" şeklinde) yukarıdaki ibareye benzer bir ifadenin Abdülhamid muhalifleri tarafından 1307/1889 tarihinde ruhsatsız bir şekilde basılan *Mızraklı İlmihal*'in "Elfâz-ı Küfür" bahsine sonradan eklenmiş olması, içerisine uydurma hadislerin dercedildiği *Sâhîh-i Buhârî* nüshalarının basılması gibi olaylar, devletin konuyla ilgili hassasiyetini göstermekle birlikte *Reddü'l-muhtâr*'ın toplatılması ve sonrasında âlimlerin müdahalesiyle bu karardan dönülmesi konusunda da bir fikir vermektedir. bk. İsmail Kara, "Sultan Hamit Devrinde 'Mızraklı İlmihal' Yasaklanmış mıydı?", *Derin Tarih*, (07.2018), s. 68-72.

<sup>134</sup> bk. Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 4. bs., Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2002, s. 28; Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usûlü (İslâm Hukûkunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi)*, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1964, s. 30; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 5. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 295; Osman Kaşıkçı, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997, s. 198.

<sup>135</sup> bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyînî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme el-müsemmât bi-'Ukûdi resmi'l-müftî", *Mecmû'atü resâilî İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, s. 28.

<sup>136</sup> bk. Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 58. Murteza Bedir ise, "Belki de son fakih hâtimetü'l-muhakkikîn olan İbn Âbidîn'in sanki kaybolmakta olan dünyayı kayıt altına alırcasına kendi döneminin fikhî birikimini risalelerine, özellikle mezhep anlayışını kuramsal bir çerçevede tasvir ettiği *Ukûdü resmi'l-müftî* adlı çalışmasına yansıtması gerçekten takdir edilmesi gereken muazzam bir ferasettir" diyerek İbn Âbidîn'in çalışmalarına ve ilmî birikimine dikkat çekmektedir.

<sup>137</sup> bk. Wael B. Hallaq, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn", *Usûl İslam Araştırmaları*, çev. Ömer Faruk Ocağolu, sy. 3 (2005), s. 159-189. Bedri Gencer ise erken modern İslam dünyasında İslâmî ilimlerde ciddi bir canlılık olduğunu söyledikten sonra, bu dönemin önde gelen âlimleri arasında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Muhammed eş-Şevkânî gibi bazı tecdid önderleriyle birlikte İbn Âbidîn'i de zikretmektedir. Bu durum ilk bakışta İbn Âbidîn'in, diğer âlimler gibi tecdid taraftarlarından biri olarak değerlendirildiği izlenimini vermektedir. bk. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Ankara: Lotus Yayınevi, 2008, s. 227.

Şam Müftüsü Hüseyin Efendi el-Murâdî zamanında fetvâ eminliği yapan İbn Âbidîn,<sup>138</sup> bu vazifesi dışında herhangi bir devlet görevinde bulunmamış, yaptığı ticârî ortaklıktan gelen gelirlerle hayatını sürdürmüştür. Bununla birlikte –muhtemelen herhangi bir beklenti içerisinde olmadan hayatını idâme ettirebilmesinin de etkisiyle- ister siyasetçilere, isterse zâlim yöneticilere karşı bile olsa, hakikati bütün açıklığıyla söyleyebilen ve bu sebeple kınanmak ve hor görülmeğe korkmayan bir kişidir.<sup>139</sup>

Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Mısır ve Suriye'yi işgal ettiği dönemde oğlu İbrahim Paşa'nın Şam'daki âlimleri biraraya topladığına dair aşağıdaki anekdot da, İbn Âbidîn'in siyasî beklentilerden uzak tavrına örnek teşkil edebilir:

“Mısır Hükûmetinin Şam Valisi İbrahim Paşa Şam'da âlimleri toplamıştı. İbrahim Paşa toplantıya geldiğinde, İbn Âbidîn meclisin başındaydı, diğer âlimler de onun etrafında oturmuşlardı. Bu esnada, hocası Şeyh Saîd el-Halebî de geldi. İbn Âbidîn hemen ayağa kalkarak hocasının ayakkabısını koltuğunun altına aldı ve ayakta durarak hocasının yanında beklemeye başladı. İbrahim Paşa, Şeyh Saîd el-Halebî'ye: ‘Ey Şeyh, talebene söyle de elindekini bıraksın, buraya gelip otursun’ dedi. Şeyh Saîd el-Halebî ise ona, ‘seni ilgilendirmez’ diyerek karşılık verdi. İbrahim Paşa diğer âlimlere, ‘kardeşlerim siz ne düşünüyorsunuz’ diye sorduğunda yine Şeyh Saîd el-Halebî söz alarak ‘zarar izâle olunur’ diye karşılık verdi ve ayağa kalktı. Daha sonra İbn Âbidîn hocasının ayakkabısını yere koydu ve akabinde bütün ulemâ o meclisi terk etti. İbrahim Paşa'nın Şam ulemâsını toplamasının sebebi, Osmanlı Sultanı'na olan biatı kaldırmak için fetvâ almak ve Mısır'da hüküm süren Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya biat etmelerini istemektir. Ancak ulemâ onun bu teklifi sunmasına dahi fırsat vermemiştir.”<sup>140</sup>

Bu anekdotan anlaşıldığı üzere, Şeyh Saîd el-Halebî, İbn Âbidîn ve diğer Şam uleması, dönemin güçlü yöneticilerinden biri olan İbrahim Paşa ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya biat etmeyerek herhangi bir siyasî beklenti içerisinde olmadıklarını göstermişlerdir. Bu örnek aynı zamanda söz konusu dönemde Şam ulemasının Osmanlı Devleti'ne ve Hilâfet'e olan bağlılığını göstermektedir. Yine *Reddü'l-muhtâr*'ın çeşitli

---

<sup>138</sup> Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk ve a'yânuhâ fi'l-karni's-sâlis 'aşer el-hicrî*, c. 1, s. 410; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk ve a'yânuhâ fi'l-karni's-sâlis 'aşer el-hicrî*, c. 2, s. 533; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 312.

<sup>139</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10-11.

<sup>140</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 309.

yerlerinde İbn Âbidîn, söz konusu dönemde yaşanan tüm sorunlara rağmen Osmanlı Devleti'ne olan güven ve sadakatını gösteren ifadeler kullanmaktadır. Örneğin *Reddü'l-muhtâr*'ın mukaddimesinde Osmanlı Sultanları'nın 900/1495 yılından beri sadece Hanefî kadı atadıklarını belirtirken "Allah devletlerini güçlü kılsın" şeklinde onlara dua etmektedir.<sup>141</sup> Yine bir başka yerde dönemin Sultan'ından bahsederken "Allah onu korusun" şeklinde dua etmektedir.<sup>142</sup>

## E. TASAVVUFÎ KİŞİLİĞİ

İbn Âbidîn, fıkıh alanındaki çalışmaları ve özellikle *Reddü'l-muhtâr* adlı eseriyle tanınmış olmakla birlikte, aynı zamanda tasavvuf çevreleriyle yakın ilişkileri bulunan bir âlimdir.<sup>143</sup> Onun ilmî yönünün, tasavvufî kişiliğini gölgede bıraktığı söylenebilir. İbn Âbidîn'in oğlu İbn Âbidînzâde, onun Muhammed Şâkir el-Akkâd vasıtasıyla Kâdirî tarikatına intisap edip icâzet aldığını açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>144</sup> Yine İbn Âbidîn'in kendi yazısıyla kaleme aldığı tarikat silsilesinin başında zikrettiği ifadeler, onun seyrü sülûkunu tamamlayarak hocası ve şeyhi Şâkir el-Akkâd'dan icâzet aldığını göstermektedir.<sup>145</sup> Ancak irşad vazifesiyle görevlendirilip mürid yetiştirdiğine dair herhangi bir bilgi ya da işaret bulunmamaktadır. İbn Âbidîn'in söz konusu tarikat silsilesi, aşağıda tablo halinde verilmiştir:<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 151.

<sup>142</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 13.

<sup>143</sup> İbn Âbidîn'in hocaları, öğrencileri ve yaşadığı dönemdeki Şam ulemâsı incelendiğinde, genel olarak fukahânın tasavvufla yakın bir ilişki içerisinde olduğu ve birçoğunun aynı zamanda bir ya da birden fazla tarikattan icâzetli olduğu görülmektedir. Söz gelimi, İbn Âbidîn'in hocası Şâkir el-Akkâd, yukarıda değinildiği üzere hem Kâdirî hem de nisbesinden anlaşıldığı üzere Halvetî'dir. bk. İbn Âbidîn, *'Ukûdü'l-leâli*, s. 519, 577-578; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 295-296. Yine İbn Âbidîn'in oğlu ve öğrencisi İbn Âbidînzâde, Halvetiyye tarikatına intisap etmiştir. bk. Özel, "İbn Âbidînzâde", s. 294.

<sup>144</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10.

<sup>145</sup> bk. Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 577-578. Söz konusu ibarenin aslı şu şekildedir:

(ومما من الله تعالى به علي انتظامي في سلك السادة القادرية، وسلكي طريقتهم السنية السنية، فقد تلقيتها بالأخذ والتلقين عن سيدي وشيخي وأستاذي الشيخ محمد شاکر العمري ...)

<sup>146</sup> bk. Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 577-581. Muhammed Ebü'l-Hayr b. Ahmed Âbidîn, bu silsileyi İbn Âbidîn'in el yazısıyla yazmış olduğu bir belgeden aktardığını ifade eder.



**Tablo 3: İbn Âbidîn'in Kâdirî Tarikatı Silsilesi**

İbn Âbidîn
Şeyh Muhammed Şâkir el-Ömerî (el-Akkâd)
Şeyh Muhammed el-Küzberî
Şihâbüddîn Ahmed el-Menîni
Şeyh Yâsin İbnü's-Şeyh Abdürrezzâk el-Geylânî
eş-Şeyhü'l-Kâmil Şeyh Ali
Şeyh İbrâhîm
Şeyh Abdürrezzâk
Şeyh Şerafüddîn
Şeyh Celâlüddîn
Şeyh Şihâbüddîn Ahmed
Şeyh Abdullâh
Şeyh Sâlih Şemsüddîn Ebü'l-Vefâ
Şeyh Şihâbüddîn Ahmed
Şeyh Kâsım
Şeyh Abdülbâsıt
Şeyh Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed
Şeyh Bedrüddîn el-Hasen
Şeyh Alâüddîn Ali
Şerafüddîn Yahyâ
Şeyh Şihâbüddîn Ahmed
Kâdi'l-Kudât İmâdüddîn Ebü Sâlih Nasr
Ebü Bekir Abdürrezzâk
<b>Ebü Muhammed Abdülkâdir el-Geylânî</b>
Ebü Sa'd el-Mübârek el-Muharrimî el-Bağdâdî
Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Yûsuf el-Kureşî el-Hekkâfî
Ebü'l-Ferec et-Tarsûsî
Ebü'l-Fadl Abdülvâhid b. Abdilazîz et-Temîmî
Ebü Bekir Dülef eş-Şibli
Ebü'l-Kâsım el-Cüneyd el-Bağdâdî
Seriyyüddîn es-Sekâtî
Şeyh Ma'rûf el-Kerhî
Dâvûd et-Tâî el-Hanefî
Şeyh Habîbü'l-'Acemî
Hasan el-Basrî

↓ Ali b. Ebî Tâlib
↓ <b>Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmuttalib (s.a.v.)</b>
↓ Cebrâil (as)
↓ İsrâfil (as)
↓ <b>Rabbü'l-İzzeti Celle Celâlühü</b>

Hocası Akkâd'ın vefatından sonraki yıllarda İbn Âbidîn'in, Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunun kurucusu olan Şeyh Hâlid el-Bağdâdî (ö. 1242/1827) ile tanıştığı, onunla yakın ilişkiler kurup 1241/1826 yılında ondan ilmî icâzet aldığı yukarıda zikredilmişti. Diğer taraftan bazı kaynaklarda İbn Âbidîn'in Hâlid el-Bağdâdî vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatına intisap ettiği ifade edilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Âbidîn'in Bağdâdî'ye intisap ettiğine dair bilgi, ilk olarak Fasîhuddîn (Fasîh) İbrâhîm b. Sıbgatillâh el-Haydarî'nin<sup>147</sup> (ö. 1300/1882) *el-Mecdü't-tâlid fi menâkibi 'ş-Şeyh Hâlid* adlı eserinde zikredilmektedir.<sup>148</sup> Ancak bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerekir. Zira İbn Âbidîn yukarıda da değinildiği üzere kâdirîdir. Bu durum, onun nakşî bir şeyhe intisabına engel olmamakla birlikte hem İbn Âbidîn'in kendisi hem de oğlu İbn Âbidînzâde'nin onun kâdirî olduğunu açık bir şekilde tasrih etmelerine rağmen Hâlid el-

<sup>147</sup> Haydarîzâde diye de anılan Fasîh İbrahim Efendi, küçük yaşlarda Hâlid el-Bağdâdî'nin sohbetlerine katılmıştır. İlk eğitimini dedesinin yanında aldıktan sonra Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Muhammed Cedîd Efendi'den çeşitli dersler almış ve akabinde yine Bağdâdî'nin halifelerinden Abdülgafûr el-Müşâhidî döneminde Hâlidî Dergâhı'na kabul edilerek ve kırk yaşına kadar burada kalmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Bulut, "Haydarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2016, c. Ek-1, ss. 549-550; Ali Bulut, "Haydarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (30.10.2018), <https://islamansiklopedisi.org.tr/haydari>.

<sup>148</sup> Fasîhuddîn (Fasîh) İbrâhîm b. Sıbgatillâh b. Es'ad el-Haydarî el-Bağdâdî eş-Şâfiî Haydarîzâde, *el-Mecdü't-tâlid fi menâkibi 'ş-Şeyh Hâlid*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1292, s. 71. Sonrasında bu bilgi, diğer kaynaklarda da tekrar edilmiştir. bk. Abdülmecîd b. Muhammed el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye fi ecillâi'n-Nakşibendiyye*, Dimaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1997, ss. 719-720; Abdülmecîd b. Muhammed el-Hânî, *Hadâiku'l-verdiyye [Nakşi Şeyhleri]*, çev. Mehmet Emin Fidan, İstanbul: Semerkand, 2011, s. 849; Hasan Şükrü Efendi, *Güneşler Güneşi Şemsü's-ş-şümûs: Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (k.s) Hayatı, Halifeleri ve Menkabeleri*, haz. Eser Sazak, İstanbul: Semerkand, 2012, s. 155; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 277; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 409; Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, c. 15, s. 284; Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 292; Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer", *Mevsûatü a'lâmi'l-'ulemâ ve'l-üdebâ el-'arab ve'l-Müslimîn : aid-Abdülcemâl*, Tunus, Beyrut: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm [ALECSO] Dârü'l-Cil, 2009, c. 20, s. 49.

Bağdâdî'ye intisabından bahsetmemeleri bu konudaki şüpheyi arttırmaktadır.<sup>149</sup> Dolayısıyla İbn Âbidîn ile Hâlid el-Bağdâdî arasında mürid-mürşid ilişkisi olduğu kesin bir şekilde söylenemese de aralarındaki yakın münasebet, muhiblik<sup>150</sup> olarak nitelenebilir.

Hâlid el-Bağdâdî İbn Âbidîn'e vermiş olduğu icâzette, *Reddû'l-muhtâr*, *Minhatü'l-hâlik*, *Nesemâtü'l-eshâr* adlı eserlerini zikrederek uzun övgü ifadeleriyle İbn Âbidîn'i methettikten sonra, onun özellikle meşhur hadis kitaplarına dair kendisinden icâzet istediğini ve bütün rivâyetlerine dair ona icâzet verdiğini ifade etmektedir. Hâlid el-Bağdâdî bu icâzeti, vefatından bir yıl önce 1241/1826 tarihinde vermiştir.<sup>151</sup> İbn Âbidîn'in ilmî açıdan kemâle ulaştığı bir dönemde, Hâlid el-Bağdâdî'den icâzet istemesi, Bağdâdî'nin de verdiği icâzette onu önemli sıfatlarla niteleyerek büyük bir âlim olduğunu ifade etmesi, bir taraftan icâzet geleneğine olan bağlılığı, bir taraftan da mutasavvıf ve ulemâ arasındaki yakın ilişkiyi gösteren önemli bir husustur.

Hâlid el-Bağdâdî ile İbn Âbidîn arasındaki yakın dostluğu gösteren önemli belgelerden biri de Bağdâdî'nin ona hitâben yazmış olduğu bir mektuptur. Bu mektupta Bağdâdî, İbn Âbidîn'le görüşme arzusunu edebî bir üslupla beyan ettikten sonra, özellikle bütün İslam dünyasının İbn Âbidîn'in eserlerinden istifade etmesi için dua ettiğini belirtmektedir.<sup>152</sup> Diğer taraftan -başlangıçta Hâlid el-Bağdâdî'nin İstanbul'daki halifesi olan, ancak şeyhinin şartlarına riayet etmemesi sebebiyle sonradan Bağdâdî'nin

---

<sup>149</sup> *el-Mecdü't-tâlid* gibi ilk Hâlidî kaynaklarında İbn Âbidîn'in Hâlid el-Bağdâdî'ye intisabının açıkça zikredilmesi ve aşağıda değinileceği üzere ikisi arasında mürşid-mürid ilişkisine delalet edebilecek yakın bir münasebet olduğuna dair örnekler sebebiyle bu şüpheyi mahal olmadığı ileri sürülebilir. Ancak eğer durum böyle olsaydı, yine aşağıda yer verileceği üzere bir taraftan Bağdâdî'yi savunmak için risâle kaleme alan, diğer taraftan ondan ilmî icâzet isteyen İbn Âbidîn, kâdirî olduğuna dair ifadelerle yer verirken bu intisabını da zikrederdi. Daha da önemlisi eğer böyle bir intisap söz konusu olsaydı, kanaatimizce oğlu İbn Âbidînzâde, onun kâdirî olduğunu söylerken Bağdâdî'ye olan intisabına da mutlaka değinirdi. Zira bu durumu zikretmemesi için hiçbir sebep bulunmamaktadır. İbn Âbidîn'in Bağdâdî'ye intisap ettiğine dair Hâlidî kaynaklarında geçen bilgilerin kaynağı ise, ikisi arasındaki yakın ilişki üzerine yapılmış bir yorum olabilir. Çünkü İbn Âbidîn gibi bir âlimin nakşî-hâlidî tarikatına intisap etmesi, tarikatın ilmî çevrelerdeki konumunu yükseltecek bir unsurdur. Yine söz konusu intisap ifadesinin geçtiği ilk kaynak olan *el-Mecdü't-tâlid* adlı eserin müellifi İbrâhim el-Haydarî 1235/1820 yılında doğmuş, dolayısıyla o yedi yaşındayken Bağdâdî vefat etmiştir.

<sup>150</sup> Muhiblik terimi hakkında bilgi için bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2. bs., İstanbul: Anka Yayınları, 2004, s. 443; Süleyman Uludağ, "Muhib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 31, s. 34; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 3. bs., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012, s. 254.

<sup>151</sup> bk. Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 569-572; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 335-337.

<sup>152</sup> bk. Muhammed Ali el-Karadâğî Karadâğî (ed.), *Mektûbâtü's-Şeyhi'l-Müceddidî Mevlânâ Hâlid*, Beyrut: Hâşimî Yayınevi, 2015, s. 229; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 429-430; Es'ad Sahib, *Mektubat-ı Mevlâna Halid*, çev. Dilaver Selvi, Kemal Yıldız, Sey-Tac Yayınları, 2000, s. 79.

halifelikten azlettiği- Abdülvehhâb es-Sûsî tarafından Bağdâdî aleyhine yazılan ve onu sihir yapmak, fâsıklık ve bidatçilikle itham eden bir risâleye cevap olarak Şam Müftüsü Hüseyin Efendi el-Murâdî'nin talebiyle İbn Âbidîn, “*Sellü'l-hüsâm el-hindî li nusrati Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî*”<sup>153</sup> adıyla söz konusu ithamları değerlendiren, keramet, sihir, bunların hükmü, cinler, şeytanlar ve gayb ilmi gibi konuları ele alan bir risâle kaleme almıştır.<sup>154</sup>

İbn Âbidîn'in, Hâlid el-Bağdâdî'nin vefatından (14 Zilkade 1242 / 9 Haziran 1827) üç gün önce onu ziyaret edip gördüğü bir rüyayı ona anlatması ve Bağdâdî'nin bu rüya hakkında yapmış olduğu yorum da oldukça dikkat çekicidir. *Sellü'l-hüsâm* adlı risâlesinin sonunda İbn Âbidîn'in aktardığı bu olayın ayrıntıları şu şekildedir:

“11 Zilkâde Salı günü güneş batmadan önce onu (Hâlid el-Bağdâdî'yi) ziyaret ettim. İki geceden beri uykuda gördüğüm -Efendimiz Osmân b. Affân'ın (r.a.) vefat ettiği ve benim de cenazesinin önünde durup namazımı kıldığım- rüyayı ona anlattım. Sanki bu rüyanın kendisiyle ilgili olduğunu ima ederek bana, ‘Ben Hz. Osman'ın (r.a.) çocuklarıdanım’ dedi. Sonra haber aldım ki, yatsı namazını kıldıktan sonra müridlerine yönelerek halife tayin etmiş, vasiyette bulunmuş ve dileklerini yerine getirmiş. Ardından evine gitmiş ve o gece tâûn hastalığına yakalanmış... Allah Tealâ ruhuna merhamet eylesin...”<sup>155</sup>

Bu işaret üzerine İbn Âbidîn, Hâlid el-Bağdâdî'nin cenaze namazını kıldırmıştır.<sup>156</sup>

Tasavvufa dair risâleleri,<sup>157</sup> kâdirî tarikatına mensubiyeti, Şeyh Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî ile yakın ilişkilerinin yanı sıra İbn Âbidîn, tasavvuf âdâbı gereğince zühd ve takvâ hayatı yaşamış bir âlimdir. Aileden erkeklerin en ehil (erşed) olanının müteveli olması şartıyla babaanesi tarafından ecdadının kurmuş olduğu aile vakfının yönetimini, ihtiyaç halinde olsa dahi hiçbir bedel ve gelirini kabul etmeksizin kardeşine devretmesi,

---

<sup>153</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyînî ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, “*Sellü'l-hüsâm el-hindî li nusrati Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî*”, *Mecmû'atü resâilî İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, s. 283-325.

<sup>154</sup> bk. İbn Âbidîn, “*Sellü'l-hüsâm*”, s. 284-288; Yıldız, “*Zâhir-Bâtın Dayanışması*”, s. 132.

<sup>155</sup> İbn Âbidîn, “*Sellü'l-hüsâm*”, s. 324-325.

<sup>156</sup> Haydarîzâde, *el-Mecdü't-tâlid*, ss. 47-48; Hânî, *Hadâiku'l-verdiyye [Nakşi Şeyhleri]*, s. 702; Muhammed Emîn el-Kürdî el-Erbilî eş-Şâfî Erbîlî, *el-Mevâhibü's-sermediyye fî menâkibi'n-Nakşibendiyye*, Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1329, s. 278.

<sup>157</sup> Söz konusu risâleler hakkında bilgi için bu çalışmanın “Muhtelif Risâleleri” başlığına bk.

onun vakıf malına karşı olan hassasiyetini ve dünya metana karşı mesafesini gösteren önemli örneklerden birisidir. Yine İbn Âbidînzâde'nin aktardığına göre İbn Âbidîn, babasının vefatından sonra her akşam Kur'ân okuyup sevabını babasına bağışlamış ve onun adına bazı hayırlar yapmıştır. Babasının vefatından bir ay sonra ise onu rüyasında gördüğünü ve yapmış olduğu bu hayırlar sebebiyle babasının kendisine teşekkür ettiğini ifade etmiştir.<sup>158</sup>

*Reddü'l-muhtâr*'da mest üzerine mesh konusu işlenirken İbn Âbidîn, yapmış olduğu bir değerlendirmeden sonra bu görüşünü gördüğü bir rüya ile desteklemektedir. İbn Âbidîn, üzerine mesh yapılacak mestin, normal bir yürüyüşle en az bir fersah (üç mil veya on iki bin adım) yürümeye elverişli olması gerektiğini ifade ettikten sonra, burada kastedilen yürüyüşün ayakkabı içerisine giyilen mestle değil de mestin kendisiyle yapılacak yürüyüş olduğunu belirtmektedir. Aslında söz konusu ifadede bu anlam açık olmakla birlikte İbn Âbidîn, kendi döneminde tartışılan bir meseleyi gündeme getirmektedir. Bu tartışma ayakkabısız mestle bir fersah yürünmesi durumunda, mestin meshe mâni olacak miktarının delinecek kadar incilmesi halinde, onun üzerine mesh yapmanın câiz olup olmadığı hakkındadır. İbn Âbidîn'e göre, ayakkabı içerisinde günlerce yürünebilecek halde olsa bile meshe mâni olacak kadar miktarının incilmesi ve ayakkabısız bu mestle bir fersah yürünmesi halinde incelen bu kısmın delinecek halde olması durumunda, onun üzerine mesh câiz değildir. Zira yukarıda değinildiği üzere söz konusu yürümenin ayakkabı olmaksızın sadece mestle olması gerektiği ifade edilmiştir. İbn Âbidîn söz konusu mesele hakkındaki görüşünü bu şekilde ortaya koyduktan sonra, yaptığı araştırmanın akabinde Zilkâde 1234/Ağustos 1819 tarihinde kendi görüşünü destekleyen bir rüya gördüğünü ve bu rüyada meseleyi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) arz ettiğini belirtmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de, ona "Mest üç parmak miktarı genişliğinde incelirse, bu durum meshe mânidir." şeklinde cevap vermiştir.<sup>159</sup>

Bu örnekte ilk bakışta, İbn Âbidîn'in rüya ile hüküm verdiği gibi bir algı oluşabilir. Ancak İbn Âbidîn, örnekte görüldüğü üzere öncelikle görüşünü kesin bir şekilde tespit etmekte ve rüyayı da teyit edici bir unsur olarak kullanmaktadır. Bu durum

---

<sup>158</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 11-12.

<sup>159</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 440-441. Ayrıca İbn Âbidîn, daha sonra fark ettiği üzere bu görüşün Şâfiî kitaplarında da tasrih edildiğini ifade ederek söz konusu görüşünü Şâfiî mezhebiyle de teyit etmektedir. bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 441.

İbn Âbidîn'in, rüya konusundaki dengeli yaklaşımını ve aynı zamanda rüyayı tasavvuftaki gibi bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini göstermektedir.

İbn Âbidîn'in tasavvufî kişiliği, onun tasavvufla ilgili bazı tartışmalı meselelere yaklaşımını ve bu konudaki fikhî görüşleri üzerinde de etkili olmuştur. Örneğin hazr ve ibâha konusunda çalgı ve gınâ ile ilgili meseleler işlendikten sonra İbn Âbidîn, çalgı aletinin bizzat kendisinin haram olmadığını, onun çalınmasındaki maksada göre haram ya da helallüğünün değişeceğini ifade etmektedir. Ona göre, zikir esnasında çeşitli çalgı aletlerinin çalınması sebebiyle tasavvuf büyüklerine itiraz ederek onların bereketinden mahrum olmamak gerekir.<sup>160</sup>

Yine “tayy-i mekân” konusu ele alınırken İbn Âbidîn, fukahânın “doğuda olan bir kimse batıda bulunan bir kadın ile evlenip o kadın bir çocuk doğursa, bu çocuğun nesebi doğuda olan babasından sabit olur” şeklindeki görüşü sebebiyle tayy-i mekânın câiz olduğunu belirtmektedir.<sup>161</sup> Başka bir yerde İbn Âbidîn, tayy-i mekân konusunda Hanefîlerin ikiye ayrıldığını belirterek Irak meşâyihine göre tayy-i mekânın mucize olarak kabul edildiğini ve onun keramet olduğuna inanmanın cehalet veya küfür olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan Horasan ve Mâverâünnehir meşâyihine göre tayy-i mekân, keramet türlerinden biridir. Tayy-i mekân konusundaki bu ihtilafı zikrettikten sonra İbn Âbidîn, Hanefî mezhebine göre kerametın varlığı konusunda ihtilaf olmadığını beyan etmektedir.<sup>162</sup>

### III. ESERLERİ

İbn Âbidîn'in –risâleleri de dikkate alındığında– ellinin üzerinde eseri bulunmaktadır. Bunlar aşağıda “Fıkıh Kitapları”, “Fıkıh Risâleleri” ve “Diğer Eserleri” başlıkları altında kısaca tanıtılacak, araştırmamızın ana konularından birini teşkil eden *Reddü'l-muhtâr* adlı eseri ise ikinci bölümde geniş bir şekilde ele alınacaktır.

---

<sup>160</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 505.

<sup>161</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 409-410. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 245-247.

<sup>162</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 247.

## A. FIKİH KİTAPLARI

### 1. Usûl-i Fıkıh

#### a. *Nesemâtü'l-eshâr 'alâ İfâdati'l-envâr*

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) fıkıh usûlüne dair *Menârü'l-envâr* adlı eserine Haskefî *İfâdatü'l-envâr* ismiyle bir şerh yazmış, İbn Âbidîn ise bu şerhe *Nesemâtü'l-eshâr 'alâ İfâdati'l-envâr* adıyla hocası Muhammed Şâkir el-Akkâd hayatta iken bu hâşiyeyi kaleme almıştır. Eser, *Hâşiyetü's-suğrâ* diye de isimlendirilir.<sup>163</sup> Hicrî 1300'de İstanbul'da, hicrî 1328 ve 1399 yıllarında Kahire'de ve 1418'de Pakistan'da basılmıştır.<sup>164</sup> İbn Âbidîn eserin sonunda kitabını hicrî 1222 (m. 1807) yılında tamamladığını ifade etmektedir.<sup>165</sup>

#### b. *Hâşiyetün kübrâ 'alâ İfâdati'l-envâr*

Yukarıda zikredilen *Nesemâtü'l-eshâr 'alâ İfâdati'l-envâr* gibi Haskefî'nin *İfâdatü'l-envâr* adlı şerhinin hâşiyesidir. İbn Âbidînzâde, günümüze ulaşmayan bu eserin ismini hatırlamadığını, İbn Âbidîn'in bu eseri dönemin Mısır Müftüsü Şeyh Temîmî'ye gönderdikten sonra kaybolduğunu ifade etmektedir.<sup>166</sup>

#### c. *Hâşiyetü 'alâ şerhi't-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*

Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın fıkıh usûlüne dair *et-Tahrîr* isimli eserine öğrencisi İbn Emîr Hâc'ın *et-Takrîr ve't-Tahbîr* ismiyle yazdığı şerhin hâşiyesidir. Ferfûr, günümüzde matbu halde bulunmayan bu eserin bir kısmını Muhammed Ebü'l-Yüsr Âbidîn'in Kütüphanesi'nde gördüğünü ifade etmektedir.<sup>167</sup>

<sup>163</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 303, 503.

<sup>164</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'arifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951, c. 2, s. 368; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litterature: Supplementband*, Leiden: E.J. Brill, 1938, c. 2, s. 264, 774; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, s. 42; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 9, s. 77; Hâfîz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 411; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 503-507; Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 293. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hacı Mahmud Efendi, nr. 780-782; Hasib Efendi, nr. 100; Kasidecizade, nr. 176; Tırnovalı, nr. 544; Yozgat, nr. 599) 1300/1882 tarihinde basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>165</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr 'alâ İfâdati'l-envâr*, 3. bs., Pakistan: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1997, s. 272.

<sup>166</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Hâfîz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 303, 507.

<sup>167</sup> Hâfîz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 507.

## 2. Fürû-i Fıkıh

### a. *Nazmü'l-Kenz*

İbn Âbidînzâde ve diğer bazı kaynaklarda İbn Âbidîn'in böyle bir eseri olduğu zikredilse de bu eserin, günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. Ancak Ferfûr, Ebü'l-Yüsr Âbidîn'in kütüphanesinde fıkıhın çeşitli konularıyla ilgili İbn Âbidîn'in yazısı olan birtakım manzum varaklar bulduğunu ve bunların *Nazmü'l-Kenz* isimli eserine ait olabileceğini ifade etmektedir. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* isimli eserinin İbn Âbidîn tarafından nazma çekilmiş hali olan *Nazmü'l-Kenz* yaklaşık 800 beyitten oluşmaktadır.<sup>168</sup>

### b. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mültekâ*

İbrahim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* isimli eserine Haskefi'nin *ed-Dürrü'l-müntekâ şerhu'l-Mültekâ* ismiyle yapmış olduğu şerhin hâşiyesidir. Eser basılmamıştır.<sup>169</sup>

### c. *Minhatü'l-hâlik 'ale'l-Bahrî'r-râ'ik*

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıha dair *Kenzü'd-dekâik* adlı eserine Zeynüddin İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râ'ik* adıyla yazdığı şerhin hâşiyesidir. Hicrî 1311'de Kahire'de ve 1418/1997'de Beyrut'ta *el-Bahrü'r-râ'ik*'in kenarında basılmıştır.<sup>170</sup>

### d. *Nüzhetü'n-nevâzir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*

Zeynüddin İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'inin hâşiyesidir. Eseri, İbn Âbidîn'in talebesi Muhammed b. Hasan el-Baytâr (ö. 1312/1895), hocasının kitap üzerindeki notlarını derlemek ve düzenlemek suretiyle meydana getirmiştir. Kitap Muhammed Mutî' el-Hâfiz tarafından *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* ile birlikte Şam'da 1983,

<sup>168</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 436-437.

<sup>169</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1230; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 427; Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 293.

<sup>170</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 154; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 266; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1230; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 411; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 421-427; Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 293.



1986 ve 2005 tarihlerinde neşredilmiştir.<sup>171</sup> Muhammed el-Baytâr bu esere yazdığı mukaddimede hocası İbn Âbidîn'in elindeki *el-Eşbâh ve'n-nezâir* nüshasına kendi yazısıyla notlar aldığını ve kendisinin bu nüshayı gördükten sonra hocasının notlarının kaybolmasından korkarak insanlara faydalı olması amacıyla onları bir araya getirdiğini, kendi yaptığı ilaveleri ayrıca belirttiğini ifade etmektedir.<sup>172</sup> Baytâr, eserin düzenleme ve derleme işini 1287/1870 tarihinde tamamlamıştır.<sup>173</sup> Baytâr'ın eseri derlerken kullandığı ve İbn Âbidîn'in kendi el yazısıyla kenarına hâşiye yazdığı *el-Eşbâh ve'n-nezâir* nüshası 51 varak, 27 satır olup 8226 kayıt numarasıyla Şam'daki el-Mektebetü'z-Zâhiriyye kütüphanesinde dir.<sup>174</sup>

**e. Hâşiye 'ale'n-Nehri'l-fâ'ik**

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* isimli eserine Sirâceddin İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) yazmış olduğu *en-Nehri'l-fâ'ik* isimli şerhin hâşiyesidir. Eser basılmamıştır.<sup>175</sup>

**f. Ref'u'l-enzâr 'ammâ evredühü'l-Halebî 'ale'd-Dürri'l-muhtâr**

Timurtâşî'nin *Tenvîrî'l-epsâr* isimli eseri üzerine Haskefî *ed-Dürri'l-muhtâr* ismiyle bir şerh yazmış ve İbrahim b. Mustafa el-Halebî el-Mudarî de bu şerhe *Tuhfetü'l-ahyâr* adıyla bir hâşiye kaleme almıştır. İbn Âbidîn'in bu eseri, *Tuhfetü'l-ahyâr* hâşiyesi üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Eser 1226/1811 yılında tamamlanmıştır. Matbû halde olmayan eser, Âbidîn aile kütüphanesinde yazma olarak yer almaktadır.<sup>176</sup>

---

<sup>171</sup> Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 412; Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 293.

<sup>172</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Nüzhetü'n-nevâzir 'ale'l-eşbâh ve'n-nezâir (el-Eşbâh ve'n-nezâir ile birlikte)*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005, s. 9.

<sup>173</sup> İbn Âbidîn, *Nüzhetü'n-nevâzir*, s. 521.

<sup>174</sup> İbn Âbidîn, *Nüzhetü'n-nevâzir*, s. 21.

<sup>175</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1230; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 428; Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 293.

<sup>176</sup> İbn Âbidîn, *Nüzhetü'n-nevâzir*, s. 26; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 368; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, s. 42; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1230; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 429; Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 293.

### 3. Fetâvâ

#### a. *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*

Hâmid b. Ali el-Îmâdî ed-Dîmeşkî'ye (1171/1757) ait olan eserin yeniden düzenlenmiş şeklidir. İbn Âbidîn, Hâmid Efendi'nin Şam müftülüğü sırasında verdiği fetvâları ihtivâ eden bu eseri, en güvenilir kitaplardan biri olarak nitelemiştir. Ancak tekrarların bulunması, tertibinin güzel olmaması ve çok bilinen meselelere de yer verilmesi gibi sebeplerle eseri kısaltmış ve yeniden düzenlemiştir. *el-'Ukûdü'd-Dürriyye* birkaç defa basılmıştır.<sup>177</sup>

#### b. *Fetâvâ*

Ebü'l-Yüsr Âbidîn, İbn Âbidîn'in kendi hattıyla kaleme almış olduğu yüze yakın fetvâsının olduğunu ifade etmektedir. Eser, matbu değildir.<sup>178</sup>

#### c. *Ecvibetün muhakkika 'an es'iletin müteferrika*

İbn Âbidîn'e sorulan sorular ve onun sorulara verdiği fetvâlardan oluşan risâle, özellikle vakıf konusunda olmak üzere fıkıh ve akaid konularını içeren yaklaşık on iki soru ve cevabı ihtiva eder. On beş sayfadan oluşan risâlenin yazım tarihi zikredilmese de içerdiği soruların tarihinden hareketle 1252/1836 yılında telif edildiği söylenebilir.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 434, 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dîmaşk*, c. 1, s. 411; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 432; Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 293. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Bağdatlı Vehbi, nr. 428) bir yazma nüshası, ayrıca yine Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Düğümlü Baba, nr. 163; Celal Ökten, nr. 209; Hidiv İsmail, nr. 104; Hasib Efendi, nr. 162; Kasidicizade, nr. 268; Pertevniyal, nr. 339), 1273/1857, 1278/1861, 1300/1882, 1301/1883 tarihlerinde Kahire ve Dîmaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>178</sup> Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dîmaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 546-547.

<sup>179</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dîmaşkî İbn Âbidîn, "Ecvibetün muhakkika 'an es'iletin müteferrika", *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, s. 166-180; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 367; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 151; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dîmaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 493-495. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 167; İzmir, nr. 883) 1301/1883, 1302/1884 tarihlerinde basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

## B. FIKİH RİSÂLELERİ

### 1. Usûl-i Fıkıh Risâleleri

#### a. *Şerhu'l-Manzûme el-müsemmât bi-'Ukûdi resmi'l-müftî*

İbn Âbidîn'in toplam yetmiş dört beyit olan '*Ukûdi resmi'l-müftî*' adlı manzûm eserinin şerhidir.<sup>180</sup> İbn Âbidîn, müftîlerin uyması gereken kuralları ihtiva eden manzûm eserinin kapalı yönlerini açıklamak ve meseleleri daha ayrıntılı bir şekilde ele almak için bu eseri şerh ettiğini ifade etmektedir.<sup>181</sup> Ayrıca *Reddü'l-muhtâr*'ın mukaddimesinde ve *Kitabü'l-kazâ* bölümünde de söz konusu risâlede işlediği bazı konulara değinmiştir.<sup>182</sup> Hicrî 1243 (m. 1827) yılında tamamladığı<sup>183</sup> bu şerhte *Reddü'l-muhtâr*'a atıflar yaparken,<sup>184</sup> aynı şekilde *Reddü'l-muhtâr*'da da bu şerhinden bahsetmekte ve buradaki bazı meseleleri özet halinde *Reddü'l-muhtâr*'da zikrederek yer yer okuyucuyu ayrıntılı bilgi için mezkûr esere yönlendirmektedir.<sup>185</sup> İbn Âbidîn'in, ilk olarak *Reddü'l-muhtâr*'ın "kitâbü'l-icâre"den başlayıp kitabın sonuna kadar olan dördüncü cildini kaleme aldığı ve bu cildi hicrî 1233 (m. 1817)'de tamamladığı, sonrasında da kitabın başından "kitâbü'n-nikâh"a kadar olan birinci cildini kaleme aldığı ve bu cildi de hicrî 1243 (m. 1827) yılında tamamladığı yukarıda zikredilmişti.<sup>186</sup> Buna göre İbn Âbidîn'in, *Reddü'l-muhtâr*'ı telif ederken bir taraftan da bu risâlesini kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Yine *Reddü'l-muhtâr*'ın birinci cildi ile *Şerhu'l-Manzûme*'nin aynı tarihte tamamlanmış olması dikkat çekicidir. Bu durum, resmî'l-müftî risâlesindeki konuların birçoğunun aynı zamanda *Reddü'l-muhtâr*'ın mukaddimesinde zikredilmesini açıklayan sebeplerden biri olabilir. Ancak kanaatimizce resmî'l-müftî'nin söz konusu eserin mukaddimesinde ele alınmasının en önemli sebebi, İbn Âbidîn'in söze başlarken takip

---

<sup>180</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", s. 9-52; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 368; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1230; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 437-439. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hacı Mahmud Efendi, nr. 969; Celal Ökten, nr. 172; İzmir, nr. 883; Nazif Paşa, nr. 266; Tirmovalı, nr. 652) 1287/1870, 1301/1883 tarihlerinde basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>181</sup> bk. İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", s. 10.

<sup>182</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 139-140, 166-182; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 31-34, 79, 97-98.

<sup>183</sup> bk. İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 52.

<sup>184</sup> bk. İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 15, 24, 28, 46.

<sup>185</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 170; c. 4, s. 151; c. 8, s. 33 vd.

<sup>186</sup> bk. Bu çalışmanın II. Bölüm'ünde yer alan "Yazım Sebebi ve Usûlü" başlığı.

edeceği usûle yer vermesidir. Risâlenin müellif hattı 32 varak halinde Şam'da Esed Kütüphanesi'nde bulunmakta olup, 10331 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Zâhiriyye Kütüphanesi'de 5263 ve 10331 demirbaş numaralarıyla kayıtlı iki yazma nüshası daha bulunmaktadır.<sup>187</sup> Risâle hakkında ikisi yüksek lisans tezi olmak üzere çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır.<sup>188</sup>

### ***b. Neşrü'l-'arf fi binâi ba'di'l-ahkâm 'ale'l-'urf***

İbn Âbidîn *Şerhu'l-Manzûme* adlı risâlesinde örf konusuna değinirken meselenin çok uzayacağını fark ederek, bu konuda müstakil bir risâle yazmaya karar vermiştir. Risâlenin başında, örf meselesinin kendisinden önce yeterince ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığını ifade eden İbn Âbidîn konuyu, örfün nass ve zâhirü'r-rivâye karşısındaki durumu bağlamında ele almaktadır. Yaklaşık otuz dört sayfadan oluşan risâle, Rebûlâhîr 1243/Ekim 1827'de kaleme alınmıştır.<sup>189</sup> Risâle hakkında ikisi yüksek lisans tezi, diğerleri makale olmak üzere çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Şenol Saylan, *İbn Abidin'de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması: Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 31.

<sup>188</sup> bk. Saylan, *İbn Abidin'de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması*; Norman Calder, "İbn Abidin'in 'Ukûdü Resmî'l-Müftî' Adlı Risalesi", *Usûl İslam Araştırmaları*, çev. Şenol Saylan, c. 1, sy. 2 (2004), s. 189-208; Yusuf Eşit, *İbn Âbidîn'in "Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî" Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüşleri Karşısındaki Durumu*, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü: Şerhu 'Ukûdi Resmî'l-Müftî*, çev. Şenol Saylan, İstanbul: Klasik, 2016; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Hanefî Mezhebinde Fetva Usûlü (Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî)*, çev. Sırrı Fuat Ateş, Konya: Çimke Basım Yayın, 2017; Ahmet Özdemir, "Hanefî Mezhebi Fakihlerinden İbn Âbidîn'in 'Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî' Adlı Risalesinin İftâ Usulü Bakımından Değerlendirilmesi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, 05-07 Mayıs 2017, c. 2 (2017), s. 6-16; Norman Calder, "İbn Âbidîn'in 'Ukûdü Resmî'l-müftî Adlı Risalesi", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, çev. Şenol Saylan, İstanbul: Klasik, 2018, s. 63-84.

<sup>189</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, "Neşrü'l-'arf fi binâi ba'di'l-ahkâm 'ale'l-'örf", *Mecmû'atü resâilü İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, s. 114-147; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifin*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 154; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 774; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Furfür, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 500-503. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Dımaşk'ta basılmış bir matbu nüshası bulunmaktadır.

<sup>190</sup> bk. Ömer Faruk Ocaoğlu, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in "Örf Risalesi" Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004; Hallaq, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü", ss. 159-189; Abdullah Korkut, *İbn Abidin'in "Neşrü'l-'arf fi binâi ba'di'l-ahkâm 'ale'l-'örf" Adlı Risalesi ve Bu Risale Işığında Sosyal Değişmenin Hükümlere Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010; Ayhan Hira, "İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı (Şerhu Manzûmeti 'ukûdi resmi'l-müftî ve Neşrü'l-'arf fi binâi ba'di'l-ahkâm 'ale'l-'urf Adlı Risaleleri Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 1 (2011), ss. 351-375; Nazan Kapıcı, "Neşrü'l-'Arf Adlı Risalesi Bağlamında İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy. 1 (2017), ss. 91-

## 2. Fürû-i Fıkıh Risâleleri

### a. İbadetler

#### (1). *el-Fevâ'idü'l-muhassasa fî ahkâmi keyyi'l-hımmasa*

Akıntılı yaralarla ilgili hükümleri ve bu konu hakkındaki görüşleri ele aldığı bu risâlede İbn Âbidîn, ayrıca bu yaralarla ilgili “yaraya nohut basma” şeklinde kullanılan bir tedavi yöntemine de değinmektedir. Risâlenin girişinde, Hasan eş-Şürünbülâfî ve Abdülganî en-Nablûsî'nin bu konuda yazmış oldukları risâlelerden hareketle, meselenin hükmüyle ilgili mezhepte yer alan bazı kavilleri değerlendireceğini ifade etmektedir. Cemâziyelevvel 1227/Mayıs 1812 tarihinde tamamlanan risâle on üç sayfadır. 1287/1870'te İstanbul'da ve 1301/1883'te Şam'da basılmıştır.<sup>191</sup>

#### (2). *Menhelü'l-vâridîn min bihâri'l-feyz 'alâ Zuhri'l-müteehhilîn fî mesâili'l-hayz*

İbn Âbidîn, bazı öğrencileriyle Birgivî'nin *Zuhrü'l-müteehhilîn fî mesâili'l-hayz* adlı eserini okuduklarını ve hacim bakımından kısa olan bu eserin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla şerh etmeye karar verdiği ifade etmektedir. Söz konusu şerhinde yer yer uzun açıklamalar yapan İbn Âbidîn, bazı konularda mezhep içinde mevcut olan tartışmaları ele alarak bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yaklaşık elli iki sayfa olan bu risâleyi, 3 Zilkâde 1241/9 Haziran 1826'da tamamlamıştır.<sup>192</sup>

#### (3). *Ref'u't-tereddüd fî akdi'l-esâbi' 'inde't-teşehhüd*

Namazda teşehhüd esnasında parmakların yumulmadan işaret parmağının kaldırılması şeklinde ortaya çıkan uygulamanın yanlış olduğunu ispat etmek için konu

---

108; Wael B. Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukuki Değişim Üzerine İbn Âbidîn”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, çev. Ömer Faruk Ocağolu, İstanbul: Klasik, 2018, ss. 503-532.

<sup>191</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, “el-Fevâ'idü'l-muhassasa fî ahkâmi keyyi'l-hımmasa”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 53-66; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 154; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 439. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 169; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dimaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>192</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, “Menhelü'l-vâridîn min bihâri'l-feyz 'alâ Zuhri'l-müteehhilîn fî mesâili'l-hayz”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 67-119; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 154; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1230; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 441.

hakkındaki görüşleri ve bunların delillerini ele aldığı bu risâleyi, Receb 1236/Nisan 1821 tarihinde tamamlamıştır. Risâleyi tamamladıktan sonra Molla Aliyyü'l-Kârî el-Herevî'nin *Tezyînü'l-ibâre li-tahsîni'l-işâre* adlı risâlesini gördüğünü belirten İbn Âbidîn, bunun üzerine söz konusu risâlenin sonuna bir ek yazdığını ifade etmektedir. Bu eki ise, Rebûlevvel 1249/Temmuz 1833'te kaleme almıştır. Risâle toplamda on altı sayfadır.<sup>193</sup> Şenol Saylan ve Yusuf Yiğit tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>194</sup>

#### (4). *Tenbîhü zevi'l-efhâm 'alâ ahkâmi't-tebliğ halfe'l-imâm*

İmamın sesini cemaate duyuran mübelliğin durumu ve yapılan bu fiilin meşruiyetinin ele alındığı bu risâle bir mukaddime, bir maksad ve hâtîme başlıklarından oluşmaktadır. On iki sayfa olup, Muharrem 1226/Ocak 1811 tarihinde tamamlanmıştır. Risâlede ayrıca mübelliğ ve müezzinler tarafından yapılan bazı bidatlere değinilmektedir.<sup>195</sup>

#### (5). *Şifâü'l-'alîl ve bellü'l-ğalîl fî hükmi'l-vasiyeti bi'l-hatâmât ve't-tehâlîl*

İbn Âbidîn, 1228-1229/1812/1813 tarihlerinde Şam ve civarında ortaya çıkan veba salgını sırasında insanların birbirlerine, hatim ve tehlîl okumalarını vasiyet ettiklerini görünce, kendisinin de daha önce bu konuda Hanefî ulemasının kaidelerinden hareketle bazı güçlü şüphelerinin bulunduğunu ifade ederek bu risâleyi kaleme aldığını ifade etmektedir. Ücret karşılığında Kur'an okuma ve okutma ile hatim ve tehlîl vasiyet

---

<sup>193</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, "Ref'u't-tereddüd fi akdi'l-esâbi' 'inde't-teşehhüd", *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 119-135; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 444. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 166; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>194</sup> bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, "Teşehhütte [Şehadet Parmağıyla İşaret Etnasında Diğer] Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Şenol Saylan, Yusuf Yiğit, c. 4, sy. 2 (2017), ss. 183-213.

<sup>195</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, "Tenbîhü zevi'l-efhâm 'alâ ahkâmi't-tebliğ halfe'l-imâm", *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 137-149; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 367; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 152; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 447. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 177, nr. 197) 1301/1883 tarihinde basılmış iki matbu nüshası bulunmaktadır.

etmenin tartışıldığı risâle, Cemâziyelâhir 1229/Mayıs 1814 tarihinde tamamlanmış olup, yaklaşık elli altı sayfadır.<sup>196</sup>

Bu eserin zeyli olan “Minnetü’l-celîl zeylü Şifâi’l-‘alîl ve belli’l-ğalîl li-beyâni ıskât mâ ‘ale’z-zimmeti min kesîr ve kalîl” isimli risâle ise *Mecmû‘atü resâli İbn Âbidîn* adlı kitapta yer almasına rağmen İbn Âbidîn’e ait olmayıp, oğlu İbn Âbidînzâde Muhammed Alâeddin tarafından yazılmıştır. Yaklaşık yirmi iki sayfa olan “Minnetü’l-celîl”, Cemâziyelâhir 1299/Nisan 1882 tarihinde tamamlanmıştır.<sup>197</sup>

#### (6). *Tenbîhü’l-ğâfil ve’l-vesnân ‘alâ hilâli’r-Ramazân*

İbn Âbidîn, Şaban 1240/Nisan 1825 tarihinde Ramazan hilâlinin görülmesi konusunda yaşanan bir tartışma sonucunda bu risâleyi kaleme aldığını ifade etmektedir. Söz konusu mesele hakkında Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerini mukayeseli olarak işleyen İbn Âbidîn, risâleyi Şevval 1240/Mayıs 1825’te tamamlanmıştır. Yaklaşık yirmi iki sayfa olan risâlenin başında İbn Âbidîn’in konuyla ilgili elliden fazla mutemet kitaba başvurduğu ifade edilerek dört mezhepten hangi kitapları kaynak olarak kullandığı birer birer zikredilmiştir.<sup>198</sup>

#### (7). *Buğyetü’n-nâsik fî ed‘iyeti’l-menâsik*

Dönemin ileri gelenlerinden biri hacca gitmeden önce kendisinden bu konuda bir risâle talep etmesi üzerine İbn Âbidîn’in kaleme aldığı risâle, hac ve umre esnasında

---

<sup>196</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Şifâü’l-‘alîl ve bellü’l-ğalîl fî hükmi’l-vasiyyeti bi’l-hetâmât ve’t-tehâlîl”, *Mecmû‘atü resâli İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 151-207; İbn Âbidînzâde, *Kurretü ‘uyûni’l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyetü’l-‘arifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu‘cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 448-455. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi’nde (İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde basılmış bir matbu nüshası bulunmaktadır.

<sup>197</sup> Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidînzâde, “Minnetü’l-celîl zeylü Şifâi’l-‘alîl ve belli’l-ğalîl li-beyâni ıskât mâ ‘ale’z-zimmeti min kesîr ve kalîl”, *Mecmû‘atü resâli İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 207-230; Bağdâdî, *Hediyetü’l-‘arifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu‘cem*, c. 1, s. 154. Risâlenin ayrıca Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde (Veliyyüddin Efendi, nr. 3448) ve Süleymaniye Kütüphanesi’nde (İzmirli İ. Hakkı, nr. 4064) birer yazma nüshası ile yine Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Celal Ökten, nr. 175; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>198</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Tenbîhü’l-ğâfil ve’l-vesnân ‘alâ hilâli’r-Ramazân”, *Mecmû‘atü resâli İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 231-253; İbn Âbidînzâde, *Kurretü ‘uyûni’l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyetü’l-‘arifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu‘cem*, c. 1, s. 152; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 455-461. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Celal Ökten, nr. 165; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü’l-Maârif tarafından Dımaşk’ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

hacıların yapabilecekleri duaları ihtiva etmektedir. Yaklaşık altı sayfa olan risâlede *Fethü'l-kadîr*, *Menâsikü'l-Âmidî* ve *el-Lübâb* adlı kitaplardan yararlanılmıştır.<sup>199</sup>

**(8). Ref'u'l-intikâd ve def'u'l-i'tirâz 'alâ kavlihim "el-Eymânü mebnîyyetün 'ale'l-elfâz lâ 'ale'l-ağrâz**

“Yeminlerde itibar lafzadır, niyete değil” ve “Yeminlerde örfe itibar edilir” şeklinde Hanefî fakihleri tarafından zikredilen ve ilk bakışta birbiriyle çelişkili gibi görünen iki farklı ilkeyi konu edinen risâle, yaklaşık on üç sayfa olup Rebûlevvel 1238/Kasım 1822’de tamamlanmıştır.<sup>200</sup>

**b. Borçlar Hukuku**

**(1). Tenbîhü'r-rükûd 'alâ mesâili'n-nükûd**

Paranın değer kaybetmesi, değer kazanması, piyasadaki geçerliliğini yitirmesi, piyasada bulunmaması gibi meselelerin ele alındığı risâle yaklaşık 10 sayfa olup 1230/1814 tarihinde tamamlanmıştır.<sup>201</sup> Risâle, Ömer Faruk Habergetiren tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir.<sup>202</sup>

<sup>199</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Buğyetü'n-nâsik fî ed'iyeti'l-menâsik”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 347-353; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 367; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 151; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 499-500.

<sup>200</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Ref'u'l-intikâd ve def'u'l-i'tirâz 'alâ kavlihim "el-Eymânü mebnîyyetün 'ale'l-elfâz lâ 'ale'l-ağrâz”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 291-304; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 468-471. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 179; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>201</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Tenbîhü'r-rükûd 'alâ mesâili'n-nükûd”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 57-67; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 367-368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 152; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 481-482. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 206; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>202</sup> bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Para Değerinin Değişmesine İlişkin Hükümler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, çev. Ömer Faruk Habergetiren, sy. 16, İslam İktisadı Özel sayısı (2010), ss. 197-212.



### (2). *Tahbîrû't-tahrîr fî ibtâlî'l-kazâ bi'l-fesh bi'l-ğabni'l-fâhiş bi-lâ takrîr*

Yaklaşık on altı sayfa olan ve Cemâziyelâhir 1248/Ekim 1832 tarihinde tamamlanan risâle, gabn-i fâhiş sebebiyle bir satış akdinde ortaya çıkan bir probleme Saydâ müftüsü tarafından verilen cevapları ve İbn Âbidîn'in bu cevaplar hakkındaki itirazlarını ve yaptığı değerlendirmeleri içermektedir. Risâlenin yazılış sebebi, Saydâ Müftüsü'nün zikri geçen problemle ilgili vermiş olduğu cevaba istinaden İbn Âbidîn'den konuyla ilgili görüşünün istendiği bir mektuptur. Bu mektup üzerine İbn Âbidîn, müftünün nâibiyle yapmış olduğu mektuplaşma sonucunda bu risâleyi kaleme almaya karar vermiştir.<sup>203</sup> Risâle hakkında bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.<sup>204</sup>

### (3). *Tenbîhü zevi'l-efhâm 'alâ butlânî'l-hükmi bi nakzi'd-da'vâ ba'de ibrâî'l-âmm*

Yaklaşık 10 sayfa olan ve İbn Âbidîn'in son yazdığı eserlerden biri olan risâle 1251/1835 yılında tamamlanmıştır. Risâlede “genel ibrâda bulunma ve sonrasında ortaya çıkan hak ve sorumluluklar” konusu ele alınmaktadır. Risâlenin yazılış sebebi, Rafael isminde bir yahudinin açtığı bir dava sonucunda verilen hükümlerle ilgili Şam Vâlisi tarafından İbn Âbidîn'den fetvâ istenmesi, davaya bakan Hâkim'in bu fetvâyı problemli bulması sonucunda Vâli'nin İbn Âbidîn'den bu iddiaya tekrar cevap istemesi ve bu esnada yapılan yazışmalardır. Söz konusu dava, Rafael adındaki yahudinin, üzerindeki emanet parayı, sahibi İbrahim Efendi'ye teslim etmesi için Ali Ağa'ya verdiğini, ancak Ali Ağa'nın bu emaneti teslim etmeden öldüğünü iddia etmesiyle alakalıdır. Ali Ağa'nın vârislerinin vekili ise, Rafael'in Ali Ağa'yı âmm bir ifadeyle borçtan ibrâ ettiğini ileri sürmektedir.<sup>205</sup>

<sup>203</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Tahbîrû't-tahrîr fî ibtâlî'l-kazâ bi'l-fesh bi'l-ğabni'l-fâhiş bi-lâ takrîr”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 67-84; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 367; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 151; Brockelmann, *Suppl.*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhü*, c. 1, s. 482-486. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 205; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>204</sup> Gökhan Atmaca, *İbn Abidin'in Gabin Risalesinin Metin Ve Muhteva Yönünden Tedkiki*, (Yüksek Lisans Tezi), Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

<sup>205</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Tenbîhü zevi'l-efhâm 'alâ butlânî'l-hükmi bi-nakzi'd-da'vâ ba'de ibrâî'l-âmm”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 85-95; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 367; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 152; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhü*,

#### (4). *Tahrîrû'l-ibâre fî men hüve ehakku bi'l-icâre*

Yaklaşık on sekiz sayfa olan risâle, Rebîülâhir 1246/Eylül 1830 tarihinde tamamlanmıştır. Risâlenin yazılış sebebi, İbn Âbidîn'in yaşadığı dönemde “bir yerin kiralanması konusunda -diğer tâliplerine göre- ilk kiracının öncelik hakkı olmasına dair” toplum arasında yaygın bir uygulamadır. Risâlede bu kurala dair bazı istisnaların bulunduğu ve kiralama konusunda kimin önceliğe sahip olduğunu ele alınmaktadır.<sup>206</sup>

#### c. *Aile Hukuku*

#### (1). *İthâfû'z-zekiyyi'n-nebîh bi-cevâbi mâ yekûlü'l-fakîh*

Yaklaşık dokuz sayfa olan risâle, talakı bir aya ta'lik eden ve bu ayı “kable mâ ba'de kablihî Ramazân” ifadesiyle bir bilmece şeklinde zikreden kişinin talakı konusunda söylenen ve fıkıh kitaplarında sıkça yer verilip yanlış anlaşılmaya müsait olan iki beytin serhini ve konu hakkında yapılan bazı açıklamalarla ilgili çeşitli değerlendirmeleri içermektedir.<sup>207</sup>

#### (2). *el-İbâne 'an ahzi'l-ücreti 'ani'l-hidâne*

Yaklaşık on üç sayfadan oluşan risâlede, “kendi işini göremeyecek yaştaki çocuğa bakmakla yükümlü olan kişinin bu yükümlülük karşılığında ücret alıp alamayacağı” meselesi ele alınmaktadır. “Hidânenin, çocuğun mu yoksa hidâneyle yükümlü olan kişinin mi hakkı olduğu” konusundaki ihtilafı konuya başlayan İbn Âbidîn, kendisine sorulan bir fetvâ hâdisesi sebebiyle bu risâleyi kaleme aldığını ifade etmektedir.<sup>208</sup>

---

c. 1, s. 486-489. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde basılmış bir matbu nüshası bulunmaktadır.

<sup>206</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Tahrîrû'l-ibâre fî men hüve ehakku bi'l-icâre”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 147-165; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 151; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 367; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 491-493. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 178; İzmir, nr. 883; Nazif Paşa, nr. 266; Tırnovalı, 652) 1287/1870, 1301/1883 tarihlerinde Kahire ve İstanbul'da basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>207</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “İthâfû'z-zekiyyi'n-nebîh bi-cevâbi mâ yekûlü'l-fakîh”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 253-262; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 367; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 151; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 461-463. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 171; İzmir, nr. 883; Tırnovalı; nr. 652; Yazma Bağışlar, nr. 266) 1278/1861, 1287/1870, 1301/1883 tarihlerinde İstanbul ve Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>208</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “el-İbâne 'an ahzi'l-ücreti 'ani'l-hidâne”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 263-276; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-*

### (3). *Tahrîrû'n-nükûl fî nafakâti'l-fürû' ve'l-usûl*

Yaklaşık on dört sayfa olan ve Şevval 1235/Temmuz 1820 tarihinde tamamlanan risâlede, Hanefî fürû kitaplarının “Nafaka” babında ele alınan usûl ve fürû'un nafakası hakkındaki meseleler ele alınmaktadır. İbn Âbidîn, risâleyi üç fasıl halinde tertip ettiğini, önce fürû kitaplarındaki ibârelere yer verdiğini, ardından konuyla ilgili problemleri ele alıp bunları açıkladığını ve mesele hakkında bir zâbit zikrettiğini,<sup>209</sup> son olarak bazı ek bilgi ve izahlara yer verdiğini ifade etmektedir.<sup>210</sup> Risâle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>211</sup>

#### *d. Miras ve Vakıf Hukuku*

##### (1). *er-Rahîku'l-mahtûm şerhu Kalâ'idi'l-manzûm*

İbn Abdürrezzâk ed-Dımeşkî (ö. 1138/1725) *el-Mültekâ'nın* ferâiz babını *Kalâ'idü'l-manzûm fî müntekâ ferâ'idi'l-'ulûm* adıyla nazma çekmiş, İbn Âbidîn ise bu manzûmeyi şerh etmiş, ayrıca İbn Abdürrezzâk'ın kendi şerhinin özetine de yer vermiştir. 25 Zilkâde 1226/11 Aralık 1811'de tamamlanan risâle, yaklaşık yetmiş beş sayfadır.<sup>212</sup>

---

*ahyâr*, c. 11, s. 9; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 151; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 463-465. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 168; İzmir, nr. 883) 1301/1883 ve 1308/1890 tarihlerinde basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>209</sup> İbn Âbidîn tarafından ortaya konan söz konusu zâbit, üçüncü bölümde “Fer'î Hükümlerden Kâide Elde Etme” başlığında ayrıntısıyla ele alınacaktır. Mezkûr zâbit hakkında ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 355-359.

<sup>210</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Tahrîrû'n-nükûl fî nafakâti'l-fürû' ve'l-usûl”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 277-291; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 152; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 466-468. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 207; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>211</sup> bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Usûl ve Fürûun Nafakasıyla İlgili Nakiller Üzerine Bir İnceleme: Tahrîru'n-Nukûl fî Nafakati'l-Fürû'i ve'l- Usûl”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, çev. Kemal Yıldız, İlyas Yıldırım, Mehmet Gayretli, sy. 13 (2009), ss. 441-470.

<sup>212</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “er-Rahîku'l-mahtûm şerhu Kalâ'idü'l-manzûm”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 187-262; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 152; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Şükrü Selim Has, “Mülteka'l-ebhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 31, s. 552. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 216) 1302/1884 tarihinde basılmış bir matbu nüshası bulunmaktadır.

### (2). *Menâhilü's-sürûr li-mübteği'l-hisâb bi'l-kusûr*

Yaklaşık beş sayfa olan risâle, İbnü'l-Hâim'in (ö. 815/1412) *Nüzhetü'l-hisâb* adlı eserinden hareketle, miras hesaplamalarını öğrenmek isteyenlere kolaylık olması için hazırlanan ve yüz on yedi beyitten oluşan bir manzumedir.<sup>213</sup>

### (3). *İ'lâmü'l-a'lâm bi-ahkâmi'l-ikrâri'l-âmm*

Bir mukaddime, altı fasıl ve bir hâtimedden oluşan risâle, yaklaşık on sekiz sayfa olup Muharrem 1237/Eylül 1821 tarihinde tamamlanmıştır. Şürübülâlî'nin *Tenkîhu'l-ahkâm fî hükmi'l-ibrâ ve'l-ikrâri'l-hâss ve'l-âmm* adlı risâlesinden hareketle kaleme alınan risâlede “umûmî ikrar” ve özellikle “vârisin terekeden kendisine kalanları kabzettiğine dair yapmış olduğu ikrar” konusu ele alınmaktadır. Mukaddimede hâss ve âmm ikrar,ibrâ ve hükümlerine, fasıllarda konu hakkındaki ayrıntılara, hâtimede ise konunun özetine, çeşitli görüşler arasındaki tenâkuzun giderilmesine ve bazı değerlendirmelere yer verilmiştir.<sup>214</sup>

### (4). *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî kavli'l-vâkıf 'ale'l-ferâizi's-şer'iyye*

Yaklaşık on dört sayfa olan risâle, 1230/1814 tarihinde tamamlanmıştır. İbn Âbidîn, bir vakfiyede bulunan ve “vakıf gelirleri miras taksimine göre paylaştırılsın” şeklinde vâkıfın ileri sürmüş olduğu bu şartın nasıl anlaşılması gerektiği ve –erkekler ve kadınlar eşit mi yoksa erkeğe iki, kadına bir şeklinde bir taksim mi yapılacağına dair gelen bir soru üzerine bu risâleyi kaleme aldığını ifade etmektedir.<sup>215</sup>

<sup>213</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Menâhilü's-sürûr li-mübteği'l-hisâb bi'l-kusûr”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 181-186; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 368; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 545-546. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 497; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>214</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “İ'lâmü'l-a'lâm bi-ahkâmi'l-ikrâri'l-âmm”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 95-113; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 367; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 151; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 208; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>215</sup> bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “el-'Ukûdü'd-dürriyye fî kavli'l-vâkıf 'ale'l-ferâizi's-şer'iyye”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 19-34; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413.

**(5). *el-Akvâlû'l-vâdîhatü'l-celiyye li-mes'eleti nakzi'l-kısme ve mes'eleti'd-dereceti'l-ca'liyye***

Yaklaşık onbeş sayfa olan risâle, vakıf konusunda “nakzü'l-kısme” ve “dereceti'l-ca'liyye” olarak isimlendirilen meseleleri konu edinmektedir.<sup>216</sup> İbn Âbidîn, Tâceddin es-Sübkî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserinde zikredilen dokuzuncu kâideden hareketle bu meseleyi işlemektedir.<sup>217</sup>

**(6). *Ğâyetü'l-matlab fi'ştirâti'l-vâkıf 'avde'n-nasîb ilâ ehli'd-dereceti'l-akrab fe'l-akrab***

Yaklaşık on iki sayfa olan ve Recep 1249/Kasım 1833 tarihinde tamamlanan risâle, vakıf konusunda vâkıf tarafından ileri sürülen şartlardan biri olarak “el-akrab fe'l-akrab” şeklinde ifade edilen şartın mahiyetini ve sonuçlarını konu edinmektedir. İbn Âbidîn, Trablusşam'da yaşanan bir olay üzerine kendisine bu konuda soru sorulması sebebiyle bu risâleyi kaleme aldığını ifade etmektedir.<sup>218</sup>

**(7). *Ğâyetü'l-beyân fi enne vakfe'l-isneyn 'alâ enfüsihimâ vakfün lâ vakfâni***

Ramazan 1251/Aralık 1835'te yazılan ve yaklaşık dokuz sayfa olan risâle, iki kız kardeş tarafından yapılan bir aile vakfının, sonradan birinin soyunun kesilmesi durumunda tek vakıf olarak mı yoksa iki vakıf olarak mı değerlendirilmesi gerektiğini ele

---

<sup>216</sup> “Nakzü'l-kısme” ve “dereceti'l-ca'liyye” meseleleri hakkında bilgi için ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 691-695; Münir Yaşar Kaya, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikâtında Aile Vakıfları*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 286-287.

<sup>217</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “el-Akvâlû'l-vâdîhatü'l-celiyye li-mes'eleti nakzi'l-kısme ve mes'eleti'd-dereceti'l-ca'liyye”, *Mecmû'atü resâli İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 4-18; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 367; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 151; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 412; Furfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 471-473. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 163; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>218</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Ğâyetü'l-matlab fi'ştirâti'l-vâkıf 'avde'n-nasîb ilâ ehli'd-dereceti'l-akrab fe'l-akrab”, *Mecmû'atü resâli İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 35-47; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Furfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 476-478. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 162; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

almaktadır. İbn Âbidîn, yaklaşık bir yıl arayla Trablusşam'dan gelen iki soru üzerine bu risâleyi kaleme aldığını ifade etmektedir.<sup>219</sup>

### e. Ceza Hukuku

#### (1). *Tenbîhü'l-vülât ve'l-hükkâm 'alâ ahkâmi şâtimi Hayri'l-enâm ev ehadi ashâbihi'l-kirâm*

Cemâziyelevvel 1237/Ocak 1822'de tamamlanan ve yaklaşık elli sekiz sayfa olan risâlede, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve onun ashâbına söven birinin durumu ve tevbesinin kabul edilip edilmeyeceği tartışılmaktadır. İbn Âbidîn, daha önce bu konuya *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye* adlı eserinde kısaca değindiğini, Humus Müftüsü Şeyh Abdüssettâr Efendi'nin konuyla ilgili bazı soruları üzerine geniş bir araştırma yaparak bu risâleyi kaleme aldığını ifade etmektedir. Hanefî literatüründe bu konunun yeterince ele alınmadığını, diğer taraftan Mâlikîlerden Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149), Hanbelîlerden İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328), Şâfiîlerden ise Takıyyüddin es-Sübki'nin (ö. 756/1355) bu meseleyi geniş bir şekilde işlediklerini ve kendisinin de bu müelliflerin eserlerinden faydalandığını belirtmektedir.<sup>220</sup>

### 3. Muhtelif Risâleleri

#### a. *el-'İlmü'z-zâhir fî nef'i'n-nesebi't-tâhir*

Yaklaşık yedi sayfa olan risâlede, nesebi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanan kişinin günahkâr olsa bile nesebinin ahirette ceza ve mükâfat açısından ona herhangi bir fayda sağlayıp sağlamayacağı konusu ele alınmaktadır. İbn Âbidîn, âlimlerin toplandığı bir mecliste bu konunun tartışıldığını, bazı âlimlerin fayda sağlayacağı, bazılarının da

---

<sup>219</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki İbn Âbidîn, “Ğâyetü'l-beyân fî enne vakfe'l-isneyn 'alâ enfüsihimâ vakfün lâ vakfâni”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 47-56; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkis, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 478-480. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 174; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>220</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki İbn Âbidîn, “Tenbîhü'l-vülât ve'l-hükkâm 'alâ ahkâmi şâtimi Hayri'l-enâm ev ehadi ashâbihi'l-kirâm”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 313-370; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Serkis, *Mu'cem*, c. 1, s. 152; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1230; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 511-515. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 211) 1301/1883 tarihinde Dımaşk'ta basılmış bir matbu nüshası bulunmaktadır.

sağlamayacağı yönünde görüş belirttiklerini ifade ettikten sonra, bir kısım ulemânın kendisinden bu konuda bir risâle kaleme almasını talep ettiklerini söylemektedir.<sup>221</sup>

### **b. Ref'u'l-iştibâh 'an ibâreti'l-Eşbâh**

Ramazân 1218/Aralık 1803 tarihinde tamamlanan ve yaklaşık sekiz sayfa olan risâle, İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinin "Mürted Bâbı"nın sonunda "bir kimse 'hiçbir peygamber, nübüvveti esnâsında isyan etmemiştir' derse kâfir olur" şeklinde zikredilen ve ilk bakışta kastedilen manaya muhalif anlamların vehmine sebep olan kâide hakkındadır. İbn Âbidîn bu risâleyi, hocası Şâkir el-Akkâd'ın isteği üzerine kaleme aldığını ifade etmektedir.<sup>222</sup>

### **c. İcâbetü'l-ğavs bi-beyâni hâli'n-nükebâ ve'n-nücebâ ve'l-abdâl ve'l-evtâd ve'l-ğavs**

Şevval 1224/Kasım 1809 tarihinde yazılan, dört bab ve bir hâtimeden oluşan ve yaklaşık on sekiz sayfa olan risâle, tasavvuftaki makamlar, bu makamlara ulaşan kişilerin sıfatları ve keramet gibi konuları ele almaktadır. İbn Âbidîn, dönemin bazı ileri gelen kişileri tarafından kendisine *kutub*, *abdâl*, *nükebâ* ve *nücebâ* gibi terimler ve bu sıfatları hâiz kişilerin durumlarıyla ilgili sorular sorulduğunu ve bu sebeple böyle bir risâle kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>223</sup> Eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>224</sup>

<sup>221</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, "el-'İlmü'z-zâhir fi nef'i'n-nesebi't-tâhir", *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 2-8; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 516-518. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 173; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>222</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, "Ref'u'l-iştibâh 'an ibâreti'l-Eşbâh", *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 1, ss. 305-313; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 152; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 412; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 509-511. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 170; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>223</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, "İcâbetü'l-ğavs bi-beyâni hâli'n-nükebâ ve'n-nücebâ ve'l-abdâl ve'l-evtâd ve'l-ğavs", *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 263-281; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 367; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 151; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 525-528.

<sup>224</sup> bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *İcâbetü'l-Gavs: Gavs'un Esrarı*, çev. Hakan Tatlısu, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 230; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

#### ***d. Sellü'l-hüsâmü'l-hindî li-nusreti Mevlâna Ebû Hâlid en-Nakşibendî***

Yaklaşık kırk bir sayfa olan risâle, Şam Müftüsü Hüseyin el-Murâdî'nin talebi üzerine özel olarak Hâlid el-Bağdâdî en-Nakşibendî'ye ve genel olarak Nakşibendîlik ve tasavvufa karşı ortaya atılan ithamlar sebebiyle kaleme alınmıştır. Risâlede İbn Âbidîn, Hâlid el-Bağdâdî'den ve onun İslâm dünyasına olan katkısından övgüyle bahsettikten sonra, onun hakkında ileri sürülen zındıklık, sapıklık, cinleri kullanarak insanları etkileme gibi iddiaları cevaplamaktadır. Ayrıca risâlede kerametın hakikati, evliyanın kerameti, cinler ve şeytanlar, onları görmenin ve onlarla bir araya gelmenin imkânı, sihir, sihrin kısımları ve hükümleri gibi konulara da değinilmektedir.<sup>225</sup>

#### ***e. el-Fevâidü'l-'acibe fî i'râbi'l-kelimâti'l-ğaribe***

Yaklaşık on yedi sayfa olan risâlede İbn Âbidîn, kendi deyimiyle “ulemâ arasında yaygın bir şekilde kullanılan, ancak irabında veya manasında problem ya da gizlilik bulunan bazı kelimelerin” irabını ve manalarını ele almaktadır.<sup>226</sup> Eser, Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından tahkik edilerek ayrıca basılmıştır.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> İbn Âbidîn, “Sellü'l-hüsâm”, ss. 283-329; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 528-531. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 164; İzmir, nr. 883) 1301/1883 tarihinde basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>226</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “el-Fevâidü'l-'acibe fî i'râbi'l-kelimâti'l-ğaribe”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, t.y., c. 2, ss. 329-346; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl*, c. 2, s. 773; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dımaşk*, c. 1, s. 413; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 532-534. Risâlenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 14; İzmir, nr. 883) 1301/1883, 1302/1884 tarihlerinde basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.

<sup>227</sup> bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *el-Fevâidü'l-'acibe fî i'râbi'l-kelimâti'l-ğaribe*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1990.



## C. DİĞER ESERLERİ

### 1. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Kâdi'l-Beydâvi*

Kaynaklarda adı zikredilen eserin<sup>228</sup> günümüze ulaşmış olup ulaşmadığı bilinmemektedir. Ebü'l-Hayr Âbidîn, eserin İstanbul'da mevcut olduğunu söylemesine rağmen,<sup>229</sup> Sâlih Ferfûr yaptığı araştırmalarda esere rastlamadığını belirtmektedir.<sup>230</sup>

### 2. *'Ukûdü'l-le'âlî fi'l-esânîdi'l-'avâlî*

İbn Âbidîn hocası Şâkir el-Akkâd hayatıyken Cemâziyelâhir 1221/Ağustos 1806'da kaleme aldığı bu eserinde, hocası Akkâd'ın icâzetlerine, hocalarının biyografilerine, bazı rivâyetlerine ve bunların senetlerine yer vermektedir. Eser, 1287/1870'de İstanbul'da, Ebü'l-Hayr gözetiminde 1302/1884'te Şam'da ve 2010'da Muhammed b. İbrahim el-Hüseyn'in tahkikiyle Beyrut'ta basılmıştır.<sup>231</sup>

### 3. *Fethu rabbi'l-erbâb 'alâ Lübbi'l-elbâb şerhu Nebîzeti'l-i'râb*

Hocası Şâkir el-Akkâd hayatıyken kaleme aldığı bu eser, Muhammed Sa'îd el-Üstüvânî'nin *Lübbü'l-elbâb şerhu Nebîzeti'l-i'râb* adlı eserinin hâşiyesidir.<sup>232</sup> Eserin müellif hattı Ebü'l-Yüsr Âbidîn'in kütüphanesindedir. Ayrıca Zâhiriyye Kütüphanesi'nde 10544, 3649 demirbaş numaralarıyla iki nüshası daha mevcuttur.<sup>233</sup>

---

<sup>228</sup> bk. İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 151; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, s. 42; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1230; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-'asri'l-hâzır*, 3. bs., Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 1988, c. 2, s. 496; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414.

<sup>229</sup> bk. Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 583.

<sup>230</sup> bk. Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 508.

<sup>231</sup> İbn Âbidîn, *'Ukûdü'l-le'âlî*, ss. 31-526; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, s. 42; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 9, s. 77; Serkîs, *Mu'cem*, c. 1, s. 153; Brockelmann, *Suppl.*, c. 2, s. 773; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 411.

<sup>232</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 585; İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c. 4, s. 163; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 534-536.

<sup>233</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 534.

#### 4. *ed-Dürerü'l-mudiyye fî şerhi Nazmi'l-Ebhuri's-şi'riyye*

Şevval 1215/Şubat 1801'de tamamlanan eser, Radiyüddin Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Gazzî'nin *el-Buhûrû's-şi'riyye* adlı manzum eserinin şerhidir. Eserin müellif hattı, Ebü'l-Yüsr Âbidîn'in kütüphanesinde bulunmaktadır.<sup>234</sup>

#### 5. *Şerhu'l-Kâfi fi'l-'arûz ve'l-kavâfi*

1215/1800 tarihinde kaleme alınan ve kaynaklarda ismi geçmesine rağmen günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen eser, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ali el-Hatîb et-Tebrizî'nin (ö. 502/1109) *Kitâbü'l-Kâfi fi'l-'arûz ve'l-kavâfi* adlı eserinin şerhidir.<sup>235</sup>

#### 6. *Makâmât fî medhi's-Şeyh Şâkir el-Akkâd*

Ebü'l-Yüsr Âbidîn'in kütüphanesinde yazma halde bulunan ve Ebü'l-Hayr Âbidîn tarafından *'Ukûdü'l-leâlî'* nin sonunda basılan eser, İbn Âbidîn'in hocası Akkâd'a yazdığı bir medhiyedir.<sup>236</sup>

#### 7. *Mecmû'n-nefâis ve'n-nevâdir*

Bazı nesir ve şiirler, edebî nükteler ve bilmeceler ihtiva eden eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ferfûr, Ebü'l-Yüsr Âbidîn'in kütüphanesinde esere bazı bölümlerin bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>237</sup>

#### 8. *Hâşiyetü'l-Mutavvel*

Günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen eser, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) Miftâhu'l-'ulûm'unun belâgatla ilgili bölümü için Hatîb el-Kazvînî tarafından kaleme alınan Telhîsü'l-Miftâh üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından el-Mutavvel adıyla yazılan şerhin hâşiyesidir.<sup>238</sup>

<sup>234</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 585; Bağdâdî, *İzâhu'l-meknûn*, c. 3, s. 469; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 537-539.

<sup>235</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, c. 2, s. 368; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 539.

<sup>236</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, ss. 529-550; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 411; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 540-543.

<sup>237</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 585; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 543.

<sup>238</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 584; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1230; Hâfiz, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 543-544.

### 9. *Zeylü Silki'd-dürer*

Muhammed Halîl el-Murâdî'nin (ö. 1206/1791) *Silkü'd-dürer* isimli biyografi kitabı üzerine yazılan bir zeyldir. Kaynaklarda adı geçen eserin günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir.<sup>239</sup>

### 10. *Kıssatü'l-mevlidi'n-Nebevî*

Kaynaklarda zikri geçen eserin günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir.<sup>240</sup>



---

<sup>239</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 9; Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 585; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 544-545.

<sup>240</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, c. 11, s. 10; Ebü'l-Hayr Âbidîn, *Mecmû' icâzât*, s. 585; Hâfız, Abaza, *Ulemâu Dimaşk*, c. 1, s. 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 544.

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**METİN-ŞERH-HÂŞİYE BAĞLAMINDA *REDDÜ'L-MUHTÂR***

## I. METİN-ŞERH-HÂŞİYE GELENEĞİNE GENEL BİR BAKIŞ

Metin, şerh ve hâşiyenin birer telif türü olarak İslam ilim ve kültür havzasında önemli bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Özellikle Memlükler ve Osmanlılar'dan itibaren şerh ve hâşiye geleneği giderek yaygınlaşmıştır. Esasen şerh ve hâşiye literatürünün sadece İslam ilim ve kültür havzasına ait bir telif türü olmadığı bilinen bir husustur. Zira “klasik felsefenin Aristo ve Eflatun şerhleri üzerinden yürüdüğünü, felsefe yapmanın nerede ise şerh yazmak demek olduğunu, bu geleneğin bütün Ortaçağ İslam ve batı dünyasında da güçlenerek devam ettiğini hususen belirtmek gerekir.”<sup>241</sup> İslam dünyasındaki şerh ve hâşiye geleneğinin ise ilk dönemlere kadar uzandığı söylenebilir. Hatta Hz. Peygamber'in Kur'an'daki bazı âyetleri tefsir etmesi, anlaşılmayan meseleleri izah etmesi, bazı hükümleri açıklaması şerhin ilk örnekleri ve başlangıcı olarak kabul edilebilir.<sup>242</sup> Ancak şerhler bir telif türü olarak hicrî III. ve IV. yüzyılda ortaya çıkıp yaygınlaşmış, hâşiyeler ise ancak hicrî VIII. yüzyıldan itibaren yaygın bir telif türü halini almaya başlamıştır.<sup>243</sup>

Şerh ve hâşiye geleneği, çeşitli dönemlerde bazı eleştirilere konu olmuştur. Buna göre, şerhlerde mana ve muhtevadan ziyade daha çok lafızlar üzerinde durulmuş, gereksiz örnekler zikredilmiş, aynı konu hakkında birçok görüş bir araya toplanmış, gereksiz uzatmalarla konular anlaşılabilir hale getirilmiştir. Yine bu eleştiriler kapsamında şerh ve hâşiyenin Memlükler ve Osmanlılar döneminde başlayıp yaygınlaştığı, bu dönemlerin ise ilmî açıdan duraklama ve gerilemeyi temsil ettiği ifade edilmektedir.<sup>244</sup> Bazı şerh ve hâşiyeler söz konusu olduğunda bu ve benzeri eleştiriler doğru ve yerinde kabul edilebilir. Zira bu türlerin de diğer telif türlerinde olduğu gibi çok başarılı, orta seviyede ve düşük

---

<sup>241</sup> İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, 2. bs., İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, s. 15.

<sup>242</sup> Abdullâh Muhammed Habeşî, *Câmi'ü's-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemün şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şürûhihâ*, Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekâfi, 2004, c. 1, s. 7; Sedat Şensoy, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, s. 556; Kara, *İlim Bilmez*, s. 19.

<sup>243</sup> Eyyüp Said Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, s. 560.

<sup>244</sup> Şensoy, “Şerh”, s. 556; Şerh ve hâşiye geleneğine yönelik bazı eleştiriler hakkında bk. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, t.y., s. 91-93; M. Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 57; Kara, *İlim Bilmez*, s. 63-103; Şükrü Maden, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, (ed. Bilal Gökçür vd.) İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013, s. 57-89, s. 63-66.

düzeyde örneklerini görmek mümkündür.<sup>245</sup> Diğer taraftan İslâmî ilimlerin bütünü içerisinde -şerh ve hâşiye çalışmalarının en yaygın dönemi olan- Osmanlı dönemi ilmî çalışmalarının yerini belirlemeye yönelik günümüze kadar yeterince araştırma yapılmamıştır.<sup>246</sup> Bu sebeple şerh ve hâşiye türü eserlerin tümünü, toptancı bir bakış açısıyla düşük seviyedeki örnekler üzerinden değerlendirmek, bu türde kaleme alınan başarılı eserlerin de görmezden gelinmesine sebep olacaktır. Eserinde kuruluştan Fatih devrinin sonuna kadar Osmanlı dönemi İslam hukuku çalışmalarını konu edinen Recep Cici, söz konusu dönemde Osmanlı müellifleri tarafından kaleme alınan ve çoğunluğu şerh-hâşiye türünde olan fıkıh eserleriyle ilgili şöyle bir değerlendirmeye yer vermektedir:

“İlk dönem Osmanlı fakihleri tarafından yazılan şerhler, genel olarak telif niteliğinde çalışma kabul edilebilir. Zira yukarıda ifade edildiği gibi bu çalışmalar, sadece kelime ve kavram izahları veya lugavî, nahvî ve belâğî tahlillerle geçiştirilmemekte; prensipler ve kaideler verilmekte, aklî ve naklî delillere müracaat edilmekte, örf-âdet bölge veya zaman farkı, umum-i belvâ, refu'l-harac, ihtiyaç ve taharri gibi faktörler göz önünde bulundurularak tercihler yapılmaktadır. (...) İncelemelerimizden vardığımız sonuca göre, hâşiyelerin az bir kısmı ile şerhlerin, özellikle ilk dönem Osmanlı fakihleri tarafından yazılanların büyük bir kısmı, telif niteliğini taşımaktadır. Yani, şerh diye bir kayıt bulunmamış olsaydı, onları bütünüyle orijinal metinler içinde görmeyi engelleyecek herhangi bir sebep bulunmayacaktı. Hatta bazı şerhlerin, orijinal metinlerden daha güçlü olduğu ifade edilebilir. Söz gelimi, Alâeddin Esved'in (ö. 800/1397) *Künûzü'l-envâr*'ı ile Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Mir'ât ve Dürer*'i, içerikleri bakımından metinleri aşmış gözükmektedir.”<sup>247</sup>

Şerh ve hâşiye türü eserlerin fonksiyonları, sadece ilgili metinlerin problemlerini çözmekle sınırlı değildir. Bu onların en alt seviyede üstlendikleri işlevlerden biridir. Esasen şerh ve hâşiyenin en önemli işlevlerinden biri, metnin problemleri üzerinden bizzat problemi, metni ve okuyucusunu bir üst kademeye çıkarması, hatta bunun için

---

<sup>245</sup> Kara, *İlim Bilmez*, s. 56.

<sup>246</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, 10. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 181.

<sup>247</sup> Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa: Arasta Yayınları, 2001, s. 323-324.

okuyucuyu teşvik etmesidir.<sup>248</sup> Şerhlerde düşüncenin belli bir bağlamdan hareket edilerek inşa edilmesi ve bu bağlamda eleştiriler ve sorular merkezinde ele alınan meselelerle ilgili yeni görüş ve düşüncelerin işlenmesi söz konusudur.<sup>249</sup>

İlim talibi, şerh ve hâşiye ile bir metnin problemini çözenin yanında daha sistematik ve tutarlı, daha derin ve ileri bir seviyede yeni metinler ve problemlerle karşılaşarak ilimle irtibatını geliştirir ve kuvvetlendirir. Birçok büyük âlimin, kendi eseri ya da başka eserler hakkında şerh, hâşiye, muhtasar ya da telhîs gibi farklı telif türlerinden eserler kaleme alma ihtiyacı hissetmesinin, zikredilen bu yaklaşım tarzı, amaç ve usullerle alakalı olduğu söylenebilir. Aynı şekilde bu kademeli durum, medreselerdeki ilim tahsilinin “iktisâr, iktisâ ve istiksâ” diye ifade edilen üç kademeli sistemine de son derece uygundur.<sup>250</sup> Bu durum şerh ve hâşiye geleneğinin medreselerle irtibatlı bir şekilde ortaya çıkıp geliştiğine, bu kurumlarla şerh geleneği arasında kuvvetli bir ilişki olduğuna dair düşünce ve iddiaları kuvvetlendirmektedir. Diğer taraftan Nizamiye medreseleri öncesinde şerh türünde eserlerin yazılmaya başlanması, medrese ile şerh geleneği arasında bir irtibat olmadığı düşüncesini akla getirmekle birlikte, bu çalışmaların aynı zamanda medreseleri hazırlayan etkenlerle alakalı olduğu yorumuna da fırsat vermektedir.<sup>251</sup>

Şerhler, genellikle ilgili alanda meşhur olan muhtasar metinler üzerine yazılmıştır. Metin müellifleri ile şârihler farklı kişiler olabileceği gibi, kendi metni üzerine şerh yazan müellifler de bulunmaktadır. Diğer taraftan şerh üzerine yazılan şerhler de mevcuttur. Ancak çoğunlukla şerh üzerine yapılan çalışmalar hâşiye, hâşiyeler üzerine yapılan çalışmalar da ta‘lik diye isimlendirilmiştir.<sup>252</sup> Bununla birlikte müellifi tarafından hâşiye diye isimlendirilen ya da bu sıfatla bilinen birçok eser muhteva, dil ve kompozisyon özellikleri bakımından şerh literatürüne dâhil olabilecek niteliktedir. Öte yandan şerh ve

---

<sup>248</sup> Kara, *İlim Bilmez*, s. 29.

<sup>249</sup> Mehmet Çiçek, “Kur’an’ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, (ed. Bilal Gökkr vd.) Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2011, s. 327.

<sup>250</sup> Kara, *İlim Bilmez*, s. 29-32.

<sup>251</sup> Kara, *İlim Bilmez*, s. 28.

<sup>252</sup> Şensoy, “Şerh”, s. 555; Muhammet Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri”, ed. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler-* (2011 : İstanbul), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, ss. 167-194, s. 168-169.

hâşiye türü eserler, iki ayrı telif türü olarak incelendiğinde bu kavramların başlıca birkaç açıdan birbirinden ayrıldığı görülmektedir. Buna göre şerhler, genellikle muhtasar bir metin üzerine kaleme alınırken, hâşiyelerin büyük çoğunluğu şerhler üzerine yapılan çalışmalardır. Ayrıca şerhler, genellikle esas aldıkları metnin muhtevasını kesintisiz bir şekilde takip ederken, hâşiyeler şerhlerin ya da metinlerin belirli kısımları ya da ifadeleri üzerine yazılmıştır.<sup>253</sup>

Bir konu etrafında yapılan ilmî tartışmayı sürdürmek amacıyla kaleme alınan hâşiyeler de mevcuttur. Örneğin Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) Kelâm ilmiyle ilgili *Tecrîdü'l-Kelâm* adlı eseri üzerine Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) yazdığı *eş-Şerhu'l-cedîd* adındaki şerhe Devvânî (ö. 908/1502) bir hâşiye yazmış, çağdaşı Sadreddin Şîrâzî de (ö. 1050/1641) aynı şerhe bir hâşiye yazarak Devvânî'ye itirazda bulunmuştur. Bu şekilde iki müellif arasında ortaya çıkan ilmî tartışma sebebiyle, her iki âlim de aynı esere birden fazla hâşiye yazmışlardır.<sup>254</sup> Diğer taraftan musannif-şârih, şârih-muhaşşî arasındaki ihtilaflar hakkında değerlendirme amacı güden, âlimler arasında çıkan görüş ayrılıklarında hakemliklerin yapıldığı, birbirine muhalif olarak serdedilen görüş ve delillerin doğruluk ve yanlışlıklarının belirlenmeye çalışıldığı şerh ve hâşiyeler de yazılmıştır. Daha çok değerlendirme, muhakeme ve mukayese amacıyla kaleme alındıkları için bu tür eserler şerh ve hâşiye gibi isimlerin yanında genellikle “el-muhâkemât”, “et-temyîz”, “el-intisâr”, “el-insâf” şeklinde isimlendirilmişlerdir.<sup>255</sup>

Fıkıh tarihi bağlamında incelendiğinde muhtasar adı verilen ilk fıkıh eserlerinin hicrî III. yüzyılda mezhep imamlarının talebeleri tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Ancak fıkıh muhtasarlarının bir telif türü olarak müstakil bir literatür halini aldığı dönem hicrî IV. asırdır. Aynı asırda fıkıh alanında şerhler de yazılmaya başlamıştır. Mezhep imamı ve talebelerinin tüm mesâilerini kapsamayı hedeflemeleri bakımından bu dönemdeki muhtasarların, önceki yüzyılda muhtasar adıyla anılan eserlere göre farklılık arz ettiği söylenebilir. Zira hicrî III. asırdaki eserlerin mezhep birikimini

---

<sup>253</sup> Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, s. 560; Şerh ve hâşiye türü eserlerin şekil özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî Örneği*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 43-47.

<sup>254</sup> Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, s. 172.

<sup>255</sup> Mesut Kaya, “İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 33 (2015), s. 3.



kuşatma amacı bulunmamaktadır. Hicrî VI. asırdan itibaren ise muhtasar geleneği, başta mezhep kavramıyla ilişkisi, fıkıh eğitimi, sonraki çalışmalara etkisi gibi birçok açıdan kendisinden önceki fıkıh muhtasarlarından ayrılmaktadır. Mevcut birikimi değerlendirme konusunda gösterdikleri başarı sebebiyle bu dönemdeki muhtasarlar, kısa sürede merkezî metinler haline gelmiştir.<sup>256</sup>

Hanefî mezhebi özelinde bakıldığında, ilk muhtasarların yazıldığı dönemde kaleme alınan şerhler, kurucu görüşlerin statik olarak algılanmadığını; bununla birlikte yine aynı zaman diliminde yazılmaya başlanan nevâzil-fetâvâ-vâkıât türü eserler, yeni olaylar karşısında hukukun geliştirilme çabasını göstermektedir. Bir taraftan nevâzil-fetâvâ-vâkıât türü eserler, hukuktaki boşlukları doldurmakta ve hukuka yeni yorumlar getirmekte, diğer taraftan zâhirü'r-rivâye eserlerine ve bunları bir araya getirmeyi amaçlayan muhtasarlar üzerine yazılan şerhler, hem kurucu görüşleri hem de nevâzil türü eserleri değerlendirmektedir. Böylece nevâzil kapsamında ortaya çıkan görüş ve düşünceler, çeşitli fakihlerin inceleme ve değerlendirmesinden geçerek bir üst yorum düzeyine çıkmakta ve hukuk doktriniyle bütünleşmektedir.<sup>257</sup>

Müftâ bih görüşleri bir araya getirmeyi hedefleyen muhtasar metinler,<sup>258</sup> bir bakıma mezhebin ve dolayısıyla taklidin sınırlarını belirlemektedir. Diğer taraftan fıkıh muhtasarlarını benzerlerinden ayıran esas farklılık, müellifinin tercihlerini, mezhep görüşleri hakkındaki telakkilerini ve değerlendirmelerini temsil etmesi ve bu hususlar çerçevesinde mezhep birikimini yeniden ele almasıdır.<sup>259</sup> Bu açıdan bakıldığında bir fıkıh metni üzerine yazılan şerh, müellifinin belirli bir fikhî birikimi seçtiğini ve seçilen bu metinden hareketle meseleleri ele alacağını göstermektedir. Şârih, bir metin üzerine kaleme aldığı şerh ile aslında, tartışacağı konuları hangi zeminde ele alacağını belirleyerek fıkıh alanına yapacağı katkıları bu zemin üzerinden literatüre sunmaktadır.<sup>260</sup> Şârih burada bir müellifi esas alıyor gibi gözükse de aslında, merkeze aldığı metnin

---

<sup>256</sup> Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 31, s. 61.

<sup>257</sup> Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014, s. 93-94.

<sup>258</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, c. 1, s. 172-173.

<sup>259</sup> Kaya, “Muhtasar (Fıkıh)”, s. 61-62.

<sup>260</sup> Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, s. 560.

öncesine ve sonrasına uzanarak, aynı zamanda çağdaşlarının görüşlerine yer vererek, tercih, tasnif ve tenkitler yaparak ilgili alanda bilgiyi derinleştirmekte ve böylece ilimlerin tabiatında yer alan devamlılık ve birikim (*terâkiüm*) de sağlanmış olmaktadır.<sup>261</sup> Şerhlerin fıkıh literatüründeki yeri bağlamında Eyyüp Said Kaya şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

“Şerhler fıkıh literatürünün gelişiminde etkin olmuş ve geçmişte kaleme alınan eserler arasından sadece bir kısmının seçilip şerhedilmesi fıkıh tarihinin hangi metinler kanalıyla gelişeceğini ve bu tarihî seyre hangi eserlerin hâkim olacağını büyük ölçüde belirlemiştir. Söz konusu işlevleri dikkate alındığında fikhî tefekkürün üzerinde cereyan ettiği temel literatürün şerh olduğu söylenebilir. Fetva ve kazâyâ dair telif gelenekleri, fikhın problem alanının kapsamını genişletme hususunda önemli katkılarda bulunmasına rağmen fıkıh meselelerini teşkil eden delil, kavram ve hüküm gibi unsurların tartışıldığı ve kapsamlarının geliştirildiği ana literatür şerhtir.”<sup>262</sup>

Şerh ile hâşiye arasında yukarıda zikredildiği üzere esas aldıkları metnin türü ve telif usûlü bakımından bazı farklılıklar bulunmaktadır. Ancak bir fıkıh metnini esas alarak başka bir fıkıh eseri oluşturma noktasında şerh ve hâşiye, aynı işleve sahip telif türleri olarak nitelenebilir.<sup>263</sup> Diğer taraftan muhtasar ile şerh-hâşiye arasındaki en önemli farklılık, muhtasarda şâz görüşlere, delillere, tartışmalara çok fazla yer verilmeden çoğunlukla müftâ bih görüşlerin zikredilmesi; şerh ve hâşiyelerde ise meselelerin derinlemesine işlenmesi, delillerin tartışılması, yeni fikir ve düşüncelerin ileri sürülmesi, konuyla ilgili diğer görüşlerin ele alınmasıdır. Özellikle mezheplerin teşekkülünden sonra muhtasar metinler mezhebin sınırlarını belirleyen bir işleve sahipken, şerh ve hâşiyeler ise mezhep sınırları içerisinde fıkıhla ilgili konuların tümü üzerinde fikhî araştırma ve tartışmaların yapıldığı telif türleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

<sup>261</sup> Kara, *İlim Bilmez*, s. 15.

<sup>262</sup> Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, s. 561.

<sup>263</sup> Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, s. 560.

## II. REDDÜ'L-MUHTÂR'IN GENEL ÖZELLİKLERİ

### A. TELİF SEBEBİ VE USÛLÜ

İbn Âbidîn, hocası Şeyh Muhammed Şâkir el-Akkâd ile *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ın bir kısmını okumuş, ancak kitabı bitiremeden Akkâd hicrî 1222 tarihinde vefat etmiş ve sonrasında İbn Âbidîn bu eseri, onun en büyük talebelerinden biri olan Şeyh Muhammed Saîd el-Halebî (ö. ?) ile okumaya devam etmiştir. Ferfûr, İbn Âbidîn'in *ed-Dürrü'l-muhtâr* nüshasının zahriyesine şöyle bir not düştüğünü aktarmaktadır: "Bu şerhi, şeyhim ferîdü'd-dehr ve fakîhü'l-asr es-Seyyid Saîd b. es-Seyyid Hasen el-Halebî ile hicrî 1222 yılının Şevvâl ayında okumaya başladık."<sup>264</sup> Yine Ferfûr'un tespitine göre bu okuma, hicrî 1224 yılında tamamlanmıştır.<sup>265</sup> Halebî ile bu okumayı tamamladıktan sonra diğer öğrencilerin de bulunduğu bir ders halkasında ikinci defa *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı okumuşlardır. İbn Âbidîn, okuduğu nüsha üzerine düştüğü notta, bu şerhi İbrahim b. Mustafa el-Halebî'nin *Tuhfetü'l-ahyâr* adlı *ed-Dürrü'l-muhtâr* hâşiyesi ve *el-Bahrü'r-râik* ile birlikte tekrar okuduklarını ve bu okumayı da hicrî 1230 tarihinde tamamladıklarını ifade etmektedir. Buna göre İbn Âbidîn, *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı iki kez okumuş, bu okumalar esnasında kitabın hâmişine notlar düşmüş ve sonrasında *Reddü'l-muhtâr*'ın telifine başlamıştır.<sup>266</sup>

Şeyh Saîd el-Halebî'nin ders halkasında -muhtemelen yukarıda zikredilen *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ın ikinci kez okunması esnasında- bir mesele tartışılırken İbn Âbidîn, söz konusu mesele hakkında yaptığı açıklamalarla hocasının ve orada bulunan diğer talebelerin beğenisini kazanmıştır. Bunun üzerine Şeyh Saîd el-Halebî İbn Âbidîn'den, ders halkasında takip ettikleri eser olan Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ına bir hâşiyeye yazmasını istemiştir. İbn Âbidîn bu vesileyle *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye* adlı eserini yazarken *Reddü'l-muhtâr*'ın telifine başlamıştır.<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 665. Ferfûr kitabının sonunda, İbn Âbidîn'in kendi hattı ile yazdığı nüshaların ve onun okuduğu *ed-Dürrü'l-muhtâr* nüshasının bazı varaklarına ait fotoğraflara yer vermiştir. Yukarıda zikredilen notun düşüldüğü *ed-Dürrü'l-muhtâr* nüshasının ilgili varacağı için bk. Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 1333.

<sup>265</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 665. Ferfûr, bu tespiti İbn Âbidîn'in okuduğu nüshanın sonundaki icâzetten yola çıkarak yapmaktadır. Söz konusu icâzet için bk. Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 1337.

<sup>266</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 665-666. Ayrıca bk. Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 1333.

<sup>267</sup> Muhammed Edîb Âl-i Takıyyüddîn Hısnî, *Müntehabâtü't-tevârîh li-Dımaşk*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979, c. 2, s. 663. Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 305-306; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*,

İbn Âbidîn, müsveddelerden ilk olarak “kitâbü’l-icâre” bölümünü temize çekmiş ve şerhin sonuna kadar olan kısmı tamamlamıştır. Ardından “ibâdât” bölümünden başlayarak sırayla devam etmiştir.<sup>268</sup> Ferfûr, *Reddü’l-muhtâr*’ın müellif hattı nüshasının dört cilt olduğunu belirtmekte ve bu ciltlerin sonundaki ferağ kayıtlarından hareketle her bir cildin hangi tarihte bitirildiğini zikretmektedir. Buna göre “kitâbü’l-icâre”den başlayıp kitabın sonuna kadar olan dördüncü cilt hicrî 1233 (m. 1817)’de, kitabın başından “kitâbü’n-nikâh”a kadar olan birinci cilt hicrî 1243 (m. 1827)’de, “kitâbü’n-nikâh”tan “kitâbü’l-vakf”a kadar olan ikinci cilt hicrî 1249 (1833)’de tamamlanmıştır. Müellif hattının üçüncü cildi ise “kitâbü’l-büyû”dan “kitâbü’l-kazâ”nın “mesâil-i şettâ” kısmına kadardır.<sup>269</sup> İbn Âbidîn, bu cildi tamamlayamadan hicrî 1252 (m. 1836)’da vefat edince, müsveddelerindeki notları derleyerek eksik kalan bölümleri oğlu İbn Âbidînzâde tamamlamıştır.<sup>270</sup>

İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*’ın mukaddimesinde ilk olarak *ed-Dürrü’l-muhtâr*’ın çok meşhur bir eser olduğunu, insanların ona çok rağbet ettiğini, mezhepte önemli bir yere sahip olduğunu, diğer fıkıh kitaplarının ihtiva etmediği fer‘î meseleleri ve sahih kavilleri içerdiğini vurguladıktan sonra, hacminin küçük olmasına rağmen oldukça fazla bilgi içermesi ve cümlelerin son derece kısa ifadelerle kurulmuş olması sebebiyle anlaşılmasının bir hayli zor olduğunu ifade etmektedir. Akabinde bu eseri anlamak için çok çaba sarf ettiğini ve kenarlarına çeşitli notlar aldığını edebî bir üslupla anlatan İbn Âbidîn, bu notların kaybolup zayi olacağından korktuğu için onları toplamayı arzu ettiğini, bunlara İbrahim b. Mustafa el-Halebî, Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî (ö. 1231/1816) gibi aynı esere hâşiye yazarlardan alıntılar eklediğini ve çeşitli kaynaklardan herhangi bir bilgi aktarması durumunda bu bilgilerin asıl kaynağına başvurduğunu belirtmektedir.<sup>271</sup>

---

c. 2, s. 668. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*’ın mukaddimesinde de Saîd el-Halebî’den bu eseri iki kez okuduğunu ve hocası Şâkir el-Akkâd’dan bir kısmını okuduğunu ifade etmektedir. bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 71.

<sup>268</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü’uyûni’l-ahyâr*, c. 11, s. 4.

<sup>269</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 670-674. Ferfûr, tespit ettiği bu bilgiler üzerinden çeşitli yorum ve değerlendirmeler yapmaktadır. bk. Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 674-676.

<sup>270</sup> İbn Âbidînzâde, *Kurretü’uyûni’l-ahyâr*, c. 11, s. 4. Ayrıca İbn Âbidînzâde, babasının notlarını temize çekerken, yanlış bir şey söyleyip onun da babasına nispet edilmesinden korkması sebebiyle bu notlara hiçbir ilave yapmadığını vurgulamaktadır.

<sup>271</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 69-70.

İbn Âbidîn'in mukaddimede, eserinin metodu konusunda değindiği meselelerden birisi de katılmadığı görüşlere dikkat çekerken kullandığı üsluptur. Naklettiği bilgilere itiraz edeceğinde teeddüb ederek açık bir şekilde itirazda bulunmadığını, ancak bir düzeltme veya doğrusunu nakletme durumunda “*fehem/anla*” ifadesiyle buna dikkat çektiğini söyler. Yine delilleri gösterip meselelerin ta'lillerini yaparak her fer'î meseleyi aslına nispet ettiğini, en kuvvetli kavli ve müftâ bih görüşü beyan etmek için çaba sarf ettiğini, fetvâ kitaplarında ve şerhlerde mutlak olarak zikredilen kavillerden hangisinin râcih hangisinin mercûh olduğunu açıkladığını, kendisine ait olan görüşlere işaret ettiğini ifade eder. Ayrıca râcih görüşün tespitinde İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), İbn Emîr Hâc (ö. 879/1474), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Hayreddin Remlî (ö. 1081/1671), Zeynüddin İbn Nuceym, İbnü's-Şilbî (ö. 947/1540), Şeyh İsmail el-Hâik (ö. 1113/1701), Muhammed Sirâceddin el-Hânûî (ö. 1010/1601) gibi müteahhirînden takvâ ehli ve fetvâ ilmine vâkîf olan önemli âlimlere itimat ettiğini belirtir.<sup>272</sup>

İbn Âbidîn, “*kavlühû*”<sup>273</sup> ifadesiyle metnin ilgili yerini naklettikten sonra şerhe başlamakta, “*kîle*”<sup>274</sup> ifadesiyle zayıf görüşlere yer vermekte, yer yer “*fe'in kîle-kulnâ*”<sup>275</sup> “*fe'in kulte-kultü*”<sup>276</sup> gibi ifadelerle muhtemel sorulara cevap vermekte,<sup>277</sup> “*el-hâsilü*”<sup>278</sup>, “*i'lem*”<sup>279</sup> gibi ifadelerle konuyu özetlemekte, bir mesele ile ilgili –eğer ihtilaf varsa- tüm

---

<sup>272</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 70.

<sup>273</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 183 vd. Şerh ve hâşiye türü eserlerde çok fazla kullanılan “*kavlühû*” ifadesi, şârihin doğrudan alıntı yaptığı ibârelere işaret eden bir ifade biçimidir.

<sup>274</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 188 vd. “*Kîle*” ifadesi, nakledilen görüşün zayıflığını vurgulamak için kullanılmaktadır.

<sup>275</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 388 vd.

<sup>276</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 547 vd.

<sup>277</sup> “*Fe'in kîle-kulnâ*”, “*fe'in kulte-kultü*” şeklindeki ifade tarzı, ele alınacak problemi soru şekline dönüştürüp daha etkili bir ifade biçimiyle işlemek şeklinde kullanıldığı gibi, bununla birlikte daha çok konunun bağlamı bakımından itiraz edilebilecek hususlara dikkat çekip, mevcut ya da muhtemel itirazlara cevap vermek amacıyla kullanılmaktadır.

<sup>278</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 190 vd. İbn Âbidîn “*el-hâsilü*” ifadesini, bir meseleyi bütün boyutlarıyla ve tüm tartışmalarıyla ele aldıktan sonra, konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapmak amacıyla kullanılmaktadır.

<sup>279</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 189 vd. Mühim bir meselenin başında dikkatleri toplamak üzere kullanılan “*i'lem*” ifadesini İbn Âbidîn, genellikle küllî kâideleri, tanımları ya da çokça bilinen ve konu açısından önem arz eden meseleleri zikrederken kullanılmaktadır.

görüşleri naklettikten sonra “*kultü*”<sup>280</sup>, “*ekûlü*”<sup>281</sup>, “*ve yazheru li*”<sup>282</sup> gibi ifadelerle kendi görüşünü belirtmektedir. Ayrıca “*yürîdü bihî*”<sup>283</sup>, “*ez-zâhiru enne*”<sup>284</sup>, “*beyânü zâlike*”<sup>285</sup>, “*izâ ‘alimte*”<sup>286</sup> gibi ifadelerle açıklamalara yer vermekte, “*tenbîh*”<sup>287</sup>, “*fâ’ide*”<sup>288</sup>, “*tetimme*”<sup>289</sup>, “*fer’un*”<sup>290</sup>, “*bakiye şey’ün*”<sup>291</sup> gibi ifadelerle de ilgili konu hakkında ilave bilgiler sunmaktadır.

İbn Âbidîn meseleleri ele alırken, alıntı yaptığı ya da yararlandığı kaynaklara mutlaka atıf yapmaktadır. Yaptığı alıntılara çoğunlukla “*kâle/zekera*” gibi ifadelerle birlikte kitap veya müellif ismini zikrederek başlayıp “*intehâ* (اِه)” rumuzuyla bitirmektedir.<sup>292</sup> Bununla birlikte çok fazla kullandığı kaynaklardan alıntı yaparken kaynağı, (örneğin Tahtâvî için “ط”, Halebî için “ح” gibi) rumuz ya da (İbnü’l-Hümâm’ın *Fethu’l-kadîr*’i için “*feth*”, İbn Nüceym’in *el-Bahrü’r-râik*’i için “*bahr*”) gibi kısaltmalarla alıntının sonunda vermektedir.<sup>293</sup>

Ele aldığı konuyu bazen “*te’emmel*”<sup>294</sup>, “*fefhem*”<sup>295</sup> gibi ifadelerle bitirerek konuyla ilgili itirazlarına ya da söz konusu meselenin iyi bir şekilde tahlil edilmesi

---

<sup>280</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 236 vd. İbn Âbidîn, “*kultü*” ve “*ekûlü*” ifadeleriyle özellikle ihtilafli konularda, söz konusu tartışmaları zikrettikten sonra kendi görüşünü beyan etmek için kullanmaktadır.

<sup>281</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 185 vd.

<sup>282</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 232 vd. İbn Âbidîn, “*ve yazheru li*” ifadesini çoğunlukla, bir konuda birden fazla tashih edilen görüş bulunduğu bunlardan birini, delilinin kuvveti sebebiyle tercih ettiğini beyan etmek için kullanmaktadır.

<sup>283</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 270 vd.

<sup>284</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 280 vd.

<sup>285</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 347 vd.

<sup>286</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 491 vd.

<sup>287</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 194 vd.

<sup>288</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 198 vd.

<sup>289</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 228 vd.

<sup>290</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 284 vd.

<sup>291</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 283 vd.

<sup>292</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 183, 184, 185 vd.

<sup>293</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 183, 185, 186, 215 vd. Kaynakları belirtmek amacıyla kullanılan diğer rumuz ve kısaltmalar için bu çalışmanın “Fürû Kaynakları” başlığına bk.

<sup>294</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 184, 186, 187, 190, 191 vd.

<sup>295</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 217, 223, 245, 257 vd.

gerektiğine dikkat çekmektedir. Yine “*fîhi nazar*”<sup>296</sup>, “*fîhi bahsün*”<sup>297</sup> gibi ifadelerle tartışmalı konulara işaret etmektedir.<sup>298</sup> Diğer taraftan yeni ortaya çıkan meseleler ya da daha önce ele alınmış olsa da ilk defa kendisi tarafından yapılan yorum ve ortaya konan çözümlerle ilgili İbn Âbidîn, çoğunlukla “*fa’ğtenim*”<sup>299</sup> ifadesiyle başlayan “*bu açıklamaların kıymetini bil, böyle bir izahı başka kitaplarda bulamazsın*”<sup>300</sup>, “*bu açıklama alîm ve fettâh olan Allah’ın bir lütfudur*”<sup>301</sup>, “*bu meseleye dikkat çeken başka kimse görmedim*”<sup>302</sup>, “*birçok kimse bu meselede hata eder*”<sup>303</sup>, “*bu eşi benzeri olmayan bir izahtır*”<sup>304</sup>, “*bu açıklama sebebiyle Rabb’ine şükret*”<sup>305</sup> gibi dikkat çekici ifadeler kullanır.

## B. KAYNAKLARI

Hâşiye olması itibariyle *Reddü’l-muhtâr*’ın en temel kaynağı, üzerine yazıldığı metin ve şerhtir. Bu bakımdan İbn Âbidîn, tartışacağı meseleleri ve fıkıh literatürüne yapacağı katkıları sunacağı bir zemin olarak Timurtâşî’nin *Tenvîru’l-ebâr*’ının şerhi olan Haskefi’nin *ed-Dürrü’l-muhtâr*’ını tercih etmiştir. Ancak bu durum, gerek konuların ele alınışında yapılan tenkit, tashih ve ilaveler gerekse kullandığı diğer kaynakların sayıca çokluğu dikkate alındığında, *Reddü’l-muhtâr*’ın -günümüzdeki ifadesiyle- telif niteliğinde bir eser olmasına engel teşkil etmemektedir. Aşağıda metin ve şerhin müellifleri ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilip neden hâşiye için bu eserlerin tercih edildiği sorgulandıktan sonra, İbn Âbidîn’in kullandığı diğer kaynaklarla ilgili bazı değerlendirmelere yer verilecektir.

---

<sup>296</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 214, 222, 236, 270, 287 vd.

<sup>297</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 371, 401; c. 3, s. 256 vd.

<sup>298</sup> İbn Âbidîn, “*fîhi nazar*” ve “*fîhi bahsün*” ifadelerini özellikle, yapılan yorumun yüzeysel olup tahkike muhtaç olduğunu belirtmek için kullanmaktadır.

<sup>299</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 219 vd.

<sup>300</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 219 vd.

<sup>301</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 250 vd.

<sup>302</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 2, s. 211 vd.

<sup>303</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 236 vd.

<sup>304</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 640 vd.

<sup>305</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 694 vd.

## 1. Timurtâşî ve *Tenvîru'l-Ebsâr* Adlı Eseri

Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Hatîb et-Timurtâşî el-Gazzî el-Hanefî<sup>306</sup> olan Timurtâşî, 980 (1572) tarihinde doğmuştur. İlk öğrenimine Gazze'de Şâfiî müftüsü Şemseddin İbnü'l-Meşrikî el-Gazzî'den ders alarak başlamıştır.<sup>307</sup> Ardından birkaç defa Kahire'ye giderek Emînüddin İbn Abdül'âl (ö. 968/1561 [?]), Zeynüddin İbn Nuceym ve Kahire kadısı olan Kınalızâde Ali Efendi'den (ö. 979/1572) ders okumuştur. Sonrasında memleketine dönen Timurtâşî, tedris ve fetvâ ile meşgul olmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir.<sup>308</sup> Muhibbî ve ondan sonraki tabakât müellifleri, Timurtâşî'nin 1004 (1596) yılında Gazze'de vefat ettiğini ifade etmektedir.<sup>309</sup> Ancak *Tuhfetü'l-akrân* adlı eserini 1005 (1597)'de, bunun şerhi olan *Mevâhibü'l-mennân*'i ise 1006 (1597)'de tamamladığı dikkate alındığında vefat tarihinin Receb 1006 (1598) olduğu, Muhibbî'deki tarihin ise istinsah hatası olduğu anlaşılmaktadır.<sup>310</sup>

Fıkıh alanına dair birçok eser kaleme alan<sup>311</sup> Timurtâşî'nin en meşhur eserlerinden birisi *Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr* adlı metindir. Müellif, 995 (1587) yılında tamamladığı bu esere *Minehu'l-gaffâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr* adıyla bir şerh yazmıştır. Yine bazı âlimler tarafından *Tenvîrü'l-ebşâr* üzerine şerhler kaleme alınmıştır. Alâeddin Muhammed b. Ali el-Haskefi'nin *Hazâ'inü'l-esrâr ve bedâ'i'u'l-efkâr*'ı (nafile namazlar bahsine kadar), yine Haskefi'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı, Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî'nin (ö. 1084/1673) *el-Cevherü'l-münîr fî şerhi't-Tenvîr*'i, Abdürrezzâk b. Halîl b. Cüneyd er-Rûmî'nin (ö. 1200/1786) *Münîrü'l-efkâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*'ı, Muhammed b. Ebû Bekir el-Musannif el-Bursevî'nin *Tebşîrü'l-envâr ve Câmi'u'l-esrâr fî şerhi*

<sup>306</sup> Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-finûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c. 1, s. 501; Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 4, s. 18-19; Şemsüddîn Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Abdürrahmân Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kûsrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990, c. 2, s. 24; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, s. 239; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 3, s. 427.

<sup>307</sup> Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 4, s. 19; Ahmet Özel, "Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, c. 41, s. 188.

<sup>308</sup> Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 4, s. 19; Özel, "Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah", s. 188.

<sup>309</sup> Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 4, s. 20; Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, c. 2, s. 24; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, s. 239; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 3, s. 427-428.

<sup>310</sup> Özel, "Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah", s. 188.

<sup>311</sup> Eserleri için bk. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 4, s. 19; Özel, "Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah", s. 188.



*Tenvîri'l-ebâr*'ı, İsmail b. Abdülbâkî el-Yâzicî'nin *Metâli'u'l-envâr ve levâmi'u'l-efkâr*'ı bunlardan bazılarıdır.<sup>312</sup>

## 2. Haskefî ve *ed-Dürrü'l-Muhtâr* Adlı Eseri

Alâeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî 1025 (1616) yılında Şam'da doğmuştur.<sup>313</sup> İlk tahsilini babasının ve Şam hatibi Muhammed b. Tâceddin el-Mehâsinî'nin yanında yapmıştır. Daha sonra başta Hayreddin Remlî ve Fahreddin b. Zekeriyâ el-Makdisî olmak üzere Safiyüddin Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî, Mansûr b. Ali es-Sütühî, Eyyûb el-Halvetî es-Sâlihî, Abdülbâkî b. Abdülbâkî el-Ba'lı gibi âlimlerden ders almıştır. Şam müftülüğü, çeşitli yerlerde kadılık ve müderrislik gibi görevlerde bulunan Haskefî, aralarında *Hülâsatü'l-eser* müellifi Muhibbî'nin<sup>314</sup> de bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir.<sup>315</sup> 1088 (1677) tarihinde vefat eden Haskefî, Bâbüssağîr Kabristanı'na defnedilmiştir.<sup>316</sup>

Haskefî'nin en meşhur eserlerinden birisi, Timurtâşî'nin *Tenvîrü'l-ebâr* adlı eseri üzerine yazdığı *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı şerhtir.<sup>317</sup> Timurtâşî aynı zamanda Haskefî'nin hocasının hocasıdır.<sup>318</sup> 1071 (1661) yılında tamamlanan ve birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunan eser müstakil olarak ve bazı hâşiyeleriyle birlikte defalarca basılmıştır. *ed-Dürrü'l-muhtâr*, Hanefî mezhebinde son derece rağbet görmüş, üzerine birçok hâşiyeye kaleme alınmıştır. *ed-Dürrü'l-muhtâr* üzerine yazılan hâşiyelerden bazıları şunlardır: İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'ı, Tahtâvî'nin *Hâşiyeye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ı, İbn Abdürrezzâk'ın (ö. 1138/1726) *Silkü'n-naddâr*'ı, Halîl b. Muhammed el-Fettâl'in *Delâ'ilü'l-esrâr*'ı, Hasan b. İbrâhim el-Cebertî'nin (ö. 1188/1774) *İslâhu'l-isfâr*'ı (namazın vâcipleri bölümüyle ilgili bir risâle), İbrâhim b. Mustafa el-Halebî'nin *Tuhfetü'l-ahyâr*'ı, Muhammed b. Abdülkâdir el-Ensârî'nin *Nuhbetü'l-efkâr*'ı (eser *ed-*

<sup>312</sup> Özel, "Timurtaşî, Muhammed b. Abdullah", s. 188.

<sup>313</sup> Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 4, s. 63; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, s. 294; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 3, s. 543; Ahmet Özel, "Haskefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, c. 16, s. 387.

<sup>314</sup> Haskefî'nin öğrencisi olan Muhibbî, aynı zamanda İbn Âbidîn'in babaannesi tarafından dedesidir. bk. Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", s. 292.

<sup>315</sup> Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 4, s. 63-64; Özel, "Haskefî", s. 387.

<sup>316</sup> Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 4, s. 64; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 3, s. 543-544; Özel, "Haskefî", s. 387.

<sup>317</sup> Diğer eserleri için bk. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. 4, s. 63-64; Özel, "Haskefî", s. 387-388 s. 387-388.

<sup>318</sup> bk. Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 1, s. 93-94.

*Dürrü'l-Muhtâr*'ın çeşitli hâşiyelerinin özeti mahiyetindedir). Diğer taraftan Haskefi, *Tenvîrü'l-ebşâr* üzerine *Hazâ'inü'l-esrâr ve bedâ'i'u'l-efkâr* adında bir şerh daha yazmaya başlamış, ancak *ed-Dürrü'l-muhtâr*'dan daha hacimli olarak tasarladığı bu şerhi nâfile namazlar bahsine kadar yazabilmiş ve tamamlayamadan vefat etmiştir.<sup>319</sup>

Bu bilgilerden sonra metin-şerh-hâşiye ilişkisi bağlamında İbn Âbidîn'in neden hâşiye yazacağı kitap için mezhebin daha meşhur olan ve Haskefi'den önce yazılan şerhleri değil de Haskefi'nin şerhini tercih ettiğini sorgulamak yerinde olacaktır. Zira Haskefi'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ını ve dolayısıyla Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-ebşâr*'ını merkeze alarak eserini kaleme alması, onun bu iki eseri çeşitli özellikleri sebebiyle diğer metin ve şerhlere tercih ettiğini göstermektedir. İbn Âbidîn, daha önce de değinildiği üzere *Reddü'l-muhtâr*'ın mukaddimesinde ilk olarak *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ın çok meşhur bir eser olup insanların ona çok rağbet ettiğini, mezhepte önemli bir yere sahip olup diğer fıkıh kitaplarının ihtiva etmediği fer'î meseleleri ve sahih kavilleri içerdiğini vurguladıktan sonra hacminin küçük olmasına rağmen çok bilgi içermesi sebebiyle son derece kısa olması ve bu sebeple anlaşılmasının güç olduğunu ifade etmektedir.<sup>320</sup> Başka bir yerde Haskefi'nin ilgili konu hakkında yaptığı açıklama ve değerlendirmeyi beğenen İbn Âbidîn, “hazinelerin anahtarları konumunda olan şârihin bu işaretleri (açıklamaları) ne muhteşemdir” şeklinde bir ifade kullanmaktadır.<sup>321</sup> Diğer taraftan İbn Âbidîn, garip kitaplardan fetvâ vermenin câiz olmadığını belirterek Hibetüllah el-Ba'lı'nın (ö. ?) *el-Eşbâh* şerhinde Sâlih el-Cenîni'den (ö. 1170/1756) aktardığı şu ifadeleri nakletmektedir:

“*en-Nehrü'l-fâik*, Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *Şerhu'l-Kenz*'i, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr* gibi muhtasar kitaplardan fetvâ vermek câiz değildir. Ya da müellifinin durumuyla ilgili bilgi olmadığı için Molla Miskîn'in (ö. 954/1547) *Şerhu'l-Kenz*'i, Kuhistânî'nin (ö. 962/1555) *Şerhu'n-Nükâye*'si gibi eserlerden veya zayıf kavilleri naklettiği için Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî'nin (ö. 658/1260) *el-Kunye*'si<sup>322</sup> gibi eserlerden fetvâ

<sup>319</sup> Özel, “Haskefi”, s. 387-388.

<sup>320</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 69.

<sup>321</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 427.

<sup>322</sup> Başka kaynaklar tarafından desteklenmedikçe Zâhidî'nin *el-Kunye* adlı eserinde Hanefî kâidelerine aykırı görüşlere itibar edilmeyeceği fikri, İbn Vehbân ve İbnü's-Şihne tarafından dile getirilmiş, bu görüş ayrıca Pîr Mehmed Üskübî, Timurtâşî, Haskefi, Hamevî gibi pek çok fakih tarafından savunulmuştur. bk. Şükrü Özen, “Zâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, c. 44, s. 83. Zâhidî'nin eseriyle ilgili

vermek câiz değildir. Kendisinden nakledildiği eserin ya da görüş sahibinin bilinmesi durumunda ancak bu eserlerdeki görüşle fetvâ verilebilir.”<sup>323</sup>

İbn Âbidîn’in bu değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere fetvâ verilirken ya da kaynak olarak kullanılırken eserlerin anlaşılabilirlik düzeyleri, sahih ya da zayıf kavilleri içerip içermediği ve müellifinin tanınırlığı gibi durumlar dikkate alınmalıdır. Onun Haskefi’yi tercih etme sebebi olarak mukaddimede zikrettiği ifadeler ile “*ed-Dürrü’l-muhtâr* gibi muhtasar kitaplardan fetvâ vermek câiz değildir.” şeklinde naklettiği hüküm, ilk bakışta çelişkili ifadeler gibi görülmekle birlikte aslında içerik olarak birbirine uygundur. Zira onun mukaddimede vurgusu, içeriği bakımından değerli olup kendisine rağbet edilmekle birlikte Haskefi’nin şerhinin, kısalık bakımından anlaşılabilirliği düşük bir eser olmasıdır. Diğer taraftan kendisiyle fetvâ verilmesi câiz olmayan kitaplar arasında sayılırken gösterilen sebep, onun muhtasarlığı (kısalığı)’dır.

*Tenvîru’l-ebâr* ile *ed-Dürrü’l-muhtâr*’ın bazı hususiyetlerinin de bu tercihte etkili olduğu söylenebilir. Kanaatimizce bunlardan biri, her iki eserin de yazıldığı andan itibaren Hanefî fıkıh çevrelerinde büyük rağbet görmesi ve üzerlerine kısa sürede şerh ve hâşiyelerin yazılmaya başlanmasıdır. Yine bu eserlerin en son yazılan metin ve şerhlerden biri olması, yeni ortaya çıkan bazı fetvâ meseleleri ve muteber eserlerdeki müftâ bih görüşlere aykırı birtakım tercihler içermesi<sup>324</sup> gibi hususiyetleri, tercih edilmeleri noktasında etkili olmuş olabilir. Son olarak belirtmek gerekirse, İbn Âbidîn’in *ed-Dürrü’l-muhtâr*’ı tercih etmesinin belki de ilk ve temel sebebi, hocaları Muhammed Şâkir el-Akkâd ile Muhammed Saîd el-Halebî’nin ders halkalarında bu eseri farklı eserlerle mütâlaa ederek iki defa baştan sona okumasıdır. Daha önce belirtildiği üzere hocası Akkâd hicrî 1222 yılında vefat edene kadar İbn Âbidîn, yedi yıl boyunca yoğun bir şekilde Hanefî fıkına dâir *el-Mültekâ*, *Kenzü’d-dekâik*, *el-Bahrü’r-râik*, *el-Vikâye*, *el-*

---

İbn Âbidîn tarafından yapılan bazı değerlendirmeler için bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 184; c. 4, s. 542; c. 10, s. 366; c. 10, s. 453.

<sup>323</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 170-171. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, “Şerhu’l-Manzûme”, s. 13. İbn Âbidîn, İbn Nuceym’in *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* adlı kitabında manayı bozacak nitelikte kısaltmaların bulunması sebebiyle onun da fetvâ verilmesi câiz olmayan eserlere dâhil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre kitabın sırf metnini okumakla yetinen müftînin hata etme ihtimali yüksektir. Bu sebeple bu tür kitapların metinleri ile yetinmeyip hâşiyelerine ve diğer kaynaklara müracaat edilmelidir. bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 171.

<sup>324</sup> Müftâ bih görüşlere aykırı tercihler ve fetvâ meseleleri konusunda bazı örnekler için bu çalışmanın “Bir Hâşiyeye Olarak *Reddü’l-muhtâr*” başlığına bk.

*Hidâye* ve bu eserlerin bazı şerhlerini okumuş,<sup>325</sup> bu sırada Fıkıh usûlüne dair Haskefi'nin *Menârü'l-envâr* şerhi üzerine *Nesemâtü'l-ezhâr 'alâ İfâdati'l-envâr* adlı eserini kaleme almış ve son olarak hocası Akkâd ile *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı okumaya başlamışlardır. Hocasının vefat etmesi üzerine Saîd el-Halebî ile devam ettiği bu okumayı hicrî 1224 tarihinde tamamlamışlar,<sup>326</sup> ardından tekrar okumaya başlayarak ikinci okumayı hicrî 1230 tarihinde bitirmişlerdir.<sup>327</sup> Buna göre İbn Âbidîn'in, hocaları Akkâd ile Halebî'nin ders halkasında *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı en az sekiz yıl okuduğu anlaşılmaktadır.

### 3. Kullandığı Diğer Kaynaklar

İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*'da başta Hanefî kaynakları olmak üzere birçok eserden faydalanmış ve gerek alıntı gerekse atıf yaptığı eserleri veya müellifleri kitabında çeşitli şekillerde zikretmiştir. Ahmet Özel ve Yahya Semiz, İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*, *el-'Ukûdü'd-dürriyye* ve *Mecmû'atü'r-resâil*'de kullandığı kaynakları tespit edip bu kaynaklar ve müellifleri hakkında bilgi verdikleri *İbn Âbidîn'in Kaynakları* adında bir çalışma yapmışlardır.<sup>328</sup> Onların tespitine göre *Reddü'l-muhtâr*'da olmayıp *el-'Ukûdü'd-dürriyye* ve *Mecmû'atü'r-resâil*'de geçen eser ve risâle sayısı onbeş civarındadır.<sup>329</sup> *Reddü'l-muhtâr*'da kullanılan kaynak sayısı ise yaklaşık beş yüz ellidir. Bu çalışmada söz konusu kaynaklar, müelliflerine ve müelliflerinin yaşadıkları asırlara göre tasnif edilmiştir. Bu da, İbn Âbidîn'in kullandığı kaynakları asırlara göre tahlil etme imkânı vermektedir.

Diğer taraftan İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'da kullandığı kaynaklar üzerine Lü'ey b. Abdürra'ûf el-Halîlî tarafından da bir çalışma yapılmıştır.<sup>330</sup> Bu çalışmada İbn Âbidîn'in kullandığı kaynaklar “fıkıh kaynakları ile akâid, tarih, ahlak, hadis ve siyer”, “dil kitapları”, “risâleler” olmak üzere üç başlık altında tasnif edilip eser isimlerine göre

---

<sup>325</sup> Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, c. 3, s. 1238; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 1, s. 295-296.

<sup>326</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 665.

<sup>327</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 666. Ayrıca bk. Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 1333.

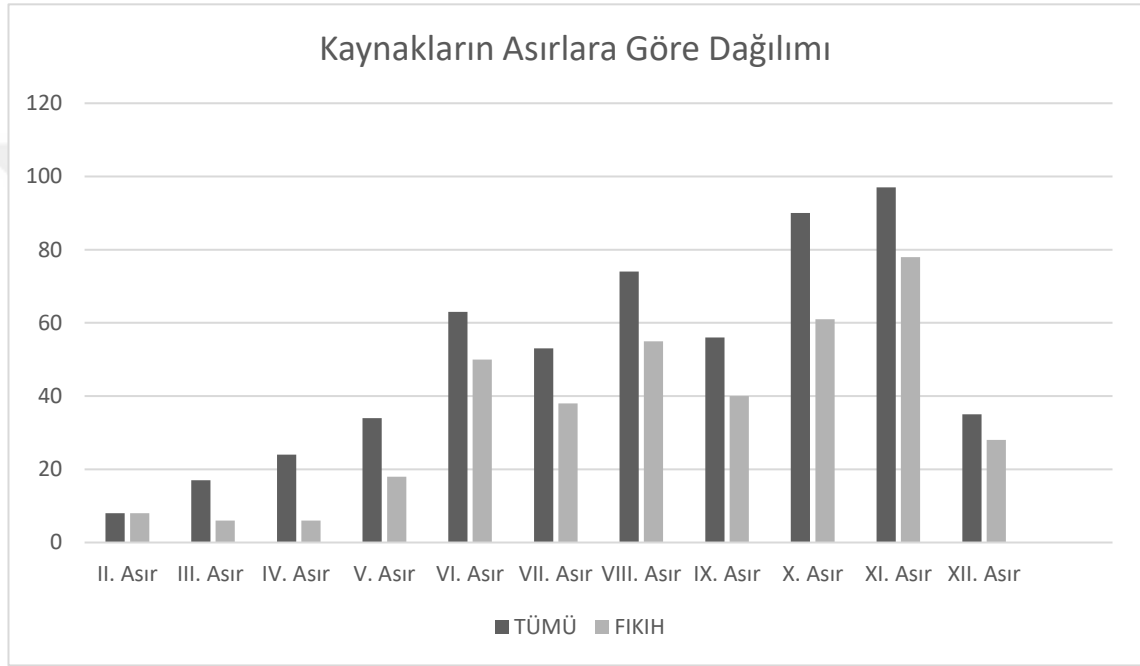
<sup>328</sup> Bu çalışma, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* adıyla yayınlanan *Reddü'l-muhtâr* tercümesinin son cildi olan XVIII. cilt içerisinde yayınlanmıştır. bk. Ahmet Özel, Yahya Semiz, “İbn Âbidîn'in Kaynakları”, *İbn Âbidîn: Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982, c. 18, ss. 155-337.

<sup>329</sup> Özel, Semiz, “İbn Âbidîn'in Kaynakları”, s. 157.

<sup>330</sup> bk. Lüey b. Abdürraûf el-Halîlî, *Le'âli'ü'l-mehâr fî tahrîci mesâdiri İbn Âbidîn*, Amman: Dâru'l-Feth, 2010.

alfabetik sırayla tanıtılmıştır. Lü'ey b. Abdürre'ûf, *Reddü'l-muhtâr*'da zikri geçen sekiz yüz otuz yedi kaynak tespit etmiştir. *Reddü'l-muhtâr*'ın kaynakları incelendiğinde, İbn Âbidîn'in özellikle Hanefî mezhebine dair birçok kaynaktan faydalandığı anlaşılmaktadır. Aşağıda *Reddü'l-muhtâr*'da kaynak olarak kullanılan tüm kitapların ve fıkıh eserlerinin asırlara göre dağılımı verilmiştir:

**Tablo 4: *Reddü'l-muhtâr*'da Kullanılan Kaynakların Asırlara Göre Dağılımı<sup>331</sup>**



Kaynakların asırlara göre dağılımı incelendiğinde II.-V. asır arasındaki kaynakların diğer asırlara göre oldukça az sayıda kullanıldığı görülmektedir. Bunun öncelikli sebebi, bu asırlarda tedvin edilen eserlerin sonraki dönemlere göre az olmasıdır. VI.-IX. asırlar arasındaki eserlerin kullanım sayısında ilk asırlardakilere göre bariz bir artış söz konusudur. X.-XI. asırdaki eserlerin sayısı daha da artmakta, ancak XII. asırda sert bir düşüş görülmektedir. XII. asırdaki bu düşüşün sebeplerinden biri, bu asrın İbn

<sup>331</sup> Lü'ey b. Abdürre'ûf'un çalışmasında asırlara göre herhangi bir tasnif yapılmaması ve böyle bir tasnifin ayrı bir çalışma konusu olması sebebiyle bu tabloda Ahmet Özel-Yahya Semiz'in "İbn Âbidîn'in Kaynakları" isimli çalışması esas alınmıştır. Yukarıda da değinildiği üzere söz konusu çalışmada, 550 civarında kaynak tespit edilmiştir.

Âbidîn'e en yakın zaman dilimi olması ve bu asırdaki eserlerin diğerlerine göre henüz yaygınlaşmaması olabilir. Diğer taraftan VI.-XII. asır arasında özellikle son asırlara doğru şerh, hâşiye, fetâvâ türü eserlerin çoğunlukta olduğu dikkate alındığında, kendisi de bir hâşiye olan *Reddü'l-muhtâr*'da şerh, hâşiye ve fetâvâ türü eserlerden daha çok faydalandığı söylenebilir.

#### a. *Fıkıh Kaynakları*

İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'da kaynak olarak kullandığı fıkıh kitaplarını usûl, fûrû ve fetvâ olmak üzere üç başlık altında ele almak mümkündür. *Reddü'l-muhtâr*'da sekiz yüzün üzerinde kaynak kullanıldığı dikkate alındığında, bu kaynakları tek tek zikretmek yerine bunlardan öne çıkanlar üzerine çeşitli açılardan değerlendirme yapmak daha uygun olacaktır.<sup>332</sup>

##### (1). *Usûl Kaynakları*

*Reddü'l-muhtâr*'da yaklaşık otuz civarında usûl kitabına atıf yapılmaktadır. Usûl kaynakları dikkate alındığında Hanefî usûl kitaplarından Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî*'si, Neseî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr*'ı, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tenkîh* ve *et-Tavdîh*'i, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr*'i, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Mir'âtü'l-usûl*'ü gibi eserler ve bunların şerh ve hâşiyeleri İbn Âbidîn'in kaynakları arasında yer almaktadır. Aynı şekilde Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ı, Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Şerhu Tenkîhi'l-füsûl*'ü, Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'sı, Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi*'i, Şehâbeddin er-Remlî'nin (ö. 957/1550) *Hâşiyetü'l-Minhâc*'ı gibi Şâfiî ve Mâlikî fakihler tarafından mütekellimîn veya memzûc methodla kaleme alınmış usûl eserlerine de atıflar yapılmıştır.

İbn Âbidîn'in kaynak olarak kullandığı usûl eserleri arasında dikkat çeken kitaplardan biri Bedreddin el-Lâmişî'nin (ö. 539/1144'dan sonra) *Usûl*'üdür.<sup>333</sup> Zira

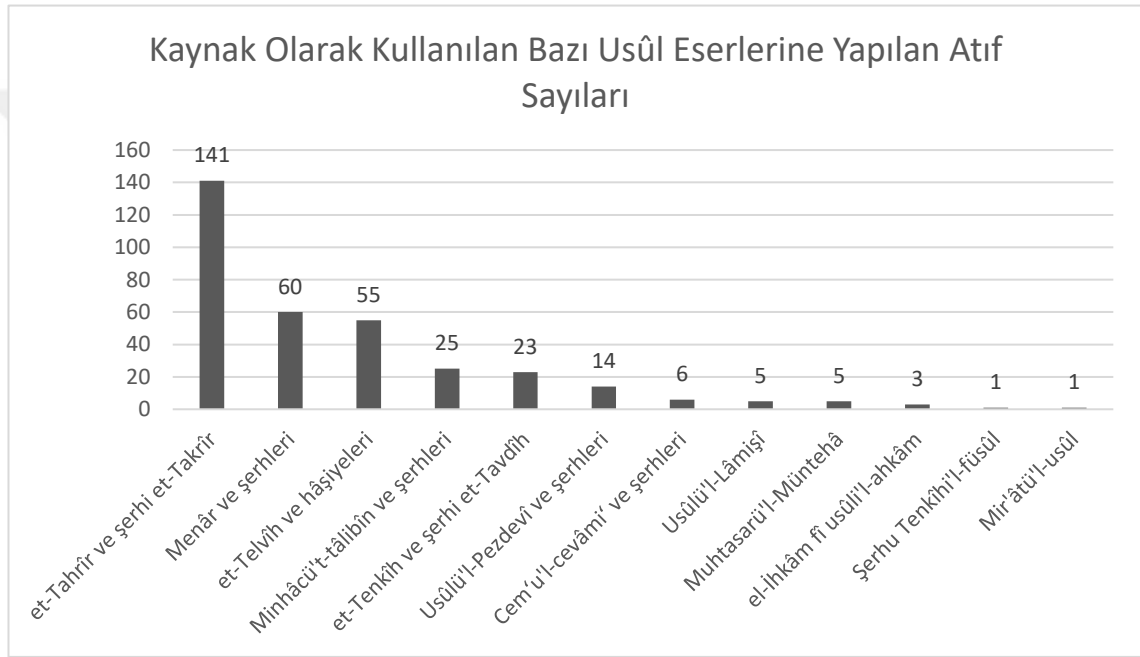
---

<sup>332</sup> İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'da kullandığı kaynaklar için bk. Özel, Semiz, "İbn Abidin'in Kaynakları", ss. 155-337; Halîlî, *Le'âli'ü'l-mehâr*.

<sup>333</sup> Tam adı Bedreddin Mahmûd b. Zeyd el-Hanefî el-Lâmişî olup, hayatı hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamaktadır. Hicrî 539 yılından sonra vefat etmiştir. bk. Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995, s. 9-11; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, s. 63.

Lâmişî'nin eseri fıkıh kitaplarında çok fazla kullanılmamaktadır. Diğer taraftan İbn Âbidîn'in kaynak olarak en çok kullandığı usûl kitabı tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'i ile bunun İbn Emîr Hâc tarafından yazılan *et-Takrîr* şerhidir. Daha sonra *Menâr* ve şerhleri ile Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh* hâşiyesi gelmektedir.<sup>334</sup> Aşağıda en çok kullanılan usûl kitapları ile öne çıkan diğer bazı usûl kitaplarına yapılan atıf sayıları tablo halinde verilmiştir:

**Tablo 5: Bazı Usûl Eserlerine Yapılan Atıf Sayıları**



## (2). Fûrû Kaynakları

*Reddû'l-muhtar*'ın fûrû kaynakları arasında Hanefî kitapları yanında Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine ait kitaplar da yer almaktadır. Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplere ait kaynakların sayısı tespit edebildiğimiz kadarıyla kırk civarındadır.<sup>335</sup> Mâlikî mezhebinin kitaplarından Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvattâ'*, Halil b. İshak

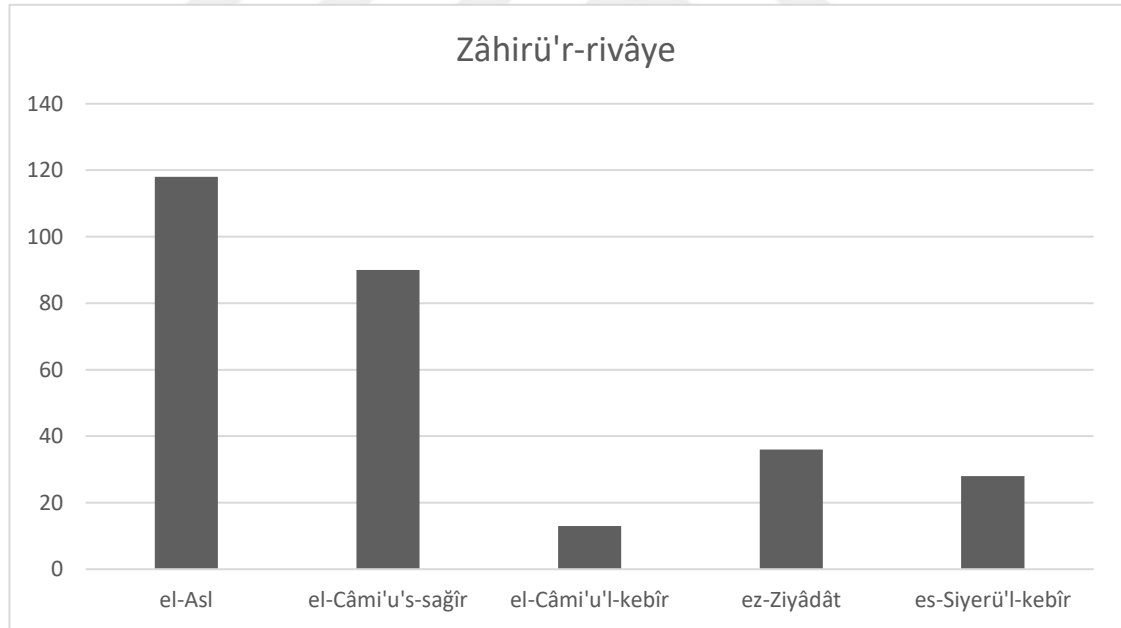
<sup>334</sup> Burada zikri geçen eserlerin büyük bir kısmı, esasında Osmanlı hukuk düşüncesini etkileyen kaynaklar arasında yer almaktadır. bk. Recep Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 8 (1999), s. 215-224.

<sup>335</sup> Bu tespit, Ahmet Özel-Yahya Semiz'in "İbn Âbidîn'in Kaynakları" isimli çalışması esas alınarak yapılmıştır.

el-Cündî'nin (ö. 776/1374 [?]) *el-Muhtasar*'ı, Muhammed b. Abdullah el-Harâşî'nin (ö. 1101/1690) *eş-Şerhu's-sağîr*'i; Şâfiî mezhebinden İbnü'l-Mehâmîlî'nin (ö. 415/1024) *el-Lübâb*'ı, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Eşbâh*'ı, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Alkamî'nin (ö. 969/1561-62) *el-Kevkebü'l-münîr*'i, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *Tuhfetü'l-muhtâc*'ı; Hanbelî mezhebinden ise Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Musa b. Ahmed el-Haccâvî'nin (ö. 968/1560) *el-İknâ*'sı ve İbnü'n-Neccâr el-Fütühî'nin (ö. 972/1564) *Münteha'l-irâdât*'ı sayılabilir.

Diğer taraftan Hanefî fûrû kaynakları incelendiğinde, İbn Âbidîn'in ilk dönemden itibaren yaşadığı çağa kadar Hanefî fihhına dair temel eserlerin birçoğuna muttali olduğu ve aynı zamanda çeşitli sebeplerle çok fazla bilinmeyen birçok eseri de kaynak olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sekiz yüz küsur kaynaktan bir kısmı İbn Âbidîn'in çokça başvurduğu eserlerdir. Aşağıda bazı Hanefî fûrû kitapları dikkate alınarak İbn Âbidîn'in hangisine ne oranda atıf yaptığına dair grafikler verilmiştir.<sup>336</sup>

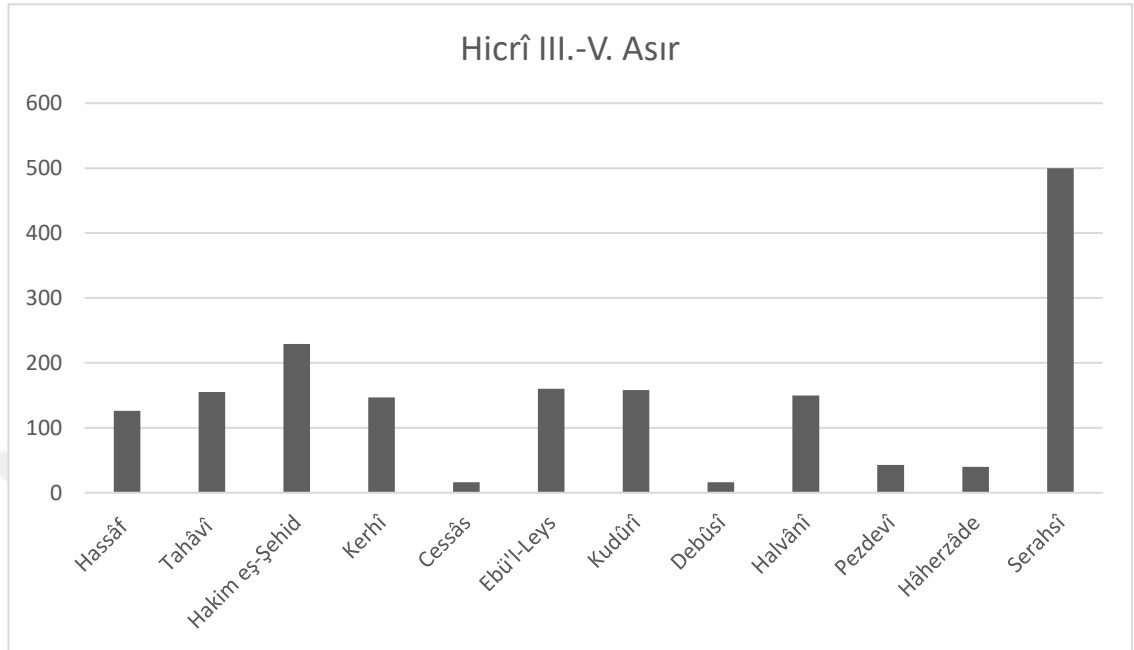
**Tablo 6: Zâhirü'r-rivâye Kitaplarına Yapılan Atıf Sayıları**



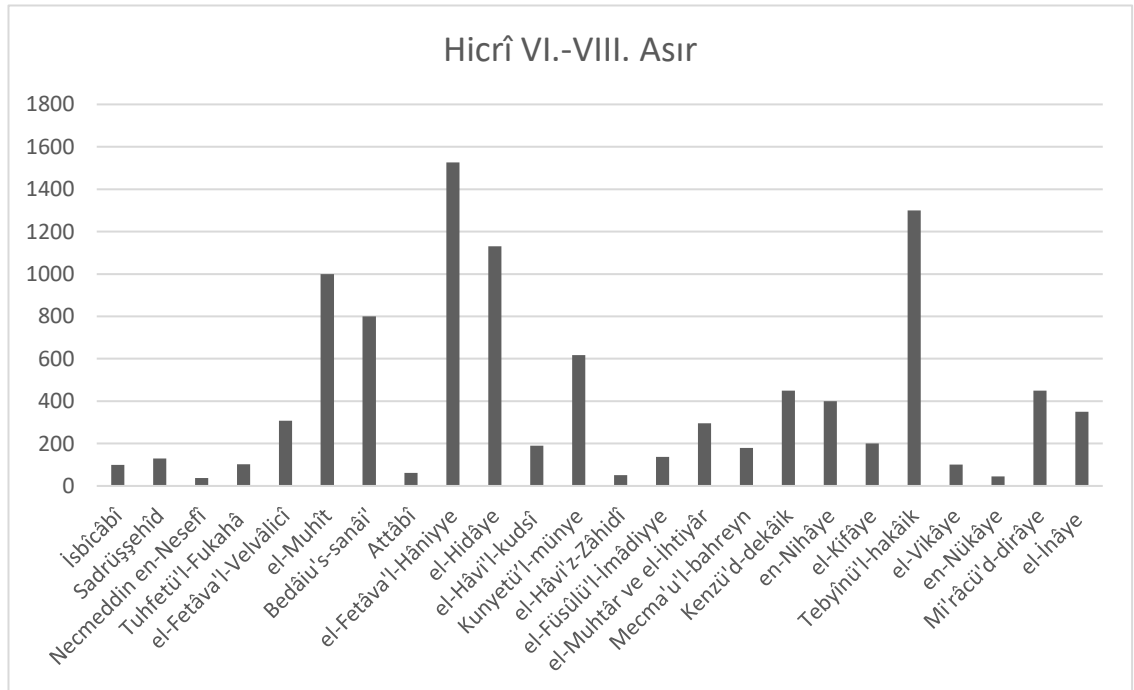
<sup>336</sup> Grafiklerde rakamlar yaklaşık olarak verilmiş olup net atıf sayılarını ifade etmemektedir. Burada amaç, yaklaşık olarak tespit edilen atıf sayıları üzerinden, çok fazla kullanılması bakımından öne çıkan kaynakları diğerleriyle kıyaslamaktır. Ayrıca grafiklerde bazen müellif bazen de eser isimleri zikredilmiştir. Bunun sebebi, *Reddü'l-muhtâr*'da bazı müelliflerin birden fazla eserinin kaynak olarak kullanılması ve bazı atıflarda da sadece müellif isminin zikredilip kitap ismine yer verilmemesidir. Bu sebeple grafiklerdeki isimler, genel olarak İbn Âbidîn'in kullandığı şekilde verilmiştir.



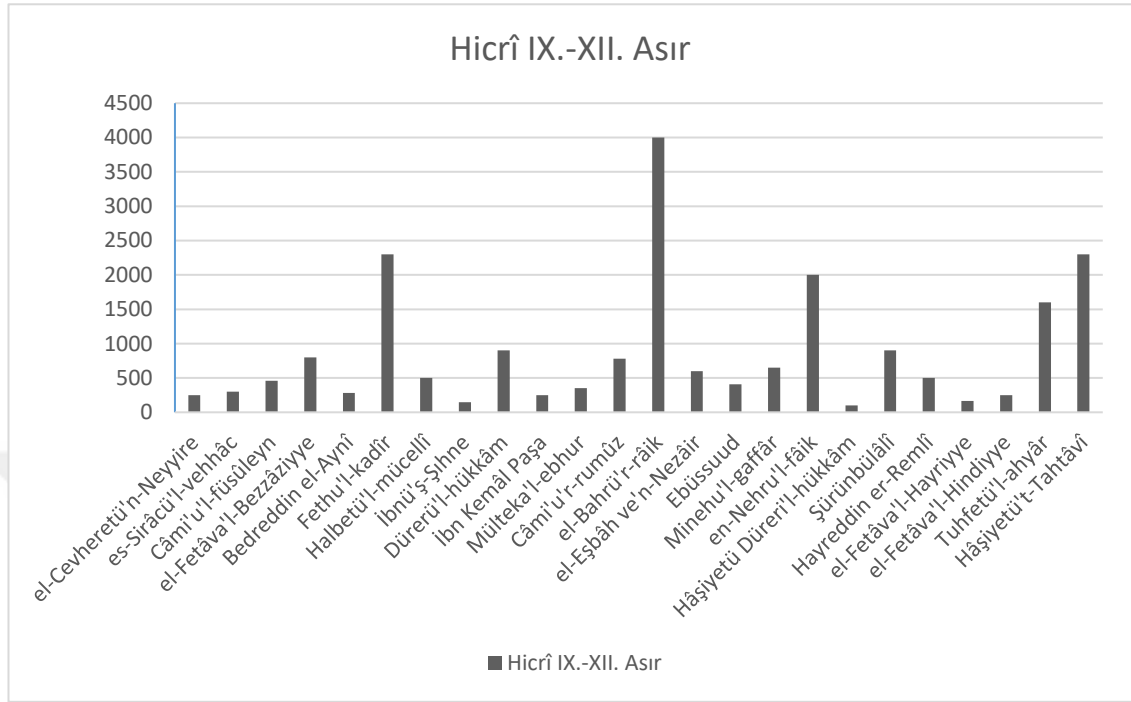
**Tablo 7: Hicrî III.-V. Asır Arasında Telif Edilen Bazı Eserlere Yapılan Atıf Sayıları**



**Tablo 8: Hicrî VI.-VIII. Asır Arasında Telif Edilen Bazı Eserlere Yapılan Atıf Sayıları**



**Tablo 9: Hicrî IX.-XII. Asır Arasında Telif Edilen Bazı Eserlere Yapılan Atıf Sayıları**



Yukarıdaki tablolar incelendiğinde Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) zâhirü'r-rivâye kitaplarına yapılan atıfların, Hanefî mezhebindeki diğer kitaplara yapılan atıflara göre son derece az olduğu görülmektedir. Ayrıca İbn Âbidîn, Muhammed eş-Şeybânî'ye ait altı kitabın zâhirü'r-rivâye olarak adlandırıldığını, *es-Siyerü's-sağîr*'in de bu altı kitaptan biri olduğunu zikretmesine rağmen,<sup>337</sup> Muhammed eş-Şeybânî'ye nispet edilen bu kitaptan -dolaylı bir atıf dışında- herhangi bir alıntıya yer vermemektedir. *Reddü'l-muhtâr*'da "*es-Siyerü's-sağîr*" ifadesi ikisi mukaddimede, diğer ikisi de "kitâbü'l-cihâd"da olmak üzere toplam dört yerde geçmektedir. Bunlardan ilk üçü bu kitabın Muhammed eş-Şeybânî'ye ait olduğuna dair açıklamalar kapsamında zikredilmiştir.<sup>338</sup> Sonuncusu ise İbn Âbidîn'in *ed-Dürerü'l-müntekâ* adlı eserden yaptığı alıntı içerisinde bulunan bir atıftır.<sup>339</sup>

<sup>337</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 168; İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", s. 16.

<sup>338</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 143, s. 168; c. 6, s. 193.

<sup>339</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 235. Hanefî fûrû eserleri incelendiğinde Muhammed eş-Şeybânî'nin diğer zâhirü'r-rivâye kitaplarına oranla daha az olmakla birlikte *es-Siyerü's-sağîr*'e bazı atıflar yapıldığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî literatüründe "*es-Siyerü's-sağîr*" ifadesi ilk olarak Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* adlı eserinde "Muhammed b. Hasan *es-Siyerü's-sağîr*'de şöyle dedi" şeklinde geçmektedir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu*

Yine grafiklerde görüldüğü üzere, hicrî III.-V. asır arasında yaklaşık 500 civarında atıfla en fazla başvuru yapılan eser Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût*'u ve onu yaklaşık 230 civarında atıfla takip eden ikinci eser ise Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfî*'sidir. Diğer taraftan Hicrî VI.-VIII. asır arasındaki eserlerin önceki yüzyıllarda kaleme alınan eserlere göre daha fazla kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir. Zira bu dönemde kaleme alınan Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) *el-Fetâva'l-Hâniyye* adlı eseri yaklaşık 1550 farklı yerde zikredilmiş, yine Burhâneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *el-Muhît*'i, Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si ve Zeylaî'nin (ö. 743/1342) *Tebyînü'l-hakâik*'i gibi eserlerin her birine ise en az 1000 civarında atıf yapılmıştır. Bununla birlikte hicrî IX.-XII. asırlar arasına gelindiğinde bu dönemdeki kitapların çok daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Sirâceddin İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) *en-Nehrü'l-fâik*'i ile İbrahim b. Mustafa el-Halebî'nin *Tuhfetü'l-ahyâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ına en az 1500 civarında, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-kadîr*'i ve Ahmed b. Muhammed Tahtâvî'nin *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ına en az 2000 civarında atıf yapılmış, Zeynüddin İbn Nüceym'in *el-Bahru'r-râik*'i ise 4000 civarında atıfla İbn Âbidîn'de en çok zikri geçen eser olarak tespit edilmiştir. Buna göre

---

*Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed, Said Bektaş ve dğr., Beyrut/Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dârü's-Sirâc, 2010, c. 6, s. 102. Diğer taraftan Eyyüp Said Kaya, Muhammed eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü's-sağîr* isiminde müstakil bir eser yazdığının bilinmemesini ve zâhirü'r-rivâye kavramının gelişiminde etkili olan muhtasar ve şerh müelliflerinin böyle bir eserden bahsetmemelerini gerekçe göstererek *es-Siyerü's-sağîr*'i zâhirü'r-rivâye kitapları arasında zikretmez. Kaya'ya göre "İbn Âbidîn gibi geç klasik dönem fakihlerinin bazı eserlerinde ve çağdaş pek çok çalışmada *es-Siyerü's-sağîr* adlı bir kitabın zâhirü'r-rivâyenin altıncı kitabı olarak kabul edilmesi", muhtemelen daha önce "es-Siyer" adında yazılan başka bir kitabın *es-Siyerü'l-kebîr*'le karışmaması için bu adı aldığı zannına dayanmaktadır. Eyyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, c. 44, s. 101. Ancak Serahsî'nin, eseri *el-Mebsût*'un "Kitâbü's-Siyer" bölümünü tamamlarken "*es-Siyerü's-sağîr*'in şerhi bitti" şeklinde bir ifade kullanması (bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y., c. 10, s. 144.), Cessâs'da ve diğer bazı Hanefî kitaplarında *es-Siyerü's-sağîr*'e atıflar yapılması gibi hususlar dikkate alındığında Kaya'nın yorumu pek isabetli görünmemektedir. Öte yandan Mehmet Boynukalın, Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eserindeki "Kitâbü's-Siyer" bölümünün *es-Siyerü's-sağîr* olabileceğini ifade etmektedir. bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012, c. Mukaddime, s. 33, 116. Yine Boynukalın, *el-Asl*'ın Bayezid Kütüphanesi'ndeki nüshasında "Kitâbü's-Siyer" başlığının hâmişine "Kitâbü's-Siyerü's-sağîr" şeklinde bir not düşüldüğünü belirtmektedir. bk. Şeybânî, *el-Asl*, c. 7, s. 421. Muhammed eş-Şeybânî'nin çeşitli fıkıh babları hakkında yazdığı eserleri bir kitapta toplamamasına rağmen bunların birbirinden bağımsız metinler şeklinde algılanmayıp bir bütün olarak "*el-Asl*" diye adlandırılması (bk. Kaya, "Zâhirü'r-rivâye", s. 101.) ve yukarıdaki bilgiler dikkate alındığında, *el-Asl*'daki "Kitâbü's-Siyer" bölümünün *es-Siyerü's-sağîr* şeklinde isimlendirilme ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

İbn Âbidîn'in yaşadığı asra yakın eserleri daha fazla kullandığı ve ilk asırlara doğru gidildiğinde eserlere yapılan atıf sayılarının giderek azaldığı söylenebilir.<sup>340</sup>

Hanefî mezhebinde öne çıkan muteber metinler ve onların şerh ve hâşiyeleri de kaynak olarak kullanılmakla birlikte yukarıdaki verilerden hareketle *Reddû'l-muhtâr*'da en çok faydalanılan ve kendisine en çok atıf yapılan eserlerin hicrî VI.-XII. asırlar arasında telif edildiği görülmektedir. Bunların öne çıkanları sırasıyla *el-Bahrü'r-râik*, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, *Fethu'l-kadîr*, *en-Nehrü'l-fâik*, *Tuhfetü'l-ahyâr*, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, *Tebyînü'l-hakâik*, *el-Hidâye*, *el-Muhît* ve Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm*'ıdır.

*Reddû'l-muhtâr*'ın *ed-Dürü'l-muhtâr* üzerine yazılan bir hâşiyeye olması sebebiyle bu eser üzerine yazılan diğer hâşiyelerin çokça başvurulan eserler arasında olması, İbn Âbidîn'in söz konusu eser üzerine yapılan diğer çalışmaları dikkate aldığını göstermektedir. İbn Âbidîn'in *ed-Dürü'l-muhtâr* üzerine yazılan hâşiyeleri, eserinde üç farklı şekilde kullandığı söylenebilir. Bunlar, bu eserlerdeki bilgileri doğrudan nakletme, eleştirme ve katkıda bulunma şeklindedir. Söz gelimi İbn Âbidîn, bir kimsenin kendi mezhebinin doğru, diğer mezheplerin ise hatalı olup doğru olma ihtimalinin bulunduğu inanması gerektiği meselesinde, bu inancın mukallid için değil de müctehid için gerekli olduğunu, mukallidin ise bir mezhebi taklid etmekle sorumluluktan kurtulacağını ve onun tercihle yükümlü olmadığını Tahtâvî'den aktarır. Ardından buna benzer bir görüşün Abdülganî en-Nablûsî'nin (ö. 1143/1731) taklid risâlesinde zikredildiğini beyan eder.<sup>341</sup>

Başka bir yerde Tahtâvî, alışveriş şekillerinden biri olan teâtî ile ilgili *el-Bahrü'r-râik*'ten bir alıntı nakletmekte, İbn Âbidîn ise bu alıntıda bir hataya dikkat çekmektedir. Tahtâvî'nin zikrettiği alıntıya göre “kıymetli (nefis) mal, köle gibi fiyatı yüksek olandır. Kıymetsiz (hasîs) mal ise ekmek gibi fiyatı düşük olandır. Bazıları kıymetli mal ile kıymetsiz malın fiyatı hakkındaki sınırı, hırsızlık nisabına göre belirlemiştir. Hırsızlık nisabı ve üzeri bir fiyata sahip olan malı kıymetli, düşük olanı ise kıymetsiz mal olarak

---

<sup>340</sup> Bu rakamlar ve yukarıdaki tablolar, elbette mutlak ve genelgeçer bilgiler elde etmeye elverişli değildir. Ancak bu veriler kanaatimizce, İbn Âbidîn'e göre muteber kaynaklar ve onun kaynakları kullanma metodu bağlamında çeşitli değerlendirmelere ışık tutacak niteliktedir.

<sup>341</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 9, s. 603.

değerlendirmişlerdir. Mutemed olan görüş, mutlak olmasıdır.”<sup>342</sup> İbn Âbidîn, Tahtâvî'nin yaptığı alıntıyı bu şekilde aktardıktan sonra *el-Bahr*'da, “mutemed olan görüş, mutlak olmasıdır” şeklinde bir ifadenin yer almadığını, bunun yerine teâtînin kıymetli ve kıymetsiz mal hakkında geçerli olduğunun belirtildiğini söylemektedir.<sup>343</sup>

Yukarıdaki tablolarda *el-Bahrü'r-râik*'in *Reddü'l-muhtâr*'da en çok zikri geçen eser olduğu görülmektedir. *el-Bahr*'a yapılan atıfların sıklığı *Reddü'l-muhtâr*'ın içeriğinde de bâriz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun sebeplerinden birisi muhtemelen daha önce değinildiği üzere, hocası Saîd el-Halebî'nin ders halkasında ikinci defa *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı okurken İbn Âbidîn'in bu eseri İbrâhim b. Mustafa el-Halebî'nin hâşiyesi ve *el-Bahrü'r-râik* ile birlikte okumasıdır.<sup>344</sup> Dolayısıyla bu okuma esnasında eserin hâmişine *el-Bahr*'dan düştüğü notları *Reddü'l-muhtâr*'ın telifinde kullandığı anlaşılmaktadır. Diğer bir sebep ise İbn Nuceym'in talebesi olması sebebiyle Timurtâşî'nin eserinde *el-Bahr*'ı sıklıkla kullanması olabilir. Zira İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'daki temel yöntemlerinden biri kitaplarda zikredilen kaynakların asıllarına ulaşmaktır.<sup>345</sup> Ayrıca İbn Âbidîn mukaddimedede, râcih görüşün tespiti konusunda müteahhirînden itimat ettiği takvâ ehli ve fetvâ ilmîne vâkîf olan önemli fakihler arasında Zeynüddin İbn Nuceym'i de zikretmektedir.<sup>346</sup>

Kaynakları kullanırken İbn Âbidîn'in yaptığı bazı kısaltmalar ve kullandığı rumuzlarla ilgili de kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Buna göre İbn Âbidîn, Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin (ö. 334/945) *el-Kâfi* adlı eserinden alıntı yaparken “*Kâfi'l-Hâkim*”<sup>347</sup> ya da “*Kâfi'l-Hâkim eş-Şehîd*”<sup>348</sup> ifadesini kullanır. Diğer taraftan Neseî'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfi* adlı eserine atıf yaparken “*Kâfi'n-Neseî*”<sup>349</sup> ifadesine yer verir. Radıyyüddin es-Serahsî'nin (ö. 571/1176) *el-Muhît* adlı eserini “*Muhîtü's-Serahsî*”<sup>350</sup>

---

<sup>342</sup> bk. Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)*, 2. bs., Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, t.y., c. 5, s. 293.

<sup>343</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 27.

<sup>344</sup> Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 666. Ayrıca bk. Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû*, c. 2, s. 1333.

<sup>345</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 70.

<sup>346</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 70.

<sup>347</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 170 vd.

<sup>348</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 354 vd.

<sup>349</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 408 vd.

<sup>350</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 457 vd.

şeklinde ve müellifi de “Radiyyüddin es-Serahsî”<sup>351</sup> şeklinde zikreder. “*Muhîr*” ifadesini mutlak bir şekilde kullandığında Burhâneddin el-Buhârî’nin (ö. 616/1219) *el-Muhîtu’l-Burhânî* adlı eserini kasteder.<sup>352</sup> Diğer taraftan Şemsüleimme es-Serahsî için sadece “Serahsî”<sup>353</sup> ya da “İmâm Serahsî”<sup>354</sup> ve “Şemsüleimme es-Serahsî”<sup>355</sup> ifadelerini kullanır. “*Mebûr*” ifadesini mutlak kullandığında Serahsî’nin eserini kasteder.<sup>356</sup> Hâherzâde’nin (ö. 483/1090) *el-Mebûr*’u için “*Mebûru Hâherzâde*”<sup>357</sup> ifadesini kullanır. “*Mebûr*” ile Muhammed eş-Şeybânî’nin *el-Asl* adlı eserini kastedecek olursa mutlaka yanında “Muhammed” ibaresine yer verir.<sup>358</sup> “*Tuhfe*”<sup>359</sup> ifadesini ise mutlak kullandığında Alâeddin es-Semerkindî’nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü’l-fukahâ* adlı eserini kasteder.

“*Fusûleyn*”<sup>360</sup> ile Şeyh Bedreddin’in (ö. 823/1420) *Câmi’u’l-füsûleyn*’ini, “*Cevhere*”<sup>361</sup> ile Ebû Bekir el-Haddâd’ın (ö. 800/1397) *el-Cevheretü’n-neyyire*’sini, “*Feth*”<sup>362</sup> ile İbnü’l-Hümâm’ın (ö. 861/1457) *Fethu’l-kadîr*’ini, “*Aynî*”<sup>363</sup> ile Bedreddin Aynî’nin (ö. 855/1451) *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*’sini, “*el-Halbe*”<sup>364</sup> ile İbn Emîr Hâc’ın

<sup>351</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 1, s. 169 vd.

<sup>352</sup> Muhammed Abdüllatif Sâlih el-Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû fî’l-fikhi’l-İslâmî*, Dımaşk: Dârü’l-beşâir, 2001, c. 2, s. 762. Kınalızâde’ye göre meşhur fetvâ kitaplarında *el-Muhîtu’l-Burhânî*’ye çokça atıf yapılmasına rağmen *el-Muhîtu’s-Serahsî*’den çok nakil yapıldığı görülmez. bk. Şükrü Özen, “Radiyyüddin Serahsî”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2009, c. 36, s. 543. İbn Âbidîn’in diğer fetvâ kitaplarından yaptığı nakillerde de *Muhîr* ifadesini yer yer mutlak olarak kullanması, bu ifadeden *el-Muhîtu’l-Burhânî*’yi kastetme ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 1, s. 175 vd.

<sup>353</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 1, s. 232 vd.

<sup>354</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 2, s. 95 vd.

<sup>355</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 1, s. 169 vd.

<sup>356</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 1, s. 268 vd.

<sup>357</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 4, s. 6 vd.

<sup>358</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 5, s. 16 vd.

<sup>359</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 1, s. 213 vd.

<sup>360</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 6, s. 473 vd.

<sup>361</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 1, s. 193 vd.

<sup>362</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 1, s. 215 vd.

<sup>363</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 1, s. 161 vd.

<sup>364</sup> *Reddû’l-muhtâr*’ın çeşitli baskılarında “الحلیة” şeklinde geçmektedir. bk. İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn*, c. 1, s. 55; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn el-müsemmât Reddû’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, c. 1, s. 74; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr şerhi Tenvîri’l-ebşâr*, Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1992, c. 1, s. 80. Ancak doğrusunun yukarıda zikredildiği şekliyle “el-Halbe” olması gerekir. Zira söz konusu eserin *Reddû’l-muhtâr*’da ilk geçtiği yerlerden birinde “*el-Hilye şerhu’l-Münnye li’bn-i Emîr Hâc*” şeklinde zikredilmektedir. bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 1, s. 185-186. İbn Emîr Hâc’ın ise Sedîdüddin el-

*Halbetü'l-mücellî ve buğyetü'l-mühtedî fî şerhi Münyeti'l-musallî'sini*, “*Şerhu'l-Münye*”<sup>365</sup> ile İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Gunyetü'l-mütemellî fî şerhi Münyeti'l-musallî'sini*, “*Kuhistânî*”<sup>366</sup> ile Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmeddîn el-Kuhistânî'yi (ö. 962/1555) ve *Câmi'u'r-rumûz* adlı eserini, “*Bahr*”<sup>367</sup> ile Zeynüddin İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râik*'ini, “*Eşbâh*”<sup>368</sup> ile yine Zeynüddin İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ini, “*Nehr*”<sup>369</sup> ile Sirâceddin İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) *en-Nehrü'l-fâik*'ini kasteder. Ayrıca yukarıda değinildiği üzere *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ın diğer hâşiyelerini de eserinde kullanan İbn Âbidîn bunlardan yaptığı alıntılarda ikisini rumuzla, diğerlerini de kısa adlarıyla zikreder.

İbrâhîm b. Mustafa el-Halebî'nin *Tuhfetü'l-ahyâr*'ından yaptığı alıntılarını “ح” (ha)<sup>370</sup>, Mısır Müftüsü Ahmed b. Muhammed Tahtâvî'nin *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ından yaptığı alıntılarını da “ط” (tı)<sup>371</sup> rumuzuyla göstermektedir. *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ın diğer hâşiyeleri olan Mustafa b. Muhammed er-Rahmetî'nin (ö. 1250/1834) *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ını “Rahmetî”<sup>372</sup>, İbn Abdirezzâk'ın *Silkü'n-naddâr*'ını “İbn Abdirezzâk”<sup>373</sup>, Halîl b. Muhammed el-Fettâl'ın (ö. 1184/1770 [?]) *Delâ'ilü'l-esrâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ını “Fettâl”<sup>374</sup> şeklinde müelliflerinin kısa adlarını kullanarak ifade eder. Öte yandan “Şeyhunâ” ifadesiyle, eğer *Tenvîru'l-ebşâr*'da geçiyorsa

---

Kaşgârî'nin *Münyeti'l-musallî* adlı eserine yazdığı şerhin adı *Halbetü'l-mücellî ve buğyetü'l-mühtedî fî şerhi Münyeti'l-musallî*'dir. bk. bk. Saffet Köse, “İbn Emîru Hâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, c. 19, s. 477. Nitekim Ferfûr'un başkanlığında bir heyet tarafından yapılan *Reddü'l-muhtâr*'ın tahkikli baskısında söz konusu eser “el-Halbe” şeklinde düzeltilmiştir.

<sup>365</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 172 vd.

<sup>366</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 84 vd.

<sup>367</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 118 vd.

<sup>368</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 139 vd.

<sup>369</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 94 vd.

<sup>370</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 83 vd.

<sup>371</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 80 vd.

<sup>372</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 240 vd.

<sup>373</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 90 vd.

<sup>374</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 380 vd.

Zeynüddin İbn Nüceym,<sup>375</sup> *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da geçiyorsa Hayreddin Remlî,<sup>376</sup> *Reddü'l-muhtâr*'da geçiyorsa Şeyh Saîd el-Halebî kastedilir.<sup>377</sup>

### **b. Fıkıh Eserleri Dışındaki Kaynaklar**

İbn Âbidîn, eserinde fıkıh eserleri dışında tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf, tecvid, dil, tarih gibi diğer alanlara dair yazılan eserlerden de faydalanmıştır. Tefsir kaynakları arasında öne çıkanlar Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl*'i, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*'ı ve Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin *Medârikü't-tenzîl*'idir. Ayrıca tefsir usûlü eserlerinden Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ını da kullanmıştır.

Hadis kaynakları arasında öne çıkan eserler, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere Ebû Bekir el-Bezzâr'ın (ö. 292/905) *el-Müsned*'i, Tahâvî'nin (ö. 321/933) hadis ile ilgili eserleri, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbihu's-sünne*'si, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*'ı, Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Tuhfetü'l-ibrâr*'ı, Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetü'l-kârî*'si, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*'i gibi eserlerdir. Ayrıca Hadis usûlüne dair Zeynüddin el-İrakî'nin (ö. 806/1404) *Elfiyye*'si ile Süyûtî'nin *Şerhu't-Takrîb*'i de kaynakları arasında yer almaktadır.

Kelâm kaynakları arasında Necmeddin en-Neseî'nin (ö. 537/1142) *Akâid*'i, Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf*'ı, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid*'i, İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere*'si, Ali el-Kârî'nin *Şerhu Fıkhî'l-ekber*'i gibi eserler bulunmaktadır.

Tasavvufta, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-ma'ârif*'i, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Füsûsu'l-hikem*'i gibi eserler kaynak olarak kullanılmıştır. İsmail b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Tâcü'l-lüga*'sı ile Fîrûzâbâdî'nin (ö.817/1415) *el-*

---

<sup>375</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 610.

<sup>376</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 386.

<sup>377</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 346 vd.; ayrıca bk. Halîfî, *Le'âli'ü'l-mehâr*, c. 1, s. 44-47. İbn Âbidîn'in kaynakları kullanma metodu ve söz konusu kaynaklar hakkında yaptığı tashih, tenkit ve değerlendirmelerle ilgili bazı örnekler için bu çalışmanın "Bir Hâşiye Olarak *Reddü'l-muhtâr*" ve "İbn Âbidîn'in Mezhep İçi İctihad Faaliyetleri" başlıklarına bakınız.



*Kâmûsü'l-Muhî't*'i, kullanılan başlıca lügat kitaplarından. Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*'sı, Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-mudiyye*'si ve Muhibbî'nin (ö. 1111/1699) *Hülâsatü'l-eser*'i de kullanılan başlıca tabakât kitapları arasında yer almaktadır.

#### 4. İbn Âbidîn'e Göre Muteber Kaynaklar

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî tarafından kaleme alınan *el-Asl (el-Mebsût)*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât*, *es-Siyerü's-sağîr* ve *es-Siyerü'l-kebîr* adlı eserler, tevatür ya da şöhret yoluyla rivâyet edilmeleri sebebiyle zâhirü'r-rivâye olarak adlandırılırlar. Diğer taraftan yine bu kitaplar, Hanefî mezhebinin temelini oluşturması bakımından “el-usûl/mesâilü'l-usûl” şeklinde isimlendirilmişlerdir.<sup>378</sup> İbn Âbidîn'e göre “ehil olan fakihler tarafından tercih edildiği bilinen görüşe veya aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü'r-rivâye kitaplarına uymak vaciptir”.<sup>379</sup> Örneğin, *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da talak konusunda ric'at bahsi işlenirken müftâ bih görüşe göre “iddet içerisinde nikâh lafızlarıyla ric'atin sahih olduğu” belirtilmiş,<sup>380</sup> İbn Âbidîn de bu kısmın açıklamasında bu görüşün zâhirü'r-rivâye olduğunu, buna karşın bazı şârihler tarafından Ebû Hanîfe'ye göre nikâh lafızlarıyla ric'at yapılamayacağına dair şâz olarak zikredilen görüşün zâhirü'r-rivâye olmadığını vurgulamıştır.<sup>381</sup> Diğer taraftan ücretle Kur'ân öğretme ile imamlık ve müezzinlik yapma meselesine meşâyih tarafından zâhirü'r-rivâyeye aykırı olmasına rağmen cevâz verilmesi ve bunun mezhep görüşü olarak benimsenmesi;<sup>382</sup> ehil olan fakihler tarafından zaruret durumunda zâhirü'r-rivâyeye aykırı olarak yapılan tercihlere uyulması gerektiği konusuna örnek olarak verilebilir.

Yine İbn Âbidîn, hem *Şerhu'l-Manzûme*'de hem de *Reddü'l-muhtâr*'da zâhirü'r-rivâyeyi bir araya getirmesi bakımından Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Kâfi*'si ile bu eserin en muteber şerhlerinden biri olması bakımından Serahsî'nin *el-Mebsût*'unu<sup>383</sup>

<sup>378</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 168; İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 16; Kaya, “Zâhirü'r-rivâye”, s. 101.

<sup>379</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 10.

<sup>380</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 5, s. 26.

<sup>381</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 26. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 4, s. 55.

<sup>382</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 13-14. Bu örnek, aşağıda başka vesilelerle daha ayrıntılı bir şekilde tekrar ele alınacaktır.

<sup>383</sup> Eyyüp Said Kaya'nın tespitine göre “*el-Kâfi* ve *el-Mebsût*'un yalnız zâhirü'r-rivâye metinlerini esas alan çalışmalar olduğu yönündeki yaygın kanaat doğru olmayıp zâhirü'r-rivâye kapsamına girmeyen

mezhebin temel kitapları olarak niteler ve onlarda yer alan görüşlere itibar edilmesi gerektiğini ifade eder. Özellikle Serahsî'nin *el-Mebsût*'u ile ilgili bazı nakillere yer vererek bu esere muhalif bir görüşle amel edilemeyeceğini belirtir.<sup>384</sup> Örneğin İbn Âbidîn, “zimmînin sarhoş olması durumunda ona had vurulup vurulmayacağı” meselesiyle ilgili olan mezhepteki iki farklı görüşü tespit ettikten sonra, Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi* adlı eserine başvurarak *el-Kâfi*'nin eşribe babında zikredilen “içkiden dolayı zimmîye had vurulmaz”<sup>385</sup> şeklindeki ifadeyi aktarır. Bu nakilden sonra İbn Âbidîn, *el-Kâfi*'de bu ifadenin hilâfı olan başka bir görüşün nakledilmediğini ve ibarenin mutlak olarak zikredilmesi sebebiyle sarhoş olan zimmîyi de kapsayacağını söyler. Böylelikle “sarhoş olan zimmîye had cezası uygulanacağı” görüşünü tercih eden Haskefî'nin bu tercihini, *el-Kâfi*'deki görüşe aykırı olması gerekçesiyle eleştirir.<sup>386</sup>

Bir başka örnekte, ağaçtaki meyvelerin bir kısmı belirmiş bir kısmı belirmemişse bu durumda, mezhepteki müftâ bih görüşe göre (zâhiru'l-mezheb) satımının sahih olmadığı ifade edildikten sonra, beliren meyvenin daha çok olması kaydıyla bu tür satışın câizliği konusunda Halvânî tarafından fetvâ verildiği, ancak Serahsî'ye göre böyle bir durumda meyvelerin satımının sahih olmadığı belirtilmektedir.<sup>387</sup> İbn Âbidîn, zâhirü'r-rivâyeye ve Serahsî'nin görüşüne aykırı olması sebebiyle Halvânî'nin bu görüşü hakkında yapılan açıklamalara son derece ayrıntılı bir şekilde yer verip kendi değerlendirmesini de sunduktan sonra,<sup>388</sup> yaşadığı bölgede, özellikle ağaç ve meyve yetiştiriciliğinin çok olduğu yerlerde bu konuda açık bir şekilde zaruret bulunduğunu gerekçe göstererek Halvânî'nin görüşünü tercih etmektedir. Yine zâhirü'r-rivâyenin ve Serahsî'nin otoritesi sebebiyle İbn Âbidîn, Halvânî'nin bu görüşü naklederken –söz konusu görüşün meşâyih'e ait olduğunu ima ederek- “ashâbımızdan rivâyet edildiğine

---

bazı metinlerin de gerek *el-Kâfi*'de gerekse *el-Mebsût*'ta işlendiği görülmektedir.” Eyyüp Said Kaya, “el-Mebsût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, c. 28, s. 215.

<sup>384</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 169-170; İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 20-21.

<sup>385</sup> bk. Serahsî, *el-Mebsût*, c. 24, s. 31.

<sup>386</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 55.

<sup>387</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 7, s. 85-86.

<sup>388</sup> Söz konusu açıklama ve değerlendirmeler ile bu örnek, aşağıda farklı bir vesileyle daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

göre” ifadesini kullandığını ve zaruret durumunda zâhirü’r-rivâyeden ayrılmanın câiz olduğunu beyan etmektedir.<sup>389</sup>

İbn Âbidîn’in *Reddü’l-muhtâr*’ın mukaddimesinde ve resmü’l-müftî risâlesinde zahirü’r-rivâyeye’den sonra Hâkim eş-Şehîd’in *el-Kâfi*’si ile Serahsî’nin *el-Mebsût*’unu zikrederek bu eserlere aykırı fetvâ verilemeyeceğini ifade etmesi ve mütekaddimîn olarak adlandırılan bu dönemdeki diğer eserlerden bahsetmemesi dikkat çekici bir husustur. Oysa Hâkim eş-Şehîd ile aynı dönemde yaşayan Tahâvî (ö. 321/933) ve Kerhî’nin (ö. 340/952) “*Muhtasar*” isimli eserleri de Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim mütekaddimîn döneminde mezhebin önde gelen fakihlerinden Cessâs (ö. 370/981), hem Tahâvî’nin hem de Kerhî’nin *Muhtasar*’ları üzerine birer şerh kaleme almıştır.<sup>390</sup> Diğer taraftan Kudûrî, *Muhtasarü’l-Kerhî*’ye şerh yazmış,<sup>391</sup> aynı zamanda Hanefî çevrede hem ders kitabı hem de temel başvuru kaynağı olarak son derece meşhur olan kendi *Muhtasar*’ını kaleme alırken *Muhtasarü’t-Tahâvî*’den büyük ölçüde faydalanmıştır.<sup>392</sup> Serahsî ise, *el-Kâfi*’nin şerhi olan *el-Mebsût* adlı eseri yanında, *Muhtasarü’t-Tahâvî* üzerine de bir şerh kaleme almıştır.<sup>393</sup>

Tahâvî, Kerhî, Kudûrî gibi mütekaddimîn dönemi Hanefî fakihlerine ait görüşleri ve onların eserlerini *Reddü’l-muhtâr*’da kullanmasına rağmen, İbn Âbidîn’in yukarıda zikredilen vurgusu, zâhirü’r-rivâyeden sonra *el-Kâfi* ile *el-Mebsût*’u mezhebin temel metinleri olarak kabul edip merkeze aldığını göstermektedir. Bir taraftan IV. yüzyıl muhtasarları arasında *el-Kâfi*’nin, Şeybânî’nin temel eserlerini en sadık bir şekilde yansıtması, diğer taraftan Serahsî’nin, Hanefî fikhını en çok etkileyen ve Hanefîliğin ana damarını oluşturan Mâveraünnehir Hanefîliğinin merkezî şahsiyetlerinden biri olması,<sup>394</sup> muhtemelen bu durumun en önemli sebeplerinden biridir. Geleneğe son derece bağlı bir

---

<sup>389</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 85-86.

<sup>390</sup> bk. Mevlüt Güngör, “Cessâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, c. 7, s. 427-428.

<sup>391</sup> bk. Cengiz Kallek, “Kudûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, c. 26, s. 322.

<sup>392</sup> Ferhat Koca, “el-Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 31, s. 65.

<sup>393</sup> bk. Muhammed Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 36, s. 547.

<sup>394</sup> Kaya, “el-Mebsût”, s. 215.

fakih olarak İbn Âbidîn'in bu tercihi, aynı zamanda söz konusu bu iki eserin Hanefî fıkıh çevrelerindeki konumunu da göstermektedir.

Bir taraftan zâhirü'r-rivâye kitapları mezhebin temel metinleri olmasına, diğer taraftan zâhirü'r-rivâyeyi en iyi bir şekilde işleyip aktarması gerekçe gösterilerek *el-Kâfi* ile *el-Mebsût* merkeze alınmasına rağmen, yukarıda tespit edildiği üzere<sup>395</sup> *Reddü'l-muhtâr*'da doğrudan onlara yapılan atıfların diğer kaynaklara göre son derece az olduğu görülmektedir. Esasında bu durum, hicrî VI. asır öncesindeki tüm kaynaklar için söz konusudur. Dolayısıyla zikri geçen eserler, her ne kadar mezhebin temel metinleri olarak zikredilse de bunların kaynak olarak kullanımı noktasında herhangi bir ayrıcalık söz konusu değildir. Nitekim yukarıda İbn Âbidîn'in son döneme ait eserleri çok daha fazla kullandığı, ilk asırlara doğru gidildiğinde eserlere yapılan atıf sayılarının giderek azaldığı ifade edilmişti.<sup>396</sup>

İlk dönem kitaplarının muteber olarak görülmekle birlikte sonraki dönemlere kıyasla onların kaynak olarak son derece az bir şekilde kullanılmasının temel sebebi, mütekaddimîn dönemi eserlerin müteahhirîn döneme göre daha az sistematik olmalarıdır. Zira İbn Âbidîn, müteahhirîn dönemi kitaplarının meseleleri tespit etme ve muhtasar bir şekilde sunma konusunda mütekaddimîn dönemi kitaplarından üstün olduğunu ifade eder. Ona göre mütekaddimîn, meselelerin hükümlerini istinbat etme ve delilleri kuvvetlendirme konusunda yoğun çaba harcamıştır. Müteahhirîn ulemâ ise onların görüşlerini toplama, ihtilafları değerlendirme, ibareleri daha güzel bir şekilde açıklama konusunda daha fazla mesai harcamıştır.<sup>397</sup> *Reddü'l-muhtâr*'da *el-Kâfi* ile *el-Mebsût* her ne kadar kaynak olarak az kullanılsa da bu durum, onların söz konusu bu eser üzerindeki etkisini azaltmamaktadır. Zira bu eserler, İbn Âbidîn için bir miyar vazifesi görmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Âbidîn'e göre *el-Mebsût*'a muhalif bir görüşle amel edilemez. Öte yandan bu kâidenin özellikle mukallid fakih için bağlayıcı olduğunu belirtmek gerekir. Zira tercih ehli olan fakih, delilini kuvvetli gördüğü görüşü tercih etme salahiyetine sahiptir.

---

<sup>395</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. "Fürû Kaynakları" başlığı.

<sup>396</sup> bk. "Fürû Kaynakları" başlığı.

<sup>397</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 106.

Mezhep düşüncesi ve mezhebin temel dinamikleri de müteahhirîn dönemi eserlerinin mütekaddimîn eserlerine göre çok daha fazla kullanılmasının sebepleri arasında zikredilebilir. Zira Hanefî mezhebindeki temel anlayışa göre, Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas kabul edilmekle birlikte, başta İmâmeyn olmak üzere onun talebeleri ile meşâyihin görüşleri, dönemin durum ve şartları dikkate alınarak ehl-i tercihin tercihleriyle ön plana çıkabilmektedir. Râcih görüşün tespiti konusunda İbn Âbidîn'in *'Ukûdü Resmi'l-müftî* risâlesinde zikrettiği ilk ilke, tercih ehlinin mezhepteki konumunu göstermesi açısından önemlidir. Buna göre ehli tarafından tercih edilen görüş ile aksi tercih edilmediği sürece zâhirü'r-rivâyeye uymak teorik açıdan en temel ilkedir. Bununla birlikte ehli tarafından tercih edilen görüşün tespiti ya da zâhirü'r-rivâyenin aksi olan bir görüşün tercih edilip edilmediği, aksi bir görüş tercih edildiyse zaruret, örf, maslahat gibi bu görüşün tercihinin gerekçeleri ve buna benzer durumların tespiti, ancak sonraki dönemde telif edilen çalışmalara bakılarak yapılabilir. Öte yandan sonraki fakihlerin mesâisi de zaten mezhebin temeli olması bakımından zâhirü'r-rivâyeye görüşleri üzerinde devam etmiştir. Bundan dolayı herhangi bir sebeple aksi tercih edilmediyse zâhirü'r-rivâyeye olan görüşler, meşâyihin ve sonraki fakihlerin kitaplarında yer almıştır. Bu sebeple gerek zâhirü'r-rivâyeye kitaplarındaki görüşlerden, gerekse bunlar ve nevâzil türü meseleler ile ilgili görüşlerden hangisinin müftâ bih olduğu, daha çok müteahhirîn dönemi eserleri üzerinden tespit edilebilir. Zira ictihada açık konularda örf, zaruret, maslahat vb. sebeplerle müftâ bih görüş zamanla değişebilmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'den gelen nakillere göre, kendisi adına bir ibadeti yerine getirmesi için başka birinin kiralanmasının bâtil olduğu konusunda üç imam da ittifak etmiştir. Ancak onlardan sonra gelen tahrîc ve tercih ehli müctehidler, zaruret sebebiyle ücretle Kur'ân öğretimine cevâz vermişlerdir. Daha sonra gelen tercih ehli müctehidler de aynı şekilde ezan ve imamlıkta da ücret alınmasının cevâzı konusunda fetvâ vermişlerdir.<sup>398</sup> Dolayısıyla müteahhirîn döneminde yazılan fıkıh kitaplarına daha fazla müracaat edilmesinin, onların gerek terimler, konuların işlenişi, sistematığı ve ihtilafların değerlendirilmesi gerekse zamanın şartlarına göre değişen ve yeni meseleler hakkında üretilen hükümleri ele almalarıyla alakalı olduğu söylenebilir.

---

<sup>398</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", s. 13-14.

Diğer taraftan daha önce ifade edildiği üzere İbn Âbidîn, müteahhirîn dönemine ait bazı kitapları çeşitli yönlerden eleştirmekte, bu eserlerdeki görüşlerin tahkik edilmesi gerektiğini, özellikle son dönem kitaplarından sadece birine bakılarak fetvâ verilemeyeceğini vurgulamaktadır. Zira Kuhistânî'nin (ö. 962/1555) *Şerhu'n-Nükâye*'si, Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı, İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i gibi eserler, aşırı ihtisar sebebiyle bilmece derecesinde bir üsluba sahip olabildikleri gibi, yaptıkları nakillerde mevcut olan bazı problemler nedeniyle râcih görüşe aykırı tercihler içerebilirler. Hatta bazılarında hiç kimsenin benimsemediği başka mezheplere ait tercihler bulunabilmektedir.<sup>399</sup>

Yine bir kitapta yer alan hatalı bir görüş, kendisinden sonra yazılan onlarca kitapta müftâ bih olarak nakledilebilmektedir. İbn Âbidîn, müteahhirîne ait yaklaşık yirmi kitapta hatalı bir görüşün nakledildiğini ifade ederek bu duruma dikkat çeker. Bu konuda zikrettiği örneklerden biri ücretle Kur'ân okuma meselesidir. Kudûrî şârihi Ebû Bekir el-Haddâd (ö. 800/1398), *el-Cevheretü'n-neyyire*'de “Kur'ân okuması için ücretle birini kiralamanın sahih olduğunu” ve bunun müftâ bih görüş olduğunu ifade eder.<sup>400</sup> Oysa müftâ bih olan görüş, “Kur'ân öğretimi için kiralama” meselesidir ve bu hükmün Kur'ân okumayla ilgisi yoktur. Zira meşâyih, Kur'ân öğretimi konusunda zaruret bulunduğu için buna cevâz vermiştir. Diğer taraftan Kur'ân okumak için birini kiralama konusunda zaruret durumu söz konusu değildir. Haddâd'dan sonra gelen müellifler bu hatalı görüşü ondan nakletmişler ve hatta birçoğu bu ifadeye dayanarak diğer ibadetlerde dahi kiralamanın sahih olduğunu söylemişlerdir ki bu çok daha büyük bir hatadır.<sup>401</sup> Bu açıklamaları doğrultusunda İbn Âbidîn'in müteahhirîn dönemi eserlerini, sistematik olmaları ve fikhî müktesabatı daha iyi bir şekilde değerlendirmeleri sebebiyle mütekaddimîn eserlerine göre üstün gördüğü, ancak fetvâyâ esas olmaları bakımından yetersiz kalabileceklerine vurgu yaptığı söylenebilir. Kanaatimizce İbn Âbidîn'in temel kaygısı, ihtilafli hükümlerde râcih görüşün tespiti konusunda tutarsızlıktan uzak durup mezhep içerisinde var olan kriterlerin uygulanması, bu yapılırken mezhep birikiminin doğru bir şekilde değerlendirilmesi, mezhep içerisinde çoğunluk ya da muteber fakihlerin

---

<sup>399</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 13; Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 170-171.

<sup>400</sup> Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûri*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322, c. 1, s. 269.

<sup>401</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 13-14. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 76-79.

dikkate alınması, ictihada açık (müctehedün fih) meselelerde örf, zaruret ve maslahat gibi etkenlerin gözetilmesidir.

Hanefî literatürüyle ilgili İbn Âbidîn'in sık sık vurguladığı hususlardan biri de metin-şerh-fetvâ literatürü arasındaki hiyerarşidir. Buna göre sarih bir tercih yoksa metinlerde yer alan görüşler şerhlerdekine, şerhlerde yer alanlar da fetvâ kitaplarındakilere öncelenir.<sup>402</sup> Çünkü metin sahipleri eserlerinde; zâhirü'r-rivâyeye, sahih ve mezhep imamına ait olan görüşleri bir araya getirmeyi amaçlamışlardır.<sup>403</sup> İbn Âbidîn'e göre buradaki metinlerden maksat, zâhirü'r-rivâyeden oluşan mezhep görüşlerini içeren *el-Bidâye*, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, *el-Muhtâr*, *en-Nükâye*, *el-Vikâye*, *Kenzü'd-dekâik*, *el-Mültekâ* gibi muteber metinlerdir. Diğer taraftan Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *el-Gurer*'i ve Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîru'l-ebâr*'ı gibi eserlerde, yukarıda sayılan muteber metinlerin aksine birçok fetvâ meselesi yer almaktadır.<sup>404</sup>

Muteber kaynaklarla ilgili İbn Âbidîn'in yaptığı vurgulardan biri de, tercih ehli fakihler ve onların eserleridir. Yukarıda değinildiği ve daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere resmü'l-müftî ilkelerinin başında, tercih ehlinin tercihlerine uymanın vacip olduğu ilkesi yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında tercih ehlinin müftâ bih hükmü tespit etme noktasında önemli bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla mezhep içerisinde kimlerin tercih ehli olduğunun bilinmesi, müftâ bih görüşü tespit faaliyeti açısından zarûrî bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tespit aynı zamanda muteber olan ve olmayan kaynakların belirlenmesi anlamına gelmektedir. Hanefî kaynaklarına olan yaklaşımı hususunda İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr* adlı eseri incelendiğinde, söz konusu kaynakların müelliflerinin tercih ehli olup olmamasının, İbn Âbidîn'e göre en önemli kriterlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Zira görüşlerine itiraz edip etmemesi bakımından incelendiğinde İbn Âbidîn'in en çok itiraz ettiği fakihler, genel olarak ona göre tercih ehli olmayanlardır. Tercih ehli olan fakihlere ise, oldukça sınırlı sayıda itiraz ettiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, tercih ehli fakihlerden biri

---

<sup>402</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 173; c. 4, s. 160; c. 8, s. 187, 233, 355; c. 10, s. 405; İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", s. 34, 36.

<sup>403</sup> bk. İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", s. 36; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 337. Metin-şerh-fetvâ literatürü arasındaki hiyerarşi ve metinlerde zikredilen görüşlerin öncelenmesi hakkında temsil kabiliyeti yüksek bir örnek için bu çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan "Hakkında İhtilaf Olması Durumunda Râcih Görüşün Tespiti" başlığına bakınız.

<sup>404</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", s. 36-37.

olan İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* adlı *el-Hidâye* şerhi, hem çok kullanılması hem de kendisine oldukça az itiraz edilmesi bakımından öne çıkmaktadır.

Diğer taraftan *Kenzü'd-dekâik*'in şerhlerinden Zeynüddin İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râik*'i ile kardeşi Sirâceddin İbn Nüceym'in *en-Nehrü'l-fâik*'i, en çok atıf yapılan eserler arasında olmakla birlikte, aynı zamanda İbn Âbidîn'e göre müelliflerinin tercih ehli olmaması ve tercih ehli fakihlerin görüşlerine muarız kaviller içermeleri sebebiyle en çok eleştirilen eserlerin başında gelmektedir.<sup>405</sup> Örneğin Zeynüddin İbn Nüceym, bir meselede işkâl olduğunu ifade ederek çeşitli açıklamalar yapmış, İbn Âbidîn ise İbn Nüceym gibi bir âlimin bu sözleri sarfetmesini garip karşılayarak aslında meselede işkâl olmadığını izah etmiştir.<sup>406</sup> Başka bir örnekte de İbn Âbidîn, *en-Nehr*'i eleştirirken ona karşı *el-Bahr*'daki görüşü savunmaktadır. Meselenin sonunda ise Rahmetî'den bir alıntı yaparak *en-Nehr* müellifinin yerli yersiz kardeşine itiraz etmeyi alışkanlık haline getirdiğini zikreder.<sup>407</sup> Başka bir yerde İbn Âbidîn, *en-Nehr* sahibi Sirâceddin İbn Nüceym'in tercih ehli olmaması sebebiyle onun yaptığı tercihin Necmüleimme el-Buhârî'nin tercihine muarız olamayacağını belirterek Sirâceddin İbn Nüceym'in tercihinin kabul etmemektedir.<sup>408</sup>

Tercih ehli fakihlerin eserlerini muteber olarak nitelemekle onların, İbn Âbidîn'in bakış açısıyla diğer eserlere göre farklı bir konumda olduklarını vurgulamaktayız. Ancak bu durum, İbn Âbidîn tarafından diğer eserlere hiç itibar edilmediği, tamamıyla onların güvenilmeyecek eserler olduğu anlamına gelmemelidir. Örneğin, Zeynüddin İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râik*'i ile kardeşi Sirâceddin İbn Nüceym'in *en-Nehrü'l-fâik*'i her ne kadar en çok eleştirilen eserler arasında olsa da aynı zamanda bunlar, birçok konuda İbn Âbidîn'in kendisinden faydalandığı, çokça alıntılar yaptığı ve bazı tercihlerine itibar edip naklettiği eserlerdir. Tercih ehli fakihlerin eserleri ile diğer eserler arasındaki asıl farklılık, görüşlerin teâruzu durumunda ortaya çıkmaktadır. *Reddü'l-muhtâr*'da bazı fakihlerin tercih ehli olduğunun vurgulanması, çoğunlukla teâruz halinde olan iki farklı

---

<sup>405</sup> İbn Âbidîn'in *el-Bahrü'r-râik* ile *en-Nehrü'l-fâik*'e yaptığı bazı eleştiri ve itirazlar için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 487; c. 3, s. 127-128; c. 4, s. 75, s. 295, s. 428, s. 557, s. 646-647; c. 5, s. 126-127, s. 154, s. 261, s. 351, s. 393; c. 7, s. 13; c. 8, s. 35-36.

<sup>406</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 543-544.

<sup>407</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 372.

<sup>408</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 261.



görüşten hangisinin tercih edilmesi gerektiğini izah etmek içindir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Âbidîn'in çeşitli vesilelerle tercih ehli olduklarını ifade etme gereği duyduğu fakihler;<sup>409</sup> Fahrü'lislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Şeyhü'lislâm Hâherzâde (ö. 483/1090), *el-Muhît* sahibi Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219),<sup>410</sup> Mahbûbî<sup>411</sup>, Kâdîhân (ö. 592/1196), Mergînânî (ö. 593/1197),<sup>412</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)<sup>413</sup> ve İbnü'l-Hümâm'dır (ö. 861/1457)<sup>414</sup>.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında İbn Âbidîn'e göre muteber olup olmaması bakımından kaynakların niteliğini belirleme konusunda iki temel kriterin temel alındığı söylenebilir. Bunlar zâhirü'r-rivâye ve tercih ehlinin telifleridir. Bu kriterler çerçevesinde

<sup>409</sup> İbn Âbidîn'in nazarında tercih ehli olan fakihlerin burada zikredilenlerle sınırlı olmadığını, özellikle bazı gerekçeler sebebiyle bu fakihleri tercih ehli olarak nitelendirme gereği duyduğunu ifade etmek gerekir.

<sup>410</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 570.

<sup>411</sup> Mahbûbî nisbesi, Buhârâ'da pek çok âlim yetiştiren bir aileye aittir. Meşhur Hanefî fakihlerinden Burhânüşşeria, Tâcüşşeria ve Sadrüşşeria da bu aileye mensup olup Mahbûbî nisbesiyle anılmaktadırlar. Bununla birlikte Hanefî kitaplarında Mahbûbî nisbesi mutlak olarak kullanıldığında kimin kastedildiği tam olarak belli değildir. Ancak mutlak olarak Mahbûbî nisbesinin kullanıldığı Hanefî kitaplarında, Tâcüşşeria ve Sadrüşşeria isimleri de ayrıca zikredilmektedir. bk. Ebü Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü'ş-Şelebî ile birlikte)*, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313, c. 5, s. 125; Ebü Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000, c. 9, s. 75; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr (Netâicü'l-efkâr ile birlikte)*, Dâru'l-Fikr, t.y., c. 10, s. 255; Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y., c. 1, s. 110; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 1, s. 258; c. 8, s. 536; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 14.

Dolayısıyla Mahbûbî nisbesinden bu iki âlimin kastedilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan İbn Âbidîn'de ve diğer bazı Hanefî kitaplarında Mahbûbî ile kastedilen âlimin *el-Câmi'u's-sağîr* üzerine bir şerhi olduğu anlaşılmaktadır. bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, c. 1, s. 130; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Mısri el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, t.y., c. 5, s. 309; Aynî, *el-Binâye*, c. 2, s. 307; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 8, s. 65; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. 2, s. 260; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 1, s. 142; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 485.

Tabakât kitaplarında ise *el-Câmi'u's-sağîr* şerhi olan Mahbûbî, "ikinci Ebü Hanîfe" olarak anılan Cemâleddin el-Mahbûbî'dir. bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y., s. 108. *el-Bahrü'r-râik* ve *Reddü'l-muhtâr*'ın birkaç yerinde Mahbûbî nisbesi, *et-Telkîh* adlı eserle birlikte de anılmaktadır. bk. İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 3, s. 274; c. 6, s. 31; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 522. *Telkîhu'l-'ukul fî'l-fürûk* adlı eser ise Sadrüşşeria el-Evvel'e nispet edilmektedir. bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 25.

Bu durumda mutlak olarak zikredilen Mahbûbî nisbesiyle, Cemâleddin el-Mahbûbî ya da Sadrüşşeria el-Evvel kastedilmiş olabilir. Ancak Hanefî kitaplarında Mahbûbî nisbesiyle *et-Telkîh* adlı eserin çok az kullanıldığı dikkate alındığında Cemâleddin el-Mahbûbî'nin kastedilmiş olma ihtimali daha yüksektir.

<sup>412</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 342; c. 2, s. 570.

<sup>413</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 593.

<sup>414</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 477.

İbn Âbidîn'e göre, zâhirü'r-rivâye ve bunları esas alan *el-Kâfî* ile *el-Mebsût*, zâhirü'r-rivâyeyi ve müftâ bih görüşleri bir araya getiren metinler ve tercih ashâbının eserleri, Hanefî literatüründeki diğer eserlere göre muteberlik açısından daha üstün bir konumda bulunmaktadır. Mezhep içerisinde kaynakların bu şekilde farklı derecelerle konumlandırılmasının pratik sonucu, diğer eserlerdeki görüşlerin söz konusu muteber eserlerdeki görüşlere aykırı olması durumunda bunların reddedilmesi ya da sağlam bir gerekçeye dayanması halinde ilgili görüşlerin gerekçe ve delillerinin ayrıntılı bir şekilde incelenerek tartışılmasıdır.

### III. BİR HÂŞİYE OLARAK *REDDÜ'L-MUHTÂR*

Şerh ve hâşiye kavramları, yukarıda değinildiği üzere iki ayrı telif türü olmaları ve bazı açılardan farklı özellikleri ihtivâ etmelerine rağmen, bir fıkıh metnini esas alarak başka bir fıkıh eseri telif etme açısından aralarında pek bir farklılık bulunmamaktadır. Nitekim müellifleri tarafından hâşiye diye tanımlanan birçok eserin muhteva, dil ve kompozisyon özellikleri bakımından şerh literatürüne dâhil edilmelerinin mümkün olduğu yukarıda ifade edilmişti.<sup>415</sup> Özellikle muhteva bakımından incelendiğinde şerh ve hâşiyelerin aynı işleve sahip oldukları söylenebilir. Buna göre şerhler için tespit edilen başlıca işlevler, hâşiye türü eserler için de söz konusudur. Bu işlevler maddeler halinde “hükümleri delillendirme, önceki katkıları değerlendirme, yeniden ifade, metni tenkit, terim ve ifadeleri açıklama” şeklinde sıralanabilir.<sup>416</sup> Bununla birlikte şerh ve hâşiyelerin delilleri değerlendirme, metni tadil ve tashih, metnin eksik yönlerini tamamlama, fikhî görüşlerin izini sürme gibi işlevleri de bulunmaktadır.<sup>417</sup>

*Reddü'l-muhtâr*'ın muhtevasına dair etraflıca bir değerlendirme yapmak ve muhtevasının tüm özelliklerini ayrıntılarıyla ele alıp tasnif etmek, nitelik bakımından birbirinden farklı birçok örneği incelemeyi gerektirmektedir. *Reddü'l-muhtâr*'ın hacmi ve meselelerin çeşitliliği dikkate alındığında, bu tür bir incelemenin tezin sınırlarını

---

<sup>415</sup> bk. Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, s. 560.

<sup>416</sup> Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, s. 560.

<sup>417</sup> Şerh ve hâşiyenin işlevlerine dair bu tür başlıkları arttırmak mümkündür. Ancak şerh ve hâşiyenin bir telif türü olarak niteliğinin ve daha sistematik bir şekilde fıkıh literatüründeki işlevinin ortaya konulması amacıyla, “metin-şerh-hâşiye bağlamında şerh ve hâşiyenin fıkıh literatüründeki yeri ve fıkıh ilmine katkısına dair” yapılacak müstakil çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

aşacağı endişesiyle bu bölümde, yukarıda zikredilen şerh ve hâşiyenin başlıca işlevleri doğrultusunda çeşitli örneklere yer verilecektir. Dolayısıyla aşağıda yapılan tasnif ve işlenen örnekler, *Reddü'l-muhtâr*'ın muhtevasına dair özellikleri tüm yönleriyle tespit etme iddiasını taşımamaktadır. Bununla birlikte aşağıdaki örnekler, söz konusu eserin hâşiyeye türünde bir eser olması itibarıyla, sadece metin ve şerhi izah amaçlı bir çalışmanın çok ötesinde nitelikli ve ilmî bir eser olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu sebeple şerh ve hâşiyenin başlıca işlevleri doğrultusunda tasnif edilerek sunulan örnekler, İbn Âbidîn'in meseleleri ele alış tarzını ve bu konudaki ilmî çabasını yansıtmak amacıyla ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve İbn Âbidîn'in bu eserde ne yaptığı sorusuna cevap aranacaktır.<sup>418</sup>

## A. HÜKÜMLERİN DELİLLERİNİ TESPİT

Hükümlerin delilleri ile ilgili *Reddü'l-muhtâr*'ın başlıca işlevleri “hükümleri delillendirme”, “delilleri değerlendirme”, “önceki katkıları değerlendirme” şeklinde ele alınabilir. “Hükümleri delillendirme”den maksat, metinde zikredilen fikhî hükümlerin şer'î deliller ve mezhep içi istidlâl kaynaklarıyla irtibatının incelenmesidir.<sup>419</sup> Bununla birlikte aşağıda değinileceği üzere Feth daha önce kurulan irtibatlar çeşitli açılardan değerlendirilmekte, ihtiyaç halinde söz konusu irtibatlar yeniden düzenlenerek, ilgili hükümler şerh ve hâşiyenin yazıldığı dönemin şartları ve önceliklerine göre tartışmaya açılmaktadır. Ayrıca zaman zaman metinde yer alan meselelerin hükmüyle ilgili daha önce dile getirilen görüşler ele alınmakta ve özellikle aynı metinle ilgili telif edilmiş şerh ve hâşiyelerin bu husustaki katkıları tartışılmaktadır.

### 1. Hükümleri Delillendirme

İbn Âbidîn, metin ve şerhte ele alınan hükümlerin ya da konuyla ilgisi bakımından yer verdiği diğer meselelerin çoğu zaman delillerle irtibatını ele almaktadır. İbn Âbidîn'in

---

<sup>418</sup> “Hükümlerin Delillerini Tespit” başlığı altında ele alınan “hükümleri delillendirme”, “delilleri değerlendirme”, “önceki katkıları değerlendirme” şeklindeki başlıklarda işlenen örneklerin bir kısmı, söz konusu her üç başlığa da örnek olabilir. Zira İbn Âbidîn, bir taraftan meselelerin hükümlerini delillendirirken diğer taraftan aynı meseleyle ilgili öne sürülen farklı delilleri ya da konu hakkında daha önce ortaya konan bazı katkıları değerlendirebilmektedir. “Metin/Şerh'in Tadil ve Tashihi” başlığının alt başlıklarında da aynı durum kısmen geçerlidir. Söz konusu bu faaliyetlerin önemine binaen her biri ayrı başlıklar altında işlenecek, bununla birlikte zikredilen örneklerde bir taraftan konu bütünlüğünün gözetilmesi, diğer taraftan meselelerin ele alınış tarzının daha iyi bir şekilde yansıtılması amacıyla ilgili başlıklar arasında ortaya çıkan tedâhül kaçınılmaz olsa da örnekler ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

<sup>419</sup> Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, s. 560.

hükümleri delillendirmesi, ilgili hükmün sadece delilini zikretmek şeklinde olabildiği gibi, kapalı ve ihtilafı durumlarda söz konusu delilleri tafsilatıyla ele almak şeklinde de gerçekleşebilmektedir. Mezhep içerisinde herhangi bir ihtilafın yer almadığı konularda genellikle delili zikredip hükümle irtibatını ifade ettikten sonra çok fazla tafsilata yer vermez. Örneğin, yemin-i lağv'ın günah olmaması ve affının umulması konusunda İbn Âbidîn, bu hükmün delili olarak “Allah sizi kasıtlı olmayan yeminlerinizden sorumlu tutmaz”<sup>420</sup> âyetini zikreder ve bununla ilgili başka bir açıklama yapmaz.<sup>421</sup> Yine başka bir yerde Haskefi'nin “kendisinden olmayan çocuğun, kendisine ait olduğunu ikrar etmek haramdır”<sup>422</sup> şeklinde ifade ettiği hükmün delili olarak başka herhangi bir açıklamaya yer vermeden *Fethu'l-kadîr*'den alıntıyla iki hadis zikretmektedir.<sup>423</sup>

Yukarıda yer verilen örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak İbn Âbidîn'in hükümlerin delilleriyle ilgili mesaisi bu tür örneklerle sınırlı değildir. O, sadece hükümlerin delillerini zikretmenin ötesinde, zaman zaman delilleri tafsilatıyla ele alarak tartışmayı farklı boyutlara taşımakta, daha teferruatlı ve derin açıklamalara yer vermektedir. Örneğin mushafa dokunmanın hükmü konusunda şârih Haskefi, abdestli dokunmanın vacip olduğuna dair bir görüşü zikretmektedir.<sup>424</sup> İbn Âbidîn'e göre, şârihin bu görüşü “kîle” lafzıyla aktarması, mushafa abdestli dokunmanın farz olduğuna dair diğer görüşü tercih ettiğine bir işarettir. İbn Âbidîn buradaki ihtilafın, âyetin tefsirindeki ihtilaftan kaynaklandığını belirtir. Mushafa abdestli dokunmanın vacip olduğunu söyleyenlere göre, konu ile ilgili âyetin<sup>425</sup> abdeste delaleti kat'î değildir. Zira bazılarına göre, “ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir” anlamındaki “لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ” âyeti, kendisinden önce gelen “korunmuş bir kitaptır” manasındaki “كِتَابٍ مَكْنُونٍ” ifadesinin sıfatıdır. Buna göre “tertemiz olanlar” anlamındaki “الْمُطَهَّرُونَ” kelimesinden maksat, mukarrabûn melekleridir. Çünkü onlar günah işlemezler. Bu durumda âyetin anlamı “o

<sup>420</sup> Bakara, 2/225.

<sup>421</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 477.

<sup>422</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 5, s. 163.

<sup>423</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 164. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 4, s. 295. Söz konusu hadisler için bk. Buhârî, “Meğâzî”, 56; “Ferâiz”, 29; Müslim, “İmân”, 114, 115; İbn Mace, “Ferâiz”, 13; Ebû Dâvûd, “Talak”, 29; Nesâî, “Talak”, 47.

<sup>424</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 1, s. 196.

<sup>425</sup> Konu ile ilgili âyet şu şekildedir: “إِنَّهُ لَفُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79)” “Şüphesiz o, değeri çok yüce olan Kur'an'dır, korunmuş bir kitaptır, ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir.” Vâkıa, 56/77-79.

kitâb-ı meknûna (levh-i mahfuza) ancak melekler muttali olabilir” şeklinde olacaktır. Diğer bir görüşe göre “لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ” âyeti, kendisinden bir âyet önce geçen “إِنَّهُ لَفُرُّانٌ” âyetindeki Kur’ân-ı Kerîm’in sıfatıdır ve burada Kur’ân’dan maksat mushaftır. Buna göre “الْمُطَهَّرُونَ” kelimesinden maksat abdestli insanlardır. Bu durumda âyetin manası “o musfaha, ancak abdestli insanlar el sürebilir” şeklinde olacaktır. İbn Âbidîn, ihtilafın sebebinin bu şekilde izah ettikten sonra, müfessirlerin çoğunluğuna göre âyetin ikinci manaya geldiğini ifade eder. Diğer taraftan İbn Âbidîn’e göre âyette zikri geçen “dokunmak, el sürmek” manasındaki “يَمَسُّهُ” kelimesini hakikat manasına hamletmek de âyetin ikinci manaya geldiğini teyit etmektedir. Zira asıl olan, kelimeleri hakikî manasına hamletmektir. Hiçbir delil göstermeksizin kelimenin başka manaya ihtimali olduğunu öne sürmek, bu istidlalin sıhhatine zarar vermez. Bu tahlilden sonra İbn Âbidîn, mushafa abdestli bir şekilde dokunmanın farz olduğuna dair görüşü, şârihten başka Şürûbülâlî’nin<sup>426</sup> (ö. 1069/1659) ve *ed-Dürri’l-muhtâr* muhaşşîlerinden İbrâhim b. Mustafa el-Halebî’nin<sup>427</sup> de tercih ettiklerini ifade eder. Ancak burada başka bir mesele daha gündeme gelmektedir. O da farzın inkârı durumunda kişinin kâfir olması meselesidir. Ancak mushafa dokunma meselesinde durum farklıdır. Zira Hanefî mezhebine göre bir kimse namazdan başka bir şey için abdestin gerekli olduğunu inkâr etse, tekfir edilmez. O halde mushafa dokunmak için abdestli olmanın farz olmasından maksat, farz-ı amelî olmasıdır. Farz-ı amelî, farzın iki türünden zayıf olanı, vacibin de iki türünden kuvvetli olanıdır. Bu sebeple farz-ı amelîyi inkâr eden tekfir edilmez.<sup>428</sup>

İbn Âbidîn başka bir örnekte *el-Hidâye*’den alıntı yaparak<sup>429</sup> kocanın karısını, evlenmesi ebediyen haram olan bir kadının bakılması haram olan herhangi bir uzvuna, sarîh bir ifade kullanarak benzetmesi ve bununla talaka niyet etmesi durumunda yalnız zihar meydana geleceğini ifade eder. Zira bu tür ifadelerle talak neshedilmiştir.<sup>430</sup> İbn Âbidîn, daha sonra İbn Nüceym’in konu ile ilgili bir itirazına yer verir. Buna göre, talak

---

<sup>426</sup> bk. Ebü’l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürûbülâlî el-Vefâî el-Mısırî, *Merâki’l-felâh şerhu metni Nûri’l-izâh*, el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005, s. 37.

<sup>427</sup> bk. İbrahim b. Mustafa b. İbrahim el-Halebî, *Tuhfetü’l-ahyâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, Câmi‘atü’l-Melik Su‘ud, nr. 3495/1, t.y., vr. 8<sup>b</sup>.

<sup>428</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 196-197.

<sup>429</sup> bk. Burhâneddin Ali b. Ebî Bekir el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y., c. 2, s. 265.

<sup>430</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 5, s. 128.

yönünün neshedildiği zikrediliyorsa ziharın daha önce İslam'da talak sayılması gerekir. Zira neshedilmesi için önce hüküm olarak var olması gerekir. Ancak Mergînânî *el-Hidâye*'de, ziharın cahiliyye devrinde talak sayıldığını söylemiştir. Buna göre ziharın nâsih olmaması gerekir.<sup>431</sup> İbn Âbidîn, ziharın hem cahiliyye hem de İslam'ın ilk devirlerinde talak olduğunu zikrederek bu itiraza cevap verir. Ardından bu görüşün delili olarak, kendisine kocası tarafından zihar yapılan bir kadının bu durumu Hz. Peygamber'e sorması sonrasında onun "senin ona haram olduğunu düşünüyorum" ifadesini zikretmekte ve bunun üzerine inmiş olan Mücadele sûresinin ilk âyetlerine işaret etmektedir.<sup>432</sup> Buna göre Mücâdele sûresinin ilk âyetlerinde ziharın talak yönü neshedilmiş ve kefarete ödemek şartıyla karı-koca ilişkisinin devam edeceği zikredilmiştir.<sup>433</sup>

Diğer bir örnek de şiddetli açlık durumunda haram olan şeyleri yeme konusundaki zaruret kapsamında ilgilidir. İkraha konusunda metin ve şerhte zikredilen "öldürme ya da yaralama tehdidiyle (ikrâh-ı mülcî ile) bir kimse meyte, kan, domuz eti yemeğe ya da şarap içmeye zorlanırsa bu fiili yapması helaldir (ve hatta farzdır), eğer sabredip zorlandığı bu fiili yapmayarak öldürülürse, şiddetli açlık durumunda yaşamak için haram olan şeyleri yemeyerek ölen kimsede olduğu gibi günahkâr olur"<sup>434</sup> hükmünü İbn Âbidîn açıklarken, mülcî ikrah ile şiddetli açlık durumunda haram olan şeylerin yenmesi meselesi arasındaki irtibatı inceler. Buna göre metinde de işaret edildiği üzere şiddetli açlık durumu hakkında verilen hükmün delili olan "Allah, yemek zorunda kaldıklarınız dışında size neleri haram kıldığını tek tek açıkladığı halde, üzerine adının anıldığı hayvanları yememenizin sebebi nedir..." âyetindeki<sup>435</sup> "yemek zorunda kaldıklarınız dışında" ifadesi, mülcî ikrah ile yenmek durumunda olanları da kapsamaktadır. Çünkü mülcî ikrah da âyette zikredilen zaruret kapsamına dâhildir. Eğer âyet şiddetli açlık durumuna tahsîs edilirse bu durumda ikrah, nassın delaletiyle sabit olur.<sup>436</sup>

---

<sup>431</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 4, s. 105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 128.

<sup>432</sup> bk. Mücâdele, 58/1-4.

<sup>433</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 128.

<sup>434</sup> Şihâbüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr ve câmi'u'l-bihâr*, (*Reddü'l-muhtâr* içinde), thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, c. 9, s. 184-185. Parantez içi ifadeler Haskefi'ye aittir.

<sup>435</sup> En'âm, 8/119.

<sup>436</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 185.

## 2. Delilleri Değerlendirme

İbn Âbidîn, özellikle ihtilaflı konularda görüş sahiplerinin delillerini zikrederek bu delilleri çeşitli açılardan değerlendirmektedir. Bunu yaparken başlıca temel amacı, müftâ bih görüşü tespit etmek ya da daha önce müftâ bih olarak belirlenmiş görüşü savunmak, bu görüşün neden müftâ bih olduğunu izah etmek için delilinin kuvvetini ortaya koymak, müftâ bih görüşle ilgili yapılan hatalı değerlendirme ve istidlalleri tespit etmek ve sonradan ortaya çıkan meselelerde hükümler ile deliller ve istidlal kaynakları arasındaki irtibatı yeniden düzenlemektir.

Mesela mescit içerisinde cenaze namazı kılmanın hükmü konusunda İbn Âbidîn'in var olan ihtilafları ve bu ihtilafların dayandıkları delilleri inceleyerek meseleyi son derece derinlemesine ele alması, konu ile ilgili temsil kabiliyeti yüksek bir örnek olarak değerlendirilebilir. Buna göre musannif Timurtâşî metinde, cenaze namazının mescitte kılınmasının mekruh olduğunu, ancak cenaze dışarıda olup namazının mescitte kılınması konusunda ihtilaf olmakla birlikte muhtar kavle göre yine mescitte cenaze namazı kılmanın mutlak olarak mekruh olduğunu ifade eder.<sup>437</sup> Şârih Haskefî, bu hükmün illeti olarak mescitlerin farz namazlar ve nafil gibi onlara tâbi olanlar ile ilim tedrisi için yapılmış olmasını zikreder. Akabinde “kim mescit içinde cenaze namazı kılsa onun namazı yoktur”<sup>438</sup> hadisinin mutlak olması sebebiyle bu görüşün uygun olduğunu belirtir.<sup>439</sup> İbn Âbidîn, “cenazenin mescidin dışında olması şartıyla cenaze namazının mescitte kılınması” konusunda *Tenvîrû'l-ebâr*'da zikredilen ihtilafla ilgili olarak bazı nakillere yer vermektedir. Buna göre; *Muhtârâtü'n-nevâzil*'de konuyla ilgili zikredilen görüşe göre “cenaze mescidin dışında olursa namazının içeride kılınması mekruh değildir.” Halebî'nin *Tuhfetü'l-ahyâr*'ında zikredildiğine göre, “cenazenin mescidi pisleyebileceği endişesi” meselenin illeti olarak kabul edilirse, bu durumda cenaze dışarıda olması halinde mescitte namazını kılmak mekruh olmaz. *Şerhu'l-Münye*'de ise *el-Mebsût* ile *el-Muhît* adlı eserlerde bu görüşe meyledildiği ve muhtar olan görüşün bu

---

<sup>437</sup> Timurtâşî, *Tenvîrû'l-ebâr*, c. 3, s. 126.

<sup>438</sup> Hadisin metni Haskefî'de şu şekildedir: “من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له” Ancak hadis kaynaklarında ilgili hadisin metni şöyledir: “مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَلَيْسَ لَهُ شَيْءٌ” bk. İbn Mâce, “Cenâiz”, 29; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/454, 535; Abdürrezzâk, *Musannef*, 3/526; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/44.

<sup>439</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 3, s. 126-127.

şekilde olduğu zikredilmektedir.<sup>440</sup> *Gâyetü'l-beyân ve el-Înâye*'de ise cenaze, imam ve cemaatin bir kısmı dışarıda olduğu takdirde diğerlerinin mescidin içerisinde cenaze namazını kılmalarında ittifakla kerâhet olmadığı ifade edilir.<sup>441</sup>

İbn Âbidîn, meseleyi tahlil ederken öncelikle ilk zikredilen “mescitlerin namaz ve ilim tedrisi için yapıldığına dair” illetin doğru olmadığına işaret eder. Zira cenaze namazı, bir dua ve zikir olduğuna göre, yine onun gibi dua ve zikir olan istiskâ' ve küsûf namazlarının da camide kılınmaması gerekir. Ardından mescitte cenaze namazı kılmanın mutlak olarak mekruh olması konusunda bazı değerlendirmelere yer vermektedir. Buna göre hadiste geçen “mescitte” anlamındaki “في المسجد” ifadesi, “namaz kılma” (صلى) fiiline veya “cenazeye” (ميت) ya da her ikisine zarf olabilir. Birinci ihtimale göre cenazenin mescit içinde bulunması, namazın da dışarıda kılınması mekruh değildir. İkinci ihtimale göre cenazenin mescit dışında bulunması, namazın ise mescitte kılınması mekruh değildir. Üçüncü ihtimale göre ise, ikisinden biri mescitte olmadığı takdirde mekruh olmaz. Hadiste geçen ifadelerin gramer açısından yapılan bu tahliline göre, her üç ihtimal de “mutlak kerahet” şeklindeki müftâ bih kavle muhaliftir. İbn Âbidîn, bu ihtimalleri zikrettikten sonra İbn Nüceym'in konu ile ilgili görüşüne yer verir. İbn Nüceym'in *el-Bahr*'da zikrettiğine göre,<sup>442</sup> bu ihtimallerden herhangi birine dair özel bir delil bulunmadığı için ulemâ, her üç ihtimal için de kerahet hükmü vermiştir.<sup>443</sup> İbn Âbidîn İbn Nüceym'in bu açıklamasının, kerâheti delilsiz ispat etmek olacağını, zira ihtimaller söz konusu olduğunda herhangi bir ihtimal üzerine istidlâlin mümkün olmadığını ifade eder. Akabinde *Telhîsu'l-Câmi 'i'l-kebîr* adlı eserden gramer kurallarıyla ilgili bir kâideyi naklederek söz konusu hadisin bu kâideye göre anlamını izah eder. Buna göre kâide şudur: “İlim, zikir gibi bazı fiillerin mefulde bir tesiri olmaz. Dökmek ve öldürmek gibi bazı fiillerin ise mefulde tesiri olur.” Örneğin bir kimse “Zeyd'e mescitte sövsem” diye yemin etse, ancak söven kimsenin mescitte olmasıyla bu söz gerçekleşmiş olur. Kendisine sövülen Zeyd'in mescitte olup olmaması önemli değildir.

---

<sup>440</sup> bk. Serahsî, *el-Mebsût*, c. 2, s. 68; Burhâneddin Mahmud b. Ahmed el-Mergînânî el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004, c. 5, s. 307-308.

<sup>441</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 126-127; ayrıca bk. Bâbertî, *el-Înâye*, c. 2, s. 128-129.

<sup>442</sup> bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 2, s. 201.

<sup>443</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 127.



Diğer taraftan mesela “koyunu mescitte kesti” denildiğinde mescit içinde bulunan bir koyunun kesildiği anlaşılır. Kesilen koyun mescidin içinde ise kesen kimsenin mescidin içinde ya da dışında olması fark etmez. İbn Âbidîn, bu kâide ve örneklerden anlaşıldığı üzere “cenaze namazı kıлма”nın mefulde tesiri olmayan bir fiil olduğunu ifade eder. Bu fiil, namazı kılan fail ile gerçekleşir. Dolayısıyla hadiste ifade edilen “bir kimse cenaze namazını mescitte kılsa” ifadesi, namaz kılanın mescitte olmasını gerekli kılar. Cenazenin mescitte olup olmaması ise önemli değildir. Buna göre hadisin mantûkundan (mücerred anlamının delâletinden kesin olarak) anlaşıldığı üzere cenaze namazını mescitte kılmak mekruhtur. Kâsım b. Kutluboğa'nın risâlesinde “*Hz. Peygamber, Necâşî'nin vefat haberini ashâbına bildirdiği zaman namazgâha çıkararak cenaze namazını orada kılmıştır.*”<sup>444</sup> şeklinde rivâyet ettiği Necâşî hadisi de bu hükmü teyit etmektedir. Kâsım b. Kutluboğa'ya göre, şâyet cenaze namazı mescitte câiz olsaydı, Hz. Peygamber namazgâha çıkmazdı.<sup>445</sup>

Son olarak cenaze mescidin içinde iken namazın dışarıda kılınması meselesi kalmaktadır. İbn Âbidîn, hadiste bu durumun mekruh olup olmadığına dair bir delalet bulunmadığını, çünkü Hanefî mezhebine göre bu tür durumlarda mefhûmu dikkate alarak hüküm vermenin muteber görülmediğini ifade eder. Bununla birlikte İbn Âbidîn'e göre, nassın delâletiyle cenazenin mescid içinde bulunmasının mekruh olduğu söylenebilir. Zira cenaze içeride değilken namazını mescitte kılmak mekruh olunca, cenazeyi mescide sokmak evleviyetle mekruh olur. Çünkü bu abesle iştigaldir. Tüm bu izah ve değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere İbn Âbidîn, hadisin müftâ bih görüş olan ve aynı zamanda zâhirü'r-rivâye olan “mutlak kerâhet” hükmünü teyid ettiğini ifade etmek istediği anlaşılmaktadır.<sup>446</sup>

Başka bir örnekte İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafın sebeplerini değerlendirmektedir. Yemin bahsinde “yeme-içme üzerine yapılan yeminler” hakkında metinlerde işlenen meşhur örneklerden biri “şu buğdaydan yemeyeceğim” diye yemin eden kimsenin durumudur. İbn Âbidîn öncelikle bu meselede Ebû Hanîfe ve

---

<sup>444</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 4, 20; Müslim, “Cenâiz”, 62, 63; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/406.

<sup>445</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 127-128. Krş. Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî İbn Kutluboğa, *Mecmû'atü resâilî'l-Allâme Kâsım b. Kutluboğa*, Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2013, s. 232.

<sup>446</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 128.

İmâmeyn arasında ihtilaf olduğunu zikreder. Ebû Hanîfe'ye göre bu şekilde yemin eden biri buğdayı çiğneyerek yerse yemini bozulur. Ancak o buğdaydan yapılan ekmeğin, un gibi şeyleri yerse yemini bozulmaz. Çünkü buğdayın kendisi yenilen bir şeydir. İmâmeyn'e göre ise o buğdaydan üretilen şeyleri yemesiyle de yemini bozulur. İbn Âbidîn, burada Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafın sebebini zikrederek her iki tarafın delilleriyle ilgili bir değerlendirmeye yer vermektedir. Buna göre meselenin delili hakikat-mecaz konusuyla alakalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre eğer bir kelimenin hakikî manası kullanılmakta ise, örfen kullanılan mecazî anlamdan daha evlâdır. İmâmeyn ise bu konuda aksi görüşü savunmakta, örf olarak kullanılan mecazî mananın esas alınması gerektiğini söylemektedirler. İbn Âbidîn, "buğday yemek" ifadesinin buğdayın bizatihi kendisini yemek hakkında hakikî manasıyla kullanıldığını belirtir. Zira insanlar buğdayı kaynatarak yerler. Bu meselede "buğday yemek" ifadesinden, o buğdaydan yapılan ekmeğin yenmesi anlamındaki mecazî manadan ziyade, buğdayın bizatihi kendisinin yani hakikî anlamının esas alınması İbn Âbidîn'e göre daha evlâdır. Ardından kendi görüşünü desteklemek amacıyla *Fethu'l-kadîr*'den meseleyle ilgili bir değerlendirmeyi aktarmaktadır. İbnü'l-Hümâm buradaki "buğday yemek" ifadesinin hakikî ve mecazî olmak üzere her iki manaya gelebileceğini ifade eder. Dolayısıyla bir kelimenin hakikat manası mecaz manasıyla eşit olduğunda hakikat manası tercih edileceğinden dolayı Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilir.<sup>447</sup>

Başka bir örnekte İbn Âbidîn, bey' (satım akdi) kelimesinin lügat anlamına ilişkin delil getirilen âyetin, ilgili konuya delil olamayacağını izah etmekte ve getirilmesi gereken delili gerekçeleriyle zikretmektedir. Bey' kelimesinin lügat anlamı "mal olsun ya da olmasın bir şeyi bir şeyin karşılığında vermek" şeklinde tanımlanmıştır. Haskefi, tanımında geçen "mal olsun ya da olmasın" kısmı ile ilgili Yûsuf (a.s.) kıssasında zikredilen "onu az bir fiyata birkaç dirheme sattılar"<sup>448</sup> âyetini delil getirmektedir. Zira hür olan bir kimse mal edinilemediği için âyette lügat anlamıyla kullanılan "satış" kelimesinde satılan şeyin mal olmasının gerekmediği görülmektedir. İbn Âbidîn'e göre bu âyet, lügat itibarıyla satılan şeyin mal olmasının şart olmadığına delalet etmez. Zira cahiliyye döneminde hür insanlar kaçırılarak satılabiliyordu. Ayrıca İbn Âbidîn, bizim

---

<sup>447</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 571. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 5, s. 125-126.

<sup>448</sup> Yûsuf, 12/20.

şeriatımızdan önce hür insanların mal edinilebildiğini ifade etmekte ve Yûsuf kıssasındaki başka bir âyeti buna delil getirmektedir. Yûsuf (a.s.), kardeşini yanında alıkoymak için onun eşyaları arasına bir tas koydurmuş ve o tasın çalındığını söylemiştir. Bunun üzerine âyette zikredildiği üzere “tas kimin yükünde bulunursa cezası o kimsedir”<sup>449</sup> denilmiştir. İbn Âbidîn daha sonra Kuhistânî’den naklen Yakup (a.s.)’ın şeriatında hırsızlık suçunu işleyenlerin köle yapıldığını, hür insanların mal edinilebildiğini aktarmaktadır. Buna göre “hür insan hiçbir zaman mal sayılmamıştır” demek doğru değildir. İbn Âbidîn, bey‘ kelimesinin lügat anlamı konusunda getirilen delilin uygun olmadığını bu şekilde izah ettikten sonra, bu konuda “Şüphesiz Allah, mü’minlerden canlarını ve mallarını, cennet karşılığında satın almıştır. ... Yaptığımız bu alışverişten dolayı sevinin.”<sup>450</sup> “İşte onlar, hidâyete karşılık dalâleti satın almış kimselerdir.”<sup>451</sup> âyetlerinin delil olarak getirilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>452</sup>

İbn Âbidîn, zaman zaman örf, zaruret ve maslahat gibi durumlar söz konusu olduğunda mezhep içerisinde mercûh olan görüşlerin delillerini tahlil ederek, bu görüşleri toplumun ihtiyacı doğrultusunda yeniden tartışmaya açmaktadır. Örneğin İbn Âbidîn, yaşadığı dönemde aynı türde bile olsa her sultanın sikkesinin kendisinden önceki sikkeye göre daha hafif olduğunu, riyal ve altında da ağırlıkların farklı olduğunu, Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî’nin kavline göre ağırlıkta eşitliğin sağlanması gerektiğini, ancak akid yapanların bu farklılığı dikkate almayıp sikke, riyal ve altının ağırlıklarına bakmaksızın bunları adedî olarak kullandıklarını belirtmektedir. Halkın buna riâyet etmemesi sebebiyle yapmış oldukları bütün akidler Tarafeyn’nin (Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî’nin) kavline göre fasittir. Dolayısıyla İbn Âbidîn yaşadığı dönemde, Tarafeyn’in kavlinin dikkate alınmasında büyük zorluklar olduğunu ve bu sebeple fetvânın Ebû Yûsuf’un görüşü doğrultusunda taayyün ettiğini belirtmektedir.<sup>453</sup> Zira ribevî mallar ile ilgili hadiste<sup>454</sup> altın ve gümüşün veznî; buğday, arpa, hurma ve tuzun keylî olarak zikredilmesi sebebiyle Ebû Hanife ve Muhammed eş-Şeybânî’ye göre

---

<sup>449</sup> Yûsuf, 12/75.

<sup>450</sup> Tevbe, 9/111.

<sup>451</sup> Bakara, 2/16.

<sup>452</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 11.

<sup>453</sup> İbn Âbidîn, “Neşru’l-‘arf”, s. 114-147, s. 118-119.

<sup>454</sup> İlgili hadis için bk. Müslim, “Müsâkât”, 81, 82; İbn Mâce, “Ticârât”, 48; Nesâî, “Büyü”, 43; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/415; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/320.

bu sayılan maddelerden altın ve gümüş ebediyyen veznî, diğerleri de ebediyyen keylî olmalıdır. Çünkü bu maddelerin miktarının ne şekilde belirleneceği söz konusu hadis ile tespit edilmiştir. Örf değişse bile nass ile sabit olana ittibâ etmek gerektiğinden bunlar değişmezler. Nass örften daha kuvvetlidir ve zayıf olan örf için ondan daha kuvvetli olan nass terk edilemez. Ebû Yûsuf ise bu konuda Tarafeyn'den farklı düşünmektedir. Ona göre bu maddelerin keylî ve veznî olarak nassta belirlenmesi o zamanın örfüne binaendir. Dolayısıyla mutlak olarak örfe itibar edilmesi gerekir.<sup>455</sup> İbn Âbidîn *Reddü'l-muhtâr*'da Ebû Yûsuf'un bu görüşünü açıklarken<sup>456</sup> ona göre sonradan meydana gelen örflerin muteber olduğunu belirtmektedir. Hatta bu konuda örf nassa muhalif değil, aksine muvafıktır. Çünkü nassta dört maddenin keylî, altın ve gümüşün de veznî olduğunun belirtilmesi, Hz. Peygamber döneminde örfün bu şekilde olmasından dolayıdır. O dönemde örf bu durumun aksine olmuş olsaydı, nass da o şekilde varid olurdu. Şâyet Hz. Peygamber döneminde örf değişmiş olsaydı, bu örfün değişebileceğini başka bir nass ile belirtirdi.<sup>457</sup> Dolayısıyla nass o dönemdeki örf üzerine bina edilmiş oldu. Örf değiştiğinde hüküm de değişir. Burada hükmün değişmesi nassa muhalefet değil, aksine nassa ittibâdır. İbn Âbidîn bu açıklamalardan sonra kendi yaşadığı dönemde olduğu gibi insanların, aralarında ağırlık farkı olsa dahi dirhemi dirhem karşılığında satmayı ve dirhemleri adedî olarak borç vermeyi âdet haline getirmeleri durumunda, bu görüşe göre nassa muhalefet etmediklerini söylemekte ve o dönemin insanları için faize giden büyük bir kapıyı kapattığından dolayı Ebû Yûsuf'a dua etmektedir.<sup>458</sup> Ancak burada tartışılması gereken başka bir problem daha bulunmaktadır. Bu problem İbn Âbidîn'e göre tartı ve ölçünün durumuyla ilgilidir. Zira her ne kadar hadiste geçen maddeler hakkındaki tartı ve

---

<sup>455</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 409-410. Ayrıca bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 3, s. 62; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, c. 4, s. 140; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. 2, s. 188; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 6, s. 140.

<sup>456</sup> İbn Âbidîn, Ebû Yûsuf'un bu görüşünün ondan nakledilen ikinci bir görüş olduğunu, asıl görüşünün ise diğer imamların görüşüne muvafık olduğunu belirtmektedir. bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 409. Ancak klasik kaynaklarda yapılan taramada bu konuyla ilgili Ebû Yûsuf'a ait iki rivâyetin olduğuna dair bir bilgiye rastlayamadık. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, c. 12, s. 142; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 2. bs., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986, c. 5, s. 194; Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 3, s. 62; Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. 6, s. 354; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, c. 4, s. 88; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 7, s. 15; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. 2, s. 188; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 6, s. 140; Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c. 2, s. 86.

<sup>457</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 410.

<sup>458</sup> İbn Âbidîn, "Neşru'l-'arf", s. 118-119.

ölçünün (vezn ve keyl) Ebû Yûsuf'un kavli esas alınarak örfe göre değişebildiği kabul edilse de, bunların tamamen bırakılıp ağırlık konusunda birbirleri arasında eşitlik bulunmayan adede dönülmesi, zahir rivâyete ve tartı ile ölçü konusunda eşitliğin şart olduğu ile ilgili açık nassa muhaliftir. İbn Âbidîn bu problemi de zikrettikten sonra örf ile amel etme konusunda zaruretten dolayı bundan daha aşağı durumda olan meselelerin bile câiz görüldüğünü belirtmiş ve buna örnek olarak mayanın tartılmaksızın ödünç verilmesinin câiz görüldüğünü söylemiştir.<sup>459</sup> Bu ifadesiyle birlikte İbn Âbidîn'e göre her ne kadar bazı şüpheler ortaya çıksa da zaruret durumunda Ebû Yûsuf'un kavliyle fetvâ verilebileceği anlaşılmaktadır.

### 3. Önceki Katkıları Değerlendirme

İbn Âbidîn konuları işlerken, ele aldığı meselelerle ilgili tespit edebildiği farklı katkıları da dikkate almakta, söz konusu bu katkılarda herhangi bir problem yoksa bunları aynen nakletmektedir. Ancak özellikle ihtilafli meselelerde karşımıza çıkan farklı görüşlerin ya da ilave bilgilerin problemleri yönlerini mutlaka değerlendirip izah etmektedir. Böylelikle *Reddü'l-muhtâr*, metin ve şerhin problemlerini çözümlerin ötesinde, mezhep birikimini değerlendirme ve bu birikim içerisinde yer alan problemleri kısımları yeniden ele alma işlevini de icrâ etmektedir.

Mesela bir örnekte İbn Âbidîn, Haskefî tarafından nakledilen bir görüşün nasıl ortaya çıktığını ve delilinin kuvvetini değerlendirir. Buna göre Haskefî şerhte, nikâhın evlenilecek kişinin bütününe izafe edilmesi ya da “sırt, karın” gibi, söylendiğinde bütüne izafe edilecek lafızlarla yapılması gerektiğini belirttikten sonra, söylendiğinde bütüne izafe edilecek lafızlarla nikâhın geçerli olmasına rağmen, bu tür lafızlarla talakın geçerli olmadığına dair görüşün tercih edildiğini ifade etmektedir.<sup>460</sup> İbn Âbidîn ise önce konuyla ilgili görüşlere yer vermekte, akabinde “sırt, karın” gibi lafızlarla nikâhın münakid olduğunu kabul eden Halvânî'ye göre bu lafızlarla talakın da gerçekleşebileceğini; nikâhın bu lafızlarla münakid olduğunu kabul etmeyen Serahsî'ye göre talakın da sahih olmadığını belirtmektedir. Buna göre Haskefî'nin, İbn Nüceym'den naklettiği “söylendiğinde bütüne izafe edilecek lafızlarla nikâhın geçerli olmasına rağmen, bu tür

---

<sup>459</sup> İbn Âbidîn, “Neşru'l-‘arf”, s. 119-20.

<sup>460</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 75.

lafızlarla talakın geçerli olmadığına” dair görüşün,<sup>461</sup> iki farklı kavlin karıştırılmasıyla ortaya çıkarılmış üçüncü bir görüş olduğu anlaşılmaktadır. İbn Âbidîn, bu görüşün delilinin kuvvetli olmadığını ifade ederek söz konusu kavlin dikkate alınmaması gerektiğini belirtmektedir.<sup>462</sup>

Diğer bir örnek ise talak konusunda hulle meselesiyle ilgilidir. Konuyla ilgili şerhte Bezzâzî’ye (ö. 827/1424) ait farklı bir görüşe işaret edilmekte, İbn Âbidîn de bu görüşü inceleyerek hakkında bazı değerlendirmelere yer vermektedir. Buna göre Timurtâşî, hulle yapmak şartıyla evlenmenin tahrîmen mekruh olduğunu, ancak kadının bu şartla bile olsa yaptığı evlilikten sonra birinci kocasına helal olacağını ifade etmektedir.<sup>463</sup> Haskefî ise “*hulle yapan da kendisi için hulle yapılan da mel’undur*” hadisini,<sup>464</sup> tahrîmen mekruh hükmünün delili olarak zikretmektedir. Kadının böyle bir nikâhtan sonra birinci kocasına helal olmasını ise nikâhın sahih, şartın batıl olmasıyla açıklamaktadır. Sonrasında şartın batıl olmasıyla Bezzâzî’nin iddiasının aksine hullecinin talaka mecbur edilemeyeceğini ve İbnü’l-Hümâm’ın da bu görüşü savunduğunu ifade etmektedir.<sup>465</sup> İbn Âbidîn bu kısmı incelerken önce Bezzâzî’nin konuyla ilgili söylediklerini aktarmaktadır. Bezzâzî, ilk kocasıyla tekrar evlenmek için, cinsel ilişkiye girdikten sonra boşaması şartıyla ikinci kocayla evlenmesi durumunda Ebû Hanîfe’ye göre nikâh ve şartın câiz olduğunu söylemektedir. Hatta ikinci kocanın kadını boşamaktan kaçınması halinde hâkimin onu boşamaya zorlayacağını ve kadının da ilk kocasına helal olacağını belirtmektedir. İbn Âbidîn Bezzâzî’deki bu görüşün Ali b. Yahya ez-Zendevisî’nin<sup>466</sup> (ö. 382/992 [?]) *er-Ravza* adlı eserinden alındığını beyan eder. Akabinde *en-Nehrü’l-fâik*’ten alıntıyla<sup>467</sup> Zahîrüddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed

---

<sup>461</sup> bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, c. 3, s. 90.

<sup>462</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 4, s. 75.

<sup>463</sup> Timurtâşî, *Tenvîru’l-epsâr*, c. 5, s. 47.

<sup>464</sup> bk. Tirmizî, “Nikâh”, 28; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 15; Nesâî, “Talâk”, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/42.

<sup>465</sup> Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 5, s. 47.

<sup>466</sup> Zendevisî’nin hayatı hakkında bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudiyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, t.y., c. 1, s. 381; c. 3, s. 313; Ebû’l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 1992, s. 164-165; Ziriklî, *el-A’lâm*, c. 5, s. 31.

<sup>467</sup> bk. Sirâceddin Ömer b. İbrahim b. Muhammed el-Mısri İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâik şerhu Kenzi’d-dekâik*, thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dimaşkî, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002, c. 2, s. 423.

el-Buhârî'nin (ö. 619/1222), başka kitaplarda böyle bir bilginin bulunmadığına dair açıklamasını nakletmekte ve *el-Înâye*'de<sup>468</sup> de meselenin bu şekilde zikredildiğini belirtmektedir. Sonrasında *Fethu'l-kadîr*'den naklederek<sup>469</sup> zâhiru'r-rivâyede böyle bir görüşün yer almadığını, bu görüşün sübutu zayıf olmakla birlikte aynı zamanda mezhebin kâidelerine de aykırı olduğunu, şartın batıl olup nikâhın geçerli olması sebebiyle ikinci kocanın da talaka mecbur edilemeyeceğini ifade eder.<sup>470</sup> Böylelikle Bezzâzî'nin görüşünün kaynağını tespit edip bununla ilgili diğer kaynaklardaki değerlendirmelere yer vererek bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Başka bir örnekte İbn Âbidîn, satılan malın vasfının bilinmesi konusundaki ihtilafları ele almakta ve bu ihtilaflar üzerinden bazı değerlendirmelere yer vermektedir. Buna göre Timurtâşî, alışverişin sahih olabilmesi için “mebî‘ (satılan mal) ve semenin (ücretin) miktarı”nın ve “semenin vasfı”nın bilinmesinin şart olduğunu ifade etmektedir.<sup>471</sup> İbn Âbidîn'e göre bu ifadeden Timurtâşî'nin, *Kenzü'd-dekâik*'teki gibi<sup>472</sup> mebî‘in vasfını bilmeyi şart olarak görmediği anlaşılmaktadır. Zira vasfını bilmeyi sadece semene has kılmıştır. Musannifin konuyla ilgili görüşünü tespit ettikten sonra İbn Âbidîn, mebî‘ ve semenin miktarının bilinmesi konusunda ittifak olduğunu, ancak bunların vasıflarını bilme konusunda ihtilaf olduğunu ifade eder. Buna göre *Bedâi' u's-sanâ'i*'de mebî‘ ve semende vasıf şartı aranmazken,<sup>473</sup> *Fethu'l-kadîr*'de<sup>474</sup> her ikisinin de vasfını bilmek şart koşulmuştur.<sup>475</sup> Dolayısıyla vasıf şartı konusunda üç farklı görüş olduğu anlaşılmaktadır. Dördüncü bir görüşü Şürünbülâlî konuyla ilgili olarak yazdığı bir risâlede ileri sürer. Şürünbülâlî'ye göre mebî‘in cinsi zikrediliyorsa miktarı ve vasfının bilinmesine gerek yoktur. Çünkü satışın sahih olmasını engelleyen cehalet, görme muhayyerliğinin sâbit olmasıyla ortadan kalkar. Görme muhayyerliği olan müşteri, malı

---

<sup>468</sup> bk. Bâbertî, *el-Înâye*, c. 4, s. 183.

<sup>469</sup> bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 4, s. 183.

<sup>470</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 47-48.

<sup>471</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 7, s. 48-49.

<sup>472</sup> bk. Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Said Bekdaş, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 2011, s. 406.

<sup>473</sup> bk. Alâeddin Ebü Bekir b. Mesud b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâyi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2. bs., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, c. 5, s. 163.

<sup>474</sup> bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 6, s. 260-261.

<sup>475</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 49.

beğenmediği takdirde iade eder ve tarafları anlaşmazlığa götürecektir bir sebep kalmaz.<sup>476</sup> İbn Âbidîn, birkaç örnek zikrederek Şürûnbülâlî'nin bu görüşünün doğru olmadığını ispatlar. Buna göre eğer miktar ve vasfın zikredilmesine gerek olmadığı söylenirse, “sana bir köle sattım” ya da “sana bir hane sattım” ifadeleriyle yapılan satışların sahih olması gerekir. Ancak bu tür satışı hiç kimse câiz görmemiştir. Görme muhayyerliği meselesine gelince bazı durumlarda malın bir kısmını görmekle görme muhayyerliği sâkit olmasına rağmen malın tamamı görülmediği için tarafları anlaşmazlığa götürebilecek cehalet ortadan kalkmayabilir. Yine birinin aldığı bir malı görmeden başkasına satması ya da rehin vermesi durumunda görme muhayyerliği batıl olur.<sup>477</sup>

İbn Âbidîn, ihtilafları zikrettikten sonra alım-satımda miktar ve vasfın bilinmesi konusunda bir çıkarımda bulunmaktadır. Buna göre ulemânın zikrettiği fer'î meselelerden ve ta'lillerden anlaşıldığı üzere miktar ve vasfın bilinmesi, fâhiş cehaleti gidermek için şart koşulmuştur. Bu da satılan malı benzerlerinden ayırmak için yapılır. Miktar ve vasfın bilinmesi, eğer mal akdin yapıldığı yerde mevcut ise işaretle, değilse ve miktarla satılan mallardansa vasfıyla birlikte miktarını belirtmekle mümkün olur. Örneğin, yerli buğday satıyorsa “sana bir ölçek yerli buğday sattım” der. Ya da bulunduğu yeri beyân ederek “sana bu evdekileri sattım” der. Eğer bir arazi satıyorsa, arazinin sınırlarını açıklar. Tüm bu durumlarda mebî' ile ilgili fâhiş cehalet ortadan kalkar ve satışın sıhhatine zarar vermeyecek derecede az bir bilinmezlik kalır. Bu da satışın sahih olup görme muhayyerliğinin sâbit olmasıyla ortadan kalkar. Görme muhayyerliği, satışın sıhhatine engel olan fâhiş cehaleti değil, az olan cehaleti ortadan kaldırmak içindir.<sup>478</sup>

## B. METİN/ŞERH'İN TADİL VE TASHİHİ

Bir fıkıh metni üzerine yazılan şerh ya da bir şerh üzerine yazılan hâşiye, daha önce ifade edildiği üzere müellifinin belirli bir fikhî birikimi seçtiğini ve seçilen bu metin veya şerhten hareketle meseleleri ele alacağını göstermektedir. Bununla birlikte metin-şerh-hâşiye bağlamında ele alındığında şerh ve hâşiyenin belki de en yaygın ve önemli amaçlarından birisi, fikhî meseleleri ele alacağı bir zemin olarak tespit ettiği metin veya

---

<sup>476</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 49-50; Ayrıca bk. Hasan b. Ammâr b. Ali eş-Şürûnbülâlî el-Vefâî el-Mısırî, *Nefîsü'l-metcer bi-şirâi'd-dürer*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, t.y., s. 239<sup>b</sup>.

<sup>477</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 50.

<sup>478</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 51.



şerhi, daha önceki fikhî birikimi dikkate alarak en mükemmel hale ulaştırma gayretidir. Şerh ve hâşiyenin yukarıda örneklerine yer verilen diğer işlevleri konusunda da gözetilen amaçlardan biri muhtemelen bu çaba ve gayrettir. Metin ve şerhin ifadeleri, içeriği ve tercihleri gibi hususlara doğrudan yapılan eleştiri ve tashih gibi müdahaleler, şerh ve hâşiyenin zikredilen bu amacını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İbn Âbidîn de eserinde bir taraftan metin ve şerhten hareketle meseleleri ele alırken, diğer yandan metin ve şerh hakkında çeşitli eleştiri ve düzeltmelere yer vermekte, eksik olarak gördüğü kısımlarda bazı gerekli bilgileri ilave etmektedir. *Reddü'l-muhtâr*'da metin ile şerhin tadil ve tashihi konusunda oldukça fazla örnek bulunmaktadır. Hatta İbn Âbidîn'in bu konudaki tavsiyeleri dikkate alınarak söz konusu metin ve şerh yani *Tenvîru'l-ebşâr* ile *ed-Dürri'l-muhtâr* yeniden yazılacak olsa, oldukça farklı bir metin ve şerhin ortaya çıkacağı söylenebilir. Aşağıda İbn Âbidîn'in, hem metin ve şerh üzerine yaptığı müdahalelere hem de onun bu müdahaleleri yaparken fikhî birikimi değerlendirme üslubuna örnek olabilecek ve kanaatimizce temsil kabiliyeti yüksek olan bazı misallere yer verilecektir.

### 1. Metni/Şerhi Tenkit

İbn Âbidîn, metin ve şerhe veya bunlar üzerine yazılan diğer şerh ve hâşiyelere yönelik itirazlarında genellikle “fihi nazar”<sup>479</sup>, “fihi bahsün”<sup>480</sup>, “te’emmel”<sup>481</sup>, “fefhem”<sup>482</sup> gibi ifadeler kullanır. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere kendisi de mukaddimede, adap kurallarını gözeterek açık bir şekilde itiraz etmediğini, bunun yerine bir düzeltme ya da doğrusunu nakletme durumunda “fefhem” ifadesiyle itiraz ettiği konulara işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>483</sup> Söz gelimi, temizlemek amacıyla suyu çekilecek kuyunun kovasıyla ilgili yapılan tanımda şârihin, *el-Bahr* müellifi İbn Nüceym'in görüşünü savunduğunu söyledikten sonra “fihi nazar” ifadesini kullanarak bazı açıklamalara ve konuyla ilgili ihtilaflara yer vermektedir. Sonunda ise “te’emmel” ifadesini zikrederek buradaki itirazına dikkat çekmektedir.<sup>484</sup>

<sup>479</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 214, 222, 236, 270, 287 vd.

<sup>480</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 371, 401; c. 3, s. 256 vd.

<sup>481</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 184, 186, 187, 190, 191 vd.

<sup>482</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 217, 223, 245, 257 vd.

<sup>483</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 70.

<sup>484</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 374-375.

İbn Âbidîn'in metin veya şerhe yaptığı itirazlar, genellikle zikredilen görüşlere katılmaması, mezhep görüşü olarak ya da ihtilafli meselelerde müftâ bih olarak sunulan görüşün aslında mezhep görüşü ya da müftâ bih olmaması, zikredilen bir görüşün musannif veya şârih tarafından yanlış anlaşılması ya da eksik aktarılması, muteber metinlerde yer almayan hükümlerin nakledilmesi gibi durumlarla ilgilidir. Mesela İbn Âbidîn, cünüp kimsenin mushafa dokunmasının haram olması konusunda tefsirin de mushaf gibi olduğunu zikreden Timurtâşî'nin bu ifadesine itiraz etmektedir. Ona göre, musannifin bu benzetmesinden, cünüp iken tefsire dokunmanın haramlığı anlaşılır. Ancak mushafa dokunma konusunda bir nass olmasına rağmen tefsir ya da başka kitaplara dokunma hususunda herhangi bir nass bulunmamaktadır. Bu sebeple İbn Âbidîn'e göre, cünüp kimsenin tefsir kitaplarına dokunmasının ancak mekruh olduğu söylenebilir.<sup>485</sup>

Başka bir yerde İbn Âbidîn, nikâh konusunda icab ve kabul lafızlarıyla ilgili bir mesele hakkında Haskefi'nin mezhep görüşü olarak sunduğu bir hükmü ele alarak, bu hükmün aslında mezhep görüşüne muhalif olduğunu çeşitli eserlerden yaptığı alıntılarla ispatlamaya çalışır. Buna göre Haskefi, bir adamın kadına “karıcığım” (يا عروسي) demesi halinde kadın da “buyur kocam” (لييك) derse mezhep görüşüne göre nikâhın münakid olacağını belirtmektedir.<sup>486</sup> İbn Âbidîn ise Haskefi'nin bu ifadesinin yanlış olduğunu, mezhep görüşüne göre nikâhın münakid olmayacağını ifade eder ve Haskefi'nin zikrettiği bu görüşün yanlışlığına dair bazı kaynaklara atıf yapar. Yine İbn Âbidîn *et-Tatarhâniyye*'de “Bir kimse erkeklerin yanında bir kadına “karıcığım” (يا عروسي) derse, o da “buyur kocam” (لييك) derse bu nikâhtır” şeklinde bir açıklama bulunduğunu, ancak Kadı Bedüddin'e göre bu görüşün zâhiru'r-rivâyeye aykırı olduğunu belirtmektedir.<sup>487</sup>

Başka bir örnekte İbn Âbidîn, talakın aslen mübah mı yoksa haram mı olduğu konusundaki tartışmalara yer verir. Konuyla ilgili tartışmayı kısaca ele alacak olursak, öncelikle Timurtâşî, boşamanın mübah olduğunu ve bazılarına göre ihtiyaç hali dışında haram olduğunu ifade etmektedir.<sup>488</sup> Haskefi bu kısmı açıklarken talak ile ilgili âyetlerin

---

<sup>485</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 319.

<sup>486</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 73.

<sup>487</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 73.

<sup>488</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, c. 4, s. 427.

mutlak olması sebebiyle ulemanın çoğunluğuna göre boşamanın mübah olduğunu ileri sürmektedir. Ardından İbnü'l-Hümâm'a göre<sup>489</sup> şüphe ve yaşlılık gibi bir ihtiyaç dışında boşamanın haram olduğunu zikreder. Ancak mezhep görüşünün birinci kavil olduğunu belirterek *el-Bahrü'r-râik*'te de bu şekilde ifade edildiğini söyler. Ulemanın “talakta aslanan haram olmaktır” sözlerinin manası Haskefi'ye göre, Şâri'in aslen haram olan talakı mübah kılmasıdır.<sup>490</sup> İbn Âbidîn ise İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râik*'te geçen bazı açıklamalarına ve İbnü'l-Hümâm'a olan itirazlarına yer verdikten sonra<sup>491</sup> boşamanın aslen haram olduğunu ve ârizî bir sebeple onun mübah olacağını belirtmektedir. Ona göre ulemanın “boşamada asıl olan onun haram olmasıdır, mübah kılınması evlilik sebebiyle ortaya çıkan problemlerden kurtuluşa olan ihtiyaçtan dolayıdır” sözünün manası budur. Dolayısıyla boşamak için herhangi bir sebep yoksa o evlilikten kurtulmaya da ihtiyaç yok demektir. Sebepsiz yere boşama ahmaklık, düşüncesizlik ve nankörlük olup kadına, ailesine ve çocuklarına eziyet vermekten başka bir şey değildir. Bundan dolayı ulema talakın sebebi olarak, karı-kocanın ahlakının birbirine uymamasını ve onların arasında Allah'ın emirlerinden alıkoyan nefretin oluşması nedeniyle birbirlerinden kurtulmaya ihtiyaç hâsıl olmasını zikretmektedir. Dolayısıyla şer'an mübah kılan hâcet söz konusu olmadığında boşama, aslî hükmü olan haramlık üzere kalır. İbn Âbidîn bu görüşün delili olarak “*Eğer kadınlar size itaat ederlerse, onların aleyhine başka bir yol aramayın.*”<sup>492</sup> meâlindeki âyeti ve “*Allah'ın katında helalin en sevimsizi talaktır.*”<sup>493</sup> meâlindeki hadisi delil olarak sunmaktadır. İbn Âbidîn, *el-Bahrü'r-râik*'te ifade edilen İbnü'l-Hümâm'ın tercih ettiği görüşün zayıf olup Hanefî ulemasının görüşüne aykırı olduğuna dair ifadelerin<sup>494</sup> gerçeği yansıtmadığını ileri sürmektedir. Ona göre zayıf olan görüş yaşlılık ve şüphe dışında başka bir sebeple boşamanın mübah olmamasıdır. Haskefi de İbnü'l-Hümâm'a bu görüşü nispet etmiştir. Oysa İbnü'l-Hümâm'ın tercih ettiği görüş böyle bir şeyle kayıtlı değildir. Nitekim ulemanın “hâcet sebebiyle talak mübah olur” ifadesinde hâceti mutlak ifade etmeleri de bunu gerektirir.<sup>495</sup>

---

<sup>489</sup> bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 3, s. 464-465.

<sup>490</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 427-428.

<sup>491</sup> bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 3, s. 254-255.

<sup>492</sup> Nisâ, 4/34.

<sup>493</sup> İbn Mâce, “Talâk”, 1; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3.

<sup>494</sup> bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 3, s. 254.

<sup>495</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 428.

İbn Âbidîn, Haskefi'nin müftâ bih olarak sunduğu görüşleri eleştirirken, bu görüşlerin kimlere ait olduğunu, hangi gerekçelerle müftâ bih olarak sunulduğunu, asıl müftâ bih olması gereken görüşün diğerine göre üstünlüğünü açıklayarak itirazının haklılığını temellendirmektedir. Örneğin, tefvîz-i talak konusuyla ilgili bir meselede Haskefi tarafından müftâ bih olarak sunulan görüş, İbn Âbidîn tarafından eleştirilmiş ve diğer görüşün üstünlüğü ortaya konmaya çalışılmıştır. Buna göre Timurtâşî, metinde kocanın karısına “اختاري” lafzını üç defa tekrarlaması, kadının da “اخترت اختياراً” ya da “اخترت الأولى أو الوسطى أو الأخيرة” demesi halinde üç talakın vaki olacağını ifade etmektedir.<sup>496</sup> Haskefi ise, İmameyn'e göre kadının “اخترت الأولى أو الوسطى أو الأخيرة” şeklindeki ifade ile cevap vermesi durumunda bir bâin talakın gerçekleşeceğini, Tahâvî'nin de bu kavli benimsediğini belirtmektedir. Sonrasında Ali el-Makdisî'nin de bu görüşte olduğunu, *el-Hâvi'l-Kudsî*'de ise “ve bihî ne'huzü” ifadesiyle bu kavlin tercih edildiğini söylemektedir. Haskefi, *el-Hâvi'l-Kudsî*'deki bu ifadeden hareketle müftâ bih kavlin İmameyn'nin görüşü olduğunu, çünkü “bihî ne'huzü” ifadesinin fetvâya esas olan görüşleri belirtmek için kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>497</sup> İbn Âbidîn ise öncelikle buradaki ihtilafın taraflarını ve ilgili görüşleri geniş bir şekilde inceledikten sonra *el-Hâvi'l-Kudsî*'deki “ve bihî ne'huzü” ifadesinden hareketle Haskefi'nin, İmameyn'in görüşünü müftâ bih olarak sunmasını eleştirmektedir. İbn Âbidîn'e göre bütün metin sahipleri Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas almış, Mergînânî *el-Hidâye*'de onun görüşünü tercih etmiş,<sup>498</sup> İbnü'l-Hümâm bu görüşü izah etmek ve yapılan itirazlara cevap vermek için uzun açıklamalara yer vermiş,<sup>499</sup> *el-Bahr* ve *en-Nehr* müellifleri de İbnü'l-Hümâm'a tâbi olmuşlardır.<sup>500</sup> Dolayısıyla metin ve şerhlerde itimat edilen görüş Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Tüm bunlara muhalif olarak *el-Hâvi'l-Kudsî*'de itimat edilen görüş dikkate alınmaz.<sup>501</sup>

Haskefi, bazı yerlerde mesele ihtilafı olmasına rağmen tercih ettiği görüş dışındaki diğer görüşleri nakletme gereği duymaz. Bu durum bazen müftâ bih olan

<sup>496</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 4, s. 560-563.

<sup>497</sup> Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, c. 4, s. 563.

<sup>498</sup> bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 1, s. 238.

<sup>499</sup> bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 4, s. 83-87.

<sup>500</sup> bk. İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 3, s. 339; İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 2, s. 368.

<sup>501</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 563.

görüşün zikredilmeyip mercûh olanla yetinilmesi şeklinde gerçekleşir. Bu tür durumlarda İbn Âbidîn, Haskefi'nin müftâ bih görüşü zikretmediğine dair özel bir vurgu yapar. Bununla yetinmeyerek Haskefi tarafından zikredilen görüşün hangi gerekçelerle mercûh olduğunu ortaya koymaya çalışır. Gasp edilen arsa üzerine gâsıp tarafından bina yapılması durumunda nasıl bir hüküm verileceğiyle ilgili bir mesele bu konuya örnek teşkil edebilir. Buna göre bir arsa gasp edilip üzerine bina yapılması halinde arsanın değeri binanın değerinden fazla ise hâkim binanın kaldırılmasına karar verir. Ancak arsanın değeri binanın değerinden düşükse binanın kaldırılıp kaldırılmayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. Haskefi şerhte, gasp edilen arsanın değeri, yapılan binanın değerinden düşük ise gâsıbın arsanın kıymetini ödemeye mecbur edilip binanın ve arsanın kendisine ait olacağı görüşünü zikretmiş, ancak ihtilafa ve diğer görüşlere yer vermemiştir.<sup>502</sup> İbn Âbidîn ise bu görüşün Kerhî'ye ait olduğunu ifade ettikten sonra bu görüşle ilgili olarak diğer fakihler tarafından yapılan değerlendirmelere yer vermekte ve önce *en-Nihâye* ve *el-İmâdiyye*'deki şu görüşü aktarmaktadır: “Biz meşâyihimize tâbi olarak (Muhammed eş-Şeybânî'nin) kitabındaki<sup>503</sup> görüşle fetvâ veririz. Çünkü meşâyih, kitaptaki görüşleri terk etmezlerdi. Yani müftâ bih olan görüş şudur: Hâkim mutlak olarak (binanın kıymeti gasp edilen araziden ister az isterse çok olsun) binanın kaldırılmasına hükmeder ve arsayı sahibine iade eder.” Sonrasında *Fetâva'l-Hâmidîyye*'de Ankaravî'den naklen şöyle denildiğini aktarmaktadır: “Kerhî'nin görüşüyle fetvâ verilmez. Bunu müftâ Ebüssuûd da belirtmiş ve şöyle demiştir: Şeyhülislam Ali Efendi binanın kaldırılması konusunda fetvâ vermiştir. Bu ne güzel bir cevaptır. Zira burada zulüm kapısı kapatılmaktadır...” İbn Âbidîn, bu nakilleri aktardıktan sonra Haskefi'yi, müftâ bih görüşü zikretmemesi konusunda eleştirmektedir.<sup>504</sup>

## 2. Metni/Şerhi Tashih

Metin-şerh-hâşiye bağlamında *Reddü'l-muhtâr*'ın önemli işlevlerinden birisi de ilgili metin veya şerhteki hatalara işaret, bu hataların tashihi ve gerektiğinde söz konusu hatalara dair izah ve değerlendirmelerdir. İbn Âbidîn metin ya da şerhteki hatalı

---

<sup>502</sup> Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, c. 9, s. 280.

<sup>503</sup> Nakilde geçen “Kitâb” ifadesinden maksat, Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Asl*'idir. bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *İbn Âbidîn: Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, çev. Ahmed Davudoğlu ve dğr., İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982, c. 14, s. 521.

<sup>504</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 280-281.

ifadelerin, neden hatalı olduğuna dair gerekçeleri, bazen kısa bazen de uzun bir şekilde izah eder. Örneğin Timurtâşî talak konusunda ric‘at bahsini işlerken kocanın, ric‘î talakla boşadığı ve iddet bekleyen karısının yanına onun izni olmaksızın girmemesinin mendub olduğunu ifade etmektedir.<sup>505</sup> İbn Âbidîn ise “kadının izni” ifadesi yerine “kadına bildirmeden” ifadesini kullanmasının daha uygun olacağını söylemektedir. Zira kadın izin vermese dahi yanına girmesi mekruh değildir. İbn Âbidîn, ayrıca *Kenzü’l-dekâik*’te konu ile ilgili zikredilen ibareyi örnek olarak göstermekte,<sup>506</sup> *el-Bahr*’da da ayak sesi, öksürme veya seslenme gibi bir yolla içeri girdiğini kadına bildirmesi gerektiği<sup>507</sup> şeklinde meselenin izah edildiğini ifade etmektedir.<sup>508</sup>

Metin ve şerhteki hataların bir kısmına “kalem hatası” ifadesiyle işaret edilir. Bu ifade bir taraftan İbn Âbidîn’in kendisinden önceki ulemaya saygısını gösterirken, diğer taraftan söz konusu hatanın büyüklüğüne de işaret etmektedir. Çünkü bu ifadeyle İbn Âbidîn, ilgili hatanın müellif tarafından yapılması düşünülemeyecek bir hata olduğuna işaret eder. Örneğin Haskefî, iddet ile ilgili kısımda “iddetin rüknü, evlenmek ve dışarı çıkmak gibi iddetle sâbit olan bazı haramlardır ve iddet içinde talakın sahih olmasıdır” şeklinde bir ifade kullanır.<sup>509</sup> İbn Âbidîn ise, burada ifade edilenlerin iddetin rüknü değil, hükmü olduğunu belirttikten sonra, *Dürrer*’de de bunların iddetin hükmü olarak<sup>510</sup> zikredildiğini söyler. Aynı zamanda bâin talak ve üç talak iddetinde “iddet içinde talakın sahih olması” gibi bir durumdan bahsedilemeyeceğini ifade eder. İbn Âbidîn’e göre muhtemelen Haskefî burada “iddetin hükmü” ifadesini kullanacakken, bir kalem hatasıyla “iddetin rüknü” deyivermiştir. Zira “onunla sâbit olan” ifadesini kullanması da bunu göstermektedir. Çünkü bu, rükün için değil hüküm için uygun olan bir ifadedir.<sup>511</sup>

“Kalem hatası” ile ilgili diğer bir örnek karı-kocanın hangi durumlarda liân yapacağı konusunda Haskefî’nin zikrettiği bir ifadeye ilişkindir. Metinde zikredildiğine göre koca, karısının zinâ yaptığını ileri sürerse ya da çocuğun kendisinden olmadığını

---

<sup>505</sup> Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebâr*, c. 5, s. 28.

<sup>506</sup> bk. Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Kenzü’l-dekâik*, s. 289.

<sup>507</sup> bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, c. 4, s. 60.

<sup>508</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 5, s. 28.

<sup>509</sup> Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 5, s. 180.

<sup>510</sup> bk. Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm*, c. 1, s. 401.

<sup>511</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 5, s. 180-181.

iddia eder ve kadın da bunun gereğini (kocasına kazf cezası verilmesini) isterse, tarafların liân yapması istenir.<sup>512</sup> Haskefî, metnin bu kısmında “kadın kazfın gereğini isterse” ifadesinin ardından “veya nesebi reddedilen çocuk, kazfın gereğini isterse” şeklinde bir ifade zikretmektedir.<sup>513</sup> İbn Âbidîn, bu ifadenin bir kalem hatası olduğunu ve böyle bir ifadeyi başka hiçbir metinde görmediğini söyler. İbn Âbidîn’e göre ibare “çocuğu nefyeden (çocuğun kendisinden olmadığını iddia eden) kimse isterse” şeklinde olmalıdır. Akabinde *Fethu’l-kadîr*, *Tebyînü’l-hakâik*<sup>514</sup> ve *el-Bahrü’r-râik*’te<sup>515</sup> meselenin bu şekilde ele alındığına dair bazı alıntılara yer verir.<sup>516</sup> Örneğin *Fethu’l-kadîr*’deki ifade şu şekildedir: “Kadının talebi şarttır. Ancak kazf, çocuğun kendisinden olmadığı iddiasıyla yapıldıysa bu durumda erkeğin talebi şarttır.”<sup>517</sup>

İbn Âbidîn’in yaptığı tashihlerin bir kısmı da kaynak kullanımı ve yapılan alıntılarla ilgilidir. Bu tashihler yapılırken bazen metin ve şerhte yapılan alıntının ya da zikredilen kaynağın doğru olmadığı belirtilmekte, bazen de ilgili görüşün kaynaklardaki izi sürülmek suretiyle hatanın gerçek sebebi araştırılmaktadır. Örneğin zihâr bahsi işlenirken Timurtâşî zihârı “bir Müslümanın karısını veya onun şâyi‘ cüzünü (bütün bedenini ifade eden bir uzvunu) kendine ebediyyen haram olan bir kimseye benzetmesi” şeklinde tarif etmektedir.<sup>518</sup> Haskefî bu kısmı açıklarken “haram olan bir kimseye” ifadesinin erkek ve kadına şâmil olan bir şahsın sıfatı olduğunu ve dolayısıyla kocanın karısını, babasının veya akrabasından birinin fercine benzetmesi halinde zihâr yapmış olacağını söylemektedir. Ardından Timurtâşî’nin bunu *el-Bahrü’r-râik* sahibine uyararak<sup>519</sup> bu şekilde zikrettiğini belirtir.<sup>520</sup> Sonrasında konuya devam ederek *en-Nehrü’l-fâik*’te zihârın şartları ile ilgili *el-Bedâi*’den yapılan bir nakille<sup>521</sup> bu görüşün reddedildiğini ifade ederek *el-Bedâi*’in ifadesini nakletmektedir. *el-Bedâi*’deki ifadeye

---

<sup>512</sup> Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebâr*, c. 5, s. 151-152.

<sup>513</sup> Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 5, s. 152.

<sup>514</sup> bk. Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, c. 3, s. 16.

<sup>515</sup> bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, c. 4, s. 124.

<sup>516</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, s. 5, s. 152.

<sup>517</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 5, s. 152. Ayrıca bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, c. 4, s. 281.

<sup>518</sup> Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebâr*, c. 5, s. 125.

<sup>519</sup> bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, c. 4, s. 102.

<sup>520</sup> Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 5, s. 126.

<sup>521</sup> bk. İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâik*, c. 2, s. 449.

göre<sup>522</sup> zihârın şartlarından biri, kendisine benzetilen kişinin kadın olmasıdır. Dolayısıyla bir adam karısını kendi babasının veya oğlunun sırtına benzetse zihâr yapmış olmaz. Kâsânî'ye göre bunun sebebi zihârın şeriatla bilinen bir mesele olduğu ve şeriatla da bunun kadınlar hakkında vârid olduğudur.<sup>523</sup> Haskefî *en-Nehrü 'l-fâik*'ten alıntı yapmaya devam ederek Kâdîhân'ın *el-Fetâva 'l-Hâniyye* adlı eserinde kocanın karısına “sen bana kan, şarap, domuz, gıybet, zina, ribâ, rüşvet ve Müslümanı öldürmek gibisin” diye bir söz söyleyip talaka veya zihâra niyet etmesi halinde sahih görüşe göre niyetinin geçerli olacağını zikredildiğini ifade etmektedir.<sup>524</sup> İbn Âbidîn bu kısmı açıklarken *en-Nehrü 'l-fâik*'te bu ifadenin geçtiğini ancak bunun doğru olmadığını söylemektedir. İbn Âbidîn Haskefî'nin *en-Nehrü 'l-fâik*'ten yapmış olduğu bu alıntıyı kaynağına giderek incelemiş ve Kâdîhân'a nispet edilen bu görüşün Kâdîhân'ın *el-Hâniyye* adlı eserinde bu şekilde olmadığını tespit etmiştir.<sup>525</sup> İbn Âbidîn'in tespitine göre Kâdîhân'ın ifadesi şöyledir:

“Bir kimse karısına ‘sen bana meyte, kan, domuz eti gibisin’ derse bu ifade hakkında çeşitli rivâyetler vardır. Sahih rivâyete göre bir şeye niyet etmemişse îlâ olmaz. Talakı niyet etmişse talak olur, zihârı niyet etmişse zihâr olmaz.”<sup>526</sup>

İbn Âbidîn *et-Tatarhâniyye ve eş-Şürûnbülâliyye*'de de *el-Hâniyye*'ye bu görüşün nispet edildiğini ifade etmektedir. *el-Hâniyye*'deki bu görüşün *el-Bedâi'* ve diğer eserlerdeki ifadeleri teyit ettiğini söyler. Ayrıca Sirâceddin İbn Nüceym'in elindeki nüshada “zihâr olmaz” ifadesinin düşmüş olabileceğini ve bu yüzden Sirâceddin İbn Nüceym'in bu şekilde nakletmiş olabileceğini söyleyerek Sirâceddin İbn Nüceym'le ilgili olumsuz fikirlerin oluşma ihtimalinden kaçınmıştır.<sup>527</sup>

Yapılan alıntının hatalı bir şekilde aktarıldığına dair diğer bir örnekte İbn Âbidîn, söz konusu hatayı önce muteber metin ve şerhlerdeki bilgiye göre tespit etmekte, sonrasında ilgili naklin yapıldığı esere başvurmakta ve hatanın sebebi konusunda bir değerlendirmeye yer vermektedir. Kefâletle ilgili bu meselede Timurtâşî alacaklının asıl borçluyu ibrâ etmesi halinde kefilin de borçtan kurtulacağını belirtmektedir. Aynı şekilde

---

<sup>522</sup> bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, c. 3, s. 233.

<sup>523</sup> Haskefî, *ed-Dürrü 'l-muhtâr*, c. 5, s. 126.

<sup>524</sup> Haskefî, *ed-Dürrü 'l-muhtâr*, c. 5, s. 126-127. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *en-Nehrü 'l-fâik*, c. 2, s. 449.

<sup>525</sup> İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr*, c. 5, s. 126-127.

<sup>526</sup> İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr*, c. 5, s. 127.

<sup>527</sup> İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr*, c. 5, s. 127.



alacaklının asıl borçlunun borcunu tehir etmesi halinde bu ertelemenin kefil için de söz konusu olacağını ifade etmektedir. Ancak bunun tersi yani kefilin borçtan ibrâ edilmesi veya kefil için borcun tehir edilmesi, kendisine kefil olunan asıl borçlu için geçerli olmaz.<sup>528</sup> Haskefî metnin bu kısmını şerh ederken bu durumu, kefilin asıl borçluya göre fer‘ olduğunu söyleyerek fer‘in asla tâbi olması ile açıklamaktadır. Aslın fer‘e tâbi olması mümkün olmadığından kefilin borçtan ibrâ edilmesi veya kefil için borcun tehir edilmesi durumunda bunun asıl borçlu için söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Bu açıklamadan sonra Haskefî, İbn Nüceym’in *Fetâvâ*’da Gaznevî’nin *el-Hâvî* isimli eserinden alıntıyla “kefil için yapılan borç ertelemesinin hem kefil hem de asıl borçlu için bir erteleme olacağına dair”<sup>529</sup> bir görüş naklettiğini söylemektedir.<sup>530</sup> İbn Âbidîn ise İbn Nüceym’in *Fetâvâ* adlı eserinde naklettiği bu görüşü inceleyerek bunun muteber metin ve şerhlerdeki ifadelerle ters düştüğü için sahih olmadığını belirtir. Ayrıca Gaznevî’nin *el-Hâvî* adlı eserine de müracaat eden İbn Âbidîn, orada ona nispet edilenin tersi istikametinde bir görüşün yer aldığını tespit ederek *el-Hâvî*’deki ifadeyi aynen zikretmektedir. Buna göre *el-Hâvî*’deki ifade şöyledir: “*Alacaklı asıl borçludan borcu ertelerse kefilinden de borç ertelenmiş olur, fakat alacaklı kefilinden borcu ertelerse, borç asıl borçlu hakkında ertelenmiş olmaz.*”<sup>531</sup> İbn Âbidîn’e göre İbn Nüceym, “kefilin peşin ödenmesi gereken borca ertelenmiş olarak kefil olması durumunda, asıl borçludan da borcun erteleneceği meselesi” ile yukarıdaki meseleyi karıştırmış olabilir. Ancak onun zikrettiği mesele bundan farklıdır ve İbn Nüceym sürç-i lisân etmiştir.<sup>532</sup>

Başka bir örnekte İbn Âbidîn, ilgili hükmün zikredildiği şekliyle anlaşılması durumunda mezhep görüşüne aykırı olacağını, dolayısıyla söz konusu ifadelerin kendisinin yaptığı açıklama doğrultusunda anlaşılması gerektiğini belirtir. İbn Âbidîn’in buradaki itirazı Haskefî’nin, Kadri Efendi’ye ait *Vâkı’âtü’l-müftîn* adlı eserden iktibas ettiği “kaybolan oğlunun karısına ve kadının çocuğuna babanın nafaka vermeye icbâr

---

<sup>528</sup> Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebâr*, c. 7, s. 602.

<sup>529</sup> bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri İbn Nüceym, *el-Fetâva’-z-zeyniyye*, thk. Sa’îd b. Sâlim b. Mesâid el-Gâmidî, Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2011, s. 305.

<sup>530</sup> Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 7, s. 602-604.

<sup>531</sup> bk. Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Gaznevî, *el-Hâvî’l-Kudsî*, thk. Sâlih el-Âlî, Dimaşk: Dârü’n-Nevâdir, 2011, c. 2, s. 128-129.

<sup>532</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 604.

edileceği”<sup>533</sup> şeklindeki ifadeye yöneliktir.<sup>534</sup> İbn Âbidîn öncelikle, bu görüşün *Kunyetü'l-Münye*<sup>535</sup> ve *el-Müctebâ*'dan<sup>536</sup> alındığını tespit eder. Daha sonra mezhep görüşüne göre ister küçük ve fakir olsun isterse büyük ve gâib olsun oğlunun karısına, babası tarafından nafaka verilmesinin vacip olmadığını beyan eder. Ona göre buradaki vücûb ifadesi, kayıp oğlun dönmesinden sonra ondan alması şartıyla oğlunun karısına ve çocuğuna nafaka vermesine hükmedileceği şeklinde anlaşılmalıdır. Aksi takdirde bu ibare mezhep görüşüne aykırıdır. Diğer taraftan kadı'nın, gâibin zevcesi hakkında vermesi gereken kararın da daha önce zikredildiğini belirtmektedir. Buna göre kadı, gâibin zevcesine bir nafaka takdir eder, zevceye bu nafaka miktarınca borç almasını emreder ve nafakası kendisine vacip olan kimse bu borcu ödemekle yükümlüdür.<sup>537</sup>

### 3. Metnin Eksik Yönlerini Tamamlama

Metin-şerh-hâşiye bağlamında ele alındığında *Reddü'l-muhtâr*'ın işlevlerinden biri, metin ya da şerhin kapalı yönlerini açıklamaktır. Bunu yaparken diğer başlıklardaki örneklerde olduğu gibi yer yer şerhin diğer hâşiyelerinden yararlanılmaktadır. Mesela, Timurtâşî nikâhta mehir konusunu işlerken metinde “kadına mehir olarak bir at vermek suretiyle nikâh kıyılsa vacip olan at cinsinden bir hayvanın orta kalitelisi veya onun kıymetidir, cinsi zikredilen her hayvanda hüküm budur” demektedir.<sup>538</sup> İbn Âbidîn, bu kısmı açıklarken atı zikretmesinin bir kayıt olmadığını, bu ifade yerine “cinsi malum bir şeyi mehir olarak vermek suretiyle kadın nikâhlansa zikredilen şeyin orta kalitelisi veya onun kıymeti vacip olur” demesinin daha kısa ve şümüllü olacağını, zira bu ifadenin köle ve Herat elbisesi gibi şeylere de şamil olacağını belirtmektedir. İbn Âbidîn bu açıklamayı

---

<sup>533</sup> bk. Abdülkâdir b. Yûsuf Kadri Efendi, *Vâkı'âtü'l-müftîn*, Bulak: el-Matbaatü'l-Mîriyye, 1300, s. 43.

<sup>534</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 5, s. 344-345.

<sup>535</sup> krş. Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*, t.y., s. 108.

<sup>536</sup> Bu eser, *Kunyetü'l-Münye* müellifi ve Mu'tezilî-Hanefî âlimi olan Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni'ye (ö. 658/1260) ait olup *Muhtasarü'l-Kudûri*'nin şerhidir. Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ ile meşhur dil âlimi Ebü Ya'kûb es-Sekkâkî'den ders alan Zâhidî, aynı zamanda Şeyh Edebâli'nin de hocasıdır. Eser ve müellifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 25; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7, s. 193; Özen, “Zâhidî”, s. 81-85; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 107-108.

<sup>537</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 345.

<sup>538</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, c. 4, s. 268-269.

Halebî'nin *Tuhfetü'l-ahyâr* adlı *ed-Dürrü'l-muhtâr* hâşiyesinden alıntı yaparak nakletmiştir.<sup>539</sup>

Bazı durumlarda İbn Âbidîn, metin ya da şerhte ifade edilen bir kâide ya da meselenin daha iyi anlaşılması amacıyla çeşitli açıklama ve örneklere yer verir. Örneğin, metinde tefvîz-i talak konusuyla alakalı Timurtâşî, “erkeğin boşaması için geçerli olan her lafzın, tefvîz-i talakta kadın tarafından cevap olarak kullanılması geçerlidir; aynı şekilde erkek açısından talaka elverişli olmayan lafızların, kadın tarafından cevap olarak kullanılması halinde talak gerçekleşmez” şeklinde bir kâide zikretmektedir.<sup>540</sup> İbn Âbidîn, bu kâidenin *el-Bahrü'r-râik* müellifi tarafından<sup>541</sup> *el-Bedâi'* adlı eserden nakledildiğini<sup>542</sup> ifade ettikten sonra, kâideyle ilgili kaynaklarda herhangi bir açıklama görmediğini söyleyerek söz konusu kâideyi açıklamaktadır. Ona göre kâide ile kastedilen kadının tefvîz-i talak durumunda vereceği cevabın lafzını tespit ya da bazılarının dediği gibi talak lafızlarının zamir ve kelimelerinde değişiklik yapılması değildir. Kâideden maksat, kadının tefvîz-i talakta cevap olarak söylediği lafzın, normal şartlarda koca tarafından söylendiğinde boşama lafzının isnat edildiği sığata isnat edilmesidir. Bu açıklamayı yaptıktan sonra meselenin anlaşılması için çeşitli örnekler vermektedir. Mesela; kadının tefvîz-i talaka cevap olarak “sen bana haramsın” ve “sen benden bâinsin” demesi durumunda boşama gerçekleşmiş olur. Çünkü bu iki örnekte kadın haramlık ve ayrılığı (beynûneti) kocasına isnat etmiştir. Koca bu ifadeleri kendisine isnat ederek yani “ben sana haramım”, “ben senden bâinim” diyerek karısını boşasa talak gerçekleşmiş olur. O halde kâideye göre kadın yukarıda zikredilen lafızlarla yani “haramlığı” ve “beynûneti” kocasına isnat ederek tefvîz-i talaka cevap verdiğinde boşama gerçekleşmiş olur. İbn Âbidîn'in verdiği bir diğer örnek de kadının “ben senden bâinim”, “ben boşum”, “kendimi boşadım” şeklindeki ifadeleridir. Burada kadın ayrılmayı ve talakı kendisine isnat etmiştir. Aynı şekilde kocası, kadına talak ve ayrılmayı isnat etse boşama gerçekleşmiş olurdu. Bu sebeple kadının kendisine isnat ettiği bu ifadelerle tefvîz-i talaka cevap vermesi halinde boşama gerçekleşmiş olur. Ancak kadının kocasına “seni boşadım” ve “sen benden boşsun” gibi ifadeler kullanmasıyla boşama gerçekleşmez.

---

<sup>539</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 269.

<sup>540</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ehsâr*, c. 4, s. 567.

<sup>541</sup> bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 3, s. 343.

<sup>542</sup> bk. Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, c. 3, s. 117.

Çünkü kadın talakı kocasına isnat etmiştir. Koca talakı kendisine isnat ettiğinde (“kendimi boşadım”, “ben senden boşum” demiş olur ki) bu ifadeler boşamaya elverişli olmadığı için karısı tarafından kocaya isnat edilerek cevap verilmesi de boşamanın gerçekleşmesine elverişli değildir. Kadının kocasına “seni boşadım” demesi bazılarına göre bu kâideye aykırıdır. Çünkü koca karısına bu ifadeyi kullandığında talak vaki olur, ancak kadın kocasına tefvîzin cevabı olarak kullandığında boşama gerçekleşmez. İbn Âbidîn bu durumun kâideye aykırı değil aksine uygun olduğunu belirtmekte ve bu iddiayı savunanların kâideyi yanlış anladıklarını ifade etmektedir.<sup>543</sup> İbn Âbidîn’in izahına göre kocanın “seni boşadım” ifadesinin kadın tarafından cevap olarak karşılığı “kendimi boşadım” demektir. Çünkü koca bu ifade ile talakı kadına isnat etmiştir. Kadının da kâideye göre talakı kendisine isnat etmesi gerekir. Kadının “seni boşadım” ifadesindeki isnat kocayadır. Kocanın ise “kendimi boşadım” ifadesiyle boşama gerçekleşmez. Dolayısıyla kadının bu ifadesi ile talakın gerçekleşmemesi kâideye uygundur.

İlave bilgilere yer vermenin sebeplerinden biri konuyu derinleştirme, meselenin metin ve şerhte ele alınmayan yönlerine değinme ve böylece konunun bütün yönlerini kuşatma çabasıdır. Örneğin metin ve şerhte ric‘atın (kocanın ric‘î talakla boşadığı karısına iddet içerisinde geri dönmesinin) nasıl yapılacağına dair meseleler işlenirken İbn Âbidîn, ric‘atın rüknü ve bunların kısımlarına yer vermektedir. Buna göre ric‘atın rüknü kavil (söz) veya fiildir. Kavli ric‘at sarîh ve kinâye olmak üzere iki kısma ayrılır. Fiilî ric‘at ise sarîh ve kinâye olmaz. Zira sarîh ve kinâye, lafzın çeşitleridir. İbn Âbidîn’e göre, ulemânın kavillerinden anlaşıldığı üzere fiilî ric‘at, sarîh kavil hükmündedir.<sup>544</sup>

Başka bir örnekte İbn Âbidîn, şerhte geçen ifadenin asıl maksadını ortaya koyduktan sonra meselenin hükmüyle ilgili bazı açıklamalara yer verir. Buna göre, *ed-Dürrü’l-muhtâr*’ın kefalet bahsinde yer alan, “mekfûlün bihin meçhul olması durumunda kefaletin sahîh olmayacağı” şeklindeki ifadeyi<sup>545</sup> açıklarken, burada kastedilenin mala kefalet değil, nefse kefalet olduğunu belirtmektedir. Çünkü mekfûlün bihin mal olması halinde o malın meçhul olması kefaletin sahîh olmasına engel değildir.<sup>546</sup> Ardından bu

---

<sup>543</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 4, s. 567-568.

<sup>544</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 5, s. 24.

<sup>545</sup> Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 7, s. 589.

<sup>546</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 589.

konuyla ilgili akla gelebilecek bazı tereddütleri gidermek amacıyla bir açıklama daha yapmaktadır. Ona göre burada kefaletin sahih olmamasının sebebi kefil olunan kişi hakkındaki cehaletin fahiş bir cehalet olmasıdır. *el-Kâfi* adlı eserde belirtildiği üzere “falan veya falana kefilim” ifadesi ile kefalet sahihtir. Oysa burada da bir cehalet söz konusudur. Ancak bu cehalet basit bir cehalet olması sebebiyle sahihtir. Buna göre mekfülün bih olan şahsın nefesine kefaletin sahih olabilmesi için o şahsın fahiş bir cehaletle meçhul olmaması gerekir.<sup>547</sup>

İbn Âbidîn, metin ve şerhte işaret edilmekle birlikte yer almayan açıklama ve izahları, tartışma ve ihtilafları da ele almaktır. Örneğin, gasp konusu işlenirken Haskefi, izin ve vekâleti olmadan bir kimsenin başka birinin malında tasarruf yetkisinin olmadığını belirtir. Akabinde *el-Eşbâh*'ta zikredilen birkaç meselenin bu durumdan müstesnâ olduğunu ifade eder, ancak bu meseleleri zikretmez.<sup>548</sup> İbn Âbidîn, şerhte işaret edilen *el-Eşbâh*'taki bu meseleleri, onun hâşiyelerinden de yararlanarak nakletmektedir. Sonrasında *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* ve *Kunyetü'l-Münyeye*'de konu ile ilgili zikredilen diğer bazı istisnalara yer vermektedir.<sup>549</sup>

İbn Âbidîn bazen de metin yahut şerh müellifinin kaynaklarda rastlamadıklarını ifade ettikleri meselelere dair tespit ettiği bilgileri aktarmaktadır. Mesela Haskefi, meyve vermeyen kavak, söğüt gibi ağaçların müsâkât (ürünü paylaşma esasına dayanan bahçe-emek ortaklığı)<sup>550</sup> akdine konu olup olamayacağına dair herhangi bir bilgiye rastlamadığını ifade etmektedir.<sup>551</sup> İbn Âbidîn ise, bu konuda *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'den nakil yaparak hem bu meselenin daha önce işlendiğine işaret etmekte hem de şerhte ele alınmayan bir konuya yer vermektedir. Buna göre kavak ağacının korunmaya ve sulanmaya ihtiyacı olması sebebiyle, bu ağaç müsâkât akdine konu olabilir. Yine İbn

---

<sup>547</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 589.

<sup>548</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 9, s. 291.

<sup>549</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 291-292. krş. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. 243.

<sup>550</sup> Müsâkât hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hamdi Döndüren, “Müsâkât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 32, s. 70-71.

<sup>551</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 9, s. 412-413.

Âbidîn, *el-Fetâva 'l-Bezzâziyye*'nin başka bir yerinde söğüt ağacının müsâkât akdine konu olmasının câiz olduğuna dair bir nakilde bulunmaktadır.<sup>552</sup>

### C. FIKHÎ GÖRÜŞLERİN FARKLI KİTAPLARDAKİ İZİNİ SÜRME

Müftâ bih görüşün tespit edilmesi, muteber metinlerin dikkate alınması, ihtilafın taraflarını ve mahiyetini ortaya koyma, hatalı görüşleri tespit etme gibi durumlarda fikhî görüşlerin farklı kitaplardaki izini sürmek şerh ve hâşiyelerin başlıca işlevlerinden biridir. İbn Âbidîn de eserinde, daha önce zikredildiği üzere birçok kitabı kaynak olarak kullanmış, muteber fıkıh kitaplarına olabildiğince başvurmuş, ihtilafli meselelerde konuyu son derece derinleştirerek farklı kaynaklardaki bilgileri kuşatma ve geçmiş fikhî birikimi değerlendirerek meseleleri yorumlama amacı gütmüştür. Yukarıdaki örneklerden bazıları, çeşitli açılardan fikhî görüşlerin farklı kitaplardaki izini sürme ameliyesine yönelik misaller içermektedir. Bununla birlikte aşağıda İbn Âbidîn'in bu çabasına ve fikhî birikimi değerlendirme tarzına ışık tutacak birkaç örnek meseleye yer verilecektir.

Usûlün nafakası konusunda, hangi durumlarda ve hangi miktarda fûrûnun usûle nafaka vermekle yükümlü olduğuna dair mesele işlenirken *Tenvîrü 'l-efsâr*'da, fûrûnun zengin olması durumunda usûle nafaka vermekle yükümlü olacağı ifade edilir.<sup>553</sup> Haskefî bunun ercah görüş olduğunu, Zeylaî ile İbnü'l-Hümâm'a göre ise fûrûnun kazancından arta kalanı usûle nafaka olarak vermesi gerektiğini ifade eder.<sup>554</sup> İbn Âbidîn, şerhte işaret edilen ihtilafın sebeplerini, bu görüşlerin kimlere ait olduğunu, farklı kitaplarda hangi görüşlerin tercih edildiğini ve nihâyet hangi görüşün müftâ bih olarak değerlendirilmesi gerektiğini incelemektedir. Buna göre ilk olarak şerhte zikredilen görüşün kime ait olduğunu ve kimler tarafından tercih edildiğini tespit eder. "Zekât alması kendisine haram olacak kadar mala sahip olan yani nisap miktarına ulaşan kimsenin usûlüne nafaka vermesinin vacip olduğuna" dair görüş Ebû Yûsuf'a aittir. İbn Âbidîn'in zikrettiğine göre

---

<sup>552</sup> İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr*, c. 9, s. 413.

<sup>553</sup> Timurtâşî, *Tenvîru 'l-efsâr*, c. 5, s. 350.

<sup>554</sup> Haskefî, *ed-Dürrü 'l-muhtâr*, c. 5, s. 350-351. krş. Zeylaî, *Tebyînü 'l-hakâik*, c. 3, s. 64; İbnü'l-Hümâm, *Fethu 'l-kadîr*, c. 4, s. 422-423.

*el-Hidâye*, *Zahîretü'l-fetâvâ*,<sup>555</sup> *el-Mültekâ*, *el-Bahrü'r-râik*, *Hülâsatü'l-fetâvâ*<sup>556</sup> ve *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*'de bu görüş tercih edilmiş ve müftâ bih olduğu kabul edilmiştir.<sup>557</sup> Ardından şerhte işaret edilen Zeylaî ve İbnü'l-Hümâm'ın değerlendirme ve tercihlerini aktarır. Zeylaî, Muhammed eş-Şeybânî'den rivâyet edildiğine göre kişinin tahıl yetiştiren biri olması durumunda kendisi ve ailesinin bir aylık nafakasından artanını yakınlarına infak etmesi gerektiğini zikreder. Eğer bir meslek erbabıysa bu durumda günlük kazancının kendisi ve ailesine yetecek miktarından fazlası takdir olunur. Çünkü kul haklarında muteber olan nisap miktarına erişmek değil kudrettir. Zeylaî, Muhammed eş-Şeybânî'nin bu görüşünü, delili daha açık ve anlaşılır olan anlamında evceh<sup>558</sup> olarak nitelemekte, ancak ulemanın birinci görüşü müftâ bih olarak tespit ettiğini belirtmektedir.<sup>559</sup> İbnü'l-Hümâm ise burada Muhammed eş-Şeybânî'nin iki farklı görüşünün uzlaştırıldığını ifade ederek, birincisinde bir aylık nafakanın, ikincisinde ise günlük kazancın esas alındığını belirtmiştir. Akabinde Serahsî'nin kazanç konusunda Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşüne meylettiğini, Alâeddin es-Semerkandî'nin de bu görüşü daha uygun (erfak)<sup>560</sup> olarak nitelediğini ifade eder. İbn Âbidîn'in ifadesiyle bazı değerlendirmelerden sonra İbnü'l-Hümâm, bir kimsenin devamlı bir kazanç sahibi olması durumunda, Muhammed eş-Şeybânî'nin kavlinin esas alınacağını ve buna göre fetvâ verilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>561</sup> İbn Âbidîn, bu nakillerden sonra Zeylaî ve Alâeddin es-Semerkandî'nin mutlak olarak Muhammed eş-Şeybânî'nin kavlini tercih ettiğini, Serahsî ve İbnü'l-Hümâm'ın ise devamlı bir kazanç sahibi olması durumunda

---

<sup>555</sup> *Reddü'l-muhtâr*'da çoğunlukla “*ez-Zahîre*” adıyla geçen ve *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye* diye de bilinen bu eser, Burhânüddîn (Burhânü'sh-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî el-Mergînânî'ye (ö. 616/1219) ait olup, yine aynı müellifin *el-Muhîtü'l-Burhânî* adlı eserinin özeti mahiyetindedir. Eser ve müellifi hakkında bilgi için bk. Mustafa Uzunpostalcı, “Burhâneddin el-Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, c. 6, s. 435-437.

<sup>556</sup> *Reddü'l-muhtâr*'da çoğunlukla “*el-Hülâsa*” adıyla geçen bu eser, İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdîrreşîd el-Buhârî'ye (ö. 542/1147) aittir. Eser ve müellifi hakkında bilgi için bk. M. Esad Kılıçer, “Buhârî, Tâhir b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, c. 6, s. 376.

<sup>557</sup> krş. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 2, s. 291; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, İstanbul: Dersaadet (Matbaa-i Osmâniyye), 1309, s. 67; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 4, s. 230.

<sup>558</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 174; Seyit Mehmet Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 276.

<sup>559</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 350-351; krş. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, c. 3, s. 64.

<sup>560</sup> “Erfak” ifadesi, görüşün ihtiyaç ve maslahatlara daha uygun olduğunu belirten tercih ifadelerinden biridir. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 276-277.

<sup>561</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 351. krş. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 4, s. 422-423.

Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşünü tercih ettiklerini tespit eder ve *el-Bedâi*'de de bu görüşün erfak olarak nitelendiğini belirtir.<sup>562</sup> İbn Âbidîn'e göre tüm nakil ve değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere, zenginliğin sınırı konusunda üç farklı görüş vardır. Yani yukarıdaki ihtilaflar aslında kimin zengin sayılacağı konusuyla ilgilidir. Yine İbn Âbidîn'in *el-Bahrü'r-râik*'ten naklettiğine göre İbn Nüceym, üçüncü görüşle fetvâ verildiğine rastlamadığını, mutemed ve ercah olan görüşün ilk iki görüş olduğunu ifade eder.<sup>563</sup> Ancak İbn Âbidîn, esah olanın, delili kuvvetli olanı tercih etmek olduğunu ve dolayısıyla delili daha açık ve anlaşılır olması bakımından üçüncü kavlin tercihe daha layık olduğunu belirtir. Diğer taraftan üçüncü kavli tercih eden İbnü'l-Hümâm, tercih ehli ve hatta müctehid bir fakihdir. Buna ilaveten Kâsım b. Kutluboğa, Sirâceddin İbn Nüceym, Makdisî ve Şürünlülâlî onun görüşünü benimsemişlerdir. Aynı zamanda Serahsî'nin bu görüşe meyiletmesi ve Alâeddin es-Semerkandî ile Kâsânî'nin bu kavli erfak olarak nitelermeleri dahi bu görüşün tercih edilmesi için yeterlidir. İbn Âbidîn'e göre bu görüşün evceh ve erfak olması ve müteahhirîn ulemânın buna itimat etmesi dikkate alındığında, bu görüşün güvenilir ve mutemed bir görüş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>564</sup>

Başka bir örnekte *Tenvîru'l-epsâr*'da yer almayan mezhep içerisindeki ihtilafların bir kısmı *ed-Dürri'l-muhtâr*'da işlenmiş ve orada ele alınmayan ihtilaflar ve konuya dair bazı değerlendirmeler *Reddü'l-muhtâr*'da ele alınmıştır. Buna göre, *Tenvîru'l-epsâr*'ın sarf babında “borç olarak fülûs (bakır ya da bronz sikke)<sup>565</sup> para alan kişinin para tedavülden kalksa bile aynı cinsten parayı iade etmesinin vacip olduğu” belirtilmektedir.<sup>566</sup> Bu Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Konu hakkında ihtilaf olmasına rağmen metinde bu ifade ile yetinilmiştir. Haskefi'nin şerhinde ise Muhammed eş-Şeybânî'ye göre fülûsun tedavülden kalktığı günkü kıymetinin ödenmesi gerektiği söylenmiş ve *el-Bezzâziyye* adlı eserde belirtildiği üzere fetvânın Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşüne göre verileceği ve *el-Hidâye*'de de İmameyn'nin görüşünün tercih

---

<sup>562</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 351. krş. Serahsî, *el-Mebsût*, c. 5, s. 224; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, c. 2, s. 168; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, c. 3, s. 64; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 4, s. 423.

<sup>563</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 351. krş. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 4, s. 230.

<sup>564</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 351.

<sup>565</sup> bk. İbrahim Artuk, “Fels”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, c. 12, s. 309.

<sup>566</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, c. 7, s. 537.



edildiği ifade edilmiştir.<sup>567</sup> Örneğe dikkat edilirse metinde Ebû Hanîfe'nin görüşü zikredilmişken şerhte fetvâya esas görüşün Muhammed eş-Şeybânî'ninki olduğu söylenmiş ve sonrasında *el-Hidâye*'nin de İmameyn'in görüşünü tercih ettiği belirtilmiştir. Hâlbuki İmameyn tedavülden kalkan paranın kıymetinin ödenmesi konusunda ittifak etmiş olmakla birlikte bu paranın borç verildiği günkü değerinin mi yoksa tedavülden kalktığı tarihteki değerinin mi verileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İşte bu meseleyi de *Reddü'l-muhtâr* işlemektedir. İbn Âbidîn önce imamların görüşlerinin dayanaklarını ortaya koymakta, ardından mesele ile ilgili görüş belirten diğer eserlere de atıf yaparak konuyu etraflıca incelemektedir. İbn Âbidîn'e göre Ebû Hanîfe'nin delili, borç vermenin bir bakıma iâre gibi olması ve dolayısıyla malın bizatihi kendisinin iade edilmesi gereğidir. İmameyn'e göre ise tedavülden kalkan paranın semen olma niteliği batıl olunca onların borç alındığı vakitte var olan semen olma vasıfları ortadan kalktığı için bizatihi iadesi mümkün olmaz. Bu sebeple kıymetinin iade edilmesi gerekmektedir. İbn Âbidîn şerhte geçen fetvada Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşünün esas alındığı ifadesini açıklarken *el-Hâniyye ve Fetâvâ-yi Suğrâ* adlı eserlerde de aynı bilginin yer aldığını eklemektedir. Öte yandan *Fethu'l-kadîr*'den naklen borç olarak alınıp da daha sonra tedavülden kalkan paranın kıymetinin ödenmesinin borç veren kişiyi gözeten bir görüş olduğunu, çünkü onun aynını iade etmenin borç verenin zararına olacağını belirtmektedir. Ebû Yûsuf'un görüşü ise Muhammed eş-Şeybânî'ninkine göre daha kolaydır. Çünkü paranın borç verme günündeki değerini tespit etmek, tedavülden kalktığı günkü değerini tespit etmekten daha kolaydır. İbn Âbidîn *Fethu'l-kadîr*'den bu alıntıyı yaptıktan sonra buna benzer bir ifadenin *el-Kifâye*'de<sup>568</sup> de mevcut olduğunu belirtmektedir.<sup>569</sup>

---

<sup>567</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 7, s. 538.

<sup>568</sup> İbn Âbidîn, "*el-Kifâye*" adlı esere birçok atıf yapmasına rağmen, bu eserin kime ait olduğundan bahsetmemektedir. "*el-Kifâye*" adıyla birçok eser bulunmakla birlikte, Hanefî mezhebinde bu isimle meşhur olan iki ayrı *Hidâye* şerhi mevcuttur. Bunlar Celâleddin el-Habbâzî'nin (ö. 691/1292) *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*'siyle, Celâleddin el-Kürlânî'nin (ö. 767/1366) *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*'sidir. Kanaatimizce İbn Âbidîn'in "*el-Kifâye*" ifadesiyle kastettiği kitap, Kürlânî'nin eseridir. Zira İbn Âbidîn, muhtemelen -Habbâzî'nin *Hidâye* şerhini kastederek- "*Habbâziyye*" adıyla da bazı atıflara yer vermektedir. bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 232 vd.

<sup>569</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 538. krş. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 7, s. 158.

## IV. REDDÜ'L-MUHTÂR'DA ŞER'Î DELİLLER VE ŞER'Î HÜKÜMLER

### A. ŞER'Î DELİLLER

Fıkıh usûlü eserlerinde kitap, sünnet, icmâ ve kıyas “şeriatın asılları” (usûlü’ş-şer‘) olarak anılır. Bunların ilk ikisi ittifakla, icmâ ve kıyas da çoğunluğa göre şer‘î delil olarak kabul edilmektedir.<sup>570</sup> Ancak yine fıkıh usûlü kitaplarına konu olan diğer bazı delil ve yöntemlerin şer‘î delil olup olamayacağı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî usûl kitapları incelendiğinde genel olarak şer‘î delillerin kitap, sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde sıralandığı görülmektedir. Söz gelimi Pezdevî ve Serahsî, şer‘î delillerin kitap, sünnet ve icmâ olmak üzere üç tane olduğunu, bunlardan istinbat yoluyla elde edilen mana olan kıyasın ise dördüncü delil olduğunu ifade etmektedir.<sup>571</sup> Yine Hanefî usûl kitaplarında gerek kıyas başlığı altında gerekse ayrı başlıklarda ele alınan ve kendisine mutlaka müstakil olarak yer verilen bir başka delil ise istihsandır.<sup>572</sup>

Diğer taraftan örf, şer‘u men kablenâ, sahâbî kavli ve istishâb gibi diğer delillerin aslı delillere tâbi olduğu kabul edildiğinden, fıkıh usûlü eserlerinde bunlar ya doğrudan şer‘î delil olarak ele alınmamakta ya da farklı başlıklar altında değişik vesilelerle bu delillere yer verilmektedir. Nitekim İbn Âbidîn *Reddû'l-muhtâr*'ın mukaddimesinde *el-Bahrü'r-râik*'e atıfta bulunarak ihtilafli şer‘î delilleri, ittifakla kabul edilen dört şer‘î delile dâhil etmektedir. Buna göre, şer‘u men kablenâ kitaba, sahâbî kavli sünnete, teâmül (örf) icmâyâ, teharrî ve istishâb ise kıyasa tâbidir.<sup>573</sup> Bu sebeple, Hanefî mezhebindeki

<sup>570</sup> Ali Bardakoğlu, “Delil (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, c. 9, s. 140.

<sup>571</sup> Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y., c. 1, s. 20; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y., c. 1, s. 279. Ayrıca bk. Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Azîz b. Mehdî es-Sülemî, Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1997, c. 1, s. 246; Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., c. 1, s. 9.

<sup>572</sup> bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2. bs., Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994, c. 4, s. 223-233; Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 404-407; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, c. 4, s. 2-14; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. 2, s. 199-208; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, c. 2, s. 617-621; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, s. 290-300.

<sup>573</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 1, s. 120. Ayrıca bk. Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *Füsûlü'l-bedâi' fi usûlü'ş-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006, c. 1, s. 25; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 1, s. 7.

söz konusu kabul dikkate alınarak, asıllara tâbi olan fer‘î deliller, “Diğer Deliller” başlığı altında ele alınacaktır. Diğer taraftan yukarıda “Hükümleri Delillendirme” başlığında İbn Âbidîn’in hüküm ile delil arasındaki irtibatı ele almasına dair çeşitli örneklere yer verilmişti. Burada ise her bir şer‘î delile yönelik tavrı, ayrı ayrı incelenerek bazı tespitlere yer verilecektir. Yine bu bölümde şer‘î delillere yönelik örnekler zikretmek yerine, bu deliller konusunda İbn Âbidîn’in öne çıkan tavrı ve yaklaşım tarzı tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 1. Kitap

Diğer klasik fıkıh kitaplarında olduğu gibi *Reddü’l-muhtâr*’da da tartışma, genellikle mezhep görüşleri üzerinde yürütülmektedir. Bir kavlin müftâ bih ya da mezhep görüşü olup olmadığı, muteber metinlere ya da tercih ehli fakihlerin görüşlerine aykırı olup olmadığı gibi hususlar, söz konusu eser içerisinde öne çıkan tartışmalardır.<sup>574</sup> Bu durum, ilk bakışta sanki şer‘î delillerin ilk ve temel kaynağı olan Kur’ân’ın geri plana itildiği, hükümlerin tespitinde mezhep imamları ve fakihlerin sözlerinin ana kaynak olan Allah’ın kelâmı konumuna getirildiği, mezhep taassubu sebebiyle körü körüne taklidin son derece yaygınlaştığı gibi bazı yorumlara sebep olabilmektedir. Diğer taraftan bu bakış açısı ve yorumun farklı bir versiyonu, karşılaşılan tikel olayların hükmü konusunda doğrudan âyet ve hadislere başvurmak yerine mezhep içerisinde daha önce sunulan olaylar ve hükümlere ya da usûl ve kâidelere başvurmanın eleştirilmesidir. Söz gelimi, Reşid Rıza’nın klasik fıkıh literatürü ve mezhep sistemi hakkındaki birçok eleştirisi temelde bu meseleyle ilgilidir. Konuyla ilgili Reşid Rıza’nın eleştirilerinden biri şu şekildedir:

“Müteahhirûn fakihleri birtakım usûl ve kâideler vazetmişler ve bunları mezhep imamlarına isnad etmişlerdir. Aynı fakihler bu usûl ve kâideleri Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatında yer alan hükümlere üstün tutmuşlar ve böylelikle bu aslî kaynakları kendi vazettikleri usûlün fûrûu haline getirmişlerdir.”<sup>575</sup>

---

<sup>574</sup> Müftâ bih görüşü tespit etme hususunda izlenen yöntem, üçüncü bölümde ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

<sup>575</sup> Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği*, İstanbul: Klasik, 2011, s. 116, (Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi‘a”, Mecelletü’l-Menâr, IV/6, 213; a.mlf., el-Vahdetü’l-İslâmiyye, s. 55-56’dan naklen).

Kerhî'nin risâlesinde zikrettiği “ashâbımızın görüşlerine aykırı olan nass, ya mensûh ya da müevvel kabul edilir”<sup>576</sup> şeklindeki kâide de mezhep görüşlerinin nassların önüne geçirildiği izlenimini vermektedir. Ancak klasik fıkıh literatüründe fakih, Kur'ân'da yer alan bir nassın fikhî yorumunu yaparken birçok hususu göz önünde bulundurmaktadır. Özellikle dil kuralları, Kur'ân'ın ve dinin genel ilkeleri, olayın özel konumu ve şartları gibi unsurlara defalarca başvurarak bir sonuca ulaşır. Bundan dolayı Kerhî gibi klasik dönem fakihlerinin bu konudaki ifadelerini, tikel bir olayla karşılaştığında olayın hükmünü doğrudan bir âyet ya da hadisten çıkarmaya kalkışmanın hataya sebep olabileceği gerekçesiyle bunca zengin fikhî birikimi göz ardı etmeme noktasında bir uyarı olarak kabul etmek ve bunu salt mezhep taassubundan kaynaklanan bir bakış açısı olarak görmemek gerekir.<sup>577</sup>

Nassların mezhep içerisindeki konumu ya da mezhep görüşlerinin nassların önüne geçirilmesi gibi tartışmalar aslında konumuzun sınırları dışında olmakla birlikte, burada vurgulamak istediğimiz nokta, klasik fıkıh kitaplarında hüküm tespit edilirken çoğu zaman doğrudan âyet ve hadisin delil olarak kullanılmamasının, onların göz ardı edildiği anlamına gelmemesi gerektiğidir. *Reddü'l-muhtâr*'da âyetlerle yapılan istidlal ve talillerin sınırlı sayıda olması, muhtemelen mezhebin bu konudaki hassasiyetinden ve klasik fıkıh literatürünün üslubundan kaynaklanmaktadır. Zira mezheplerin teşekkülüyle birlikte kurucu icthad kapısı kapanmış ve artık mutlak icthad yerine mezhep içi icthad yöntemlerine başvurulmuştur.<sup>578</sup>

Diğer taraftan yukarıda “Bir Hâşiye Olarak *Reddü'l-muhtâr*” başlığında örneklerine çokça yer verildiği üzere özellikle mezhep içinde ihtilafli olan konularda

---

<sup>576</sup> Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî, *Risâle fi'l-usûl*, (*Te'sîsü'n-nazar* ile birlikte), thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, t.y., s. 69-70.

<sup>577</sup> Ali Bardakoğlu, “Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, c. 26, s. 124. Murteza Bedir, Kur'an ve Sünnet'e doğrudan başvurulmayıp mezhep hükümlerinin merkeze alınması şeklindeki yaklaşımı, “hukuku donuklaştırma eğilimine karşı bir duruş” ve “yine hukuku beşerî yorum faaliyet alanına taşıma isteği” olarak nitelemektedir. Ona göre, Kur'ân ve Sünnet'e doğrudan başvurmak şeklindeki yaklaşım, “en fazla bir metinler bütününden yeni bir sistem inşa etmek şeklindeki çağdaş Selefi-Vahhâbî anlayışa” götürür. Zira “ilahî otorite iddiasında ısrar edenlerin, haricilik hastalığına kapılması kaçınılmaz olacaktır.” Dolayısıyla İslam yorum bilim geleneğinin benimsemiş olduğu yaklaşım, taklid olsun diye değil, aksine diğer yaklaşımın doğru bir yaklaşım olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. bk. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 226 vd.

<sup>578</sup> Konu hakkında yapılan ayrıntılı bir çalışma için bk. Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

deliller, son derece ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu başlıkta ise özellikle İbn Âbidîn'in âyetleri, başlıca hangi durum ve bağlamlarda kullandığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle metin-şerh-hâşiye bağlamında delillere nasıl yer verildiği ve hâşiyenin bu konudaki işlevi gibi sorulara cevap aranacaktır.

Metin ya da şerhte, ilgili hükmün dayanağı olan âyet zikredilmediğinde İbn Âbidîn, genellikle bu hüküm ile ilgili âyete yer verir. Örneğin Cuma namazının farziyeti ile ilgili Haskefi, kat'î delille sabit olduğunu ifade ederek bu delillere yer vermez.<sup>579</sup> İbn Âbidîn ise, bu kısmın açıklamasında ilgili âyete yer verir ve aynı zamanda Cuma namazının sünnet ve icmâ ile de sabit olduğunu ifade eder.<sup>580</sup> Aynı şekilde metin ve şerhte haccın farziyeti ile ilgili âyet zikredilmediği için İbn Âbidîn, haccı farz kılan âyete yer vermiştir.<sup>581</sup> Yine İbn Âbidîn bir kâfirin, Müslüman bir kadına ve kendi Müslüman çocuğuna veli olamayacağına dair hükmün dayanağı olan "*Allah müminler aleyhine kâfirlere asla yol verecek değildir.*"<sup>582</sup> âyetini zikretmektedir. Aynı şekilde bir Müslümanın kâfir bir kadın üzerinde velâyeti yoktur. Çünkü Allah Teâlâ "*Kâfirler birbirlerinin velileridir*"<sup>583</sup> buyurmaktadır.<sup>584</sup>

Bazen metin ya da şerhte ilgili hükmün dayanağı olan âyete işaret edilmesine rağmen, söz konusu âyet zikredilmez. İbn Âbidîn zaman zaman bu âyetleri sadece delil olarak zikretmekle yetinmekte, gerekli gördüğünde de delil ve hüküm arasındaki irtibat konusunda bazı açıklama ve değerlendirmelere yer vermektedir. Mesela Haskefi'nin şerhte abdestin delili olan âyetle ilgili yaptığı açıklamaya göre Şâri', abdestin farz ve sünnet olduğunu bildirmek için gusül ile teyemmüm konusunda hades kelimesini açık bir şekilde zikredip abdest hakkında zikretmemiştir. Buna göre hades, farz olan abdest için şart olup sünnet olan abdest için şart değildir. Haskefi açıklamasına devam ederek, gusül üzerine guslün ve teyemmüm üzerine teyemmümün abesle iştigal olacağını zikretmekte,

---

<sup>579</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 3, s. 3.

<sup>580</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 3-4.

<sup>581</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 450-451.

<sup>582</sup> Nisâ, 4/141.

<sup>583</sup> Enfâl, 8/73.

<sup>584</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 193-194.

ancak abdest üzerine abdestin böyle olmadığını konu ile ilgili hadise<sup>585</sup> işaret ederek ifade etmektedir.<sup>586</sup>

İbn Âbidîn, mesele hakkında âyetin ilgili kısımlarını zikrettikten sonra, âyette geçen “yıkayınız” emrinin hadesten sonra abdest için vücûb, diğer durumlarda nedb ifade ettiğini belirtir. Âyetten teyemmüm ve guslün sadece farz oldukları anlaşılır. Çünkü hades her ikisi için de sarîh bir şekilde ifade edilmiştir. Diğer taraftan burada, guslün bazı yerlerde mendup bazı yerlerde sünnet olması, aynı şekilde teyemmümün de uyku, mescide girme gibi durumlarda abdestin yerini tutarak sünnet olması meselesi bir itiraz olarak zikredilebilir. Ancak burada söz konusu edilen abdest, teyemmüm ve gusül, namaz hakkındadır. Cuma günü guslün sünnet olması ise cuma namazıyla ilgili değil, Cuma günüyle alakalıdır. Konunun devamında meseleyi tamamlayıcı nitelikte hadisler<sup>587</sup> zikredilerek sünnet olan abdestle ilgili bazı değerlendirmelere yer verilmekte ve konunun “abdestin sünnetleri” başlığında tekrar ele alınacağı ifade edilmektedir.<sup>588</sup>

Başka bir örnekte, “bir farzı edâ edip sonrasında dinden dönen ve daha sonra vakit içinde tekrar tevbe edip Müslüman olan kimsenin o farzı tekrar kılıp kılmamasıyla ilgili” mesele hakkında İbn Âbidîn, kısmen şerhte zikredilen âyetin tamamını vererek, konuyla ilgili biraz daha ayrıntılı bir açıklamaya yer vermektedir. Buna göre Haskefî, bu kimsenin o farzı tekrar kılması gerektiğini, çünkü dinden dönmekle amellerinin batıl olduğunu ifade etmekte ve buna delil olarak “kim inanmayı reddederse (küfür ederse) şüphesiz amelleri boşa gider”<sup>589</sup> âyetini zikretmektedir. Akabinde Şâfiî’nin “kâfir olarak ölürse”<sup>590</sup> âyetini delil göstererek bu görüşe itiraz ettiğini belirtmekte ve bu konuda mezhebin cevabına yer vermektedir. Buna göre bu âyet, iki amel ve iki ceza içerir. Cezaların biri amellerin batıl olması, diğeri cehennemde ebedî kalmaktır. Amelin batıl olması dinden dönmekle, cehennemde ebedî kalmak ise mürted olarak ölmekle olur.<sup>591</sup> İbn Âbidîn ise,

---

<sup>585</sup> bk. Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-Hasene*, 704; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/409.

<sup>586</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 1, s. 202.

<sup>587</sup> İlgili hadisler için bk. Tirmizî, “Taharet”, 44; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/484.

<sup>588</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 202-203.

<sup>589</sup> Mâide, 5/5.

<sup>590</sup> “... İcinizden kim dinden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır...” Bakara, 2/217.

<sup>591</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 2, s. 537-538.

Şâfiî'ye göre âyette amelin batıl olmasının mürted olarak ölmeye bağlı olduğunu açıkladıktan sonra, Şâfiî'nin bu konuda delil olarak sunduğu âyetin tamamını zikrederek âyette iki amelden bahsedildiğine dair bazı açıklamalara yer verir. Bunlardan biri dinden dönmek, diğeri ise ölünceye kadar mürted olarak kalmaktır. Yine âyette “leffü neşr-i mürettep”<sup>592</sup> yoluyla iki ceza zikredilmiştir. İlk amelin yani dinden dönmenin cezası amellerin batıl olması, ikinci amelin yani mürted olarak ölmenin cezası ise cehennemde ebedî kalmaktır.<sup>593</sup>

İbn Âbidîn delil ile hüküm arasındaki irtibatı kendisi incelediği gibi, başka fıkıh kitaplarında yer verilen delilleri ve delillerin hükümlerle irtibatı konusundaki değerlendirmeleri de nakleder. Mesela Haskefî, yeis halindeki tevbenin kabulü konusunda ihtilaf edildiğini, muhtâr kavle göre yeis halinde tevbenin kabul edileceğini, imanın ise makbul olmadığını ifade ederek *el-Bezzâziyye*'de konuyla ilgili açıklama yapıldığını belirtmektedir.<sup>594</sup> İbn Âbidîn ise *el-Bezzâziyye*'den alıntı yaparak konuyla ilgili ihtilafa ve tarafların delillerine yer vermektedir. Yeis halinde iman gibi tevbenin de kabul edilmeyeceğini savunanlara göre Allah Teâlâ âyette<sup>595</sup>, tevbeyi ölüme kadar geciktiren fâsık ve kâfirler ile kâfir olarak ölenleri eşit tutmuştur. Ardından bazı açıklamalara yer verilmiş ve sonrasında tevbenin rüknü izah edilmiştir. Buna göre tevbenin rüknü o ana kadar işlediği günahları bir daha yapmamak üzere samimi bir şekilde niyet etmektir. Eğer yeis tevbesinden kastedilen, kesin olarak öleceğini anladıktan sonra yapılan tevbe ise, bu durumda tevbenin rüknü gerçekleşmiş olmaz. Nitekim bu durum “azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir”<sup>596</sup> âyetiyle haber verilmiştir. Ancak bazı fetâvâ kitaplarında yeis tevbesinin makbul olduğu ifade edilmektedir. Bunun delili olarak da “O, kullarından tevbeyi kabul edendir”<sup>597</sup> âyetinin mutlak olması zikredilmektedir. İbn Âbidîn, bundan sonra da bazı açıklamalara

---

<sup>592</sup> Birden fazla sözü söyledikten sonra, bu sözlerin her biri ile ilgili sözleri önceki sıraya uygun bir şekilde sıralamaktır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 326.

<sup>593</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 537.

<sup>594</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 3, s. 79.

<sup>595</sup> “Yoksa kötülükleri yapıp yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çatınca “Ben şimdi tevbe ettim” diyenler ile kâfir olarak ölenler için (kabul edilecek) tevbe yoktur. Onlar için acı bir azap hazırlamışızdır.” Nisâ, 4/18.

<sup>596</sup> Mü'min, 40/85.

<sup>597</sup> Şûrâ, 42/25.

yer vermekte ve son olarak meselenin zannî olduğunu, ancak yeis halinde imanın ittifakla makbul olmadığını ifade eder.<sup>598</sup>

Başka bir örnekte, *Bedâi 'u's-sanâi'* 'ye atıfta bulunarak tarım ürünlerinin zekâtı ile ilgili hükmün delilleriyle irtibatına yer vermektedir. Buna göre oşür adı verilen toprak ürünlerinin zekâtı, “hasat günü mahsüllerin hakkını verin”<sup>599</sup> âyetiyle farz kılınmıştır. Ancak zekâtın verileceği miktar zikredilmediğinden dolayı âyet mücmeldir. Hz. Peygamber, bu konudaki hadisiyle âyeti açıklamıştır. Sonrasında âyette geçen “hasat günü” ifadesiyle ilgili bazı açıklamalara yer verilmektedir.<sup>600</sup>

Bazı durumlarda zikri geçen görüş ve tercihlerin Kur'ân'daki genel ilke ve hükümlere uygunluğuna değinilir. Örneğin İbn Âbidîn, nafaka bahsinde evlenilen kadının oturtulacağı meskenin özellikleriyle ilgili zikredilen görüşleri sıraladıktan sonra, “bir haneden (beyt) kilidi olan bir oda (beyt)'nın mesken olarak kadın için yeterli olacağına dair” meşhur olan kavli, kadının kaynanasının bulunması, ortağının (ikinci bir eşin) bulunması, yine kadının zengin ya da orta halli olması gibi hususlara göre tafsilatıyla açıklar. Ardından meşhur olan görüşün, “mesken karı-kocanın hallerine göre takdir edilir” kâidesi ve “onları durumunuza göre kendi oturduğunuz yerde iskân edin”<sup>601</sup> âyetine uygun olduğunu ifade eder.<sup>602</sup>

Başka bir örnek de mürted babında gaybı bildiğini iddia eden kimsenin durumuyla ilgilidir. İbn Âbidîn, kâhinin hükmünü zikrettikten sonra *el-Bezzâziyye* 'den naklen “gaybı bildiğini iddia eden kimsenin kâfir olacağını” beyan eder. Akabinde *et-Tatarhâniyye* 'den bir nakle yer verir ve “kültü/ben derim ki” ifadesiyle gaybı bilme iddiasında bulunmanın Kur'ân'ın nassına aykırı olduğunu ve bu sebeple böyle bir iddiada bulunan kişinin kâfir olacağını belirtir.<sup>603</sup>

Bazı durumlarda da zikredilen hükmün Kur'ân'da açık bir nassla tespit edilmesi sebebiyle ilgili hükmün ictihada açık bir konu (müctehedün fih) olmadığını vurgular.

---

<sup>598</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 79-80.

<sup>599</sup> “وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ” En'âm, 6/141.

<sup>600</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 264; Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi 'u's-sanâi'*, c. 2, s. 53-54.

<sup>601</sup> Talak, 65/6.

<sup>602</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 322.

<sup>603</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 385.



Bununla birlikte ilgili konuda ihtilafın yani ichtihadın olabileceği kısımları da zikreder. Mesela, “Müslüman ya da kitâbî olsun besmeleyi kasten terk eden kimsenin kestiği hayvanın helal olmaması” hükmünü Kur’ân nassına dayandırmaktadır. Bu konu ile irtibatlı ihtilafın, “unutarak besmeleyi terk eden kimse” hakkında olduğunu, kasten besmeleyi terk edenin kestiği hayvanın helal olmayacağına ihtilaf bulunmadığı için bu meselenin ichtihada açık olmadığını da ifade eder.<sup>604</sup>

## 2. Sünnet

Yukarıda “Kitap” delili konusunda zikredilen tespitlerin bir kısmı, şer’î bir delil olarak sünnet delili hakkında da geçerlidir. İlgili hükmün delili zikredilmediğinde, hüküm ve delil arasındaki irtibatla bazı açıklamalara gerek duyulduğunda, ihtilaf halinde hükümlerin delillerini değerlendirme gibi durumlarda İbn Âbidîn, ilgili hükmün delili kapsamında hadislere yer vermektedir. Bu ve benzeri durumlarda ilgili hadisi doğrudan kaynağından aktarır, söz konusu hadisle ilgili kendisi açıklama ve değerlendirmeler yaptığı gibi, başta fıkıh kitapları olmak üzere farklı kaynaklardan da hadis aktarmakta ya da ilgili hadise dair açıklama ve değerlendirmeler nakledebilmektedir. Örneğin, “iki kadından biri erkek farz edildiğinde diğere helal olmayacaksa bu durumda olan iki kadını aynı nikâh altına toplamanın haram olmasıyla” ilgili hükmü, “*bir kadın halasının üzerine nikâh edilemez*”<sup>605</sup> hadisine dayandıran Haskefî, bu hadisin meşhur olması sebebiyle Kitab’ı tahsis edebileceğini ifade etmektedir.<sup>606</sup> İbn Âbidîn’in *Fethu’l-kadîr*’den aktardığı açıklama ve değerlendirmede ise hadisin hangi kaynaklarda geçtiği, meşhur hadis olup olmadığı, kimler tarafından rivâyet edildiği, konu ile ilgili âyeti tahsis mi yoksa nesih mi ettiği gibi konulara değinilmektedir.<sup>607</sup>

İhtilaflı konularda delilin kuvveti konusunda yaptığı açıklama ve değerlendirmelere, “nikâh akdinde velinin bulunması” ile ilgili mesele örnek olarak zikredilebilir. Bu meselede İbn Âbidîn, konuyla ilgili hadisleri nakledip bu hadislerin sıhhati hakkında bazı değerlendirmelere yer vermektedir. İbn Âbidîn şu üç hadisi

---

<sup>604</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 9, s. 433.

<sup>605</sup> Hadisin metni şöyledir: “لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا” bk. Müslim, “Nikâh”, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/18.

<sup>606</sup> Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 4, s. 116-117.

<sup>607</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 4, s. 117. krş. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, c. 3, s. 216-217.

zikreder: “*Hangi kadın kendini velisinin izni olmaksızın nikâhlarsa, onun nikâhı batıldır, onun nikâhı batıldır, onun nikâhı batıldır.*”<sup>608</sup> “*Velisiz nikâh yoktur.*”<sup>609</sup> “*Kadın kendisini evlendirmeye velisinden daha çok hak sahibidir.*”<sup>610</sup> Bu hadisleri aktardıktan sonra ilk iki hadisin son hadise muarız olduğunu ifade etmektedir. Yine ilk hadisin Tirmizî tarafından hasen kabul edildiğini, ikinci hadisin de Ebû Dâvûd ve başkaları tarafından rivâyet edildiğini, üçüncü hadisin ise Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve Muvattâ’da Mâlik b. Enes tarafından rivâyet edildiğini belirtir. İbn Âbidîn’e göre üçüncü hadis, senedinin kuvvetli olması ve sahih olduğu konusunda ittifak edilmesi sebebiyle tercih edilir. İlk iki hadis ise hasen veya zayıftır, bu sebeple tercih edilmez ya da tahsis suretiyle cem edilirler.<sup>611</sup>

Diğer mezheplerin muhalif görüşlerini ve onların delillerini değerlendirmek ve mezhebin görüşünü savunmak amacıyla da kitap ve sünnet gibi delillere ve konuyla ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir. Örneğin, süt hısımlığının oluşabilmesi için ne kadar süt emilmesi gerektiği konusunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. Şafî’ye ve Ahmed b. Hanbel’in bir kavline göre süt hısımlığı en az beş doyurucu emme ile gerçekleşir. Ancak Hanefîler bir sefer emmeyle bile olsa süt mideye ulaştıysa süt hısımlığının gerçekleşeceği görüşündedirler.<sup>612</sup>

İbn Âbidîn bu ihtilafa yer verdikten sonra Şafî ve Hanbelî’lerin delil olarak kullandığı hadislere yer vererek konuyla ilgili yapılan değerlendirmeleri aktarmaktadır. Buna göre Şafî ve Hanbelî’lerin görüşü Müslim’in rivâyet ettiği “*bir ve iki defa emmek haram kılmaz*”<sup>613</sup> hadisine ve Hz. Ayşe’den gelen şu rivâyete dayanmaktadır: “*Kur’ân’da on emzirmenin haram kılacağı şeklinde bir âyet vardı. Sonra bu âyet, ‘beş emzirme haram kılar’ âyetiyle neshedildi. Hz. Peygamber vefat ettiğinde bu âyet Kur’ân’da okunmaktaydı.*”<sup>614</sup> İbn Âbidîn bu rivâyetlere cevap olarak İbn Abbâs ve İbn Mesûd’un

---

<sup>608</sup> bk. Tirmizî, “Nikâh”, 14; İbn Mâce, “Nikâh”, 15; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/243.

<sup>609</sup> bk. Tirmizî, “Nikâh”, 14; İbn Mâce, “Nikâh”, 15; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/121.

<sup>610</sup> bk. Müslim, “Nikâh”, 66; Tirmizî, “Nikâh”, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/377.

<sup>611</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 4, s. 155.

<sup>612</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 4, s. 399.

<sup>613</sup> Müslim, “Radâ”, 17, 20.

<sup>614</sup> Müslim, “Radâ”, 24.

açıkladığı üzere miktarın neshedildiğini ifade etmektedir. İbn Ömer'den rivâyet edildiğine göre İbn Zübeyr'in "bir ya da iki defa emmekte bir beis olmadığını söylediği" kendisine ileildiğinde İbn Ömer, Allah'ın hükmünün onun hükmünden daha hayırlı olduğunu ifade etmiştir. Âyette süt hısımlığı "sizi emziren analarınız ve süt kızkardeşleriniz"<sup>615</sup> şeklinde ifade edilmektedir. İbn Âbidîn'in ifadesiyle İbn Ömer'in bu cevabı, ya nesih rivâyetini reddetmek içindir ya da o rivâyetin sahih olmaması sebebiyledir. Yahut İbn Ömer'in, kitabın mutlak ifadesini haber-i vâhidin takyid etmesine cevaz vermemesiyle ilgilidir. Hz. Ayşe'den rivâyet edilen ifadelerle gelince buradaki maksat, söz konusu her iki âyetin de neshedildiği ve hatta bunların neshedildiklerini duymayanların onları okumaya devam ettikleridir. Diğer türlü anlaşılırsa Râfizîlerin iddia ettiği gibi Kur'ân'ın bazı âyetlerinin sonradan çıkarılmış olması gerekir.<sup>616</sup>

İbn Âbidîn, yeri geldikçe delil olması bakımından sünnetin tanımı, çeşitleri, hangi durumlarda delil olarak kullanılacağı gibi hususlara da değinmektedir. Mesela, şer'î delillerden biri olarak "sünnet" ifadesinin geçtiği ilk yerde, söz konusu terimle ilgili bazı açıklamalara yer vermektedir. Önce sünnetin sözlük ve ıstılah anlamlarına değinir. Buna göre sözlükte yol ve âdet anlamlarına gelen sünnet; ıstılahî olarak ibadetlerde nafil, delillerde ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'den söz, fiil ya da takrir yoluyla rivâyet edilenlerdir.<sup>617</sup>

İbn Âbidîn bu açıklamaların ardından hadis usûlü ve fıkıh usûlüne göre meşhur sünnetin tanımlarına yer verdikten sonra her iki usulün tanımları arasındaki farka değinmektedir. Buna göre hadis usûlü açısından meşhur hadis, her râvî tabakasında ikiden fazla râvî tarafından rivâyet edilen, fakat tevatür derecesine ulaşmayan hadis iken; fıkıh usûlüne göre birinci asırda yani sahabe döneminde âhâd haber olup sonraki asırlarda yalan üzerinde ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledilen hadistir. Birinci asırda da sonraki asırlardaki gibi bir topluluk tarafından rivâyet edilirse bu hadis mütevatir olur. Eğer birinci ve ikinci asırda tek kişi tarafından rivâyet edilmişse, (sonraki dönemde kaç kişi tarafından rivâyet edilirse edilsin) haber-i vâhid olur. İbn Âbidîn'e göre bu tanımlardan anlaşıldığı üzere, usûl âlimleri meşhur hadisi, haber-i vâhid

---

<sup>615</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>616</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 399.

<sup>617</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 446. krş. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 176.

ile mütevatir hadis arasında bir kısım olarak görmekte; muhaddisler ise haber-i vâhidin, tevâtür derecesine ulaşmayan bir türü olarak kabul etmektedir. Meşhur hadisi inkâr edenin kâfir mi yoksa bidatçı mı olacağı konusundaki ihtilaf, muhaddislerin değil usûlcülerin ıstılahındaki meşhur hadis hakkındadır.<sup>618</sup>

İbn Âbidîn başka bir yerde zayıf hadis ve mevzû haber ile amel edilip edilemeyeceği konusunda bazı nakil ve değerlendirmelere yer verir. Haskefi şerhte, aşırı zayıf olmaması, genel bir kâidenin kapsamına girmesi ve bu hadisten dolayı sünnet olduğuna itikat edilmemesi şartıyla zayıf hadis ile amel edilebileceğini ifade etmektedir. Yine Haskefi'nin ifadesine göre mevzû haber ile amel etmek ve onu rivâyet etmek câiz değildir. Ancak mevzû olduğu ifade edilmek suretiyle rivâyet edilebilir.<sup>619</sup>

İbn Âbidîn bu kısmın açıklamasında ilk olarak Tahtâvî'den naklen İbn Hacer'in, hadisin zayıflığının şiddeti konusundaki açıklamasına yer verir. Buna göre, zayıflığının aşırı olması, her bir tarîkinde yalancı veya yalanla itham edilmiş ravilerden hâlî olmamasıdır. Yine zayıf hadisle amel konusunda İbn Âbidîn, Suyûtî'nin *Şerhu't-Takrîb* adlı eserinden naklen, zayıf hadisle amel ederken onun sübutuna itikat edilmemesi, aksine ihtiyatlı davranılması gerektiğini ifade eder. Ardından İbn Âbidîn, mevzû haberin tanımına yer vererek böyle bir haberin amellerin fazileti hakkında olsa dahi hiçbir surette hadis olarak rivâyet edilmesinin câiz olmadığını belirtir. Mevzû haber, ancak uydurma olduğu beyan edilerek rivâyet edilebilir. Zayıf hadis ise zayıflığı beyan edilmeksizin rivâyet edilebilir. Ancak zayıf hadis rivâyet edilirken, "Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu" gibi kesinlik belirten ifadelerden kaçınılmalı, bunun yerine "rivâyet edildi, nakledildi" gibi temrîz sigaları kullanılmalıdır.<sup>620</sup>

Sünnet delili konusunda *Reddü'l-muhtâr*'da dikkat çeken ifadelerden biri de müctehidin istidlal ettiği hadisle ilgilidir. Meyve ağacının satımı konusunda şart koşulmadığında meyvelerin kime ait olacağı meselesi işlenirken İbn Âbidîn, Muhammed eş-Şeybânî'nin bir hadisten yaptığı istidlali zikretmektedir. Sonrasında bu hadisin garîb

---

<sup>618</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 446. krş. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 177-178.

<sup>619</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 1, s. 253.

<sup>620</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 253.

olduğu konusunda rivâyetlerin bulunduğunu, ancak müctehidin bir hadisle amel etmesinin, onun bu hadisi sahih kabul ettiği anlamına geleceğini ifade etmektedir.<sup>621</sup>

Zikredilen örneklerde de görüldüğü üzere bir taraftan hadisin sahih olup olmaması, hangi hadis kaynaklarında geçtiği, kimler tarafından rivâyet edildiği gibi hüküm ile ilgili hadise dair bilgilere yer verilmekle birlikte,<sup>622</sup> diğer taraftan delil olması bakımından hadislere dair değerlendirmeler yapılmaktadır. İbn Âbidîn, hükümlere zemin teşkil eden hadislerle ilgili zaman zaman doğrudan kendisi açıklama ve değerlendirmeler yapmakla birlikte,<sup>623</sup> çoğu zaman diğer fıkıh kaynaklarında yer alan değerlendirmeleri nakletmektedir. Naklettiği bu değerlendirmelere katılıyorsa genellikle hiçbir yorum ve açıklamaya yer vermeden aynen aktarır.<sup>624</sup> Ancak konuyla ilgili farklı bir bakış açısı ya da itirazı varsa naklettiği açıklamalardan sonra kendi değerlendirmelerine mutlaka yer verir.<sup>625</sup> Burada kanaatimizce İbn Âbidîn'in gözettiği husus, ilgili delil hakkında daha önce yapılan değerlendirmeleri dikkate almak, varsa yapacağı katkıları bu değerlendirmeler üzerinden sunmak, açıklama ve itirazlarıyla söz konusu birikimi güncellemektir. Eserin genelinde görülen geçmiş birikimi değerlendirme ve güncelleme bağlamındaki bu maksat, bir taraftan şerh ve hâşiyelerin genel karakteristiği, diğer taraftan fıkıh alanında yapılan çalışmaların gayelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Âbidîn, delil olma vasfı açısından hadisler ve onlar hakkındaki değerlendirmeleri *Muvatta'*,<sup>626</sup> *Buhârî*,<sup>627</sup> *Müslim*,<sup>628</sup> *Tirmizî*,<sup>629</sup> *Ebû Dâvûd*,<sup>630</sup> *İbn*

---

<sup>621</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 83.

<sup>622</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 203, s. 227; s. 254-255; c. 2, s. 52, s. 451; c. 3, s. 84 vd.

<sup>623</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 112-113, s. 222; c. 3, s. 447; c. 6, s. 102 vd.

<sup>624</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 299, s. 365, s. 497-498 vd.

<sup>625</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 16-17, s. 69, s. 440-441, s. 467; c. 3, s. 112 vd.

<sup>626</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 201; c. 2, s. 292.

<sup>627</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 199, s. 254.

<sup>628</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 201.

<sup>629</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 254.

<sup>630</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 494.

*Mâce*,<sup>631</sup> *Nesâî*<sup>632</sup> gibi temel hadis kitaplarından naklettiği gibi; Nevevî,<sup>633</sup> Irâkî,<sup>634</sup> İbn Hacer,<sup>635</sup> Suyûtî,<sup>636</sup> Alkamî<sup>637</sup> gibi Şâfîî muhaddislerin kitaplarından da aktarmaktadır. Yine birçok Hanefî fıkıh kitabından hadisler ve hadislere dair değerlendirmeler aktarmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis konusundaki değerlendirmelerinde en çok başvurduğu kitaplar *Fethu'l-kadîr*,<sup>638</sup> *Halbetü'l-mücellî*,<sup>639</sup> *el-Bahrü'r-râik*'tir.<sup>640</sup>

### 3. İcmâ

*Reddü'l-muhtâr*'da icmâ kelimesi, "icmâ ile" (bi'l-icmâ),<sup>641</sup> "icmâ ettiler" (ecme'û),<sup>642</sup> "icmâ bunun üzerinedir" (aleyhi'l-icmâ'),<sup>643</sup> gibi mutlak ifadelerle kullanılmakla birlikte, aynı zamanda "sahabe icmâî" (icmâ'u's-sahâbeti),<sup>644</sup> "ashâbımızın icmâî" (icmâ'u ashâbinâ),<sup>645</sup> "ehl-i sünnetin icmâî" (icmâ'u ehli's-sünneti),<sup>646</sup> "ehl-i mezhebin icmâî" (icmâ'u ehli'l-mezhebi),<sup>647</sup> "Müslümanların icmâî" (icmâ'u'l-müslimîn),<sup>648</sup> "ümmetin icmâî" (icmâ'u'l-ümmeti)<sup>649</sup> gibi icmânın genel mi yoksa belli bir kesime mi ait olduğunu gösteren ifadelerle de zikredilmektedir. Diğer taraftan "müfessirlerin icmâî" (icmâ'u'l-müfessirîn),<sup>650</sup> "âriflerin icmâî" (icmâ'u'l-ârifîn) gibi

<sup>631</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 254.

<sup>632</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 494.

<sup>633</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 501.

<sup>634</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 566.

<sup>635</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 31-32.

<sup>636</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 230.

<sup>637</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 183-184.

<sup>638</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 497-498; c. 2, s. 203-204, 305; c. 3, s. 127, 616, 658; c. 4, s. 16, 428; c. 5, s. 164; c. 6, s. 3-4, 19; c. 7, s. 409.

<sup>639</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 237, 238, 257, 278, 291, 340; c. 2, s. 210, 213, 400.

<sup>640</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 234, 278; c. 2, s. 84, 407; c. 3, s. 540; c. 5, s. 165, 364; c. 8, s. 48.

<sup>641</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 213 vd.

<sup>642</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 302 vd.

<sup>643</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 520 vd.

<sup>644</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 288 vd.

<sup>645</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 444 vd.

<sup>646</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 81 vd.

<sup>647</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 367 vd.

<sup>648</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 294 vd.

<sup>649</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 297 vd.

<sup>650</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 103 vd.

fakihler dışında farklı topluluklara nispet edilen icmâ ifadeleri de kullanılmaktadır. Buradaki icmâ ifadesi, hükümden ziyade bir görüş üzerinde mezkûr toplulukların ittifak ettikleri anlamına gelmektedir. Örneğin İbn Âbidîn, “onların namazını kıl” şeklinde anlaşılabilir olan âyetteki<sup>651</sup> “وَصَلِّ عَلَيْهِمْ” ifadesinin bazıları tarafından cenaze namazının farz olmasına delil olarak zikredildiğini aktardıktan sonra bu görüşün doğru olmadığını, zira müfessirlerin icmâıyla buradaki “وَصَلِّ عَلَيْهِمْ” ifadesinin “tasadduk edene dua et” şeklinde anlaşıldığını belirtmektedir.<sup>652</sup>

*Reddü'l-muhtâr*'da geçen icmâ ifadeleri incelendiğinde, bunların hükümlerin delili olarak zikredilmesinin yanında, delilin değerlendirilmesi bağlamında söz konusu hükmün delili olarak sunulan icmâ iddiasıyla ilgili çeşitli açıklamalara yer verildiği görülmektedir. Bu tür açıklamalar daha çok icmânın nasıl oluştuğu, yapısı ya da türü veya icmâ iddiasının doğruluğu gibi konuları içermektedir. Mesela, görme muhayyerliği konusunda *Tenvîrü'l-epsâr*'da geçen “görmediği bir şeyi satan için muhayyerlik yoktur”<sup>653</sup> ifadesi açıklanırken bu konudaki delilin sükûtî icmâ olduğu ifade edilmektedir. Ardından sükûtî icmâ ile ilgili açıklama yapılarak sahâbenin huzurunda bu şekilde hüküm verilip, sahâbeden hiç kimsenin de buna itiraz ettiğine dair bir rivâyet bulunmadığı ve böylece sükûtî icmânın oluştuğu belirtilmektedir.<sup>654</sup>

Başka bir örnekte İbn Âbidîn, *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da geçen “abdest alırken ayakların yıkanması, dirsek ve topukların da yıkamaya dâhil olması konusunda icmâ olduğuna” dair ifadeyi incelemektedir. Buna göre şerhte, abdest âyetindeki “أَرْجُلِكُمْ” kelimesinin iki farklı şekilde okunma ihtimali bulunduğu ve bu ihtimallere göre yıkama ya da mesh etme şeklinde anlamın değişeceği, bu konuda icmâ bulunması sebebiyle bu ihtimallerden bahsetmeye gerek olmadığı ifade edilmektedir.<sup>655</sup>

İbn Âbidîn, gayenin (sınır olarak zikredilen yerin) hükümde dâhil olup olmaması ve “أَرْجُلِكُمْ” kelimesinin okunuş şekilleriyle ilgili meseleleri zikrettikten sonra Halebî'den bir nakilde bulunmaktadır. Halebî, şerhte geçen icmâ ifadesinin, abdest alırken el ve

---

<sup>651</sup> Tevbe, 9/103. Âyetin tamamı şöyledir:

“خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ”

<sup>652</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 102-103.

<sup>653</sup> Timurtâşî, *Tenvîrü'l-epsâr*, c. 7, s. 154.

<sup>654</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 154.

<sup>655</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 1, s. 212.

ayaklardan her birinin yıkanmasının farz olduğuna, dirseklerle topukların bunlara dâhil olduğuna ve ayakların mesh edilmeyip yıkanması gerektiğine dair konuları içerdiğini ifade eder. İbn Âbidîn ise, dirseklerin yıkamaya dâhil olması konusundaki icmâ iddiası hakkında bazı itirazların olduğuna dikkat çeker.<sup>656</sup>

Bu konudaki tartışma Zeynüddin İbn Nüceym ile kardeşi Sirâcüddin İbn Nüceym arasında gerçekleşmektedir. Zeynüddin İbn Nüceym dirseklerin yıkamaya dâhil olması konusundaki icmâ iddiasını Şâfiî'nin "biz abdestte dirseklerin yıkamaya dâhil olduğu konusunda muhalif bir görüş bilmiyoruz" şeklindeki kavline dayandırmaktadır. Sirâcüddin İbn Nüceym ise, bir müctehidin "ben muhalif bilmiyorum" şeklindeki sözünün icmâ için bir dayanak olamayacağını ifade ettikten sonra Lâmişî'nin usûl eserinden icmânın nasıl oluşacağı ile ilgili bir nakilde bulunmaktadır. Lâmişî'nin ifadelerine göre bütün müctehidler bir hüküm üzerinde ittifak etseler ve görüşlerini açıkça beyân etseler buna icmâ denir. Ancak bir görüş meşhur olup yaygınlaştıktan sonra âlimlerin bir kısmı görüşlerini beyân edip diğerleri herhangi bir korku olmaksızın sükût ederse bunun icmâ olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre bu icmâdır. Ancak Şâfiî, bunu icmâ olarak kabul etmediğini, sadece "bu konuda ihtilaf bilmiyorum" diyebileceğini ifade etmektedir.<sup>657</sup> İbn Âbidîn, icmâ iddiası hakkındaki bu tartışma ve açıklamaları aktardıktan sonra dirsekler ve topukları yıkamanın kat'î farz olmayıp başın dörtte birini mesh etme gibi amelî farz olduğunu, Sirâcüddin İbn Nüceym'in icmâ iddiasına ihtiyaç olmaması gerekçesiyle bu açıklamalara yer verdiğini, çünkü amelî farzları ispat için kat'î delile ihtiyaç olmadığını belirtmektedir.<sup>658</sup>

Rüşvet olarak hüküm veren hâkimin hükmünün geçerli olup olmamasıyla ilgili bir meselede İbn Âbidîn, farklı bir kaynaktan yer verilen icmâ iddiasına gerekçeleriyle birlikte karşı çıkmaktadır. İbn Âbidîn öncelikle bu konuda üç farklı görüş olduğunu aktarıp görüş sahipleriyle birlikte bu görüşlere yer vermekte, sonrasında *en-Nehr*'de *el-Fetâva'l-Hâniyye*'den naklen "hâkimin rüşvet aldığı konuda hüküm vermesinin icmâ ile geçerli

---

<sup>656</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 212.

<sup>657</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 212-213. krş. Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 165; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 1, s. 12-13; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 1, s. 27-29.

<sup>658</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 213.



olmayacağıın” ifade edildiğini belirtmektedir.<sup>659</sup> Ardından buradaki icmâ iddiasının doğru olmadığını, çünkü Pezdevî'nin aksi görüşü tercih ettiğini, İbnü'l-Hümâm'ın da Pezdevî'nin görüşünü güzel bulduğunu söylemektedir. İbn Âbidîn'e göre, onun zamanında zaruret sebebiyle Pezdevî'nin görüşüyle amel edilmelidir. Aksi halde rüşvetin yaygın olması sebebiyle hâkimler tarafından verilen bütün hükümlerin geçersiz sayılması gerekecektir.<sup>660</sup>

#### 4. Kıyas

Fıkıh usûlü literatüründe kıyasa dair çeşitli tanımlar yapılmakla birlikte<sup>661</sup> fıkıh usûlü açısından genel olarak kıyas, “nass ya da icmâ ile hükmü belirtilen bir meselenin (asıl) hükmünü, aralarındaki illet birliği sebebiyle hakkında açık hüküm bulunmayan başka bir meseleye (fer‘) vermek” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>662</sup> Ancak fıkıh literatüründe kıyas, çok daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olup, bazı açılardan mahiyet itibariyle fıkıh usûlündeki kıyastan farklıdır.<sup>663</sup> Zira fûrû fıkıh ile fıkıh usûlü birbirleriyle ilişkili olmakla birlikte ilgi sahaları farklı olan, dolayısıyla birbirinden ayrı alanlar içinde dilleri teşekkül etmiş iki farklı disiplindir. Bununla birlikte fıkıh usûlünde teknik olarak tanımlanan kıyas ile fûrû eserlerinde kullanılan kıyas ifadesinin kesiştiği noktalar bulunmaktadır. Örneğin mezhep birikiminden yeni fikhî hükümler üretme anlamındaki tahrîcin metodlarından biri kıyastır. Ancak buradaki kıyasta, makîsun aleyh (asıl), mezhep birikimi içinde daha önce hükmü belirlenmiş bir meseledir. Tahrîce konu olan mesele ise makîs (fer‘) olarak belirlenir ve çoğunlukla illet açık bir şekilde zikredilmez.<sup>664</sup> Yine fûrû eserlerinde kıyas, hafî kıyasın (istihsan) karşıtı celî kıyas ya da genel ilke anlamlarında da sıkça kullanılmaktadır.

<sup>659</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 35. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 3, s. 597.

<sup>660</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 36.

<sup>661</sup> Hanefî fıkıh usûlü kitaplarındaki bazı kıyas tanımları için bk. Cessâs, *el-Füsûl*, c. 4, s. 9; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 260; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, s. 196; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y., c. 3, s. 268; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932, s. 415.

<sup>662</sup> bk. H. Yunus Apaydın, “Kıyas (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, c. 25, s. 525; Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 8. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, s. 126.

<sup>663</sup> bk. Apaydın, “Kıyas (Fıkıh)”, s. 525.

<sup>664</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 237-238.

İbn Âbidîn'in kıyasa dair açıklama ve uygulamaları incelendiğinde, onun kıyası umumiyetle istihsanın mukâbili olan celî kıyas ve tahrîc metodlarından biri olan meseleden meseleye kıyas anlamlarında kullandığı görülmektedir. Öte yandan illet kıyası, usûlî kıyas gibi ifadelerle anılan fıkıh usûlündeki kıyasın açık bir şekilde örneklerine *Reddû'l-muhtâr*'da rastlanılmamıştır. Başka bir ifadeyle söz konusu kıyas şekli az da olsa yer yer kullanılmakla birlikte, bu kullanımlar genellikle kıyas olduğu açıkça ifade edilmeksizin ya da kıyas vurgusu yapılmadan doğrudan hükmü belirtmek veya hükmü gerekli kılan illete değinmek şeklindedir. Örneğin afyon gibi uyuşturucu maddelerin hükmü, herhangi bir kıyas işlemi ya da kıyas ifadesi kullanılmadan haram olarak zikredilmekte, ardından bu hükmün sebebi olarak akli giderici ve sarhoşluk verici olmalarına değinilmektedir.<sup>665</sup>

Kıyasın fıkıh usûlü ve fûrû fıkıh literatüründeki kullanım şekilleri, bunların birbiriyle ilişkisi ve ayrıldığı noktalar ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, fûrû fıkhıta kullanılan kıyas ifadelerinin<sup>666</sup> –şer'î delil/yöntem olarak isimlendirilmesi tartışmaya açık olmakla beraber- meselelerin hükümlerini tespit konusunda delil (daha doğru bir ifadeyle metod/yöntem) olarak kullanıldığı son derece açıktır. Bu sebeple kıyas teriminin fıkıh usûlündeki dar anlamı göz ardı edilerek bu başlıkta, İbn Âbidîn'in *Reddû'l-muhtâr*'da kullandığı kıyas ifadeleri ve kıyasa dair yaptığı bazı açıklamalara yer verilecektir.

*Reddû'l-muhtâr*'da bir hükmün istihsan sebebiyle sâbit olduğu ifade edildiğinde, istihsanın karşıtı olarak konumlandırılan celî kıyâsa göre bu hükmün nasıl olması gerektiğine ve neden kıyasın terk edildiğine çoğunlukla değinilir. Örneğin, namaz kılınırken erkek saflarının önünde kadınlardan tam bir saf bulunursa istihsanen tüm erkek saflarının namazı bozulur. Kıyâsa göre kadınların hemen arkasındaki ilk safın namazının bozulması gerekir. Çünkü diğer saflar ile kadınların safı arasında engel teşkil eden bir saf

---

<sup>665</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 6, s. 75-78.

<sup>666</sup> Fatih Orum, Muhammed eş-Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye eserlerindeki kıyas anlayışını konu edindiği çalışmasında, söz konusu eserlerde fıkıh usûlünde anlatıldığı şekliyle ayetlerin mâkisun aleyh olarak kullanıldığı örneklerin son derece az olduğunu, öte yandan daha önce verilmiş hükümlerin mâkisun aleyh olarak benzetme ilişkilerinde çokça kullanıldığını ifade etmektedir. Yine onun tespitine göre, zâhirü'r-rivâyede istihsan mukabili kullanılan kıyasla çoğu zaman genel kaide veya nasslar kastedilir. bk. Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhirü'r-Rivâye Örneği)*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 330-331.

vardır. Ancak Hz. Ömer’den rivâyet edilen “bir kimse ile imamın arasında nehir, yol ya da kadınlardan bir saf varsa onun namazı yoktur”<sup>667</sup> meâlindeki hadis sebebiyle istihsânen tüm safların namazının bozulacağına hükmedilmiştir.<sup>668</sup>

Yine Hanefî mezhebinde yerleşik hale gelen genel kurala göre ma‘dumun satışı câiz olmamasına rağmen ağaçta ya da bahçede bir kısmı ortaya çıkmış bir kısmı çıkmamış olan meyve ve sebzelerin satımı istihsânen câiz görülmüştür. İbn Âbidîn zikri geçen genel ilke sebebiyle kıyasa göre bu tür yiyeceklerin satımının câiz olmaması gerektiğini, ancak insanların bu tür satışları örf haline getirmeleri ve bu konuda zaruret olması sebebiyle istihsânen câiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>669</sup>

Başka bir örnek ise itikâfa giren bir kimsenin özürsüz bir şekilde camiden çıkıp çıkamayacağı hakkındadır. Ebû Hanîfe’ye göre tuvalete ve cumaya gitmek dışında özürsüz olarak kısa bir süre de olsa cami dışına çıkmakla itikâf bozulur. Çünkü camide bulunmak itikâfın rüknüdür ve özürsüz olarak çıkmak ise bu rüknü bozar. Ancak İmâmeyn, yarım günden fazla olmamak kaydıyla cami dışına çıkmayı istihsânen câiz görmüşlerdir. Çünkü az miktarda (yarım günden az olan bir süre zarfında) ihtiyaç ve zaruret vardır.<sup>670</sup>

Kıyas-istihsan ikilemi bağlamında yukarıda verilen örnekleri çoğaltmak mümkündür.<sup>671</sup> Ancak burada kanaatimizce vurgulanması gereken nokta, söz konusu ikilemin genellikle, istihsan olarak benimsenen görüşün zikredilmesinden sonra mukabili olan kıyasa yer verilmesi durumunda ortaya çıkmasıdır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasında ihtilaf olması ve taraflardan birinin kıyası diğerinin istihsanı benimsemesi ya da mezhepte yerleşik kural haline gelen ve kıyas olarak adlandırılan görüşün çoğunlukla meşayih tarafından örf, zaruret, maslahat gibi bir sebeple terk edilerek istihsânen başka bir görüşün benimsenmesi durumunda kıyas-istihsan ikileminin gündeme geldiği anlaşılmaktadır.

---

<sup>667</sup> bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, c. 3, s. 81.

<sup>668</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 2, s. 331.

<sup>669</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 85-86.

<sup>670</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 3, s. 437-439.

<sup>671</sup> *Reddü’l-muhtâr*’da “kıyas” ifadesi, yaklaşık beşyüz elli civarında kullanılmaktadır. Bunların yaklaşık üç yüzü istihsanın mukabili olarak istihsan ifadesiyle birlikte zikredilmektedir. Diğer taraftan sadece “istihsan” ifadesinin kullanım sayısı yaklaşık iki yüz yirmi civarındadır.

Kıyas ifadesiyle ilgili öne çıkan kullanımlardan biri de ilgili hükmün, mezhep içerisindeki başka bir hükme ya da görüşe kıyasla tespit edildiğinin, yani tahrîc ürünü olduğunun ifade edilmesidir. Örneğin bir hüküm Ebû Hanîfe'nin bir görüşüne kıyasla tespit edilmişse “Ebû Hanîfe'nin şu kavline kıyasla/kıyas edilerek” gibi bir ifadeyle ya da İmâmeyn'in görüşüne kıyasla tespit edilmişse “İmâmeyn'in kavline kıyasla” gibi ifadelerle bu durum belirtilmektedir.<sup>672</sup> Tahrîc yoluyla yapılan kıyaslar genellikle “kıyâsen ‘alâ ...” ve “kıyâsü kavli ...” ifadeleriyle zikredilmektedir.<sup>673</sup> Diğer taraftan mezhep içinde bir konuyla ilgili birden fazla görüş bulunması durumunda “kıyasa uygunluk”, görüşlerden birinin tercih sebebi olarak gösterilebilmektedir.<sup>674</sup>

İbn Âbidîn, daha önce yapılan kıyasların doğru olup olmadığı konusunda da bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Farklı kaynaklarda aktarılan kıyasların doğru olmadığını tespit ettiğinde bunların “kıyas ma‘a'l-fârik” olduğunu ifade ederek konuyla ilgili bazı açıklamalara yer vermektedir. Mesela, tefvîz-i talak babında meclisin devam ettiği veya bozulduğu durumlarla ilgili mesele işlenirken İbn Âbidîn, başka bir kaynakta zikredilen kıyası değerlendirmektedir. Buna göre Haskefi, karı-kocanın birlikte bir hayvan üzerinde bulunup başka birinin bu hayvanı çekmesi halinde meclisin değişmeyeceğini, zira bu durumun gemide bulunmaları gibi olduğunu ifade etmektedir.<sup>675</sup>

İbn Âbidîn, Haskefi'nin başka biri tarafından yönetilen hayvan üzerinde bulunan karı-kocanın durumunu gemide bulunanlara benzetmesini açıklarken her ikisinde de hareketin yolcuya izafe edilmemesini gerekçe olarak göstermektedir. Diğer taraftan *en-Nehrü'l-fâik*'te yer verilen ve Hayreddin Remlî'nin de tercih ettiği ve yukarıda zikredilen karı kocanın aynı hayvan üzerinde bulunması meselesine yapılan bir kıyası aktarmaktadır. Bu kıyasa göre kadın bir hayvan üzerinde bulunur da o hayvanı çeken başka biri de olursa hayvanın yürümesiyle muhayyerliğin bozulmaması gerekir.<sup>676</sup> İbn Âbidîn bu kıyasa “kıyas maa'l-fârik” denilebileceğini, çünkü karı-kocanın aynı hayvan üzerinde bir mahmilde (deve üzerine konan kapalı binek) bulunması ve hayvanın hareketlerini başka birinin yönetmesi halinde hayvanın hareketinin karı-kocaya nispet

---

<sup>672</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 525, s. 543, s. 564 vd.

<sup>673</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 401, 409; c. 2, s. 82, 490 vd.

<sup>674</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 275, 354 vd.

<sup>675</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 557.

<sup>676</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 557. krş. İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 2, s. 375.

edilemeyeceğini söylemektedir. Mahmile binen kimsenin hayvanı yürütmeye imkân bulamaması sebebiyle hareketin ona nispet edilmeyeceğini, ancak mahmilde olmayıp da hayvana binen kimsenin böyle olmadığını ve hayvanı başka biri çekse bile onun yürütmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>677</sup>

Komşuya zarar vermesi durumunda kişinin kendi mülkündeki tasarruf hakkının sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı ile ilgili bir örnekte İbn Âbidîn, yapılan kıyasın doğru olmadığını ve aynı zamanda mezhebin genel görüşüne aykırı olduğunu tespit etmiştir. Haskefî, *el-Eşbâh* hâşiyesinden naklen alt kat-üst kat meselesine kıyasla komşuya zarar vermesi durumunda kişinin mülkündeki tasarrufuna engel olunabileceğini belirtmiş, zarar verip vermemesi konusunda tereddüt olması halinde bile mâni olunabileceğini ifade etmiş ve bu görüşün de müftâ bih olduğunu, *el-Hâniyye*'de de bu şekilde zikredildiğini ifade etmiştir. İbn Âbidîn ise bu kısmı açıklarken bu kıyasın, “kıyas ma‘a'l-fârik” olması sebebiyle kabul edilemeyeceğini, aynı zamanda bu hükmün fukahânın sözüne tamamen muhalif olduğunu belirtmektedir. İbn Âbidîn'e göre mezhepteki asıl görüş, mutlak bir şekilde kişinin mülkündeki tasarrufuna engel olunamayacağı şeklindedir. Ancak meşâyih, zâhirü'r-rivâye olan bu görüşe muhalefet ederek meseleyi, komşusu hakkında fâhiş bir zarar olması durumunda mâlikin tasarrufuna engel olunacağı konusunda sınırlamışlardır ki bu sayede tereddüt hali dışarıda bırakılmıştır. Dolayısıyla zarar vereceği kesin olmayan durumlarda mâlikin tasarrufu sınırlandırılmaz.<sup>678</sup>

İbn Âbidîn'in kıyas konusuyla ilgili bazı genel değerlendirmelere de yer verdiği görülmektedir. Bunlardan biri, örf ile kıyasın tahsisi meselesidir. İbn Âbidîn, *Tebyînü'l-hakâik*'ten naklen Belh meşâyihine göre belli bir bölgeyle sınırlı da olsa örfün kıyası tahsis edebileceğini, ancak meşâyih'e göre bütün şehirlerde teâmül haline gelen örfle kıyasın tahsis edilebileceğini ifade etmektedir.<sup>679</sup> Diğer bir konu ise, bir mesele hakkında hem kıyas hem de istihsan bulunursa, bu durumda meşhur birkaç örnek hariç istihsanla amel edilmesi gerektiğidir. İbn Âbidîn, hem kıyas hem de istihsanın bir arada bulunması durumunu, iki kavilden birini tercih etmeyi gerektirecek durumlar arasında

---

<sup>677</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 557.

<sup>678</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 154.

<sup>679</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 80-81. krş. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, c. 5, s. 130.

saymaktadır.<sup>680</sup> Aynı zamanda İbn Âbidîn, yukarıda da zikri geçen kıyasın istihsana tercih edildiği nâdir meseleler geldiğinde, bu duruma işaret etmektedir.<sup>681</sup>

Kitapta geçen kıyas-istihsan ifadeleri incelendiğinde, bunların çoğunun mezhep içerisinde daha önce kıyas-istihsan yöntemiyle elde edilen hükümlerin değerlendirilmesi bağlamında ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple burada ve “İstihsan” başlığında bu kapsamdaki örneklere yer verilmiştir. Bununla birlikte İbn Âbidîn, mezhep içi istidlal faaliyeti bağlamında kendisinin yapmış olduğu tercih ve tahrîclerde genellikle bir yöntem ya da tercih sebebi olarak kıyas ve istihsanı kullanmıştır. Ancak bunlar, üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacağından dolayı burada zikredilmemiştir.

## 5. İstihsan

İbn Âbidîn eserinde, hükümlerin delillerini tespit noktasında istihsan ifadesini oldukça sık bir şekilde kullanmaktadır. Metin ya da şerhte ilgili hükmün delili olarak zikredilen istihsan ifadesinden sonra İbn Âbidîn, genellikle istihsanın vechine ve onun mukâbili olup çoğunlukla kıyas olarak adlandırılan görüşe yer vermektedir. Söz gelimi yırtıcı kuşların artığı, yırtıcı hayvanların artığına kıyasla necistir. Çünkü her iki hayvanın da etleri haramdır. Ancak istihsana göre yırtıcı kuşların artığı temizdir. Zira onlar temiz bir kemikten ibaret olan gagalarıyla su içerler. Diğer taraftan yırtıcı hayvanların artıklarının necis olmasının sebebi, suyu dilleriyle içmeleri ve necis olan salyalarının dilleri üzerine bulaşmış olmasıdır. Bununla beraber genellikle leşle beslendikleri için yırtıcı kuşların artığı, serbest dolaşan tavukların artığına kıyasla mekruh kabul edilmiştir. İbn Âbidîn meseleyi bu şekilde sunduktan sonra, bazı artıkların zaruretten dolayı değil de kendi özellikleri itibariyle temiz kabul edildiklerini vurgulamaktadır.<sup>682</sup> Bu vurgusuyla aslında söz konusu istihsanın, genel kural anlamındaki kıyastan zaruret sebebiyle istisna edilerek yapılan bir istihsan olmadığını; aksine ilk akla gelen celî kıyasın terk edilip gizli ve daha kuvvetli olan “istihsânü'l-kıyâs” ya da “gizli kıyas istihsanı” olarak da adlandırılan hafî kıyasın alındığını ima etmektedir.

---

<sup>680</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 172-173; İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 35.

<sup>681</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 417; c. 4, s. 23-24; c. 6, s. 503.

<sup>682</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 384.

Başka bir örnekte, kuyuya birkaç parça deve ya da koyun dışkısının düşmesiyle kuyudaki suyun istihsana göre necis olmayacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde koyun sağılırken dışkısının sağılan süte düşmesi durumunda dışkı dağılmadan ve süte rengini vermeden çıkarılırsa istihsanen sütü necis yapmaz. Çünkü genellikle hayvanlar sağılırken dışkı yaparlar ve bundan sakınmak oldukça zordur.<sup>683</sup> Dolayısıyla normal şartlarda kıyasa göre bunların necis olması gerekirken, zaruret sebebiyle genel kuraldan istisna yoluyla istihsan yapılmıştır.

Diğer taraftan İbn Âbidîn, müftâ bih görüşün kıyasa mı yoksa istihsana göre mi olacağı konusunda ihtilaf varsa, meseleyle ilgili tartışma ve değerlendirmelere ve bu konuda yaptığı tercihlere yer vermektedir. Uzun süredir aynı kuyudan abdest alıp namaz kılan bir kimse, aynı kuyuda ölü bir fare ya da benzeri bir hayvan bulduğunda geçmiş namazlarını kaza etmesinin gerekli olup olmamasıyla ilgili Ebû Hanîfe ve İmâmeyn arasındaki ihtilaf ve söz konusu ihtilaf hakkındaki tartışmalar bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Kuyuda ölü bir hayvan bulunup bu hayvanın ne zaman öldüğü bilinmiyorsa İmâmeyn'e göre kuyu o anda pislenmiş kabul edilir. Çünkü hayvanın kuyuya ne zaman düştüğü bilinmemektedir. Dolayısıyla kişinin elbisesinde bir necaset görüp ne zaman bulaştığını bilmemesi durumunda kıldığı namazları iade etmemesinde olduğu gibi burada da o suyla alınan abdest ile daha önce kılınmış olan namazlar iade edilmez. Ebû Hanîfe'ye göre hayvanın kuyuya ne zaman düştüğü bilinmezse şişip dağılmadığı takdirde bir gün bir gece önce, eğer şişip dağıldıysa üç gün üç gece önce düştüğüne hükmedilir. Dolayısıyla o kuyudan daha önce abdest alan bir kimse, bu hükmü dikkate alarak kıldığı namazları iade eder.<sup>684</sup>

Zeylaî, Ebû Bekir el-Haddâd, Zeynüddin İbn Nüceym gibi bazı âlimlerin İmâmeyn'in görüşünü benimseyerek çeşitli değerlendirmelerde bulduklarını ifade eden İbn Âbidîn, söz konusu bu değerlendirmeler ile konu hakkındaki diğer tartışmalara uzun bir şekilde yer vermektedir.<sup>685</sup> Örneğin Haddâd'a göre ne zaman düştüğü bilinmeyen bir hayvan kuyuda görüldüğünde, suyun daha önce temiz olup olmadığı

---

<sup>683</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 379-380.

<sup>684</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 375-378.

<sup>685</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 376-378. krş. Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, c. 1, s. 30-31; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, c. 1, s. 19; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 1, s. 130-132.

şüpheli bir hale gelmiştir. Oysa öncesinde kuyunun temiz olduğu kesin bir şekilde bilinmektedir. Dolayısıyla “şek ile yakîn zâil olmaz” kaidesi gereğince suyun daha önce necis olduğuna hükmedilemez.<sup>686</sup> İbn Âbidîn, meselenin sonunda Haddâd ile Attâbî'nin İmâmeyn'in görüşünü müftâ bih olarak sunduğunu belirttikten sonra Neseî, Mevsîlî ve Sadrüşşerâ gibi âlimlerin Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsediklerini ve bütün muteber eserlerde bu görüşün tercih edildiğini beyan etmektedir. İmâmeyn'in görüşünün kıyas, Ebû Hânîfe'nin görüşünün ise istihsan olduğunu ifade ederek ibadet konularında istihsana dayanan görüşlerin daha ihtiyatlı olduğunu belirtmekte ve müftâ bih görüşün Ebû Hanîfe'nin kavli olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>687</sup>

Ayrıca *Reddü'l-muhtâr*'da genel olarak istihsanla ilgili bazı açıklamalar da yer almaktadır. Söz gelimi İbn Âbidîn, şerhte hükmün delili olarak zikredilen “istihsânen” ifadesinden sonra, İbn Kutluboğa'nın *Fetâvâ*'sından naklen Kerhî'nin yaptığı istihsan tanımına yer vermektedir. Buna göre istihsan, daha kuvvetli bir delil sebebiyle bir meseleyi (hüküm bakımından) benzerlerinden ayırmaktır. Daha kuvvetli olan bu delil nass, icmâ ya da kıyas-ı hafî şeklinde olabilir ve müctehidlerin ilk olarak zihnine gelen kıyâs-ı celî'nin (açık kıyas) mukâbilidir.<sup>688</sup> Yine yukarıda “kıyas” başlığında da değinildiği üzere İbn Âbidîn, mukaddimede müftâ bih görüşün tespit kriterlerini sıralarken, bir mesele hakkında biri kıyasa diğeri istihsana dayanan iki görüş varsa, sayıları sınırlı olan meşhur birkaç mesele hariç, istihsana dayanan görüşle amel edileceğini ifade etmektedir.<sup>689</sup> Aynı konuda iki farklı görüşten birinin istihsana diğeri kıyasa dayalı olması durumunda istihsan, iki görüşten birinin tercih edilmesini gerektiren (müraccih) bir sebeptir.<sup>690</sup>

---

<sup>686</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 377. krş. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, c. 1, s. 19.

<sup>687</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 378.

<sup>688</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 377-378. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 224.

<sup>689</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 172. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 35.

<sup>690</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 173.



## 6. Diğer Deliller

### a. Örf

Fıkıh literatürü genel olarak incelendiğinde nasslara aykırı olmayan örfün, fikhî hükümlerin elde edilmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu görülmekle birlikte, örfün fıkıh usûlü kitaplarında şer'î bir delil olarak ele alınmadığı bilinen bir husustur.<sup>691</sup> Çağdaş yayımların örfü inceleme biçimi, onun fıkıh usûlünde müstakil bir delil olarak değerlendirildiği izlenimine sebep olsa da usûl literatüründe bilinçli bir şekilde örfün şer'î deliller arasında zikredilmediğini söylemek mümkündür. Bu durum dikkate alındığında örfün fıkıhtaki etkisinin fûrû eserleri bağlamında değerlendirilmesi gerektiği, usûl açısından ele alınması halinde zaruret, ihtiyaç ve maslahat gibi kavramlarla ilişkisi bağlamında işlevini daha çok istihsan ve istislah metodlarıyla ifa ettiği göz önüne alınmalıdır.<sup>692</sup> Hanefî mezhebine mensup bazı müelliflerin fûrû eserlerinde “örf sebebiyle istihsan”dan bahsederken usûl eserinde örfü istihsanın gerekçeleri arasında zikretmemeleri, bu konuda usûl ve fûrû literatürleri arasında karşıt bir durumun varlığını teyit eden önemli bir gösterge olarak düşünülebilir. Bununla birlikte tanımı, çeşitleri, şer'î dayanakları, muteber olma şartları, fıkıhtaki yeri gibi başlıklar altında örfü bir teori olarak ele alan ilk eser, tespit edilebildiği kadarıyla İbn Âbidîn'in *Neşru'l-'arf fi binâi ba'zi'l-ahkâm 'ale'l-'urf* adlı risâlesidir.<sup>693</sup> Nitekim İbn Âbidîn de söz konusu risâlenin başında örf meselesinin kendisinden önce yeterince ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığını ifade etmektedir.<sup>694</sup>

---

<sup>691</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 34, s. 87-88.

<sup>692</sup> Dönmez, “Örf”, s. 92.

<sup>693</sup> Dönmez, “Örf”, s. 88. İbn Âbidîn'in bu risalesini esas alarak örf hakkında yapılan bazı çalışmalar bulunmaktadır. bk. Ömer Faruk Ocağolu, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in “Örf Risalesi” Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004; Wael B. Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn”, *Usûl İslam Araştırmaları*, çev. Ömer Faruk Ocağolu, sy. 3 (2005), s. 159-189; Abdullah Korkut, *İbn Abidin'in “Neşru'l-'arf fi binâi ba'di'l-ahkâmi 'ale'l-'urf” Adlı Risalesi ve Bu Risale Işığında Sosyal Değişimin Hükümlere Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010; Ayhan Hira, “İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı (Şerhu Manzûmeti 'ukûdi resmi'l-müffî ve Neşru'l-'arf fi binâi ba'di'l-ahkâmi 'ale'l-'urf Adlı Risaleleri Bağlamında)”, *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XV, sy. 1 (2011), s. 351-375.

<sup>694</sup> İbn Âbidîn, “Neşru'l-'arf”, s. 114.

İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'da örf ile ilgili teorik meselelerde sürekli söz konusu risâleye atf yapması<sup>695</sup> ve orada örf konusunu belirli bir sistematik içerisinde ele alması sebebiyle bu başlıkta kısaca *Neşru'l-'arf* risâlesi ele alınacaktır. Diğer taraftan kıyas ve istihsanda olduğu gibi İbn Âbidîn'in örf'e dayanarak yapmış olduğu tercih ve tahrîcler üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacağından, ilgili örneklere burada yer verilmeyecektir.

İbn Âbidîn risâlenin mukaddimesinde, '*Ukûdü resmi'l-müftî*' adlı manzûmesinin şerhini yaparken "şeriatta örf muteberdir, bu sebeple bazen hüküm onun üzerine binâ edilir" beytine geldiğinde konuyu etraflıca ele alabilmek için müstakil bir risâlede örf konusunu işlemeye karar verdiğini ifade eder.<sup>696</sup> Yine mukaddimede örf-âdetin tanımı ve şer'î dayanakları konusuna yer verdikten sonra risâlenin asıl problematiğini bir fasıl başlığıyla ortaya koyar. Buna göre "kadı ve müftînin örfü terk edip zâhirü'r-rivâye ile hüküm veremeyeceği" şeklindeki görüş ile resmü'l-müftî risâlesinde bahsedilen "ehli tarafından aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü'r-rivâyeye uymanın vacip olduğu" ilkesi arasında zâhiren bir çelişki görülmektedir.<sup>697</sup>

İbn Âbidîn, örfün hâss ve âmm olmak üzere ikiye ayrıldığını belirttiikten sonra onun nass ve zâhirü'r-rivâye karşısındaki durumu bağlamında iki başlık altında ele alınabileceğini ifade etmektedir.<sup>698</sup> Buna göre, nassı terk etmeyi gerektirecek şekilde şer'î bir delile muhalif olan örfün terk edilmesi gerektiği konusunda şüphe yoktur. Eğer delil âmm olur da örf bu delile her yönüyle muhalif olmazsa veya delil kıyas ise, örf muteberdir. Yani örf nassı tahsis eder, kıyas ise terk edilir. Bu durumda örfün âmm ya da hâss olması meselesi gündeme gelmektedir. Mezhebin genel görüşüne göre hâss (yerel) örf, nass karşısında muteber değildir.<sup>699</sup> İbn Âbidîn, zayıf bir görüşe göre zaruret durumunda hâss örfün de muteber olduğunu belirtmekle birlikte,<sup>700</sup> genel olarak zikri geçen mezhep görüşünü savunmaktadır.

---

<sup>695</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 295; c. 6, s. 556; c. 7, s. 35, 76, 86, 286-287, 411, 427.

<sup>696</sup> İbn Âbidîn, "Neşru'l-'arf", s. 114.

<sup>697</sup> İbn Âbidîn, "Neşru'l-'arf", s. 114-115.

<sup>698</sup> İbn Âbidîn, "Neşru'l-'arf", s. 116.

<sup>699</sup> İbn Âbidîn, "Neşru'l-'arf", s. 116; ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 556; c. 7, s. 34-35.

<sup>700</sup> İbn Âbidîn, "Neşru'l-'arf", s. 125.

İbn Âbidîn, “örfün zâhirü’r-rivâyeye muhalif olması”<sup>701</sup> durumunu, meşâyihin zâhirü’r-rivâyeye görüşlerinden ayrılma sebebi üzerine kurgulamaktadır. İbn Âbidîn’in ifadesiyle fikhî meselelerin hükümleri, ya sarîh nassla ya da ictehad ve reyle tespit edilir. İctihad ise çoğunlukla müctehidin kendi zamanının örfü üzerine binâ edilir. Örfün değişmesi, zaruret, fesadü’z-zamân gibi sebeplerle hükümlerin çoğu değişmektedir. İbn Âbidîn’e göre eğer zamanın değişmesiyle örfün değişmesi dikkate alınmayıp hükümler ilk konulduğu şekliyle devam ediyor olsaydı, insanlar için zorluk ve meşakkat ortaya çıkardı. Bu durum ise nizâm-ı âlem için var olan ve hafifletme, kolaylık, fesad ve zararın def’i üzerine binâ edilen şer’î hükümlerle çelişirdi. Meşâyihin zâhirü’r-rivâyeye aykırı tercihlerde bulunması ve bu tercihlerin mezhep görüşü olmasının sebebi, tam da bu konuyla alakalıdır. Meşâyih ictehad ve reye dayanan mezhep imamlarının bazı görüşlerini ihtiyaç ve zaruret halinde kendi yaşadıkları dönemin örfüne göre tekrar ele alarak farklı hükümler ortaya koymuştur. İbn Âbidîn, bu durumu mezhepte yerleşik bir kural olarak sunmakta ve bu kuralı “eğer mezhep imamı bugün yaşasaydı mezhebinin temel kaidelerinden hareketle o da bu şekilde hüküm verirdi” şeklinde formüle ederek, zamanın ve örfün değişmesi sebebiyle mezhep müntesibi fakihin görünüşte zâhirü’r-rivâyeye muhalif olarak verdiği hükmün aslında mezhep sınırları içerisinde üretilmesi sebebiyle mezhebe aykırı olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>702</sup> Bu çerçevede başlangıçta risâlenin ana teması olarak tespit ettiği temel soruyu tekrar gündeme getirerek kadı ve müftînin zâhirü’r-rivâyeye aykırı olsa bile örfü dikkate alması gerektiğini vurgular. Ancak örf sebebiyle mezhebe muhalif bir görüşle hüküm ya da fetvâ vermek de kolay bir iş değildir. Zira örf ile hüküm ya da fetvâ veren hâkim ve müftînin uzun araştırmalar yapması, şer’î hükümleri ve zamanın şartlarını, insanların durumlarını, örfün hâss ya da âmm olduğunu ve nassa muhalif olup olmadığını iyi bilmesi gerekir.<sup>703</sup>

İbn Âbidîn, zâhirü’r-rivâyeye karşısında örfün tercih edilmesi konusunda, bir taraftan örfün zaruret, meşakkat ve maslahat ile ilgisini kurarken diğer taraftan da müftînin fetvâ isteyen bireyin durumunu, soruyu sorma maksadını bilmesi gerektiğini ve fetvâyı tüm bu değişkenler çerçevesinde değerlendirerek vermesinin zaruri olduğunu

---

<sup>701</sup> Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 5, s. 75-76.

<sup>702</sup> bk. İbn Âbidîn, “Neşru'l-‘arf”, s. 125.

<sup>703</sup> İbn Âbidîn, “Neşru'l-‘arf”, s. 128-129.

vurgular. Söz gelimi sultanın ramazanda bilerek orucunu bozması durumunda diğer keffâretler bir tarafa bırakılarak iki ay oruç tutması konusunda fetvâ verilmesinin amacı, keffâretin maksadı olan caydırıcılığın gözetilmesidir. Zira sultanın altmış fakiri doyurması ya da köle azat etmesi onun için herhangi bir caydırıcılık içermez. Yine asıl maksadı başkasına zarar vermek olan bir kişiye, onun sorduğu soru hakkında fetvâ verilse, o kişinin günahına ortak olunmuş olur. İbn Âbidîn bu ve benzeri örneklerle, müftînin zamanın şartlarını ve insanların durumlarını gözetmeden zâhirü'r-rivâyedeki görüşlerle sınırlı kalamayacağını anlaşıldığını ifade eder. Aksi durumda faydasından çok zararı dokunup birçok hakkı zâyi edebilir.<sup>704</sup>

Örf ve hukûkî değişim bağlamında İbn Âbidîn'in risâlesini değerlendiren Wael B. Hallaq, onun mezhep doktrininin otoriter hiyerarşisine tamamen sadık kalarak örfü hukûkî bir kaynak konumuna yükseltme çabasında olduğunu, nihâyetinde örfü Kur'ân ve Sünnet'in büyük bölümü de dâhil olmak üzere diğer kaynakların sonuçlarını izale etme yetkisine sahip bir hukuk kaynağı konumuna çıkararak bir argüman geliştirmeyi başardığını iddia eder. Ona göre İbn Âbidîn bunu yaparken, Hanefiliğin otoritesini korumakla birlikte geleneksel hukuk doktrininin ve metodolojisini örf lehine feda etmiştir. Yine İbn Âbidîn'i, hukukta reform yapılması gerektiğini öneren bir hukukçu olarak nitelendiren Hallaq'a göre, onunla modern reformistler arasındaki en büyük fark, İbn Âbidîn'in mezhep otoritesini kabul edip bu çerçevede argümanlar geliştirme çabasıdır. Modern reformistler ise paradigmalarını, mezhep yapılarını terk etmek ve hatta onlara karşı çıkmak üzerine kurmuşlardır.<sup>705</sup>

Hallaq'ın son derece isabetli gibi görünen bazı tespitlerinin yanında, tartışmaya açık ve oldukça iddialı değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Örneğin, İbn Âbidîn'in örfü, Kur'ân ve Sünnet'in büyük bölümü de dâhil olmak üzere diğer şer'î kaynakların sonuçlarını ortadan kaldırma yetkisine sahip bir konuma yükselttiği, hukuk metodolojisini örf lehine feda ettiği, hukukta reform yapılmasını öneren bir hukukçu olduğu gibi ifadeler, temellendirilmeye muhtaç ve oldukça iddialı söylemlerdir. Ancak İbn Âbidîn'in mezhep otoritesinin sınırları dâhilinde kalarak yaşadığı çağın

---

<sup>704</sup> İbn Âbidîn, "Neşru'l-'arf", s. 130-131.

<sup>705</sup> Hallaq, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü", s. 187-189.

problemlerine çözüm bulma arayışı içerisinde olduğu görüşü, son derece yerinde bir tespit olarak değerlendirilebilir.

### **b. Şer‘u Men Kablenâ**

Şer‘u men kablenâ (önceki şeriatler)’in<sup>706</sup> hüccet sayılıp sayılmayacağı konusu teorik açıdan farklı tartışmalara konu olsa da pratikte, Kur‘ân-ı Kerîm’de ve hadislerde zikredilen önceki şeriatlere ait hükümler şeklinde sınırlandırılarak, bunları Müslümanlar açısından; mensuh olduğuna dair delil bulunanlar, yürürlükte kaldığına dair delil bulunanlar ve yürürlükte olup olmadığına dair delil bulunmayanlar şeklinde üç gruba ayırmak mümkündür. Şer‘u men kablenâ kapsamındaki hükümlerin hüccet olup olmayacağı konusundaki tartışmalar çoğunlukla üçüncü gruptaki hükümlerle ilgilidir.<sup>707</sup> Şer‘u men kablenâ’nın bu türü Hanefî ve Mâlikîlerin çoğunluğuna, Ahmed b. Hanbel’den rivâyet edilen iki görüşten tercih edilene ve Râzî gibi bazı Şâfiî usûlcülere göre geçerli ve bağlayıcı görülmekle birlikte, Şâfiîlerin çoğunluğu, Ahmed b. Hanbel’in diğer görüşü, Zâhirîler, Mutezile ve Şia’ya göre hüccet olarak kabul edilmemektedir.<sup>708</sup> Hücciyeti bakımından ihtilafı olmasına rağmen bu delilin fûrû-i fıkhîdaki hükümlere geniş bir şekilde yansımaları ve fıkıh mezhepleri arasında uygulama bakımından büyük farklar ortaya çıkarması söz konusu değildir.<sup>709</sup>

Daha önce zikredildiği üzere İbn Âbidîn *Reddü’l-muhtâr*’ın mukaddimesinde *el-Bahrü’r-râik*’ten alıntı yaparak hakkında ihtilaf olan bazı şer‘î delilleri, ittifakla kabul edilen dört şer‘î delile dâhil etmektedir. Buna göre, şer‘u men kablenâ kitaba, sahâbî kavli sünnete, teâmül (örf) icmâya, teharrî ve istishâb ise kıyasa tâbidir.<sup>710</sup> *Reddü’l-muhtâr*’da,

---

<sup>706</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli’l-fikh*, 8. bs., İskenderiyye: Mektebetü’l-Daveti’l-İslâmiyye, 2002, s. 93-94; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004, s. 263-266; Vehbe ez-Zuhayli, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, 14. bs., Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 2006, c. 2, s. 139-149; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 208-212; İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer‘u Men Kablenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, s. 15-19.

<sup>707</sup> Dönmez, “Şer‘u Men Kablenâ”, s. 15-16.

<sup>708</sup> bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli el-Makdisî İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1981, s. 82; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San‘ânî el-Yemenî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Ebû Hafis Sâmi el-Eserî, Riyad: Dârü’l-Fazîle, t.y., c. 2, s. 979-985; Dönmez, “Şer‘u Men Kablenâ”, s. 16.

<sup>709</sup> Dönmez, “Şer‘u Men Kablenâ”, s. 16.

<sup>710</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 120.

şer‘u men kablenâ ile ilgili bu ve benzeri bazı açıklamalara yer verilmekle birlikte, onun bir delil olarak çok fazla zikredilmediği görülmektedir.<sup>711</sup> Yapılan açıklamalar da Hanefî mezhebinin bu delil hakkındaki genel kanaatleri çerçevesindedir. Örneğin, şerhte abdest âyetinin Medine’de nâzil olması, namazın ise Mekke döneminde farz kılınması sebebiyle abdest âyeti inmeden önce Hz. Peygamber’in abdestsiz namaz kılıp kılmadığı meselesi incelenirken, abdest ve guslün namaz ile birlikte Mekke’de farz kılındığı konusunda Siyer âlimlerinin ittifak ettiği, abdestin Cebrail (as) tarafından Hz. Peygamber’e öğretildiği ve Hz. Peygamber’in abdestsiz hiçbir namaz kılmadığı ifade edilmektedir. Ardından Hz. Peygamber’in “*bu benim ve benden önceki peygamberlerin abdestidir*”<sup>712</sup> şeklinde ifade ettiği hadis delil getirilerek abdestin şer‘u men kablenâ olduğu ifade edilmektedir. Haskefî, şer‘u men kablenâ delilinin Allah ve Rasûlü tarafından reddedilmeksizin zikredilmesi ve neshedildiğine dair bir delil bulunmaması durumunda bizim için geçerli bir hüccet olduğunu ifade edip, bunu usûl-i fıkhıta yerleşmiş bir kâide olarak sunmaktadır.<sup>713</sup> İbn Âbidîn ise bu kısmın şerhinde şer‘u men kablenânın hüccet olması konusunda kısas âyetiyle aşure orucunu örnek olarak zikretmektedir. Diğer taraftan “*Yahudilere sığır ve koyunun iç yağlarını haram kıldık*”<sup>714</sup> âyetiyle, ondan önceki “*De ki: Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum*”<sup>715</sup> âyetini, red ve inkâr yoluyla zikredilen önceki şeriatlerin bizim için geçerli bir hüküm olmadığına delil olarak zikretmektedir. Önceki şeriatın bir müddet geçerli olup sonradan neshedilmesi konusuna ise kıblenin değiştirilmesi meselesini örnek getirmektedir.<sup>716</sup>

Haskefî ile İbn Âbidîn’in üzerinde durduğu meselelerden biri de, şer‘u men kablenâ deliliyle namaz için abdestin gerekliliği bizim için sabit olmasına rağmen, sonradan nâzil olan abdest âyetinin faydasının ne olduğu sorusudur. Onlara göre abdestin farziyeti konusunda âyet inmesinin faydası bu hükmün takrir ve tespitidir. İbn Âbidîn

---

<sup>711</sup> *Reddü’l-muhtâr*’da zikri geçen şer‘u men kablenâ delili hakkında bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 3, s. 146-147; c. 5, s. 522.

<sup>712</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/27.

<sup>713</sup> Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 1, s. 198-199.

<sup>714</sup> En‘âm, 6/146.

<sup>715</sup> En‘âm, 6/145.

<sup>716</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 199. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, s. 207-208.

*Dürer*'den alıntı yaparak abdestin müstakil bir ibadet olmayıp namaza tâbi olarak farz kılındığını, dolayısıyla zaman geçip abdesti nakledenlerin azalmasıyla ümmetin onu önemsemeyip şartlarına ve rükünlerine karşı müsamahakâr davranabileceğini, ancak mütevatir nassla sübut bulması durumunda her zaman ve her dilde bâki kalacağını ifade etmektedir.<sup>717</sup>

### c. *Sahâbî Kavli*

Sahâbî kavli, “sahâbîlerin görüş birliği (sahâbe icmaı)”, “sahâbîlerin ihtilafı”, “sahâbe arasında bilinmesine rağmen herhangi bir muhalefetle karşılaşmayan sahâbî sözü (sükûtî icmâ)” ve “sahâbe arasında muvafakat ya da muhalefet olduğu bilinmeyip sonraki dönemlerde yaygınlık kazanan sahâbî kavli” olmak üzere dört farklı grupta ele alınabilir.<sup>718</sup> Hücet olup olmaması bakımından hakkında ihtilaf olan sahâbî kavli, daha çok “sahâbe arasında muvafakat ya da muhalefet olduğu bilinmeyip sonraki dönemlerde yaygınlık kazanan sahâbî kavli” ile ilgilidir. Hanefîler, kıyas yoluyla bilinmesi mümkün olmayan meselelerde sahâbî kavlini tam bir ittifakla hüccet olarak kabul etmektedir. Ancak kıyas yoluyla bilinmesi mümkün olan konularda sahâbî kavlinin hüccet olup olmaması konusunda Hanefîler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Yine Mâlik b. Enes ve kadîm görüşünde Şâfiî, bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel gibi müctehid imamlar ile Cessâs, Serahsî ve Pezdevî'nin de aralarında bulunduğu çoğu Hanefî usûlcü mutlak şekilde sahâbî kavlini hüccet olarak kabul etmektedir. Diğer taraftan Şâfiî, bir rivâyette Ahmed b. Hanbel ve çoğu mütekellimin usûlcü olan bazı fakihlere göre sahâbî kavli hüccet değildir.<sup>719</sup>

Yukarıda değinildiği üzere İbn Âbidîn, sahâbî kavlinin sünnet deliline mülhak olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla eserinde bir delil olması bakımından doğrudan sahâbî kavline değindiği ve onun hüccet olduğunu vurguladığı birkaç mesele bulunmaktadır. Bunlardan biri, imam minbere çıktığında hutbe

---

<sup>717</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 199-200.

<sup>718</sup> Sahâbî kavli hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, s. 94-96; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 260-262; Zuhayli, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, c. 2, s. 150-158; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 213-216; H. Yunus Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, c. 35, s. 500-504.

<sup>719</sup> Apaydın, “Sahâbî Kavli”, s. 501-502; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 3. bs., Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017, s. 72-74.

bitene kadar konuşmanın ve namaz kılmanın câiz olmaması meselesiyle ilgilidir. İbn Âbidîn, bu hüküm ile ilgili *el-Hidâye*'de yer verilen “*imam minbere çıktığında konuşulmaz ve namaz kılınmaz*” şeklindeki rivâyetin merfû olarak sunulduğunu, *Fethu'l-kadîr*'de ise bu hüküm ile ilgili rivâyetin merfû olarak zikredilmesine itiraz edildiğini, aslında bu sözün Tâbiûn'dan Zührî'ye ait olduğunu ifade etmektedir.<sup>720</sup> Akabinde İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* adlı eserinde Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs ve İbn Ömer'den rivâyet ettiği bir habere göre, bu üç sahâbînin imam minbere çıktıktan sonra namaz kılmayı ve konuşmayı kerih gördüklerini belirtmektedir.<sup>721</sup> Merfû haber olarak zikredilen rivâyeti değerlendirip konuyla ilgili mevkûf haberi zikrettikten sonra İbn Âbidîn, sahâbî kavlinin hüccet olduğunu ve Hanefî mezhebine göre başka bir sünnete aykırı düşmemek şartıyla taklid edilmesinin (uygulanmasının) vacip olduğunu ifade etmektedir.<sup>722</sup>

Başka bir yerde sahâbenin akılla anlaşılmayan sözlerinin merfû haber hükmünde olduğunu, merfû haberin ise nass olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple Hanefî uleması akılla idrak edilemeyen hususlarda sahâbeyi taklidin vacip olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim hayzın en az üç gün olacağına dair hüküm, Hz. Ömer'in sözüne dayanmaktadır. Zira akılla tespit edilebilecek bir mesele olmaması sebebiyle Hz. Ömer'in bu hükmü Hz. Peygamber'den işiterek zikrettiği anlaşılmaktadır.<sup>723</sup> Diğer taraftan hüccet olması vurgulanmaksızın herhangi bir sahâbî kavlinin delil olarak zikredildiği meseleler de mevcuttur. Mesela, recm cezası ikrar ile sabit olduğunda recme, önce hüküm veren hâkimin başlamasıyla ilgili mesele hakkında Hz. Ali'nin sözü delil olarak zikredilmektedir.<sup>724</sup>

#### ***d. İstishâb***

“Aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetme yöntemi”<sup>725</sup> şeklinde tarif edilen

---

<sup>720</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 334. krş. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 1, s. 84; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 2, s. 67-68.

<sup>721</sup> bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/448, 458.

<sup>722</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 3, s. 34.

<sup>723</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 230.

<sup>724</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 15. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 208.

<sup>725</sup> Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, s. 376.



istishâb, klasik literatürde berâet-i asliyye istishâbı, ibâha-yi asliyye istishâbı, şer‘î hüküm istishâbı, icmâ istishâbı, istishâb-ı maktûb gibi çeşitli türlere ayrılmıştır.<sup>726</sup> İstishâbın hüccet olup olmaması konusunda başlıca üç görüş bulunmaktadır. Mütakellimîn usûlcülerin çoğunluğuna göre istishâb hüccet değildir. Muteahhirîn Hanefî ulemâsının çoğunluğuna göre bir hüküm ortaya koyma konusunda hüccet olmayıp, daha önceki hükümler üzerinde ortaya çıkan kuşkuyu gidermek için kullanılacak bir hüccettir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin çoğunluğuna göre ise istishâb, mutlak bir hüccettir.<sup>727</sup>

İbn Âbidîn, istishâbla ilgili olarak müteahhirîn Hanefî ulemâsının çoğunluğu tarafından kabul edilen görüşü benimsemekte, çeşitli vesilelerle istishâbın zayıf bir delil olduğunu, yeni bir hüküm ispat edemeyeceğini, ancak daha önce var olan bir hüküm hakkındaki şüpheleri bertaraf etme konusunda hüccet olduğunu ifade etmektedir.<sup>728</sup> Söz gelimi, mefkûdün aleyhine olan hükümler açısından sağ kabul edilmesi, kendisinin lehine ve başkalarının aleyhine olan hükümler bakımından ise ölü sayılması şeklindeki görüş, istishâb deliline dayanmaktadır. İstishâb delili, hüccet-i dâfi‘a (var olan hüküm hakkındaki şüpheleri giderici) olması sebebiyle, mefkûd kimse hakkında onun öldüğüne dair herhangi bir delil bulunmadığı sürece daha önce sâbit olan diri olma hükmü geçerlidir. Dolayısıyla mefkûd bu şekilde diri sayıldığı için, başkaları onun aleyhine olan bazı hakları elde edemezler. Öte yandan istishâb delili, hüccet-i müsbite (yeni bir hüküm tespit edebilecek bir delil) olmaması sebebiyle mefkûd, daha önce sâbit olmayan ve o kaybolduktan sonra ortaya çıkan vâris olma gibi birtakım hakları da elde edemez.<sup>729</sup>

## B. ŞER‘Î HÜKÜMLER

Hâşiye türü eserlerin genel niteliklerinden biri, metin ve şerhte geçen ifadeler, hükümler, tartışma ve değerlendirmelerin müellife göre kapalı olan yönlerini açıklamak,

---

<sup>726</sup> İstishâb hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hallâf, *İlmü usûli’l-fikh*, s. 91-93; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 267-271; Zuhaylî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, c. 2, s. 159-172; Osman Şahin, “İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12-13 (2001), ss. 489-516; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 217-222; Bardakoğlu, “İstishâb”, s. 376-381.

<sup>727</sup> Zuhaylî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, c. 2, s. 166-167; Bardakoğlu, “İstishâb”, s. 378-379.

<sup>728</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 457, 464; c. 8, s. 223, 289, 298. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, s. 220-221.

<sup>729</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 457; İstishâb delili hakkında benzer örnekler için bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 2, s. 119; c. 6, s. 55; c. 8, s. 223, s. 289.

anlaşılmayan yerlerini izah etmek ve tamamlayıcı bilgilere yer vermektir. Hâşiyenin sözlük ve terim anlamıyla da ilişkili olan bu yönü, hemen hemen bütün hâşiyelerin ilk ve temel amacı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>730</sup> İbn Âbidîn de eserinde, özellikle terim ve kavramlarla ilgili uzun açıklama ve izahlara yer vermektedir. Bu başlıkta, metin-şerh-hâşiye bağlamında hâşiyenin bu fonksiyonunu incelemek ve İbn Âbidîn'in terim ve kavramlar hakkında yaptığı katkıları bazı örnekler üzerinden değerlendirmek amacıyla eserde geçen şer'î hükümlere dair açıklamalara yer verilecektir.

İbn Âbidîn'e göre şer'î hükümler farz, vacip, sünnet ve nafil olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Yapılması terk edilmesinden evlâ olan fiillerle ilgili bu hükümler, Şârî tarafından yapılması istenen ve terk edilmesi yasaklananlar ile yapılması istenmekle birlikte terk edilmesi yasaklanmayanlar olmak üzere başlıca iki kısımda incelenir. Terk edilmesi yasaklananlar kat'î delille sabit olmuşsa farz, zannî delille sabit olmuşsa vaciptir. Yapılması istenmekle birlikte terk edilmesi yasaklanmayanlara gelince, bu fiil Hz. Peygamber'in veya ondan sonra gelen Hulefâ-i râşidîn'in devamlı yaptıkları bir fiil ise sünnet, değilse mendup ve nafilidir.<sup>731</sup>

Hanefî usûl kitaplarında genellikle farz, vacip, sünnet ve nafil, azimet hükmünün dört türü olarak sunulmakta ve diğer teklîfi hükümlere doğrudan bu taksimde yer verilmemektedir.<sup>732</sup> Ancak haram, mekruh gibi diğer teklîfi hükümler de dolaylı olarak bu dört hükmün kapsamında yer alır. Örneğin haram, kesin bir delille terk edilmesi sabit olmuşsa farz kapsamında, zannî bir delille sabit olmuşsa vacip kapsamındadır. Aynı şekilde mekruh, sünnet kapsamına dâhil edilmektedir, çünkü mekruhun terki sünnettir.<sup>733</sup> İbn Âbidîn'in yukarıdaki açıklamalarından söz konusu bu taksimi benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>734</sup>

---

<sup>730</sup> Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, c. 16, s. 419-420.

<sup>731</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 218. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 163-164.

<sup>732</sup> bk. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 77; Ebü'l-Usr Fahrülislâm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y., c. 2, s. 300; Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y., c. 1, s. 110-115; Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., s. 194; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî Emîr Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr şerhu 'alâ Kitâbi't-Tahrîr*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1931, c. 2, s. 229-231.

<sup>733</sup> Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 134-135, dipnot 173.

<sup>734</sup> Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 164.

## 1. Farz ve Vacip

Haskefi, abdestin rükünleri konusunda, başlığın “abdestin farzları” değil de “abdestin rükünleri” şeklinde ifade edilmesinin daha faydalı olduğunu ve bu ifadeyle muhtemel bazı itirazların önüne geçildiğini belirtir. Bu itirazlardan biri farz ifadesiyle, kat’î farzın mı yoksa amelî farzın mı kastedileceğidir. Diğer bir meselede, farzın rükün ve şartı kapsayan bir kavram olmasıdır. Zira rükün, ibadet ya da hukûkî işlemin mahiyetine dâhil olan farzdır. Şart ise mahiyetin haricinde olan, söz konusu fiilin yapısından bir parça oluşturmayan farzdır.<sup>735</sup>

İbn Âbidîn, Haskefi’nin zikrettiği bu muhtemel itirazları ve bunlara verilen cevapları aktardıktan sonra şerhte geçen rükün, şart, farz ve farzın türleriyle ilgili bazı açıklamalara yer vermektedir. Buna göre, rükünün tanımında geçen “mahiyetine dâhil olma” ifadesinden maksat, o fiilin bir parçası olmaktır. Mahiyet ise, bir şeyi meydana getiren şeydir. Diğer taraftan şart, yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren, fakat varlığı bir şeyin varlığını ya da yokluğunu gerektirmeyen şeydir. Farz ise rükünle şartın ikisine de şamil bir kelimedir. Bazen her ikisinin dışında bir anlamda kullanılabilir. Örneğin, namazda kıyam, kıraat, rükû, secde ve secdeden sonra oturmayı sırasıyla bilinen tertibe göre yapmak rükün veya şart olmamakla birlikte farzdır.<sup>736</sup>

İbn Âbidîn, *el-Bahr*’dan naklen farzın kat’î ve zannî olmak üzere iki tür olduğunu ifade etmektedir. Zannî farz, amel bakımından kat’î farz kuvvetindedir. Çünkü zannî farzın yerine getirilmemesi halinde cevaz söz konusu olmaz. Örneğin başın mutlak olarak meshedilmesi kat’î farz, başın dörtte birinin meshedilmesi ise zannî farzdır. Farz hükmünün verilmesine sebep olan kuvvetli zannî delil ile ıstilahî anlamdaki vacip hükmünün delili olan zannî delil arasındaki fark, zannî delilin kuvvetidir.<sup>737</sup>

İbn Âbidîn, *el-Bahr*’dan bu alıntıyı aktardıktan sonra meseleyi biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. İlk olarak şer’î delillerin sübut ve delalet açısından durumlarına ve bunlarla sabit olan hükümlere yer verir. Buna göre şer’î deliller sübut ve delaleti kat’î olanlar, sübutu kat’î delaleti zannî olanlar, sübutu zannî delaleti kat’î olanlar ve hem

<sup>735</sup> Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 1, s. 203-207.

<sup>736</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 206-207.

<sup>737</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 207; krş. İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râik*, c. 1, s. 11.

sübutu hem de delaleti zannî olanlar olmak üzere dörde ayrılır. Birinci kısım farz ve haram sabit olur. İkinci ve üçüncü kısım vacip ve tahrimen mekruh sabit olur. Dördüncü kısım ise sünnet ve müstehap sabit olur. Bazen müctehide göre zannî delil, kat'îye yaklaşacak derecede kuvvetli olur. İşte böyle bir delille sabit olan hükme “farz-ı amelî” denir. Çünkü bu tür hükümler yerine getirilmesi hususunda farz muamelesi görür. Diğer taraftan delilinin zannî olması sebebiyle buna, delili açısından “vacip” denir. Dolayısıyla farz-ı amelî, vacibin iki türünden en kuvvetli olanı, farzın iki türünden ise en zayıf olanıdır. İbn Âbidîn, bazı durumlarda müctehide göre zannî delilin kat'î derecesine ulaşabildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu sebeple ulemâ, haber-i vâhidle rüknün tespit edilebileceğini belirtmişlerdir. Zira Arafat vakfesinin haccın rüknü olması, Hz. Peygamber'in “*Hac arafattur.*”<sup>738</sup> hadisi ile sabit olmuştur.<sup>739</sup>

Bu açıklamalardan sonra İbn Âbidîn, *et-Telvîh*'ten naklen farz ve vacip kelimelerinin konu ile alakalı çeşitli kullanımlarından bahsetmektedir. Buna göre zannî delil ile sabit olan bir hüküm hakkında farz, kat'î delille sabit olan bir hüküm hakkında da vacip kelimelerinin kullanımı yaygındır. Dolayısıyla vacip lafzı, sabah namazı gibi ilmen ve amelen farz olan ibadetler, vitir namazı gibi amel bakımından farz kuvvetinde olan ve zannî delille sabit olan ibadetler, namazda fatiha okumanın hükmü gibi amel bakımından derece itibariyle farzın altında ve sünnetin üstünde olan, zannî delille sabit hükümler için kullanılabilir. Diğer taraftan farz-ı amelîyi inkâr eden kâfir olmaz. Çünkü farz-ı amelî, zannî delil ile sabit olmuştur. Ancak o zannî delile tâbî olmanın gerekliliğini gösteren deliller sebebiyle, bu delilin gereğiyle (onu farz gibi düşünerek) amel etmek gerekir.<sup>740</sup> Buna göre farz ve vacibin her ne kadar delil bakımından lüzum dereceleri farklı olsa da, amel edilmesinin gerekliliği bakımından müşterek oldukları anlaşılmaktadır.<sup>741</sup>

---

<sup>738</sup> Tirmizî, “Hac”, 57; İbn Mâce, “Menâsik”, 57; Nesâî, “Menâsikü'l-Hac”, 203; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/64; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/226.

<sup>739</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 207.

<sup>740</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 207-208; bk. a.e., c. 9, s. 454-455. krş. Tefâtânî, *et-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, c. 2, s. 248.

<sup>741</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 455. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 164-165.

## 2. Sünnet ve Nafile

Haskefî abdestin sünnetleri bahsinde sünnetin tarifi, hükmü gibi bazı açıklamalara yer vermekte, İbn Âbidîn ise sünnetin kısımlarını, diğer şer'î hükümlerle arasındaki farkı, hükmünü, sünnet konusundaki bazı tartışmaları ve konuyla ilgili değerlendirmelerini aktarmaktadır. Buna göre sünnet, sünnet-i hüdü ve sünnet-i zevâid olmak üzere iki kısımdır. Sünnet-i hüdü'nün terk edilmesi, kötü bir davranıştır ve keraheti gerektirir. Cemaat, ezan, kâmet gibi fiiller bu tür sünnetin örneklerindedir. Hz. Peygamber'in yürümesi, giyinmesi, oturup kalkması gibi hususları yerine getirmek anlamındaki sünnet-i zevâidin terk edilmesi durumunda ise, kerahet ve kınanma söz konusu değildir.<sup>742</sup>

İbn Âbidîn başka bir yerde, yerine getirmesi gereken kişiler açısından farzda olduğu gibi sünnetin de, sünnet-i ayn ve sünnet-i kifâye olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eder. Örneğin teravih namazı herkesin kılması açısından sünnet-i ayn olup, bu namazın her mahallede cemaat ile kılınması ise sünnet-i kifâyedir.<sup>743</sup>

İbn Âbidîn, sünnet-i zevâid ile nafîle arasındaki fark ile ilgili bir tartışmaya dair bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Buna göre, nafîlenin derece bakımından sünnet-i zevâidden daha aşağı bir konumda olduğu belirtilmektedir. Kemalpaşazâde ise, bu görüşün zayıf olduğunu ifade ederek eleştirmektedir. Kemalpaşazâde, “*Nafîle ibadetlerdendir, sünnet-i zevâid ise âdetlerdendir. Bir kimse nafîle haccın, bir işe başlarken sağ ile başlamaktan (teyâmün) derece bakımından daha aşağı olduğunu iddia edebilir mi?*” şeklinde bir soru ile itirazını dile getirmektedir.<sup>744</sup>

İbn Âbidîn, konuyla ilgili tartışmayı bu şekilde özetledikten sonra nafîle ile sünnet-i zevâid arasında hüküm bakımından bir fark olmadığını ifade etmektedir. Zira bunlardan ikisini terk etmek de mekruh değildir. Aralarındaki tek fark birinin ibadetlerden, diğerinin de âdetlerden olmasıdır. İbn Âbidîn'e göre, sünnet-i zevâidin âdetlerden olması, onun ibadetlerden ayrı, daha aşağı bir konumda olması anlamına gelmez. Örneğin, Hz. Peygamber'in kıraat, rükû ve secdeyi uzatması sünnet-i zevâid için verilen örneklerden olup bunlar da ibadetler kapsamındadır. Buna göre sünnet-i zevâidin

---

<sup>742</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 218. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 166-167.

<sup>743</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 258.

<sup>744</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 218. krş. Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân Kemalpaşazâde, *Tağyîrü't-Tenkîh*, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308, s. 232.

âdet olmasının anlamı, Hz. Peygamber’in ona genellikle devam ederek kendisi için âdet haline getirmesi ve bazı zamanlar dışında bu fiili terk etmemesidir. Çünkü sünnet, dinde takip edilen yoldur ve haddizatında bir ibadettir. Sünnet-i zevâidin âdet kapsamında ele alınması, Hz. Peygamber’in onu âdet haline getirmesi sebebiyledir. Diğer taraftan buna sünnet-i zevâid denmesinin sebebi, bu sünnetlerin dinin şeâirinden ve mükemmilâtından olmamasıdır. Oysa sünnet-i hüdü böyle değildir. Sünnet-i hüdü vacibe yakın olan sünnet-i müekkedelerdir ki terk edenler delâlete düşer, çünkü onun terkedilmesi dinin hafife alınmasıdır. Nafîle ise umumi veya hususi olarak nedb delili bulunup Hz. Peygamber’in devam etmediği şeydir. Bu sebeple nafîle, sünnet-i zevâidden derece itibariyle aşağıdadır. Yine nafîle ulemânın beyanına göre; farz, vacip ve iki tür olan sünnet dışındaki ibadetlerdir. Bundan dolayı farz, vacip ve sünnetten sonra dördüncü kısım olarak zikredilmiştir. Ulemâ, mendup ile müstahabı da nafîle kapsamına dâhil etmişlerdir. Bazen nafîle tabiri, revâtib sünnetler için de kullanılmaktadır. Çünkü nafîle, ziyade demektir. Buradaki nafîleden maksat, farz üzerine yapılan ziyadedir. Fıkıh kitaplarında sünnet namazların işlendiği baba “vitir ve nevâfil babı” ve farz haccın dışındaki hacca “nafîle hac” denmesinin sebebi de budur. Haccın, dinin şeâirlerinden olmasına rağmen nafîle olarak isimlendirilmesi, farz üzerine ziyade olarak yapılması sebebiyledir. Nafîle haccın, sünnet-i müekkede olsalar dahi abdest alırken elleri üç defa yıkamaktan ya da namaza başlarken elleri kaldırmaktan efdal olduğu konusunda şüphe yoktur. İbn Âbidîn, bu değerlendirme ile Kemalpaşazâde’nin yaptığı itirazın giderildiğini ifade etmektedir.<sup>745</sup>

Sünnetin hükmü konusunda da bazı açıklamalara yer veren İbn Âbidîn, *el-Bahr* ve *en-Nehr*’de ifade edildiği üzere sünneti terk etmenin cezaya (ikâb) sebep olmayacağını, bununla birlikte sünneti terk eden kişinin kınanacağını (itâb) ifade etmektedir.<sup>746</sup> Ardından *et-Telvîh*’ten naklen sünnet-i müekkedeyi terk etmenin harama yakın olduğunu ve şefaatten mahrum kalmaya neden olacağını belirtir. Çünkü Hz. Peygamber bir hadiste “*Kim benim sünnetimi terk ederse şefaatime nâil olamaz.*”<sup>747</sup>

<sup>745</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 218-219. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, s. 167.

<sup>746</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 220. krş. İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, c. 1, s. 319; İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâik*, c. 1, s. 200.

<sup>747</sup> Mezkûr hadisin aslı şu şekildedir: “من ترك سنتي لم ينل شفاعتي” Ancak, bu lafızla hadis kitaplarında geçmemektedir. Hanefî fıkıh kitaplarında tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis bu lafızlarla, ilk defa Abdülazîz el-Buhârî’nin *Keşfü’l-esrâr şerhu Usûli’l-Pezdevî* adlı eserinde zikredilmektedir. bk. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr şerhu Usûli’l-Pezdevî*, Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, t.y., c. 2, s. 308. Mana açısından benzer bir hadis, “من رغب عن سنتي فليس مني” lafızıyla

buyurmuştur.<sup>748</sup> Sonrasında *et-Tahrîr*'den naklen sünneti terk edenin dalalete nispet edileceğini ve kınanmayı hak edeceğini ifade eder.<sup>749</sup> İbn Âbidîn'e göre, sünneti terk etmekten maksat, herhangi bir özür söz konusu olmaksızın ısrarla o sünnetin yerine getirilmemesidir. Söz gelimi bir kimse, abdest uzuvlarını bir defa yıkamakla yetinirse, bunu âdet haline getirdiği takdirde günah işlemiş olur, âdet haline getirmese günah işlemiş olmaz.<sup>750</sup>

Başka bir yerde yine sünnetin, sünnet-i hüdü ve sünnet-i zevâid olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade ettikten sonra sünnet-i hüdüdan maksadın sünnet-i müekkede olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bazen sünnet kapsamında değerlendirilse de müstehabın, sünnet-i zevâidden farklı olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan *el-Bahr*'dan alıntı yaparak sünnet-i müekkeleyi terk etmenin tahrimen mekruh olduğunu, sünnet-i gayri müekkeleyi terk etmenin ise tenzihen mekruh olduğunu belirtir. Müstehap ve mendubun terkinde ise kerahet söz konusu değildir.<sup>751</sup>

### 3. Haram ve Mekruh

Haram ile ilgili yukarıda yer yer zikri geçen açıklamalar dışında İbn Âbidîn'in haram konusundaki değindiği meselelerden biri, Hanefî mezhebine göre kat'î delile dayanmayan bir konu hakkında haram hükmünün verilemeyeceğidir. Mesela Timurtâşî metinde, ölçme şartı ile keylî bir mal satın alan kişinin onu ölçmeden yemesinin ve satmasının haram olduğunu söylemektedir.<sup>752</sup> Haskefî ise haram kelimesini tahrimen mekruh şeklinde açıklamıştır.<sup>753</sup> İbn Âbidîn de şârihin bu açıklamasını beğenerek tasdik etmiş ve haram olması için hükmün kesin delillere dayanması gerektiğini belirtmiştir. Bu meselenin delili olan Hz. Peygamber'in buğday satışında alan ve satanın ölçmeden onu

---

hadis kitaplarında yer almaktadır. bk. Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/169; Abdürrezzâk, *Musannef*, 6/167.

<sup>748</sup> krş. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şâfiî, *et-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y., c. 2, s. 253. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 167.

<sup>749</sup> krş. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932, s. 259.

<sup>750</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 219-220. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 166.

<sup>751</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 2, s. 424. krş. İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 2, s. 34-35.

<sup>752</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-eshâr*, c. 7, s. 372.

<sup>753</sup> Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, c. 7, s. 372.

satmalarını yasakladığına dair hadis<sup>754</sup> âhâd haber olduğu için, bu hadisle kat'î olan haram hükmünün sabit olmayacağını belirtmektedir.<sup>755</sup> Başka bir örnekte tütün içilmesinin hükmüyle ilgili çeşitli görüşlerin varlığından söz ettikten sonra, Nablûsî'nin tütün risâlesinden bir alıntı yaparak haram ve mekruh hükümlerinin şer'î hükümler olduğunu ve bu hükümleri vermek için delilin şart olduğunu, eğer herhangi bir delil tespit edilemiyorsa “eşyada aslolan ibahadır” kaidesinin işletilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>756</sup> Yine başka bir yerde *el-Hidâye*'den naklen bir mesele hakkında kat'î bir delil bulunmadığı müddetçe, ona haram hükmünün verilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>757</sup> Eğer helal ya da haram olduğuna dair bir nass varsa, o zaman kesin olarak helal veya haram denilebilir. Hakkında herhangi bir nass bulunmayan bir meselenin helalliği konusunda “bir sakınca yok” (lâ be'se), haramlığı konusunda da “mekruh” denilebilir.<sup>758</sup> Bu sebeple İbn Âbidîn, Timurtâşî'nin “cünüp bir kimsenin mushafa dokunmasının haram olması konusunda, tefsirin de mushaf gibi olduğu” şeklindeki ifadesine itiraz etmektedir. Zira musannifin bu benzetmesinden tefsire dokunmanın haram olduğu anlaşılır. Ancak hakkında nass olmayan bir konuda haram hükmü verilemez. Cünüp bir şekilde tefsire dokunmanın ancak mekruh olduğu söylenebilir.<sup>759</sup>

İbn Âbidîn, metin ve şerhte mekruh ifadesinin ilk olarak geçtiği yerlerden biri olan “abdestin mekruhları” kısmında, mekruh lafzının kullanımıyla ilgili bazı bilgilere yer vermektedir. Buna göre “mekruh” lafzı, bazen “haram” bazen “tahrîmen mekruh” bazen de “tenzîhen mekruh” hakkında kullanılmaktadır. Mesela, Kudûrî'nin *Muhtasar* 'ında “bir kimse özürsüz bir şekilde Cuma günü, imam Cuma namazını kıldırmadan evinde öğle

---

<sup>754</sup> bk. Müslim, “Büyü”, 40; İbn Mâce, “Ticârât”, 38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/355.

<sup>755</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 372.

<sup>756</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 10, s. 42-43. Konuyla ilgili farklı görüşler ve tartışmalar için bk. Fikret Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 35, sy. 3 (1999), ss. 117-28; Mehmet Kalaycı, Eyüp Öztürk, “18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Nu'mân Efendi ve Tahlîlu'd-Duhân Adlı Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 58, sy. 1 (2017), ss. 1-45; Osman Şahin, “Risâle fi hükmi't-tütün ve'l-Kahve li-Muhammed Fikhî el-Aynî el-Hanefî Emînü'l-fetvâ: Dirâse ve Tahkîk”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31 (2018), ss. 697-714.

<sup>757</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 486; krş. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 4, s. 363.

<sup>758</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 486.

<sup>759</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 319.



namazını kılsa mekruh olur” cümlesindeki mekruhtan maksat haramdır.<sup>760</sup> Diğer taraftan “tahrîmen mekruh”, harama yakın olan mekruhtur. Muhammed eş-Şeybânî bunu, “zannî haram” şeklinde isimlendirmiştir. “Tenzîhen mekruh” ise, terki evlâ olandır. “Hilâf-ı evlâ” bunun müteradifi olarak kullanılmaktadır. Daha sonra *el-Bahr*’dan alıntı yaparak, tahrîmen mekruhun, vacip derecesinde kuvvetli olduğunu ve ancak vacibi ispat eden delille sabit olacağını ifade etmektedir. Öte yandan mekruh ifadesinin mutlak olarak kullanılması durumunda çoğunlukla tahrîmen mekruhun kastedildiğini, ancak bazen tenzîhen mekruhun da kastedilebileceğini, bu sebeple mutlak olarak mekruh ifadesi kullanıldığında mutlaka deliline bakmak gerektiğini belirtmektedir.<sup>761</sup>



---

<sup>760</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 257. krş. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyzâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, s. 40.

<sup>761</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 257-258. krş. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 2, s. 20.

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
***REDDÜ'L-MUHTÂR*'DA İBN ÂBİDÎN'İN FIKIH FAALİYETİNDE**  
**TAKİP ETTİĞİ USÛL**

Diğer ilim dallarında olduğu gibi fıkıh alanında yapılan çalışmaların hemen hemen tamamında müellifler, kaleme almış oldukları eserin telif sebebini mukaddime kısmında açıklamaktadır. Telif sebebi olarak yapılan açıklamalar dışında, yazılan her bir eserin –nitelik bakımından değerlendirilmesi bir tarafa bırakıldığında- belirli bir amaca matuf olarak kaleme alındığı izahattan varestedir.

Hanefî mezhebi özelinde incelendiğinde mezhebin fûrû literatürünü, temel olarak zâhirü’r-rivâye, nâdirü’r-rivâye ve bunlarla birlikte nevâzil/vâkıât/fetâvâ kitapları oluşturmaktadır. Nevâzil/vâkıât/fetâvâ literatürü ise, zâhirü’r-rivâye ve nâdirü’r-rivâyede bulunmayan yeni meseleleri konu edinmekle birlikte, yine söz konusu iki literatürü (zâhirü’r-rivâye ve nâdirü’r-rivâyeyi) esas almaktadır. Diğer taraftan Tahâvî, Kerhî ve Mervezî tarafından kaleme alınan ilk muhtasarlar, zâhirü’r-rivâyeyi özet bir şekilde bir araya getirmeyi hedeflemiş ve sonrasında mezhep içerisinde metin olarak adlandırılan ve zâhirü’r-rivâye görüşleri bir araya getirmeyi amaçlayan muhtasar geleneğini başlatmıştır. Yine hicrî IV. yüzyılda bir taraftan zâhirü’r-rivâye ve nâdirü’r-rivâye kitaplarına şerhler kaleme alınmaya başlanmış, diğer taraftan belirli kişilerin fetvâlarının derlenmesiyle nevâzil türü kitaplar yazılmıştır. Özetle, ilk dönemden itibaren Hanefî literatüründeki tüm eserler, mezhebin kurucu imamlarının görüşlerini derleyen zâhirü’r-rivâye, nâdirü’r-rivâye ve yine bu eserlerdeki görüşleri esas alarak ortaya konan nevâzil görüşlerini ihtisar, şerh ve hâşiye şeklindeki yazım türleriyle<sup>762</sup> yorumlama, değerlendirme ve hatta deyim yerindeyse “güncelleme” faaliyetini gerçekleştirmektedir.

Görüldüğü üzere Hanefî literatürü –diğer ilim dallarında olduğu gibi- ilk örneklerinden itibaren genel olarak muhtasar-şerh ve sonrasında hâşiye şeklindeki yazım türüne, bir başka açıdan bakıldığında metin-şerh-fetâvâ şeklinde ifade edilen hiyerarşik bir sisteme dayanmaktadır. İhtisar, şerh ve hâşiye ameliyesi, sadece esas aldığı metni açıklama, izah etme ya da eleştirme şeklinde anlaşılır, söz konusu literatüre bunun dışında herhangi bir katkı sunmadığı ve esas aldığı metnin dışına çıkmayarak onu tekrarlamaktan öte bir işlevinin olmadığı savunulursa, bu durum kanaatimizce fıkıh ilminin kuruluşundan itibaren günümüze kadar olan gelişimini inkâr etmek anlamına gelir. Diğer taraftan

---

<sup>762</sup> Burada ismi zikredilmeyen fıkıh risâleleri de aslında, literatürde önemli bir yere sahiptir. Ancak risâleler her ne kadar, muhtasar-şerh-hâşiye türünden farklı ve daha özgün bir literatür olarak görülse de mezhep sistemi gereğince zâhirü’r-rivâyeyi ve mezhepteki müftâ bih görüşleri esas almaları bakımından, söz konusu literatürdeki yazım türlerinden içerik olarak çok farklı değildir.

literatürün bu şekilde oluşmasının, kurucu imam Ebû Hanîfe ve onun öğrencileri tarafından ortaya konan (zâhirü'r-rivâye-nâdirü'r-rivâye) görüşlerin bir hukuk doktrini olarak benimsenmesiyle doğrudan alakalı olduğu söylenebilir.

Aşağıda da değinileceği üzere mezhepler, hukukî birlik ve istikrarı sağlamak amacıyla kendi mecrâsında işleyen sürecin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>763</sup> Diğer bir ifadeyle hukukî istikrar, söz konusu kurucu görüşlerin hukuk doktrini olarak benimsenmesiyle sağlanmıştır. Öte yandan, kurucu görüşler üzerine ya da bunlar etrafında yapılan çalışmalar, hukukun gelişimini sağlayan ve süreklilik (hukukî istikrar) ile birlikte değişimi yöneten bir rol üstlenmişlerdir. Dolayısıyla taklid, mezhep içi icthad, mutlak icthad kapısının kapanması, mezhebe intisabın gerekliliği gibi meseleler, kanaatimizce süreklilik ve değişim olgusuyla doğrudan alakalıdır. Hukukî istikrarın sağlanması amacıyla doğal bir süreç içerisinde ortaya çıkan mezhepler ve Müslümanların bu mezheplere intisap etmeleri, sürekliliği; diğer taraftan mezhep içi icthad faaliyetleri de süreklilik içerisinde değişimi ifade etmektedir.<sup>764</sup>

Bu bölümde, XIX. yüzyılın başlarında Müslüman coğrafyanın Batı karşısında siyasî, ekonomik ve askerî alanlarda geri kaldığı, yine bu bağlamda mezhep intisabı, taklid ve icthadın tartışılmaya başlandığı bir süreçte, Hanefî mezhebinin hukukta süreklilik ve değişimi nasıl sağladığı sorusu, dönemin önemli fakihlerinden İbn Âbidîn'in görüşleri ve *Reddü'l-muhtâr* adlı eseri çerçevesinde ele alınacaktır. Mezhep müntesibi bir fakih olarak hukukî istikrarı ya da diğer bir ifadeyle sürekliliği benimseyen ve önceleyen İbn Âbidîn'in, XIX. yüzyılın başlarında süreklilik içerisinde hukukî değişimi hangi saiklerle ve nasıl sağladığı sorusu önemlidir. Zira "Hâtimetü'l-muhakkikîn" olarak anılan İbn Âbidîn'in metodu, aynı zamanda Hanefîlerin mezhep usûlü hakkında önemli veriler sunacaktır.

---

<sup>763</sup> bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Mezhep", *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV], 1997, c. 3, s. 232-233; Ferhat Koca, "Mezhep (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, c. 29, s. 538-539; İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul: İSAM, 2014, s. 56, 538-539; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 346.

<sup>764</sup> "İslam Hukuku'nda süreklilik ve değişim" konusunu ele alan bir çalışma için bk. Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, 2. bs., Cambridge: Cambridge University, 2004.

Son olarak değinilmesi gereken bir husus da şudur: Her bir ilim dalının kendine özgü metodu olduğu gibi, fıkıh ilminde de takip edilen ve kökleri kurucu imamlara dayanan ve zamanla gelişip ilke ve prensipler şeklinde tespit edilen usûl ve kâideler mevcuttur. Bunların bir kısmı ihtiyaç halinde çeşitli vesilerle dile getirilmekle birlikte, bir kısmı da hoca-talebe ilişkisiyle öğrenilmektedir. İbn Âbidîn, -aşağıda taklid usûlü olarak adlandırılan- birtakım ilke ve prensipleri ‘*Ukûdü resmi’l-müftî* adlı risâlesiyle bir araya getirmiş ve risâlede işlenen konuların neredeyse tamamını *Reddü’l-muhtâr*’ın mukaddimesinde de ele almıştır. Dolayısıyla aslında İbn Âbidîn, söz konusu eserini kaleme alırken takip edeceği metoda da kitabın başında yer vermiştir. Bununla birlikte zikri geçen ilke ve prensipler dışında -muhtemelen müsellemler kabul ederek yer vermediği- mezhebin usûlü ve metoduna dair bazı kriterler de mevcuttur. Bu sebeple aşağıda İbn Âbidîn’in taklid-tercih-tahrîc arasındaki hiyerarşiyi dikkate alarak hüküm tespitinde takip ettiği usûl, çeşitli örnekler üzerinden tahlil edilecektir.

Bu bölümde öncelikle, İbn Âbidîn tarafından benimsenen taklid-ictihad arasındaki hiyerarşi göz önünde bulundurularak “Taklid” başlığı ele alınacaktır. Bu başlıkta genel olarak taklid kavramı incelendikten sonra, İbn Âbidîn’e göre taklid, taklidin mezhep kavramıyla ilişkisi, İbn Âbidîn’in mezhep tasavvuru ve nihayet İbn Âbidîn’e göre “Taklid usûlü”ne değinilecektir. İkinci ana başlık olan “İctihad” başlığında, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren ictihad kavramı hakkındaki bazı tartışmalara yer verilecek, ardından İbn Âbidîn’in ictihad anlayışı ve mezhep içi ictihad faaliyetleri irdelenecektir.

## I. TAKLİD

### A. TAKLİD KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ

Taklid sözlükte “insan ya da hayvanın boynuna bir şey asmak, kolye takmak, birine bir görev vermek, hedy kurbanı olduğu bilinsin diye kurbanlık hayvana nişan takmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>765</sup> Fıkıh usûlü eserlerinde değişik açılardan, farklı

---

<sup>765</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lüga ve’s-sihâhu’l-‘arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987, c. 2, s. 527-528; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3. bs., Beyrut: Dâru Sâdır, 1414, c. 3, s. 367.

taklid tanımlarına yer verilmekle birlikte,<sup>766</sup> söz konusu tanımların tamamında “başkasına ait görüşün delilsiz bir şekilde benimsenmesi ve ona uyulması” fikrinin yer aldığı söylenebilir.<sup>767</sup> Tanımlardaki bu ortak fikir dikkate alındığında fıkıh usûlü terimi olarak taklid, “bir âlimin ictihadî bir meseleye dair görüşünü delile dayalı olmaksızın benimsemek ve uygulamak” şeklinde tarif edilebilir.<sup>768</sup> Taklidin tarafları açısından Müslümanları, *âmmî* ve *âlim* olmak üzere ikiye ayıran usûlcüler, delile dayalı fikhî bilgi sahibi olanları *âlim*, fıkıh sahasında âlimlerin görüşlerine ihtiyaç duyanları ise *âmmî* olarak isimlendirmektedir.<sup>769</sup> “*Âmmînin âmmîyi ve âlimin âmmîyi*” taklidinin câiz olmayacağı konusunda usûlcüler arasında herhangi bir ihtilaf olmadığından dolayı, tarafları açısından taklid konusundaki tartışma genellikle “*âmmînin âlimi ve âlimin âlimi*” taklidi üzerinde yapılmaktadır.<sup>770</sup>

Fıkıh usûlünde taklid kavramıyla ilgili tartışma her ne kadar taklidin temelini teşkil etmesi bakımından “*âmmînin âlimi ve âlimin âlimi* taklidi meselesi” üzerinde devam etse de mezheplerin teşekkül süreciyle birlikte “*âmmî-âlim*” ilişkisi köklü bir değişime uğramış ve taklidin esas konusu, asırlar boyunca çeşitli nesillerin katkılarıyla oluşan müftâ bih hükümlerden meydana gelen bir sisteme (fıkıh mezhebi) tâbi olmaya dönüşmüştür.<sup>771</sup> Bu durum, bir âlimin fikhî görüşleri yerine farklı muhteva ve boyutlara

---

<sup>766</sup> Fıkıh usûlü eserlerindeki farklı taklid tanımları ve değerlendirmeler için bk. Adem Yiğın, “Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Genel Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 24 (2014), s. 109-126.

<sup>767</sup> Yiğın, “Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Genel Bir Bakış”, s. 114.

<sup>768</sup> Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, s. 461.

<sup>769</sup> Kaya, “Taklid”, s. 461-462.

<sup>770</sup> bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 391; Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, c. 2, s. 360-363; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2. bs., Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000, c. 2, s. 133-137; Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *el-İşâre fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s. 15-18; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, s. 368-374; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, 3. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997, c. 6, s. 81-84; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî, Beyrut-Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y., c. 4, s. 204-209, 228-238. Söz konusu tartışma ve değerlendirmeler için bk. Adem Yiğın, “Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Tarafları ve Konusu Açısından”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 25 (2015), s. 99-133.

<sup>771</sup> Kaya, “Taklid”, s. 463.

sahip bir bütünün yani mezhebin taklidini ifade eden “iltizam” kavramını ortaya çıkarmış, bir mezhebi iltizam eden mukallidin de mezhepleri nasıl anlaması gerektiği konusunda başta Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) olmak üzere çeşitli usûl âlimlerine izafe edilen “mukallidin kendi mezhebini -hatalı olma ihtimaliyle birlikte- doğru, diğer mezhepleri -doğru olma ihtimaliyle birlikte- hatalı kabul etmesi gerektiği” görüşü birçok çevre tarafından kabul edilmiştir.<sup>772</sup>

Taklidin mahiyetiyle ilgili tartışmalar çalışmanın sınırlarını aşacağından, yukarıdaki genel bilgilerden sonra burada, fikhî faaliyet bakımından fakih-mezhep ilişkisi bağlamında taklid ele alınacaktır. Fıkıh tarihi incelendiğinde -daha önce değinildiği üzere- taklid hakkındaki tartışmaların, müntesip fakihlerin mezheple ilişkileri noktasında yoğunlaştığı görülmektedir. “Fakihle mezhep arasındaki irtibatı ifade eden *intisabın*”<sup>773</sup> hükmü ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmekle birlikte, bunların birçoğu âlimin bir mezhebe intisabına imkân tanıyan fikirleri ihtiva etmektedir. Öte yandan bazı müellifler “bilgiye dayanmaksızın bir görüşü benimsemek” anlamında kullandıkları taklidin câiz olmamasını savunmakla birlikte, “delilini bilerek ve doğruluğuna kanaat getirerek bir görüşe uymak” anlamında kullandıkları *ittibânın* câiz olduğunu belirterek bu iki kavram arasındaki farka dikkat çekmişlerdir.<sup>774</sup>

Diğer taraftan taklid karşıtı söylem ve hareketlerin çoğunlukla âlim-mezhep ilişkisinin mahiyetine yönelik olduğu söylenebilir. Eyyüp Said Kaya konu hakkında şöyle bir tespitte bulunmaktadır:

“İslam tarihi boyunca ortaya çıkan taklid karşıtı anlayış ve hareketlerin asıl hedefi âlim-mezhep ilişkisinin kazandığı içeriğe yönelik olup bu konuda ileri sürülen delillerin ağırlık noktasını, öncekilerin düşünce ve uygulamalarına şuursuzca teslim olmayı ve başkalarına körü körüne uymayı mahkûm eden âyetler oluşturur.

<sup>772</sup> bk. Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *el-Musaffâ şerhu Manzûmeti'l-hilâfiyyât*, thk. Hasan Özer, Amman: Dârü'n-Nûr, 2019, c. 3, s. 1631-1632; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Seyfullâh b. Sâlih b. Avn el-Ömerî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005, c. 1, s. 636; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, c. 7, s. 304; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 330; İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 3, s. 626; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 1, s. 139; Kaya, “Taklid”, s. 463.

<sup>773</sup> Şâfiî mezhebinin teşekkül sürecini “intisap” kavramını merkeze alarak irdeleyen bir çalışma için bk. Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014; Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015.

<sup>774</sup> Kaya, “Taklid”, s. 463.

En şiddetli taklid muhalifi çevreler bile her müslümanın ictihad etmesinin mümkün olmadığını ve âmmînin âlimin görüşlerine uymasının bir zorunluluk olduğunu kabul etmektedir. Mezhep imamlarının kendilerinin taklit edilmemesi gerektiği hakkındaki ifadeleri de âmmî-âlim ilişkisini kapsamamaktadır. Taklide karşı ilk eleştirilerin mezhebin kurumlaşmasını sağlayan faaliyetleri hedef aldığı görülmektedir. Nitekim taklidin âlimler arasında başladığı dönem olarak zikredilen tarihlerin hepsi aslında mezheplerin teşekkülüyle ilişkilidir.<sup>775</sup>

Taklidin başlangıcı olarak zikredilen dönemin mezheplerin teşekkül süreciyle ilişkisi, taklid karşıtı ilk eleştirilerin mezhebin kurumsallaşmasına yönelik faaliyetleri hedef alması ve taklid-ictihad tartışmaları dikkate alındığında, fıkıh mezheplerinin teşekkül edip istikrar kazanmasının aynı zamanda bir mezhebe intisabı ifade eden taklidin yaygınlaşmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla taklidin yaygınlaşmasının sebeplerini incelerken, fıkıh mezheplerinin kurumsallaşma sürecini göz önünde bulundurmak gerekir.

Fıkıh mezheplerinin teşekkül edip istikrar kazanmasının temelindeki en etkili sebeplerden biri, hukuk güvenliğinin sağlanmasıdır. Nitekim mezheplerin teşekkülünden önce hukukî ihtilafların artması sebebiyle Abbasî Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'a (ö. 158/775) bir rapor sunan İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759), farklı mahkemelerde aynı konuda birbirine zıt görüşler esas alınarak hüküm verildiğine ve bu durumun hukuk anarşisine yol açtığına dikkat çekmiş, hukuk güvenliğinin sağlanması amacıyla devlet eliyle ictihadların derlenerek aralarından uygun olanlarının seçilip yaptırım gücüne kavuşturulmasını teklif etmiştir. Bunun üzerine Halife Mansûr, İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ını kanun metni haline getirmeye teşebbüs etmiş, ancak bu durumun ictihad hürriyetini kısıtlayacağından endişe eden Mâlik b. Enes, Halife'nin önerisini reddederek farklı bölgelerde yaşayan insanların benimsediği hukuk kurallarına müdahale edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Burada hukuk anarşisinin giderek artacağı endişesiyle İbnü'l-Mukaffa'nın yaptığı kanunlaştırma teklifi, Mâlik b. Enes'in henüz buna hazır olunmadığına işaret eden gerekçeleri sebebiyle kabul görmemiştir. Ancak zaman ilerledikçe hukuk güvenliğine duyulan ihtiyaç kendini daha fazla hissettirmiş ve Müslüman toplumların belirli bir fıkıh mezhebini esas alıp ona kanun misyonu

---

<sup>775</sup> Kaya, "Taklid", s. 463-464.



yüklemeleri suretiyle hukuk birliği ve güvenliğinin sağlanması ihtiyacı kendiliğinden karşılanmıştır.<sup>776</sup>

Hicrî beşinci asır âlimlerinden Maverdî'nin, kendisine sorulan “kadı şu konuda falanca mezhebe göre hükmedebilir mi?” sorusuna; “hayır! Artık mezhepler tekarrur etmiştir” şeklinde cevap vermesi, mezheplerin teşekkülüyle birlikte hukuk birliğinin sağlandığını açıkça göstermektedir.<sup>777</sup> Böylelikle bir taraftan özellikle kurucu imamlar döneminde hâkim olan –devlet tarafından yapılacak bir kanunlaştırma hareketiyle- ictihad hürriyetinin kısıtlanma endişesi, diğer taraftan –toplum ve bilhassa devlet tarafından dile getirilen- hukuk emniyetinin sağlanma ihtiyacı, mezheplerin istikrar kazanması ile giderilmiş olmaktadır. Aksi durumda yani mezheplerin teşekkül etmemesi ve mutlak ictihad faaliyetinin müctehid imamlar dönemindeki şekliyle devam etmesi halinde hukukî anlamda bir kargaşa meydana gelir ya da böyle bir kargaşanın önüne geçmek için İbnü'l-Mukaffa'nın teklifi doğrultusunda kanunlaştırma yapılabilirdi. Kanunlaştırma yapılması durumunda ise ictihad faaliyeti tamamen zayıflardı.<sup>778</sup>

Mezheplerin teşekkül ederek yerleşmesi, hukuk güvenliğinin sağlanması ve taklid olgusuyla yakından alakalı olan konulardan biri de ictihad kapısının kapanması meselesidir. İctihad kapısının kapandığı iddiasının ilk olarak kim tarafından ileri sürüldüğü ve bu iddianın kaynağı hakkında açık bilgiler bulunmamakla birlikte, ilk işaretlerinin hicrî III. yüzyılın başlarında “belli dönem veya kişilerden sonra o zamana kadar mevcut olan görüşler arasından seçip almak” anlamında kullanılan *ihdiyârın* câiz olup olmadığı tartışmasında ortaya çıktığı ileri sürülmektedir.<sup>779</sup>

Hanefîlerden bir grup âlim, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan ve Züfer'den sonra; bazı Mâlikî âlimler hicrî 200 yılından sonra; bazıları Evzâî (ö. 157/774),

---

<sup>776</sup> Dönmez, “Mezhep”, s. 232-233; Koca, “Mezhep (Fıkıh)”, s. 538-539. Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 56, 188-189.

<sup>777</sup> Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 189.

<sup>778</sup> Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 190.

<sup>779</sup> H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 21, s. 443. Seyit Mehmet Uğur'un tespitine göre “ihdiyârın caiz olup olmadığı” konusunda kaynaklarda geçen ilk tartışmalardan biri, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-İhkâm*'ında yer almaktadır. bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y., c. 4, s. 225-228; Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 112.

Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Vekî‘ b. el-Cerrâh (ö. 197/812) ve İbnü’l-Mübârek’ten (ö. 181/797), bazıları da Şâfi‘î’den sonra *ihdiyârın* câiz olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>780</sup> Ancak *ihdiyârın* câiz olmadığı konusundaki bu tartışmanın ictihad kapısının kapandığı kanaatine götürüp götürmediği açık değildir. Diğer taraftan *ihdiyârın* sona erdiği şeklindeki ifadelerin aslında mutlak ictihad ile ilgili olduğu söylenebilir.<sup>781</sup> Mutlak ictihadın son bulduğuna dair yaygın kanaat, “âdeta kendi mecrasında sağlıklı işleyen bir sürecin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmış” ve bazı âlimler tarafından çeşitli dönemlerde eleştirilse de bu eleştiriler XIX. yüzyıla gelinceye kadar çok fazla taraftar bulamamıştır.<sup>782</sup>

Öte yandan XIX. yüzyıldan itibaren ictihad kapısı hakkındaki tartışmalar, taklidin terk edilip ictihad kapısının açılması gerekliliği üzerinde yapılmış, bu bağlamda mutlak ictihadın gerekliliği savunularak bir mezhebe bağlılık ya da intisap sorgulanmaya başlamıştır. Taklidin terk edilmesi çağrısı Vehhâbîlik, Dihlevîlik gibi modernleşme sürecinden önce ortaya çıkan tecdid hareketlerinin de ortak özelliklerinden birini teşkil etmektedir. Diğer taraftan “*tecdid hareketlerinin dilini ve iddialarını tevariüs eden modern İslam düşüncesi*”, taklidi bu medeniyetin gelişmesini engelleyen temel unsur olarak belirlemiş ve bu dönemde İslam dünyasının gerilemesinin sorumlusu olarak taklidi göstermiştir. Eyyüp Said Kaya, taklidin klasik dönemdeki anlayışa kıyasla modern İslam düşüncesinde çok daha geniş bir anlama tekabül ettiğini ve modern dönemin taklide bakış açısını şu şekilde açıklamaktadır:

“Bu düşünürlere göre İslam tarihinde ortaya çıkan diğer olumsuzluklar taklide bağlı olarak gelişmiştir ve taklid İslam dünyasındaki “perişanlık, cehalet, geri kalmışlık, çöküş, tefrika ve Batı karşısında mağlubiyetin” uzak sebebidir. Bu çerçevede taklid kavramı çok daha geniş bir anlam sahasına tekabül edecek, hatta bu kavramı muğlaklaştıracak şekilde kullanılmıştır. Nitekim modern İslam düşüncesine ait pek çok metinde bu kavram tefekkür, orijinalite, yenileşme, yaratıcılık gibi kavramların karşısı; gelenek, otorite, durgunluk ve taassup gibi kavramların ise eş anlamlısı yahut yakın anlamlısı olarak kullanılmıştır. Modern

---

<sup>780</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakki‘în*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991, c. 2, s. 196; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 4. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s. 182; Apaydın, “İctihad”, s. 443.

<sup>781</sup> Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 346-347.

<sup>782</sup> Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 346.

Arapça’da Batı dillerindeki ‘tradition’ (gelenek) kavramına karşılık taklid kelimesinin kullanılması da bu kargaşayı daha çok arttırmıştır.”<sup>783</sup>

İctihad kapısının kapatılması ve taklidin yaygınlaşması sebebiyle İslam dünyasının geri kaldığı düşüncesini savunan bazı yenilikçilere göre, İslam dünyasının içinde bulunduğu bu olumsuz durumdan kurtulmasının yegâne yolu, geleneksel anlayışların terk edilip Kur’an ve Sünnet nasslarında bulunan ilkelere hareketle çağın ihtiyaçlarına cevap vermenin yolunu açmaktır. Bu düşünce, İslam dünyasının birçok bölgesinde yankı bulmuş, bu söylemi sahiplenenler mutlak icihadın sadece ilk nesillerin hakkı olmadığını, hatta müstakil icihad yapmanın bir haktan öte sürekli değişen ve gelişen hayatla din arasındaki uyumu sağlayabilmek için üzerlerine düşen dinî bir yükümlülük olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>784</sup>

Diğer taraftan modern dönemde icihad-taklid hakkındaki hâkim düşünceye karşı çıkanlar ve bu düşünce tarzının olumlu sonuçlar doğurmayacağını savunanlar da mevcuttur. XIX. yüzyıl Osmanlı devlet adamlarından biri olan Sava Paşa, icihad kapısının kapandığı görüşüne katılmamakla birlikte böyle bir iddianın tartışılmasını dahi gereksiz görmektedir. Ona göre bu iddianın doğru olması durumunda elimizdeki fetvâ kitaplarının icihad kapısının kapandığı tarihteki meselelerden ibaret olması gerekirdi. Ancak durumun hiç de böyle olmadığı kolaylıkla görülebilmektedir. Yine ona göre, birçok çevre tarafından dillendirilen, tarihi ve kaynağı ise net bir şekilde bir türlü gösterilemeyen icihad kapısının kapandığı iddiası, büyük ihtilaflara yol açacak şekilde düşünce ve fikirleri bulandırmış bulunmaktadır. Oysa icihad faaliyeti her dönemde bir şekilde devam etmiştir. Sava Paşa, İslam âlimleri tarafından son bulunduğu kabul edilen icihadın, yeni bir usûl ortaya koymak suretiyle beşinci bir mezhep oluşturmak anlamına gelebilecek mutlak icihad olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Mutlak icihad kapısının kapatılmasının sebebi, sonu gelmeyecek olan yeni usûller ve mezhepler dolayısıyla önü alınamayacak ihtilafların ortaya çıkabileceği endişesidir. Kısaca Sava Paşa, dört mezhepteki mevcut kâide ve usûllerle meseleleri çözme konusunda icihad kapısının daima açık olduğunu, ancak beşinci bir mezhep oluşturmak ve bu suretle icihad

---

<sup>783</sup> Kaya, “Taklid”, s. 464.

<sup>784</sup> Apaydın, “İctihad”, s. 444.

konusunda yeni usûller ortaya koymak isteyenler için mutlak icthad kapısının ebediyen kapalı olduğunu ifade etmektedir.<sup>785</sup>

Ünlü müsteşrik Joseph Schacht, icthad ve taklid konusunda söylenenleri bir tarafa bırakıp icthad kapısının kapanmasından sonraki fakihlerin yeni çıkan olaylar karşısında şeriata çizdiği sınırlar çerçevesinde en az selefleri kadar yaratıcı olduklarını söylemekte ve Sava Paşa gibi o da icthad faaliyetleri konusunda *müftî*ler tarafından verilen *fetvâ*ları örnek olarak göstermektedir.<sup>786</sup> Çağdaş araştırmacılardan Wael B. Hallaq ise, V. (XI.) yüzyıla kadar icthad kapısının kapandığına dair bir ifadeye rastlanmadığını, müctehid seviyesindeki fakihlerin hemen her dönemde mevcut olduğunu, teşekkül döneminden sonra icthad faaliyetinin meselede icthad, tahrîc, tercih gibi değişik düzeylerde devam ettiğini ileri sürmektedir.<sup>787</sup> Birçok çağdaş İslam âlimi ve araştırmacısı tarafından da bu görüşler paylaşılmakta, yeni bir mezhep kurulması için yeni usûller ortaya koyma faaliyeti olması bakımından mutlak icthadın son bulduğu, diğer taraftan mukayyed icthad, meselede icthad gibi diğer icthad faaliyetlerinin değişik düzeylerde de olsa hemen hemen aralıksız devam ettiği ve bu yönüyle müteahhirin dönemi fakihlerinin öncekilerden geri kalmadığı ifade edilmektedir.<sup>788</sup>

İctihad kapısının kapanması ile ilgili tartışmalarda söz konusu icthad kavramıyla “mutlak müstakil icthad”ın kastedildiğini vurgulayan Hayreddin Karaman, usûl bakımından bir mezhebe bağlı kalınarak yapılan “mutlak müntesip icthad” faaliyetlerinin uzun süre devam ettiğini ifade eder. Ona göre hiçbir asır müctehidsiz kalmamakla birlikte siyasî, ictimaî ve toplumsal bazı etkenler sebebiyle hicrî dördüncü asırdan itibaren mutlak icthad azalmıştır.<sup>789</sup> Buna ilaveten o, icthadın çeşitli düzeylerde zamanımıza kadar devam ettiğini göstermek amacıyla icthad derecelerinden birinde yer almış bazı fukahânın asırlara göre listesini sunmaktadır.<sup>790</sup>

---

<sup>785</sup> Sava Paşa, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan, İstanbul: Kitabevi, 1955, c. 1, s. 110-115.

<sup>786</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press, 1982, s. 73.

<sup>787</sup> Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?”, *International Journal of Middle East Studies*, c. 16, sy. 1 (1984), s. 4, 28-32 vd.

<sup>788</sup> Apaydın, “İctihad”, s. 443-444.

<sup>789</sup> Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 242.

<sup>790</sup> bk. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 190-200.

Diğer taraftan taklid konusunda geçmişten günümüze yapılan tartışmaları ve bunların bazı taraftarlarını ele alıp tahlil eden Karaman, bu tartışmalarda taassup dışında karşılıklı iki endişenin varlığından söz etmektedir. Buna göre taklidin câiz olmadığını savunanlar, kişilerin putlaştırılmasından ve nassların yerini beşerî görüşlerin almasından endişe etmektedir. Diğer taraftan taklidin vacip olduğunu savunanlar ise, dinî konularda hataya düşmekten korkmaktadır.<sup>791</sup>

Mezheplerin teşekkülünden sonra yerleşen mezhep içi ictihad ve bir mezhebe intisabın gerekli olduğu anlayışı, çeşitli dönemlerde mezhep taassubu ve bu taassup sebebiyle tefrika, fitne gibi bazı olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Örneğin mezhep taassubu sebebiyle farklı mezhepten bir imama uyarak namaz kılmanın sahîh olmayacağı, yine farklı mezhepten bir kadınla bir erkeğin nikâhlarının sıhhatinde şüphe olduğu gibi bazı hükümler verilmiş, hatta farklı mezhep taraftarları zaman zaman birbirleriyle çatışmışlardır.<sup>792</sup>

Diğer taraftan yine mezhep taassubu sebebiyle, farklı görüşler eleştirilmiş ve mezhepler arasında çeşitli reddiyeler kaleme alınmıştır. İlk dönem Osmanlı fakihleri bağlamında konuyu tahlil eden Recep Cici, söz konusu dönemde genellikle fakihlerin mezhep görüşü dışında yeni bir görüş ortaya koyma eğiliminde olmadıklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte mezhep görüşü dışında farklı görüşleri tercih eden, yeni görüşler ortaya koyan fakihler de bulunmaktadır. Ancak Şeyh Bedreddin, Musannifek, Molla Hüsrev gibi yeni görüş ortaya koyan fakihler, çağdaşları tarafından tenkide uğramışlar ve reddiyelere konu olmuşlardır.<sup>793</sup> Ancak yine Cici'ye göre, bu tür reddiye ve eleştirilerin her zaman taassup sebebiyle yapıldığını söylemek yersiz bir iddia olur. Zira ilmî sınırlar içerisinde yapılan karşılıklı eleştiri ve cevaplarla ilgili risâleler, zamana göre yeni bilgi ve hüküm üretme arayışlarının bir göstergesidir.<sup>794</sup>

---

<sup>791</sup> bk. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 204-215.

<sup>792</sup> Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 168-169.

<sup>793</sup> Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 353.

<sup>794</sup> Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 331.

## B. İBN ÂBİDÎN'E GÖRE TAKLİD KAVRAMI VE ONUN BU KAVRAMLA İLİŞKİLİ MESELELERE BAKIŞI

Taklid kavramı bir önceki başlıkta işlendiği üzere çeşitli dönemlerde farklı açılardan tartışılmış ve değişik çevreler tarafından bu kavrama farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu başlıkta İbn Âbidîn'in taklid ifadesinden ne anladığı, kavrama ne tür anlamlar yüklediği ve bu kavramı hangi perspektiften nasıl değerlendirdiği ele alınacaktır.

### 1. Taklid Kavramı

*Reddû'l-muhtâr* incelendiğinde İbn Âbidîn'in taklid kavramını olumlu ve olumsuz olmak üzere iki farklı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Bu kavramı genel olarak mezhep intisabı bağlamında ele aldığı görülmekle birlikte, yer yer mezhepten bağımsız bir şekilde daha çok kelime anlamına yakın ve olumsuz bir anlam yükleyerek kullandığı da tespit edilmiştir. Öncelikle olumsuz anlam yükleyerek kullandığı taklid kavramını hangi bağlamlarda ele aldığı incelenecektir.

İbn Âbidîn, namazın sıfatı konusunu işlerken “oturuşta teşehhüd anında şehadet parmağını kaldırma meselesini” uzun bir şekilde tartıştıktan sonra, bu konuda Hanefîlere göre sadece iki görüşün söz konusu olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, işaret parmağını kaldırmaksızın parmakları yaymaktır ve mezhepte meşhur olan görüş budur. İkinci görüş ise şehadet getirene kadar parmakları yaymak, şehadet getirirken nefy esnasında yani “lâ ilâhe” derken parmakları yumarak şehadet parmağını kaldırmak ve ispat esnasında ise yani “illallah” derken indirmektir. Üç imamdan (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed) sahih rivâyetle nakledildiği ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sahih hadislerle sabit olduğu için müteahhirîn ikinci kavli esas almışlardır.<sup>795</sup>

İbn Âbidîn bu açıklamayı yaptıktan sonra yaşadığı çevrede insanların parmakları yummadan yayarak şehadet parmaklarını kaldırdıklarını, bu görüşü ise Şârih Haskefi'nin Şürûnbülâlî'den naklettiğini, onun da Burhâneddin İbrahim Trablusî'ye ait olan (ö. 922/1516) *el-Burhân şerhu Mevâhibi'r-rahmân*'dan bu görüşü aldığını tespit etmiştir.<sup>796</sup>

<sup>795</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 2, s. 217-218.

<sup>796</sup> krş. Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürûnbülâlî el-Vefâi el-Mısri, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti'd-Düreri'l-ahkâm*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, t.y., c. 1, s. 75.

İlk iki görüşün birleştirilmesiyle oluşturulan bu üçüncü görüşün başka bir kimse tarafından dile getirilmediğini ifade eden İbn Âbidîn, mütekaddimîn ve müteahhirîn şârihlerin zikrettikleri iki görüşe aykırı olduğu için bu kaville amel edilemeyeceğini, cumhur ulemanın görüşleriyle amel etmenin gerekli olduğunu belirtir. Akabinde “*kendini taklidin karanlığından ve vehimlerin bulanıklığından kurtar, tahkikin*<sup>797</sup> *nuruyla aydınlan, çünkü o her şeyi hakkıyla bilen, mülk sahibi Allah’ın bir lütfudur*”<sup>798</sup> diyerek herhangi bir kitapta geçen bir görüşün tahkik edilmeden alınmasını eleştirir.<sup>799</sup>

Yine İbn Âbidîn, îlâ bahsinde işlenen bir konuda Haskefi’nin ifadelerini uzun bir şekilde tartıştıktan sonra meselenin onun ileri sürdüğü gibi olmadığını ortaya koymuş<sup>800</sup> ve konunun sonunda “*anla, bu benzersiz açıklamayı ganimet bil ve taklid gerdanlığından kurtul*”<sup>801</sup> şeklinde okuyucuya bir uyarıda bulunmuştur.<sup>802</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*’ın mukaddimesinde belirttiği üzere açık bir şekilde itiraz etmek yerine teeddüben itirazlarına “*anla*” ifadesiyle dikkat çekmektedir.<sup>803</sup> Kitabın birçok yerinde bu ifadeyi kullanan İbn Âbidîn, bazen de bununla birlikte “*taklidden kurtul, mutaassıplardan olma*<sup>804</sup>, *telfiki bırak*<sup>805</sup>” gibi ifadelere yer vermiştir.

Yukarıdaki örneklerde İbn Âbidîn’in “*taklid*” ifadesini olumsuz manada kullandığı son derece açıktır. Yine ıstılâhî manadaki *taklid* terimiyle yakından ilişkili olan

---

<sup>797</sup> “Tahkik” terimi, “bir meseleyi deliliyle ispat etmek” şeklinde açıklanmıştır. bk. Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *et-Ta’rifât*, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983, s. 53; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısırî, *Gamzü’uyûni’l-besâ’ir şerhu Kitâbi’l-Eşbâh ve’n-nezâir.*, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985, c. 1, s. 40. Bazı âlimler ise tahkiki, “bir meseleye olan itirazların içerdiği karşı delilleri çürüterek onu delilleriyle ispat etmek” şeklinde tanımlamaktadır. bk. Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa’dî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc (Şirvânî ve Abbâdî hâşiyeleriyle birlikte)*, Beyrut: Dârü’l-Fikr, t.y., c. 1, s. 36; Ebü’l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Üsmûni li-Elfiyeti İbn Mâlik*, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997, c. 1, s. 8; Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Gursî, *et-Tahkikâtü’l-vefiyye bi-mâ fi’l-Behcetü’l-merdiyye (el-Behcetü’l-merdiyye ile birlikte)*, Kahire: Dârü’l-İslâm, 2000, s. 11.

<sup>798</sup> Söz konusu ifadenin Arapça aslı şu şekildedir:

“فَأُخْرِجْ نَفْسَكَ مِنْ ظُلْمَةِ التَّقْلِيدِ وَجِزَةِ الْأَوْهَامِ، وَاسْتَضِيْ بِمِصْبَاحِ النَّحْيِ فِي هَذَا الْمَقَامِ، فَإِنَّهُ مِنْ مِّنْحِ الْمَلِكِ الْعَلَامِ”

<sup>799</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 2, s. 218.

<sup>800</sup> İbn Âbidîn’in söz konusu mesele hakkında yapmış olduğu itiraz ve değerlendirmeler için bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 5, s. 79-81.

<sup>801</sup> Söz konusu ifadenin Arapça aslı şu şekildedir: “فَأَفْهَمُوا غَنَمَ هَذَا التَّقْرِيرِ الْفَرِيدِ، وَأَنْزِعْ عَنْكَ قِلَادَةَ التَّقْلِيدِ”

<sup>802</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 5, s. 81.

<sup>803</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 70.

<sup>804</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 8, s. 200.

<sup>805</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 8, s. 28-29.

“*mutaassıp*”, “*telfik*” gibi terimleri de örneklerdeki *taklid* ifadesiyle birlikte ya da aynı bağlamda kullanması dikkate değerdir. İbn Âbidîn’in olumsuz manada kullandığı *taklid* ifadesinden maksadı, araştırıp tahkik etmeden ve herhangi bir usûle riâyet etmeden başkasının görüşünü almaktır. Aşağıda geniş bir şekilde ele alınacağı üzere İbn Âbidîn, müctehid seviyesine ulaşamamış olan mukallid fakihlerin *resmü’l-müftîn* yani “mezhep içi taklid usûlü”nün ilkelerine uymak zorunda olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde o, mukallid fakihlerin mezhep içi taklid ilkelerine uymadan ve meseleyi tahkik edip mezhep birikimi üzerinde araştırma yapmadan rastgele yaptıkları tercih ve değerlendirmeleri son derece eleştirmektedir. Olumsuz manada kullandığı taklid ile kastettiği budur.

İbn Âbidîn, *Şerhu ‘Ukûdi resmi’l-müftî* adlı risâlesinde *taklidi*, “*delilini bilmeksizin başkasına ait bir görüşü almak*” şeklinde tanımlamıştır. Akabinde ulemaya göre delilini bilerek bir görüşü almanın *taklid* kapsamında değerlendirilmediğini ifade etmektedir.<sup>806</sup> Çünkü bu, müctehide değil de delile dayanarak bir görüşü almak demektir. Hatta bir kısım ulemaya göre, “delilini bilerek bir görüşü almak ictihadın neticesidir.” Çünkü delili bilmek, diğer delillerin tümünü inceleyerek onun çelişkiden uzak olduğunu bilmek bakımından ancak müctehid için söz konusudur ve müctehidden başkası bu işe güç yetiremez. Diğer taraftan sadece “filan müftî, falan delile dayanarak filan hükmü verdi” şeklindeki bilginin bir faydası yoktur. “Müftînin delili bilmesi gerekir” sözünden maksat, delilin durumunu bilmesidir. Böylelikle o görüşü taklid etmesi ve onunla başkasına fetvâ vermesi sahih olur. Bu da ancak mezhepte müctehidin yapabileceği bir iştir ve hakikî müftî de bu kimsedir. Diğerleri ise sadece aktarıcıdır.<sup>807</sup>

İbn Âbidîn’e göre müctehid seviyesine ulaşamayan mukallid fakihin hüküm verirken mezhep içi taklid usûlünü takip etmesi gerektiğini yukarıda zikretmiştik. Dolayısıyla İbn Âbidîn’e göre müctehid seviyesine ulaşamayan bir fakihin, güvenilirliği

---

<sup>806</sup> Delilini bilerek bir görüşü almanın taklid kapsamında değerlendirilmemesi hakkında bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 2. bs., Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983, c. 3, s. 341; Alâeddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu’t-Tahrîr*, thk. Abdurrahman el-Cibrîn vd., Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2000, c. 8, s. 4012; Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Gâyetü’l-vüsûl fî şerhi Lübbi’l-usûl*, Mısır: Dârü’l-Kütübi’l-‘Arabîyyeti’l-Kübrâ, t.y., s. 158.

<sup>807</sup> İbn Âbidîn, “*Şerhu’l-Manzûme*”, c. 1, s. 30; ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü: Şerhu ‘Ukûdi Resmi’l-Müftî*, s. 178-181.



konusunda gerekli araştırmayı yaparak yani mezhep içi taklid usûlünü işleterek bir görüşe tâbi olması yadırganacak bir durum değildir. Aksine İbn Âbidîn'in bunu mezhep içi fikhî faaliyetin unsurlarından biri olarak gördüğü söylenebilir. İbn Âbidîn, olumlu anlamdaki taklid ve mukallid kavramlarını daha çok fakih-mezhep ilişkisi bağlamında kullanmaktadır. Bu sebeple aşağıda fakih-mezhep ve mezhep-taklid ilişkisi bağlamında mezhebe dair görüşlerine yer verilecektir.

## 2. Mezhep-Taklid İlişkisi ve Bir Mezhebe İntisabın Gereği

Haskefi şerhin mukaddimesinde, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'den naklen<sup>808</sup> hangi mezhebin doğru olduğu sorulduğunda “*mukallidin kendi mezhebini -hatalı olma ihtimaliyle birlikte- doğru, diğer mezhepleri -doğru olma ihtimaliyle birlikte- hatalı kabul etmesi gerektiğini*” ifade eder.<sup>809</sup> İbn Âbidîn ise, “*doğru olan bizim mezhebimizdir*” ya da “*bizim mezhebimiz kesinlikle doğrudur*” şeklinde cevap verilmesi durumunda müctehidin bazen hata edip bazen isabet edebileceği hakikatinin göz ardı edilmiş olacağını söyler. “*Muhalifimizin mezhebi kesinlikle yanlıştır*” demek de aynı şekilde doğru olmaz. Çünkü muhtâr olan görüşe göre Allah'ın her meselede muayyen bir hükmü vardır ve onu aramak vaciptir. O hükme ulaşan isabet etmiş, ulaşamayan ise hata etmiş olur. Diğer taraftan hata eden müctehide de bir ecir vardır.<sup>810</sup> Ardından İbn Âbidîn, hangi mezhebin doğru olduğu konusunda yukarıda zikredilen görüşün sebeplerini tartışmak amacıyla “*efdâl varken mefdûlün taklidinin câiz olup olmaması*” meselesine değinmektedir. Ona göre, Neseфи'nin “*mukallidin kendi mezhebini -hatalı olma ihtimaliyle birlikte- doğru, diğer mezhepleri -doğru olma ihtimaliyle birlikte- hatalı kabul etmesi gerektiğine dair*” sözü, “*mefdûlün taklidinin câiz olmaması ve kişinin iltizâm ettiği mezhepten ayrılamayacağı*” kâidesi üzerine binâ edilmiştir.<sup>811</sup> Bununla birlikte ulemâ arasındaki yaygın görüşe göre âmmînin mezhebinin olmadığı dikkate alındığında,

---

<sup>808</sup> İbn Âbidîn, İbn Nuceym'in bu ifadeyi Neseфи'nin *el-Musaffâ*'sından naklettiğine işaret ederek bu ifadelerin aslında Neseфи'ye ait olduğunu belirtir. bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 139. Ayrıca bk. Ebü'l-Berekât en-Neseфи, *el-Musaffâ*, s. 1093.

<sup>809</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 1, s. 139. krş. İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 330.

<sup>810</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 139.

<sup>811</sup> İbn Âbidîn başka bir meselede şerhte geçen “*Bir Hanefi'ye 'şu meselede İmam şâfi'nin görüşü nedir?' diye sorulsa 'Ebü Hanife bu meselede şöyle demiştir' diye cevap vermesi gerekir*” şeklindeki görüşün de “*mefdûlün taklidinin câiz olmaması*” meselesine dayandığını belirtmektedir. bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 186.

bu kâidenin *âmmî*'yi kapsamadığı anlaşılmaktadır.<sup>812</sup> Dolayısıyla Neseî'nin zikrettiği mezkûr ifade, mukallid için değil de müctehid için gereklidir.<sup>813</sup>

Diğer taraftan İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eseri ve şerhinden, “efdâl varken mefdûlün taklidinin câiz olduğuna dair” bir görüş nakletmektedir. Daha sonra yine *et-Tahrîr* ve şerhinden alıntı yaparak “bir kimsenin Hanefî ve Şâfiî mezhebi gibi belirli bir mezhebi iltizâm etmesi” durumunda o mezhepte kalmasının gerekli olup olmadığı konusunda ihtilaf olmakla birlikte, esah olan görüşe göre iltizâm ettiği mezhepte kalmasının gerekli olmadığını belirtmektedir.<sup>814</sup> Akabinde İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *el-Fetâva'l-fikhiyyetü'l-kübrâ* adlı eserinin sonunda bu meselenin bir kısmının işlendiğini, Neseî'nin mezkûr ifadesi hakkında İbn Hacer'in şunları söylediğini nakleder:

“Bu ifade ‘en iyi bilen taklid edilir, diğerleri edilemez’ şeklindeki zayıf bir kurala binâ edilmiştir. Esah olan görüşe göre kişi, mefdûl olsa bile istediği mezhebi taklid etme konusunda muhayyerdir. Dolayısıyla kendi mezhebinin doğru olduğunu kat’î ya da zannî bir şekilde söylemesi mümkün değildir. Mukallidin yapması gereken, mezhebinin hak olması ihtimalinin bulunduğu itikat etmesidir. İbnü'l-Hümâm da *Şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-kadîr)*'de bu görüşü benimseyerek şunları söylemektedir: ‘Âmmînin kalbine yatan görüş ile amel etmesi daha doğru ve evlâdır. Buna göre iki müctehidden fetvâ ister de kendisine farklı cevaplar verilirse evlâ olan kalbinin meylettiği görüşü almasıdır. Bana göre kalbinin meyletmediği görüşle amel etmesi de câizdir. Çünkü âmmînin kalbinin meyledip meyletmemesi birbirine eşittir. Âmmîye vacip olan bir müctehidi taklid etmektir ve her iki durumda da bunu yapmış olur.’”<sup>815</sup>

Bu açıklama ve değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere bir mezhebi benimsedikten sonra kişinin başka bir mezhebe geçmesinin câiz olup olmayacağı konusu ihtilâflıdır. Aynı zamanda bu mesele bir yönüyle âmmî-mezhep ilişkisi açısından da tartışılmıştır. Yukarıdaki değerlendirmeleri dikkate alındığında İbn Âbidîn'e göre,

---

<sup>812</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 139.

<sup>813</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 603.

<sup>814</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 139. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, s. 551; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 3, s. 349-350; Emîr Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, c. 4, s. 251-253.

<sup>815</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 139-140. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 7, s. 238.

âmmînin, kendi mezhebi ve diğer mezhepler ya da herhangi bir fetvâ hakkında “doğru”, “daha doğru” ya da “yanlış” gibi bir değerlendirmede bulunması beklenmez, hatta beklenmesi durumunda âmmîden gücü dâhilinde olmayan bir şey yapması istenmiş olur. Âmmînin yapması gereken, bir müctehidi taklid etmekten başka bir şey değildir.

Diğer taraftan yukarıda zikredilen ve ulemâ arasında yaygın olan “avâmın mezhebi yoktur, mezhep havâssa lazımdır” görüşüyle müsteftînin soru sorduğu müftînin cevabıyla yükümlü olduğu, ondan sorularına mezhebin gerektirdiği şekilde cevap aramasının beklenmediği, havâssın yani fıkıh ilmi uzmanlarının ise müsteftîye cevap ararken belirli bir mezhebe göre hareket etmesi gerektiği kastedilmektedir.<sup>816</sup> Aşağıda müftînin ve kadî'nın mezhep içerisindeki durumu incelenirken İbn Âbidîn'in tam da bu görüşte olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

İbn Âbidîn, başka bir mezhebe geçmenin câiz olduğunu savunmakla birlikte bunun meşrû bir gerekçeye dayanması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>817</sup> *Ta'zîr* konusunda zikredilen “bir kimse Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçerse ta'zîr olunur” ifadesinin ne anlama geldiğini tartışırken, bir mezhepten başka bir mezhebe geçmek için gerekli olan meşrû gerekçeyi de ortaya koymaktadır. Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçen kimsenin maksadının, şer'an geçerli bir maksat olmaması durumunda ta'zîr edileceğini belirttikten sonra, bu durumu *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de zikredilen bir olayla örneklendirmektedir:

“Ebû Bekir el-Cûzcânî<sup>818</sup> (ö. III/IX. yüzyıl) zamanında Hanefî mezhebine mensup birisi muhaddislerden birinin kızını istemiş, o da mezhebini bırakıp kendi mezhebine geçmesi şartıyla kızını vereceğini söylemiş, o kimse de bunu kabul edince kızını ona vermiştir. Bu mesele Ebû Bekir el-Cûzcânî'ye sorulduğunda başını eğerek ‘nikâh câizdir, fakat o kimsenin imansız bir şekilde ölmesinden korkarım. Çünkü o kimse kendisine göre hak olan bir mezhebi hafife almış ve kokmuş bir cîfe için mezhebini terk etmiştir’ şeklinde cevap verir. Eğer bir kimse

---

<sup>816</sup> Murteza Bedir, “Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü*, İstanbul: Klasik, 2016, s. 30.

<sup>817</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 200.

<sup>818</sup> Ebû Bekir el-Cûzcânî, Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi ve *el-Asl* adlı eserinin râvilerinden biri olan Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin (ö. 200/816 [?]) öğrencisidir. bk. Metin Yurdağur, “Cûzcânî, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, c. 8, s. 93.

yaptığı açık bir ictihad neticesinde mezhebini bırakıp başka bir mezhebe geçerse (ancak o zaman) takdir edilir ve sevaba nâil olur. Başka bir mezhebe intikâlin, bir delil sebebiyle olmayıp dünya sevgisi ve menfaati sebebiyle olmasına gelince, bu durum dinen düşük sayılan bir şeyi yapmak, dini ve mezhebi hafife almak anlamına geleceğinden zemmedilmiştir, günahdır, te'dîb ve ta'zîri gerektirir.”<sup>819</sup>

Yine İbn Âbidîn'e göre, *şehâdât* bölümünde yer verilen “*Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçen kimsenin şahitliği kabul edilmez*” hükmü, yukarıdaki örnekte olduğu gibi mezhep hafife alınarak başka mezhebe geçilmesi durumunda söz konusudur. Bununla birlikte mesele, sadece Hanefî mezhebinden ayrılmaya mahsus olmayıp, şer'an meşrû bir gerekçe olmaması durumunda genel olarak mezhep değiştirmeye alakalıdır.<sup>820</sup>

İbn Âbidîn, *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da zikredilen “*bir müctehidin kavliyle amel ettikten sonra onu terk etmek ittifakla batıldır*” ifadesini açıklarken, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr*'inde bu görüşün tasrih edildiğini ve Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ı, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Münthehe's-sûl ve'l-emel*'i ile Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserlerinde meselenin ele alındığını ifade etmektedir.<sup>821</sup> Akabinde *Minhâcü't-tâlibîn* şârihleri İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ve Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596) ile İbn Hacer'e hâşiye yazan İbn Kâsım el-Abbâdî'nin (ö. 994/1586) eserlerinde zikrettikleri üzere bu meselenin “*telfik*'e sebep olan rücû” kapsamında değerlendirildiğini belirtmektedir.<sup>822</sup> Örneğin kişinin, bir namazda başın bir kısmını mesh etme konusunda Şâfiî'yi, köpeğin temiz kabul edilmesi konusunda ise Mâlik b. Enes'i taklid etmesi telfiktir. Yine Hanefî bir müftî, mükrehin yaptığı talak sonucunda karısından bâin talakla boş olduğuna dair fetvâ verse, mükreh de boşadığı

---

<sup>819</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 132. krş. Ferîdüddîn Âlim b. Alâ' el-Enderpefi ed-Dihlevî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsımî, Muradâbâd: Mektebetü Zekeriyâ Deyübend, 2014, c. 6, s. 407.

<sup>820</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 200.

<sup>821</sup> Ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, c. 4, s. 238; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Münthehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985, s. 222; Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî 'alâ Cem'i'l-cevâmi'*, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1303, c. 2, s. 399; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, s. 551.

<sup>822</sup> Ayrıca bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Şirvânî ve Abbâdî hâşiyeleriyle birlikte)*, c. 1, s. 47; Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım es-Sebbâğ el-Abbâdî el-Mısri, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Muhtâc*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y., c. 1, s. 47; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfi el-Ensârî el-Mısri, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984, c. 1, s. 47.

kadının kız kardeşiyle evlense, sonra Şâfîî bir müftî ilk karısından boş olmadığına dair bir fetvâ verse, Şâfîî'ye uyarak ilk karısıyla, Hanefî'ye uyarak ikinci karısıyla cimâ etmesi mümkün değildir. İbn Âbidîn, Sübkî'nin “amelden sonra takliden rücûnun batıl olmasını” belirli bir hâdise kapsamında değerlendirdiğini ifade eder. Sübkî'ye göre mesela Hanefî'yi taklid edip başının dörtte birini mesh ederek aldığı abdestle öğle namazını kılan birisinin bu esnada Mâlikî mezhebini taklid ederek başının tamamının mesh edilmesi gerektiğine inanmasıyla namazını bozmaya hakkı yoktur. Yine Sübkî'ye göre kişi bir gün bir mezhebe, başka bir gün diğer bir mezhebe göre namaz kılmaktan men edilemez.<sup>823</sup>

İbn Âbidîn bu değerlendirme ve ihtilafları zikrettikten sonra Haskefi'nin meseleyle ilgili ileri sürdüğü ittifak iddiasının yersiz olduğunu beyan ederek konu hakkında ihtilaf olduğunu ve Şürûnbülâlî'nin *el-‘Ikdü'l-ferîd* adlı risâlesinde ifade ettiği üzere başka mezhebe geçme konusunda cevâz verenlere itibânın câiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>824</sup> Diğer taraftan başka bir yerde Şürûnbülâlî'ye göre telfik yapmamak şartıyla, Molla İbn Ferrûh'a<sup>825</sup> (ö. 1061/1650) göre ise telfikle bile olsa başka bir mezhebin taklid edilmesinin câiz olduğunu belirtir. Ardından İbn Ferrûh'un iddialarına karşı yazmış olduğu bir risâlede belirttiği üzere Abdülganî en-Nablûsî'ye göre, şartları yerine getirildiğinde kişinin kendisinin amel etmesi bakımından farklı bir mezhebi taklid etmesi câiz olmakla birlikte, başka birine fetvâ vermek söz konusu olduğunda bunun câiz

---

<sup>823</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 177. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî, *Fetâva's-Sübkî*, Dârü'l-Ma'ârif, t.y., c. 1, s. 147-148.

<sup>824</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 177. Ayrıca bk. Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürûnbülâlî el-Vefâî el-Mısrî, “el-‘Ikdü'l-ferîd li-beyânî'r-râcih mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd”, *Mecelletü Câmiati Ümmî'l-kurâ li'ulûmi's-şerîa ve'llüğati'l-Arabîyye ve âdâbühâ*, (Nşr. Hâlid b. Mahmud el-Arûsî), c. 7, sy. 32 (1425), s. 720-721.

<sup>825</sup> Tam adı Muhammed b. Abdilazîm b. Molla Ferrûh el-Hindî el-Mekkî el-Hanefî olan Molla İbn Ferrûh'un hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. bk. Bağdâdî, *Îzâhu'l-meknûn*, c. 4, s. 249; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 2, s. 280; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 3, s. 416. Abdülganî en-Nablûsî'nin İbn Ferrûh'a tenkit amacıyla yazmış olduğu *Hülâsatü't-tahkîk fi beyâni-hükmi't-taklîd ve't-telfik* adlı risalesinden, İbn Ferrûh'un Mekke Müftüsü olduğu anlaşılmaktadır. bk. Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nablûsî, “Taklîd ve Telfik Konusunda Bir İnceleme”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ahmet Yaşar, sy. 11 (1998), s. 201. Vefat tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak Abdülfettâh Ebü Gudde, 1061/1650 tarihinde vefat ettiğini kaydetmektedir. Ayrıca kaynaklarda el-Hindî nisbesiyle geçmesine rağmen, İbn Ferrûh'un *el-Kavlü's-sedîd* adlı risalesini tahkik eden Câsim b. Muhammed, Mora adasına nispetle el-Moravî nisbesini zikretmektedir. bk. Muhammed b. Abdilazîm el-Mekkî el-Hanefî er-Rûmî el-Moravî Molla İbn Ferrûh, *el-Kavlü's-sedîd fi ba'zi mesâ'ili'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Câsim b. Muhammed b. Mühelhil el-Yâsîn Adnân b. Sâlim b. Muhammed er-Rûmî, Kuveyt: Dârü'd-da've, 1988, s. 5, 17.

olmadığını ve mezhepteki râcih görüş dışında fetvâ verilemeyeceğini söyler.<sup>826</sup> Buradaki değerlendirmeler daha önceki meselelerle birlikte dikkate alındığında İbn Âbidîn'e göre başka mezhepten faydalanmanın belirli şartlar dâhilinde câiz olduğu anlaşılmaktadır. Yine ona göre telfik batıldır, meşrû bir gerekçeye (sarih bir ictihada) dayanması durumunda başka bir mezhebe geçmek ise câizdir.

### 3. Râcih Görüşü Uymanın Gerekliliği

İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*'da “resmü'l-müftî”yi “kendisiyle fetvâ verilecek (müftâ bih) görüşleri müftîye gösteren alâmetler” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>827</sup> Buna göre resmü'l-müftînin gayesi, mukallid müftînin uyması gereken râcih görüşü ona göstermektir.<sup>828</sup> Bu sebeple İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi'l-müftî* adlı risâlesine, râcih görüşü uymanın gerekli olduğunu ifade ederek başlar. Söz konusu risâlenin şerhinde ise mukallid fakihinin ister kendisi amel etmek için isterse başkasına fetvâ vermek amacıyla, bir görüşü alırken bazı durumlar dışında mezhebindeki âlimlerin, yani meşâyihinin tercih ettikleri görüşlere uyması gerektiğini söyler.<sup>829</sup>

Sonrasında İbn Hacer el-Heytemî'den (ö. 974/1567) naklen, İbn Salâh (ö. 643/1245), Bâcî (ö. 714/1315) ve Karâfî'nin (ö. 684/1285),<sup>830</sup> sonrasında İbn Kutluboğa, İbn Salâh (ö. 643/1245) ve İbn Ferhûn'un (ö. 799/ 1397) görüşlerini aktararak bu nakillerdeki ifadelerle göre konu hakkında icmâ olduğunu belirtir. Yine bu nakillerin ortak noktası, râcih görüş dışında fetvâ vermenin hevâ ve hevese uymak olduğu ve fakihlerin bundan men edildiğidir.<sup>831</sup> İbn Kutluboğa, mezhep imamlarının görüşlerini herhangi bir kural ya da kıstasa riayet etmeksizin tercih edenleri eleştirmekte, râcih kavil varken mercûhun yok hükmünde olduğunu, bir meselede iki farklı kavil varken onlardan birinin

---

<sup>826</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 185.

<sup>827</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 168.

<sup>828</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 283.

<sup>829</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 10.

<sup>830</sup> krş. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyyetü'l-kübrâ*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y., c. 4, s. 304.

<sup>831</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 10-11.

tercih edilmesini gerektirecek bir sebep olmaksızın tercihte bulunmanın men edildiğini ifade eder.<sup>832</sup>

Yine râcih görüşe uymanın gerekliliği bağlamında tartışılan konulardan biri de hâkimin, mezhebine muhalif hüküm vermesi durumunda bu hükmün geçerli olup olmayacağı meselesidir. Konuyu değişik başlıklar altında birkaç defa ele alan İbn Âbidîn, *Kunyetü'l-Münye, el-Muhîtu'l-Burhânî* gibi eserlerde ve İbnü'l-Hümâm ile Kâsım b. Kutluboğa gibi âlimlere göre, mukallid hâkimin mezhebinin hilâfına verdiği hükmün asla geçerli olmadığını belirtmektedir.<sup>833</sup> Diğer taraftan *el-Bahrü'r-râik* müellifi İbn Nüceym'in bu konuda farklı düşündüğünü, ona göre mukallidin mezhebi hilafına ya da zayıf bir kaville hüküm vermesi durumunda hükmünün geçerli olacağını beyan etmektedir. İbn Âbidîn'e göre, İbn Nüceym'in bu konudaki en kuvvetli delili, *el-Bezzâziyye*'de nakledilen “müctehid olmayan kadı bir fetvâ verdikten sonra verdiği fetvânın mezhebinin hilâfına olduğu anlaşılırsa hükmü geçerlidir, başkasının bu hükmü bozmaya yetkisi yoktur, Muhammed eş-Şeybânî'ye göre kadı'nın ancak kendisini nakzedebileceği, Ebû Yûsuf'a göre ise onun dahi verdiği hükmü nakzedemeyeceği rivâyet edilir” şeklindeki ifadelerdir.<sup>834</sup>

Ardından İbn Âbidîn, *en-Nehrü'l-fâik* müellifi Sirâceddin İbn Nüceym'in bu konudaki açıklamasına yer vermektedir. Sirâceddin İbn Nüceym bu meselede *Fethu'l-kadîr*'de zikredilen “mukallidin mezhep hilafına verdiği hükmün geçerli olmadığına dair” görüşe uymak gerektiğini, İmâmeyn'den nakledilen diğer görüşün, onlardan yapılan farklı bir rivâyet kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan burada zikredilen hâkimin, mezhebini unutarak muhalif hüküm veren kimse konumunda olduğunu belirten Sirâceddin İbn Nüceym, İmâmeyn'in kabul edilen görüşüne göre müctehid olan bir hâkimin mezhebinin hükmünü unutarak ona muhalif bir

---

<sup>832</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 11; Ayrıca bk. Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâli el-Mısri İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercih 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Yûsuf Ziyâ, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014, s. 121-122.

<sup>833</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 178; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 98. krş. Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye*, s. 296; Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. 8, s. 80-81; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 7, s. 304-306; Kâsım b. Kutluboğa, *Mecmû'atü resâili'l-'Allâme Kâsım*, s. 581.

<sup>834</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 178; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 98. krş. Hâfzüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye (el-Fetâva'l-Hindiyye ile birlikte)*, Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310, c. 5, s. 167-168; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 7, s. 9.

hüküm vermesi halinde o hükmün geçerli olmadığını ve dolayısıyla mukallidin verdiği muhalif hükmün evleviyetle geçerli olmaması gerektiğini belirtmektedir.<sup>835</sup> İbn Âbidîn, ayrıca *Fethu'l-kadîr*'de beyan edildiğine göre hâkimin unutarak mezhebine muhalif bir hüküm vermesi durumunda bu hükmün Ebû Hanîfe'ye göre geçerli olacağını, İmâmeyn'e göre ise ister unutarak ister kasten mezhebinin hilâfına hüküm vermesi durumunda hükmün geçersiz olacağını ifade etmektedir.<sup>836</sup>

İbn Âbidîn, başka bir yerde kendi görüşünü beyan ederek Hanefî hâkimin, mezhebine muhalif hüküm vermesinin bir görüşe göre sahih olmakla birlikte, kendi zamanında bunun ittifakla sahih olmadığını, çünkü sultanın hâkimleri mezhebin sahih hükümleriyle sınırladığını ifade etmektedir.<sup>837</sup> Diğer taraftan ona göre, bu konuda hâkimin müctehid ya da mukallid olması arasında bir fark yoktur. Çünkü hâkimin verdiği kararın sahih olmasının şartı, mezhebine uygun bir görüşle hüküm vermesidir.<sup>838</sup> Yani hâkimi atayan Sultan, onu mezhepteki müftâ bih görüşlerle hüküm vermesi şartıyla atamıştır. Hâkimin zayıf görüşlerle hüküm vermesi yasak olduğuna göre, mezhebinin hilâfına hüküm vermesi evleviyetle geçerli değildir.<sup>839</sup> Bunun sebebi, kendisini atayan Sultan'ın şartına uymaması nedeniyle azledilmiş sayılmasıdır.

İbn Âbidîn, Şürûnbülâlî'nin *Şerhu'l-Vehbâniyye* adlı eserine atıfla, hâkimi atayan Sultan'ın mezhepteki sahih kavillerle hüküm vermeyi şart koşması durumunda sahih kavillerin hilâfına verilen hükümlerin geçersiz olacağına ihtilaf bulunmadığını, ihtilafın Sultan'ın böyle bir şart koşmadan hâkimi ataması durumunda söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte ona göre, Kâsım b. Kutluboğa'nın *et-Tashîh* adlı eserinde ifade edildiği üzere mercûh kaville fetvâ ve hüküm vermenin icmâya aykırı olması sebebiyle, mezhebin hilâfına verilen hükmün geçersiz sayılması için Sultan'ın "sahih kaville hüküm verilmesini" şart koşmasının gerekli olmadığını söylemektedir.<sup>840</sup>

---

<sup>835</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 178; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 98. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 739. krş. İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 3, s. 626.

<sup>836</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 98. krş. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 7, s. 304.

<sup>837</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 93.

<sup>838</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 97.

<sup>839</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 178.

<sup>840</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 98. Ayrıca bk. İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, s. 121-122.



İbn Âbidîn başka bir yerde yine İbn Kutluboğa'dan alıntı yaparak, tercih ehlinde olmaması sebebiyle mukallid hâkimin zayıf bir kaville hüküm vermeye yetkisinin olmadığını ifade eder. Sahih kavilleri bırakarak zayıf olanlarla hüküm veren mukallid hâkimlerin bunu iyi ve geçerli bir maksatla yaptığı söylenemez, dolayısıyla mukallid hâkimlerin zayıf görüşlere dayanan hükümleri geçerli olmaz. “Kendisiyle hüküm verilmesi halinde zayıf kavi, verilen bu hükümle kuvvet kazanır” şeklindeki görüşle kastedilen hüküm, müctehid hâkim tarafından verilen hükümdür.<sup>841</sup> İbn Âbidîn, talakla ilgili hile-i şer‘iyyelerden birini işlerken hâkimin ancak müctehid olması durumunda zayıf görüşlere başvurabileceğini, mukallid olan hâkimin zayıf bir kaville hüküm vermesinin sahih olmayacağını belirterek konu ile ilgili görüşünü açıkça beyan etmektedir.<sup>842</sup>

İbn Âbidîn çeşitli vesilelerle mercûh kaville<sup>843</sup> fetvâ ve hüküm verilmesi durumunda meselenin nasıl bir boyut alacağını da incelemekte, konu ile ilgili Hanefî mezhebinin genel kanaatini zikredip meselenin mahiyetine dair kaynaklardan bazı alıntılara yer verdikten sonra kendi değerlendirmesini yapmaktadır. Buna göre mercûh kaville fetvâ ve hüküm vermek câiz olmadığı gibi fetvâyı veren kişinin kendisi de bu fetvâ ile amel edemez. Sübkî'nin belirttiği üzere Şâfiî mezhebine göre kazâ ve iftâda mercûh kaville amel etmek yasaktır, ancak fetvâyı veren kişinin kendisi amel edebilir. Hanefî mezhebine göre ise, mercûh kaviller mensûh hükmünde olduğundan bunlarla fetvâ vermek yasak olup fetvâyı veren kişinin kendisi dahi bununla amel edemez.<sup>844</sup> Diğer taraftan İbn Âbidîn, Pîrîzâde'nin (ö. 1099/1688) bu meseleyi nassların manasını anlayacak derecede olmayan âmmî ile kayıtladığını, ayrıca Kâdî Cuken'in (ö. 920/1514) *Hizânetü'r-rivâyât*'ında belirtildiğine göre nassların ve haberlerin manasını bilen ve aynı zamanda dirâyet ehlinde olan âlim için mezhebinin hilâfına olsa dahi mercûh görüşle amel etmenin câiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>845</sup>

---

<sup>841</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 98. krş. İbn Kutluboğa, *Mecmû'atü'r-resâil*, s. 702.

<sup>842</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 105.

<sup>843</sup> İbn Âbidîn, mercûh kavli şu şekilde açıklamaktadır: “Örneğin Ebû Yûsuf'un kavli varken Muhammed eş-Şeybânî'nin sahih kabul edilmeyen ya da kuvvetli görülmeyen görüşü mercûh kavildir. Sahih görülmediği takdirde zâhirü'r-rivâyenin hilâfına olan bir kaville fetvâ vermek evleviyetle batıldır. Rücû edilen kaville fetvâ vermek de böyledir.” İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 177.

<sup>844</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 176. krş. Sübkî, *Fetâva's-Sübkî*, c. 2, s. 12.

<sup>845</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 176.

Bu alıntılardan sonra İbn Âbidîn, mercûh kavillerle ilgili bu kısıtlamaların, zaruret dışı durumlarda söz konusu olduğunu söyler. Ardından zaruret halinde zayıf görüşlerle verilen fetvâlara örnekler verir. Mesela Zeynüddin İbn Nüceym, hayız kanlarının renklerinden bahsederken zayıf kaviller zikretmiş ve Kâkî'nin (ö. 749/1348) *Mi'râcü'd-dirâye*'sine atıfla müftülerin bu zayıf kavillerden biriyle zaruret halinde fetvâ vererek kolaylık göstermesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>846</sup> Yine Ebû Yûsuf'un şehvet kesildikten sonra meninin çıkmasının guslü gerektirmeyeceğine dair görüşü zayıftır. Ancak ulema, yolcunun ve şüpheden korkan misafirin bu görüşle amel etmesini câiz görmüşlerdir.<sup>847</sup>

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında İbn Âbidîn'e göre, hâkimin ister mukallid olsun ister müctehid olsun mezhebinin hilâfına hüküm veremeyeceği anlaşılmaktadır. Normal şartlarda hâkimin müctehid olması durumunda mezhebinin hilâfına hüküm vermesi sahîh iken, özellikle Sultan tarafından müftâ bih görüşle hüküm verilmesi hususunda yapılan sınırlama sebebiyle, hâkimlerin mukallid ya da müctehid olmasına bakılmaksızın, mezhep hilâfına verecekleri hükümlerin geçersiz olduğu vurgulanmaktadır. Ancak İbn Âbidîn, bu kayıtla atanmasına rağmen mezhep içinde kalmak şartıyla müctehid hâkimin zaruret durumunda zayıf ve mercûh kaville hüküm verebileceğini belirtmektedir. Mukallid hâkim ise, tercih ehli olmaması sebebiyle her durumda mezhepteki râcih kavli esas almalıdır. Çünkü onun zayıf kaville hüküm vermeye yetkisi yoktur. Fetvâ konusunda da dirâyet sahibi âlimlerin zaruret durumunda zayıf veya mercûh kaville fetvâ verebilecekleri ifade edilmektedir. Kısaca İbn Âbidîn'e göre, zayıf ya da mercûh kaville fetvâ ve hüküm vermek, müctehid olmak şartıyla zaruret durumunda mümkündür. İbn Âbidîn'in buradaki müctehid ifadesinden kastının, tercih ehli fakihler olduğu anlaşılmaktadır.

#### 4. İbn Âbidîn'in Mezhep Tasavvuru

Fıkıh mezhepleri, mezhebin kurucusu olarak kabul edilen, mezhep içerisinde otorite sahibi olan ve *mutlak müctehid* olarak nitelenen bir mezhep imamına nispet edilmektedir. Bu durum, mezhep kavilleri olarak nitelenen tüm görüşlerin mezhep imamına ait olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmektedir. Hanefî mezhebinde, bu

---

<sup>846</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 176. krş. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 1, s. 202.

<sup>847</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 176-177.

tartışma bağlamında en temel meselelerden birisi, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin mutlak müctehid olarak kabul edilip edilemeyeceğidir. Buna göre Ebû Hanîfe'nin talebeleri, mutlak müctehid kabul edilirse, onların görüşleri Hanefî mezhebi dışında kalacaktır. Diğer taraftan onların mutlak müctehid olarak nitelenmemesi durumunda bazı fakihler tarafından bunun vakıya aykırı olduğu eleştirisi yapılmaktadır.

Yine Hanefî mezhebinde bir taraftan Ebû Hanîfe'nin görüşleri otorite olarak kabul edilirken, diğer taraftan bazı meselelerde Ebû Hanîfe'nin görüşünün terk edilip ashâbının görüşlerinin alındığı ve hatta çeşitli durumlarda Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerine muhalif olarak meşâyih görüşlerinin müftâ bih hale geldiği bilinen bir husustur. Bu durum, bazı Hanefî fakihler tarafından bir problem olarak görülmüş ve Ebû Hanîfe'ye muhalif olarak ortaya konan ve müftâ bih hale gelen görüşlerin mezhep kapsamına dâhil edilebilmesi için çaba sarf edilmiştir.<sup>848</sup> Bu tartışma bağlamında, yani *kurucu imama* muhalif görüşlerin gerçek anlamda muhalefet olup olmadığı ve bunların nasıl mezhep kapsamında değerlendirileceği noktasında çeşitli fikirler ileri sürülmüştür.<sup>849</sup>

Hanefî literatüründe konuyla ilgili ifadeler incelendiğinde, müstakil olarak ele alınmamakla birlikte satır aralarında meselenin temelde iki ana görüş doğrultusunda tartışıldığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, mezhep imamına muhalif görüşlerin gerçek anlamda muhalefet olmadığı yönündeki yaklaşıma dayanmaktadır. Diğeri ise mezhep imamına muhalefeti kabul etmekle birlikte bu muhalefetin, mezhep imamının izni ve çoğu zaman onun usûl ve kavâidi çerçevesinde gerçekleştiği düşüncesini esas almaktadır.<sup>850</sup>

---

<sup>848</sup> Seyit Mehmet Uğur'a göre bu durumun bir problem olarak ele alınmasının temelinde bazı Hanefî fakihlerin mezhep telakkileri etkili olmuştur. Ona göre mezhebi muayyen bir şahsın fikhî görüşlerinden ibaret sayan bu mezhep telakkisi yerine, Hanefî mezhebinin başta Ebû Hanîfe ve ashâbı olmak üzere mezhep içindeki müntesip fakihlerin katkıları ile ortaya çıkan bir yapı olduğu kabul edilseydi, Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhalif başka bir görüşü mezhep kapsamına dâhil etmek için ayrıca bir çabaya gerek duyulmazdı. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 253-262; Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*, Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018, s. 47-75.

<sup>849</sup> Hanefî mezhebi örneğinde kurucu imama muhalefetin mahiyeti, imkânı ve teorik zemini hakkında bazı önemli tespit ve değerlendirmeler için bk. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*.

<sup>850</sup> Osman Bayder, kaynaklarda mezhep içi ictihada ehil fakihlerin Ebû Hanîfe'ye muhalefetlerini izah noktasında bütüncül bir değerlendirme bulunmadığını vurguladıktan sonra, çeşitli kaynaklarda yer alan bazı bilgilerin satır aralarından hareketle söz konusu muhalefeti izah etmeye yönelik, üç yaklaşım tespit etmiştir. Buna göre birinci yaklaşım, kurucu imam ile mezhep içi fakihler arasındaki görüş ayrılıklarının gerçek anlamda muhalefet olmadığı; ikinci yaklaşım, mezhep içerisinde bazı fakihlerin bağımsız olarak ictihad ettiği ve mezhebin bu farklı ictihadların toplamından teşekkül ettiği; üçüncü yaklaşım ise, söz

Açıklama ve değerlendirmeleri incelendiğinde birinci yaklaşımı benimsediği anlaşılan Cemâleddin el-Gaznevî (ö. 593/1197), Zahîrüddin el-Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra), Bedreddin eş-Şühâvî (ö. 961/1553), Alâeddin el-Haskefî, Pîrîzâde İbrahim (ö. 1099/1688) gibi fakihler, Ebû Hanîfe'ye muhalif olarak ashâbı tarafından zikredilen görüşlerin, aslında yine ondan aktarılan farklı rivâyetler olduğunu kabul etmektedir. Gaznevî *el-Hâvi'l-kudsî*'de, Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer ve Hasan gibi Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden “bütün görüşlerimiz, Ebû Hanîfe'den naklettiğimiz rivâyetlerdir” şeklinde nakiller bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, mezhepte Ebû Hanîfe'nin görüşü dışında bir görüş bulunmamaktadır. Öğrencilerine atfedilen görüşler, aslında onun görüşlerine uygun olduğu için mecazen onlara nispet edilmektedir.<sup>851</sup>

Velvâlicî, Ebû Yûsuf ve Züfer'den rivâyet edilen “Ebû Hanîfe'ye muhalif olarak zikrettiğim görüşlerimin hepsi onun rücû ettiği görüşlerden biridir”<sup>852</sup> şeklindeki ifadelere dayanarak ashâbının Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmediklerini, aksine Ebû Hanîfe'nin sözlerinden hareketle ictihad ederek görüş belirttiklerini ileri sürmektedir.<sup>853</sup> Haskefî ise,

---

konusu muhalefetin kurucu imamın usûl ve kâideleri çerçevesinde gerçekleştiği şeklinde özetlenebilir. Bayder, tespit ettiği üç farklı yaklaşımı detaylı bir şekilde tahlil ederek, üçüncü yaklaşımın diğer ikisine göre daha tutarlı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, s. 127-141. Uğur ise, Bayder'in tespit ettiği yaklaşımlara benzer şekilde, konu hakkında Hanefî literatüründe ileri sürülen temel argümanları dört ana başlıkta toplamaktadır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: “Ashâbının Ebû Hanîfe'den farklılık arz eden görüşleri aslında ondan aktarılan rivâyetlerdir. Ashâbı, Ebû Hanîfe'nin usûl ve kâideleri çerçevesinde ictihad etmiş ve onun görüşlerinden hareketle tahrîçler yapmıştır. Hanefî fakihlerin Ebû Hanîfe'ye muhâlif görüşlerinin kaynağı, onun bu konudaki izni ve hatta talimatıdır. Örf ve zaruret nedeniyle farklı ictihadların benimsenmesi, Ebû Hanîfe'ye muhâlefet anlamına gelmez.” bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 255-262. Uğur, bu meseleyi tartışırken bir taraftan mezhebi, muayyen bir şahsın fikhî görüşlerinden ibaret sayan mezhep tasavvurunu eleştirmekte, diğer taraftan da mezhep imamına muhalefetin mezhep içinde değerlendirilmesi için Hanefî fakihlerin getirmiş olduğu izahları yetersiz görmektedir. Hanefî fakihlerin, Ebû Hanîfe'ye gerçekte muhâlefet etmediklerini ispat etmek için Hanefî literatüründe ileri sürülen ve yukarıda zikredilen temel argümanları dört ana başlıkta inceleyerek her bir argümanın kendi başına bu problemi çözmede yetersiz olduğunu ifade etmektedir.

<sup>851</sup> Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, c. 2, s. 563. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 166; İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 23-24.

<sup>852</sup> Ayrıca bk. Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *'Uyûnü'l-mesâil fi fûrû'i'l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Mühennâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, s. 143.

<sup>853</sup> Ebû'l-Feth Zâhirüddîn Abdürreşîd b. Ebî Hanîfe el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, thk. Mikdâd b. Mûsâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, c. 5, s. 311. Bayder, Velvâlicî'nin bu değerlendirmesini yanlışlıkla İbn Âbidîn'e atfederek onun da “mezhep imamına gerçekte muhalefet edilmediği” yaklaşımını benimsediğini ima etmektedir. bk. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, s. 129. krş. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 166; İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 23. Hâlbuki ilgili kısım, İbn Âbidîn'in Velvâlicî'den yapmış olduğu bir nakildir. Söz konusu hata, kanaatimizce

Ebû Hanîfe'nin ashâbına “size göre delili kuvvetli olan görüşü alın” şeklindeki ifadesi sebebiyle, öğrencilerinin her birinin ondan farklı bir rivâyeti olarak tercihte bulduklarını belirtmektedir.<sup>854</sup>

Aynı yaklaşımı benimseyen Pîrîzâde İbrahim (ö. 1099/1688), muhtemelen Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ı kastederek Ebû Hanîfe'nin dört öğrencisini, onun görüşlerinden tahrîc yapan müctehidler şeklinde nitelemekte, onların hiçbir şekilde Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmediklerini, onun ichtihadı dışında herhangi bir görüş belirtmediklerini ifade etmektedir. Ayrıca *Vâkıât* adlı eserden alıntı yaparak, yine Ebû Yûsuf'un yukarıda zikredilen ifadesine atıfla, ashâbının Ebû Hanîfe'yle ve kendi aralarında ihtilafa düşmelerinin, ona karşı bir muhalefet olarak değerlendirelemeyeceğini söylemektedir. Diğer taraftan Bedreddin eş-Şühâvî'nin *et-Tırâzü'l-müzheb* adlı risâlesinde *el-Hâvi'l-kudsî*'den nakilde bulunduğunu belirterek, onun bu ifadelerle ilgili yapmış olduğu değerlendirmeyi aktarmaktadır. Buna göre *el-Havi'l-kudsî*'de Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine ait görüşlerin aslında Ebû Hanîfe'nin görüşleri olduğu anlatılmak istenmiştir. Dolayısıyla onlardan rivâyet edilenler mutlak ichtihad olmayıp, Ebû Hanîfe'nin görüşleri hakkında yapmış oldukları ichtihatlardan<sup>855</sup> ibarettir.<sup>856</sup>

Kurucu imama muhalefeti kabul etmekle birlikte bu muhalefetin, mezhep imamının izni ve çoğu zaman onun usûl ve kavâidi çerçevesinde gerçekleştiği şeklindeki ikinci yaklaşım, mezhep işleyişi ve sistematüğını izah etme noktasında daha tutarlı gibi görünmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenlerden biri olan Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ichtihadı, mutlak ve mukayyed olmak üzere ikiye ayırmakta ve mukayyed müctehidin, taklid ettiğı imamın usûlüne göre istinbatta bulunduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde onun mezhep imamına muhalefeti de, yine imamın usûlüne riayet etmesi sebebiyledir. Bu

---

alıntının nerede bittiğinin tespit edilemeyişinden kaynaklanmaktadır. Aşağıda ele alınacağı üzere İbn Âbidîn, konuyla ilgili yaklaşımları değerlendirerek farklı bir görüş benimsemektedir.

<sup>854</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 1, s. 166.

<sup>855</sup> Buradaki “ichtihad” ifadesiyle muhtemelen, tercih ve tahrîc kastedilmektedir.

<sup>856</sup> Burhânüddîn İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed Pîrîzâde, *Risâle fi mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Hasan Özer, ss. 331-336, [Hasan Özer, “Pîrîzâde İbrahim ve Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2012), ss. 327-341 içinde.], 2012, s. 331-332. krş. Muhammed Bedrüddîn eş-Şühâvî, *et-Tırâzü'l-müzheb fi tercihi's-sahîh mine'l-mezheb*, thk. Ebû'l-Bekât Hakku'n-Nebî es-Sindî el-Ezherî, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2013, s. 81.

durumda o, mezhep imamının usûlünde yer alan başka bir ilkeye dayanarak hüküm vermekte ve böylece imamın usûlünün dışına çıkmamaktadır.<sup>857</sup>

Kemalpaşazâde ise, Ebû Yûsuf ve Muhammed'i mezhepte müctehid olarak nitelemekte, onların Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu kâideleri esas alarak hüküm çıkardıklarını, bu sebeple bazı fûrû meselelerde mezhep imamına muhalefet etmekle birlikte, usûlde Ebû Hanîfe'yi taklid ettiklerini ifade etmektedir. Böylece Kemalpaşazâde'ye göre mezhepte müctehidler, fûrû ve usûl konusunda Hanefî mezhebine muarız olan Şâfîî ve benzerlerinden ayrılmakta ya da başka bir ifadeyle usûlde Ebû Hanîfe'yi taklid etmeleri sebebiyle Hanefî mezhebine dâhil edilmektedirler.<sup>858</sup>

Abdülganî en-Nablûsî de Molla Hüsrev ve Kemalpaşazâde'nin ifadelerine benzer görüşler serdetmektedir. O, *usûlü's-şer'* ve *usûlü'l-mezheb* ayrımı yapmakta, buradan hareketle müntesip müctehidlerin mezhep imamının usûl ve kavâidine dayanarak ictihad ettiklerini ifade etmektedir.<sup>859</sup>

İbn Âbidîn *Resmü'l-müftî* risâlesinde, Ebû Hanîfe'den birçok rivâyet geldiğini, bunların bir kısmını kendisinin, bir kısmını da ashâbının tercih ettiğini ve ashâbının yeminle belirttiği gibi mezhepte Ebû Hanîfe'den başkasına ait bir kavlin olmadığını ifade etmektedir.<sup>860</sup> İlk bakışta İbn Âbidîn'in bu ifadelerinden, mezhepteki tüm görüşlerin bir şekilde Ebû Hanîfe'ye nispet edilebileceğini savunduğu anlaşılmaktadır. Ancak sadece bu ifadesine dayanarak onun mezhep telakkisi hakkında yorum yapmak, doğru bir yaklaşım değildir. Bu yüzden onun konuyla ilgili diğer yorum ve değerlendirmeleri, mezhep telakkisini ortaya koyması bakımından büyük önem arz etmektedir. İbn Âbidîn, yukarıda zikredilen ifadelerle ilgili uzun bir tartışmaya yer verdikten sonra şöyle bir soru sormaktadır:

---

<sup>857</sup> Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Risâletün fi'l-usûl*, thk. Hasan Özer, ss. 277-284, [Hasan Özer, "Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 8 (2006), ss. 271-284 içinde.], 2006, s. 278.

<sup>858</sup> Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. Hasan Özer, ss. 363-367, [Hasan Özer, "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14 (2009), ss. 353-374 içinde.], 2009, s. 364.

<sup>859</sup> Abdülganî b. İsmâîl b. Abdülganî b. İsmâîl Nâblusî, *el-Cevâbü's-şerîf li'l-hazreti's-şerîfe fi enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hüve Mezhebü Ebî Hanîfe*, ss. 613-633, [Seyit Mehmet Uğur, "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî'nin 'el-Cevâbü's-şerîf li'l-hazreti's-şerîfe fi enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hüve Mezhebü Ebî Hanîfe' İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 29 (2017), ss. 601-633 içinde.], 2017, s. 625.

<sup>860</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 21.

“Bir müctehid, daha önce söylediği bir görüşünden döndüğünde onun bu görüşü mensûh hüküm gibi olacağından artık o görüş ona ait değildir. Bu durumda ashâbının ona muhalif olarak zikrettikleri görüşleri onun mezhebi olmaz, aksine ashâbının muhalif görüşleri kendi mezhepleri olur. Hanefî olan kişi başkasını değil de Ebû Hanîfe’yi taklid ettiği için ‘Hanefî’ nisbesiyle isimlendirildiğine göre, İmam’ın ashâbı nasıl ona nispet edilebilir?”<sup>861</sup>

Ona göre, Ebû Hanîfe’nin ashâbına, “delil sizi benim görüşlerimden hangisine yönlendirirse onu alın” şeklindeki emri sebebiyle, ashâbının görüşleri aslında Ebû Hanîfe’nin görüşüdür. Çünkü onlar görüşlerini, Ebû Hanîfe’nin oluşturduğu kâidelere binâ etmektedirler. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden İmam’a muhalefet edenlerin delili kuvvetli ise, bu muhalif görüşlerin mezhebe nispet edilmesi mümkündür.<sup>862</sup>

İbn Âbidîn, ashâbın Ebû Hanîfe’ye muhalefet ettikleri meselelerin mezhep içerisinde değerlendirilmesi için muteber meşâyih tarafından tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde meşâyihin değişen örf üzerine binâ ettikleri hükümler de mezhep dışında sayılmaz. Çünkü ellerindeki delil sebebiyle tercihte bulunmalarına mezhep imamı tarafından izin verilmiştir. “Eğer Ebû Hanîfe hayatta olsaydı o da böyle hükmederdi” şeklindeki düşünce dikkate alınarak zaruret ve zamanın değişmesi üzerine binâ ettikleri hükümler de aynı şekilde mezhep görüşü olarak kabul edilir. Bununla birlikte İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe’den sarih olarak nakledilmeyen görüşlerin ona nispet edilmemesi, bunun yerine “Hanefî mezhebinin gereği” şeklinde bir ifade kullanılması gerektiğini beyan etmektedir.<sup>863</sup> İbn Âbidîn’in burada “Ebû Hanîfe’nin görüşü” ile “Hanefî mezhebini” birbirinden ayırması son derece önemli bir husustur. Zira bu ifadeyle aynı zamanda Hanefî mezhebinin sadece Ebû Hanîfe’nin görüşlerinden oluşmadığı vurgulanmaktadır.

Bu değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere İbn Âbidîn, yukarıda zikredilen “mezhep imamına muhalif görüşlerin gerçek anlamda muhalefet olmadığı” yönündeki birinci yaklaşımı, Ebû Hanîfe’nin rücû ettiği görüşlerin ona nispet edilemeyeceği

---

<sup>861</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu’l-Manzûme”, c. 1, s. 24; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 166.

<sup>862</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 167; İbn Âbidîn, “Şerhu’l-Manzûme”, c. 1, s. 24.

<sup>863</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu’l-Manzûme”, c. 1, s. 25.

gerekçesiyle tevil etmektedir. Ona göre, mezhepte Ebû Hanîfe'ye muhalif olan görüşler, onun kâidelerine binâ edildiği için mezhep görüşü olarak benimsenebilir. İbn Âbidîn'in bu argüman üzerinde durmasının sebebi kanaatimizce Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer gibi ashâbın ileri gelenlerinden rivâyet edilen "bir mesele hakkındaki görüşlerimiz, ancak Ebû Hanîfe'den yaptığımız rivâyetlerimizdir" meâlindeki ifadelerdir.<sup>864</sup> Aslında İmam'a muhalif görüşlerin, onun rücû ettiği görüşlerden biri olması ya da İmam'dan hiçbir şekilde sâdır olmayıp tamamen ashâbından birine ait olması ihtimal dâhilindedir. İbn Âbidîn'in açıklaması bu ihtimalleri göz önünde bulundurarak her iki durumu kapsayan bir niteliktedir.

İbn Âbidîn'in, esasında yukarıda zikredilen "*mezhep imamına muhalefetin, onun usûl ve kavâidi çerçevesinde gerçekleştiği*" şeklindeki ikinci argümanı savunduğu söylenebilir. Ancak kanaatimizce o, bu argümanı zikredildiği şekliyle değil de tespit ettiği eksik yönlerini tadil ederek savunmaktadır. Buna göre Ebû Hanîfe'nin ashâbı, mutlak ictihada ehil olup, "çoğunlukla" onun usûl ve kâideleri çerçevesinde ictihad etmektedirler.<sup>865</sup> İbn Âbidîn burada "çoğunlukla" ifadesini bilinçli olarak eklemektedir. Çünkü ona göre daha önce de zikredildiği gibi usûl kitaplarından anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe'nin ashâbı, onun kurallarının hepsini bağlayıcı kabul etmemişlerdir. Onların Ebû Hanîfe'ye usûl ve fûrûdaki muhalefetlerinin delilleri kuvvetli ise -bunun tespitinin yollarından biri de İbn Âbidîn'e göre muteber meşâyihin tercihidir- yine mezhep görüşü olarak kabul edilebilir. Çünkü kuvvetli bir delil bulduklarında onu almalarını bizzat mezhep imamı emretmiştir.<sup>866</sup> Yine burada İbn Âbidîn'in, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerini "mutlak ictihada ehil" olarak nitelemesi önemli bir husustur. Zira bu ifadeyle İmâmeyn'i, Ebû Hanîfe'ye tâbi olan mutlak-müntesip müctehidler olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ashâbının usûl konusundaki muhalefetleri, onların görüşlerinin Hanefî mezhebi dışında görülmesini gerektirmeyeceği gibi, diğer taraftan ashâbının Ebû Hanîfe'ye tâbi olduğunu söylemek de onların mutlak müctehid olarak isimlendirilmesini engelleyecek bir faktör değildir.

---

<sup>864</sup> bk. Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *'Uyûnü'l-mesâil*, s. 143; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, c. 2, s. 563; Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 166; İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 23-24.

<sup>865</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 31.

<sup>866</sup> bk. İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 24-25; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 166-167.



“Hanefî fakihlerin Ebû Hanîfe’ye muhalif görüşlerinin kaynağı, onun bu konudaki izni ve hatta talimatıdır” şeklindeki görüş ile “örf ve zaruret nedeniyle farklı icthadların benimsenmesi, Ebû Hanîfe’ye muhalefet anlamına gelmez” argümanı,<sup>867</sup> İbn Âbidîn’in yukarıdaki değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere, onun tadil ettiği ikinci yaklaşımın tamamlayıcı unsurları niteliğindedir. Zira bu argümanların her biri, “mezhep imamına muhalefetin, onun usûl ve kavâidi çerçevesinde gerçekleştiği” şeklindeki yaklaşıma muarız ya da ondan tamamen bağımsız değildir. Bu sebeple, yapmış olduğu değerlendirmeler dikkate alınarak İbn Âbidîn’e göre, “kurucu imama muhalefetin, mezhep imamının izni ve çoğu zaman onun usûl ve kavâidi çerçevesinde gerçekleştiği” söylenebilir.

Sonuç olarak İbn Âbidîn’in mezhep tasavvuru kanaatimizce şahıs merkezli bir mezhep anlayışına dayanıyor gibi gözüktüğü de aslında mezhep imamının, ashâbının ve hatta onlardan sonra gelen meşâyihin ve müntesip fakihlerin katkılarıyla oluşan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Resmü’l-müftî risâlesi baştan sona incelendiğinde, Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin –mezhep kurucusu olması hasebiyle doğal olarak- öncelendiği ve onlara özel bir önem atfedildiği görülmekte, diğer taraftan onun görüşleriyle birlikte ashâbının ve meşâyihin görüşlerinin bir bütün olarak mezhebi oluşturduğu fikri rahatlıkla müşahade edilmektedir.<sup>868</sup> Yukarıda değinildiği üzere İbn Âbidîn’in “Ebû Hanîfe’nin görüşü” ile “Hanefî mezhebini” birbirinden ayırması da Hanefî mezhebinin sadece Ebû Hanîfe’nin görüşlerinden oluşmadığı tezini kuvvetlendirmektedir. Buna göre mezhep, kurucu imamın bıraktığı şekliyle sabit kalmayan, sürekli yenilenip gelişerek varlığını

---

<sup>867</sup> Bu iki argüman, yukarıda değinildiği üzere Hanefî literatüründe mezhep imamına muhalefeti izah noktasında Uğur tarafından tespit edilen dört farklı argümandan ikisidir. Onun yapmış olduğu tasnif ve değerlendirmelerde söz konusu argümanlar, birbirinden bağımsız bir şekilde sunulmakta ve bu durum her bir argümanın savunucuları, sanki diğer argümanları tamamen reddediyormuş gibi bir izlenime sebep olmaktadır. bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 255-262.

<sup>868</sup> Uğur da benzer tespitlerde bulunarak İbn Âbidîn’in mezhep tasavvuru hakkında bir değerlendirme yapmaktadır. İbn Âbidîn’in biri dar, biri geniş olmak üzere iki kademeli bir mezhep düşüncesine sahip olduğunu savunan Uğur’a göre, İbn Âbidîn’in bazı ifadeleri onun Hanefî mezhebini, Ebû Hanîfe’nin görüşlerinden oluşan bir bütün olarak kabul ettiğini göstermektedir. Diğer taraftan Uğur, onun sadece bu ifadelerine dayanarak mezhebi bundan ibaret gördüğüne hükmedilemeyeceğini, zira başta İmameyn olmak üzere meşâyihin ve müntesip fakihlerin Ebû Hanîfe’ye muhalif olan görüş ve tercihlerini mezhep muhtevasına dâhil etmeye çalıştığını ifade etmektedir. Uğur’un ifadesiyle İbn Âbidîn’in mezhep düşüncesinde “dar manasıyla mezhep, Ebû Hanîfe’nin hüküm bildiren fikhî görüşlerinin bütünüdür. Geniş anlamda mezhep ise Ebû Hanîfe, ashâbı ve onun usûl ve kâidelerini izleyenlerin ortaya koydukları fikhî görüşlerdir.” bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 19-20.

devam ettiren ve böylece kurucu imamın usûl ve kâidelerinden hareketle üretilen yeni hükümlerin mezhep görüşü olarak kabul edildiği bir sistem olarak nitelenebilir.

### C. İBN ÂBİDÎN'E GÖRE TAKLİD USÛLÜ YA DA RESMÜ'L-MÜFTÎ

İbn Âbidîn, hem *Şerhu'l-Manzûme*'de hem de *Reddü'l-muhtâr*'ın mukaddimesinde Kemalpaşazâde'nin *Tabâkâtü'l-fukahâ*'sını olduğu gibi aktarmakta, gerek risâlede gerekse *Reddü'l-muhtâr*'da yer yer bu tabakât üzerine çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır.<sup>869</sup> İbn Âbidîn, kanaatimizce bu tabakâtı sadece fakihlerin sınıflandırılması olarak görmeyip aynı zamanda hüküm tespitinde uygulanması gereken bir hiyerarşi olarak düşünmektedir. Bunu açık bir şekilde dile getirdiğini söylemek mümkün değildir. Ancak *Reddü'l-muhtâr* incelendiğinde görülecektir ki, o müftâ bih görüşün tespitinde bir taraftan mukallid fakihler için sistemli hale getirilmiş olan *resmü'l-müftî* ilkelerini uygulamakta, diğer taraftan bazı ihtilafli konularda delil merkezli tercihlerde bulunmakta ve hakkında hüküm bulunmayan yeni bir mesele ile karşılaştığında tahrîc yapmaktadır.

Buna göre İbn Âbidîn'in taklidden, meselede ictihada kadar hiyerarşik bir düzen takip ederek hüküm tespiti ve istinbatında bulunduğu söylenebilir. Onun takip ettiği hiyerarşik düzende taklid-tercih arasındaki hiyerarşinin sınırları çok net olmasa da tercih ve tahrîc arasındaki hiyerarşinin varlığı, meseleleri ele alış tarzında kendini göstermektedir. Ayrıca daha sonra işleneceği üzere onun tercih, tahrîc ve meselede icihad tabakalarını *mezhepte icihad* şeklinde tek bir isimle isimlendirmesi, ona göre tercih, tahrîc ve meselede icihad faaliyetinin her birine, bunlara muktedir olan müctehid tarafından gerektiğinde başvurulabileceğini ve bir bütün olarak mezhep içi icihad faaliyetinin unsurları şeklinde mülâhaza edilmesi gerektiğini göstermektedir.<sup>870</sup> Bu iddia

---

<sup>869</sup> İbn Âbidîn'in söz konusu eleştiri ve değerlendirmeleri, "İbn Âbidîn'e Göre Hanefî Mezhebi'nde Fakihlerin Tabakaları" başlığında ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

<sup>870</sup> Mezheplerin ortaya çıkışından sonra fakihlerin birden fazla istidlal metodu kullandığını hatta aynı meselenin çözümünde farklı metodları aynı anda kullanarak farklı terkiplere başvurabildiklerini savunan Eyyüp Said Kaya, mezhep müntesibi bir fakihin fikhî istidlalin her çeşidinden faydalanabileceğini, buna göre bir fakihin, mezhep içi istidlalde kullanılan metotlardan tahrîc, tercih ve (İbn Kemal'in tabakatında zikredilen) diğer kategorilerden her birini kullanmasının mümkün ve vâkî olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Kaya, İbn Kemal'in tabakatında sanki bu duruma aksi bir görüşün imâ edildiğini şu ifadeleriyle tespit eder: "Söz konusu çalışmada, meselede icihad, tahrîc, tercih, temyiz gibi mezhep içi istidlal istulahtarı, fikhî mesailer için değil, mezhebe müntesib fakihler için birer kategori haline getirilmiştir. Mesela bu çerçevede el-Cessas, 'ictihada güç yetiremeyen tahrîc ehlinden', Kadîhân ise 'mezheb imamına usûl ve fûrûda muhalefet edemeyen 'meselede

hakkındaki değerlendirmeler, ilgili başlıklara bırakılarak bu başlık altında resmü'l-müftûnin konusu ve muhatabı üzerinde durulduktan sonra *Reddû'l-muhtâr*'da İbn Âbidîn'in *resmü'l-müftû* ilkelerini işleterek müftâ bih görüşü tespit ettiğine dair örneklere yer verilecektir. Ancak bu alt başlıklara geçmeden önce ana başlıkta resmü'l-müftûnin niçin "taklid usûlü"<sup>871</sup> olarak adlandırıldığını izah etmek yerinde olacaktır.

İbn Âbidîn'in *Şerhu'l-Manzûme*'sinde zikredilen resmü'l-müftûnin ilk ilkesi "ehli tarafından tercih edildiği bilinen görüşe veya aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü'r-rivâyeye tâbi olmak"<sup>872</sup> tır. Buna göre râcih görüşe uymanın mezhep müntesibi için bir gereklilik olduğu yukarıda zikredilmişti. Dolayısıyla resmü'l-müftûnin diğer ilkeleri râcih görüş hakkında ihtilaf olması durumunda râcih görüşü tespit etmek amacıyla kullanılacaktır. Râcih görüş hakkında ihtilaf olmaması ya da örf, zaruret, maslahat gibi bir sebeple râcih görüşün yeniden ele alınmasını gerektirecek bir durum olmadığı takdirde, mezhebe müntesip tüm fakihler ister müctehid ister mukallid olsun râcih görüşe uymak/onu taklid etmek zorundadır.<sup>873</sup>

Buradaki taklid ifadesinin olumlu manada mezhebe intisabın bir gereği olarak kullanıldığını hatırlatmak gerekir. Buna göre, mezhepteki fikhî faaliyetin ilk aşaması, râcih görüşe uymaktır. Râcih görüş hakkında ihtilaf olması durumunda ise, râcih görüşün tespiti amacıyla müctehid fakih için bağlayıcı olmayan ancak mukallid fakih için zorunlu olan resmü'l-müftû ilkeleri devreye girmektedir. Resmü'l-müftûnin konuları arasında ictehad faaliyeti olarak kabul edilen delil merkezli tercihin nasıl yapılacağına dair

---

*müctehidlerden' sayılmıştır. Söz konusu çalışma, mezkûr şahısların mesailerinde yalnız zikredilen istidlal şeklini kullandıklarını ve bu sebeple söz konusu kategorilere yerleştirildiğini imâ etmektedir. Buna göre Kadihân yalnız meselede ictehad etmiş, Cessâs sadece tahrîc usûlünü kullanmıştır." Yine Kaya'ya göre "metod ve kaynakları dikkate alındığında ictehad, tahrîc ve tercih kavramlarının ne mürekkepten basite veya zor olandan daha kolay icrâ edilebilene doğru giden bir şekilde sıralandıkları, ne de bu kavramların tatbikinin fikh tarihindeki herhangi bir döneme has olduğu söylenebilir." Kaya, Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal, s. 40-41.*

<sup>871</sup> Benzer kullanımlar için bk. Ali Şafak, "İslam Hukukunda Kaynaklar-İctihad, Müctehid, Mezhep, Taklid ve Telfik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1979), s. 18; Şahin, *Fetvâ Âdâbi*, s. 93.

<sup>872</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 10.

<sup>873</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 10-11.

herhangi bir bilgi yer almadığı<sup>874</sup> ve diğer tercih türlerinin birer taklid faaliyeti olduğu<sup>875</sup> dikkate alındığında resmü'l-müftî ilkelerini uygulamanın taklid kapsamında değerlendirilmesinin daha uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda, olumlu manadaki taklid, fikhî bilginin tespiti ve fikhî bilgi üretmenin ön safhası olması bakımından fikhî faaliyet türlerinden biri olarak kabul edilmekte ve “râcih görüşe uymak” ile hakkında ihtilaf olması durumunda râcih görüşü tespit etmek amacıyla “resmü'l-müftî ilkelerini kullanmak”, fikhî faaliyet türü olarak kabul edilen taklidin alt başlıkları olarak değerlendirilmektedir.

### 1. Resmü'l-müftî'nin Konusu

Bildiğimiz kadarıyla ilk olarak Kâdîhân tarafından kullanılan resmü'l-müftî ifadesini<sup>876</sup> İbn Âbidîn, Tahtâvî'ye atıfla “*müftîye râcih/müftâ bih görüşleri gösteren alâmetler*” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>877</sup> Buna göre resmü'l-müftînin konusu, râcih görüşün tespitinde kullanılacak ilkelere ibarettir.

Diğer taraftan resmü'l-müftînin “mezhep içi tercih”, “mezhep içi tercih usûlü”, “mezhep usûlü” ve “fetvâ âdâbı” kavramlarıyla ilişkisinin ele alınması gerekmektedir. “Mezhep içi tercih” ile “mezhep içi tercih usûlü”, “fıkıh” ile “fıkıh usûlü” gibi birbirinden farklı iki kavramdır. Delil merkezli tercih ve diğer tercih türleri olmak üzere başlıca iki ana unsurdan oluşan mezhep içi tercih<sup>878</sup> bir fikhî faaliyet türü iken, mezhep içi tercih usûlü ise “tercih ehli tarafından belirlenmiş râcih görüşlere nasıl ulaşılabileceğini gösteren ilkeler bütünüdür”. Diğer taraftan resmü'l-müftînin muhtevasını, “mezhepteki râcih görüşü tespit ilkeleri” oluşturmaktadır. Buna göre resmü'l-müftînin “mezhep içi tercih usûlü” kavramıyla ifade edilmesi mümkündür.<sup>879</sup> Ancak aşağıda işleneceği üzere resmü'l-müftî ifadesini karşılamak üzere kullanılan “mezhep içi tercih usûlü”nün, bir

---

<sup>874</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 292.

<sup>875</sup> Delil merkezli tercih ile diğer tercih türlerinin fıkıh tarihinde nasıl değerlendirildiği ve delil merkezli tercihin ictehad kabul edilip, diğer tercih türlerinin birer taklid faaliyeti olarak düşünülmesi gerektiği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 118-140.

<sup>876</sup> Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 113; Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 7, 221.

<sup>877</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 168; ayrıca bk. Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, Bulak: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1254, c. 1, s. 49; Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 221.

<sup>878</sup> Mezhep içi tercihin türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 29-30.

<sup>879</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 220.

ictihad faaliyeti olarak nitelendirilen “delil merkezli tercihi” konu edinmediği burada tekrar hatırlatılmalıdır. Bu sebeple çalışmamızda, “delil merkezli tercih” ile “resmü’l-müftî” ilkeleri arasındaki fark dikkate alınarak “mezhep içi tercih usûlü” yerine “taklid usûlü” kavramı tercih edilmiştir.

Bazı araştırmalarda resmü’l-müftînin karşılığı olarak “mezhep usûlü” kavramı kullanılmaktadır. Örneğin Şenol Saylan bir taraftan “mezhep usûlü” kavramını “resmü’l-müftî” ile eş anlamlı olarak kullanırken diğer taraftan “mezhep usûlü” ifadesiyle “mezhep içi fikhî istidlal (mezhep birikiminden yararlanarak hüküm verme) usûlü”nün kastedildiğini ifade etmektedir.<sup>880</sup> Oysa “mezhep içi fikhî istidlal” kavramını ilk olarak kullanan Eyyüp Said Kaya, mezhep içi istidlal metodlarını tahrîc ve tercih usûllerini esas olarak açıklamakta,<sup>881</sup> diğer taraftan tahrîc ve tercih usûllerinden her birinin tek başına mezhep içi fikhî istidlali temsil edemeyeceğini,<sup>882</sup> mezhep içi istidlalin tek bir akıl yürütme işlemiyle ifade edilemeyecek şekilde karmaşık bir bünyeye sahip olup, birden fazla metodun kullanıldığı bir süreci ihtiva ettiğini belirtmektedir.<sup>883</sup>

Buna göre “mezhep usûlü” kavramıyla “mezhep içi istidlal usûlü”nün kastedilmesinin yerinde bir tespit olduğu söylenebilir. Hatta bu kavram, mezhep içi istidlali ve râcih görüşleri tespit ameliyesini içine alacak şekilde daha geniş bir kavram olarak düşünülebilir. Ancak “mezhep usûlü” kavramının “resmü’l-müftî”ye indirgenmesi ve onunla eş anlamlı olarak kullanılması pek isabetli görünmemektedir.<sup>884</sup> Zira daha sonra da üzerinde durulacağı üzere kanaatimizce resmü’l-müftî bir fikhî istidlal metodundan ziyade, râcih görüşlerin tespitinde kullanılan usûl ve ilkelerden ibarettir. Buna göre “mezhep usûlü” kavramı, mezhep içi istidlali ve râcih görüşleri belirleme ameliyesini de içine alan mezhep içi fikhî faaliyetlerin usûlü olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla bu tanıma göre resmü’l-müftî, mezhep usûlünün alt katmanlarından birini oluşturmaktadır.

---

<sup>880</sup> Saylan, *İbn Abidin’de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması*, s. 60-61.

<sup>881</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 35-40.

<sup>882</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 41.

<sup>883</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 264.

<sup>884</sup> “Mezhep usûlü” kavramı ile “resmü’l-müftî”nin eş anlamlı olarak kullanılmasının isabetli olmadığına dair benzer bir değerlendirme için bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 220.

Literatürde “*edebü’l-fetvâ*”, “*âdâbü’l-fetvâ*”, “*âdâbü’l-müftî*” gibi terkiplerle ifade edilen “*fetvâ âdâbı*” ya da günümüzde kullanılan şekliyle “*fetvâ usûlü*” kavramı ise, “*müftînün fetvâ verirken ve müsteftînün fetvâ isterken bilmeleri ve riâyet etmeleri gereken usûl ve kâideler*” şeklinde tanımlanmaktadır. Diğer taraftan “*resmü’l-müftî*” ifadesinin de bu anlamda kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>885</sup> Ancak Uğur’un tespitine göre *resmü’l-müftî* (onun ifadesiyle mezhep içi tercih usûlü) ile *fetvâ usûlü* arasında kapsam bakımından farklılıklar vardır. Ona göre mezhep içi tercih usûlü, *fetvâ usûlünün* bir cüzünü teşkil etmektedir. Çünkü “*fetvâ vermenin hükmü ve önemi, müftîde bulunması gereken ilmî ve dînî vasıflar, diğer mezhep görüşleri ile fetvâ vermenin imkânı ve hükmü, verilen fetvâdan rücû edilmesi halinde müftînün ne yapması gerektiği, fetvâ istemenin hükmü ve âdâbı, müftînün müsteftî ile ilişkisi, yazılı ve sözlü fetvâ isterken ve verirken dikkat edilecek hususlar, fetvâ metninin tanzimi gibi meseleler fetvâ usûlüne dâhildir, ancak mezhep içi tercih usûlü (resmü’l-müftî) ile ilgili değildir.*”<sup>886</sup> Diğer taraftan *resmü’l-müftî* kavramının *fetvâ usûlü* ile eş anlamlı olarak değerlendirilmesi, onun mezhep usûlü kapsamındaki fonksiyonunun göz ardı edilmesine sebep olmaktadır.

## 2. Resmü’l-müftî’nin Gayesi ve Muhatabı

*Resmü’l-müftînün* konusu “*müftîye, râcih/müftâ bih görüşleri gösteren alâmetler*” olduğuna göre, *resmü’l-müftînün* gayesi müftînün mezhepteki râcih görüşü tespit etmesini sağlamaktır. Diğer taraftan bu ilkeler, müftînün keyfi hareket etmesini önlemeyi de amaçlar.<sup>887</sup> Murteza Bedir’e göre iki büyük Buharalı Hukukçu Attâbî ve Kâdîhân’ın *el-Fetâvâ* adlı eserlerinin *resmü’l-müftîden* bahseden mukaddimleri, “*değişimin ve yeni durumların hukuk okulu sistematigi içinde nasıl yönetileceğine dair kuramsal bir giriş*” niteliğindedir.<sup>888</sup> Bununla birlikte bu mukaddimler ve buna benzer diğer metinlerin mezhep birikimini yorumlama ve değerlendirme yöntemi kurmayı hedefledikleri söylenebilir.<sup>889</sup>

---

<sup>885</sup> Fahrettin Atar, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, c. 12, s. 487; Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 19.

<sup>886</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 220.

<sup>887</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 283.

<sup>888</sup> Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 112-113.

<sup>889</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 284.

Resmü'l-müftînin muhatabına gelince bu ifadeyle kastedilen, bu ilkelerin kim için tespit edildiği ve kimleri bağlayıcı olduğudur. Bu ilkelerin muhtemel muhatapları olarak müctehid fakihler, mukallid fakihler ve herhangi bir fikhî bilgisi olmayan avâm olmak üzere üç gruptan söz edilebilir. Resmü'l-müftînin yukarıda zikredilen tanımı ve gayesi dikkate alındığında muhatabının, fikhî bilgidен yoksun avâm olmadığı açıktır.<sup>890</sup> Müctehid ve mukallid fakihin durumuna gelince bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alan Uğur'a göre, resmü'l-müftînin muhatabı müctehid fakih de değildir. Uğur, resmü'l-müftînin muhatabını tespit etmek amacıyla onun muhatabına dair ipuçları içeren ilkelerini tek tek ele almış ve şöyle bir sonuca ulaşmıştır:

“İctihad ehliyetini hâiz bir fakih eğer görüşler arasında tercih yapacaksa dikkate alacağı husus delillerin kuvvetidir. Oysa yukarıda da görüldüğü üzere mezhep içi tercih usûlünün konuları arasında delil merkezli tercih ilkeleri, yani delilin kuvvetini esas alarak görüşler arasında nasıl tercih yapılacağına ilişkin herhangi bir bilgi yer almaz. Kanaatimizce mezhep içi tercih usûlünün muhatabının müctehid olmadığını gösteren en güçlü argüman budur. Sonuç itibariyle mezhep içi tercih usûlü ilkelerinin yer aldığı metin ve bahisler kronolojik olarak incelendiğinde, başlangıçta mukallid fakih yanında müctehid fakih de muhatap alan ve onu bağlayıcı nitelikte bazı ilkelerin olduğu, ancak ilerleyen süreçte müctehid fakih bağlayıcı nitelikteki ilkelerin tenkitlere maruz kaldığı ve esnetildiği, mezhep içi tercih usûlünün içeriğinin giderek mukallid müftîye yönelik bir hal almaya başladığı görülmektedir.”<sup>891</sup>

Mezhep içi tercih özelinde meseleyi inceleyen Uğur, Hanefî fûrû kitaplarındaki tercih uygulamaları incelendiğinde mezhep içi tercih türlerinden asıl olanın delil merkezli tercih olduğunu belirtir. Ona göre delil merkezli tercih yapan fakihler, tercih yaparken resmü'l-müftî ilkelerini tamamen göz ardı etmeseler de esas itibariyle bu ilkeleri değil de

---

<sup>890</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 287-288.

<sup>891</sup> Uğur, resmü'l-müftî ilkelerinin muhatabının mukallid fakih olmasının, bu ilkelere müctehid fakihlerin hiç riâyet etmediği ya da bunların müctehidler için geçersiz olduğu anlamına gelmeyeceğini de ifade etmektedir. Uğur'a göre bu ilkeler bağlamında müctehid ile mukallid fakih arasında şöyle temel bir fark vardır: “Müctehid gerektiğinde resmü'l-müftî ilkelerine muhâlefet edip, sadece delilin kuvvetini dikkate alarak tercihte bulunabilir. Meselâ bir konuda zâhiru'r-rivâye görüşü olduğu halde, delilini daha kuvvetli gördüğü nâdiru'r-rivâye veya nevâzil görüşünü tercih edebilir. Mukallid müftî için ise böyle bir yetki söz konusu değildir. O kendi kanaatine dayanarak zâhiru'r-rivâye görüşünü terk edip diğerlerini tercih edemez. Mezhep içi tercih usûlü ilkelerinin muhatabı müctehid değil, mukallid fakihdir” derken kastedilen de budur.” Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 292-293.

delilin kuvvetini dikkate almışlardır. Diğer taraftan mezhep içi tercih usûlünün muhatabı mukallid fakih olmakla birlikte Zeynüddin İbn Nüceym'den itibaren İbn Nüceym ve İbn Âbidîn gibi delil merkezli tercih yapan bazı fakihlerin tercih yaparken sadece delil bakımından değerlendirme yapmadığı, bununla birlikte resmü'l-müftî ilkelerini de yer yer işlettikleri görülmektedir. İbn Nüceym ve sonrasındaki bu durum, fakihlerin kendilerini resmü'l-müftînin muhatabı olarak gördüklerinin önemli bir işaretidir.<sup>892</sup>

### 3. Resmü'l-müftî İlkeleri

Resmü'l-müftî ilkeleri hakkında, bazı çalışmalarda farklı açılardan çeşitli tasnifler yapılmıştır. Söz konusu ilkelere geçmeden önce bu tasniflere kısaca değinmek yerinde olacaktır. Resmü'l-müftînin (mezhep içi tercih usûlünün) konusunu teşkil eden ilkeleri tespit etmek amacıyla çalışmasında İbn Âbidîn'in *Şerhu'l-Manzûme*'sini de dikkate alan ve konuyu ayrıntılı bir şekilde işleyen Uğur'a göre mezhep içi tercihin türleri şu şekilde tasnif edilebilir:

“Mezhep içerisindeki ihtilafli meselelerde râcih görüş tespit edilirken, delilin kuvveti dikkate alınarak yapılan ‘delil merkezli tercih’, Ebû Hanîfe ve ashâbının ihtilaf ettiği meselelerde, ihtilafın tarafında yer alan görüş sahiplerinin kimliği esas alınarak yapılan ‘şahıs merkezli tercih’; muhtasar, şerh, fetvâ kitabı gibi, görüşün yer aldığı eserin türü dikkate alınarak yapılan ‘eser merkezli tercih’, yine icihadın ilgili olduğu konu dikkate alınarak yapılan ‘konu merkezli tercih’.”<sup>893</sup>

Yine Uğur'a göre mezhep içi tercih usûlünün konusunu teşkil eden ilkeler şu şekilde tasnif edilebilir:

“Tercih ehlinin tercihlerinin bağlayıcılığı, mesâil merkezli tercih ilkeleri, eser merkezli tercih ilkeleri, şahıs merkezli tercih ilkeleri, konu merkezli tercih ilkeleri ve diğer tercih ilkeleri.”<sup>894</sup>

---

<sup>892</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 294-295. Ayrıca bu yerinde tespitin örnekleri, hakkındaki değerlendirmeler ve ayrıntılı bilgi için bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 292-295.

<sup>893</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 29-30.

<sup>894</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 221-280. Mezhep içi tercih usûlü/resmü'l-müftînin İbn Âbidîn'le tekâmül ettiğini vurgulayan Uğur, onun *Şerhu'l-Manzûme*'sini ayrı bir başlık altında ele alarak, bu literatüre katkısını tespit etmek amacıyla işlediği temel meseleleri aktarmış, ardından onun mezhep içi tercih usûlünün gelişim sürecindeki etkisine dair birtakım değerlendirmeler yapmıştır. bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 322-330.



Uğur'un mezhep içi tercihin türleri konusunda yapmış olduğu tasnifte ilk sırada zikredilen “delil merkezli tercih”, bir ictehad faaliyeti olarak kabul edilip “Tercih” başlığı altında işleneceğinden, bu başlığın kapsamına dâhil değildir. Nitekim İbn Âbidîn de risâlesinde yer yer delil merkezli tercihten bahsetmekle birlikte, bunun müctehid müftî için söz konusu olduğunu belirterek risâlede bu tercih türüne yer vermemiştir.

Resmü'l-müftî ilkeleriyle ilgili bir diğer tasnif de Saylan tarafından İbn Âbidîn'in risâlesi üzerinden yapılmıştır. İbn Âbidîn'in *Şerhu'l-Manzûme*'sini konu edindiği çalışmasında Saylan, râcih görüşü tespit kriterlerini “teorik (ideal) hiyerarşi” ve “pratik hiyerarşi” olmak üzere başlıca iki başlık altında tasnif etmektedir. Ona göre teorik (ideal) hiyerarşi; “*rivâyet değeri açısından görüşlerin hiyerarşisi, sahibi açısından görüşlerin hiyerarşisi, konusu açısından görüşlerin hiyerarşisi, yer aldığı sistematik açısından görüşlerin hiyerarşisi ve diğer tercih kriterleri ve hiyerarşisi*” olmak üzere beş başlık altında incelenebilir. Pratik hiyerarşi ise; râcih görüşün tespitinde kullanılan kriterleri gerektiğinde devre dışı bırakabilen ve ideal hiyerarşi üzerinde belirleyici olabilen unsurlardan oluşmaktadır. Saylan'a göre pratik hiyerarşi, iki alt başlık altında tasnif edilebilir. Buna göre, “tercih ehlinin tercihleri” ve “örf”, “*teorik hiyerarşi üzerinde belirleyici unsurlar*”; “mefhûm-i muhalif ile amel” ve “zayıf görüş ile amel” de “*teorik hiyerarşiyi tamamlayıcı unsurlar*” başlıkları altında ele alınabilir. Ayrıca Saylan, bu tasniflerde zikredilen grupların kesin hatlarla birbirinden ayıramayacağını, verilen sıralama çerçevesinde aralarında bir hiyerarşiye sahip oldukları gibi kendi içlerinde de hiyerarşik bir işleyişe sahip olduklarını, fakat bu gruplar içerisindeki hiyerarşik unsurların yer yer birbirleriyle kesiştiğini ifade etmektedir.<sup>895</sup>

Saylan'a göre, İbn Âbidîn'in hüküm elde etme konusunda muhatabına sunduğu hiyerarşi özetle şu şekildedir: Müftî râcih görüş konusunda bir problemle karşılaştığında öncelikle sırasıyla, zâhiru'r-rivâye, nâdiru'r-rivâye ve nevâzil görüşlerine bakmalıdır. Eğer râcih görüş rivâyet değeri dikkate alınarak tespit edilemiyorsa bireysel otoritelerin (Ebû Hanîfe-Ebû Yûsuf-Muhammed eş-Şeybânî ve dğr.) görüşleri esas alınır. Onlardan herhangi bir cevap aktarılmadıysa meşâyihin görüşlerine bakılır. Saylan daha sonra konu

---

<sup>895</sup> Saylan, *İbn Abidin'de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması*, s. 77-78. Ayrıntılı bilgi için bk. Saylan, *İbn Abidin'de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması*, s. 76-104.

ve eser merkezli tercih ilkelerinin ve tercih lafızlarının da râcih görüşün tespitinde dikkate alınan kriterler olduğunu ifade eder.<sup>896</sup>

Uğur, tercih ilkeleri arasındaki hiyerarşi konusunda Saylan'ın sunmuş olduğu bu hiyerarşiye bazı açılardan haklı eleştiriler getirmektedir. Ona göre, Saylan'ın çizmiş olduğu bu yol haritası, eser merkezli tercih ilkeleri ve tercih lafızları ile diğer tercih ilkeleri arasındaki ilişkiyi tam olarak yansıtmamaktadır. Diğer taraftan râcih görüşün tespitinde dikkate alınacak ilk ilkenin “tercih ehlinin tercihlerinin bağlayıcılığı” olduğunu ve bunun sonucu olarak mukallid müftünün ilk başvuru kaynağının muhtasarlar, onların şerhleri ve fetvâ kitapları olması gerektiğini ifade eder. Çünkü başta muhtasarlar olmak üzere bu kitapların yazılış amacı râcih görüşün tespitidir.<sup>897</sup>

Ahmet Yaman ise, fetvâya esas olacak (müftâ bih) görüşün tespit edilmesi konusunda, İbn Âbidîn'in de aralarında yer aldığı çeşitli kaynaklardan istifadeyle yukarıdakilerden farklı bir hiyerarşi ortaya koymaktadır. Onun tasnifine göre özetle, ilk olarak sarîh tercih lafızlarıyla zikredilen görüş tercih edilmeli ve tercih lafızları arasındaki hiyerarşi dikkate alınmalıdır. Eğer söz konusu ihtilaf görüşlerde herhangi bir gerekçeye bağlı olarak bir tercihte bulunulamıyorsa iltizâmî olarak tashih edilmiş olmaları sebebiyle temel metinlerdeki görüşler, diğer eserlerdeki görüşlere öncelenir. Metinler aracılığıyla tercih yapılmadığında, meşâyihin çoğunluğunun benimsediği görüş tercih edilir. Bunlardan sonra eğer tercih lafızlarıyla bir tashih ve öncelik sıralaması yapılmadıysa, Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilir. Ebû Hanîfe ile birlikte İmâmeyn'den biri onunla aynı görüşte ise, o görüş diğerlerine öncelenir. Ebû Hanîfe bir görüşte, İmâmeyn ise farklı bir görüşte ise delili kuvvetli olan görüş tercih edilir. Eğer bu ihtilaf zaman veya örfeye dayalıysa İmâmeyn'in görüşü esas alınır. Eğer üç imam arasında ihtilaf varsa, ibadet konularında Ebû Hanîfe, yargılama hukukunda Ebû Yûsuf, miras hukukunda ise

---

<sup>896</sup> Şenol Saylan, “Hukuki Modernleşme Öncesi Fıkıhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası: Şerhu ‘Ukûdi Resmî'l-Müftî”, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü*, İstanbul: Klasik, 2016, s. 61-63.

<sup>897</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçeriği ve Usûlü*, s. 281-282. Saylan'a göre İbn Âbidîn tarafından kurgulanan teorik yapıda fakih, öncelikle hiyerarşik olarak zâhirü'r-rivâye eserlerine bakmalı, ardından bireysel otoritelerin ve yine sonuç elde edemezse diğer fakihlerin görüşlerini dikkate almalıdır. Oysa bu şekilde bir yol takip edilmesi durumunda hiyerarşik açıdan en üstte olan “tercih ehlinin tercihleri”, göz ardı edilmiş olacaktır. Saylan, “pratik hiyerarşi” diye isimlendirdiği kısımda “teorik hiyerarşi üzerinde belirleyici unsurlar” başlığı altında ele aldığı “tercih ehlinin tercihleri”nin teorik hiyerarşiyi değişikliğe uğratabileceğini ifade etmekle birlikte, müftünün hüküm tespit ederken bunu nasıl yapacağı konusundaki izahları kanaatimizce yetersiz kalmaktadır. bk. Saylan, *İbn Âbidîn'de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması*, s. 76-104.

Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşü öncelenir. Zâhirü'r-rivâye, nâdirü'r-rivâye'de yer alan görüşe; istihsana dayanan görüş ise, kıyasa dayanan görüşe tercih edilir. Yaman, diğer tercih ilkelerini de sıralayarak söz konusu hiyerarşiyi özetle bu şekilde sunmaktadır.<sup>898</sup>

Resmü'l-müftî ilkeleri hakkında, yukarıda zikredilen tasnifler dikkate alınarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: İbn Âbidîn'in *'Ukûdü resmi'l-müftî'*de zikrettiği ve mezhep müntesibi için bir gereklilik olarak sunduğu ilk ilke olan “tercih ehli olan mezhep âlimleri (meşâyih) tarafından tercih edildiği bilinen görüşe uymak ya da ehli tarafından aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü'r-rivâyeye tâbi olmak” ilkesi, diğer ilkelerin temel taşı niteliğindedir ve mezhep içerisinde görüşlerin hiyerarşisi tasnifinde ilk sırada yer almaktadır. Yukarıda zikredilen Uğur ve Saylan'ın tasniflerinde de bu ilkeye, söz konusu hiyerarşinin ilk sırasında yer verilmiştir. Buna göre, mezkûr ilke zikredilen diğer ilkelerden önceliklidir.<sup>899</sup>

Uğur ve Saylan tarafından yapılan bu tespit son derece yerinde olmakla birlikte “meşâyih tarafından tercih edildiği bilinen görüşe uymak” ile “aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü'r-rivâyeye tâbi olmak” ilkelerini uygulamak için meşâyihin tercihi veya meşâyih tarafından aksi tercih edilmediyse zâhirü'r-rivâyenin tespiti konusunda, öncelikle yukarıdaki tasniflerde “eser merkezli tercih ilkeleri” ya da “yer aldığı sistematik açısından görüşlerin hiyerarşisi” şeklinde isimlendirilen tercih kriterleri dikkate alınmalıdır. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak fakih, bir görüşün meşâyih tarafından tercih edilip edilmediğini, önce muhtasar fıkıh metinlerine bakarak tespit eder. Meşâyih tarafından aksi tercih edilmediğinde zâhirü'r-rivâyenin tespiti de yine öncelikle fıkıh metinlerine bakılarak yapılmalıdır. Çünkü İbn Âbidîn'in çeşitli vesilelerle ifade ettiği üzere muteber fıkıh metinleri, zâhirü'r-rivâye olan sahih ve râcih görüşleri nakletmek için yazılmıştır.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Muhammed eş-Şeybânî tarafından telif edilen zâhirü'r-rivâye kitapları elimizde mevcutken, asıl kaynağa bakmak yerine niçin bu

---

<sup>898</sup> Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2018, s. 107-113.

<sup>899</sup> bk. Saylan, *İbn Abidin'de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması*, s. 96; Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 222.

eserlerdeki görüşleri bir araya getirmeyi hedefleyen ve asıl kaynaklardan yüzyıllar sonra yazılan muhtasar metinler dikkate alınmaktadır? Bu sorunun cevabı aslında yukarıdaki izahın içerisinde zımnen yer almaktadır. Şöyle ki; resmü'l-müftînin ilk ilkesinde yer verilen, “meşâyih tarafından tercih edildiği bilinen görüşe uymak vaciptir” ifadesi, aslında zâhirü'r-rivâye görüşleri aşabilme noktasında meşâyih'e verilen yetkiyi göstermektedir. Bir görüşün zâhirü'r-rivâye olup olmadığı elbette öncelikle zâhirü'r-rivâye eserlerine bakılarak öğrenilebilir. Ancak buradaki kritik durum şudur: Eğer bu araştırma zâhirü'r-rivâye kitaplarına gidilerek yapılırsa, bu durumda meşâyih tarafından tercih edilen ya da başka bir ifadeyle meşâyih tarafından terk edilen ya da tadil edilen zâhirü'r-rivâye görüşler tespit edilemeyecektir. Dolayısıyla meşâyih'in ve sonraki fakihlerin zâhirü'r-rivâye üzerindeki tasarrufları, daha açık bir ifadeyle fakihlerin örf-zaruret-maslahat ya da benzeri sebeplerle terk ya da tadil ettikleri zâhirü'r-rivâye görüşleri ve bunlar yerine mezhep tarafından benimsenen meşâyih'in tercihleri, ancak muteber metinler ve bunlar üzerine yapılan çalışmalarla tespit edilebilir. Zira daha önce de yer yer değinildiği üzere, muteber fıkıh metinlerinin en temel amaçlarından biri, zâhirü'r-rivâye görüşleri ve ehil olanlar tarafından yapılan, bununla birlikte mezhep açısından kabul gören tercihleri bir araya getirmektir. Aynı bir çalışma konusu olmakla birlikte, ilk fıkıh muhtasarlarından itibaren niçin her dönemde muhtasar metin kaleme alınma ihtiyacı hissedildiği sorusu oldukça kritik bir sorudur. Kanaatimizce özellikle fıkıh alanında yapılan muhtasar metin çalışmalarının sebebi, zâhirü'r-rivâye görüşlerini güncelleme çabasıdır.<sup>900</sup>

Aynı meselede iki farklı görüşün zâhirü'r-rivâye olarak rivâyet edilmesi durumunda, hangisinin zâhirü'r-rivâye olduğunu tespit edebilmek için Muhammed eş-Şeybânî'nin kitaplarına müracaat edilir. Burada da iki ihtimal söz konusudur. Buna göre, ya Muhammed eş-Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye kabul edilen eserleri arasında birbiriyle çelişen iki farklı görüş zikredilmiştir. Ya da zâhirü'r-rivâyede zikredilen farklı

---

<sup>900</sup> Çeşitli zaman dilimlerinde kaleme alınan muhtasar metinlerde herhangi bir tasarrufun olmadığını, sadece zâhirü'r-rivâye görüşleri bir araya getirme amacıyla kaleme alındıklarını, daha önce yazılan eserleri özetlemekten başka bir işlevlerinin olmadıklarını düşünmek, kurucu imamdaki son fıkıh ilmi alanındaki gelişmeleri göz ardı etmek anlamına gelir. Başka bir açıdan bakıldığında, eğer muhtasarların ve bunlar üzerine kaleme alınan diğer eserlerin fıkıh ilmine bir katkısı yoksa Muhammed eş-Şeybânî'nin kitapları ve onun üzerine yazılan ilk muhtasarların yeterli olması ve sonraki yüzyıllarda yeni eserlerin kaleme alınmaması gerekirdi.

kavillerden biri Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp Muhammed eş-Şeybânî'nin veya Ebû Yûsuf'un görüşüdür. İki farklı kaviil olması durumunda resmî'l-müftîye göre Muhammed eş-Şeybânî'nin son telif ettiği eserdeki görüş tercih edilecektir. İki farklı kavilden birinin Muhammed eş-Şeybânî veya Ebû Yûsuf'a ait olup olmadığı ise ancak (başta Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi*'si olmak üzere) muteber fıkıh metinlerinden anlaşılabilir. Çünkü onlar zâhirü'r-rivâye ile birlikte aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini bir araya getirme amacını gütmektedir.<sup>901</sup>

Sonuç olarak “mezhep içerisinde görüşlerin hiyerarşisi” bağlamında râcih görüşü belirlemek için kullanılacak kriterler arasında bir hiyerarşiden söz edilecekse “eser merkezli tercih ilkeleri” ya da “yer aldığı sistematik açıdan görüşlerin hiyerarşisi” şeklinde isimlendirilen kriterlerin ilk sırada yer alması gerekmektedir. Nitekim yukarıda kısmen zikredildiği üzere Uğur da çalışmasında aynı kanaate ulaşmış ve tercih ilkeleri arasındaki hiyerarşiyi bu doğrultuda yeniden tasnif etmiştir. Ona göre mukallid fakih ilk olarak muhtasar, şerh ve fetvâ kitaplarına bakmalı ve bu eserler arasındaki hiyerarşiyi de dikkate almalıdır. Eğer bu kitaplarda râcih görüş hakkında ihtilaf edilmişse tercih ifadeleri arasındaki hiyerarşiyi esas almalıdır. Zayıf bir ihtimal olmakla birlikte hükmünü aradığı meseleyi bu kaynaklarda bulamazsa sırasıyla mesâil merkezli (zâhirü'r-rivâye-nâdirü'r-rivâye-nevâzil) ve şahıs merkezli (Ebû Hanîfe ve sırasıyla ashâbı) tercih ilkelerini kullanmalıdır.<sup>902</sup> Yukarıdaki tasnifler de dikkate alınmak suretiyle aşağıda, İbn Âbidîn'in risâlesindeki ilke ve kriterler kısaca özetlenecek ve bunlar hakkında yeni bir tasnif denemesine yer verilecektir.

Yetmiş dört beyit olan *'Ukûdü resmi'l-müftî* risâlesinin kırkıncı beytinde İbn Âbidîn, daha önce tespit edilmiş bazı kuralların (ki bunları “davâbıt” diye isimlendirmektedir) olduğunu belirtmekte ve bu beyitten itibaren söz konusu bu kuralları sıralamaktadır. Mezkûr beytin şerhinde ise, mezhep kitaplarında dağınık bir şekilde zikredilen ve kavillerin tercih alâmeti olarak belirlenen kâideleri bu beyitlerde bir araya getirdiğini ifade etmektedir.<sup>903</sup> İlk otuz dokuz beyitte ise genel nitelikli ilkelerden

---

<sup>901</sup> Bu konu hakkında örnek olması bakımından İbn Âbidîn'in yaptığı bir tercih için bk. “Hakkında İhtilaf Olması Durumunda Râcih Görüşün Tespiti” başlığı.

<sup>902</sup> Uğur, *Haneî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 282-283.

<sup>903</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 34.

bahsetmekle birlikte aslında mezhep içerisindeki görüşleri hiyerarşik olarak sınıflandırmaktadır. Başka bir ifadeyle risâlenin ilk kısmında (ilk otuz dokuz beyitte) mezhepteki görüşlerin teorik hiyerarşisi sunulmaktadır. Risâlenin ikinci kısmında ise (kırkıncı beyitten itibaren) -ilk kısımda zikredilen- teorik hiyerarşiye göre daha önce mezhep içerisinde râcih hale gelen görüşü tespit edebilmek için kullanılacak kriterler, aralarındaki hiyerarşiyle birlikte ele alınmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, ilk kısımdaki hiyerarşi râcih görüşü belirlemek; ikinci kısımdaki kriterler ise, daha önce râcih olarak belirlenen görüşleri tespit için kullanılmaktadır. Bu açıdan ele alındığında İbn Âbidîn'in *Şerhu'l-Manzûme* risâlesi, "Mezhep İçerisindeki Görüşlerin Hiyerarşisi" ve "Râcih Görüşü Tespit Kriterleri" olmak üzere iki ana başlıkta tasnif edilebilir.<sup>904</sup> Bu tasnifin pratik faydası şudur: Fakihin araştırdığı meseleyle ilgili eğer mezhep içerisinde daha önce tespit edilmiş râcih görüşler varsa, fakihin işi öncelikle bunları tespit etmektir. Bununla birlikte araştırdığı meseleyle ilgili ihtilaf olup, kendisinden önce herhangi bir râcih görüş belirlenmediyse "mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi"ni kullanmak suretiyle râcih olarak nitelenecek görüşü belirlemektir.

Risâlenin ilk sekiz beyti mukaddime niteliğinde olup konuya dokuzuncu beyitte giriş yapılmaktadır. "Tercihe ehil olan mezhep âlimleri (meşâyih) tarafından tercih edildiği bilinen görüşe uymak ya da ehli tarafından aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü'r-rivâyeye tâbi olmak vaciptir"<sup>905</sup> şeklindeki dokuz ve onuncu beyitler, Hanefî mezhebinde görüşlerin hiyerarşisi bakımından en üstte yer alan iki temel ilkedir. Buna göre zâhirü'r-rivâyeye aykırı olsa bile ehli tarafından tercih edilmiş görüşlere uymak vaciptir. Diğer taraftan tercih ehli tarafından tashih edilmese bile aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü'r-rivâyeye tâbi olunur.<sup>906</sup>

Zâhirü'r-rivâyede birbiriyle çelişen birden fazla görüş varsa bu durumda, zâhirü'r-rivâyeye kitaplarından en son telif edilen kitaptaki görüşün râcih olduğu kabul edilir.

---

<sup>904</sup> Daha önce yapılan tasniflerde bu ayrıma dikkat edilmeyerek İbn Âbidîn'in risalede bahsettiği tüm meseleler, râcih görüşü tespit kriterleri olarak değerlendirilmiştir. Kanaatimizce aynı risâlenin kaynak olarak kullanılıp birbirinden farklı hiyerarşik tasniflerin yapılması, tam da bu ayrımın dikkate alınmaması sebebiyledir.

<sup>905</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 10.

<sup>906</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 16.

Dolayısıyla zâhirü'r-rivâye kitapları da râcih görüş bakımından kendi içerisinde bir hiyerarşiye sahiptir. Ancak müftî müctehid ise delili kuvvetli olan görüşle fetvâ verebilir.<sup>907</sup> Diğer taraftan bir konuda ehli tarafından tercih edilen bir görüş yoksa ve zâhirü'r-rivâyede de bu mesele ele alınmamışsa sırasıyla nâdirü'r-rivâye ve nevâzil kitaplarındaki görüşler dikkate alınır.<sup>908</sup> Ebû Hanîfe'nin bir konuda görüşü varsa ilk olarak bu görüş tercih edilir. Eğer Ebû Hanîfe'nin herhangi bir görüşü yoksa bu durumda, sırasıyla Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî, Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın kavilleri tercih edilir. İmâmeyn'nin Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmesi durumunda sahih olan görüşe göre müftî müctehid ise delili kuvvetli olanı tercih eder.<sup>909</sup>

İbn Âbidîn, müctehid müftînin yukarıdaki hiyerarşiyi takip etmek zorunda olmadığını, onun deliline bakarak en kuvvetli gördüğü kaville fetvâ vermesi gerektiğini vurgulamakla birlikte, yaşadığı dönemde müctehid müftî olmamasını gerekçe göstererek bu hiyerarşinin takip edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Delilin kuvveti, zamanın değişmesi gibi sebeplerle mezhepte müctehid olanlar tarafından aksi tashih edilmediği müddetçe hiyerarşinin bu şekilde olacağını ifade etmektedir.<sup>910</sup> Öte yandan mezhepte müctehidlerin aksini tashih ettiği durumlarda yukarıda zikredilen “ehli tarafından tercih edilmiş görüşlere uymak vaciptir” kâidesi devreye girmektedir. İbn Âbidîn, mezhepte müctehidlerin bazı durumlarda, Ebû Hanîfe'nin görüşü yerine onun öğrencilerinin görüşlerini tercih ve tashih ettiklerini ifade etmekte, buna örnek olarak da on yedi meselede Züfer'in görüşlerinin tercih edildiğini belirtmektedir.<sup>911</sup>

Dirâyet sahibi (tercih ehli) âlimlerden herhangi bir görüş bulunmadığı takdirde, sonra gelen âlimler de ihtilafa düşerlerse çoğunluğun görüşü tercih edilir. İbn Âbidîn burada çoğunluğa örnek olarak Tahâvî, Ebû Hafs el-Kebîr, Ebû Câfer ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî gibi âlimlerin isimlerini zikretmektedir. Eğer onlardan da bir görüş bulunmazsa müftînin elinden gelen çabayı harcayıp ictihad ederek ve kıyamet gününde Allah'ın gazabından korkarak meseleyi araştırması gerekir. Şerhte salt mukallid müftînin, açık bir görüşün bulunmadığı bir konuda fetvâ verip veremeyeceğini tartışan İbn Âbidîn,

---

<sup>907</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 18-20.

<sup>908</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 16-17.

<sup>909</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 21-28.

<sup>910</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 28.

<sup>911</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 28.

bu durumdaki salt mukallidin cevap vermekten kaçınması gerektiğini, sadece ictihada ehil olanların gerekli araştırmayı yapıp fetvâ verebileceğini ifade etmektedir.<sup>912</sup>

Buraya kadar olan kısımda yani ilk otuz dokuz beyitte, “Mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi” sırasıyla sunulmaktadır. Bu hiyerarşi, bir taraftan daha önce meşâyih ve tercih ehli fakihler tarafından râcih görüşlerin nasıl belirlendiğini izah ederken diğer taraftan ihtilaf olan bir mesele hakkında herhangi bir râcih görüş belirlenmediyse fakihin takip etmesi gereken metodu göstermektedir.<sup>913</sup> Bunlar hiyerarşik düzenleri dikkate alınarak aşağıda tablo halinde verilmiştir.

**Tablo 10: “Mezhep İçerisindeki Görüşlerin Hiyerarşisi”**

MEZHEP İÇERİSİNDEKİ GÖRÜŞLERİN HİYERARŞİSİ		
DURUM VE KOŞUL	RÂCIH GÖRÜŞ	
Zâhirü’r-rivâyenin hilâfına bile olsa	Ehlince tercih edilmiş görüş	
Hilâfına bir tercih yoksa	Zâhirü’r-rivâyeye	
Zâhirü’r-rivâyede birbiriyle çelişen görüşler varsa	En son telif edilen kitaptaki görüş	
Zâhirü’r-rivâyede yoksa	Sırasıyla Nâdirü’r-rivâyeye – Nevâzil	
Ebû Hanîfe ve ashâbı ihtilaf ederse	a. Müftü müctehid ise	Delili kuvvetli olan görüş
	b. Müftü mukallid ise	Ebû Hanîfe’nin görüşü
	c. Ebû Hanîfe’nin görüşü yoksa sırasıyla	Ebû Yûsuf –Muhammed eş-Şeybânî – Züfer – Hasan b. Ziyâd’ın görüşü
Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşü yoksa	Meşâyihin görüşü	
Meşâyih ihtilaf ederse	Çoğunluğun görüşü	
Hükmü aranan mesele hakkında görüş yoksa	Müftünün ictihadı (ictihada ehil ise)	

<sup>912</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu’l-Manzûme”, c. 1, s. 33-34. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 171-172.

<sup>913</sup> Buradaki ilkelerin, araştırılan mesele hakkında daha önce herhangi bir görüşün tashih edilmemesi durumunda kullanılacağına, bu ilkeleri kullanmadan önce fakihin meseleyle ilgili râcih görüş olup olmadığını araştırması gerektiğine dikkat edilmelidir. Eğer araştırdığı meseleyle ilgili daha önce belirlenen bir râcih görüş varsa, bu durumda aşağıda değinilecek olan “râcih görüşü tespit kriterleri”ni kullanacaktır. Fakihin daha önce belirlenen râcih görüşleri dikkate almaksızın “mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi”ni kullanarak râcih görüşü belirlemeye çalışması, kendisinden önce yapılan tüm fikhî faaliyetleri göz ardı etmesi anlamına gelir.



“Râcih Görüşü Tespit Kriterleri” şeklinde isimlendirdiğimiz risâlenin ikinci kısmı, yukarıda da değinildiği üzere mezhep kitaplarında dağınık bir şekilde yer alan ve görüşlerin tercih alâmeti olarak belirlenen kâidelerden oluşmaktadır. Bu kâideler zikredilirken öncelikle, bir görüşün tashih ve tercih edildiğini gösteren herhangi bir alâmetin bulunmaması durumunda “mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi”ni kullanmadan önce fakihin dikkate alması gereken hususlar dokuz kâide şeklinde sıralanmıştır. Aslında bunlar birer kâideden öte, meşâyihin mezhep içerisindeki görüşler hakkında genel olarak nasıl tavır aldıklarını betimleyen ve görüşleri tercih ederlerken dikkat ettikleri hususları gösteren mezhebin genel özellikleri içerisinde yer alan bazı ilkeler niteliğindedir. Bu ilkeler şu şekilde sıralanabilir:

1. “Aksi tercih edilmediği sürece ibadet konularında mutlak olarak Ebû Hanîfe’nin görüşleri tercih edilir.”
2. “Kazâ (yargılama) ile ilgili konularda Ebû Yûsuf’un görüşü tercih edilir.”
3. “Zevi’l-erhâm’ın miras taksimi konusunda Muhammed eş-Şeybânî’nin görüşü tercih edilir.”
4. “Bazı meseleler dışında istihsan, kıyasa tercih edilir.”
5. Zâhirü’r-rivâye olan görüş öncelenir.
6. Delile uygun olan görüş tercih edilir.
7. Zayıf bile olsa bir Müslüman hakkındaki küfür iddiasını ortadan kaldıran görüş tercih edilir.
8. Müctehidin rücû ettiği her görüş mensûh hüküm gibidir, son görüşü dikkate alınır.
9. Bir görüşün muteber metinlerde yer alması, iltizâmî olarak tashih edildiğini gösterir; ancak sarîh tashih, iltizâmî tashihten önce gelir.<sup>914</sup>

Görüldüğü üzere bu kısımda zikredilen kâideler, meşâyihin görüşler karşısındaki genel tavrını ortaya koymaya yöneliktir. Kanaatimizce İbn Âbidîn’in bu kâideleri ikinci kısmın başında peşpeşe zikretmesinin sebebi zikredilen bu ortak nitelikleri ve daha önce zikredilen “mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi”ni kullanmadan önce fakihin göz önünde bulundurması gereken hususlara dikkat çekmektir. İlk bölümde yer verilen

---

<sup>914</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu’l-Manzûme”, c. 1, s. 34-36.

hiyerarşi ve akabinde gelen tasvir nitelikli genel ilkelerden sonra fakihin râcih görüşü tespit etmek için kullanması gereken kriterler sunulmaktadır. Buna göre, metinlerde bulunan her kavil zımnen tercih edilmiştir. Çünkü metin sahipleri sahih görüşleri bir araya getirmeyi amaçlar. Dolayısıyla başka bir görüş sarîh bir lafızla tercih edilmemişse metinlerdeki<sup>915</sup> görüşler şerhlerdekilere, şerhlerdekilere de fetvâ kitaplarındakilere tercih edilir. Eğer tercih lafızlarından biri kullanılarak tercih edilen bir görüş (sarîh tashih) varsa, bu görüş iltizâmî tashihe öncelenir.<sup>916</sup> *el-Fetâva'l-Hâniyye* ve *el-Mültekâ*'da ilk görüşler, *el-Hidâye* ve benzeri diğer mezhep kitaplarında ise delili en son verilen görüşler, tercih edilenlerdir. Yine bir görüş delillendirilip diğerlerinin delillerine yer verilmemişse, delillendirilen görüşe itimat edilir.<sup>917</sup>

Aynı konuda iki görüş bulunup da biri tercih lafızlarıyla tashih edilmiş diğeri edilmemişse, râcih olan tashih edilen görüştür. İki farklı rivâyetten her biri aynı tercih lafızıyla tashih edilmiş olup birinin tercih edilmesini gerekli kılacak müraccih (tercih ettirici) sebep yoksa ve tashihte bulunan iki imam aynı mertebede ise müftî muhayyerdir. Eğer iki imamdanda biri daha bilgiliyse onun tashihi öncelenir. Diğer taraftan aynı meseleyle ilgili iki rivâyet hakkında zikredilen tercih lafızları farklı olduğunda, içerisinde “fetvâ” lafzı geçen “bihî yüftâ”, “aleyhi'l-fetvâ”, “yüftâ bihî” gibi lafızlar bütün tercih lafızlarından daha kuvvetlidir. Çünkü zamanın değişmesi, örf, zaruret gibi sebeplerle bazen sahih olan görüşle fetvâ verilmez. Bununla birlikte bir görüşün “fetvâ” lafızıyla tashih edilmesi, onun hem kendisiyle fetvâ verilme iznini hem de sıhhatini göstermektedir. Her iki rivâyetin tashihinde “fetvâ” lafzı bulunup bunlardan birinde hasr ifadesi bulunursa, o diğerlerine öncelenir. Örneğin “bihî yüftâ” ya da “aleyhi'l-fetvâ” ile nakledilen görüş, “yüftâ bihî” ve “yüftâ aleyhi” ile nakledilenden kuvvetlidir. Aynı şekilde “aleyhi amelü'l-ümme” şeklinde rivâyet edilen görüş, icmâ ifade etmesi sebebiyle diğer tercih lafızlarından daha kuvvetlidir. Görüşlerden biri “sahih”, diğeri “esah” lafızıyla tashih edilmişse meşhur görüşe göre “esah” olan diğerine tercih edilir.<sup>918</sup>

---

<sup>915</sup> İbn Âbidîn, “metinler” ifadesiyle *el-Bidâye*, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, *el-Muhtâr*, *en-Nükâye*, *el-Vikâye*, *Kenzü'd-dekâik*, *el-Mültekâ* gibi muteber metinlerin kastedildiğini ifade etmektedir. Ona göre, Molla Hüsrev'in *Gurer*'i, Timurtâşi'nin *Tenvîru'l-epsâr* gibi eserler ise birçok fetâvâ meselesi içermesi sebebiyle muteber metinler kapsamına dâhil değildir. bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 36-37.

<sup>916</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 36-37. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 62.

<sup>917</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 37.

<sup>918</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 37-39.

İbn Âbidîn tercih lafızları arasındaki hiyerarşiyi geniş bir şekilde ele alıp inceledikten sonra, aynı meseleyle ilgili birden fazla rivâyetin tashih edilmesi durumunda müraccih sebeplerin neler olduğunu maddeler halinde sıralamaktadır:

1. Tashihlerden biri “sahih”, diğeri “esah” lafızıyla yapıldıysa meşhur olan görüşe göre “esah” lafzı diğesine tercih edilir.
2. İçerisinde “fetvâ” lafzı bulunan bir ifadeyle tashih edilen rivâyet, bulunmayanlara göre daha kuvvetlidir.
3. Tashih edilen görüşlerden mezhebin temel metinlerinde nakledilenler, bunların dışında (şerh-fetâvâ gibi) başka eserlerde nakledilenlere öncelenir.
4. Tashih edilenlerden biri Ebû Hanîfe’nin, diğeri öğrencilerinin görüşü ise Ebû Hanîfe’nin görüşü tercih edilir.
5. Tashih edilenlerden zâhirü’r-rivâye olan, diğerslerine öncelenir.
6. Önde gelen meşâyihlerden birine ait olan rivâyet, tashih edilen diğ rivâyete öncelenir.
7. Biri istihsana, diğeri kıyasa dayanıyorsa, istihsana dayanan tercihe daha layıktır.
8. Görüşlerden biri vakıf için daha faydalı ise, o diğerslerine tercih edilir.
9. Görüşlerden biri o dönemde yaşayanlara daha uygunsa, o görüş öncelenir.
10. Görüşlerden birinin delili daha açık ve zâhirse diğerslerine öncelenir.<sup>919</sup>

Son yedi beyitte, sarîh ifadelere muhalif olmadıkça ve hakkında nass olan hükümler dışında rivâyetlerin mefhûm-i muhâlifîyle amel edilebileceği, hükümlerin tespitinde örfün dikkate alınacağı, zaruret dışında zayıf görüşle amel etmenin câiz olmadığı, kadı’nın zaruret olsa bile zayıf görüşle asla hüküm veremeyeceği ifade edilmektedir. Şerhte ise bu kısım ile ilgili uzun tahlil ve değerlendirmelere yer verilmektedir.<sup>920</sup>

---

<sup>919</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu’l-Manzûme”, s. 40. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, s. 173-176.

<sup>920</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu’l-Manzûme”, c. 1, s. 41-52.

**Tablo 11: Râcih Görüşü Tespit Kriterleri**

<b>RÂCIH GÖRÜŞÜ TESPİT KRİTERLERİ</b>		
<b>DURUM VE KOŞUL</b>	<b>RÂCIH GÖRÜŞ</b>	
Başka bir görüş sarîh bir lafızla tercih edilmemişse sırasıyla	Metin-şerh-fetâvâ	
Aynı konuda iki görüş bulunup da biri tercih lafızlarıyla tashih edilmiş, diğeri edilmemişse	Sarîh tashih	
<u>“Tercih lafızları arasındaki hiyerarşi”:</u> Aynı konuda birden fazla görüş bulunup bunlardan her biri farklı kuvvetlerdeki lafızlarla tashih edilmişse sırasıyla	1. Hasr ifade eden “fetvâ” lafızıyla tercih edilen görüş ( <i>bihî yüftâ/aleyhi’l-fetvâ</i> )	
	2. Hasr ifade etmeyen “fetvâ” lafızıyla tercih edilen görüş ( <i>yüftâ bihî/fetvâ aleyhi</i> )	
	3. Hasr ifade eden diğer tercih lafızları ( <i>esah/ahvat/azhar/asveb</i> )	
	4. Hasr ifade etmeyen diğer tercih lafızları ( <i>sahîh/ihtiyât/zâhir/savâb</i> )	
Aynı konuda birden fazla görüş bulunup, bunlardan her biri aynı kuvvetteki lafızlarla tashih edilmişse	a. Biri metinlerde, diğeri şerh-fetâvâ’da ise	Metinlerde tashih edilen görüş
	b. Biri Ebû Hanîfe’ye, diğeri öğrencilerine aitse	Ebû Hanîfe’nin görüşü
	c. Biri zâhirü’r-rivâye, diğeri değilse	Zâhirü’r-rivâye görüşü
	d. Biri meşâyihin, diğeri müteahhirünun görüşüyse	Meşâyihin görüşü
	e. Biri istihsan, diğeri kıyasa dayanıyorsa	İstihsana dayanan görüş
	f. Biri vakıf için daha faydalı ise	Vakıf için daha faydalı olan görüş
	g. Biri dönemin şartlarına göre daha uygunsa	Dönemin şartlarına uygun olan görüş
	h. Diğerlerine göre birinin delili daha açıksa	Delili daha açık olan (delili incelemeye muktedir olan fakih için)
	ı. Görüşü zikredenlerden biri diğerine göre ilim bakımından daha üstünse	İlim bakımından üstün olanın görüşü (Biri <i>el-Hânîyye</i> ’de, diğeri <i>el-Bezzâziyye</i> ’de ise Kâdîhân’ın görüşü)

Sonuç olarak, fakih öncelikle mezhebin ileri gelen âlimleri tarafından daha önce râcih olarak belirlenen -yani tashih edilen- görüşlere uymak durumundadır. Bu sebeple bir mesele hakkında araştırma yaparken ilk olarak “râcih görüşü tespit kriterleri”ni kullanmalıdır. Mezhep içerisindeki râcih görüşler ise esasında tercih ehli fakihler tarafından “mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi” dikkate alınarak veya delil merkezli tercihler yapılarak ortaya konmuştur. Tercih edilen ya da râcih olarak belirlenen

görüşler, öncelikle metin türü eserlerde bir araya getirilmiş, eğer bir konuda birden fazla görüş zikredildiyse râcih görüş, tashih ve tercih lafızlarıyla nitelenerek mezhep kitapları içerisinde yerini almıştır. Dolayısıyla muteber metinler, fakihin râcih görüşü tespit etmede başvurması gereken ilk kaynaklardır.

Tashih edilen görüşler teâruz ettiğinde, tercih lafızları arasındaki hiyerarşi devreye girmektedir. Eğer bu hiyerarşi de çözüm getirmezse, “mezhepteki görüşlerin hiyerarşisi” şeklinde ifade ettiğimiz -risâlenin ilk kısmında yer alan- ilkeler, muraccih sebep olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>921</sup> Burada hangi ilke sorunu çözüyorsa o dikkate alınır, ancak hiyerarşik açıdan kendisinden önce gelen diğer ilkelerin işletilip işletilemeyeceği sürekli gözetilmelidir. Zira râcih görüşü tespit kriterlerinin de asıl amacı, “mezhepteki görüşlerin hiyerarşisi” gereğince daha önce râcih olarak belirlenmiş olan görüşleri tespit etmektir. Yani ehli tarafından tercih edilen görüşü tespit etmek, aksi tercih edilmediyse zâhirü’r-rivâye olanı belirlemek, Ebû Hanîfe ve ashâbı arasında ihtilaf varsa aksi tercih edilmediği müddetçe Ebû Hanîfe’nin görüşünü ortaya çıkarmaktır. Bu sebeple “mezhep içindeki görüşlerin hiyerarşisi” ile “râcih görüşü tespit kriterleri” birbirinden ayrı değerlendirilmelidir. Bu açıdan bakıldığında “râcih görüşü tespit kriterleri”, herhangi bir kavlin “mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi” çerçevesinde daha önceki fakihler tarafından belirlenen râcih görüşleri tespit etmek için kullanılması gereken araçlar olarak nitelenebilir.

Fakih, araştırdığı meseleyle ilgili daha önce tespit edilmiş herhangi bir râcih görüş bulamazsa, bu durumda “mezhep içindeki görüşlerin hiyerarşisi”ni kullanarak râcih görüşü kendisi belirlemelidir. Bununla beraber eğer (mezhep içi) ictihad ehliyetine sahipse, hiyerarşiyi göz önünde bulundurmakla birlikte, gerektiğinde gerekçelerini sunmak kaydıyla hiyerarşiyi aşabilir. Diğer taraftan (mezhep içi) ictihad ehliyetine sahip olmasa bile fakih zamanın değişmesi, örf, zaruret ve dönemin şartları gibi etkenleri göz önünde bulundurmak durumundadır.

---

<sup>921</sup> Tercih lafızları teâruz edip aralarından birinin diğerine tercihinin gerektirecek (muraccih) bir sebep bulunmadığında, “mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi” olarak ifade edilen ilkeler, muraccih sebep olarak dikkate alınacaktır. Yukarıda yer verildiği üzere İbn Âbidîn tarafından on madde halinde zikredilen muraccih sebeplerin önemli bir kısmı, risâlenin başında zikredilen ve tarafımızca “mezhep içerisinde görüşlerin hiyerarşisi” olarak adlandırılan ilkelerden oluşmaktadır. Bu ilkelerin ayrıca muraccih sebepler arasında zikredilmesi, kanaatimizce “mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi” ile “râcih görüşü tespit kriterleri” arasındaki farkı gösteren en önemli alametlerden biridir.

#### 4. Reddü'l-muhtâr'da Uygulama Bakımından Resmü'l-müftî

Resmü'l-müftî uygulamalarına geçmeden önce bir fakihin mezhep birikimi karşısındaki durumunu ortaya koymak, konunun daha iyi anlaşılması açısından yerinde olacaktır. Hanefî mezhebi özelinde mezhep mensubu bir fakihin fıkıh faaliyetinde mezhep birikimi karşısında kanaatimizce altı farklı durumu söz konusudur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Ebû Hanîfe tarafından mesele hakkında bir hükmün tespit edilmesi ve fakihin dönemine kadar meselenin hükmüyle ilgili herhangi bir ihtilaf bulunmaması.

2. Ebû Hanîfe, ashâbı ya da meşâyih arasında ihtilaf olup, bu ihtilafı görüşlerden birinin râcih olarak belirlenmesi ve bu râcih görüşün mezhep tarafından benimsenip râcih olması konusunda bir ihtilaf olmaması.

3. Hakkında ihtilaf edilen bir meselede birbirinden farklı görüşlerin tashih edilmesi suretiyle bunlardan hangisinin râcih olduğu konusunda ihtilaf edilmesi.

4. Hakkında ihtilaf edilen bir meselede ihtilafı görüşlerden hiçbirinin tashih edilmemesi.

Böyle bir durumda fakihin yapacağı faaliyet, müctehid olup olmamasına göre ikiye ayrılır: Fakih eğer müctehid ise “mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi”ni de dikkate almakla birlikte bu hiyerarşiye bağlı kalmayarak “delil merkezli tercih” yapabilir. Eğer fakih mukallidse (tercihe ehil değilse), söz konusu hiyerarşiye göre râcih görüşü belirlemek durumundadır.

5. Araştırılan meseleyle ilgili mezhepte herhangi bir görüş bulunmaması.

Burada ise diğer mezheplerin görüşlerini inceleyerek bu görüşlerden birinin kendi mezhebinin usûlüne uygun olduğunu tespit etmesi halinde gerekçelerini izah ederek onu tercih edebilir. Ya da tahrîc yapar.

6. Araştırılan meselenin mezhepteki görüşlerden herhangi birine kıyas edilme ya da kaidelerden hüküm elde edilme imkânının bulunmaması (tahrîcin mümkün olmaması).

Bu durumda fakih, o mesele hakkında kurucu müctehidin usûlünü takip ederek “meselede ictihad” yapar ki bu durumla son derece az karşılaşılır.

“Taklid-tercih-tahrîc-meselede ictihad” arasındaki hiyerarşiyi gösteren bu sıralama, aşağıda tablo halinde sunulmuştur:

**Tablo 12: Mezhep Müntesibi Fakihin Fıkıh Faaliyetinde Karşılaşacağı Durumlar**

Mezhep Müntesibi Fakihin Fıkıh Faaliyetinde Karşılaşacağı Durumlar			
DURUM VE KOŞUL		Fakihin Faaliyeti	Faaliyetin Mahiyeti
1	Ebû Hanîfe tarafından mesele hakkında bir hükmün tespit edilmesi ve fakihin dönemine kadar meselenin hükmüyle ilgili herhangi bir ihtilaf bulunmaması	Aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü’r-rivâyeye tâbî olmak vaciptir.	Taklid
2	Ebû Hanîfe, ashâbı ya da meşâyih arasında ihtilaf olup, bu ihtilafı görüşlerden birinin râcih olarak belirlenmesi ve bu râcih görüşün mezhep tarafından benimsenip râcih olması konusunda bir ihtilaf olmaması	Ehli tarafından tercih edildiği bilinen görüşe tâbî olmak vaciptir.	Taklid
3	Hakkında ihtilaf edilen bir meselede birbirinden farklı görüşlerin tashih edilmesi suretiyle bunlardan hangisinin râcih olduğu konusunda ihtilaf edilmesi	“Râcih görüşü tespit kriterleri” ile daha önce râcih olarak belirlenen görüşü tespit etmek	Taklid
4	Hakkında ihtilaf edilen bir meselede ihtilafı görüşlerden hiçbirinin tashih edilmemesi	a. Fakih mukallid ise	“Mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi” ile râcih görüşü belirlemek
		b. Fakih müctehid ise	“Mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi”ni dikkate almakla birlikte “delil merkezli tercih” yapmak
5	Araştırılan mesele hakkında mezhepte herhangi bir görüş bulunmaması	a. Diğer mezheplerin görüşlerini inceleyerek bu görüşlerden birinin kendi mezhebinin usûlüne uygun olduğunu tespit etmesi halinde gerekçelerini izah ederek onu tercih edebilir.	Tercih
		b. Tahrîc yapar.	Tahrîc
6	Araştırılan meselenin mezhepteki görüşlerden herhangi birine kıyas edilme ya da kaidelerden hüküm elde edilme imkânının bulunmaması	Mesele hakkında kurucu müctehidin usûlünü takip ederek “meselede ictihad” yapar	Meselede ictihad

İbn Âbidîn’in Şerhu’l-Manzûme’sinde zikredilen resmü’l-müftînin ilk ilkesi daha önce de ifade edildiği üzere “ehli tarafından tercih edildiği bilinen görüşe veya aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü’r-rivâyeye tâbî olmak”tır.<sup>922</sup> Dolayısıyla mezhep müntesibi bir fakihin dikkate alması gereken ilk husus, aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü’r-

<sup>922</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu’l-Manzûme”, c. 1, s. 10.

rivâyedir. Ehli (mezhepte müctehidler) tarafından delilinin kuvveti, zamanın değişmesi, örf, zaruret ya da benzer sebeplerle zâhirü'r-rivâyeye dışında bir görüş tercih edildiğinde ise mukallid fakihin bu görüşe uyması gerekmektedir.<sup>923</sup> Diğer taraftan Ebû Hanîfe ve ashâbı tarafından zikredilmeyen bir mesele (vâkıât) hakkında müteahhirin fukahâ bir görüş üzerinde ittifak etmişse onunla amel edilmesi gerekir.<sup>924</sup>

Buraya kadar zikredilenler, “mezhep görüşü hakkında ya da râcih görüş konusunda mezhep içerisinde ihtilaf olmayan meseleler”<sup>925</sup> ile ilgilidir. İhtilaf yoksa ya da ictihada açık bir meselede mezhep içerisinde ittifak edilen görüşün değişmesini gerektiren kuvvetli bir gerekçe bulunmuyorsa bu görüşlerin mezhep müntesibi tarafından benimsenmesi (taklid edilmesi), mezhebe intisabın bir gereğidir. Mezhep içerisindeki râcih görüşün belirlenmesi ise, bir meseleyle ilgili olarak fakihler tarafından farklı görüşlerin benimsenmesi sonucunda ortaya çıkan ihtilaf halinde söz konusu olmaktadır. Zirâ meselenin hükmü ya da râcih görüş hakkında ihtilafın olmaması durumunda, zaten uyulması gereken görüş bellidir ve bu görüş mezhep müntesibini bağlayıcı niteliktedir. Dolayısıyla mezhep görüşüne uymak anlamındaki taklidin iki yönü olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi yukarıda zikredildiği üzere mezhepte ittifak edilen ya da râcih olduğu konusunda ihtilaf olmayan görüşlere tâbi olmak,<sup>926</sup> ikincisi ise ihtilaf olması durumunda mezhep içerisinde râcih olan görüşü tespit ederek buna uymaktır. Buradan hareketle râcih görüş, kanaatimizce iki başlık altında incelenebilir. Bunlardan birincisi çoğunluğun râcih olarak kabul ettikleri ya da mezhep görüşü olması hususunda hakkında hiç ihtilaf olmayanlar, ikincisi ise müftâ bih görüşün hangisi olduğu konusunda ihtilaf olan görüşlerdir. Bu nedenle aşağıda ilk olarak mezhepte ittifak edilen ya da râcih olduğu

---

<sup>923</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 16, 28.

<sup>924</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 33.

<sup>925</sup> “Mezhep içerisinde hakkında ihtilaf olmayan meseleler” den maksat, -Ebû Hanîfe ve ashâbı arasında ihtilaf olsa bile- mezhep içerisinde zamanla bir görüşün herhangi bir gerekçeyle öne çıkması sonucunda mezhep görüşü olarak benimsenmesi kastedilmektedir.

<sup>926</sup> Hanefi mezhebindeki müftâ bih görüşler; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin ittifak ettiği görüşler olabileceği gibi, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'in ihtilaf ettiği meselelerde Ebû Hanîfe'nin görüşü veya İmâmeyn'in görüşü de olabilir. Yine Ebû Hanîfe'nin, öğrencilerinden biri ile aynı görüşte olduğu durumlarda şeyhayn (Ebû Hanîfe-Ebû Yûsuf) veya tarafeynin (Ebû Hanîfe-Muhammed eş-Şeybânî) görüşleri müftâ bih olabileceği gibi, bazen de tek kalan imamın görüşü râcih hale gelebilir. Ayrıca üç imamın başka bir görüşte olmasına rağmen yirmiye yakın meselede dördüncü imam olan Züfer'in görüşü mezhepte râcih olarak kabul edilmiştir. Burada dikkat çekilmek istenen husus, mezhep kurucusu ve ashâbı arasında ihtilaf olsa dahi onlardan, başta Ebû Hanîfe'nin görüşü olmak üzere bir ya da birkaçının görüşünün mezhepte râcih hale gelmesi ve mezhep görüşü olarak kabul edilmesidir.



konusunda ihtilaf olmayan görüşler karşısında İbn Âbidîn'in tavrı irdelenecek, ardından hakkında ihtilaf olması durumunda râcih görüşün tespiti amacıyla yaptığı tercihler örneklerle ele alınacaktır.

#### ***a. Hakkında İhtilaf Olmayan Mezhep Görüşleri***

İbn Âbidîn, mezhepte ittifak edilen ya da çoğunluk tarafından râcih olarak benimsenen görüşleri genellikle tartışmaya açmadan aktarmaktadır. Ancak bu durum, onun bu tür meselelerde sadece kitaplardaki bilgileri aktarmakla yetindiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira İbn Âbidîn, müftâ bih görüşlerin varsa kapalı yönlerini açıklamakta, onların aksine bazı kitaplarda mercûh ya da zayıf görüşler zikredilmişse onlara değinerek şâz olduklarını ispat etmekte, varsa mezhep görüşüyle ilgili itirazlara cevap vermektedir. Diğer taraftan metin ve şerhte mezhep görüşünün aksine mercûh ya da zayıf bir görüş benimsendiğinde meseleyi ayrıntılı bir şekilde ele alarak mezhep görüşüyle şâz görüşleri tespit etmektedir. Müftâ bih görüşle ilgili çok fazla ihtilafın olmadığı bu tür konularda bile şâz görüşleri tenkit edip mezhep görüşünü savunurken bazı durumlarda iddiasını kuvvetlendirmek amacıyla resmü'l-müftî ilkelerinden yararlanmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla aşağıda İbn Âbidîn'in bu faaliyetlerini gösteren bazı örneklere yer verilecektir.

Talak konusunda ric'at bahsi işlenirken Timurtâşî, "iddet içerisinde nikâh lafızlarıyla ric'atin sahih olduğunu" belirtmiş, Haskefî de şerhte bunun müftâ bih görüş olduğunu ifade etmiştir.<sup>927</sup> İbn Âbidîn ise bu kısmı açıklarken *el-Bahrü'r-râik*'ten özetle bu görüşün zâhirü'r-rivâye olduğunu ve *Bedâi'u's-sanâi'*, *el-Velvâliciyye* ve *el-Yenâbî'* adlı eserlerde bu görüşün muhtar kavil olarak zikredildiğini ifade etmektedir. Ayrıca Muhammed eş-Şeybânî'nin hilâfına Ebû Hanîfe'ye göre bunun ric'at olmadığına dair görüşün zâhirü'r-rivâye olmadığını belirterek, bazı şârihler tarafından zikredilen bu görüşün şâz olduğunu belirtmektedir.<sup>928</sup>

Yine nafaka konusunda Haskefî, Kadri Efendi'nin (ö. 1084/1674) *Vâkı'âtü'l-müftîn* adlı eserinden naklen "kaybolan oğlunun karısına ve torununa, babanın nafaka

---

<sup>927</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 5, s. 26.

<sup>928</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 26. krş. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, c. 3, s. 183; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 4, s. 55.

vermeye icbâr edileceğini” ifade etmektedir.<sup>929</sup> İbn Âbidîn bu görüşün *Kunyetü'l-Münye*<sup>930</sup> ve *el-Müctebâ*'dan<sup>931</sup> alındığını tespit ettikten sonra, mezhep görüşüne göre ister küçük ve fakir olsun isterse büyük ve gâib olsun oğlunun karısına babası tarafından nafaka verilmesinin vacip olmadığını zikretmektedir. Ona göre buradaki vücûb ifadesi, “kayıp oğlun dönmesinden sonra ondan alması şartıyla, oğlunun karısına ve çocuğuna nafaka vermesinin emredileceği” şeklinde anlaşılması durumunda bu hüküm doğru kabul edilebilir. Aksi takdirde bu ibare mezhep görüşüne aykırıdır. Diğer taraftan gâibin zevcesi hakkında hâkimin vermesi gereken kararın da daha önce zikredildiğini belirtmektedir. Buna göre hâkim, gâibin zevcesine bir nafaka takdir eder, zevceye bu nafaka miktarınca borç almasını emreder ve nafakası kendisine vacip olan kimse bu borcu ödemekle yükümlü olur.<sup>932</sup> Bu örnekte görüldüğü üzere şerhte mezhep görüşüne aykırı bir kavil zikredildiğinde İbn Âbidîn buna müdahale ederek bu görüşün izini sürmekte ve meseleyi mezhep görüşüne göre yeniden düzenlemektedir.

Metinde ikrahın şartları bahsindeki “zorlayan kimse ister sultan olsun ister hırsız olsun söylediği şeyi yapabilme gücüne sahip olmalıdır”<sup>933</sup> şeklinde geçen ifadeyi açıklayan İbn Âbidîn, kimlerin mükrih olabileceği konusunda Ebû Hanîfe ve İmâmeyn arasındaki ihtilafa değinmekte ve metnin İmâmeyn'in görüşüne göre tanzim edildiğini ifade etmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre ikrah sadece sultan tarafından yapılabilir. Zira kudret, engelleme gücüne sahip olmayı gerektirir, bu da sadece sultana mahsustur. İmâmeyn'e göre ise sultanın dışındaki insanlar da ikrah için gerekli olan kudrete sahip olabilir. Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki bu ihtilafı açıkladıktan sonra mezhepteki genel kanaate göre buradaki ihtilafın delil sebebiyle olmayıp zamanın değişmesinden kaynaklandığını, Ebû Hanîfe zamanında ikrah için gerekli görülen kudret ve kuvvetin sadece sultanda olduğunu, İmâmeyn'in döneminde ise fesâdın ortaya çıkmasıyla gücü ele

---

<sup>929</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 5, s. 344-345. krş. Kadri Efendi, *Vâkı'âtü'l-müftîn*, s. 44.

<sup>930</sup> krş. Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye*, s. 108.

<sup>931</sup> Bu eser, *Kunyetü'l-Münye* müellifi ve Mu'tezilî-Hanefî âlimi olan Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni'ye (ö. 658/1260) ait olup *Muhtasarü'l-Kudûri*'nin şerhidir. Eser ve müellifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 25; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7, s. 193; Özen, “Zâhidî”, s. 81-85; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 107-108.

<sup>932</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 345.

<sup>933</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, c. 9, s. 178.

geçiren herkesin istediğini yapmaya muktedir hale geldiğini ve bu sebeple İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğunu belirtmektedir.<sup>934</sup>

İbn Âbidîn bu örnekte ihtilafın sebeplerini zikrederek zımnen Ebû Hanîfe'nin görüşünün niçin terk edildiğini ve İmameyn'in görüşünün neden müftâ bih olduğunu izah etmiş olmaktadır. Yukarıda “mezhep içindeki görüşlerin hiyerarşisi” işlenirken Ebû Hanîfe ile ashâbı arasında ihtilaf olması durumunda Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edileceği, ancak İmameyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmesi durumunda müctehid müftânın delili kuvvetli olan görüşü tercih edeceği ya da örf, zaruret ve zamanın değişmesini dikkate alarak bir tercihte bulunacağı zikredilmişti.<sup>935</sup> İşte burada meşâyih tarafından zamanın değişmesi dikkate alınarak İmameyn'in görüşü tercih edilmiş ve bu görüş müftâ bih hale gelmiştir. İbn Âbidîn zikredilen bu örnekte, râcih görüş konusunda herhangi bir ihtilaf olmamasına rağmen hiyerarşik açıdan üstün olan Ebû Hanîfe'nin görüşünün terk edilmesinin meşrûluğunu izah etmek için İmameyn'in muhalefet gerekçesini ve ihtilafın sebeplerini ortaya koymuştur.

Başka bir örnekte İbn Âbidîn, “ücret karşılığında Kur'ân öğretmek, imamlık, müezzinlik ve vaizliğin cevâzı” konusunda Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşünün aksine meşâyihin fetvâ verdiğini ve bu görüşün mezhepte müftâ bih hale geldiğini ifade etmektedir. Meselenin hangi kaynaklarda zikredildiğini araştıran İbn Âbidîn, “ücret karşılığında Kur'ân öğretmenin cevazı hakkında” *el-Hidâye*'de “aleyhi'l-fetvâ” ifadesinin kullanıldığını,<sup>936</sup> bununla birlikte aynı hükmün *Kenzü'd-dekâik*,<sup>937</sup> *Mevâhibü'r-rahmân* gibi birçok muteber metinde yer aldığını belirtmektedir. Ayrıca *Muhtasarü'l-Vikâye*,<sup>938</sup> *Mecma'u'l-bahreyn*,<sup>939</sup> *el-Mültekâ*<sup>940</sup> ve *Dürerü'l-bihâr*'da imamlık, diğer bazı eserlerde ise müezzinlik ve vaizlik de bu meselenin kapsamına dâhil

---

<sup>934</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 178.

<sup>935</sup> bk. “Resmü'l-müftâ İlkeleri” başlığı.

<sup>936</sup> bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 3, s. 238.

<sup>937</sup> bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 550.

<sup>938</sup> bk. Sadrüşşeria es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî, *Muhtasarü'l-Vikâye*, Taşkent, 1991, s. 157.

<sup>939</sup> bk. Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, s. 387.

<sup>940</sup> bk. Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 146.

edilmiştir. İbn Âbidîn, tüm şerh ve fetvâ kitaplarında bu meselenin illeti olarak zaruretin zikredildiğini ifade etmektedir.<sup>941</sup>

### **b. Hakkında İhtilaf Olması Durumunda Râcih Görüşün Tespiti**

Yukarıda bahsedildiği üzere mezhep içerisinde hangi görüşün râcih olduğunda ihtilaf edilmesi durumunda mukallid fakih, resmü'l-müftî ilkelerine göre tercihte bulunur. İbn Âbidîn'e göre fakih, tercih ehli ise resmü'l-müftî ilkelerini de dikkate almakla birlikte, gerektiğinde delil merkezli tercihte bulunabilir. Bu başlık altında mezhepte râcih görüş konusunda ihtilaf edilen meselelerde İbn Âbidîn'in resmü'l-müftî ilkelerine göre yaptığı tercihlerle ilgili bazı örneklerle yer verilecektir.

Timurtâşî, tefvîz-i talâk babında kocanın karısına “ihtârî ihtiyâreten ev talkaten” (اختاري اختياراً أو طلاقاً) demesi ve kadının da “ihtartü” (اخترت) diye cevap vermesi durumunda talakın gerçekleşeceğini, kocanın “ihtârî” (اختاري) lafzını üç defa tekrarlama, kadının da “ihtartü ihtiyâreten” (اخترت اختياراً) ya da “ihtartü'l-ülâ evi'l-vustâ evi'l-ahîra” (اخترت الأولى أو الوسطى أو الأخيرة) demesi halinde üç talakın vâki olacağını ifade etmektedir.<sup>942</sup> Haskefî buraya kadar olan kısmı açıkladıktan sonra *el-Bahrü'r-râik*'ten alıntı yaparak İmameyn'e göre kadının “ihtartü'l-ülâ evi'l-vustâ evi'l-ahîra” (اخترت الأولى أو الوسطى أو الأخيرة) şeklindeki ifade ile cevap vermesi durumunda bir bâin talakın gerçekleşeceğini, Tahâvî'nin (ö. 321/933) de bu kavli benimsediğini belirtmektedir.<sup>943</sup> Akabinde Gaznevî'ye ait olan (ö. 593/1197) *el-Hâvî'l-Kudsî*'de “ve bihî ne'huzü” ifadesiyle bu kavlin tercih edildiğini söylemektedir. Haskefî, *el-Hâvî'l-Kudsî*'deki bu ifadeden hareketle müftâ bih kavlin İmameyn'nin görüşü olduğunu, çünkü “bihî ne'huzü” ifadesinin fetvâya esas olan görüşleri belirtmek için kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>944</sup>

İbn Âbidîn öncelikle buradaki ihtilafın sebeplerini araştırmaktadır. Buna göre koca üç defa “ihtârî” (اختاري) lafzını tekrarlarsa, kadın da “ihtartü ihtiyâreten” (اخترت اختياراً) şeklinde cevap verirse ittifakla üç talak vâki olur. Ancak İmameyn'e göre kadının “ihtartü'l-ülâ evi'l-vustâ evi'l-ahîra” (اخترت الأولى أو الوسطى أو الأخيرة) şeklinde cevap

<sup>941</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 76.

<sup>942</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, c. 4, s. 560-563.

<sup>943</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 563. krş. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1950, s. 201; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 3, s. 339-340.

<sup>944</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 563. krş. Gaznevî, *el-Hâvî'l-Kudsî*, c. 1, s. 429.

vermesi durumunda bir bâin talak gerçekleşmiş olur. İbn Âbidîn, bu ikinci ifade ile kadının üç talaktan birini kastedebileceği gibi, aynı zamanda atıf (ج) edatıyla üçünü birden kastetmesinin de ihtimal dâhilinde olduğunu ifade eder.<sup>945</sup>

Ardından İbn Âbidîn, Haskefî'nin *el-Hâvi'l-Kudsî*'deki “ve bihî ne'huzü” ifadesinden hareketle yaptığı çıkarımı doğru bulmayarak bu konudaki dayanaklarını izah eder. Yukarıda “resmü'l-müftî ilkeleri” şeklinde isimlendirdiğimiz kriterlerden hareketle bütün temel metinlerin/muhtasarların bu konuda İmam-ı Âzâm'ın kavlini esas aldıklarını, *el-Hidâye*'de delili sona bırakılarak bu görüşün tercih edildiğini, *Fethu'l-kadîr*'de bu görüşün izahına uzunca yer verilip yapılan itirazların bertaraf edildiğini, *el-Bahrü'r-râik* ile *en-Nehrü'l-fâik*'te de bu görüşün takip edildiğini ifade eder ve genel olarak metin ve şerh sahiplerinin bu kavli muteber gördüklerini ve dolayısıyla *el-Hâvi'l-Kudsî*'de benimsenen kavlin bu görüşe muarız olamayacağını belirtmektedir.<sup>946</sup>

Burada İbn Âbidîn'in, söz konusu ihtilafli görüşler arasında tercih yaparken delilleri çok fazla dikkate almadan resmü'l-müftîde yer alan kriterleri kullandığı son derece açıktır. Diğer taraftan muteber metin ve şerhlerin çoğunluğunda râcih olarak kabul edilen görüşün üstünlüğünü vurgulamaktadır. Ayrıca burada dikkat çeken bir husus da şudur: İbn Âbidîn, metinlerde ihtilafsız bir şekilde zikredilen bir görüşün, şerhlerin birçoğunda da esas alınması durumunda, bu görüşün delillerini, ona yapılan itiraz ve bu itirazlara verilen cevapları zikretmeye gerek duymamakta ve bu konunun ayrıntılı bir şekilde ele alındığı eserleri zikretmekle yetinmektedir.

Cariye azat edilirken kullanılacak lafızlarla ilgili bir mesele, râcih görüşün tespiti konusunda resmü'l-müftî ilkelerinin nasıl kullanıldığına dair temsil kabiliyeti yüksek bir örnek olarak zikredilebilir.<sup>947</sup> Buna göre İbn Âbidîn öncelikle metinde yer verilen “*ihtiyar et/seç (ihtârî)*” ifadesinin *el-Bahrü'r-râik* ve *en-Nehrü'l-fâik*'te geçtiğini, onların

---

<sup>945</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 563.

<sup>946</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 563; krş. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 1, s. 238; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 4, s. 83-85; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 3, s. 339-340; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 2, s. 368.

<sup>947</sup> Timurtâşî metinde köle azadında kullanılan kinayeli lafızlarla ilgili şunları söylemektedir: “Bir kimse cariyesine onu azat etmeyi niyet ederek ‘sen hür gibisin’ (enti mislü'l-hurri), ‘emrin elindedir’ (emruki bi-yediki) veya ‘ihtiyar et/seç’ (ihtârî) ifadelerini kullanırsa cariye azat olmuş olur.” Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, c. 5, s. 393.

da bunu *Bedâi' u's-sanâ'i*'den aldıklarını tespit eder.<sup>948</sup> Sonrasında “bir kimsenin cariyesine, onu azat etmeyi niyet ederek ‘ihtiyar et/seç’ (ihtârî) şeklinde bir ifade kullanması durumunda cariye azat olacağına” dair görüşün mezhebe muhalif olduğunu ifade eder. Mezhebe muhalif olduğunu ispat etmek amacıyla *Zahîretü'l-fetâvâ*'dan alıntı yaparak Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eserinde cariye azat edilmesi konusunda “*emruki bi-yediki*” ile “*ihtârî*” ifadelerinin birbirinden farklı olarak değerlendirildiğini, “*ihtârî*” kelimesiyle cariye azat olmayacağını zikredildiğini belirtir. Ayrıca herhangi bir ihtilafa değinilmeden *el-Kâfi*'de de bu görüşün zikredildiğini ve *Fethu'l-kadîr*'de de bu görüş doğrultusunda açıklamaların yer aldığını ifade ederek *el-Asl* ve *el-Kâfi*'dekilerin mezhep görüşü olduğunu ve zaruret haricinde terk edilemeyeceğini söyler.<sup>949</sup>

Burada İbn Âbidîn öncelikle şâz görüşün kaynağını tespit etmiş, ardından resmü'l-müftâ ilkeleri vasıtasıyla müftâ bih olan görüşü belirlemiştir. Aynı zamanda “mezhep içindeki görüşlerin hiyerarşisi”ni dikkate alarak zaruret olmaksızın zâhirü'r-rivâye görüşünün terk edilemeyeceğini ifade etmiş ve böylece râcih olduğunu belirlediği görüşün diğerine üstünlüğünü pekiştirmiştir.

Râcih görüş konusunda ihtilaf olması durumunda muteber metinlere başvurularak mezhep görüşünün tespit edilmesine dair örneklerden biri de hadd-i şü'rb konusuyla ilgilidir. Timurtâşî mükellef ve konuşma kabiliyetini yitirmemiş (nâtk) bir müslümanın bir damla olsa bile hamr içmesi halinde kendisine had cezası uygulanacağını ifade etmektedir.<sup>950</sup> Haskefi bu kısmın şerhinde metinde zikredilmeyen ve konu ile alakalı olan zimmîye had cezasının uygulanıp uygulanmayacağı meselesiyle ilgili Yusuf b. Ahmed es-Sicistânî'nin (ö. 638/1240'dan sonra) *Münyetü'l-müftâ* adlı eserinden nakilde bulunmaktadır. Buna göre, içilmesi haram olan bir şeyi içerek sarhoş olan bir zimmîye esah olan kavle göre had cezası uygulanır, çünkü her dinde sarhoşluk haramdır.<sup>951</sup>

<sup>948</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 393. krş. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâ'i*, c. 4, s. 53-54; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 4, s. 242, 246; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 3, s. 10.

<sup>949</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 393. krş. Şeybânî, *el-Asl*, c. 5, s. 66, 74; Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. 4, s. 80; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 4, s. 444.

<sup>950</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 6, s. 54-55.

<sup>951</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 6, s. 55. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 3, s. 150.

İbn Âbidîn bu mesele hakkında Haskefi'den farklı bir tercihte bulunmaktadır. Öncelikle Hasan b. Ziyâd'ın, Haskefi'nin zikrettiği şekilde fetvâ verdiğini, meşâyihden bazılarının bu görüşü tercih ettiğini, ayrıca Muhibbüddin el-Alvânîye (ö. 1016/1608) ait olan, *el-Manzûmetü'l-Muhibbiyye*'de de bu görüşün savunulduğunu ifade eder.<sup>952</sup> Haskefi'nin zikrettiği görüşün kimler tarafından tercih edildiğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra konuyla ilgili ikinci kavli zikreder. Sirâceddin İbn Nüceym'in *en-Nehrü'l-fâik*'te *Fetâvâ Kâri'i'l-Hidâye*'den naklettiği üzere, mezhebin bu konudaki görüşüne göre zimmî hamr içse ve bundan dolayı sarhoş olsa ona had vurulmaz.<sup>953</sup>

İbn Âbidîn, burada öncelikle Timurtâşî'nin hiç değinmediği, Haskefi'nin kendince racih gördüğü görüşü zikretmekle yetindiği “zimmînin sarhoş olması durumunda ona had vurulup vurulmayacağı” meselesiyle ilgili mezhepteki iki farklı görüşü ve bunların taraftarlarını tespit etmektedir. Sonrasında bu görüşlerden hangisinin râcih olduğunu belirlemek amacıyla Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Kâfi* adlı eserine başvurmakta ve bu eserden “içkiden dolayı zimmîye had vurulmaz.” şeklindeki ifadeyi aktarmaktadır. Daha sonra, *el-Kâfi*'deki bu ifadeye muhalif başka bir görüşün nakledilmediğini ve ibarenin mutlak olarak zikredilmesi sebebiyle sarhoş olan zimmîyi de kapsayacağını söylemektedir.<sup>954</sup>

İbn Âbidîn, bu meselede sahih olduğu rivâyet edilen iki farklı görüşün kaynağını ve savunucularını belirlemiş, akabinde resmü'l-müftî ilkelerini kullanarak zâhirü'r-rivâyenin özeti mahiyetindeki muhtasar metinlerden biri olan *el-Kâfi*'de zikredilen görüş doğrultusunda râcih görüşü tespit etmiştir. Daha önce de zikredildiği üzere zâhirü'r-rivâyenin özeti mahiyetinde olması sebebiyle İbn Âbidîn'in bu eseri hiyerarşik açıdan diğer metinlere üstün gördüğü anlaşılmaktadır. Zira *'Ukûdü resmi'l-müftî* risâlesinde zâhirü'r-rivâyenin bu eserde bir araya getirildiğini, bu eserin ve onun şerhi olan Serahsî'nin *el-Mebsût*'unun mezhep görüşlerini nakletme konusunda güvenilir olduğunu, onlara aykırı kavillerle amel edilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>955</sup> Bir başka örnekte de

---

<sup>952</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 55. krş. Muhibbüddin b. Takiyyüddin el-Hamevî el-Alvânî, *el-Manzûmetü'l-Muhibbiyye ('Umdetü'l-hükkâm)*, el-Mektebetü's-Selefiyye, nr. 5289, vr. 38.

<sup>953</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 55. krş. İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 3, s. 150.

<sup>954</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 55. krş. Serahsî, *el-Mebsût*, c. 24, s. 31.

<sup>955</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 20-21.

mezhep kitaplarının çoğunda *el-Kâfi*'deki görüşlerin tercih edildiğini ifade ederek bu eseri, mezhebin nassı olarak nitelemektedir.<sup>956</sup>

“Râcih görüşü tespit kriterleri” ile “mezhep içindeki görüşlerin hiyerarşisi” arasındaki ayrımı ve aralarındaki ilişkiyi ortaya koyan ve uygulamada bu ayrıma dikkat edilmediğinde yanlış sonuçlar elde edileceğini gösteren temsil kabiliyeti yüksek örneklerden biri, zimmîlerin mescitlere ve özellikle Mescid-i Harâm'a girmeleri hakkındadır. Şöyle ki, Haskefi şerhte Şürûnbülâlî'nin *Şerhu'l-Vehbâniyye* adlı eserine atıfla, konuyla ilgili Muhammed eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebîr* ile *el-Câmi'u's-sağîr*'inde iki farklı görüş olduğunu ifade etmektedir. *es-Siyerü'l-kebîr*'de zimmîlerin Mescid-i Harâm'a girmelerinin yasak olduğu, *el-Câmi'u's-sağîr*'de ise bunun yasak olmadığı belirtilmiştir.<sup>957</sup> Ardından Haskefi, resmü'l-müftûde de zikri geçen “Muhammed eş-Şeybânî'nin zâhirü'rivâye kitapları arasında ihtilaf olduğunda onun son telif ettiği kitap esas alınır” ilkesi gereğince söz konusu iki kitaptan *es-Siyerü'l-kebîr*'de zikredilen kavlin esas alınacağını belirtmektedir.<sup>958</sup>

İbn Âbidîn, “zimmîlerin Mescid-i Harâm'a girmelerinin yasak oluşu”na dair görüşün Haskefi'nin şerhteki ifadelerine göre mezhepteki müftâ bih görüş olarak sunulduğunu belirttikten sonra, temel fıkıh metinlerinin “hazır ve ibâha” bahsinde “zimmîlerin Mescid-i Harâm'a girmelerinin yasak olmadığı” şeklinde bir görüşün zikredildiğini ifade eder. Sonrasında fıkıh metinlerindeki görüş ile şârihin zikrettiği görüşün dayanaklarını tartışır. Buna göre Haskefi'nin mezhepte muteber olarak sunduğunu görüş, Muhammed eş-Şeybânî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in kavilleridir. Dolayısıyla *es-Siyerü'l-kebîr*'de zikredilen görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşü olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte metinlerin Ebû Hanîfe'nin kavli üzere ve mezhep görüşlerini nakletmek için yazıldıkları ve bu sebeple metinlerde zikredilenlerin terk edilemeyeceği de bilinen bir husustur.<sup>959</sup>

---

<sup>956</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 282.

<sup>957</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 6, s. 337. krş. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr (en-Nâfi'u'l-kebîr ile birlikte)*, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986, s. 482-483; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyerü'l-kebîr*, thk. Salâhuddîn el-Müneccid, Matbaatü Şirketi'l-İ'lânâti's-Şarkiyye, 1971, c. 4, s. 1542.

<sup>958</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 6, s. 337.

<sup>959</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 337.



Buradaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere İbn Âbidîn, Haskefi'nin mezhepte muteber olarak sunduğu görüşe itiraz ederek muteber metinlerde zikredilen görüşün müftâ bih olduğunu savunmaktadır. Esasen yukarıdaki örnekte üç farklı resmü'l-müftî ilkesinin işletildiği görülmektedir. Haskefi, zâhirü'r-rivâye kitaplarında zikredilen iki farklı görüşten Muhammed eş-Şeybânî'nin son telif ettiği kitap olan *es-Siyerü'l-kebîr*'deki görüşü tercih etmiştir. Çünkü resmü'l-müftî ilkeleriyle ilgili yapılan tasniflerde değinildiği üzere “zâhirü'r-rivâye kitaplarında bir ihtilaf olması halinde meşâyih tarafından hilâfî tercih edilmedikçe Muhammed eş-Şeybânî'nin son telif ettiği kitap esas alınır”<sup>960</sup> ilkesi yer almaktadır. Ancak yukarıda da zikredildiği üzere “mezhep içinde görüşlerin hiyerarşisi” ile ilgili ilkelere başvurmadan önce “râcih görüşü tespit kriterleri”nin ve bu kriterler arasındaki hiyerarşinin dikkate alınması gerekmektedir. Bu sebeple İbn Âbidîn, öncelikle konuyla ilgili fıkıh metinlerinde râcih olarak sunulan görüşü tespit etmiştir.

Diğer taraftan metinlerdeki râcih görüşün “mezhep içindeki görüşlerin hiyerarşisi” hakkındaki ilkelere neden aykırı olduğunu belirlemek amacıyla Haskefi'nin sunduğu bilgileri tahlil etme gereği duymuştur. Zira “râcih görüşü tespit kriterleri” uygulanırken “mezhep içinde görüşlerin hiyerarşisi” dikkate alınmak durumundadır ve asıl olan da söz konusu bu hiyerarşidir. Dolayısıyla İbn Âbidîn, Haskefi'nin yaptığı bu tercihi tahlil ederek *es-Siyerü'l-kebîr*'deki görüşün Muhammed eş-Şeybânî'ye ait olduğunu tespit etmiştir. Metinlerin, aksi tercih edilmediği müddetçe Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas aldıkları bilindiğine göre, bu konuda *es-Siyerü'l-kebîr*'de zikredilen görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp sadece Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşü olduğu anlaşılmaktadır.

Esasında zâhirü'r-rivâye kitaplarında yer alan birbirine muhalif iki kavilden hangisinin tercih edileceği konusunda Haskefi'nin uyguladığı yöntem doğrudur. Ancak “râcih görüşü tespit kriterleri” işletilmeden doğrudan bu ilkeye başvurulduğu için *es-Siyerü'l-kebîr*'de yer alan ve sadece Muhammed eş-Şeybânî'ye ait olan görüş, fıkıh metinlerinde zikredilen Ebû Hanîfe'nin görüşüne tercih edilmiştir. Oysa “görüşlerin hiyerarşisi”sinde söz konusu ilkedan önce “mezhep imamları arasında ihtilaf olması

---

<sup>960</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 20.

durumunda meşâyih tarafından aksi tercih edilmediği müddetçe Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilir"<sup>961</sup> ilkesi yer almaktadır. Mezkûr örnekte İbn Âbidîn'in yapmış olduğu tercih temelde bu ilkeye dayanmaktadır. Ancak ilkede zikredilen "meşâyih tarafından aksi tercih edilmediği müddetçe" şartının gerçekleşip gerçekleşmediğini tahkik etmek ve zâhirü'r-rivâyedeki iki farklı kavlin kimlere ait olduğunu tespit etmek amacıyla "metinlerin şerhlere takdim edileceği"<sup>962</sup> ilkesi işletilmiştir. Görüldüğü üzere "râcih görüşü tespit kriterleri"ni kullanmadan asıl ve temel ilkeler olmasına rağmen "mezhep içindeki görüşlerin hiyerarşisi" hakkındaki ilkeleri kullanmak yanlış sonuçlar elde edilmesine sebep olabilmektedir.

Metinlerde iki farklı görüş, aynı tercih lafızlarıyla zikredildiğinde birinin diğerine üstünlüğünü gösterecek herhangi bir tercih sebebi bulunmadığı için "râcih görüşü tespit kriterleri" her zaman sonuca ulaştırmayabilir. Bu durumda "görüşlerin hiyerarşisi" devreye sokularak görüşlerden hangisinin râcih olduğu tespit edilmeye çalışılır. Büyû' konusunun sonunda Haskefi tarafından zikredilen "esirin bir kimseye 'beni satın al' veya 'beni buradan kurtar' demesi halinde o kişi de esiri satın alsa, sanki esire borç vermiş gibi olacağı ve onun için ödediği parayı ondan isteyebileceği şeklindeki hüküm,"<sup>963</sup> bu duruma örnek teşkil edebilir.

İbn Âbidîn bu hükmün, nafaka bahsinde sahih olarak nitelenen görüşe muhalif olduğunu söylemektedir. Nafaka bahsinde *Câmi 'u'l-füsûleyn*'den naklen şöyle denmektedir: "Sultanın hapsedtiği kişi veya esir, bir adama 'beni kurtar' dese, o da bir mal ödeyerek onu kurtarsa, bir rivâyete göre onun için ödediği malı ondan isteyebilir, başka bir rivâyete göre ise isteyemez. Müftâ bih olan görüş ikinci rivâyettir." Bununla birlikte İbn Âbidîn, nafaka konusunda zikredilenin aksine, kefalet bahsinde birinci görüşün sahih kabul edildiğini, aynı görüşün *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* ve *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de de benimsendiğini tespit etmiştir.<sup>964</sup> Her iki kavlin de sahih olduğuna dair bu ifadeleri aktardıktan sonra *Şerhu Siyeri'l-kebîr*'de birinci görüşün benimsendiğini ve

---

<sup>961</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 26.

<sup>962</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 34.

<sup>963</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 7, s. 491.

<sup>964</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 491. krş. Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye (el-Fetâva'l-Hindîyye ile birlikte)*, Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310, c. 3, s. 62; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, c. 5, s. 472.

orada bir ihtilaftan bahsedilmediğini, dolayısıyla Hanefî mezhebine göre râcih olan görüşün birinci görüş olması gerektiğini belirtmektedir.<sup>965</sup> Burada İbn Âbidîn'in *Şerhu Siyeri'l-kebir*'e yapmış olduğu vurgu, zikri geçen birinci görüşü zâhirü'r-rivâyeye olarak tespit ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla "görüşlerin hiyerarşi"ni dikkate alarak birinci görüşü tercih etmiştir.

## II. İCTİHAD

### A. MODERN DÖNEM İCTİHAD TARTIŞMALARINA GENEL BİR BAKIŞ

Güç, takat, çaba, meşakkat manasındaki c-h-d kökünden türeyen ictihad; bir şeyi elde etmek için bütün gayreti sarf etmek anlamına gelir.<sup>966</sup> İstılâh manası olarak ictihadın tarifleriyle ilgili çeşitli dönemlerde farklı tanımlar yapılmış, ictihad kelimesinden kastedilen mana zamanla gelişmiş ve kapsamı genişletilmiştir.<sup>967</sup> Ancak her ne kadar ictihadın farklı tanımları yapılmış olsa da bu tanımlar, ictihadın sözlük anlamı üzerine kurulmuştur.<sup>968</sup> Dolayısıyla ıstılâhî tariflerin hemen hemen tamamında "olanca gücü sarf etmek" anlamında ifadeler kullanılmıştır.<sup>969</sup>

İctihad ile ilgili klasik dönemdeki literatüre bakıldığında genel olarak ictihadın kapsamı ve türleri, ictihadla ilgili kavramlar, ictihad ehliyetinin şartları, ictihadda hata ve isabet, ictihadın bölünmesi, ictihadın sürekliliği gibi konular ele alınmaktadır. Ancak özellikle XIX. yüzyıldan itibaren ictihad ile ilgili tartışmalar, ictihad-taklid ilişkisi ve bir mezhebe intisap bağlamında ictihad kapısının kapanması meselesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Daha önce "Taklid" başlığı altında ictihad kapısının kapanması meselesi, taklid karşıtı söylemler bağlamında ele alınmıştı.<sup>970</sup> Burada ise, XIX. ve XX. yüzyılda hâkim anlayış haline gelen mutlak ictihadın gerekliliği görüşünün önde gelen temsilcilerinin konuyla ilgili yaklaşımları, gerekçeleri ve söz konusu kavramlara

---

<sup>965</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 491. krş. Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebir*, c. 4, s. 1627.

<sup>966</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 3, s. 135; Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dârü'l-Hidâye, t.y., c. 7, s. 539.

<sup>967</sup> Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 15.

<sup>968</sup> İctihad ile ilgili yapılan tanımlar hakkında bk. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 14-24; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993, s. 29-31; Bilal Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, s. 51-68.

<sup>969</sup> Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, s. 50-51.

<sup>970</sup> bk. "Taklid Kavramına Genel Bir Bakış".

yükledikleri anlamlar kısaca tahlil edilecektir. Böylelikle bir sonraki başlıkta işlenecek olan İbn Âbidîn'in icthad anlayışı ile onun yaşadığı dönemden itibaren başlayan ve taraftarları giderek artan modern İslam hukuk düşüncesinin icthad ile ilgili görüşlerini karşılaştırmak mümkün olabilecektir.

Yemenli âlim Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre, her dönemde müctehidlerin olması imkândan öte bir zorunluluktur.<sup>971</sup> Burada Şevkânî'nin kastettiği mutlak icthaddır. Zira ona göre, bir mezhebe bağlanarak icthad faaliyetinde bulunmak imkânsızdır. Bununla birlikte o, genel olarak mezhep içi fikhî faaliyet olarak görülen tercih ve tahrîci bir icthad faaliyeti olarak değerlendirmekte ve bunları mukallidlerin yapamayacağını ifade etmektedir. Eğer bir fakihin tercih ya da tahrîc yapacak kadar bilgisi varsa onun müctehid olduğunu ve kendisiyle aynı konumda olan diğer müctehidlerin görüşlerini taklid etmemesi gerektiğini belirtmektedir. Diğer taraftan Şevkânî mezhep müntesiplerinin, Kur'ân ve sünnetten giderek uzaklaşıp mezhep görüşlerini âdetâ şeriatın yerine koyduklarını ileri sürer.<sup>972</sup> Ona göre taklid zihniyeti, Müslümanların aklını çalışmaz hale getirmiş, yine bu zihniyetin sonucu olarak ortaya çıkan icthad kapısının kapandığına dair iddia, Müslümanların başına gelen birçok bela ve problemin sebebi olmuştur.<sup>973</sup>

Şevkânî'nin bu değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere o, mutlak icthadın gerekliliğini savunmaktadır. Ona göre mutlak icthadın önündeki en büyük engel, mezhebe intisapla eş anlamlı olarak kullandığı takliddir. Taklidin hiçbir çeşidini câiz görmeyen Şevkânî, mutlak icthada güç yetiremeyecek olan avâm için, "delile ittibâ" kavramını geliştirmiştir. Buna göre mutlak icthad yapamayan avâm, tıpkı sahâbe döneminde olduğu gibi, Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkaran mutlak müctehide gidip meselenin hükmünü soracak, müctehid de ona delilleriyle hükmü anlatacak, böylece avâm delillendirilmiş hükümlere ittibâ edecektir.<sup>974</sup>

---

<sup>971</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 2, s. 1036.

<sup>972</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *es-Seylü'l-cerrâri'l-mütedaffik 'alâ hadâ'iki'l-ezhâr*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004, s. 22-23. Ayrıca bk., Nail Okuyucu, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheplere Bakışı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 134-135.

<sup>973</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el-Kavlü'l-müfîd fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Abdurrahmân Abdülhâlik, 2. bs., Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1980, s. 66. Ayrıca bk. Okuyucu, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheplere Bakışı*, s. 81.

<sup>974</sup> bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 2, s. 1090-1093, 1102; Okuyucu, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheplere Bakışı*, s. 82-83.

Mutlak ictihadın gerekliliğini savunan düşünürlerden biri de Reşid Rızâ (ö. 1935)'dir. Reşid Rızâ'ya göre, ictihad kapısının kapalı tutulması Müslümanlara hiçbir fayda sağlamamaktadır. Aksine bu kapının kapatılması sonucunda “aklı kullanmanın terk edilmesi, ilmin önünün kesilmesi, fikir özgürlüğünden mahrum kalınması” gibi son derece büyük zararlar ortaya çıkmıştır. Yine Müslümanların mevcut kötü durumlarının sebebi, ictihadı terk etmeleridir.<sup>975</sup> Reşid Rızâ da aynı Şevkânî gibi, her devirde mutlak ictihad seviyesinde birilerinin bulunmasını farz-ı kifâye olarak görmektedir.<sup>976</sup> Ayrıca dört mezhep imamından nakledilen görüşlerle yaşanan çağda amel etmenin imkânsız hale geldiğini, zira bu görüşler üzerine yazılan kitaplar sebebiyle birçok mukallide ait görüşlerin bu görüşlerle karıştığını, herhangi bir mukallide tâbi olmanın ise bâtil olduğunu ifade etmektedir. Yine ona göre, zamanın değişmesiyle birçok hükme kaynaklık eden örf de değişmiştir. Artık devletin ve İslam ümmetinin eski zamanlarda bilinmeyen maslahat ve ihtiyaçları bulunmaktadır. Bu sebeple fıkıh kitaplarından bize miras kalan “maslahatın celbi, mefsetetin def'i” kâidesi gereğince yeni ictihadlar zorunlu hale gelmiştir.<sup>977</sup>

Dârülfünûn Hukuk Fakültesi müderrisi ve Cumhuriyet'in ilk Adliye Nâzırı olan Mehmed Seyyid Bey (ö. 1925) de mutlak ictihadın gerekliliğini savunanlardandır. Tahrîcin bir nevi ictihad olduğunu, ancak bununla beraber mahiyetine bakarak hakikatte mezhep sahibini taklid etmekten başka bir şey olmadığını söyleyen Seyyid Bey, ictihad yolu açık dururken, fakihlerin onu terk ederek tahrîc yoluna başvurmalarını garip karşılamaktadır. Ona göre tahrîc, mezhep sahibinin görüşlerini Şâri'in nassları makamına getirmektir. Seyyid Bey, fakihlerin ictihadı terk etmelerinin sebeplerini; “acziyet, ictihadın bölünme kabul etmediği fikri, fakihler arasında ortaya çıkan rekabet, hâkimlerin yaptığı haksızlık ve zulümler, ilim ve hayır müesseselerinden faydalanmak için dört mezhepten birine mensup olmanın şart koşulması” şeklinde sıraladığı birkaç başlık altında izah edilebileceğini ileri sürmektedir.<sup>978</sup>

---

<sup>975</sup> Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 7, sy. 10 (1322), s. 375.

<sup>976</sup> Reşid Rıza, “el-Es'iletü'd-dîniyye ve ecvibetühâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 4, sy. 6 (1319), s. 221.

<sup>977</sup> Reşid Rıza, “Fetâva'l-Menâr”, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 12, sy. 8 (1327), s. 610. Ayrıca bk. Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi*, s. 240-242.

<sup>978</sup> Mehmed Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh: Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, s. 260-265.

Seyyid Bey her ne kadar Şevkânî ve Reşid Rızâ gibi mutlak ictihadı savunsa da, taklid konusundaki görüşleri Hanefî mezhebindeki genel kanaate yakındır. Ancak o, müctehidler için taklidin asla câiz olmadığını, onların mezhebe bağlı kalmadan ictihad etmelerinin vacip olduğunu vurgular. Bununla birlikte Müslümanları taklid konusunda üç kısma ayırmaktadır. Birincisi kendilerine taklidin câiz olmadığı müctehidler, ikincisi ictihada muktedir olmayan âlimler, üçüncüsü ise cahillerdir. Bu tasnife göre ictihada muktedir olmayan âlimler için mutlak taklid câiz olmayıp onların, tâbi olduğu müctehidin deliline vâkıf olmaları gerekir. Eğer delile vukûfiyet zor ve meşakkatli olursa, o takdirde mutlak taklid câiz olur. Cahiller için ise mutlak taklid zaruri ve vaciptir.<sup>979</sup>

Mezhep taassubunu ve mezhebe bağlı ictihad faaliyetlerini çeşitli konular içerisinde yeri geldikçe eleştiren Seyyid Bey'in, aslında mezheplerin hukuk anarşisini engellediğine ve fikhî meselelerin tümünde tutarlı olma endişesiyle ortaya çıktığına dair yapılan yorumların farkında olduğu ve bu yorumlara katılmadığı şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: “Tatbikatta fukahâ güya, ittirâd ü intizâm-ı fikhîyyeyi (fikhî düzen ve sürekliliği) muhafaza maksadıyla en küçük ve en fer'î bir meselede bile mensup oldukları mezhepten ayrılmamışlardır.” Ayrıca kendi yaşadığı dönemde Osmanlı'nın Medeni Kanunu olan ve onun ifadesine göre mezhep taassubuyla hazırlanan *Mecelle*'nin, dönemin ihtiyaçlarına cevap veremediğini iddia etmektedir. Zira ona göre, *Mecelle* hazırlanırken mezhep taassubu terk edilip diğer fikhî mezheplerden zamanın ihtiyaçlarına uygun hükümler alınmış olsaydı, *Mecelle*'ye göre daha mükemmel bir kanun ortaya konabilirdi.<sup>980</sup> Bu değerlendirmeleri üzerinden Seyyid Bey'in, mutlak ictihadı savunmakla birlikte aslında mezheplerin görüşlerini kullanmaya karşı olmadığı anlaşılmaktadır. O, mutlak ictihadın mümkün olmadığı durumlarda müntesibi olsun ya da olmasın bütün mezheplerin görüşlerini, delillerini inceleyerek kullanmaktan yanadır.

XIX. ve XX. yüzyılda ictihad kapısının açılması ve ictihadın gerekliliği üzerine yapılan tartışmaların ortak noktalarından biri, taklidin, İslam dünyasının geri kalmasının en önemli sebebi olarak görülmesidir. Ancak bu tartışmalarda taklidin anlam sahasının son derece genişletildiği müşahade edilmektedir. Sık sık mezhep imamları, mezheplerin teşekkül dönemi ve sonrasındaki taklid eleştirilerine ve mezhep imamlarının ictihadla

---

<sup>979</sup> Seyyid Bey, *Medhal*, s. 289.

<sup>980</sup> Seyyid Bey, *Medhal*, s. 328-329.

ilgili ifadelerine atıf yapılmakta, böylece söz konusu iddialarının aslında mezheplerin ileri gelen âlimleri tarafından dahi savunulduğuna vurgu yapılmaktadır. Oysa söz konusu taklid eleştirileri ve ictihadla ilgili ifadelerin üzerine yüklenen anlamlar çeşitli dönemlerde birbirinden farklılık arz edebilmektedir. Örneğin İbn Hazm'ın taklide dair eleştirileri ve taklidin dördüncü asırda ortaya çıktığına dair ifadeleri, ictehad kapısının dördüncü asırda kapatılmasıyla ilgili iddialarda ve taklid konusundaki eleştiriler noktasında sıklıkla kullanılmaktadır. Oysa İbn Hazm'ın taklidin başlangıcıyla ilgili ifadeleri incelendiğinde onun taklidi, kıyası kabul etmekle eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>981</sup> Buna göre İbn Hazm taklid karşıtı ifadeleriyle aslında re'y ve kıyas ictehadına karşı çıkmaktadır. Bu sebeple, taklid ifadesiyle kıyası kasteden İbn Hazm'ın taklidin yaygınlaştığına dair ifadesini, ictehadın gerilemesine değil, belki de kıyas ve ictehadın giderek yaygınlaştığına delil olarak kabul etmek gerekecektir.<sup>982</sup>

Diğer taraftan cevâzı veya mümkün olup olmadığı tartışılan ictehad, mutlak ictehadır.<sup>983</sup> Oysa ictehad kapısının açılması ve taklidin terk edilmesi gerektiğini savunanlar mutlak ictehad vurgusunu yapmakla birlikte, sanki hicrî dördüncü asırdan itibaren taklidin yaygınlaşmasıyla hiçbir ictehad faaliyetinde bulunulmadığını ya da ictehadın giderek azaldığını imâ etmektedirler. Zira onlara göre İslam dünyasının gerilemesinin sebebi ve önündeki en büyük engel, taklid zihniyetidir ve ictehadın terk edilmesidir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere mezhep içi ictehad faaliyeti olarak adlandırılabilir (tercih, tahrîc, meselede ictehad gibi) metodların söz konusu ictehad taraftarlarına göre birer ictehad faaliyeti olup olmaması konusunda ihtilaf olmasına rağmen, yine onların birleştiği noktalardan biri, mezhep içi ya da mezhebe bağlı ictehadın mümkün olmadığıdır. Son olarak ifade edilmelidir ki, ictehad ve taklid etrafında dönen tartışmaların temelinde, İslam dünyasında mevcut olumsuz durumun müsebbibi olarak görülen mezhep anlayışının terk edilip aslı kaynaklara (kitap ve sünnete) dönüş çağrısı yer almaktadır.

---

<sup>981</sup> bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, c. 7, s. 177; c. 8, s. 38; Esen, *Haneft Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, s. 327.

<sup>982</sup> Esen, *Haneft Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, s. 327.

<sup>983</sup> Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 181.

Ayrıca son dönemde, ictihada yapılan bu vurguyu aşırı bulan ve geleneksel anlayışlarla bu yeni yönelişleri mezcetmeye çalışan bir eğilimden söz etmek mümkündür. Bu eğilim, modern anlamda mezheplerden bağımsız bir şekilde icihad yapma yerine mezhep ayrımı gözetmeksizin geçmişte yapılan icihadlar içinden uygun olanları seçerek alma, yeni ortaya çıkan problemleri ise “kolektif icihad” yoluyla çözme yanlısıdır. Yunus Apaydın’a göre bu yaklaşım tarzı “metodolojik olmadığı, tutarlılık endişesi taşımadığı ve dinamik bir faaliyet olmadığı için” kendi içinde sorunludur ve kısa süreli bir rahatlama sağlayacak olsa da uzun vadede kalıcı bir çözüm olmayacaktır. Son dönemde icihad konusundaki tüm bu tartışmalar sebebiyle icihadın işlevi ve klasik teorisinin tahlili konusunda farklı eğilimlere sahip olsalar da dinin daha iyi anlaşılması ve yorumlanması amacıyla bir arayışın ürünü olarak icihad ile ilgili zengin bir literatür oluşmuştur.<sup>984</sup>

## B. İBN ÂBİDÎN’İN İCTİHAD ANLAYIŞI

İbn Âbidîn *Reddü’l-muhtâr*’da icihadın sözlük anlamının, “zor olan bir şeyi elde etmek için çaba harcamak” olduğunu ifade etmekte ve icihad terimini “şer’î hükmü elde etmek için fakihlerin gösterdiği çaba” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdaki “çaba harcamak” ifadesi, İbn Âbidîn’e göre *et-Telvîh*’te zikredildiği üzere “kişinin daha fazlasını yapamayacağını hissetmesi” demektir. Kaynaklarda icihad ile ilgili tartışmalara kısaca değinen İbn Âbidîn, her zaman ve her yerde müctehidin bulunmayabileceği ve herhangi bir asrın müctehidsiz olabileceği görüşündedir. Ayrıca o, mukallid âlim ile âmmî arasındaki ayrıma da işaret etmektedir. Ona göre mukallid ifadesi, müctehidin mukabili olarak kullanılmakta ve “âmmî” ile “müctehid olmayan âlimi” kapsamaktadır.<sup>985</sup>

İbn Âbidîn icihad ehliyetinin şartlarını şu şekilde sıralamaktadır: “Müslüman olmak, âkil bâliğ olmak, yüksek anlayış kabiliyetine sahip olmak, Arapça’yı bilmek, ahkâm âyetlerini bilmek, senet ve metin bakımından hadis bilgisine sahip olmak, nâsih mensûhu bilmek, kıyası bilmek.” İbn Âbidîn’e göre bu şartlar, bütün hükümlerde fetvâ verme yetkisine sahip olan mutlak müctehidin şartlarıdır. Diğer taraftan “meselede müctehid” olan kişinin, yani bir konuda icihad edip, diğerlerinde icihad edemeyen

---

<sup>984</sup> Apaydın, “İctihad”, s. 444; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 349-350.

<sup>985</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 8, s. 38-39.



fakihinin yukarıdaki şartların tamamını taşıması zorunlu değildir. Örneğin namazla ilgili bir meselede icthad eden birinin nikâhla ilgili bütün konuları bilmesi gerekmez.<sup>986</sup> Bu ifadeleriyle İbn Âbidîn'in icthadda bölünmeyi kabul ettiği anlaşılmaktadır. İbn Âbidîn'in icthada dair diğer değerlendirmeleri, aşağıda mutlak müctehid, mezhepte müctehid ve fakihlerin tasnifi başlıklarıyla ele alınacaktır.

### 1. Mutlak İctihad

İctihadla ilgili önemli konulardan biri de icthadın mutlak ve mukayyed şeklinde ikiye ayrılmasıdır. İbn Âbidîn'in bu konudaki değerlendirmelerine geçmeden önce kısaca bu ayrımın ilk olarak kimler tarafından yapıldığına değinmek yararlı olacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla “mutlak müctehid” ifadesini ilk kullananlardan biri Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Gazzâlî, icthad ehliyetinin şartlarını saydıktan sonra bu şartların bütün konularda fetvâ verebilen mutlak müctehid hakkında olduğunu ifade eder. Ardından icthadın tecezzi edebileceğini, bir fakihinin bazı konularda icthad mertebesine ulaşmış bazılarında ulaşamamasının mümkün olduğunu belirtir.<sup>987</sup> Gazzâlî'nin burada zikrettiği mutlak müctehid ifadesinden kastı, mukayyed müctehidin mukabili olan mutlak müctehid değil de bir mezhebe mensup olup olmamasına bakmaksızın şeriatın tamamında icthad edebilecek durumda olan müctehiddir.<sup>988</sup>

Diğer taraftan her konuda icthad edebilenlere “mutlak müctehid” sıfatını kullanan ilk Hanefî usûlcüler ise -eserlerinde mütekellimîn usûlcülerden yaptıkları atıflarla Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) ve Abdülaziz el-Buhârî'dir (ö. 730/1330). Yine İbnü'l-Hümâm, İbn Nüceym, İbn Abdüşşekûr (ö. 1119/1707) gibi âlimler de mutlak müctehid ifadesini “müctehid fi'l-hükm”ün mukabili olarak kullanmışlardır.<sup>989</sup> İctihadın bölünmesi fikrini benimseyen bu usûlcülerin, şeriatın tamamında icthad edebilen müctehidleri “mutlak müctehid”, bazı konularda icthad edebilen müctehidleri ise “müctehid fi'l-hükm” ya da “müctehid fi'l-ba'z” şeklinde isimlendirdikleri görülmektedir.<sup>990</sup> Bununla

---

<sup>986</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 38.

<sup>987</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 344-345.

<sup>988</sup> Apaydın, “İctihad”, s. 439.

<sup>989</sup> Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, s. 124-125.

<sup>990</sup> bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. 3, s. 344; Emîr Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, c. 4, s. 246; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1936, c. 3, s. 39; Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, s. 130.

birlikte yukarıda zikredildiği üzere aynı taksimi İbn Âbidîn de yapmaktadır.<sup>991</sup> Ancak genel olarak fıkıh usûlü eserleri incelendiğinde, mutlak müctehidle kastedilen anlamın ne olduğu konusunda, muhtemelen biliniyor olması varsayımıyla çok fazla açıklama ve izahlara rastlanmaz.<sup>992</sup>

*Reddû'l-muhtâr*'da mutlak ve mukayyed müctehidle ilgili yer alan açıklamalardan biri Haskefi'nin mukaddimede zikrettiği, “ulemaya göre mutlak müctehidin kalmadığı, mukayyed müctehidlerin ise meşhur olan yedi mertebeye ayrıldıklarına dair” ifadedir.<sup>993</sup> İbn Âbidîn, bu ifadenin ilk kısmı olan mutlak müctehidin kalmadığı, dolayısıyla mutlak icthadın mümkün olmadığı konusunda hiçbir açıklama yapmadan sözlerine, ifadenin mukayyed müctehid kısmını açıklayarak başlar. İbn Âbidîn'in mezhep tasavvuru, bu konulardaki genel yaklaşımı ve özellikle hukukî emniyet ve istikrar konusundaki hassasiyeti dikkate alındığında, bu meseleyi müsellemler kabul ederek açıklamaya ve tartışmaya gerek duymadığı söylenebilir.

Mutlak icthadın artık mümkün olmadığı konusundaki genel kanaate katıldığı anlaşılan İbn Âbidîn'in, *Reddû'l-muhtâr*'da doğrudan bu konu ile ilgili sadece bir açıklaması tespit edilebilmiştir. Bu açıklamaya fıkıhın tarifıyla ilgili yaptığı değerlendirme esnasında kısaca yer vermektedir. Ona göre fıkıhtan maksad, “Hanefî mezhebi ile diğer mezheplere şâmil olan”dır. Fıkıh hakkında bu mananın üzerine bir ziyade mümkün değildir. Çünkü dört mezhep dışında yeni bir kavlin ihdâs edilmesi câiz olmaz.<sup>994</sup> Buna göre mutlak ve müstakil icthad olarak isimlendirilebilecek icthadın yeni bir mezhebin oluşması anlamına geleceği dikkate alınır, dört mezhep dışında yeni bir usûlün ihdas edilmesine sebep olacağı düşüncesiyle, İbn Âbidîn'in özellikle bir mezhepten bağımsız müstakil icthada karşı olduğu anlaşılmaktadır.

---

<sup>991</sup> İbn Âbidîn'den yaklaşık bir asır önce yaşayan ve Osmanlı döneminin önemli fakihlerinden biri olan Mehmed Fikhî el-Aynî (1147/1734), kendi döneminde icthad ehliyetine sahip kimse bulunmadığını çeşitli vesilelerle ifade etmekle birlikte, müctehidleri mutlak müctehid ve meselede müctehid olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bununla birlikte, yeni ortaya çıkan meseleler hakkında her dönemde meselede icthad edebilme yeterliliğine sahip fakihlerin mevcut olduğunu vurgulamaktadır. bk. Kaşif Hamdi Okur, “17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fikhî Argümantasyonu (Mehmed Fikhî el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği)”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Ardar, Ali Fikri Yavuz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s. 393.

<sup>992</sup> Apaydın, “İctihad”, s. 439.

<sup>993</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 1, s. 179.

<sup>994</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 1, s. 141.

Ayrıca aşağıda fakihlerin tasnifi konusunda ayrıntılarıyla ele alınacağı üzere İbn Âbidîn, mutlak müctehidi ikiye ayırmaktadır. Birincisi mezhep sahibi imamlar, ikincisi ise mutlak ictihad ehliyetine sahip olmakla birlikte bir imama tâbi olarak onun usûlünü takip edenlerdir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin ashâbı, mutlak ictihad ehliyetine sahip olmakla birlikte Ebû Hanîfe'nin usûlünü takip etmektedir.<sup>995</sup>

## 2. Mezhep İçi İctihad

Mezhep içi ictihad ya da mezhepte müctehid kavramları daha çok müctehidlere dair yapılan tasniflerde karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu tasnif çalışmaları ilk olarak muhtemelen hicrî dördüncü ve beşinci asırda yazılan mütekellimîn fıkıh usûlü eserlerinde yer almaktadır. Bununla beraber bu tasnifin mezhepler ile birlikte ortaya çıktığı düşünülebilir.<sup>996</sup> Müctehidler hakkında yapılan en yaygın ikili tasnif, “mutlak-mukayyed”, “müstakil-gayri müstakil”, “mutlak-müntesip” ya da “şeriatta müctehid-mezhepte müctehid” şeklindedir.<sup>997</sup>

Şâfiî ve Hanbelî usûlcüler, mukayyed (müntesip) müctehidi genel olarak dört tabakaya ayırmaktadır. Buna göre, ilk tabaka “mutlak müntesip müctehid” olarak isimlendirilen hüküm ve delil konusunda imamını taklid etmeyip sadece ictihad ederken onun metodunu izleyen müctehidlerdir. İkinci tabaka ise “ashâbü'l-vücûh” diye isimlendirilen mezhep imamının usûlünü ve kurallarını aşmadan müstakil olarak delili takrir edebilen, tahrîc ve istinbata muktedir olan müctehidlerdir. Üçüncü tabaka ashâbü'l-vücûh seviyesine ulaşamamakla birlikte fakîhü'n-nefs olan, mezhebine vâkıf, delilleri tanıyan ve aynı zamanda onları ortaya koyup destekleyebilen müctehidlerdir. Dördüncü tabaka ise mezhebin görüşlerini öğrenip nakletmekle meşgul olan ve nakle dayanarak verdikleri fetvâlara güvenilen fakihlerdir.<sup>998</sup>

Hanefiler tarafından “tabakâtü'l-fukahâ” adıyla ilk tasnif Kemalpaşazâde tarafından yapılmıştır. Bu tasnif; şeriatta müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde

---

<sup>995</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 31.

<sup>996</sup> Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 33.

<sup>997</sup> Apaydın, “İctihad”, s. 439.

<sup>998</sup> Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, 2. bs., Mektebetü'l-Ubeykân, 1997, c. 4, s. 468-471; Apaydın, “İctihad”, s. 439.

müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ve mukallid şeklindedir.<sup>999</sup> Kemalpaşazâde'nin bu tasnifi çeşitli açılardan eleştirilmekle birlikte, birçok fakih tarafından nakledilmiş, yine bu tasnif üzerine çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. İbn Âbidîn de Hanefî fakihlerin tasnifi konusunda Kemalpaşazâde'nin tabakâtını esas almıştır. Aşağıda Kemalpaşazâde'nin tabakâtı üzerinden İbn Âbidîn'in Hanefilerde fakihlerin tasnifi konusundaki değerlendirmelerine yer verilecektir.

### 3. İbn Âbidîn'e Göre Hanefî Mezhebi'nde Fakihlerin Tasnifi

Daha önce değinildiği üzere Haskefi *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ın mukaddimesinde, ulemaya göre mutlak müctehid kalmadığını, mukayyed müctehidlerin ise meşhur olan yedi mertebeye ayrıldıklarını ifade etmektedir.<sup>1000</sup> Burada dikkat çeken husus, Haskefi'nin bu yedi mertebeyi “mukayyed müctehid” tabakaları olarak zikretmesidir. Hâlbuki kastettiği meşhur yedi mertebenin ilki mutlak müctehid, sonuncusu ise mukalliddir. İbn Âbidîn bu meseleye Haskefi'nin işaret ettiğimiz ifadelerini eleştirerek başlamaktadır. İbn Âbidîn, Kemalpaşazâde'nin tabakatında mutlak müctehidin bu yedi tabakadan biri olduğunu, diğer taraftan yedi tabakadan bir kısmının ve özellikle sonuncusunun müctehid olmadığını ifade eder. Bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra risâlesinde Kemalpaşazâde'nin *tabakâtü'l-fukahâ* ifadesini kullandığı gibi, Haskefi'nin “mukayyed müctehidlerin meşhur olan yedi mertebeye ayrıldıkları” ifadesinde “mukayyed müctehid” yerine “fakih” ifadesini kullanması gerektiğini söyler.<sup>1001</sup>

Haskefi'nin şerhte işaret ettiği Kemalpaşazâde'ye ait meşhur *tabakâtü'l-fukahâyı* İbn Âbidîn, Kemalpaşazâde'den kısmen özetleyerek nakletmiştir. İbn Âbidîn'in işaret ettiği gibi bu tasnif, esasında müctehidler ve mukallidler olmak üzere iki ana başlığa ayrılabilir. Tasnifte müctehidler; şeriatta müctehid, mezhepte müctehid ve meselede müctehid olmak üzere üçe ayrılmış, sonrasında mukallidler de tahrîc ehli, tercih ehli, temyiz ehli ve bunların hiçbirine güç yetiremeyen salt mukallidler olmak üzere dörde ayrılmıştır.<sup>1002</sup>

<sup>999</sup> bk. Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 363-367; Apaydın, “İctihad”, s. 439; Özer, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri”, s. 353-374.

<sup>1000</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 1, s. 179.

<sup>1001</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 179-180.

<sup>1002</sup> bk. Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, ss. 363-367; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 180; Özer, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri”, ss. 353-374.

İbn Âbidîn *Şerhu'l-Manzûme*'de, Ebû Hanîfe'nin "delilimizi bilmedikçe bir kimsenin bizim görüşümüzle fetvâ vermesi câiz değildir" şeklindeki ifadesini işlerken taklid-ictihad hakkında çeşitli meseleleri ele almakta ve Kemalpaşazâde'nin tabakâtına farklı bir bakış açısı getirmektedir. Öncelikle Ebû Hanîfe'nin bu sözünün iki farklı manaya gelebileceğini ifade eder. Bunlardan birincisi, örneğin vitrin vacip olması gibi bir konuda İmam'ın verdiği hükmü öğrendiğinde, İmam'ın delilini bilmeksizin fakihin o konuda fetvâ vermesinin ona helal olmamasıdır. İbn Âbidîn şüphesiz bunun müctehid müftîye mahsus olduğunu ve salt mukallid için söz konusu olmadığını ifade eder. Çünkü taklid, başkasına ait bir görüşü onun delilini bilmeden almaktır.<sup>1003</sup>

İbn Âbidîn, delilini bilerek bir görüşü almanın taklid olmadığı ve hatta ictihadın bir neticesi olduğu konusunda ulemanın görüşlerini aktardıktan sonra, Ebû Hanîfe'nin sözüyle ilgili akla gelen bu ilk mananın kastedilmesinin uzak bir ihtimal olduğunu belirtir. Çünkü müftînin mutlak ictihad derecesine ulaşamadığında, o dereceye ulaşan bir müctehidi taklid etmesi gerekir ve İmam'ının delilini bilmeksizin görüşünü bilmesi yeterlidir. Ardından mutlak müctehidin taklid edilmesiyle ilgili bazı alıntılara yer veren İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe'nin sözü hakkındaki birinci ihtimalin kastedilen anlamdan uzak olduğuna göre, İmam'ın görüşüyle fetvâdan maksadın, onun usûlünden tahrîc ve istinbatta bulunmak olduğunu ifade eder.<sup>1004</sup> Sonrasında *et-Tahrîr* ve onun şerhi *et-Tahrîr*'den bir alıntıya yer vermektedir. Buna göre, müctehidin<sup>1005</sup> metoduyla onun usûlü üzerinden -müctehidin hükümlerinin dayanaklarını bilmesi şartıyla- müctehid olmayan bir fakihin tahrîc yaparak fetvâ vermesinin câiz olduğunu ve bu kişinin "*mezhepte müctehid*" olarak isimlendirileceğini ifade etmektedir.<sup>1006</sup>

İbn Âbidîn meselenin sonunda kendi değerlendirmesini yaparak buradaki "*mezhepte müctehid*" ifadesinden kastın, Kemalpaşazâde'nin tabakatında yer alan üçüncü tabaka (Kemalpaşazâde'nin ifadesiyle "*meselede müctehid*" tabakası) olduğunu ifade eder. Yine ona göre Ebû Hanîfe'nin ashâbı olan ikinci tabakadakiler mutlak olarak

---

<sup>1003</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 29-30.

<sup>1004</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 30.

<sup>1005</sup> Burada müctehidden maksat, mutlak müctehiddir.

<sup>1006</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 30-31. krş. İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 3, s. 346-347.

ictihada ehildirler. Mutlak ictihada ehil olmalarına rağmen onlar, çoğunlukla usûl ve kâidelerde Ebû Hanîfe'yi taklid etmişlerdir.<sup>1007</sup>

Ebû Hanîfe'nin ashâbının mutlak müctehid olarak kabul edilmesi ise bir müctehidin başka bir müctehidi taklid edip edemeyeceği meselesini gündeme getirmektedir. İbn Âbidîn'e göre onların mutlak müctehid olarak kabul edilmeleri ve İmam'a intisap etmeleri, ya "müctehidin başka bir müctehidi taklid edebileceği" kuralına ya da "onların ictihadlarının İmam'ın ictihadlarına uygun olması sebebiyle taklid ettikleri" düşüncesine dayandırılır.<sup>1008</sup>

Diğer taraftan İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe'ye ve ashâbına ait olan "delilimizi bilmediği müddetçe bir kimsenin bizim sözümüzle fetvâ vermesi helal değildir" ifadesinin, *mezhepte müctehidin* istinbat ve tahrîc yoluyla verdiği fetvâlara hamledileceğini ifade etmektedir. Yine İbn Âbidîn, Kemalpaşazâde'nin tasnifinde yer alan üçüncü, dördüncü ve beşinci tabakadakilerin (meselede müctehid, tahrîc ehli ve tercih ehlinin) bu gruba (mezhepte müctehid tabakasına) dâhil olduğunu, altıncı ve yedinci tabakanın (temyiz ehli ile salt mukallidlerin) ise nakille yetineceklerini belirtir.<sup>1009</sup> Buna göre İbn Âbidîn, Kemalpaşazâde'nin tasnifinde yer alan ikinci tabakayı "mutlak müntesip müctehid"; üçüncü, dördüncü ve beşinci tabakadakileri de "mezhepte müctehid" olarak sınıflandırmaktadır.

İbn Âbidîn'in çeşitli yerlerde yapmış olduğu bazı değerlendirmeler de bu konudaki düşüncesine işaret etmektedir. Söz gelimi *Reddü'l-muhtâr*'da kazâ konusu işlenirken İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe-Ebû Yusuf- Muhammed-Züfer-Hasan b. Ziyâd şeklindeki hiyerarşinin takip edilmesinin<sup>1010</sup> mukallid müftüler için gerekli olduğunu,

---

<sup>1007</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 31. Dihlevî (ö. 1176/1762) özellikle İmâmeyn'in usûl ve fîrûda Ebû Hanîfe'ye olan muhalefetlerini dikkate alarak onların da Ebû Hanîfe gibi mutlak müctehid olduklarını savunmaktadır. Dihlevî'ye göre İmâmeyn'in Hanefî mezhebine dâhil olmasının sebebi, Ebû Hanîfe gibi onların da İbrahim en-Nehâî'yi takip etmeleridir. bk. Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, 2. bs., Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986, s. 40-41.

<sup>1008</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*'nin başka bir yerinde, usûl kitaplarından anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe'nin ashâbının onun kâidelerinin tamamını bağlayıcı kabul etmediklerini ve bu sebeple onların zikrettiği meselelerin çoğunun yine onların muhalif kâideleri üzerine bina edildiğini ifade eder. bk. İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 25.

<sup>1009</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 31-32.

<sup>1010</sup> Uğur'a göre bu hiyerarşi takip edilerek yapılacak olan tercih faaliyeti "şahıs merkezli tercih" olarak isimlendirilebilir. bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 213. "Şahıs merkezli

diğer taraftan kitap ve sünnete muttali olan, delillerin gücünü takdir edebilme ve bu delillerden hüküm istinbat etme melekesine sahip mutlak ya da mukayyed müctehidler bu hiyerarşiye uymak zorunda olmadığını ifade eder. Ona göre meşâhiyten tercih ashâbı olup mezhepte müctehid olanlar mutlak olarak yukarıdaki hiyerarşiyi takip etmek yerine, delillerini kuvvetli gördükleri görüşü tercih ederler. Mukallid fakih ise meşâyihin bu tercihlerine tâbi olmak durumundadır.<sup>1011</sup> İbn Âbidîn'in meşâyihini hem "tercih ashâbı" hem de "mezhepte müctehid" olarak isimlendirmesi ile "*tercih ve tahrîc ehli müctehidler*" ifadesiyle<sup>1012</sup> ashâb-ı tercih ve ashâb-ı tahrîci müctehid olarak nitelemesi, onun tercih ve tahrîci bir ictihad faaliyeti olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Yukarıda bahsedildiği üzere Kemalpaşazâde'nin *Tabakâtü'l-fukahâ*'sında fakihlerin, müctehidler ve mukallidler olmak üzere iki ana başlıkta tasnif edildiği anlaşılmaktadır. Kemalpaşazâde'nin "mukallidlerden tahrîc ve tercih ehli" şeklinde yaptığı nitelendirme sebebiyle, onun tahrîc ve tercih faaliyetini ictihad kapsamında görmediği açıkça söylenebilir. Ancak İbn Âbidîn'in yukarıda zikredilen değerlendirmeleri dikkate alındığında, onun bu konuda Kemalpaşazâde'den farklı düşündüğü son derece aşikârdır. İbn Âbidîn, açık bir şekilde Kemalpaşazâde'nin tasnifinde ikinci tabaka olarak zikredilen ve "*mezhepte müctehid*" olarak isimlendirilen tabakayı "mutlak müctehid" olarak nitelemektedir. Aynı zamanda "*mezhepte müctehid*" ifadesiyle Kemalpaşazâde'de üçüncü, dördüncü ve beşinci tabaka olan "*meselede müctehid*", "*ashâbü't-tahrîc*", ve "*ashâbü't-tercih*"i kastetmektedir. Aynı şekilde meşâyihini, hem *ashâbü't-tercih* hem de *mezhepte müctehid* olarak nitelemesi de bu görüşte olduğunu destekleyen önemli bir göstergedir.

Bu değerlendirmeler ışığında İbn Âbidîn'in fukahâyı üç ana başlıkta dört tabakaya ayırdığı söylenebilir. Bunlar "mezhep kurucusu olan mutlak müctehidler", "mutlak müctehid derecesinde olup bir mezhep imamının usûlünü benimseyen müntesip müctehidler", "mezhepte müctehidler" ve "mukallidler"dir. İbn Âbidîn'in "mutlak müctehid derecesinde olup bir mezhep imamının usûlünü benimseyen müctehidler" şeklinde niteleyerek herhangi bir isimlendirmede bulunmadığı bu tabaka, Şâfiî ve Hanbelî

---

tercih" hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 243-262.

<sup>1011</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 8, s. 32; İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 26-28.

<sup>1012</sup> bk. İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", c. 1, s. 13.

usûlcüler tarafından yapılan tasnifteki *mutlak-müntesip müctehid* tabakasına benzemektedir. Şâfiîlere göre bu tabakadaki müctehidler, sadece ictihad ve fetvâ hususunda mezhep imamının metodunu izlemekte, hüküm ve delilde ise imamı taklid etmemektedirler.<sup>1013</sup> Hanefî mezhebinde de İbn Âbidîn'in ifadesiyle çoğunlukla mezhep imamının usûlünü benimseyen mutlak müctehidler, yani başta İmâmeyn olmak üzere Ebû Hanîfe'nin ashâbı, birçok meselenin hükmünde mezhep imamına muhalefet etmişlerdir.<sup>1014</sup>

Kemalpaşazâde'nin tabakâtını esas alarak bunun üzerine yaptığı bazı değerlendirmeler dikkate alındığında İbn Âbidîn'e göre fakihler, şöyle tasnif edilebilir:

**Tablo 13: İbn Âbidîn'e Göre Tabakâtü'l-Fukahâ**

1	<b>Mutlak Müctehid</b>	Mutlak-müstakil Müctehid	Mezhep Kurucusu
		Mutlak-müntesip müctehid	Mutlak müctehid derecesinde olsalar da bir mezhep imamının usûlünü benimseyen müctehidler (Başta İmâmeyn olmak üzere Ebû Hanîfe'nin ashâbı)
2	<b>Mezhepte Müctehid</b>	Meselede müctehid	Mutlak ictihad derecesine ulaşamayıp mezhep içerisinde ictihad edenler
		Ashâbü't-tahrîc	
		Ashâbü't-tercîh	
3	<b>Mukallid</b>	Ashâbü't-temyîz	Nakil ile yetinenler
		Salt Mukallid	

Burada “ashâbü't-tahrîc” ve “ashâbü't-tercîh” nitelemelerine ayrıca değinmek gerekmektedir. Zira “mezhepte müctehid”in, neden kendi içerisinde üç farklı tabakaya ayrılma ihtiyacı hissedildiği izaha muhtaçtır. Kemalpaşazâde'nin tabakâtında her bir kategori için çeşitli isimler örnek olarak zikredilmektedir. Bununla birlikte mezhepte müctehidden temyiz ehline kadar söz konusu kategorilere verilen örnekler, sanki bunların her birinin kronolojik olarak belirli dönemlerde uygulandıklarını göstermektedir.<sup>1015</sup> Söz gelimi, İmâmeyn mezhepte müctehide, sonraki birkaç yüzyıl içinde yaşayan Hassâf, Tahâvî ve Kerhî meselede müctehide, Kerhî'nin öğrencisi olan Cessâs tahrîc ehline,

<sup>1013</sup> Apaydın, “İctihad”, s. 439.

<sup>1014</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 25.

<sup>1015</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 41. Ayrıca bk. Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı: Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber*, Samsun: Ceylan Ofset, 2009, s. 80.



ondan yarım asır sonra yaşayan Kudûrî tercih ehline, sonraki asırlarda Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve İbnü's-Sââtî temyiz ehline örnek olarak zikredilmiştir. Diğer taraftan meselede müctehid tabakasında yer verilen Halvânî, Serahsî, Pezdevî ve Kâdîhân, söz konusu kronolojik sıralama izlenimini kısmen bozmaktadır.<sup>1016</sup>

Diğer taraftan tahrîc ve tercih ehli şeklindeki nitelendirme, sanki tercih ehli fakihin tahrîc yapamayacağı ya da tahrîc ehli fakihin mesaisinin en üst derecesinin tahrîc olduğu şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>1017</sup> Ancak İbn Âbidîn'in yukarıda zikredilen kullanımları dikkate alındığında, kanaatimizce söz konusu fakihin ilgili faaliyeti sıkça yaptığı ve bu faaliyetinin genel olarak sonraki fukahâ tarafından kabul gördüğü şeklinde anlaşılması daha doğrudur. Zira ona göre, “meselede müctehid”, “ashâbü't-tahrîc” ve ashâbü't-tercih” yukarıda değinildiği üzere mezhepte müctehid olarak adlandırılır. Diğer taraftan tahrîc ve tercih ehli arasında da keskin hatlarla çizilmiş bir ayrım yoktur. Örneğin bir yerde Mergînânî'yi tahrîc ehli olarak nitelerken,<sup>1018</sup> başka bir yerde tercih ehli olarak niteleyebilmektedir.<sup>1019</sup> Ya da birkaç yerde tercih ehli olarak nitelediği İbnü'l-Hümâm'ın,<sup>1020</sup> kölenin nikâhı konusunda ictihad derecesine (meselede ictihad tabakasına) ulaştığını ifade etmektedir.<sup>1021</sup>

Öte yandan bir fakihin tercih ehli olmaması, onun hiçbir şekilde tercih yapmayacağı anlamına gelmez. Nitekim İbn Âbidîn, Sirâceddin İbn Nüceym'in tercih ehli olmaması sebebiyle onun yaptığı tercihin Necmüleimme el-Buhârî'nin tercihine muarız olamayacağını ifade etmekte ve bu sebeple Sirâceddin İbn Nüceym'in tercihinin kabul etmemektedir.<sup>1022</sup> Dolayısıyla bu örnek, Sirâceddin İbn Nüceym'in tercih ehli olmamasına rağmen tercih yaptığını göstermektedir. Yine mezkûr örnekte bir başka husus

---

<sup>1016</sup> bk. Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, ss. 363-367; Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, s. 41.

<sup>1017</sup> Bayder'e göre, tahrîc ashâbı tabakasında yer almanın anlamı, “söz konusu fakihin mesaisinin en üst derecesinin tahrîc olduğu/olabileceğidir.” Yine ona göre, “bu derecelendirme yapılırken Hanefî mezhebi içerisindeki fukahânın mesaiileri incelenmiş ve hangi fakihin hangi mesaisi fetvâ ve kazada dikkate alınmışsa o tabakada gösterilmiştir.” bk. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, s. 100-101.

<sup>1018</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 49.

<sup>1019</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 342; c. 2, s. 570.

<sup>1020</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 477; İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 32.

<sup>1021</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 351; İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 32.

<sup>1022</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 261.

daha dikkat çekmektedir: Bir fakihın tercih ehli olmadığı halde yapmış olduğu tercihler, tercih ehli fakihlerin tercihlerine muarız ise kabul edilmez. Sonuç olarak tahrîc ve tercih ehli fakihler, kurucu imam, onun ashâbı ve meşâyihden sonra mezhepte otorite sahibi olan, mezhebe muhalefet edebilen ve bu muhalefetleri kabul gören fakihlerdir.

### C. İBN ÂBİDÎN'İN MEZHEP İÇİ İCTİHAD FAALİYETLERİ

İbn Âbidîn'in Kemalpaşazâde'nin tabakâtında yer alan üçüncü, dördüncü ve beşinci tabakaları yani meselede müctehid, ashâbü't-tahrîc ve ashâbü't-tercîhi “mezhepte müctehid” olarak nitelediği yukarıda zikredilmişti. Bu tasnifi dikkate alınarak İbn Âbidîn'in mezhep içi icthad faaliyetini, “tercih, tahrîc ve meselede icthad” şeklinde bir bütün olarak değerlendirdiği söylenebilir. Buradan hareketle mezhep içi icthad faaliyeti olması bakımından İbn Âbidîn'in tercih ve tahrîc faaliyetleri, aşağıda çeşitli örnekler üzerinden tahlil edilecektir.

#### 1. Tercih

Tercih sözlükte, bir şeyi diğerinden üstün tutmak, tartmak, yeğlemek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1023</sup> Bazı usûl eserlerinde tercihin sözlük ve terim anlamı arasında bir ayırım yapılmadığı ve tercihin “benzer iki şeyden birinin diğerine vasıf itibarıyla var olan üstünlüğünü ortaya çıkarmak” şeklinde tarif edildiği görülmektedir.<sup>1024</sup> Teftâzânî ise tercihin lügatte “bir şeyi üstün tutmak” anlamına geldiğini, mecâzen “bir şeyin üstün olduğuna inanmak” anlamında da kullanıldığını ifade etmektedir. Yine Teftâzânî'nin beyanına göre ıstılahta ise “muarız olan iki şeyden birinin diğerine göre kuvvetini ya da üstünlüğünü açıklamaktır.”<sup>1025</sup>

Şükrü Özen tercihi, “fıkıh usûlünde deliller, fıkhıta ise ispat vasıtaları arasında tearuz bulunduğu bir tarafı destekleyen bir emareye dayanarak onu yeğlemek” şeklinde tarif etmektedir.<sup>1026</sup> Ömer Nasuhi Bilmen tercihi, “vasfen birbirine mümasil olan

<sup>1023</sup> Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve's-sihâhu'l-'arabiyye*, c. 1, s. 364; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 2, s. 445; Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, c. 6, s. 383-386.

<sup>1024</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, c. 4, s. 77; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. 2, s. 249; Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 23.

<sup>1025</sup> Teftâzânî, *et-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, c. 2, s. 206.

<sup>1026</sup> Şükrü Özen, “Tercih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, s. 484.

iki delilden birinin diğereine fazl ve rüçhânını ispat etmektir” şeklinde tanımladıktan sonra “böyle mütemâsil delillerden birini diğereine tercihe muktedir olan zatlara da *ashâb-ı tercih*” denildiğini ifade etmektedir.<sup>1027</sup> Osman Şahin ise fıkıh usûlünde tercihin “bir şeyi, dengi olan başka bir şeye üstün tutmak” anlamında kullanıldığını ifade ettikten sonra, fetvâ usûlüne göre “bir mezhep içinde veya mezhepler arasında bir mesele hakkında bulunan farklı (muhtelif) görüşler/hükümler arasında daha uygun birini seçme işlemi” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>1028</sup>

Çalışmasında tercih ile ilgili çeşitli tanımlara yer veren Uğur da usûlcüler tarafından yapılan tercih tanımının deliller arası tercihe dair olduğuna dikkat çektikten sonra, mezhep içi tercihi şöyle tanımlamaktadır: “Muayyen bir meselenin hükmü ile ilgili mezhepteki muhtelif kavil veya rivâyetlerden daha ağır basanı, üstün olanı belirlemektir.”<sup>1029</sup>

Fıkıh tarihi ile ilgili çalışmalarda genellikle mezhep içi tercih, dirâyeten ve rivâyeten olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>1030</sup> Öte yandan dirâyeten tercih -bir diğere ifadeyle delil merkezli tercih- ile diğere tercih türleri, ictihad ve taklid faaliyeti olması bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Mezhep içi tercihi ictihad faaliyeti olarak kabul eden fakihlerle, taklid kabul eden fakihlerin yaklaşımlarını ayrıntılı bir şekilde inceleyip konuyla ilgili çeşitli değerlendirmelere yer veren Uğur,<sup>1031</sup> delil merkezli tercihin ictihad kapsamında,<sup>1032</sup> diğere tercih türlerinin ise taklid kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>1033</sup>

*Şerhu'l-Manzûme* ile *Reddü'l-muhtâr* incelendiğinde İbn Âbidîn'in delil merkezli tercihi ictihad kapsamında, diğere tercih türlerini de taklid kapsamında ele aldığı görülmektedir. Nitekim o, '*Ukûdü resmi'l-müftî* risâlesinin yirmi dokuzuncu beytinde,

---

<sup>1027</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y., c. 1, s. 38.

<sup>1028</sup> Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 77.

<sup>1029</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 23-24.

<sup>1030</sup> Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara: Müftüoğlü Yayınları, 1969, s. 147; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 243-244; Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 77-78; Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 29.

<sup>1031</sup> Söz konusu yaklaşım ve değerlendirmeler için bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 118-142.

<sup>1032</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 130.

<sup>1033</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 137.

Ebû Hanîfe'nin ashâbı ona muhalefet ettiklerinde sahih görüşe göre müctehid müftînin delili kuvvetli olan görüşü tercih edeceğini ifade etmektedir.<sup>1034</sup> Aynı şekilde söz konusu risâlenin şerhinde, müctehid müftînin “mezhep içerisinde görüşlerin hiyerarşisi”ni takip etmek zorunda olmadığını, delili en kuvvetli olan görüşle fetvâ verebileceğini belirtmektedir.<sup>1035</sup>

Yine İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*'da daha önce zikredildiği üzere “ashâb-ı tercih”i “mezhepte müctehid” olarak nitelemekte ve onların mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin kavlini almak zorunda olmadıklarını, aksine görüşün deliline bakarak tercih yapmaları gerektiğini söylemektedir.<sup>1036</sup> İbn Âbidîn'in delil merkezli tercihi ictihad faaliyeti olarak görmesi ve resmü'l-müftîde işlenen diğer tercih ilkelerini taklid olarak değerlendirmesi sebebiyle, bu başlıkta İbn Âbidîn'in delil merkezli tercihleri ele alınacaktır.

#### **a. İbn Âbidîn'in Delil Merkezli Tercih Kriterleri**

Delil merkezli tercih yapılırken resmü'l-müftî ilkelerinde olduğu gibi görüş sahipleri ya da görüşlerin yer aldığı eserler arasında herhangi bir hiyerarşi gözetilmediği, ayrıca delil merkezli tercih yapmaya ehil olan fakihlerin resmü'l-müftî risâlesinde ele alınan “görüşlerin hiyerarşisi” ile sınırlı olmadıkları daha önce zikredilmişti. Çalışmasında temel olarak “mezhep içi fikhî istidlal”i konu edinen Kaya, dördüncü ve beşinci asırlardaki örnekleri üzerinden mezhep içi fikhî istidlal metodlarından biri olan tercihte,<sup>1037</sup> rüçhâniyet sebebi olan herhangi bir hiyerarşinin bulunmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte o, söz konusu istidlallerde görüşlerin belirli kıstaslar gözetilerek tercih edildiğini tespit etmiştir.<sup>1038</sup>

Tercih sebepleri olarak isimlendirdiği bu kıstasları; nasslara muvafakat, mezhep içi istidlal kaynaklarına muvafakat, doğru istidlal ve istihsan olmak üzere dört başlıkta incelemektedir. İstihsan başlığı altında da zaruret; toplumsal, ekonomik ve siyasi

---

<sup>1034</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 25.

<sup>1035</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 28.

<sup>1036</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 7, s. 32.

<sup>1037</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 222.

<sup>1038</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 254-255.

değişim; maslahat ve örf sebebiyle tercihi ele almaktadır.<sup>1039</sup> Tercih hakkında yapılan bazı çalışmalarda da Kaya'nın başlıkları esas alınarak benzer tasnifler kullanılmıştır.<sup>1040</sup> Aşağıda Kaya'nın bu tasnifi de dikkate alınarak İbn Âbidîn'in delil merkezli tercihlerinde kullandığı kriterler örnekleriyle işlenecektir.<sup>1041</sup>

### (1). Nasslara Uygunluk

Bir konuyla ilgili mezhep içinde birden fazla görüş bulunduğu söz konusu görüşlerden birinin tercihi gündeme gelmektedir. Bu bağlamda mezhep içerisinde çeşitli dönemlerde birçok fakih tarafından delil merkezli tercih faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Belirli kıstaslar gözetilerek gerçekleştirilen delil merkezli tercih faaliyetinin kriterlerinden birisi, söz konusu görüşlerin nasslara uygun olup olmamasıdır. İbn Âbidîn'in de yapmış olduğu tercihlerde görüşlerin nasslara uygunluğunu bir kıstas olarak kullandığı görülmektedir. Aşağıda, İbn Âbidîn'in bu kıstası nasıl işlettiği, bazı örnekler üzerinden incelenecektir.

Talak bahsinde Timurtâşî bid'î talakı açıkladıktan sonra, hayız halinde ric'î talak ile boşanan kadına geri dönmenin vacip olduğunu ve kadın temizlendikten sonra tekrar boşanabileceğini ifade etmektedir.<sup>1042</sup> Haskefî şerhte esah olan görüşün bu olduğunu ve kocanın hayız halinde boşaması sebebiyle günaha girdiğinden dolayı, bu masiyeti gidermek için geri dönmesi gerektiğini eklemiştir.<sup>1043</sup>

İbn Âbidîn, “esah kavle göre kadına geri dönmesi vaciptir” ifadesini açıklarken meselenin hükmü konusundaki ihtilaftan dolayı şerhte “esah” ifadesinin kullanıldığını, zira Kudûrî'ye göre bu meselenin hükmünün müstehab olduğunu belirtmektedir.<sup>1044</sup> Ardından müstehab hükmünü benimseyenlerin, işlenen günahın giderilmesi mümkün

---

<sup>1039</sup> bk. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 255-263.

<sup>1040</sup> bk. Ayhan Hira, *Şeyh Bedreddin: Bir Süfi Alimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 255-266; Uğur, *Haneî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 62.

<sup>1041</sup> Çeşitli fakihler tarafından yapılan delil merkezli tercih örnekleri ve konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 249-263; Ayhan Hira, *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 200-215; Uğur, *Haneî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 61-84.

<sup>1042</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 4, s. 434-436.

<sup>1043</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 435-436.

<sup>1044</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 435. Ayrıca bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 155; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y., c. 3, s. 39.

olmadığı gerekçesiyle bu hükmü verdiklerini belirtir. İbn Âbidîn'e göre hayız halinde boşanan kadına dönmenin vacip olması hükmünün esah kavil olmasının gerekçesi, Abdullah b. Ömer'den rivâyet edilen Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e hitaben “*Oğluna emret, hayız halinde boşadığı karısına dönsün. Sonra temizleninceye kadar onu tutsun, hayız görüp tekrar temizlendiğinde onu hâlâ boşamak isterse ona dokunmadan boşasın. Allah'ın emrettiği iddet budur.*”<sup>1045</sup> meâlindeki hadistir.<sup>1046</sup>

Zikri geçen hadis biri sarih, diğeri zımnî olmak üzere iki vücûb ifadesi içermektedir. Sarih vücûb ifadesi, Hz. Ömer'in emretmesidir. Zımnî vücûb ise Hz. Peygamber'in “oğluna emret” ifadesidir. Bu ifade ile Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in nâibi konumunda olup, ondan aldığı emri tebliğ eden kişi gibidir. Hayız halinde boşamak suretiyle işlenen günahın ortadan kalkmaması, hadisteki emrin vücûb ifade etmemesini gerektirmez. Zira geri dönmekle bu boşamanın ve dolayısıyla işlenen günahın eseri olan iddet son bulmuş olacaktır. Çünkü bir şeyin devam etmesi bir yönüyle eserin devam etmesidir. Yani hayız halinde boşamak suretiyle işlenen günah her ne kadar ortadan kalkmasa bile, geri dönerek bu günahın eseri olan iddeti ortadan kaldırmak suretiyle bu günahta ısrar edilmemiş olur.<sup>1047</sup>

Bu meselede mezhep içinde ikinci bir ihtilaf daha söz konusudur. İbn Âbidîn'in belirttiği üzere Ebû Hanîfe'den gelen bir rivâyete ve Tahavî'nin tercih ettiği görüşe göre, koca hayız halinde boşadığı kadına yine hayız hali devam ederken dönüp, bu hayızın bitimindeki temizlik döneminde isterse tekrar o kadını boşayabilir.<sup>1048</sup> Çünkü talakın eseri ric'at ile ortadan kalkmıştır ve sanki o hayız içinde karısını boşamamış gibi olur. Ancak zâhirü'r-rivâye kitaplarından *el-Asl*'da ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'sinde belirtildiği üzere koca boşadığı karısına hayız halinde iken geri dönerse, bir temizlik müddeti ve bir hayız bekledikten sonra ikinci temizlik müddetinde onu boşar.<sup>1049</sup> Daha önce içinde boşadığı hayız döneminden sonraki ilk temizlik müddetinde boşayamaz. Çünkü bu bid'î

---

<sup>1045</sup> Buhârî, “Talak”, 44; Müslim, “Talak”, 1.

<sup>1046</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 435.

<sup>1047</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 435-436.

<sup>1048</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 436. krş. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak, 'Âlemü'l-Kütüb, 1994, c. 3, s. 53.

<sup>1049</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 436. krş. Şeybânî, *el-Asl*, c. 4, s. 395; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 6, s. 16-17.

talak olur. İbn Ömer'den rivâyet edilen yukarıdaki hadis de zâhirü'r-rivâye görüşüne delâlet etmektedir.<sup>1050</sup>

İbn Âbidîn, yukarıdaki meselede yer alan her iki ihtilafta da ihtilafın taraflarını zikretmiş ve ayrıca delil bakımından daha kuvvetli olan görüşün tercih edileceğini izah etmek amacıyla tarafların delillerini değerlendirmiştir. Son zikredilen ihtilafta İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe'den gelen bir görüşün Tahâvî tarafından tercih edildiğini, diğer taraftan buna muhalif olarak *el-Asl*'da geçen görüşün *el-Kâfi*'de de zikredildiğini ifade etmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere İbn Âbidîn, nassa uygunluğu sebebiyle zâhirü'r-rivâye görüşü tercih etmekte, bununla birlikte resmü'l-müftî ilkelerini de dikkate alarak söz konusu tercihinin kuvvetlendirmektedir.

Nasslara uygunluk sebebiyle İbn Âbidîn'in yapmış olduğu delil merkezli tercihlerden biri de mürted babında işlenen bir mesele hakkındadır. Timurtâşî, mürtedin müslüman iken terk ettiği ibadetlerini tekrar müslüman olduğunda kaza etmesi gerektiğini ifade eder.<sup>1051</sup> Haskefî bu kısmın şerhinde namaz ve orucu terk etmenin mâsiyet olduğunu, mâsiyetin ise dinden döndükten sonra da kalıcı olduğunu belirtmektedir.<sup>1052</sup>

İbn Âbidîn konuyla ilgili önce Timurtâşî'nin Kuhistânî'den yaptığı bir alıntıyı aktarmaktadır. Buna göre, çoğunluk mürtedin mürted iken ve öncesinde işlediği günahların düşeceğini savunmaktadır. Muhakkiklerin çoğuna göre ise bu günahlar düşmez. İbn Âbidîn'e göre mürtedin günahlarının düşeceğini savunan âlimler, tevbe etmeleri ve tekrar İslam'a dönmeleri durumunda günahlarının düşeceğini kast etmektedirler. Bu görüşün delili "*İslam, önceden işlenmiş olan günahları temizler.*"<sup>1053</sup> meâlindeki hadistir. Eğer mürted, irtidat halinde ölecek olursa, hem mürtedken hem de öncesinde işlemiş olduğu günahları bâki kalır.<sup>1054</sup>

İbn Âbidîn zikredilen hadisin çoğunluğa ait olan ilk görüşü desteklediğini ifade ederek nassa uygunluğu sebebiyle yaptığı delil merkezli tercihi belirtmektedir. Diğer

---

<sup>1050</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 436.

<sup>1051</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 6, s. 397.

<sup>1052</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 6, s. 397.

<sup>1053</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/312-315, 349, 360.

<sup>1054</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 397.

tarafından ona göre, mürtedin İslam'a dönmesiyle daha önceki günahlarının affedilmesi, onun irtidad etmeden önce müslümanken edâ etmediği ibadetlerinin ve üzerindeki kul haklarının zimmetinden düştüğü anlamına gelmez. İbadetlerin kazası ve kul haklarının ödenmesi zimmetinde sabittir. Çünkü mâsiyetin kendisi bunlar değildir. Burada mâsiyet, ibadetleri vaktinde yerine getirmemek ve kul hakkını ihlal etmektir. Bunlar sebebiyle işlenmiş olan günahın düşmesi, zimmette sabit olan borcun düşmesi anlamına gelmez.<sup>1055</sup>

Yine İbn Âbidîn'in "şefî'in, meşfû' akarın satıldığını duyduktan sonra ne zamana kadar şuf'a talebinde bulunabileceğiyle ilgili" mezhep içerisinde mevcut olan ihtilaf hakkında yapmış olduğu değerlendirmeler, nasslara uygunluk sebebiyle delil merkezli tercihlerine örnek olarak zikredilebilir. Buna göre, Timurtâşî herhangi bir ihtilaf zikretmeden "şefî'in, satışı öğrendiği mecliste şuf'a talebinde bulunması gerektiğini" ifade eder.<sup>1056</sup> Haskefî ise metindeki ifadeye "her ne kadar meclis uzasa da" ifadesini ekleyerek, meclisin uzamasının şuf'a talebine engel olmayacağını belirtir. Haskefî bunun esah kavil olduğunu, fıkıh metinlerinde de bu şekilde yer aldığını söyler. Bununla birlikte bu görüşün *Cevâhirü'l-fetâvâ*'da geçen "şefî'in, satışı duyduğu mecliste fevren (derhal) şuf'a talep etmesi gerekir, fetvâ bu görüşe göredir (ve aleyhi'l-fetvâ)" ifadesinin hilâfına olduğunu beyan eder.<sup>1057</sup>

İbn Âbidîn, öncelikle konuyla ilgili ilk görüşün kimler tarafından tercih edildiğini izah etmektedir. Buna göre, Kerhî bu görüşü tercih etmiş,<sup>1058</sup> Şârih'in değindiği gibi metinler de bu görüşü esas almıştır.<sup>1059</sup> Çünkü metinlerde geçen "mecliste talep eder" ifadesinin zâhirinden bu anlaşılmaktadır. Ayrıca yine İbn Âbidîn'in ifadesiyle Şârih Haskefî de birinci görüşü tercih etmektedir. Çünkü onun "*Cevâhirü'l-fetâvâ*'daki görüş metinlerin hilâfıdır" ifadesi metinlere muhalefetinden dolayı ikinci görüşü tercih etmediğini göstermektedir. Ancak İbn Âbidîn'e göre, şuf'a hakkının kullanımıyla ilgili

---

<sup>1055</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. 6, s. 397.

<sup>1056</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 9, s. 328.

<sup>1057</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 9, s. 328. Ebü'l-Fazl Rüknuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî, *Cevâhirü'l-fetâvâ*, Câmi'atü'l-Melik Su'ud, nr. 1437, vr. 282<sup>b</sup>.

<sup>1058</sup> Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, c. 14, s. 116.

<sup>1059</sup> Ayrıca bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 4, s. 310; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-Muhtâr*, 2. bs., Konya: Tekin Kitabevi, 2014, s. 63; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 585; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 159.



hadise<sup>1060</sup> ve “talebü’l-müvâsebe” ifadesine uygun olan ikinci kavildir. Ayrıca *el-Hidâye*’de de bu görüş tercih edilmiş ve meşâyihin çoğunluğuna nispet edilmiştir.<sup>1061</sup>

Ardından İbn Âbidîn, Şürünbülâlî’nin *Dürer*’e yazmış olduğu hâşiyeden bir alıntıya yer vermektedir. Buna göre ikinci görüş yani “şefî’in satışı duyduğu mecliste fevren şuf’ayı talep etmesi gerektiği” görüşü zâhirü’r-rivâyedir. Hatta şefî’, satışı duyduğu anda özürsüz ve rahat bir şekilde sussa ve şuf’a talep etmese veya şuf’a hakkı dışında başka bir konu hakkında konuşsa şuf’a hakkı batıl olur. Nitekim *el-Fetâva’l-Hâniyye*, *Tebyînü’l-hakâik* ve *Şerhu’l-Mecma*’da bu şekilde beyan edilmiştir.<sup>1062</sup> Bu alıntıdan sonra İbn Âbidîn, ikinci görüşün zâhirü’r-rivâye olmasına ilaveten aynı zamanda “ve aleyhi’l-fetvâ” ifadesi sebebiyle sarîh bir lafızla tercih edildiğini, dolayısıyla metinlerdeki tercihlerin zımnî tercih olması ve sarîh tercihin zımnî tercihe göre önceliği sebebiyle ikinci görüşün metinlerde zikredilen birinci görüşe takdim edileceğini ifade etmektedir.<sup>1063</sup>

Bu örnekte İbn Âbidîn, konuyla ilgili ihtilafı iki görüşü zikredip Haskefi’nin resmü’l-müftî ilkelerine dayanarak yaptığı tercihi açıkladıktan sonra,<sup>1064</sup> Haskefi tarafından tercih edilmeyen ikinci görüşün nassa uygun olduğunu beyan ederek tercihinin belirtmiştir. Akabinde delil merkezli bu tercihinin, resmü’l-müftî ilkeleriyle desteklemiştir. Güvenilir kaynaklardan biri olan *el-Hidâye*’de bu görüşün meşâyihin çoğunluğuna nispet edildiğini ifade ederek, öncelikle meşâyihin görüşünü tespit etmiştir. Aynı zamanda bu görüşün zâhirü’r-rivâye olduğuna dair Şürünbülâlî’den bir alıntıya yer vermektedir. Son olarak “ve aleyhi’l-fetvâ” ifadesinin sarîh tercih olduğunu, buna karşılık muteber metinlerdeki ifadelerin zımnî tercih olduklarını ve sarîh tercihin zımnî tercihe takdim edileceğini söylemiştir.<sup>1065</sup>

<sup>1060</sup> Hadisin metni şöyledir: “الشُّفْعَةُ لِمَنْ وَائْتِبَهَا” Ayrıca ilgili kısımda İbn Âbidîn hadisi, “süratli bir şekilde şuf’ayı talep etmek” şeklinde açıklamaktadır. bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 9, s. 329.

<sup>1061</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 9, s. 328. krş. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 4, s. 311.

<sup>1062</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 9, s. 328. krş. Kâdihân, *el-Fetâva’l-Hâniyye*, c. 3, s. 537; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi’l-ahkâm*, c. 2, s. 209.

<sup>1063</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 9, s. 328.

<sup>1064</sup> Yukarıda zikredildiği üzere Haskefi, söz konusu tercihinin gerekçesini, ilgili kavlin metinlerde zikredilen görüş olmasına dayandırmaktadır.

<sup>1065</sup> Burada şöyle bir soru akla gelebilir: “Örneğin *Hidâye*’nin zımnî tercihi ile *el-Bahrü’r-râ’ik*’in sarîh tercihi tearuz ettikte *el-Bahr*’daki görüş mü tercih edilir?” Bu sorunun cevabı kanaatimizce “muteber metin” ifadesindeki “muteber” nitelemesinde saklıdır. Zira ikinci bölümde değinildiği üzere İbn

İbn Âbidîn'in delil merkezli tercihten sonra bu tercihin resmü'l-müftî ilkelerine uygun olduğunu izah etme çabasının sebebi, muhtemelen söz konusu tercihin metinlerde zikredilen görüşe aykırı olmasıdır. O bu problemi, üç farklı resmü'l-müftî ilkesini işleterek çözmeye çalışmıştır. Bunlar, ilgili görüşün meşâyihin çoğunluğuna ait bir görüş olması, zâhirü'r-rivâye olması ve sarîh tercih ifadesiyle zikredilmesidir. Böylece söz konusu tercihin resmü'l-müftî ilkelerine göre de doğru olduğunu, Haskefî tarafından resmü'l-müftî ilkelerine dayanılarak yapılan tercihin ise usûlüne uygun yapılmadığını ortaya koymuş olmaktadır. Zira Haskefî metinlerdeki görüşü tercih etmiş, bununla birlikte onun zımnî tercih olduğunu, zımnî tercih ile sarîh tercih çeliştiğinde sarîh tercihin öncelenmesi gerektiğini dikkate almamıştır.

Daha önce zikredildiği üzere delil merkezli tercih yapabilen müctehid fakih, mukallid fakih için belirlenen resmü'l-müftî ilkeleriyle sınırlı değildir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: İbn Âbidîn, mukallid bir fakih olarak resmü'l-müftî ilkeleriyle tercih yapma durumundaysa niçin bazı tercihlerinde öncelikle delil merkezli tercihe başvurmaktadır? Ya da delil merkezli tercihe ehil ise, neden resmü'l-müftî ilkeleriyle söz konusu tercihini açıklama çabasına girişmektedir? Aslında tezat gibi görünen bu mesele, taklid ile mezhep içi icthadın keskin hatlarla birbirinden ayrılan iki farklı faaliyet olmadığını göstermektedir. Zira mezhep içi icthad yapan fakih de mukallid fakih için gerekli olan resmü'l-müftî ilkelerini dikkate alıp onları kullanmaktadır. Uğur, tercih ehli fakihlerin resmü'l-müftî ilkelerini göz önünde bulundurmakla birlikte, tercih yaparken esas itibarıyla bu ilkeleri değil de delilin kuvvetini dikkate aldıklarını ifade ettikten sonra, Zeynüddin İbn Nüceym ve sonrasındaki Hanefî fakihlerin tercihlerinde farklı bir durumla karşılaşıldığını tespit etmektedir. Ona göre, Zeynüddin İbn Nüceym sonrası fakihler, delil merkezli tercihle yetinmeyip yer yer mezhep içi tercih usûlünün (resmü'l-müftî) ilkelerini de işletmektedirler.<sup>1066</sup>

Resmü'l-müftî ilkelerinin hangi dönemden itibaren daha yoğun bir şekilde kullanıldığı ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi İbn Âbidîn'in delil merkezli tercihlerini resmü'l-müftî ilkeleriyle destekleme çabası,

---

Âbidîn, muteber olan ve olmayan fıkıh metinleri hakkında bazı değerlendirmeler yapmaktadır. bk. "İbn Âbidîn'e Göre Muteber Kaynaklar" başlığı.

<sup>1066</sup> Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 294-295.

*Reddî'l-muhtâr*'da sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bu durum, İbn Âbidîn'in kendisini mezhep içi ictihada ehil görmemesi, mukallid bir fakih olması, yaşadığı dönemde ictihadın tamamen ortadan kalkıp taklid eksenli bir fıkıh amelîyesinin hâkim olması gibi yorumlara imkân vermektedir. Bu yorumlar, İbn Âbidîn'in yer yer kendisini mukallid olarak nitelenmesiyle ve yaşadığı dönemde ictihada ehil fakihin kalmadığına dair çeşitli ifadeleriyle de desteklenebilir.<sup>1067</sup> Ancak onun bu tavrı, delil merkezli tercih yaptığı ve hatta zaman zaman oldukça cesur tercih ve tahrîclerde bulunduğu gerçeğini değiştirmez.

Kanaatimizce bu durum, farklı bir zaviyeden şu şekilde de yorumlanabilir: İbn Âbidîn, delil merkezli tercihlerini, imkân bulduğunda mezhebin temel dinamikleriyle destekleyerek kuvvetlendirmektedir. Özellikle buna, mezhepte çoğunluk tarafından savunulan ya da yerleşik hale gelen görüşlere muhalif bir görüşü tercih ettiğinde ihtiyaç duymaktadır. Buradaki hassasiyetin, onlarca fakih tarafından tartışılıp öne çıkan görüşlere, kendisinden önceki fakihlere ve özellikle mezhebin sistematiğine ve sürekliliğine yönelik bir hassasiyet olduğu söylenebilir.

Günümüzdeki şekliyle ictihadın zıddı olarak konumlandırılan ve ictihadla bir arada düşünülemeyen ve olumsuz manada kullanılan taklid kavramı bir kenara bırakılacak olursa, İbn Âbidîn'e göre taklid yani süreklilik, hukukî birlik ve istikrar açısından son derece önemlidir. Hatta kanaatimizce İbn Âbidîn'e göre, resmü'l-müftî ilkeleriyle tespit edilen ya da desteklenen görüşün, daha kuvvetli ve güvenilir olduğu söylenebilir. Çünkü bu tür bir görüş, çeşitli dönemlerde birçok fakih tarafından tartışılarak öne çıkıp kabul görmüş ve kolektif bir görüş haline gelmiştir. Dolayısıyla taklid, tercih ve tahrîc faaliyetleri arasında eğer bir hiyerarşi söz konusu olacaksa, taklid bu hiyerarşinin başında yer alacaktır. Tercih ve tahrîce yani mezhep içi ictihada, ihtiyaç halinde başvurulmalıdır. Hükümlerde sürekliliğin öncelenmesiyle birlikte örf, zaruret, maslahat gibi sebeplerle değişimin varlığı ve mezhep içi ictihadın özellikle bu tür gerekçelerle devreye girdiği de göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

## **(2). Kıyas/Mezhep Birikimine Uygunluk**

Mezheplerin teşekkülünden sonra müntesip fakihler genellikle nasslarda düzenlenen meselelere değil de, mezhep içerisindeki görüşlere kıyasla hükme

---

<sup>1067</sup> bk. İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 28.

varmaktadırlar. Dolayısıyla mezhep içi tercihte “kıyas” terimi, nasslarda düzenlenen meselelerden ziyade, mezhep içerisindeki görüşlere kıyas şeklinde kullanılmaktadır. Mezhep içerisindeki görüşlere kıyas ise, tikel meselelere ya da mezhep içerisinde kabul gören genel ilkelere kıyas olmak üzere iki farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, delil merkezli tercih kriterlerinden biri olan kıyasa uygunluk, mezhep birikimine/mezhep içi istidlal kaynaklarına uygunluk olarak da isimlendirilebilir.<sup>1068</sup> Aşağıda örnekleri verileceği üzere İbn Âbidîn bazı tercihlerinde, kıyasa uygunluk kriterini dikkate almıştır. Bunu yaparken meseleyi bazen sadece mezhepteki genel ilkelere, bazen de hem genel ilkelere hem de tikel meselelere kıyas etmiştir. Aşağıda İbn Âbidîn’in kıyasa uygunluk sebebiyle yapmış olduğu tercihlere örnekler verilecektir.

Müşterinin fasit bir akidle satın aldığı arazi üzerine bina yapması veya ağaç dikmesi durumunda akdin feshedilip edilemeyeceği konusunda ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe’ye göre üzerine bina yapıldığı veya ağaç dikildiği için arazi istihlak edilmiş durumdadır ve akdin feshi mümkün değildir. Bu sebeple müşteri, arazinin kıymetini öder. İmameyn’e göre ise, müşteri binayı yıkarak veya diktiği ağaçları sökerek fasit akidle almış olduğu araziye satıcıya iade eder. Haskefi, İbnü’l-Hümâm’ın İmameyn’nin görüşünü tercih ettiğini, diğer taraftan *en-Nehrü’l-fâik*’te, satıcının yetki vermesinden dolayı bu tasarrufların yapıldığı gerekçesiyle Ebû Hanîfe’nin görüşünün savunulduğunu ifade etmektedir.<sup>1069</sup>

İbn Âbidîn, öncelikle Kerhî’nin *Muhtasar*’ından Ebû Hanîfe’ye ait olan görüşün gerekçesini aktarmaktadır. Arazi üzerine bina yapılması ya da ağaç dikilmesiyle arazi, Ebû Hanîfe’ye göre istihlak edilmiştir. Çünkü bina yapmak ve ağaç dikmekle, bunların o toprak üzerinde devamlı kalması kastedilmektedir. Bu da satıcının bu konudaki yetkisine dayanarak verdiği izinle olmuştur. Fasit akidle satın alınan malın başkasına satılması durumunda iade ve fesih hakkının düşmesi gibi burada da iade ve fesih hakkı düşer.<sup>1070</sup>

Ardından İbn Âbidîn, İbnü’l-Hümâm’ın tercihini açıklamak üzere yaptığı değerlendirmeyi, daha sonra tahlil etmek üzere aynen aktarmaktadır. Buna göre İbnü’l-

---

<sup>1068</sup> Uğur, *Haneî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 64-65.

<sup>1069</sup> Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 7, s. 302. krş. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, c. 6, s. 470-473; İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâik*, c. 3, s. 444.

<sup>1070</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 302.

Hümâm, İmâmeyn'in görüşünü daha kuvvetli bulmaktadır. Çünkü ağaç dikmek üzere veya bina yapmak üzere bir yer kiralandığında kira müddeti bittiği zaman ağacın sökülmesi ve binanın kaldırılması gerektiğinde ittifak vardır. Oysa diğer görüşün delili olarak zikredilen “binanın kalıcı olması niyetiyle yapılması” durumu sahih olsaydı, böyle bir ittifakın olmaması gerekirdi. Eğer kiralanan şeyin devamlılık arz etmediğinin delili, “kiralayan kişinin kira süresi dolduğunda onu sökmekle mükellef olduğunu bilmesidir” denirse İbnü'l-Hümâm buna, “fasit akidle satın alan kişinin de binayı ve ağacı sökmekle yükümlü olduğunu bilmesi gerekir” şeklinde cevap verileceğini ifade etmektedir.<sup>1071</sup>

Son olarak İbn Âbidîn, *en-Nehrü'l-fâik*'te Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunmak amacıyla yapılan değerlendirmeyi aktarmaktadır. Buna göre, satıcının verdiği yetkiye dayanarak “kalıcı olması niyetiyle” araziye bina yapılmıştır. İcâre ise bunun hilâfıdır. Bununla anlaşılmaktadır ki istidlalin konusu, satıcı tarafından verilen yetkidir. Bu yetkinin verildiği her yerde iade hakkı ortadan kalkar.<sup>1072</sup>

İbn Âbidîn, her iki görüş hakkında yapılan tercihlerin dayanaklarını aktardıktan sonra kendi değerlendirmesine yer vermektedir. İbnü'l-Hümâm'ın, kiracının yaptığı binayı ve diktiği ağaçları kira bitiminde sökmesi gerektiği konusunda ittifak olduğu ve buna dayanarak fasit akidle satın alınan araziye yapılan binanın kaldırılması ve dikilen ağaçların sökülmesi gerektiği görüşünü değerlendiren İbn Âbidîn, bu iddiaya cevap vererek zımnen Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir. Ona göre, kiraya verilmek suretiyle kiracıya araziden faydalanma yetkisi verilmesiyle, satmak suretiyle alıcıya verilmiş olan yetki arasında fark vardır. Satış suretiyle verilen yetki, tam olarak satılan mal hakkındadır. Satın alan kişinin aldığı araziye başkasına satması veya oraya devamlılık kastıyla bir şey yapması durumunda iade hakkı son bulur. Çünkü satması ya da üzerine bina yapması gibi bir durumdan önce, satıcının bu satışın feshini istememiş olması mümkündür. Kiracıya araziden faydalanma konusunda verilen yetki ise belirli bir süreyle sınırlı olduğu için bunun hilafıdır.<sup>1073</sup>

Akdin fasit olması sebebiyle feshedilmesinin Şâri'in hakkı olması, satıcının satış suretiyle vermiş olduğu yetkiyi iptal etmez. Çünkü yine fasit akidle alınmış olan bir malın

---

<sup>1071</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 302. krş. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 6, s. 473.

<sup>1072</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 302. krş. İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 3, s. 444.

<sup>1073</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 302-303.

başkasına satılması durumunda fesih hakkı ortadan kalkar. Böyle bir durumda da müşterinin aldığı malı başkasına satması, yine satıcının vermiş olduğu yetki sebebiyledir. Bu durum ise, akdin fasit olmasının bu yetkiyi iptal etmediğini gösterir. “Satış ve benzeri durumlarda üçüncü bir şahsın hakkı ortaya çıktığı için, kul hakkının Şâri’in hakkına öncelendiği, burada ise fasit bir akid yapmakla günahkâr olan akdin taraflarından birinin hakkının söz konusu olup, bunun Şâri’in hakkına öncelenemeyeceği” şeklinde bir itiraz gelebilir. Ancak Şâri’, günahkâr olan bir kişinin dahi hakkını gözetmiştir. Mesela, başkasına ait bir taşın gasp eden bir kimse, onu alıp duvarına temel olarak kullansa, duvarı yıkmakla mükellef değildir. O taşın kıymetini öder. Dolayısıyla bu itiraz da bu şekilde reddedilmiş olur.<sup>1074</sup>

Açıkça görüldüğü üzere İbn Âbidîn, meseleyi mezhebin yerleşik kurallarına ve mezhep içerisindeki benzer meselelere kıyas ederek delillendirmek suretiyle tercih ettiği görüşün delilinin daha kuvvetli olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca onun mezhep birikimine olan hâkimiyeti ve muhalif görüşleri aktararak onların delillerini zikretmesi, yaptığı tercihe gelebilecek itirazları dikkate alma ve onları değerlendirme imkânı da sunmaktadır. Böylece tercih ettiği görüş, daha da kuvvet kazanmaktadır.

Yine murabaha ve tevliye babında Haskefi, tağrîr ile ilgili bazı meseleleri zikrederken Timurtâşî’nin bir tahrîcine yer vermektedir. Buna göre satıştaki tağrîr sebebiyle malı iade hakkı olan müşteri öldüğünde, bu hak vâislere intikal etmez. Haskefi’nin ifadesine göre Timurtâşî bu tahrîcini “mürecced haklar, miras yoluyla intikal etmez” kâidesine dayandırmaktadır. Haskefi, Timurtâşî’nin oğlu Sâlih b. Muhammed et-Timurtâşî’nin *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*’e yazdığı hâşiyede<sup>1075</sup> “şeyhimiz Mısır Müftüsü Allâme Ali el-Makdisî bununla fetvâ verirdi” dediğini nakletmektedir. Sonrasında Haskefi, Timurtâşî’nin *Mevâhibü’l-mennân* adlı eserinde, bu görüşün aksini savunan ifadeler kullandığını belirtmektedir. Buna göre Timurtâşî mezkûr eserde, ayıp muhayyerliğinde olduğu gibi rücû hakkının vârise intikal edeceği görüşüne meyletmiştir.

---

<sup>1074</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 303.

<sup>1075</sup> Eserin tam adı *Zevâhirü’l-cevâhiri’n-nedâ’ir ‘ale’l-Eşbâh ve’n-nezâ’ir* olup, 1014 yılında tamamlanmıştır. Bazı kütüphanelerde şerh diye kaydedilen eserin birçok nüshası bulunmaktadır. bk. Muharrem Kılıç, “Timurtâşî, Sâlih b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, c. 41, s. 189; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 298.

Yine Haskefi'nin naklettiğine göre bu görüşü, Timurtâşî'nin oğlu *Me'ûnetü'l-müftî* adlı eserinde<sup>1076</sup> zikretmiştir. Ayrıca *el-Eşbâh*'ta zikredilen “ayıp sebebiyle ortaya çıkan rücû hakkı vârise intikal eder, çünkü vâris aldatılmış kişi durumundadır” şeklindeki görüşle, babasının meylettiği ikinci görüşü teyit etmektedir.<sup>1077</sup>

İbn Âbidîn, yukarıda zikredilen Timurtâşî'nin ilk görüşü hakkında, onun bu konuyu işlediği kısımdan bir nakilde bulunmaktadır. Buna göre Timurtâşî ilk olarak, bir alışverişte tağrîr sebebiyle kendisine rücû hakkı doğan kişi, aldığı malı iade etmeden öldüğü takdirde, bu hakkının vârislerine geçip geçmediği konusunda mezhep içerisinde açık bir ifadeye rastlamadığını belirtmektedir. Bu meselede Timurtâşî'ye göre iki ihtimal bulunmaktadır. Ya ayıp muhayyerliğine kıyas edilerek rücû hakkının vârislere intikal edeceği hükmü verilecek ya da şart ve görme muhayyerliğine kıyas edilerek intikal etmeyeceğine hükmedilecektir. Burada Timurtâşî, şart ve görme muhayyerliğinde olduğu gibi bu meselede de rücû hakkının intikal etmeyeceğini savunmaktadır. Daha sonra mezhepteki “mücerred hukuk miras olarak intikal etmez” şeklindeki kâidenin de bunu teyit ettiğini ifade etmektedir. Timurtâşî ayıp muhayyerliğinde vârisin, her türlü kusurdan arınmış bir şekilde mala mâlik olması ve kusur ortaya çıktığında bu hakkının zayi olması sebebiyle iade hakkının sabit olduğunu ve bunun da irs yoluyla intikal olmadığını belirtmektedir. Ancak görme ve şart muhayyerliklerinde muhayyerliğin bir istekten ibaret olması sebebiyle kişinin şahsına münhasır olan iradenin öldüğü zaman vârisine intikal etmesinin mümkün olmadığını beyan etmektedir.<sup>1078</sup>

İbn Âbidîn ise Timurtâşî'nin şart muhayyerliği ile istidlal ederek bu meselede verdiği hükmün (rücû hakkının vârislere intikal etmeyeceği hükmünün) yerinde olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre bütün bu haklar, ortaya çıkacak aldatmaları def etmek içindir. Ayrıca İbn Âbidîn *el-Bahrü'r-râik*'deki bir meselenin, bu hükmü teyit ettiğini belirtmektedir. *el-Bahr*'da hıyânetin murâbahalı akidlerde veya diğer emanet akidlerinde ortaya çıkması halinde, muhayyerliğin sabit olduğu, ancak bu hakkın miras yoluyla intikal etmediği belirtilmektedir. Çünkü satılan mal helak olsa semenin tamamının

---

<sup>1076</sup> Kaynaklarda bu isimde bir esere rastlanmamıştır. Ancak Sâlih et-Timurtâşî, babasının *Mu'inü'l-müftî fi'l-cevâbi 'ale'l-müstefî* adlı eserine bir şerh kaleme almıştır. “*Me'ûnetü'l-müftî*” ismiyle bu şerh kastedilmiş olabilir. bk. Kılıç, “Timurtaşî, Sâlih b. Muhammed”, s. 189.

<sup>1077</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 7, s. 367-368.

<sup>1078</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 367.

verilmesi gerekir. Muhayyerliğin mücerret bir irade olması sebebiyle görme ve şart muhayyerliğinde olduğu gibi semenden buna tekabül eden bir şey yoktur. Bu da muhayyerliğin intikal etmediğini gösterir.<sup>1079</sup>

Ardından İbn Âbidîn, konu ile ilgili farklı bir görüşü zikretmektedir. Hayreddin er-Remlî'nin naklettiğine göre İbn Gânim el-Makdisî (ö. 1004/1596), bu meseleyi ayıp muhayyerliğine benzeterek rücû hakkının vârise intikal edeceği görüşünü benimsemiştir.<sup>1080</sup> Remlî ise meseleyi, istenilen vasfın olmaması durumunda ortaya çıkan muhayyerliğe kıyas ederek bu hakkın vârise intikal edeceğini ifade etmektedir. Remlî'ye göre müşteri satıcının sözüne güvenerek alışveriş yapmıştır ve satıcı malını satarken sanki kendisine rağbet edilen bir vasfı taahhüd ettiği halde mal o özelliklerde çıkmamıştır. Bu durum “ekmek ustasıdır” diye bir köle satın alındığında, kölenin bu vasıfta olmaması halinde muhayyerliğin sabit olmasına benzemektedir.<sup>1081</sup>

İbn Âbidîn konu ile ilgili farklı görüşleri bu şekilde naklettikten sonra, yukarıda zikrettiklerine atıf yaparak bu meselenin daha çok murabaha akdinde hıyanetin açığa çıkmasından dolayı meydana gelen muhayyerliğe benzediğini, bu sebeple irs yoluyla rücû hakkının intikal etmeyeceğini ve musannifin söylediklerinin fetvâ için tercih edilen görüş olduğunu belirtmektedir.<sup>1082</sup> Burada İbn Âbidîn, temelde iki farklı görüşü ve bu görüşlerin savunucuları ile bunların delillerini zikretmiştir. Zikredilen görüşlerin savunucuları Timurtâşî, Makdisî ve Remlî olup her biri de görüşlerini mezhepteki benzer bir meseleye kıyas etmektedir. İbn Âbidîn ise, bu meselenin daha çok murabaha akdinde hıyanetin açığa çıkmasından dolayı meydana gelen muhayyerliğe benzediğini ifade ederek Timurtâşî'nin tahrîcini tercih etmiştir.

### (3). *İstihsan*

Fıkıh usûlünde “müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun

---

<sup>1079</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 367. krş. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 6, s. 120.

<sup>1080</sup> İbn Âbidîn, Remlî tarafından nakledilen ve Makdisî'ye nispet edilen bu görüşün, yukarıda Haskefi'nin Timurtâşî'nin oğluna ait *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* hâşiyesinde zikrettiği “şeyhimiz Mısır Müftüsü Allâme Ali el-Makdisî bununla fetva verirdi” ifadesine muhalif olduğuna dikkat çekmektedir.

<sup>1081</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 367-368.

<sup>1082</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 368.



bulduğu başka bir hüküm vermesi” şeklinde tanımlanabilecek olan istihsan,<sup>1083</sup> Hanefî mezhebinde bir meselenin hükmü konusunda ihtilaf söz konusu olduğunda bunlardan birinin tercih edilmesi hususunda önemli bir kıstas olarak görülmüştür. Mezhep birikimini kendisi için bir istidlal kaynağı olarak kabul eden müntesip fakih, istihsan gerekçesiyle mezhep birikiminde yer alan bir görüşü terk edebilmektedir. Ancak bunu yaparken bile mezhep birikimini göz önünde bulundurmaktadır. Zira müntesip fakihin bir mezhebe intisap etmiş olması, onun belirli fikhî görüşleri toptan kabul ya da reddettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Mezhebe intisabın temelinde belirli bir fikhî mesai topluluğunu, “kendi çalışmalarının mazisi” olarak belirlemesi yer almaktadır.<sup>1084</sup> İbn Âbidîn’in tercihlerinde kıstas olarak kullandığı istihsan delili, fıkıh usûlünde “vechü’l-istihsan” olarak adlandırılan bazı temel gerekçeler üzerinden ele alınacaktır.<sup>1085</sup>

**(a). Zaruret**

*Tenvîru’l-ebşâr*’da ağaçta beliren meyvenin ister olgunlaşsın ister olgunlaşmasın satımının câiz olduğu, meyvelerin belirmeden önce satılmasının ise ittifakla câiz olmadığı belirtilmektedir. Meyvelerin bir kısmı belirmiş bir kısmı belirmemişse bu durumda, mezhepteki müftâ bih görüşe göre (zâhiru’l-mezheb) satımının sahih olmadığı ifade edilmektedir.<sup>1086</sup> Timurtâşî’nin yukarıda üçüncü olarak zikredilen “meyvelerin bir kısmının belirip bir kısmının belirmemesi durumunda” satışlarının sahih olmadığı hakkındaki görüşle ilgili “zâhiru’l-mezheb” ifadesini kullanması, bu konu hakkında mezhep içerisinde ihtilaf olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Haskefî, bu konudaki ihtilafın taraflarını zikreder. Buna göre Serahsî, böyle bir durumda meyvelerin satımının sahih olmadığı görüşünü benimserken, beliren meyvenin daha çok olması kaydıyla bu tür satışın câiz olduğu konusunda Halvânî tarafından fetvâ verilmektedir.<sup>1087</sup>

---

<sup>1083</sup> Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, s. 339.

<sup>1084</sup> bk. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 258-260.

<sup>1085</sup> Aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere bazı durumlarda “vechü’l-istihsân” olarak adlandırılan gerekçelerin birkaçı aynı anda kullanılabilir. Zira bu gerekçeler arasında keskin hatlarla bir ayırım yapmak mümkün değildir. Örneğin bir meselede aynı anda zaruret, maslahat, örf ve fesâdü’z-zamân söz konusu olabilir. Bu sebeple aşağıda zikredilen örneklerin bir kısmı, diğer başlıklar için de örnek olarak sunulabilir.

<sup>1086</sup> Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebşâr*, c. 7, s. 84-85.

<sup>1087</sup> Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 7, s. 85-86.

İbn Âbidîn öncelikle Halvânî'nin bu konudaki gerekçesini ve söz konusu görüşüyle ilgili bazı değerlendirmeleri zikretmektedir. Halvânî'ye göre, bir kısmı belirip bir kısmı belirmeyen meyvelerin satılması halk arasında örf haline gelmesi durumunda, insanları âdetlerinden ayırmanın güç olması sebebiyle bu meselede istihsan yapılmalıdır.<sup>1088</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm, ağaçtaki gülün satımı konusunda Muhammed eş-Şeybânî'den buna benzer bir rivâyet gördüğünü belirtmektedir. Buna göre gül, peyderpey olgunlaşan bir meyve olmasına rağmen Muhammed eş-Şeybânî, onların hepsinin satışı konusunda cevaz vermektedir.<sup>1089</sup>

Zeylaî ise, öncelikle Serahsî'nin görüşünü naklederek esah kavle göre bu satışın câiz olmadığını belirtir. Çünkü Zeylaî'ye göre böyle bir satışa ancak zaruret durumunda cevaz verilebilir ve burada zaruret söz konusu değildir. Zira beliren meyveleri satmak mümkündür. Ya da paranın bir kısmıyla mevcut meyveler satılır, henüz belirmeyen meyvelerin satımı ise belirdikten sonra tehir edilir. Başka bir yol da beliren meyveleri paranın tamamıyla müşterinin satın alması ve sonradan çıkan meyveleri satıcının müşteriye hibe etmesidir. Bu şekilde her ikisinin maksadı hâsıl olur. Dolayısıyla nassa aykırı olarak bu meselede madûmun satışına cevaz verilmesi konusunda bir zaruret söz konusu değildir.<sup>1090</sup>

İbn Âbidîn, konuyla ilgili görüşleri yukarıdaki şekliyle aktardıktan sonra kendi değerlendirmesine ve tercihinine yer vermektedir. Ona göre kendi zamanında ve yaşadığı bölgede, özellikle ağaç ve meyve yetiştiriciliğinin çok olduğu yerlerde bu konuda açık bir şekilde zaruret bulunmaktadır. Çünkü halkın çoğunluğu cahil olduğu için, onların Zeylaî'de zikredilen yollardan biriyle bu tür bir satışı gerçekleştirmelerini beklemek mümkün değildir. İnsanların âdet ve alışkanlıklarını değiştirmek de oldukça güç bir iştir. İnsanlar bu alışkanlıklarını değiştirmeyeceğine göre, eğer kıyas esas alınarak böyle bir satışın câiz olmadığına hükmedilirse, bu bölgede yetişen meyvelerin yenilmesinin haram olması gerekir. Oysa Hz. Peygamber (s.a.v.) de, madûmun satışı olmasına rağmen seleme zarureten dolayı ruhsat vermiştir. Burada da zaruret ortaya çıktığına göre “nassın delâleti” yoluyla bu satışın seleme ilhak edilmesi mümkündür. Böylece söz konusu satış,

---

<sup>1088</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. 7, s. 85-86.

<sup>1089</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. 7, s. 86. krş. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 6, s. 291.

<sup>1090</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. 7, s. 86. krş. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, c. 4, s. 12.

nassa da aykırı olmaz. Bundan dolayı kıyasa göre câiz olmamasına rağmen ulemâ, istihsânen bu satışı cevaz vermişlerdir. Son olarak İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre onun da bu görüşe meylettiğini ve bu sebeple Muhammed eş-Şeybânî'den gelen bir rivâyetle diğer görüşe itiraz ettiğini belirtmektedir. Diğer taraftan Halvânî bu görüşü naklederken “ashâbımızdan rivâyet edildiğine göre” ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeden söz konusu görüşün meşâyih'e ait olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte zaruret durumunda zâhirü'r-rivâyeden ayrılmak câizdir.<sup>1091</sup>

İbn Âbidîn'in bu meselede yaptığı değerlendirmeler ve konuyu işleme tarzı ele alındığında özellikle birkaç husus dikkat çekicidir. İbn Âbidîn, söz konusu meselede zarureti tespit edip nassın delâleti ile hükme ulaşmasına rağmen, bununla yetinmeyerek tercih ettiği görüşün savunucularını tespit etme ve dayanaklarını izah konusunda özel bir gayret sarf etmektedir. Örneğin, ilk defa söz konusu görüşle fetvâ verenlerden biri olan Halvânî'nin bu görüşü naklederken “ashâbımızdan rivâyet edildiğine göre” şeklinde bir ifade kullandığını belirtmektedir. Böylece mezhep içerisinde çoğunluk tarafından benimsenmeyen ve mezhebin yerleşik kuralına aykırı olan bu görüşün aslında meşâyih tarafından ortaya konduğunu ima etmektedir. Yine, Muhammed eş-Şeybânî'ye ait olan bir rivâyeti zikretmesi sebebiyle İbnü'l-Hümâm'ın da kendisinin tercih ettiği ikinci görüşe meylettiğini belirterek zımnem tercih ettiği görüşün haklılığını ortaya koyma çabasıdır. Diğer taraftan söz konusu meseleyi “nassın delâleti” yoluyla selemin akdinin dayanağı olan hadise ilhâk etmektedir. Böylelikle kendisinden önce zaruret sebebiyle yapılan istihsanın aslında nass sebebiyle istihsan olduğunu ortaya koyarak söz konusu tercihinin delil bakımından daha da kuvvetlendirmektedir. Zira selemin câiz olması konusunda mezhep içerisinde herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu nass sebebiyle bu akdin de istihsanen câiz olması gerekir.

### **(b). Maslahat**

Nikâh konusunda kadının rızası olmadığı halde kocanın karısını yaşadığı yerden başka yere götürmesi meselesi işlenirken Timurtâşî, kocanın mehrin tamamını ödedikten sonra karısına karşı güvenilir bir kimse olması şartıyla başka bir yere taşınmak istediğinde

---

<sup>1091</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. 7, s. 85-86.

karısının rızası olmasa dahi onu da götürmeye hakkı olduğunu ifade etmektedir. Ancak mehrin tamamını (muaccel ve müeccel) ödememesi ve güvenilir bir kimse olmaması halinde rızası dışında onu başka bir yere taşınmaya zorlayamaz.<sup>1092</sup>

Haskefî bu kısmı şerh ederken *Mecma'u'l-bahreyn* üzerine yazılan şerhlerde “kocanın mehrin tamamını ödedikten sonra karısının rızası olmasa bile başka bir yere taşınmaya hakkı olduğuna dair” bu görüşün müftâ bih olarak zikredildiğini ve *el-Mültekâ* ile *Mecma'u'l-fetâvâ*'da da yine bu görüşün tercih edildiğini belirtmektedir.<sup>1093</sup> Yine Haskefî'ye göre Timurtâşî de aynı görüşü benimsemiş ve hocası Hayreddin Remlî'nin de bu görüşle fetvâ verdiğini söylemiştir.<sup>1094</sup> Diğer taraftan Haskefî, Sirâceddin İbn Nüceym'e göre kocanın karısını başka bir yere taşınmaya zorlayamayacağını, Bezzâzî ve diğer bazı fukahanın da bu görüşte olduğunu ve *el-Muhtâr*'da bu görüşün müftâ bih olarak nitelendiği bildirmektedir. Bununla birlikte *Füsûlü'l-İmâdî* adlı eserde “müftinin kendisine göre maslahatın gerçekleşeceği konuda fetvâ vermesi gerektiği” görüşünün tercih edildiğini beyan edilmektedir.<sup>1095</sup> Bu durumda Timurtâşî'nin metinde zikrettiği görüşle birlikte bu mesele hakkında üç farklı görüş olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Âbidîn önce *el-Bahru'r-râik*'ten alıntılarla mesele hakkındaki farklı görüşleri zikretmeye başlamıştır. Buna göre *el-Bahru'r-râik*'te ilk olarak karısının mehr-i muaccelini vermek şartıyla kocanın onu başka bir yere götürebileceği bildirilmiş, bu görüşün *el-Hâniyye* ve *el-Velvâliciyye*'de zâhiru'r-rivâye olduğu belirtilmiş ve *Câmi'u'l-füsûleyn*'de ise “aleyhi'l-fetvâ” ifadesiyle bu görüş tercih edilmiştir.<sup>1096</sup> Zikredilen bu görüşle birlikte meseleyle ilgili görüşlerin sayısı dörde çıkmaktadır. Zeynüddin İbn Nüceym *el-Bahrü'r-râik*'te zâhirü'r-rivâye görüşünü zikrettikten sonra, Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ile Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye göre fesâdü'z-zaman sebebiyle kadının rızası

<sup>1092</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 4, s. 294.

<sup>1093</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 294. krş. İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 535; Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, Mektebetü Bahât, t.y., nr. 44268, vr. 190<sup>b</sup>; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 71.

<sup>1094</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 294. krş. Hayruddîn b. Ahmed b. Alî el-Eyyübî el-Uleymî el-Fârûkî er-Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye li-nef'i'l-beriyye 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, 2. bs., Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Mîriyye, 1300, c. 1, s. 29.

<sup>1095</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 294-296. krş. Mevsilî, *el-Muhtâr*, s. 115; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, c. 4, s. 132; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 2, s. 260.

<sup>1096</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 294. krş. Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, c. 1, s. 326; Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, c. 1, s. 386; Mahmûd b. Kâdî Simavna Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-füsûleyn*, 1. bs., Matbaatü'l-Ezheriyye, 1300, c. 1, s. 364; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 3, s. 192.

olmadan kocasının onu mutlak surette sefere götüremeyeceğini, zira kadının kendi yurdunda bile kendini güvende hissetmediğini, hal böyleyken başka bir yere götürülmesine fetvâ verilemeyeceğini ifade etmektedir. Akabinde *el-Muhtâr*, *el-Muhît* ve *el-Velvâliciyye*'de de bu görüşün tercih edildiğini belirtmiştir.<sup>1097</sup>

Zeynüddin İbn Nüceym, son olarak Velvâlicî'ye ait bir değerlendirmeyi aktardıktan sonra kendi yorumuna yer vermektedir. Buna göre konuyla ilgili zâhirü'r-rivâye görüşü, Ebû Hanîfe ve ashâbının dönemi için geçerli olup, fesâdü'z-zamân sebebiyle sonraki dönemlerde geçerli değildir. Velvâlicî bu meseleyi, "ibadetler için adam kiralama" meselesinde olduğu gibi, zamanın değişmesiyle hükmün değiştiği konular arasında gördüğünü belirtmektedir. İbn Nüceym ise, bu mesele hakkında farklı fetvâlar bulunduğunu ifade ederek yapılacak en iyi şeyin daha fazla ayrıntıya girmeden Saffâr ile Semerkandî'nin kavliyle fetvâ vermek olacağını, nitekim birçok meşâyihin de bu görüşle fetvâ verdiğini ifade etmektedir.<sup>1098</sup>

İbn Âbidîn, *el-Bahr*'dan özetle aktardığı bu bilgilerden sonra muhtemel bir soruya cevap vererek söze başlamaktadır. Ona göre "fetvâlar muhtelif olduğunda zâhirü'r-rivâye görüşünden vazgeçilemeyeceği" söylenemez. Çünkü bu kural zamanın değişmesiyle değişmeyecek olan hükümler için geçerlidir. Oysa *el-Velvâliciyye*'de ifade edildiği üzere bu meselede, zamanın değişmesiyle değişebilecek bir hüküm söz konusudur. Kur'an öğretmek ve benzeri ibadetlerde adam kiralama meselesine Ebû Hanîfe ve İmâmeyn cevaz vermemiş olmasına rağmen, meşâyih zaruretten dolayı bu konuda fetvâ vermişlerdir. Çünkü meşâyih söz konusu zaruretin Ebû Hanîfe zamanında olması durumunda, onun da mutlaka buna cevaz vereceğini ve hatta bu görüşün onun mezhebi olacağını söylemektedir.<sup>1099</sup> İbn Âbidîn'in buradaki ifadeleri ilk bakışta *el-Bahr* müellifi Zeynüddin İbn Nüceym gibi tercihte bulunduğunu düşündürse de o, tercihini Haskefi'ye itirazdan ve Bezzâzî'nin asıl görüşünü ortaya koyduktan sonra yapacaktır.

Yukarıda değinildiği üzere Haskefi, *en-Nehr*'den alıntı yaparak Sirâcüddin İbn Nüceym'in memleketinde uygulanan fetvâyâ göre kadının zorla başka bir yere taşınmaya

---

<sup>1097</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 294. krş. Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, c. 1, s. 326; Mevsilî, *el-Muhtâr*, s. 115; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 3, s. 192.

<sup>1098</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 294. krş. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 3, s. 192.

<sup>1099</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 295.

zorlanamayacağını belirtmekte ve Bezzâzî ile bazı fakihlerin bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.<sup>1100</sup> İbn Âbidîn ise *en-Nehrü'l-fâik ve ed-Dürrü'l-muhtâr*'da geçen Bezzâzî hakkındaki bu ifadenin doğru olmadığını, Bezzâzî'nin görüşüne göre işi müftüye havale etmek gerektiğini söylemektedir. Ardından Bezzâzî'nin görüşünü ortaya koyabilmek için onun şu ifadelerini nakletmektedir:

“Koca mehri ödedikten sonra karısıyla memleketlerinden uzak bir yere taşınmak isterse karısı istemediği takdirde onu götürmekten men edilir. Çünkü zaman bozulduğu için gurbetteki kimse eziyet görür ve zarara uğrar. Şair şöyle demiştir: ‘Gurbette olan kimse ne kadar zelil ne kadar hakirdir, Onu gören her gün tahkir eder.’ Semerkandî de bu görüşü tercih etmiştir ve bununla fetvâ verilir. Kadı<sup>1101</sup> dedi ki: “Kadınları kendi oturduğunuz yerde oturtun”<sup>1102</sup> âyeti Semerkandî'nin kavlinden daha evlâdır. Bazıları da şöyle demiştir: Aynı âyetin devamındaki “Kadınlara zarar vermeyin”<sup>1103</sup> ifadesi Semerkandî'nin görüşünün delilidir. Çünkü zamanımızda kadının gurbete götürülmesi konusunda kesinlikle bir zarar söz konusudur. *Füsûl* sahibi<sup>1104</sup> ise Kadı'nın kavlini tercih etmiştir. Oysa zararın varlığı ve yokluğuna göre fetvâ verilmesi gerekir. Çünkü müftî kendince gördüğü maslahata göre fetvâ verir.”<sup>1105</sup>

İbn Âbidîn Bezzâzî'den bu ifadeleri naklettikten sonra, onun konuyla ilgili görüşünü şu şekilde ortaya koymaktadır: Bezzâzî'ye göre, fetvâyı mutlak bir şekilde iki kavilden birine mahsus kılmak doğru değildir ve bu meselenin hükmünü kendisine sorulan müftüye havale etmek gerekir. Çünkü bazen kocası kadın hakkında güvenilir bir kimse olmayabilir. Ona eziyet etmek ve malını almak için ailesinden uzaklaştırmak

---

<sup>1100</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 294-295.

<sup>1101</sup> Burada “Kadı” ifadesiyle kimin kastedildiği tespit edilememiştir.

<sup>1102</sup> Talak, 65/6.

<sup>1103</sup> Talak, 65/6.

<sup>1104</sup> “*Füsûl* sahibi” ifadesiyle muhtemelen Muhammed b. Mahmûd el-Üsrûşenî (ö. 637/1240'tan sonra) ya da Zeynüddin Abdürrahîm b. Ebû Bekir İmâdüddin el-Mergînânî (670/1271) kastedilmektedir. İmâdüddin el-Mergînânî, Üsrûşenî'nin *el-Füsûlü'l-Üsrûşenî* olarak bilinen eserini, bazı ilave ve çıkarmalarla birlikte yeniden düzenlemiştir. Büyük orada *el-Füsûlü'l-Üsrûşenî*'nin malzemesinden oluşan bu ikinci eser, *el-Füsûlü'l-İmâdiyye* olarak anılmaktadır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen “*Füsûl* sahibi” ifadesiyle Üsrûşenî'nin kastedilme ihtimali daha yüksek gibi gözükmektedir. bk. Murteza Bedir, “Üsrûşenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, c. 42, s. 393; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 101, 112.

<sup>1105</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 295. krş. Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, c. 4, s. 134.

istiyor olabilir. Hatta “bir adamın karısını başka bir yere götürdüğü ve orada cariyesi olduğunu söyleyerek onu sattığı” rivâyet edilmektedir. Dolayısıyla müftî birinden buna benzer bir şey sezerse, ona zâhirü’r-rivâye ile fetvâ vermesi helal olmaz. Nitekim buna benzer bir meselede Ebû Hanîfe’nin cevaz vermediği kesin bir şekilde bilinmektedir.<sup>1106</sup>

Yine İbn Âbidîn’e göre, bazen de bir yerde yabancı bir kadınla yabancı bir adam evlenip, zamanla buldukları yerde geçinme konusunda zorluklar yaşayabilirler. Bu durumda adam, karısını kendi memleketine veya başka bir yere götürmek isteyebilir. Bu adam karısı için güvenilir bir insan olabileceği gibi, karısının memleketine taşınmak da isteyebilir. Böyle bir durumda zâhirü’r-rivâyeye aykırı bir fetvâ vermek nasıl câiz olabilir? Zâhirü’r-rivâyeye muhalif görüşü benimseyenlerin iddia ettiği üzere bu meselede kadın için herhangi bir zarar söz konusu olmayıp, aksine erkek için menfi bir durum ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak İbn Âbidîn bu mesele hakkındaki fetvânın, meselenin kendisine soru sorulan müftîye havale edilmesi gerektiğini, müftînin de kendince gördüğü maslahata binaen fetvâ vermesi gerektiğini söyleyerek Bezzâzî’nin görüşünü tercih etmektedir.<sup>1107</sup>

### (c). Örf

Kefalet konusu işlenirken muvakkat kefaletle ilgili Timurtâşî şunları zikretmektedir: “Bir kimse üç güne kadar kefil olursa, üç günden sonra da kefil olmuş olur. Ancak mekfûlün bihi (kendisine kefil olunan malı) kefil olduğu anda teslim etmesi gerekmez. Bu görüşle fetvâ verilir.”<sup>1108</sup> Haskefi bu kısmı açıklarken müddetin, mutâlebinin tehiri için zikredildiğini, o anda mekfûlün bihi teslim etmesi halinde kefaletten kurtulacağını ifade etmektedir. Diğer taraftan zikrettiği süre dolmadan kefilen mekfûlün bihin talep edilemeyeceği görüşünün zâhirü’r-rivâyeye kitaplarında zikredildiğini, *es-Sirâciyye*’de de bu görüşün sahih olarak benimsendiğini belirtmektedir. Yine Haskefi’nin *Dürer* ve *el-Eşbâh*’ı kaynak göstererek zikrettiğine göre, “üç güne

---

<sup>1106</sup> İbn Âbidîn, *Reddî’l-muhtâr*, c. 4, s. 295.

<sup>1107</sup> İbn Âbidîn, *Reddî’l-muhtâr*, c. 4, s. 295-296.

<sup>1108</sup> Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebâr*, c. 7, s. 563-565.

kadar kefilim” ibaresinin ardından “üç günden sonra sorumlu değilim” derse, zâhirü’r-rivâyeye göre hiçbir şekilde kefil olmuş olmaz.<sup>1109</sup>

İbn Âbidîn, zikredilen meseleye biraz daha açıklık getirerek “üç güne kadar kefilim” şeklindeki bir ifade ile kefil olan kimsenin bir rivâyete göre o andan itibaren süresiz bir şekilde kefil olduğunu, müddetin ise mutâlebinin ertelenmesi için zikredildiğini ifade eder. Buna göre buradaki süre kefaletin ertelenmesi için değildir. Bir diğer rivâyete göre ise, o anda kefil olmuş olmaz. Kefalet sürenin bitiminden itibaren başlar. Her hâlükârda zikredilen sürenin bitimine kadar kefilden mekfûlün bih talep edilemez. İbn Âbidîn, *et-Tatarhâniyye*’de zikredildiği üzere “zikredilen sürenin bitimine kadar kefilden mekfûlün bihin talep edilemeyeceğine dair” görüşün zâhirü’r-rivâyeye olduğunu, *es-Sirâciyye*’de bunun esah olarak nitelendiğini, *el-Fetâva’s-s-Suğrâ*’da ise bu görüş hakkında “ve bihî yüftâ” ifadesinin kullanıldığını belirtmektedir.<sup>1110</sup> Haskefi ve İbn Âbidîn’in açıklamalarından anlaşıldığı üzere zâhirü’r-rivâyeye göre üç gün, bir ay gibi belirli bir süreye kadar yapılan kefalette, kefilen bu süre içerisinde kefaletin gereğini yerine getirmesi istenemez. Çünkü bu ifadeyle, onun zikrettiği süre sonunda teslim etmek üzere kefil olduğu anlaşılır. Diğer taraftan kefalet, zikredilen süre ile sınırlanmış olmaz.<sup>1111</sup>

İbn Âbidîn metinde zikredilen zâhirü’r-rivâyeye görüşüyle ilgili yukarıdaki bilgileri aktardıkran sonra, bu konuda Ebû Yûsuf ve Hasan b. Ziyâd’a ait farklı bir görüşün olduğunu belirtir. Ebû Yûsuf ve Hasan b. Ziyâd’a göre bu ifadeyi kullanarak kefil olan kişi, sadece o müddet içerisinde kefil olmuştur ve müddet dolunca kefaleti sona erer. İbn Âbidîn, Ebû Yûsuf ve Hasan b. Ziyâd’ın görüşünü verdikten sonra konu ile ilgili zikredilen diğer iki ifade hakkındaki görüşleri de verir. Buna göre şâyet kişi “şu andan itibaren bir aya kadar kefilim”<sup>1112</sup> dese, bu takdirde bir ay dolunca kefaletinin sona erdiği

<sup>1109</sup> Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 7, s. 564-565. krş. Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, c. 2, s. 297; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 182.

<sup>1110</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 563. krş. Ebû Muhammed (Ebû’l-Hasen) Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîdî el-Fergânî el-Üşî, *el-Fetâva’s-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Bestevî, Dârü’l-Ulûm Zekeriyâ, 2011, s. 514; Âlim b. Alâ’, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, c. 10, s. 117.

<sup>1111</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 563. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, c. 6, s. 227; Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y., c. 2, s. 126.

<sup>1112</sup> Söz konusu ifadenin aslı şöyledir: “كفلت فلانًا من هذه الساعة إلى شهر”



konusunda ihtilaf yoktur. Ancak kişinin bu ifadesinden farklı olarak “bir ay kefilim”<sup>1113</sup> demesi konusunda Muhammed eş-Şeybânî’nin kitaplarında bir bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple fukahâ bu ifade hakkında ihtilaf etmiştir. Bir kısmı, “bir aya kadar kefilim” ifadesinde olduğu gibi bir ay sonrasında kefaletinin başlayacağını belirtmişler, bazıları da “şu andan itibaren bir aya kadar kefilim” ifadesinde olduğu gibi bir ay içerisinde kefil olacağını, bir aydan sonra kefaletinin sona ereceğini söylemişlerdir.<sup>1114</sup>

İbn Âbidîn konu ile ilgili mezhepteki görüşleri bu şekilde aktardıktan sonra yukarıda bahsi geçen üç farklı ifade şekli arasında Ebû Yûsuf ve Hasan b. Ziyâd’ın dediği gibi herhangi bir farklılık olmaması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre yaşadığı dönemde insanlar, bu süreleri zikretmekle kefaleti süre ile sınırlamayı kastetmekte, süre dolduktan sonra kefaletin devam etmediğini belirtmek istemektedirler. İbn Âbidîn kefalet lafızlarının örfe göre belirlendiğini ifade ettikten sonra, yaşadığı dönemde örfe göre bu lafızlar arasında fark olmadığını ve bu lafızlarla kefaletin süre ile sınırlandırmak istendiğini belirtir. Sonrasında “her akid yapanın nezir veya yemin edenin ve vakıf kuranın kelamı kendi örfüne göre yorumlanır” şeklindeki genel kâideyi zikreder.<sup>1115</sup> Dolayısıyla İbn Âbidîn zâhiru’r-rivâye kitaplarında geçen ve müftâ bih olan görüşü bu meselede terk ederek örf sebebiyle Ebû Yûsuf ile Hasan b. Ziyâd’ın görüşünü tercih etmiştir.

#### (d). *Fesâdü’z-zamân*

Metin ve şerhte talak konusu işlenirken Haskefî’nin ifadesiyle mezhebin sahibinden rivâyet edilen görüşün zâhirine göre koca, talak sözleri içerisinde istisna yaptığını iddia eder, karısı da inkâr ederse kocanın sözü kabul edilir. Bazılarına göre kocanın sözü delilsiz ise kabul edilmez. Timurtâşî bu ikinci görüşü tercih ettiğini ifade ederken, şârih Haskefî de fesâdın çoğalmasından dolayı ihtiyaten bu görüşle fetvâ verileceğini söylemektedir.<sup>1116</sup>

İbn Âbidîn kocanın sözünün delilsiz kabul edilmeyeceği görüşünü açıklarken, önce Hayreddin Remlî’nin bu konudaki düşüncesini aktarmış, sonrasında kendi tercihini

<sup>1113</sup> Söz konusu ifadenin aslı şöyledir: “كفله شهرًا”

<sup>1114</sup> İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 7, s. 563.

<sup>1115</sup> İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 7, s. 563-564.

<sup>1116</sup> Timurtâşî, *Tenvîru’l-ebâr*, c. 4, s. 628-629; Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 4, s. 628-629.

gerekçeleriyle açıklamıştır. Hayreddin Remlî'ye göre her iki görüş hakkında ihtilaf ve tercih bulunduğu dikkate alındığında zâhiru'r-rivâye görüşünü tercih etmek vacip olur. Çünkü ulemamızın mezhebi zâhirü'r-rivâyedir. Yine Remlî, diğer görüşün gerekçesi olan fesadın erkekte olabileceği gibi kadında da olabileceğini, kadının buna zorlanmış olup kurtulmak için kocasına iftira atabileceğini söylemektedir. Bu sebeple Remlî'ye göre müftî zâhiru'r-rivâye ile fetvâ verir ve işin hakikatini Allah'a havale eder.<sup>1117</sup>

İbn Âbidîn Remlî'nin tercihini ve gerekçesini bu şekilde verdikten sonra, hem Remlî'ye cevap vermekte hem de kendi tercihini gerekçeleriyle izah etmektedir. Ona göre fesat her iki tarafta yani hem erkek hem de kadında mevcut ise de halkın çoğunluğu istisnanın yemini bozduğunu bilmezler. İbn Âbidîn bunun, Allah'tan korkmayan birtakım insanlar tarafından bir hile olarak kullanıldığını vurgulamaktadır. Diğer taraftan kocanın iddiası zâhirin hilafıdır. Çünkü koca istisna yaptığını iddia etmekle aslında, talakın gerçekleştiğini itiraf ettikten sonra onu iptal ettiğini iddia etmektedir. Öte yandan “kadının haneye girmesi gibi bir şartla boşama durumunda söz erkeğindir” hükmü bu durumdan farklıdır. Çünkü koca “sen şu haneye girersen boşsun” dedikten ve kadın da o haneye girdikten sonra talak vâki olur. Koca eğer bunu inkâr ederse zâhir (olayın dış görünüşü veya mevcut fiilî durum) kocayı destekler ve kocanın sözü dinlenir. Ancak yukarıdaki meselede zâhir, kocanın sözüne muhaliftir. Fesat yaygınlaştığı zaman zâhiri dikkate almak gerekir.<sup>1118</sup>

İbn Âbidîn bu açıklamalar ile tercihini ortaya koyduktan sonra yaptığı tercihi *Fethu'l-kadîr*'den bir alıntı ile kuvvetlendirmektedir. İbnü'l-Hümâm'a göre, talak esnasında koca istisna yaptığını iddia ederse, “kocanın delilsiz tasdik edilmemesi” gerekir. Çünkü insanların hali bozulmuştur ve bu mesele zâhirin hilafıdır.<sup>1119</sup> Öte yandan Haskefî temrîz ifadesi olan “kîle” lafzıyla, istisna iddia eden kocanın iyi haliyle tanınmış olması durumunda, kocanın sözünün geçerli olduğuna dair bir görüş zikretmektedir.<sup>1120</sup> İbn Âbidîn, bu görüşün İbnü'l-Hümâm'a ait olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Hümâm'a göre eğer koca iyi haliyle tanınan biriye, şahitler de aksine

---

<sup>1117</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 629. krş. Hayreddin er-Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, c. 1, s. 52.

<sup>1118</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 629.

<sup>1119</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 629. krş. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 4, s. 141.

<sup>1120</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 4, s. 629.

şehadette bulunmazsa, talakın gerçekleşmediği yönünde hüküm vermek gerekir. Ancak kocanın fâsık olarak tanınması veya hâlinin bilinmemesi durumunda fesâdü'z-zamandan dolayı kocanın sözü dikkate alınmaz ve talakın gerçekleştiğine hükmedilir.<sup>1121</sup> İbn Âbidîn ise Haskefi'nin şerhinden anlaşıldığı gibi bunun üçüncü bir kavil olmadığını, aksine müftâ bih olan ikinci kavli kuvvetlendirdiğini söylemektedir. Çünkü ulemâ, fesâdü'z-zaman ile bu meseleyi illetlendirmiştir. Yani kocanın fâsık olma ihtimali vardır. Eğer salih bir kimse ise bu töhmet ortadan kalkar ve kocanın sözü kabul edilir.<sup>1122</sup>

(e). *İhtiyat*

Mushafa dokunma konusu işlenirken tefsir ve diğer şer'î kitaplara cünüp bir şekilde dokunma meselesi Timurtâşî tarafından ele alınmış, İbn Âbidîn de bu meselede Timurtâşî'ye itiraz ederek farklı bir görüş tercih etmiştir. Timurtâşî'ye göre, cünüp bir şekilde dokunma konusunda tefsir kitapları mushaf gibidir, ancak diğer şer'î kitaplar böyle değildir.<sup>1123</sup> Timurtâşî'nin cünüp bir şekilde dokunma konusunda tefsir kitaplarını mushafa benzettiği bu ifadesinden, tefsir kitaplarına cünüp olarak dokunmanın haram olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Âbidîn'e göre hakkında nass olmayan bir meseleye haram hükmünün verilmesi mümkün değildir. Burada kullanılması gereken ifade kerahettir.<sup>1124</sup>

Bu itirazın akabinde İbn Âbidîn konuyla ilgili farklı görüşleri, kaynakları ve delilleriyle birlikte zikretmekte ve bu görüşleri tercih eden fakihlere değinmektedir. Akabinde “tefsir kitaplarına cünüp bir şekilde dokunmanın hükmü” konusunda haram, câiz ve mekruh olmak üzere üç farklı görüşün ortaya çıktığını ifade ederek, “azhar” ve “ahvat” lafızlarıyla üçüncü görüşü tercih ettiğini beyan etmektedir. Yani İbn Âbidîn'in tercihinine göre tefsir kitaplarına cünüp bir şekilde dokunmak mekruh olup, diğer şer'î kitaplara dokunmak ise mekruh değildir. Zira ona göre, tefsir kitaplarında Kur'ân âyetleri, diğer kitaplara göre daha çoktur. Kur'ân âyetlerinin tefsirde zikredilmesi, tefsirin başlıca

---

<sup>1121</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 629. krş. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 4, s. 141.

<sup>1122</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 629.

<sup>1123</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 1, s. 319.

<sup>1124</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 1, s. 319.

yazılış amaçlarından biridir. Bu sebeple diğer kitaplara göre tefsirler, çok daha fazla bir şekilde mushafa benzer.<sup>1125</sup>

İbn Âbidîn'in söz konusu bu görüşü "ahvat" ifadesiyle tercih etmesi, ihtiyat sebebiyle bu görüşü tercih ettiğini göstermektedir. Buradaki ihtiyat, normal şartlarda şer'î kitaplara cünüp halde dokunma konusunda herhangi bir hüküm olmamasına rağmen, tefsir kitaplarının içerisinde birçok âyet bulunması ve bu yönüyle mushafa benzemesi sebebiyle tefsir kitaplarına dokunmanın câiz olmadığına hükmedilmesidir. Sonuç olarak İbn Âbidîn, konuyla ilgili görüşleri tespit edip delillerini değerlendirdikten sonra, daha ihtiyatlı olması sebebiyle cünüp halde tefsir kitaplarına dokunmanın mekruh olduğuna dair hükmü tercih etmiştir.

### ***b. Diğer Mezheplerden Yaptığı Tercihler***

Mezhep müntesibi bir müftünün başka bir mezhebe göre fetvâ verip veremeyeceği, klasik kaynaklarda tartışılan hususlardan biridir.<sup>1126</sup> Ancak söz konusu bu tartışmalardan anlaşıldığı üzere genel kanaat, tercihe ehil olan fakihin "bazı durumlarda ama mutlaka ilkesel bir çerçeveye bağlı kalarak kendi mezhebi dışında bir başka görüşü benimseyip onunla fetvâ verebileceği" yönündedir.<sup>1127</sup> Söz gelimi Ebû Hafs en-Nesefî (ö. 537/1142), Hanefî mezhebinde görüşlerin hiyerarşisini zikrederken Züfer'den sonra Şâfiî'nin, sonrasında da Mâlik'in görüşlerine bakılacağını ifade etmektedir. Ebû'l-Berekât en-Nesefî'ye göre (ö. 710/1310) Şâfiî'nin, Mâlik b. Enes'ten önce zikredilmesinin sebebi, Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi olmasıdır. Diğer taraftan Hanefiler, zaruret

<sup>1125</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 1, s. 319-320.

<sup>1126</sup> Hayreddin Karaman, söz konusu bu tartışmalarla ilgili âlimlerin görüşlerini dört farklı grup halinde tasnif ederek özetlemektedir. Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, c. 2, s. 593-599.

<sup>1127</sup> Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 60. Ahmet Yaman, "Fetvada Mezhep Dışına Çıkmayı Gerektiren Sebepler" başlığı altında dirâyet sahibi bir müftünün, farklı bir mezhebin görüşünü tercih edebileceği durumları şu şekilde sıralamaktadır: "Kendi mezhebinin delilinin olmadığı veya çok zayıf olduğu meselelerde, mezhebinin deliline muhalif daha kuvvetli bir delil bulunduğu, mezhepteki hükmün belirli bir tarihselliğe veya siyasete bağlı olarak konulduğu meselelerde, artık yaşamayan örfelere göre verilmiş fetvalarda, verildiği dönemdeki maslahata ve amaca artık ulaştırmayan, aksine mefsedete veya istismara yol açan fetvalarda, toplumsal ihtiyaçları ve sorunları gidermede kendi mezhep görüşünün yetersiz kaldığı durumlarda, zaruret ve mübrem ihtiyaç bulunduğu, mezhebin görüşünün yanlış bir bilgiye dayandığı veya bilimsel bilgiye aykırı olduğu durumlarda, kitlesel olarak çok zor durumda kalınıp başka mezheplerde bu zorluğu gideren ve ümmeti rahatlatan çözümlerin bulunması halinde, Müslüman devlet başkanının bir konuda diğer mezhebe veya kendi görüşüne göre hüküm verilmesini emretmesi halinde, kendi mezhebinde konuyla ilgili bir görüş bulunmadığı zaman." bk. Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 62-83.

durumunda Mâlikî mezhebine başvurmaktadırlar. Bu sebeple Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye göre Şâfiî ve Mâlik b. Enes, Hanefî mezhebinde görüşlerin hiyerarşisine dâhil olmaktadır.<sup>1128</sup>

*Reddû'l-muhtâr* incelendiğinde İbn Âbidîn'in, nadiren de olsa diğer mezheplerin görüşlerini tercih ettiği ya da diğer mezheplerdeki görüşlerden yararlandığı görülmektedir. Özellikle bir konu hakkında Hanefî mezhebindeki görüşler ihtiyaca cevap veremiyorsa, bir taraftan diğer mezheplerdeki görüşleri incelemekte, diğer taraftan da bu görüşlerin tercih edilmesi durumunda mezhebin usûlüne ve genel yapısına aykırı olup olmayacağını tahlil etmektedir. Aşağıda İbn Âbidîn'in, diğer mezheplerden yaptığı bazı tercih örneklerine yer verilecektir.

Talak bölümünün ric'at bahsinde Timurtâşî, üç talakla boşanan kadının, ergenlik çağına girmiş ya da mürâhik (yaşça ergenlik dönemine ulaşmakla birlikte henüz fizikî olarak ergen olmayan kişi) olan başka erkekle evlenip cimâ etmedikçe tekrar eski kocasıyla evlenemeyeceğini ifade eder.<sup>1129</sup> İbn Âbidîn, öncelikle üç talakla boşanan kadının tekrar nikâhlanabilmesi için başkasıyla evlenmesi konusunda mücerred akdin yeterli olmayıp, nikâhla birlikte cimânın da şart olduğunu belirtir. Sonrasında cimânın şart olması konusunda icmâ olduğuna dair çeşitli alıntılara yer verir.<sup>1130</sup>

İbn Âbidîn bu açıklamalardan sonra, metinde geçen mürâhik ifadesine değinmektedir. Buna göre mürâhik, bülüğa yaklaşan çocuktur. Metinde zikredilen görüş doğrultusunda üç talakla boşanan bir kadınla evlenen mürâhikin, bülüğa erdikten sonra zikri geçen kadını boşaması gerekir. Zira mürâhikin talakı meşru değildir. Ayrıca İbn Âbidîn, Mâlik b. Enes'in görüşünü zikrederek bu mesele hakkında kadının evleneceği kişinin bâliğ olmasının gerekip gerekmediğini tartışmaya açmaktadır. Buna göre, *Hülâsatü'l-fetâvâ*'da zikredildiği üzere Mâlik b. Enes'e göre kadının eski kocasıyla tekrar evlenebilmesi için, bu evliliğindeki cimâda inzâl şarttır. Mâlik b. Enes'in bu görüşüne

---

<sup>1128</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-Musaffâ*, s. 13.

<sup>1129</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 5, s. 40-42.

<sup>1130</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 5, s. 41.

dayanan İbn Âbidîn'e göre, evlâ olan kendisiyle evlenilen kocanın mürâhik değil de, hür ve bâliğ olmasıdır.<sup>1131</sup>

Bu meselede Mâlik b. Enes'in görüşünü tercih eden İbn Âbidîn, başka bir mezhebin imamından yaptığı bu tercihinin meşrû olduğunu ispatlamak amacıyla bazı açıklamalara yer vermektedir. Buna göre, Neseî'nin *el-Musaffâ*'sının dîbâcesinde belirtildiği üzere bazı Hanefî âlimler, zaruret durumunda Mâlik b. Enes'in kavillerine meyletmişlerdir. Çünkü Mâlik b. Enes, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi gibidir.<sup>1132</sup> Ayrıca Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Te'sîsü'n-nezâir*'inde belirtildiği üzere, "Hanefî mezhebinde bir mesele hakkında herhangi bir kavil bulunmazsa Mâlikî mezhebine müracaat edilir, çünkü Hanefî mezhebine en yakın mezhep, Mâlikî mezhebidir."<sup>1133</sup>

Konuyla ilgili başka bir örnek de mefkûdün hükmü hakkındadır. Timurtâşî, dört sene geçtikten sonra bile mefkûd ile karısının tefrik edilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>1134</sup> Haskefî de Mâlik b. Enes'in bu görüşe muhalefet ettiğini eklemiştir.<sup>1135</sup> İbn Âbidîn bu kısmın açıklamasında önce Mâlik b. Enes'in görüşünü zikretmektedir. Buna göre mefkûdün zevcesi, dört sene geçtikten sonra vefat iddeti bekler. Bu görüş aynı zamanda Şâfiî'nin mezheb-i kadîmidir. Ancak hem bizim mezhebimize hem de Mâlikî mezhebine göre mirasın taksimi, doksan yaşını doldurması ya da hâkimin görüşüyle yapılır. Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'e göre mefkûdün hali, ölme ihtimali yüksek olan ve yüksek olmayan şeklinde iki kısma ayrılır ve mefkûd ile ilgili hükümler onun durumuna göre değişir.<sup>1136</sup>

İbn Âbidîn bu açıklamalardan sonra bu meselenin üç gün âdet görmekle bâliğ olup, sonra uzun bir müddet âdetten kesilen kadının (mümteddüt-tuhr) iddetine benzediğini ifade eder. Hanefî mezhebine göre bu kadın hayızdan kesileceği çağa kadar iddet bekler. Ancak Mâlik b. Enes'e göre bu kadının iddetinin dokuz ay olduğuna hükmedilir. Ardından İbn Âbidîn, Mâlik b. Enes'in görüşüyle ilgili bazı Hanefî âlimlerin

---

<sup>1131</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 41-42. krş. İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdîrreşîd el-Buhârî, *Hülâsatü'l-fetâvâ*, Karaçi: Mektebetü Reşîdiyye, t.y., c. 2, s. 121.

<sup>1132</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 42. krş. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-Musaffâ*, s. 13.

<sup>1133</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 42. Ayrıca bk. Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir*, c. 4, s. 232.

<sup>1134</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, c. 6, s. 460.

<sup>1135</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 6, s. 460.

<sup>1136</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 460.

değerlendirmelerine yer verir. Buna göre Bezzâzî, “zamanımızda Mâlik b. Enes’in kavliyle fetvâ verilir” demekte, Zâhidî ise bazı Hanefî âlimlerin zaruretten dolayı Mâlik b. Enes’in görüşüyle fetvâ verdiğini ifade etmektedir.<sup>1137</sup>

Sirâceddin İbn Nüceym “bu meselede, Mâlikî hâkime başvurularak onun kendi mezhebine göre hüküm vermesi mümkünken, Hanefilerin mezhep dışından fetvâ vermelerini gerektirecek bir durum söz konusu değildir” diyerek bu görüşe karşı çıkmaktadır.<sup>1138</sup> İbn Âbidîn, Sirâceddin İbn Nüceym’in bu itirazını zikrettikten sonra, zaruret tahakkuk ettiğinde Mâlikî hâkimlerin bulunmadığı yerde Hanefilerin bu görüşle hüküm verebileceğini ifade etmektedir. Nasıl ki, üç gün hayız görerek bâliğ olup sonrasında temizlik müddeti uzayan kadının iddeti konusunda Mâlik b. Enes’in görüşü alınıyorsa, mürâhik meselesinde de zaruret durumunda Mâlik b. Enes’in görüşüyle fetvâ verilebilir.<sup>1139</sup>

Ayıp muhayyerliği babında İbn Âbidîn’in “ayıb”ın tanımı konusunda yaptığı değerlendirmeler, onun farklı bir mezhebin görüşünü benimserken bu görüşün kendi mezhebine uygun olup olmadığını araştırması bakımından temsil kabiliyeti yüksek bir örnek olarak zikredilebilir. İbn Âbidîn, öncelikle *Tenvîrü’l-’ebsâr*’da geçen “ticaret erbabına göre fiyatın eksilmesini gerektiren şeylerin kusur olduğuna dair” kâideyi açıklamakta, sonra Şâfiîlerin bu konudaki kâidesini zikretmektedir. Şâfiîlere göre “kıymeti eksiltен şeylerin veya çoğunlukla satılan malın emsalinde bulunmamak şartıyla, sahih maksadın gerçekleşmesini engelleyen şeylerin kusur olduğunu” ifade etmektedir.<sup>1140</sup>

Şâfiîlerin bu kâidesini zikrettikten sonra *el-Fetâva’l-Hâniyye* ve *el-Fetâva’l-Bezzâziyye*’den, konu hakkındaki bazı fer‘î meseleleri nakletmektedir. İbn Âbidîn’e göre bu fer‘î meseleler, Şâfiîlerin zikrettiği kâideyi teyid edici niteliktedir. Ona göre, musannif tarafından zikredilen ayıp tanımı efrâdını câmi, ağıyârını mâni olmayıp genel duruma göre verilen bir tanımdır. Bu sebeple tanımı, Şâfiîlerin yaptığı gibi kayıtlamak gerekir.<sup>1141</sup> Bu

---

<sup>1137</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 461. krş. Bezzâzî, *el-Fetâva’l-Bezzâziyye*, c. 4, s. 256.

<sup>1138</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 461. krş. İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâik*, c. 2, s. 476.

<sup>1139</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 461. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 5, s. 186-187.

<sup>1140</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 168.

<sup>1141</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 7, s. 168.

örnekte İbn Âbidîn, Şâfiîlerin yaptığı tanımı efrâdını câmi, ağıyârını mâni olması bakımından *Tenvîrû'l-êbsâr*'daki tanıma tercih etmiş, bunu yaparken de söz konusu tanımı, Hanefî mezhebindeki fûrû meseleler üzerinden inceleyerek bu tanımın mezhebe uygun olduğunu tespit etmiştir.

İbn Âbidîn, bazen de diğer mezheplerden tercih yapmamakla birlikte o mezheplerin görüşlerinin de dikkate alınması gerektiğini ifade eder. Örneğin, Hanefî mezhebinde nikâh akdi için velinin bulunma şartı ve şahitlik yapacak kişilerde adalet şartı aranmamasına rağmen İbn Âbidîn, Şâfiî'nin itirazlarını gidermek için yanında hiçbir asabesi olmayan ya da fâsık asabenin bulunduğu durumlarda ve âdil olmayan şahitlerin huzurunda kadının nikâhının kısılmaması gerektiğini belirtir.<sup>1142</sup> Kanaatimizce İbn Âbidîn, nikâh akdi için Şâfiî mezhebi tarafından ileri sürülen söz konusu şartların dikkate alınmaması durumunda ortaya çıkabilecek mahzurları dikkate alarak bu görüşünü beyan etmiştir. Diğer taraftan zikredilen şartların gözetilmesi, Hanefî mezhebinin nikâhın rûknü ve şartları ile ilgili görüşlerine herhangi bir hâlel getirmeyecektir. Sadece ihtiyaten, Şâfiî tarafından ileri sürülen bu şartların gözetilmesi tavsiye edilmektedir.

## 2. Tahrîc

Sözlükte “çıkmasını sağlama, çekip çıkarma” anlamında olan tahrîc, fıkıh literatüründe mezhep birikimini kaynak kabul eden fikhî bilgi elde etme sürecini ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır.<sup>1143</sup> Tahrîc, genellikle mezhebin ilk nesillerinden gelen fikhî birikimin herhangi bir çözüm üretmediği meselelerde işletilmektedir. Ancak hakkında mezhep imamının görüşünün bulunduğu meselelerde de tahrîc yapıldığı görülmektedir.<sup>1144</sup>

Fıkıh usûlündeki kıyas, istihsan, mefhum, iktizâ gibi kavram ve metotlar, tahrîc faaliyetinde de kullanılmaktadır. Bu açıdan tahrîcin fıkıh usûlünden tamamen bağımsız olduğu söylenemez. Ancak fıkıh usûlünde vahyi anlamak üzere geliştirilen vasıtalar, tahrîc uygulamalarında hemen hemen hiç yer almadığı gibi, nasslar hakkında fıkıh usûlünde kullanılmayan bazı kavram tahlilleri de tahrîc uygulamalarında önemli bir yer

---

<sup>1142</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 4, s. 67.

<sup>1143</sup> Tuncay Başoğlu, “Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, s. 420.

<sup>1144</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 36; Başoğlu, “Tahrîc”, s. 421.



tutmaktadır.<sup>1145</sup> Diğer taraftan tahrîc ile elde edilen hükmün meşruiyeti, kendisine kaynak olarak tespit edilen hükmün meşruiyetine dayanmaktadır. Dolayısıyla tahrîc mahsulü olan hükümler, mezhebin temel vasıflarını ve özelliklerini taşıyan bir nitelik kazanmış olur.<sup>1146</sup>

Tahrîcin, fikhî hüküm elde etme konusunda önemli bir paya sahip olduğu söylenebilir. Zira mevcut fıkıh literatüründe ilk nesillerin doğrudan hüküm beyan ettiği meselelerin fıkıh tarihi içinde nicelik olarak oldukça az bir yer işgal ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla mezhep içerisinde hakkında hüküm bulunmayan meseleler, muhtemelen çoğunlukla tahrîc yoluyla elde edilmiş ve oldukça geniş bir fikhî literatür oluşmuştur.<sup>1147</sup>

Tahrîc bazı modern çalışmalarda, “tahrîcü’l-usûl mine’l-fürû”, “tahrîcü’l-fürû ‘ale’l-usûl”, “tahrîcü’l-fürû ‘ale’l-fürû” şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.<sup>1148</sup> Söz konusu tabirlerde geçen “usûl” kelimesi, fıkıh usûlü kaidelerinin ve küllî kaidelerin yanı sıra çoğunlukla fûrû-i fıkha ait zâbıtları ifade etmektedir. Tasnifteki “fûrû” kelimesi ise, “usûl” kavramına göre daha dar kapsamlıdır ve somut hükümleri ifade eder. Kaya’ya göre bu tasnif, “mezhep içi istidlal kaynağı ile tahrîc neticesi elde edilen hüküm arasındaki şümul ve tazammun ilişkisine işaret etmekte”, ancak tahrîcin metot ve kaynakları ile mezhep telakkisi hakkında açıklayıcı olmadığı görülmektedir. Ona göre bir mezhep içi istidlal metodu olarak tahrîc, küllî önermelerden cüzî önermeler ya da cüzî önermelerden küllî önermeler üretme faaliyetine veya buna benzer mantıksal bir işleme indirgenemez.<sup>1149</sup>

Tahrîc uygulamalarının en yoğun bir şekilde görüldüğü literatür, fıkıh şerhleridir. Bununla birlikte tahrîc, mezheplerin ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren kullanılan bir yöntemdir. Örneğin Hanefî mezhebinin ilk ve temel eserleri olan zâhirü’r-rivâye kitaplarında dahi tahrîc yoluyla elde edilen hükümler yer almaktadır. Bu durum, kurucu

---

<sup>1145</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 35-36; Başoğlu, “Tahrîc”, s. 421.

<sup>1146</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 36.

<sup>1147</sup> bk. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 36-37.

<sup>1148</sup> bk. Ya’kûb b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn, *et-Tahrîc ‘inde’l-fukahâ ve’l-usûliyyîn*, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1414, s. 11-13; Osmân b. Muhammed el-Ahdar Şûşân, *Tahrîcü’l-fürû ‘ale’l-usûl: Dirâse târihiyye ve menheciyye ve tatbikiyye*, Riyad: Dâru Tayyibe li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1998, s. 63-73.

<sup>1149</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 38; Başoğlu, “Tahrîc”, s. 421.

imamın hemen akabinde kendi tabii seyri içinde ekolleşmenin ve mezhep içi istidlal yöntemlerinin ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir.<sup>1150</sup>

Aynı zamanda tahrîc, nassları ve mezhep birikimini anlama ve değerlendirmeye yönelik çeşitli metot ve prensipleri kullanarak bir fikhî bilgi elde etme süreci olması sebebiyle klasik literatürde birçok müellif tarafından bir icthad faaliyeti olarak değerlendirilmiş ve tahrîci yapacak olan fakihin icthad ehliyetine sahip olması gerektiği vurgulanmıştır. Öte yandan modern İslam düşüncesinde mezheplerden bağımsız icthadın gerekliliğine sürekli vurgu yapılmakta, bu bağlamda tahrîcin bir icthad faaliyeti olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılmaktadır. Bununla birlikte günümüzdeki problemler karşısında üretilen çözümler dikkate alındığında, günümüz İslam hukukçularının büyük çoğunluğunun yoğun bir biçimde tahrîce başvurduğu görülmektedir. Borçlar hukukundan iktisada kadar pek çok alanda ortaya çıkan yeni problemlere önde gelen İslam hukukçuları tarafından getirilen çözümler, fıkıh mezheplerindeki belirli görüşlerden elde edilen tahrîclere dayanmaktadır.<sup>1151</sup>

İbn Âbidîn, müntesip bir fakih olarak mezhep içerisinde, hakkında hüküm bulunmayan meselelerde ya da aşağıda örnekler üzerinden ele alınacağı üzere çeşitli sebeplerle tahrîc yapmaktadır. Ancak bu tahrîciler, resmü'l-müftî ilkelerine dayanarak yaptığı tercihlere ya da delil merkezli tercihlerine oranla oldukça az sayıdadır. Kanaatimizce bu durumun sebebi, ilk nesillerden itibaren oluşan ve İbn Âbidîn'e kadar gelen süreçte son derece zenginleşen fikhî birikimdir. Nitekim İbn Âbidîn de değişik vesilelerle bu zengin fikhî birikime vurgu yapmaktadır. Söz gelimi, mezhep müntesibi bir fakihin karşılaştığı olaylarla ilgili vereceği hüküm konusunda dikkat etmesi gereken hususları sıralarken, kitaplarda geçmeyen meselelerin çok az olduğunu, bununla birlikte

---

<sup>1150</sup> Zâhirü'r-rivâye kitaplarından biri olan *el-Asl*'da, “في قياس قول”, “بمنزلة”, “كذلك”, “تنظير”, “مثل”, gibi ifadelerle çeşitli tahrîc uygulamaları yer almaktadır. Özellikle “في قياس قول” (falan kişinin kavlinin kıyasına göre) ifadesi, daha çok Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin kendisi için kullanılmaktadır. Muhammed eş-Şeybânî'nin kendisine yapılan bu atıflar, ilk bakışta *el-Asl*'ın Muhammed eş-Şeybânî'ye ait olmadığı ya da bazı tahrîc ürünü hükümlerin *el-Asl*'a sonradan ilave edildiği düşüncesini akla getirmektedir. *el-Asl*'ın tahkikini yapan Muhammed Boynukalın'a göre, bu zayıf bir ihtimaldir. Eğer söz konusu esere bu tür ilaveler olsaydı, müteahhir ulemâ bu hükümlerin Muhammed eş-Şeybânî'ye ait olmadığını vurgulardı. Ona göre bu durumun sebebi, Muhammed eş-Şeybânî'nin daha önce Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ya da her ikisinin görüşüne katıldığı meseleler üzerine yaptığı kıyaslardır. Zira “في قياس قول” ifadesinde Muhammed eş-Şeybânî, sürekli Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ya da her ikisi ile birlikte zikredilmektedir. bk. Şeybânî, *el-Asl*, Mukaddime, s. 66-72.

<sup>1151</sup> Başoğlu, “Tahrîc”, s. 421.

karşılaşılan meselelerin kitaplarda ya aynen ya da o meseleyi kapsayıcı kaidelerle birlikte vaz edildiğini ifade etmektedir.<sup>1152</sup>

Diğer taraftan daha önce değinildiği üzere mezhep içi hüküm elde etme metodları, aynı akıl yürütme süreci içerisinde farklı terkiplerle bir arada kullanılabilir. Yani bir fakih, tahrîc yaptığı bir meselenin içerisinde aynı zamanda tahrîc ile birlikte tercih yöntemini ve hatta resmü'l-müftî ilkelerini işletebilmektedir. Aşağıda İbn Âbidîn'in mezhep içi hüküm elde etme sürecinde uyguladığı tahrîc metoduna dair bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

#### a. *Fikhî Kıyas*

Yukarıda değinildiği üzere tahrîci üç kısma ayıran bazı çağdaş araştırmacılara göre “tahrîcü'l-fürû ‘ale'l-fürû” şeklinde de ifade edilebilecek olan fikhî kıyas, İbn Âbidîn'in en çok başvurduğu tahrîc metodlarından biridir. Burada fikhî kıyas olarak ifade edilen tahrîc metodu, fıkıh usûlündeki kıyasın müntesip fakih tarafından uygulanan şeklidir ve bazı yönleriyle fıkıh usûlündekinden farklı bir kıyas işlemidir. Bununla birlikte kıyas ile yapılan tahrîc işlemleri, genellikle fûrû kitaplarında kıyas kavramı ile ifade edilmektedir. Fıkıh usûlündeki kıyasta, asıl olarak da ifade edilen *makîsun aleyh*, kendisine kıyas yapılan âyet, hadis veya icmadaki hükümdür. Tahrîcteki kıyasta ise *makîsun aleyh*, mezhep birikimi içerisinde seçilen bir önermedir. *Makîs* olarak belirlenen yani tahrîce konu olan mesele ise *makîsün aleyhin* hükmünü alır.<sup>1153</sup> Aşağıda zikredilen bazı mesele ve değerlendirmeler, İbn Âbidîn'in fikhî kıyas yöntemiyle yapmış olduğu tahrîclere örnek teşkil edebilir.

Timurtâşî fasit nikâhta iddetin tefrikten (hâkimin tarafları ayırmasından) sonra başlayacağını ifade etmektedir. İbn Âbidîn, bu hükmü açıklarken öncelikle konu hakkındaki ihtilafa ve bu ihtilafın sebeplerine değinir. Züfer'e göre iddet, son cimadan itibaren başlar. Çünkü Züfer'e göre iddeti gerektiren sebep cimadır. Diğer taraftan mezhep görüşüne göre fasit nikâhta iddeti gerektiren sebep, nikâh şüphesidir. Bu şüphe tefrikle ortadan kalkar. Şâyet fasit nikâhla evlenenler, tefrikten önce cima yapsa had cezası vacip olmaz, ancak tefrikten sonra cima yapılırsa had cezası vacip olur. Dolayısıyla

<sup>1152</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, c. 1, s. 34.

<sup>1153</sup> bk. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 237-238.

*el-Kâfi*'de ve diğer kitaplarda zikredildiği üzere, hâkimin tarafları ayırması suretiyle şüphe ortadan kalkmadıkça kadın iddet beklemeye başlamış olmaz.<sup>1154</sup>

Burada İbn Âbidîn, Züfer'in görüşü ile mezhepte tercih edilen diğer görüşü açıklamak suretiyle bir taraftan konu hakkındaki ihtilafı ve tarafların gerekçelerini ortaya koymakta, diğer taraftan yapacağı tahrîc için zemin hazırlamaktadır. Zira söz konusu ihtilafı zikretmek suretiyle aslında, mesele hakkındaki hükmün illetini tespit etmektedir. İbn Âbidîn, tahrîce konu olan meseleyi, "akidsiz yapılan şüpheli cimada iddetin başlangıcı hakkında kaynaklarda herhangi bir görüşe rastlamadığını" ifade ederek ortaya koymaktadır. İbn Âbidîn'e göre, bir adam akidsiz olarak şüpheli cimada bulunduğu kadının kendi karısı olmadığını ve cimanın kendisine helal olmadığını öğrendiğinde şüphe ortadan kalkar ve iddet son cimadan itibaren başlar. Bu meselede herhangi bir akid olmadığından söz konusu cimadan başka, iddet için bir sebep kalmaz.<sup>1155</sup> İbn Âbidîn yukarıda fasit nikâh sonucunda iddetin ne zaman başlayacağı konusunda söz konusu ihtilafı zikrederek, iddete sebep olabilecek durumları tespit etmiştir. Buna göre, iddetin sebebi olarak cima ve nikâh şüphesi olmak üzere iki ihtimal söz konusu olabilir. Dolayısıyla mezkûr meselede nikâh şüphesi olmaması sebebiyle, iddetin sebebi olabilecek tek gerekçe cimadır.

İbn Âbidîn'in fıkıh kitaplarında hakkında herhangi bir bilgiye rastlamadığını ifade ederek ele aldığı konulardan biri de büyü' konusunun istihkak babıyla alakalıdır. Söz konusu mesele, "satın alınan malın helak olmasından –mesela satın alınan hayvanın ölmesinden- sonra başka biri tarafından o mal hakkında istihkak davası açılması hakkındadır. İbn Âbidîn, fıkıh kitaplarında herhangi bir bilgiye rastlamadığını ifade ettiği bu meselenin hükmünün kendisine sorulduğunu ifade ederek meseleyi ele alma sebebini de ayrıca vurgulamaktadır.

Ona göre bu durumda müstahikkin,<sup>1156</sup> malın -satın alındığı gündeki- kıymetini bir delil ile ispat etmesi gerekir. Müstahik eğer bunu ispat edebilirse, malın kıymetini müşteriye tazmin ettirir. Ancak müşteri malı alırken satıcısına ödediği ücreti geri almak

---

<sup>1154</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 205.

<sup>1155</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 205.

<sup>1156</sup> Müstahik; başka bir kimsenin elinde bulunan malın kendisine ait olduğunu ispat eden şahıstır. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 429.

amacıyla satıcıya rüçû ederse, ondan müstahikka tazmin ettiği kıymeti değil, malı satın alırken ödemiş olduğu bedeli alır. Çünkü müşteri burada bir malı gasp eden kişiden o malı gasp etmiş olan ikinci kişi durumundadır. İbn Âbidîn müşterinin durumunu bu şekilde tespit ettikten sonra, yaptığı tahrîcin dayanağı olarak şu kıyası zikretmektedir: “Bir malı gasp eden kimse onu başkasına satar, müşteri de gâsıptan aldığı bu malın asıl sahibine kıymetini öderse, müşteri gâsıp olan satıcıdan ancak malı satın alırken ödemiş olduğu bedeli geri alır. Çünkü malın kıymetini vermek, kendisini vermek gibidir.”<sup>1157</sup> Burada İbn Âbidîn, yukarıda zikri geçen müşteriyi “bir malı gasp eden kişiden o malı gasp eden ikinci kişinin durumuna” kıyas etmekte ve böylece müşterinin müstahikke malın kıymetini ödemesine rağmen, satıcıdan -malı satın alırken ödediği- bedeli geri alabileceğini belirtmektedir.

Konu ile ilgili bir diğer örnek, “âdeten her biri aynı fiyata satılması sebebiyle fiyat konusunda aralarında farklılık olmayıp aynı zamanda (her açıdan) birbirinin benzeri olan çok sayıda elbisenin satılması durumunda, bunlardan örnek olarak birini görmekle görme muhayyerliğinin düşüp düşmeyeceği” hakkındadır. İbn Âbidîn, bu meseleyi de fıkıh kitaplarında hakkında bir açıklama bulamadığını belirterek gündeme getirmekte ve “yazheru lî” ifadesiyle bu konudaki görüşünü ifade etmektedir.

Ona göre, bu tür bir satışta elbiselerden birini görmek kâfidir ve diğerleriyle ilgili görme muhayyerliği düşer. Ancak diğer elbiselerin numune olarak görülen elbiseden daha kötü olduğu ortaya çıkarsa görme muhayyerliği sabit olur. Çünkü bu tür satışlar tüccarların âdetine göre numune ile yapılır. Elbiseler farklı renklerde olursa, alıcılar her renkten bir elbiseye bakarlar. Hatta bazen her renkten bir miktar örnek kesilip bir kâğıda yapıştırılır. Böylece bu kartelanın görülmesi ve elbiselerin uzunluk ve genişliğinin bilinmesiyle tüm elbiselerin durumu hakkında bilgi sahibi olunur. Bütün elbiseler, görülen numuneler gibi olup aralarında farklılık olmazsa, görme muhayyerliğinin düşmesi gerekir. Çünkü böyle bir satışta söz konusu elbiseler, ceviz ve yumurta gibi adediyât-ı mütekâribe mesabesinde olur. Elbiseler arasında tüccar âdetine göre fiyatı eksiltmeyecek derecede farklılıklar varsa bunlar dikkate alınmaz. Çünkü adediyât-ı

---

<sup>1157</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. 7, s. 453-454.

mütekâribe mallarda fiyatı eksiltmeyecek derecede az olan farklılıkların olması mümkündür.<sup>1158</sup>

Görüldüğü üzere İbn Âbidîn, bu şekilde satılan elbiseleri, ceviz ve yumurta gibi adediyyât-ı mütekâribe olan ve sayı ile satılan şeylere benzetmekte ve adediyyât-ı mütekâribe arasında ufak farklılıkların olabileceğini, ancak bu farklılığın fiyatı eksiltmeyeceğini, aynı şekilde bu elbiseler arasında da fiyatı eksiltecek derecede fark bulunmazsa birini görmekle diğerleri hususunda görme muhayyerliğinin düşeceğini söylemektedir. Ardından İbn Âbidîn, Zeylaî ve Mergînânî'nin eserlerinden alıntı yaparak onların benzer meseleler hakkında yapmış oldukları değerlendirmeler üzerinden, kendi yaptığı çıkarımı kuvvetlendirmektedir. Zeylaî'nin *Tebyînü'l-hakâik*'te zikrettiğine göre, keylî ve veznî mallarda olduğu gibi satılan şeylerin fertleri arasında farklılık bulunmazsa, satılan bu malların numuneleri görülmekte maksat hâsıl olmuş olur ve birini görmekle yetinilir. Çünkü aynı cinsten olan malların birini görmekle yetinmek âdet olmuştur ve bu şekilde diğerleri hakkında da bilgi edinilmiş olur. Ancak diğerleri numuneden daha kötü çıkarsa, bu durumda müşteri numune ile sonradan gördüğü mal arasında muhayyer olur. Elbise, hayvan, köle gibi numune ile satılmayan ve fertleri arasında farklılık bulunan şeylerde, her birini ayrı ayrı görmek gerekir. Çünkü aralarında farklılık olması sebebiyle birini görmekle diğerleri hakkında bilgi sahibi olunmaz.<sup>1159</sup> İbn Âbidîn, Zeylaî'nin bu ifadeleri üzerine şu yorumu yapmaktadır:

“Buradaki farklılıktan maksat, köle ile köle, elbise ile elbise arasındaki fâhiş farklılıktır. Yine burada zikredilen iki durum arasındaki farkın dayanağı, fertleri arasında değişikliğin olup olmaması ve örfen numune ile satışa sunulup sunulmamasıdır. Aynı zamanda bu durum, fertleri arasında değişiklik olmayan ve örfen numune ile satışa sunulan aynı türden elbiselerin bizim yukarıda söylediğimiz gibi olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla bu tür elbiselerin hükmü, keylî ve veznî satışa sunulanların hükmü gibidir.”<sup>1160</sup>

İbn Âbidîn, Zeylaî'den naklettiği bu görüş ve üzerine yaptığı değerlendirmelerden sonra *el-Hidâye*'nin selem babından bir alıntıya yer vermektedir. Buna göre, mevrûatta

---

<sup>1158</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 157-158.

<sup>1159</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 158. krş. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, c. 4, s. 26.

<sup>1160</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 158.

selem câizdir. Çünkü ölçüsünü, sıfatını ve işçiliğini söylemekle, mezzûâtın tespiti mümkündür. Ancak hayvanlarda böyle değildir. Çünkü aralarında fâhiş farklılıklar vardır. Bu durum ise taraflar arasında nizâyaya sebep olur. Elbiseler ise insan mahsulü olması sebebiyle durum farklılık arz etmektedir. Çünkü aynı şekilde dokunan iki elbise arasında fark azdır.<sup>1161</sup> Bu alıntıdan sonra İbn Âbidîn, *Fethu'l-kadîr*'de beyan edildiği üzere aynı şekilde dokunan iki elbise arasındaki farkın âdeten dikkate alınmadığını ve bu farkın nizâyaya sebep olmadığını ifade etmektedir. İbn Âbidîn'e göre, mâdumun satışı olması sebebiyle kıyasın hilâfına olmasına rağmen câiz olan selemde bile az olan farklılığa itibar edilmiyorsa, bu meselede de böyle bir farklılığın dikkate alınmaması gerekir. Bu sebeple Kerhî'nin görüşünün aksine,<sup>1162</sup> sahih görüşe göre adediyyât-ı mütekâribe olan mallarda, malın bir kısmını görmekle yetinilir.<sup>1163</sup>

Konu hakkındaki bir başka örnek, sonradan ortaya çıkması ve ilk çıktığı dönemlerde içecek olarak çok fazla kullanılmaması sebebiyle fıkıh kitaplarında yeterince ele alınmayan “rakının hükmü” hakkındadır. Bu örnekte, İbn Âbidîn'in karşılaştığı bir mesele hakkında öncelikle mezhebin temel kaynakları üzerinden bir araştırma yaptığı, tercih imkânı varken tahrîce başvurmadığı, konu hakkında daha önce yapılan tercih ve tahrîcleri zımnen ve sarahaten tashih ettiği açıkça müşahade edilmektedir. Söz konusu mesele için zemin olarak tespit edilen konu, hadd-i şürb bâbında hangi şartlarda, kimlere içki sebebiyle had vurulacağı konusudur.

Timurtâşî, “kendi isteğiyle bir damla bile olsa şarap (hamr) içen veya şarap dışında herhangi bir içki (nebîz) sebebiyle sarhoş olan, konuşma yeteneğine sahip (nâtık), mükellef bir müslümana ayıldıktan sonra had cezası uygulanacağını” ifade etmektedir.<sup>1164</sup> Timurtâşî bu ifadeleriyle, had cezası uygulanması konusunda hamr ve nebîz arasında ayırım yaparak, Hanefî mezhebindeki hamr ve diğer sarhoş edici içkilerle ilgili hüküm konusunda gözetilen farklılığı ortaya koymuştur. Zira Hanefî mezhebindeki meşhur görüşe göre, şarap (hamr) dışındaki diğer alkollü içkilerden içen bir kişiye sarhoş

---

<sup>1161</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 158. krş. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 3, s. 70-71.

<sup>1162</sup> Kerhî'nin görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, c. 5, s. 294; Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 3, s. 35.

<sup>1163</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 158.

<sup>1164</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 6, s. 54-71.

olmadığı müddetçe had cezası uygulanmaz.<sup>1165</sup> Yine Hanefilere göre “hamr” ismi, sarhoş eden bütün içkilere değil de, sadece üzüm suyundan elde edilen alkollü içeceğe verilen hâs bir isimdir.<sup>1166</sup> Bu sebeple Hanefi fıkıh metinlerinin hadd-i şürib ile ilgili kısımlarında kendisine hadd-i şürib cezası verilecek kişiler, içtikleri içki açısından “şarap (hamr) içen” ve “nebîzden sarhoş olan” olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>1167</sup>

İbn Âbidîn, hadd-i şürib bâbının başlarında “hamr”ın tanımına dair bir alıntıya yer verdikten sonra, fıkıh kitaplarında çok fazla yer almayan rakı ile ilgili bir meseleyi incelemektedir. İbn Âbidîn, öncelikle Kuhistânî’nin konuyla ilgili değerlendirmesine yer vermektedir. Isı verilerek kaynatılan hamr’ın hamr olmaktan çıkacağı görüşünü benimseyenlere göre, kaynatılmış şarabı içen bir kimseye sarhoş olmadığı müddetçe had cezası uygulanamayacağını ifade eden Kuhistânî, buna göre rakı içen bir kimseye sarhoş olmadığı müddetçe had cezası öngörülemeyeceğini belirtmektedir. Ancak, hamr kaynatılsa bile hala hamr olarak kalacağını savunanlara göre rakının hükmü de aynen hamr gibi olur. Bununla birlikte Serahsî’ye göre, hamr kaynatılsa bile hamr olmaktan çıkmaz ve fetvâya esas olan görüş budur.<sup>1168</sup>

İbn Âbidîn, Kuhistânî’den yaptığı bu alıntının ardından müftâ bih kavle göre, kaynatılıp buharlaştırılmak suretiyle elde edilen rakının hamr olmaktan çıkmayacağını, dolayısıyla hamr’da olduğu gibi sarhoş etmeyecek kadar az bir miktar olsa bile rakı içen bir kimseye had cezasının uygulanacağını belirtmektedir.<sup>1169</sup> Yine onun ifadesiyle rakı

---

<sup>1165</sup> bk. Alâeddin es-Semerkindî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, c. 3, s. 327; Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta’lîlî’l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebü Dakika, Matbaatü’l-Halebî, 1937, c. 4, s. 100; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 69; Meydânî, *el-Lübâb*, c. 3, s. 214.

<sup>1166</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 3, s. 393.

<sup>1167</sup> bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 198; Alâeddin es-Semerkindî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, c. 3, s. 327; Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 2, s. 354; Mevsîlî, *el-Muhtâr*, s. 148; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Kenzü’d-dekâik*, s. 355; Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Gurerü’l-ahkâm (Dürerü’l-hükkâm içinde)*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, t.y., c. 2, s. 69; Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, s. 81.

<sup>1168</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 6, s. 61; krş. Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî el-Kuhistânî, *Câmi’u’r-rumûz şerhu’n-Nükâye*, t.y., c. 2, s. 184.

<sup>1169</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla rakının hükmüyle ilgili araştırma yapan ilk fakih Kuhistânî (ö. 962/1555)’dir. Kuhistânî’den sonra sırasıyla Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Tahtâvî (ö. 1231/1816) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) bu konuya değinmişlerdir. Ancak Şürünbülâlî ve Tahtâvî, rakının necâset-i galîza olduğunu kabul etmekle birlikte, sarhoş olmayacak kadar içen kimseye had vurulmayacağı görüşündedirler. Şürünbülâlî *Dürer* hâşiyesinde, rakının hamr’dan damıtılarak elde edildiğini, necâset bakımından aslı gibi necâset-i galîza olduğunu, ancak artık hamr olmaması ve her türlü açıdan ona ilhak edilemeyeceğini gerekçe göstererek sarhoş etmeyecek miktarda içilmesi durumunda had vurulmayacağını ifade etmektedir. bk. Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi’l-ahkâm*, c. 2, s. 86. Şürünbülâlî, *Merâki’l-felâh*’ta ise necâsetten damıtılan bir şeyin rakıda olduğu gibi necis olduğunu belirtmektedir.



içerek sarhoş olan bir kimseye haddin vacip olduğu konusunda şüphe yoktur. Sonrasında *Münyetü'l-musallî*'de de rakının necis olduğunun sarâhaten ifade edildiğini nakletmektedir.<sup>1170</sup>

İbn Âbidîn, kendi yaşadığı dönemde rakı içmeye düşkün bazı fâsıklar tarafından yaygın bir şekilde zikredilen “rakının temiz ve helal olduğuna dair” iddianın gerçeği yansıtmadığını ifade ederek, onların rakı hakkında yaptıkları kıyası değerlendirmektedir. Buna göre rakının helal ve temiz olduğunu iddia edenler onu, içinde necaset bulunan bir suyun buharının bir tabaka üzerinde yoğunlaşması durumunda, yoğunlaşarak damla haline gelen bu buharın necis olmamasına kıyas etmektedirler. Bu ise, İbn Âbidîn'in ifadesiyle fâsid bir kıyastır. Örneğin, içinde necaset olan bir hamamın suyu buharlaşarak onun duvarlarında yoğunlaşsa ve damlasa, damlayan bu sular kıyasa göre necistir, istihsânen necis değildir. Bu damlalardan sakınmak mümkün olmadığı için zaruretten dolayı bu meselede istihsan yapılmıştır.<sup>1171</sup>

Sonrasında İbn Âbidîn, rakının nasıl yapıldığını izah ederek rakı ile hamr arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Buna göre rakı, hamr'ın özünün buharlaştırılması ve buharlaşan bu özün cam ve benzeri bir kaptan toplanarak damlatılması (kısaca damıtılması) suretiyle elde edilmektedir. Bu sebeple az bir rakı, hamr'ın çoğunun verdiği sarhoşluktan daha fazla sarhoş edici etkiye sahiptir. Oysa içine necaset düşen bir hamamdaki suyun buharlaşması bunun gibi değildir. Çünkü o hamamın suyu aslen temiz olup, temiz suyun içine necaset karışmıştır. Dolayısıyla buharlaşan suyun temiz sudan buharlaşma ihtimali vardır. Bu durum, buhardan oluşan damlaların temiz olduğuna dair yapılan istihsanın sebebi olabilir. Her hâlükârda kendisi bizzat necaset olan hamr'ın damıtılması suretiyle elde edilen rakının yapılması konusunda herhangi bir zaruret söz

---

Şürünlülî, *Merâki'l-felâh*, s. 69. Tahtâvî ise *Merâki'l-felâh* üzerine yazdığı haşiyede, rakının sarhoş etmeyecek miktarda içilmesi durumunda had vurulmayacağını, buna ilaveten necâset-i galîza olduğunu zikretmektedir. Tahtâvî bu ifadelerine kaynak olarak Allame el-İskâtî'nin Molla Miskin hâşiyesini göstermektedir. bk. Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâki'l-felâh*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, s. 165. İbn Âbidîn Kitâbü'l-Eşribe'de, Şürünlülî'nin “sarhoş etmediği müddetçe had vurulmaz” görüşünü zikrettikten sonra, onun bu görüşünü Kuhistânî'de zikredilen müftâ bih görüşün hilâfi olan görüş üzerine bina ettiğini ifade etmektedir. bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 10, s. 29.

<sup>1170</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 65. krş. İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Halebî kebîr (Günyetü'l-mütemelli fî şerhi Münyetü'l-musallî)*, Dersâdet: Arif Efendi Matbaası, 1325, s. 193.

<sup>1171</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 65.

konusu değildir. Bu sebeple rakı temiz değil, necistir. Aksi halde bir kapta damıtılan bevin de temiz olması gerekir ki, aklı başında hiçbir kimse bunu iddia etmez.<sup>1172</sup>

Burada İbn Âbidîn, hamr'dan damıtılmak suretiyle elde edilen rakının aslında hamr'ın özü olduğunu ifade ederek hamr ile ilgili hükümlerin aynen rakı hakkında da söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>1173</sup> Diğer taraftan İbn Âbidîn'in yukarıda Kuhistânî'den naklettiği görüşün istidlal kaynağı birkaç açıdan tartışılabilir. Kuhistânî, rakı içen bir kişiye sarhoş olmasa dahi haddin vacip olduğu görüşünü, Serahsî'nin "kaynatılan hamr'ın hamr olarak kalacağı" görüşüne dayandırmaktadır.<sup>1174</sup> Buna göre Serahsî'nin görüşü kaynatılan hamr hakkındadır. Oysa rakı, hamr'ın kaynatılıp buharının damıtılması suretiyle elde edilmektedir. Bu damıtma işlemi, alkolün sudan daha önce buharlaşması sebebiyle kolaylıkla yapılabilir. Yine aynı sebebe binaen şaraptaki alkol oranı kaynatıldıkça azalmaktadır.

---

<sup>1172</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 65-69.

<sup>1173</sup> Gıda, Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı tarafından yayınlanan "Türk Gıda Kodeksi Distile Alkollü İçkiler Tebliği"nde rakı şu şekilde tanımlanmaktadır: "Yalnızca suma veya tarımsal etil alkol ile karıştırılmış sumanın, dolun hacmi beş bin litre veya daha küçük geleneksel bakır imbiklerde, Türkiye'de yetişen anason tohumu ile distile edilmesiyle (damıtılmasıyla) sadece Türkiye'de üretilen distile alkollü içkidir." Tanımda geçen "suma" kelimesi, TDK'nın Büyük Türkçe Sözlüğü'nde "İlk damıtılan ve içinde anason bulunmayan rakı" şeklinde tarif edilmektedir. bk. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&view=bts](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts) (14.10.2017). Buna göre, günümüzde Türkiye'de üretilen rakının iki aşaması bulunmaktadır. Birincisi şarabın damıtılarak suma ismi verilen ve anason katılmayan rakının elde edilmesi, ikinci aşaması ise sumanın anason tohumu ile tekrar damıtılmasıdır. İbn Âbidîn'in zikrettiği rakı, günümüzde üretilen rakının anason ile damıtılmamış (suma) halidir.

<sup>1174</sup> Serahsî, hamr'ı kaynatmanın, onun kendisinde bir değişikliğe sebep olmayacağını ve bu sebeple -ister az ister çok olsun- kaynatılmış hamr'dan içen bir kimseye had vurulmasının vacip olduğunu ifade etmektedir. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, c. 24, s. 18. Kâsânî de, kaynatılmış hamr'ın yine hamr gibi haram olduğunu ve içene had vurulacağını belirtmektedir. Had vurulması konusunda sarhoş edip etmeme durumunu zikretmeden mutlak bir şekilde had vurulacağını ifade eden Kâsânî, haddin vacip olmasını, kaynatılan hamr'ın isim ve mana bakımından değişmemesine dayandırmaktadır. bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, c. 5, s. 113. Mergînânî ise kaynatılan hamr'dan sarhoş olmayacak kadar içen bir kimseye had vurulmayacağı görüşündedir. O bu görüşünü, hamr'ın kaynatılmasıyla onun tanımında geçen "çiğ olma" özelliğinin ortadan kalkmasına dayandırmaktadır. *Hidâye*'de zikredildiğine göre, hamr'ın kaynatılması onun haramlığına tesir etmez. Yine hamr'ın helal olması için üçte ikisi buharlaşana kadar kaynatılması gerekir. Ancak kaynatılan hamr'dan sarhoş olmayacak kadar içen kimseye had vurulmaz. Çünkü az bir hamr içene had vurulması, çiğ olan hamr'a hâs bir durumdur. bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 4, s. 395, 398. Ebû Bekir el-Haddâd ise *el-Cevheretü'n-neyyire* isimli eserinde, kaynatılan şarabın üçte ikisi buharlaşmadıkça helal olmayacağını ve onu içene had vurulacağını ifade etmektedir. Ona göre, aynı domuz etinin kaynatılmasında olduğu gibi kendisi haram olan bir şeyin kaynatılması onun helal olmasını gerektirmez. Ancak el-Haddâd, had vurulması konusunda sarhoş edecek miktarda olup olmaması meselesine değinmemektedir. bk. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, c. 2, s. 175.

Özetle, kaynatılan şaraptaki alkolün buharlaşmasına ve alkol oranının azalmasına rağmen, bu buharın damıtılmasıyla şarabın içindeki alkol, şarabın suyundan ayrıştırılmakta ve şarabın alkolü başka bir yerde toplanmaktadır. Dolayısıyla rakı ile kaynatılmış şarap arasında alkol değeri açısından büyük farklılık vardır. Fıkıh kitaplarında yer alan, “kaynatılan hamr’ın üçte ikisi buharlaştıktan sonra helal olacağına” dair görüş<sup>1175</sup> de bu açıdan dikkat çekicidir. Zira kaynatılan hamr herhangi bir istihâleye uğramamasına rağmen, üçte ikisi buharlaşana kadar kaynatılması, içindeki alkolün büyük oranda ya da tamamen buharlaşmasına sebep olacaktır.

İbn Âbidîn konunun başında, sarhoş etmeyecek kadar az da olsa rakı içen bir kişiye had vurulacağıyla ilgili hükmü, Kuhistânî’nin tahrîcini esas alarak tercih etmekle birlikte, rakının necis olduğuna dair yaptığı araştırma ile aynı zamanda Kuhistânî’nin istidlal kaynağındaki eleştiriye açık yönleri de bertaraf etmiş olmaktadır. Zira İbn Âbidîn rakıya necis hükmünü verirken, rakının hamr’ın özü olduğunu gerekçe göstermektedir. Bu gerekçe ile rakının hamr’ın bizzat kendisi olduğu ortaya çıkmakta, aslında bir yönüyle Kuhistânî’nin tahrîcine de gerek kalmamaktadır. Buna rağmen İbn Âbidîn’in konuya Kuhistânî’nin ve Serahsî’nin görüşleriyle başlaması, kanaatimizce geçmiş birikimi değerlendirme ve görüşünü -eğer varsa- mezhepteki görüşlere dayandırarak kuvvetlendirme hassasiyetinden kaynaklanmaktadır. Nitekim sahabe döneminden itibaren ictihad ve fetvâ faaliyetlerinde, Kur’ân ve Sünnet’te olayla ilgili bir hüküm bulunmadığında doğrudan kişisel ictihada başvurulmayıp önceki ictihad ve fetvâların gözden geçirilerek onlardan yararlanma konusunda güçlü bir gelenek olduğu bilinen bir husustur.<sup>1176</sup> Bu durum, taklid-tercih-tahrîc hiyerarşisinin neden ısrarla takip edilmeye çalışıldığı noktasında da bir fikir verebilir. Fakih, kendi görüşüne eğer mezhep içerisinde bir dayanak bulabiliyorsa, bu dayanak söz konusu görüşün kuvvetine işaret edecektir. Diğer taraftan mezhep içerisinde yüzyıllar boyunca süzülerek gelen ve birçok fakih tarafından değerlendirilip kabul edilen görüşlerle, hiç kimsenin dile getirmediği ve ilk defa ortaya atılan ve aynı zamanda mezhebin benzer kavilleriyle çatışan görüşlerin birbirinden ayrı değerlendirilmesi son derece makuldür.

---

<sup>1175</sup> bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, c. 4, s. 398; Haddâd, *el-Cevheretü’n-neyyire*, c. 2, s. 175.

<sup>1176</sup> Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 218-219.

### ***b. Kâidelerden Fer‘î Hüküm Elde Etme***

Mezheplerin teşekkülünden hemen sonra mezhep içi istidlal kaynaklarıyla elde edilen ve o dönemin fakihleri tarafından genellikle “asıl” olarak adlandırılan, daha sonra ise kapsayıcılık ve niteliğine göre küllî kâideler, fıkıh usûlü hükümleri, zâbıtlar ve fer‘î kâideler gibi kategorilere ayrılan kâideler, mezhep birikiminin özelliklerini ve esaslarını yansıtan önermelerdir. Bu önermelerin bir kısmı, belirli bazı fûrû meseleleri kapsarken, bir kısmı da fûrû sahasının tamamına ya da büyük bir kısmına şâmil olabilmekte, yine bazıları da fıkıh usûlüne dair meseleleri kapsamaktadır.<sup>1177</sup> Genellikle tahrîc metoduyla elde edilen bu kâidelerin, fer‘î hüküm elde etme konusunda başka tahrîclerde istidlal kaynağı olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>1178</sup> “*Tahrîcü’l-fürû ‘ale’l-usûl*” şeklinde de isimlendirilen bu tahrîc yöntemi, İbn Âbidîn’in tahrîclerinde kullandığı metodlardan birisidir. Aşağıda İbn Âbidîn’in bu metodu kullanarak yapmış olduğu tahrîclere örnek teşkil edebilecek bazı mesele ve değerlendirmelere yer verilecektir.

Büyü bahsinde satılacak olan bir haneye nelerin dâhil olup olmadığı meselesinde İbn Âbidîn, önce *Dürer*’den alıntı yaparak hanenin satışında üst katın ve helânın satışa dâhil olduğunu, yol ve akarsu gibi şeylerin ise haneden sayılmaması sebebiyle ancak zikredilmeleri durumunda satışa dâhil olabileceğini belirtmektedir.<sup>1179</sup> Ardından *ez-Zahîre*’den “hane binasından olmayan ve ona bitişik olmayan bir şey, aksine bir örf bulunmadıkça hanenin satışına dâhil değildir.” şeklinde bir kâide nakletmektedir. Yine *ez-Zahîre*’den naklen bu kâideye göre binaya bitişik olmadığı için evin anahtarının kıyasen değil, örfe binaen istihsânen satışa dâhil edildiğini ifade etmektedir. İbn Âbidîn, kendi yaşadığı şehir olan Şam’daki örfe göre bir hanenin akarsuyu varsa, su tamamen kesildiği vakit o haneden istifade edilemediğini, müşterinin de bu durumu satıştan sonra öğrenmesi halinde satışa razı olmayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla İbn Âbidîn’e göre Şam’ın bu örfü dikkate alındığında, yukarıda zikredilen kâide gereğince Şam’da haneden geçen akarsu satışa dâhil olmaktadır.<sup>1180</sup>

<sup>1177</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, s. 230.

<sup>1178</sup> Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, s. 235; kâide hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Baktır, “Kaide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 24, s. 205-210; Necmettin Kızılkaya, *Haneffî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

<sup>1179</sup> İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 7, s. 75. krş. Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, c. 2, s. 149-150.

<sup>1180</sup> İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, c. 7, s. 75-76.

Başka bir örnekte İbn Âbidîn, mehr-i mislin tespiti hakkında nelerin dikkate alınacağı ve mehr-i mislin neye göre tespit edileceği ile ilgili tartışmalardan sonra, Dımaşk köylerinde aralarında herhangi bir fark gözetmeksizin köyün bütün kadınlarına muayyen bir miktar mehir belirlenmesinin âdet haline geldiğini belirtmektedir. Yani köydeki bütün kadınlar için aynı miktarda mehir talep edilmektedir. İbn Âbidîn, “Örfe göre sabit olan bir şey şart koşulmuş gibidir” şeklinde ifade edilen fikhî kâideye dayanarak, bu köylerde mehr-i müsemâmâ zikredilmediği takdirde örfen belirlenmiş olan mehrin, akid anında tespit edilen mehr-i müsemâmâ mesabesinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda mehr-i müsemâmâ zikredilmese bile mehr-i misle gerek kalmaz.<sup>1181</sup>

Talak bahsinde hangi lafızlarla yapılan talakın geçerli olacağıyla ilgili bir mesele, konu hakkında başka bir örnek olarak zikredilebilir. Metinde talakın kadına ya da boyun, ruh, beden, ceset, ferc, yüz, baş gibi onun bütününü ifade eden bir uzvuna veya kadının şâyi‘ bir cüzüne izafe edilmesi durumunda talakın gerçekleşeceği ifade edilmektedir.<sup>1182</sup> Haskefi, bedenin parçalanmayı kabul etmemesini bu hükmün illeti olarak zikretmektedir.<sup>1183</sup> Daha sonra vücudun bütününü ifade etmeyen ayak, dil, kulak, çene gibi uzuvlar *Tenvîrü’l-’ebsâr*’da tek tek sayılarak bunlarla talakın gerçekleşmeyeceği belirtilmektedir.<sup>1184</sup> Haskefi’ye göre, sayılan uzuvlardan biriyle bütün bedenin ifade edilememesi sebebiyle talak gerçekleşmemektedir. Ancak herhangi bir kavmin bunlardan biriyle bütün bedeni kastetmesi durumunda, söz konusu lafızla talak meydana gelir.<sup>1185</sup>

İbn Âbidîn’e göre ise yaşadığı dönemde “çene” sözüyle bütün bedeni kastetmek, yaygın bir örf haline gelmiştir. Söz gelimi, “bu çene sağlam kaldıkça ben hayır üzereyim” şeklinde kullanılan bir cümlede, “çene” lafızıyla bütün beden kastedilmektedir. “Çene” kelimesi örfen bütün bedeni ifade ettiğine göre, talakın bu kelimeye izafe edilmesi durumunda “baş” kelimesinde olduğu gibi talakın gerçekleşmesi gerekir.<sup>1186</sup> Bu meselede “çene” lafzı İbn Âbidîn’in yaşadığı dönemden önce vücudun tamamını ifade edecek bir

---

<sup>1181</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 4, s. 286.

<sup>1182</sup> Timurtâşi, *Tenvîrü’l-’ebsâr*, c. 4, s. 469-471.

<sup>1183</sup> Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 4, s. 471.

<sup>1184</sup> Timurtâşi, *Tenvîrü’l-’ebsâr*, c. 4, s. 472-473.

<sup>1185</sup> Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, c. 4, s. 473.

<sup>1186</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, c. 4, s. 473.

uzuv olarak kullanılmadığı için, Haskefi'nin yukarıda belirttiği illet sebebiyle “çene” lafzıyla talakın gerçekleşmediğine dair fetvâ verilmiştir. İbn Âbidîn'in yaşadığı dönemde ise, bu lafız bütün vücut için kullanılır hale gelmiştir. Buna göre İbn Âbidîn, yukarıda zikredilen kâidelerden hareketle söz konusu lafzın kullanımını konusundaki değişen örfü dikkate alarak tahrîc yapmaktadır.

Bir diğer örnek hidâne ile ilgilidir. Haskefi'ye göre, oğlanın akli ermeye başlayıp işlerini yapma konusunda kimseye muhtaç olmadığı zaman –kendisinden emin olunmaması durumu haricinde- babasının onu yanına alma hakkı yoktur. Ancak bir kabahat işlemesi durumunda onu terbiye etmek, fitne ve ayıbı (kusuru) gidermek için baba, bâliğ oğlunu yanına alabilir.<sup>1187</sup> Bu meselenin hemen öncesinde ise Timurtâşî, ister kız ister erkek olsun hidâne hakkı bittikten sonra çocuk için muhayyerlik (anne ya da babasının yanına kalma konusunda tercih hakkı) olmadığını belirtmektedir.<sup>1188</sup> Haskefi'ye göre ise, burada zikredilen mesele bülüğa ermeyen çocukla alakalıdır ve çocuk bülüğa erdikten sonra anne ya da babadan birini seçmekle muhayyerdur ya da isterse kendi başına kalma hakkı vardır.<sup>1189</sup>

İbn Âbidîn'e göre, oğlanın herhangi bir cürüm işlemesi durumunda babanın oğlunu yanına alma hakkının yanında, babası yoksa dedenin ve hatta kardeş, amca gibi asabenin bile oğlanı yanına alabilme hakkı vardır. İbn Âbidîn, bu hükmü açıkça zikreden kimse görmediğini ve muhtemelen hâkimin oğlana günah işleme fırsatı vermeyeceğine güvenerek, ulemanın bu konuda bir görüş serdetmediğini söylemektedir. Ona göre, kendi yaşadığı dönemde hâkimin böyle bir fonksiyonu olmaması sebebiyle, kendine güvenilen ve oğlanı koruyabilecek olan her akraba, çocuğu yanına alabilir ve bu şekilde fetvâ verilmesi gerekir. Münkeri def etmek buna gücü yeten herkese, özellikle bu münker sebebiyle ayıplanacak olan kişilere vaciptir. Nahl sûresinin 90. âyeti gereğince akraba ile ilgili münkeri def etmek, sıla-i rahmin en büyük gereklerinden biridir. Din, sıla-i rahmi ve mümkün olduğu kadar kötülüğün giderilmesini emretmektedir.<sup>1190</sup>

---

<sup>1187</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 5, s. 271.

<sup>1188</sup> Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, c. 5, s. 270.

<sup>1189</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 5, s. 270.

<sup>1190</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 271.

İbn Âbidîn, konuyla ilgili değerlendirmesini bu şekilde sunduktan sonra, Remlî'nin *Hâşiyetü'l-Bahr* adlı eserinde bu meseleye benzer bir görüşü ele aldığını belirterek ondan bir alıntıya yer vermektedir. *Hülâsatü'l-fetâvâ* ve *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de zikredildiği üzere, çocuğun babası olmayıp hidâne zamanı da geçmişse, en yakınından olmak üzere çocuğun diğer asabelerine verilmesi evlâdır. Ancak kız mahreminden başkasına verilmez.<sup>1191</sup> İbn Âbidîn Remlî'nin hâşiyesinden bu alıntıyı aktardıktan sonra kendi yaptığı değerlendirmenin büluğ çağına giren çocuk hakkında olduğunu ifade etmektedir. Remlî'nin naklettiği mesele ise henüz büluğ çağına girmemiş olan çocukla ilgilidir. Bu sebeple söz konusu nakilde, çocuğun herhangi bir suç işleme konusunda güvenilir olup olmamasından bahsedilmemiştir.<sup>1192</sup>

Klasik fıkıh literatüründe ilk defa kendisi tarafından ele alındığı bilinen sigorta akdiyle ilgili İbn Âbidîn'in yapmış olduğu araştırma, onun yeni meselelere kayıtsız kalmayarak mezhep sınırları çerçevesinde ilgili konu hakkındaki hükmü ortaya çıkarma çabasına örnek olarak zikredilebilir. İbn Âbidîn, öncelikle sigortanın nasıl bir akid olduğunu tasvir eder. Buna göre tâcirler, mallarını taşımak üzere bir harbîden gemi kiraladıklarında, yangın, batma, soygun vb. bir sebeple taşınan malın helak olması halinde bu malı tazmin etmesi şartıyla kira ücretiyle birlikte kendi memleketinde ikamet eden başka bir harbîye sigorta (sevkerâ) adını verdikleri belirli miktarda bir ödeme yaparlar. Bu harbînin, İslâm ülkesinin kıyı şehirlerinde, devletin izniyle müste'men olarak ikâmet eden ve tâcirlerden söz konusu sigorta primini tahsil eden bir vekili bulunmaktadır. Denizde tâcirlerin malı helâk olduğu takdirde bu vekil, malın helak olan kısmını eksiksiz bir şekilde tâcirlerle ödemektedir. İbn Âbidîn bu akdi, "borçlu olmadığı bir şeyi borçlanma" olarak nitelemekte ve böyle bir durum karşısında tâcirin helak olan malının bedelini almasını câiz görmemektedir.<sup>1193</sup> Konuyu müste'menin Dârü'l-İslâm'daki hak ve sorumlulukları bağlamında ele alan İbn Âbidîn, meseleyi "bir Müslüman'ın Dârü'l-İslâm'da bir müste'men ile ancak Müslümanlarla yapabileceği akidleri yapmasının mümkün olduğu, bunun dışında âdet haline gelse dahi hukuken

---

<sup>1191</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 271. krş. İftihârüddîn el-Buhârî, *Hülâsatü'l-fetâvâ*, c. 2, s. 72; Âlim b. Alâ', *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, c. 5, s. 277.

<sup>1192</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 271.

<sup>1193</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 281.

borçlu olmadığı bir şeyi müste'menden almasının câiz olmadığı" kaidesine dayandırmaktadır.<sup>1194</sup>

Bu değerlendirmesinden sonra İbn Âbidîn, sigorta akdinin vedîa, kefâlet ve icâre akidlerine kıyas edilip edilemeyeceğini sorgulamaktadır. Buna göre sigorta akdi, ücretle emanetçilik eden bir kimsenin, helâk olduğu takdirde emanet olan malı tazmin etmesi meselesine benzese de bu iki mesele birbirinden farklıdır. Zira sigorta akdinde sigorta edilen mal, sigortayı yapan kişinin elinde değil, malı taşıyan gemi sahibinin elindedir. Şâyet sigorta yapan ile gemi sahibi aynı kişi olsaydı, bu durumda malı taşıyan gemi sahibi malı korumak üzere ücret alan ecîr-i müşterek olurdu. Her hâlükârda kendisine emanet bırakılan kişi ve ecîr-i müşterek, kasıt ve kusur olmadığı müddetçe ölüm, boğulma gibi elde olmayan sebeplerle helâk olan malı tazmin etmezler. Bazı yönleriyle sigorta akdine benzeyen bir başka mesele de yol tehlikesine karşı verilen tazminat güvencesidir. Buna göre bir kimse diğerine; "bu yoldan git, çünkü tehlikesiz ve güvenilir bir yoldur, eğer malın gasp edilirse ben öderim" dese ve o yoldan giden kişinin malı zâyî olsa, söz konusu

---

<sup>1194</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. 6, s. 280. İbn Âbidîn'in sigorta konusunu, kiralama akdinden bağımsız yeni bir akid olarak ele almayı, müste'menle ilgili hükümler bağlamında ele alması, bazı muasır İslam hukukçuları tarafından eleştirilmiştir. bk. M. Ahmed Zerkâ, A. Muhammed Abdülazîz Neccâr, *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*, çev. Hayreddin Karaman, 3. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 185-188; Hasan Hacak, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 30 (2006), s. 34. Ancak İbn Âbidîn'in yaşadığı dönemde, İslam dünyasının sigorta akdiyle henüz yeni karşılaşmış olması, sigorta akdinin yaşadığımız çağda olduğu gibi oldukça gelişmiş ve çeşitli türlere ayrılmış bir halde olmaması gibi sebeplerden ötürü, kanaatimizce bu eleştiriler haksız olarak nitelenebilir. Bununla birlikte o dönemde sigorta, sadece harbîler ve onların vekili olarak müste'menler tarafından uygulanan bir akiddir. İbn Âbidîn'in bu yaklaşımı, ona göre İslam hukuku açısından caiz olmayan bir akdin, Müslüman ile müste'men ya da harbî arasında söz konusu olması durumunda caiz olup olmayacağı sorusu üzerinden değerlendirilmelidir. Diğer taraftan İbn Âbidîn'in tasvir ettiği sigorta türü, günümüzde "sabit primli sigorta" ya da "ticârî sigorta" olarak adlandırılan ve ticârî bir unsur olarak değerlendirilen sigorta çeşididir. Aynı şekilde günümüz İslam hukukçularının çoğunluğuna göre bu tür bir sigortanın caiz olmadığı ve İslam Hukuku'na uygun bir sigorta türünün geliştirilmesi gerektiği bilinen bir husustur. Zira sigorta konusunun tüm yönleriyle ele alındığı ilmî toplantılarda günümüzde cârî olan "ticârî sigorta" uygulamalarının düzeltilmesi gereken bazı unsurlar içerdiği ve genel olarak caiz olmadığı yönünde kararlar alınmıştır. bk. Nihat Dalgın, "Sigorta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 37, s. 163-164. Yine genel olarak sigorta kurumunun gerekli olduğunu savunan Hayreddin Karaman, günümüzde mevcut primli sigorta sisteminin yani "ticârî sigorta"nın içerisinde barındırdığı çeşitli unsurlar sebebiyle meşrû olmadığını, ancak İslâmî unsurlara göre bir sigorta sistemi kuruluncaya kadar zaruret ve ihtiyaç sebebiyle kullanılabileceğini ifade etmektedir. bk. Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, c. 2, s. 968; Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar*, 27. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 110. Sigorta hakkında bazı tartışmalar ve konu ile ilgili literatür için ayrıca bk. Nihat Dalgın, *İslâm Hukukuna Göre Sigorta*, (Doktora Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994; Ali Kaya, *Güncel Fıkıhî Konular*, 2. bs., Bursa: Emin Yayınları, 2017, ss. 187-212.



güvenceyi veren kişi zâyî olan malı tazmin eder. Burada tazmin sorumluluğunun sebebi, yanılmaktır. Oysa sigorta akdinde böyle bir yanılma söz konusu değildir. Dolayısıyla sigorta akdi bu meseleye de kıyas edilemez.<sup>1195</sup>

### c. *Fer'î Hükümlerden Kâide Elde Etme*

Yukarıda da değinildiği üzere mezheplerin teşekkülüyle birlikte ilk dönemlerden itibaren müntesip fakihler tarafından çeşitli fikhî meseleleri kapsayan fikhî kâideler oluşturma faaliyeti yapılagelmiştir. Ancak bu tür kâideler zamanla arttıkça yeni kâide ortaya koyma ihtiyacı da giderek azalmış ve artık mezhepte yerleşik hale gelen kâideleri biraraya getirmek için çeşitli çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Diğer taraftan ihtiyaç olması halinde geç dönemlerde bile bu metoda başvurularak yeni kâideler ortaya konmuştur. Aşağıda sunulacak olan ve İbn Âbidîn tarafından oluşturulan bir kâide, onun bu metodu hangi durumlarda, nasıl kullandığına örnek teşkil edebilir.

Nafaka konusu işlenirken usûlün nafakasıyla ilgili Timurtâşî, fakir olan usûlün nafakasının oğul ile kız arasında eşit olduğunu, bu konuda yakınlık (kurb) ve cüz'iyetin esas alınacağını ifade etmektedir.<sup>1196</sup> Haskefi ise usûlün nafakasının bazılarına göre miras gibi olacağını, Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu söyleyerek konuyla ilgili ihtilafa dikkat çekmektedir.<sup>1197</sup> İbn Âbidîn, öncelikle *Tenvîrü'l-ebşâr*'da geçen "bu konuda yakınlık (kurb) ve cüz'iyete bakılır" ifadesini açıklamaktadır. Buna göre ana-baba ve çocukların nafakasında asıl olan önce cüz'iyet, sonra yakınlıktır. Miras hükümlerindeki paylarına bakılmaz. Yani nafaka, öncelikle doğum cihetinden usûl ve fûrûya aittir. Bunlar diğer akrabalardan önce gelir. Sonra bu konuda mirastaki payları dikkate alınmaksızın, kurbiyyet bakımından en yakın olana bakılır. Bir kimsenin "ana-baba bir kardeşi" ile "kızının kızı" varsa, kardeşi onun vârisi olmasına rağmen nafakası cüz'iyet bakımından sadece "kızının kızı"na aittir. "Kızı" ile "oğlunun oğlu" varsa, mirasta bu ikisi müşterek olmalarına rağmen, yine cüz'iyet bakımından daha yakın olması sebebiyle nafaka sadece "kızı"na düşer.<sup>1198</sup>

---

<sup>1195</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 281-282.

<sup>1196</sup> Timurtâşî, *Tenvîrü'l-ebşâr*, c. 5, s. 355-356.

<sup>1197</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 5, s. 355.

<sup>1198</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 5, s. 356.

İbn Âbidîn, ulemadan nakledilen bazı hükümlere dayanarak nafakada yakınlık ve cüz'iyetin esas alınacağı görüşüne itiraz edilebileceğini belirterek, itiraza konu olabilecek birkaç örnek zikretmektedir. Mesela bir kimsenin “annesi” ile “babasının babası” bulunursa, mirasları dikkate alındığında nafakanın üçte biri anneye, üçte ikisi dedeye düşer. Hâlbuki cüz'iyet bakımından anne daha yakındır. Yine bir kimsenin “annesi”, “babasının babası” ve “anne-baba bir kardeşi” varsa, Ebû Hanîfe'ye göre nafaka dedeye düşer. Hâlbuki en yakın olan annedir. İbn Âbidîn verdiği bu iki örnek dışında başka meselelerde de akraba için nafaka konusunda “yakınlık ve cüz'iyetin esas alınacağı” ifadesine bu şekilde itiraz edilebileceğini ifade etmektedir. Ardından birçok defa âlimlerin bu meselelerle ilgili yanlış hükümler verdiğini söylemektedir. Bunun sebebi İbn Âbidîn'e göre ulemanın bu konuda faydalı bir kâide ve tüm meseleleri toplayabilecek bir esas ortaya koymamasıdır. “*Tahrîru'n-nukûl fi nafakâti'l-fürû' ve'l-usûl*” adlı risâlesini bu amaçla yazdığını, bu risâlede daha önce kimsenin yapmadığı ve üzerinde durmadığı bir hususu ortaya koyduğunu belirtmektedir.<sup>1199</sup>

İbn Âbidîn kendi ifadesiyle aklî taksime dayanan, sarahaten veya işareten ulemanın sözlerinden alınmış, onların fer'î meselelerini bir araya getiren ve mesele hakkında hiçbir şeyin dışarıda kalmadığı külli bir zâbıta keşfettiğini ifade eder. İbn Âbidîn öncelikle, fakir olan akrabasına nafaka vermekle yükümlü olabilecek kişilerin kimler olduğunu ve bunların nasıl taksim edilebileceğini izah eder. Buna göre doğum sebebiyle akraba olanlar, iki farklı şekilde bulunabilir. Ya bir kişi olur ya da birden fazla olurlar. Birincisinin hükmü açık olduğu üzere, vücûb şartlarını taşıyorsa nafaka ona vacip olur. Birden fazla olmaları halinde ise birkaç farklı durum söz konusudur. Fürû olanlar, fürû-hâşiye<sup>1200</sup> olanlar, fürû-usûl olanlar, fürû-usûl-hâşiye olanlar, usûl olanlar, usûl-hâşiye olanlar ve sadece hâşiye olanlar olmak üzere yedi kısma ayrılırlar.<sup>1201</sup> İbn Âbidîn bu tasnifi yaptıktan sonra tek tek her bir kısımda kimlerin, hangi durumda fakir olan akrabasına karşı nafaka yükümlüsü olacağını açıklar. Burada İbn Âbidîn'in yaptığı bu taksimin ayrıntıları maddeler halinde sunulacaktır:

- Birinci kısım: Sadece fürû.

---

<sup>1199</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. 5, s. 356.

<sup>1200</sup> Burada “hâşiye” terimiyle, fürû ve usûl dışındaki diğer akrabalar kastedilmektedir.

<sup>1201</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. 5, s. 356.

Eğer fakir bir kişinin sadece fūrū olan akrabaları varsa bu durumda önce cüz'iyet, sonra kurbiyyete bakılır. Miras payları dikkate alınmaz. Buna göre, fakir bir Müslümanın iki çocuğu varsa, -ister biri Hristiyan olsun, isterse kız olsun fark etmez- nafakası her iki çocuğuna da eşit bir şekilde vacip olur. Çünkü her ne kadar miras payları eşit olmasa da cüz'iyet ve kurbiyyet bakımından eşittirler. "Oğlu" ile "oğlunun oğlu" varsa, kurbiyyet açısından nafaka oğluna vacip olur. Çünkü oğlu daha yakındır. "Kızı" ile "oğlunun oğlu" varsa, kurbiyyet bakımından daha yakın olması sebebiyle nafaka kızına vaciptir. Buradan anlaşılmaktadır ki, "kızının kızı" ile "oğlunun oğlu" varsa, cüz'iyet ve kurbiyyet bakımından eşit olmaları sebebiyle nafaka her ikisine vacip olur. Dolayısıyla Remli'nin "nafaka oğlunun oğluna vacip olur, çünkü o tercih edilir" sözünün ulemanın kavline muhalif olduğu anlaşılır.

- İkinci kısım: Hâşiyelerle beraber fūrū.

Burada da önce cüz'iyet, sonra kurbiyyete bakılır. Bir kimsenin "kızı" ile "anne-baba bir kız kardeşi" varsa, her ikisi de mirasçı olmasına rağmen nafaka sadece kızına vaciptir. Önce cüz'iyete bakıldığı için kız kardeş sâkıt olur. Eğer Hristiyan bir "oğlu" ile Müslüman bir "kardeşi" varsa, her ne kadar kardeşi mirasçı olsa da nafaka sadece oğluna vaciptir. "Kızının oğlu" ile "anne-baba bir kardeşi" varsa, her ne kadar mirasçı olmasa da cüz'iyet sebebiyle nafaka sadece kızının oğluna vacip olur. Yine bir kimsenin "kızı" ile "mevla'l-atâkası" olsa, her ikisi de mirasçı olmalarına rağmen cüz'iyet sebebiyle nafaka sadece kızına vacip olur.

- Üçüncü kısım: Usûl ile beraber fūrū.

Burada cüz'iyet itibariyle en yakın olan nafakayla yükümlü olur. Cüz'iyet yakınlığı bakımından eşit olmaları durumunda tercih faktörü varsa, o dikkate alınır. Tercih de yoksa miras paylarına göre sorumlu olurlar. Bir kimsenin "babası" ile "oğlu" varsa, nafakası oğluna vacip olur. Çünkü cüz'iyet bakımından eşit olsalar da "sen ve malın babana aitsiniz"<sup>1202</sup> hadisiyle oğul tercih edilmiştir. "Annesi" ve "oğlu" olan bir kimsenin durumu, bunun bir diğer örneğidir. Çünkü metinlerde "anne-babasının nafakası konusunda kimse evlada ortak olamaz" ifadesi zikredilmektedir. Bir kimsenin "dedesi" ile "oğlunun oğlu" varsa, kurbiyyet bakımından eşit olmaları ve birinin tercih edilmesini

---

<sup>1202</sup> Ebû Dâvûd, "Büyü", 79; İbn Mâce, "Ticâret", 64.

gerektirecek herhangi bir sebep olmaması dolayısıyla nafakası miras paylarına göre her ikisine vacip olur. Yine bu kaideden hareketle anlaşılmaktadır ki, bir kimsenin “babası” ile “oğlunun oğlu” veya “kızının kızı” olsa, cüz’iyyet bakımından daha yakın olması sebebiyle nafakası babasına vacip olur.

- Dördüncü kısım: Usûl ile beraber fûrû ve hâşiyeler.

Bunun hükmü üçüncü kısmın hükmü gibidir. Cüz’iyyet ve kurbiyyet sebebiyle hâşiyeler düşer ve böylece sanki fûrû ile usûlden başka kimse yokmuş gibi olur. Dolayısıyla bu kısım, üçüncü kısmın aynısıdır.

- Beşinci kısım: Sadece usûl.

“Baba”, usûlden diğerleri ile birlikte bulunması durumunda nafaka sadece babaya vacip olur. Çünkü metinlerde “evladın nafakası hakkında babaya kimse ortak olamaz” ifadesi zikredilmektedir. Birinci durumda cüz’iyyet itibariyle en yakın olana bakılır. Bir kimsenin “annesi” ile “annesinin babası” varsa, nafakası annesine vacip olur. Bundan anlaşıldığına göre “babanın annesi”, “annenin babası” gibidir. Kurbiyyet bakımından eşitseler, ulemanın sözlerinden anlaşıldığına göre mirasçı olan tercih edilir. Buna göre bir kimsenin “annesinin babası” ile “babasının babası” varsa, nafakası sadece babasının babasına vacip olur ve mirastaki payı dikkate alınır. Usûlün hepsi mirasçı ise miras payları oranınca yükümlü olurlar. Bir kimsenin “annesi” ile “babasının dedesi” varsa, zâhirü’r-rivâyeye göre her ikisi de üçte bir oranında nafaka ile yükümlü olur.

- Altıncı kısım: Hâşiyelerle beraber usûl.

İki sınıftan biri mirasçı değilse, cüz’iyyet sebebiyle sadece usûl nafaka ile yükümlü olur. Bir kimsenin “babasının babası” ile “ana-baba bir kardeşi” varsa, nafaka sadece dedeye vacip olur. Burada mirasçı olan dededir. Yine “annesinin babası” ile “amcası” olsa, nafakası sadece dedeye vacip olur. Burada ise mirasçı amcadır. Her iki sınıf da mirasçı ise, mirastaki payları esas alınır. Bir kimsenin “annesi” ile “asabe olan kardeşi” ya da “asabe olan amcası” varsa, üçte bir nafakası anneye, üçte ikisi ise asabeye vacip olur. Ayrıca bu kısımda usûl tarafından akraba sayısı birden fazla olursa, onlar hakkında beşinci kısımdaki hükümler esas alınır.

- Yedinci kısım: Sadece hâşiyeler.

Burada miras, esas alınır.

Tüm bu kısımlarda zikredilenlerin zengin olduğu farz edilmiştir. Aralarında fakir bulunursa bazen fakir olan ölü gibi değerlendirilir bazen de diri olarak düşünülür ve nafaka kendinden sonra gelenlere miras payları oranınca vacip olur.<sup>1203</sup>

### III. TAKLİD-İCTİHAD HİYERARŞİSİNİN DAYANDIĞI TEMEL DİNAMİKLER

Yukarıda ele alındığı üzere, İbn Âbidîn'in taklid-tercih-tahrîc faaliyetleri arasında bir hiyerarşi takip ettiği rahatlıkla söylenebilir. Buna göre İbn Âbidîn, taklidi diğerlerine öncelemektedir. O genel olarak, taklid imkânı varken tercih, tercih imkânı varken de tahrîc yapmamaktadır. Bununla birlikte yine yukarıdaki örneklerde değinildiği üzere, tercih yaparken taklid usûlüne, tahrîc yaparken de tercih ve taklid usûlüne dair var olan imkân ve olanakları mutlaka değerlendirmektedir. Dolayısıyla İbn Âbidîn'in müntesip bir fakih olarak sürekliliği, başka bir ifadeyle hukukî istikrarı benimsediği söylenebilir.

Burada, sürekliliğin öncelenmesini gerektiren sebeplerin ve süreklilik ile değişim arasındaki ilişkinin neler olduğuna dair birtakım sorular gündeme gelmektedir. Buna göre müntesip bir fakih, hangi saiklerle taklid-ictihad arasında bir hiyerarşi gözetmektedir? Diğer taraftan sürekliliğin esas kabul edilmesi, değişimin reddedilmesi anlamına gelir mi? Ya da süreklilik esas alınmakla birlikte değişime hangi durumlarda yer verilecektir?

İslam medeniyeti süreklilik ve değişim bağlamında fıkıh/ictihad/fetvâ açısından incelendiğinde, sahabe döneminden itibaren olayla ilgili bir çözüm bulunmadığı zaman, doğrudan kişisel ictihada başvurulmayıp önceki fetvâ ve ictihadların gözden geçirilmesi ve bunlardan yararlanılması yönünde güçlü bir gelenek olduğu görülmektedir.<sup>1204</sup> Aslında “birikimi dikkate almak” şeklinde gelişen bu gelenek, tüm İslam yorum-bilim faaliyetlerinde mevcuttur. Bir yazım türü olarak şerh ve hâşiyenin literatürde bu kadar yaygın bir şekilde kullanılması da bu gelenekle doğrudan alakalıdır.

Fıkıh tarihi açısından bakıldığında, Emevîler döneminde Kûfe ekolü-Medine ekolü ya da Iraklılar-Hicazlılar şeklinde ortaya çıkan fikhî gruplaşma, hicrî II. asırdan itibaren çoğunlukla ehl-i rey ve ehl-i hadîs olarak anılmaya başlanmıştır. Ehl-i hadîs,

<sup>1203</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. 5, s. 357-359.

<sup>1204</sup> Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 218-219.

mümkün olduğu kadar hadisleri yorumlamadan ve kıyasa başvurmadan hükümleri uygulamayı savunurken ehl-i rey, hakkında açık bir nass bulunmayan meselelerde icthad ve re'yi kullanmıştır.<sup>1205</sup> Bununla birlikte yine aynı dönemde -ortaya çıkan yeni meselelere paralel olarak- icthad faaliyetleri giderek yaygınlaşmış ve bu sebeple hukukî istikrarı sağlama ihtiyacı hissedilmiştir. Yukarıda değinildiği üzere İbnü'l-Mukaffa'nın Malik b. Enes'in *el-Muvatta'* adlı eserini kanunlaştırma teklifiyle hukukî birlik ve istikrarı sağlama çabası, bu ihtiyacın son derece arttığını gösteren önemli bir örnektir. Bununla birlikte zaman içerisinde hukuk güvenliğine duyulan ihtiyaç kendini daha fazla hissettirmiş ve Müslüman toplumlar tarafından belirli bir fıkıh mezhebinin esas alınıp ona kanun misyonu yüklenmesi suretiyle hukuk birliği ve güvenliği kendi mecrâsında işleyen doğal bir süreç içerisinde temin edilmiştir.<sup>1206</sup> Dolayısıyla mezheplerin teşekkül ederek benimsenmesiyle, hukukî güvenlik ve istikrar ya da başka bir deyişle süreklilik sağlanmıştır.

Mutlak icthad döneminin sona erip bağımlı yani belirli bir mezhebin birikimine, ilke ve kurallarına bağlı hukukçuluk yapma aşamasına geçildiğinde, hukukta değişimin nasıl yönetileceği sorusu gündeme gelmiştir. Hanefî mezhebi, zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâyeyi kurucu metinler olarak kabul edip bunları hukuk doktrini olarak benimsedikten sonra, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *en-Nevâzil*'i gibi fetvâ eserleri üzerinden değişimi yönetmeyi ve hukuku yeni şartlarla uyumlu hale getirmeyi kurumsal bir temele oturtmuştur." Diğer taraftan Hanefî mezhebine mensup fakihler, başlangıçta zâhirü'r-rivâye eserler, sonraki dönemlerde de -bunların esas alınmasıyla ortaya konan- metinler üzerine şerhler yazarak kurucu görüşlerin statik olarak algılanmadığını göstermiştir. Zira fıkıh şerhlerinin en önemli işlevi, kendi dönemlerine kadar yeni yorumlar ortaya koyan ve yeni olaylara çözümler üreten fetvâları bir üst yorum düzeyine çıkararak hukuk geleneğindeki temel kurucu metinlerin çizdiği çerçeveyi geliştirmek ve zenginleştirmektir.<sup>1207</sup>

---

<sup>1205</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Salim Öğüt, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, c. 10, s. 507-512; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, c. 10, s. 520-524.

<sup>1206</sup> Dönmez, "Mezhep", c. 3, s. 232-233; Koca, "Mezhep (Fıkıh)", s. 538-539. Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 56, 188-189.

<sup>1207</sup> Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 93-94.

Mezhepte görüşlerin hiyerarşisi zâhirü'r-rivâye-nâdirü'r-rivâye-fetâvâ olmak üzere bu şekilde belirlendikten sonra, hukukta değişimi sistemli bir şekilde yöneten meşâyih tarafından zâhirü'r-rivâyeye aykırı olarak verilen hüküm ve fetvâların mezhep dâiresi içinde kabul edilip edilemeyeceği sorgulanmış, bir hukuk doktrini olarak benimsenen kurucu görüşlere muhalefetin mümkün olup olmadığı tartışılmıştır. Bu mesele ise, “eğer Ebû Hanîfe bugün yaşasaydı o da bu şekilde fetvâ verirdi” şeklinde ifade edilen bir formülle çözülmüştür. Nitekim İbn Âbidîn, zamanın değişmesi ve zaruret gibi gerekçelerden dolayı mezhebin usûlü çerçevesinde ehli tarafından mezhep imamının görüşüne muhalif bir görüş zikredilmesi durumunda, bu görüşün mezhep dışında sayılmayacağını vurgular.<sup>1208</sup> Zira her ne kadar doktrin olarak benimsense de zâhirü'r-rivâye görüşlerin de değişen zamanın şartlarına göre güncellenmesi, aslında sürekliliği sağlama amacına matuftur. Çünkü içinde yaşanan dönemde söz konusu hükümlerin ihtiyaçlara cevap verememesi, zamanla hukukun işlevini yitirmesine sebep olacaktır. Diğer taraftan söz konusu değişim, mutlaka zamanın değişmesi, zaruret, maslahat, umûm-i belvâ gibi mezhep açısından geçerli bir gerekçeyle ve mezhebin usûlü çerçevesinde gerçekleşmektedir. Böylece değişimle birlikte süreklilik mümkün hale gelmektedir.<sup>1209</sup>

---

<sup>1208</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme”, s. 25 vd. Yukarıdaki başlıklarda konuyla ilgili yeterince açıklama yapıldığından tekrara düşmemek amacıyla burada ayrıntıya girilmeyecektir.

<sup>1209</sup> “Theseus’un Gemisi” olarak bilinen ve felsefede önemli bir paradoks olarak tartışılan bir mesele, sürekliliği sağlamak için değişimin ihtiyaç halinde zorunlu olduğu, söz konusu değişimin aslında sürekliliğin bir parçası olarak var olduğu ve gerektiğinde değişime yer verilmeksizin sürekliliğin sağlanamayacağı konusunda temsil kabiliyeti yüksek bir örnektir. Anlatılan efsaneye göre, Atina’nın kurucusu olan Theseus, Girit adasına yaptığı seferden muzaffer olarak dönünce, Atinalılar bu zaferi kutlamak amacıyla Theseus’un gemisini limanda bin yıl boyunca muhafaza edip, her yıl Theseus’un yolculuğunu tekrarlamışlardır. Muhafaza edilmek için Theseus’un gemisine sürekli bakım yapılmış ve eskiyen tahtaları birer birer değiştirilmiştir. Öyle ki zamanla geminin değiştirilmedik hiçbir parçası kalmamıştır. Bu efsaneden yola çıkarak Filozofları meşgul eden soru şudur: Bu durumda gemi hala Theseus’un gemisi midir yoksa başka bir gemi haline mi gelmiştir?

“Aynı ırmakta iki kez yıkanılmaz” diyen Heraklitos’a göre, hiçbir parçası değiştirilmemiş olsa bile gemi, aynı gemi değildir. Çünkü ona göre, varlıklar sürekli değişim halindedir. Ancak Aristo’ya göre –şekilsel, maddesel, nihaî ve etkin olmak üzere- varlığı tanımlayan dört neden vardır. Buna göre söz konusu örnekte şekilsel neden, geminin görünüşü ve tasarımıdır. Maddesel neden, geminin yapıldığı malzemedir. Nihai neden, geminin parçaları değişse de taşıma işini gerçekleştirmesidir. Etkin neden ise, gemiyi yapan ustaların ve onların aletlerinin, gemiyi onaranlarla aynı olmasıdır. Bu dört neden, geminin bütün parçaları değişse bile hala Theseus’un gemisi olduğunu göstermektedir.

Burada ikinci bir soru daha gündeme gelmektedir: Gemiden çıkarılan tüm parçalardan ikinci bir gemi yapılırsa, bu durumda Theseus’un gemisi hangisi olurdu? Aslında Aristo’ya göre varlığı tanımlayan dört neden sebebiyle bu sorunun cevabı ilk gemidir. Çünkü ikinci geminin yapıldığı parçalar, eskiiyip çürümesi sebebiyle ilk gemiden sökülmüştür. Dolayısıyla her ne kadar diğer üç neden bulunsa da nihai

Mezheplerin teşekkülünden itibaren fıkıh alanında söz konusu süreklilik ve değişim ya da başka bir ifadeyle süreklilik içinde değişim/sürekliliği sağlayan değişim, değişik oranlarda ve haklı gerekçeler sebebiyle devamlı gündemdedir. Ancak zaruret hâsıl olmadıkça hukukî istikrar sebebiyle süreklilik her zaman öncelenmiştir. Kanaatimizce İbn Âbidîn tarafından da takip edilen taklid-tercih-tahrîc hiyerarşisinin sebebi budur. Diğer taraftan bugün de olduğu gibi çeşitli dönemlerde ve özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren bazı fakihlerin ifrat ve tefrite varan tavırları söz konusudur. Değişimi tamamen yok sayıp sadece sürekliliği benimseyerek geçmişte üretilmiş her şeyi olduğu gibi sahiplenen ve muhafaza etmeyi hedefleyen katı gelenekçiler, mezhebin usûl ve ilkelerini dikkate almayarak hukukun uygulanabilirliğini ortadan kaldırmaktadır. Öte yandan değişimin çok hızlı olduğunu vurgulayıp sürekliliği ve dolayısıyla birikimi görmezden gelen modernist tavır, hukuk güvenliği ve istikrarına zarar vermektedir.

İbn Âbidîn, yukarıda da değinildiği üzere kendi yaşadığı dönemde “katı gelenekçi” olarak ifade ettiğimiz tavırdan son derece rahatsızdır. Hatta meşhur risâlesi *Resmü'l-müftî*'yi yazma amaçlarından biri muhtemelen budur. Söz konusu risâlenin şerhinde ve *Reddü'l-muhtâr*'ın çeşitli yerlerinde, yaşadığı dönemdeki bazı fakihler hakkında yapmış olduğu eleştiriler, bu düşünceyi desteklemekte ve İbn Âbidîn'in katı gelenekçilere karşı koymuş olduğu tavrı göstermektedir. Onun eleştirilerinden biri usûlsüz bir şekilde fetvâ verme konusuyla alakalıdır:

“Bir aralar vakıf konusuyla ilgili bir mesele hakkında birçok kitapta yer verilen bir görüşe uygun bir şekilde fetvâ vermiştim. Ancak aynı mesele, müteahhir ulemânın önde gelen âlimlerinden biri olan Alâeddin el-Haskefi'nin konuyu karıştırması sebebiyle *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da yanlış bir şekilde zikredilmişti. Benim verdiğim fetvâ, Şam müftülerinden bir grubun eline geçince, onlar benim

---

neden yani geminin taşıma kabiliyeti artık mevcut değildir. Bu sebeple bütün parçaları değişmiş olsa bile yine ilk gemi Theseus'un gemisidir.

Bu örnekte konumuz açısından öne çıkan üç durum söz konusudur. Bunlardan birincisi, söz konusu örnekte “Theseus'un Gemisi”nin muhafaza edilmesi, yani sürekliliğinin sağlanmasıdır. Bunu gerçekleştirmek için eskiyen parçaların değişmesi bir zorunluluktur. İkinci durum, eskiyen tahtalarla değiştirilen yeni parçaların, geminin diğer parçalarından bir parça haline gelmesidir. Üçüncü durum ise, gemiden sökülen parçaların bir araya getirilmesiyle oluşturulacak başka bir geminin artık “Theseus'un Gemisi” olmayacağıdır. Çünkü bu parçaların taşıma kabiliyeti artık mevcut değildir. Theseus'un gemisi anekdotuyla ilgili bk. Plutarch, *Plutarch's Lives I: Theseus And Romulus Lycurgus And Numa Solon And Publicola*, İng. çev. Bernadotte Perrin, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967, s. 49.



verdiğim fetvâya aykırı olan ve *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da yer alan görüşe uygun bir fetvâ yazmışlar. Bununla beraber bazıları şöyle bir ilavede bulunmuşlar: 'Haskefi'de yer alan bu görüş, kendisiyle amel edilmesi gereken ('aleyhi'l-'amel) görüştür. Çünkü Haskefi, müteahhirûnun önde gelen âlimlerinden ('umdetü'l-müteahhirîn) biridir. Eğer sizin görüşünüz ona aykırıysa kabul etmeyiz.' Şu büyük cehalete, şer'î hüküm vermedeki laubaliliğe, konuyu bilmeden ve kaynakları araştırmadan fetvâ verme hususundaki yeltenmeye bakın! Keşke bu sözü söyleyen kişi, Şeyh İbrâhim el-Halebî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr* üzerine yazmış olduğu hâşiyeye bir baksaydı. Çünkü yakın bir dönemde kaleme alınan bu eserde Halebî, Haskefi'nin ibare konusundaki bu hatasına dikkat çekmiştir."<sup>1210</sup>

Başka bir örnekte İbn Âbidîn, söz konusu katı gelenekçiliğin ve değişimi göz ardı etmenin ortaya çıkaracağı zararlardan söz etmektedir. Ona göre müftî ve kadı'nın, insanların durumlarını bilmeksizin örf ve açık karineleri terk edip nakledilen hükümlerin zâhirine bağlı kalarak katı davranması, birçok hakkın zayi olmasına ve yine birçok insana zulmedilmesine sebep olur.<sup>1211</sup> Bu nedenle mezhep içerisinde sürekliliği önceleyerek geçmiş birikimi dikkate almanın ve gerektiğinde yine mezhep usûlü çerçevesinde değişime yer vermenin yukarıda değinildiği üzere belirli bazı kuralları bulunmaktadır.

Bununla birlikte İbn Âbidîn, kendi döneminde başlayan tecdid söylemleri ve bu konudaki fikirler hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Kur'ân ve Sünnet'e ittibâyı ve ictihad etmenin önemini vurgulamak, mezhep taassubu ve taklidi yermek gibi ortak özellikleri olan, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762), Muhammed b. Abdilvehhâb (ö. 1787), Osman b. Fûdî (ö. 1817), Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1834) gibi kişilerin önderliğinde ve her biri merkezden uzak bölgelerde ortaya çıkıp kısa zamanda siyasî boyut kazanan tecdid hareketleriyle ilgili İbn Âbidîn'in herhangi bir değerlendirmede bulunmaması dikkat çekicidir.<sup>1212</sup> Onun özellikle yukarıda zikri geçen kişilerin fikirlerinden ve mezheplere yönelik eleştirilerinden habersiz olma ihtimali düşüktür. Zira İbn Âbidîn, kendi yaşadığı dönemde yazılan birçok eserden haberdar olup,

---

<sup>1210</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", s. 15.

<sup>1211</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", s. 47.

<sup>1212</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, "Batı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", ss. 13-35.

çalışmalarında bu eserleri kaynak olarak kullanmaktadır.<sup>1213</sup> İbn Âbidîn'in söz konusu tecdid hareketleriyle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmaması, kanaatimizce bu hareketlerin ve savundukları fikirlerin merkezde ve özellikle kendi yaşadığı bölgede henüz taraftar bulmamış olmasıyla ve onun bu fikirleri çok fazla dikkate almamasıyla alakalıdır.

#### IV. İBN ÂBİDÎN'İN OSMANLI'DA TARTIŞILAN BAZI FİKHÎ MESELELERE YAKLAŞIMI

##### A. PARA VAKIFLARI

Osmanlı Devleti'nde para vakıflarına dair bilinen ilk örnekler, XV. yüzyılın ilk yarısına kadar uzanmaktadır.<sup>1214</sup> XVI. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise, para vakıfları hem sayı hem de vakfa konu olan miktar bakımından önemli bir artış göstermiş ve belki de bu sebeple aynı yüzyılın ortalarında Osmanlı uleması arasında para vakıfları hakkında yoğun bir tartışma ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili bilinen ilk müstakil çalışma Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin para vakıflarının cevâzını savunduğu (ö. 940/1534) *Risâle fî cevâzi vakfî 'd-derâhim ve 'd-denânîr* isimli eseridir. Akabinde Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) *Risâle fî vakfî 'l-menkûl* adıyla para vakıflarının cevâzı hakkında daha ayrıntılı bir risâle kaleme almıştır. Para vakıflarının câiz olmadığını savunan Çivizâde (ö. 995/1587) ise, Ebüssuûd Efendi'nin naklettiği rivâyetleri değerlendirip her birinin zayıf olduğunu ileri sürdüğü bir reddiye yazmış, Birgivî de (ö. 981/1573) *Risâle li-ibtâli vakfî 'n-nükûd* adlı risâlesinde para vakıflarının câiz olmadığını savunmuştur.<sup>1215</sup>

Kemalpaşazâde risâlesinde, insanların ihtiyaçları sebebiyle para vakıflarının cevâzı konusunda Züfer'e nispet edilen görüşü tercih ettiğini belirtmekte ve meseleyi bu

---

<sup>1213</sup> Söz gelimi Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) *Behcetü 'l-Fetâvâ'sı*, Halîl b. Muhammed el-Fettâl'in (ö. 1184/1770 [?]) *Delâ'ilü 'l-esrâr 'ale 'd-Dürri 'l-muhtâr*'ı, İbrâhim b. Mustafa el-Halebî'nin *Tuhfetü 'l-ahyâr*'ı, Mısır Müftüsü Ahmed b. Muhammed Tahtâvî'nin (ö. 1231/1816) *Hâşiye 'ale 'd-Dürri 'l-muhtâr*'ı, Mustafa b. Muhammed er-Rahmetî'nin (ö. 1250/1834) *Hâşiye 'ale 'd-Dürri 'l-muhtâr*'ı, İbn Âbidîn'in kaynakları arasındadır.

<sup>1214</sup> XV. yüzyılda kurulan bazı para vakfî örnekleri için bk. M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1952, ss. 223-224, 272-273, 290-291. Konu hakkında bazı tespit ve değerlendirmeler için bk. Jon E. Mandaville, "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfî Tartışması", *Türkiye Günlüğü*, çev. Fethi Gedikli, sy. 51 (1998), s. 130-131.

<sup>1215</sup> Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 3, sy. 2 (1998), s. 107-108.

görüş üzerine kurgulamaktadır. Kemalpaşazâde konuyla ilgili ihtilafın hakikî bir ihtilaf olmayıp zamanın değişmesinden kaynaklandığını, diğer imamların farklı bir zamanda yaşamaları durumunda değişen şartlara binâen para vakıflarına fetvâ verebileceklerini ifade etmektedir.<sup>1216</sup> Ona göre paranın, vakıfta aranan “te’bîd” (ebedîlik) şartını taşımadığı yönünde bir itiraz yapılamaz. Çünkü paranın kendisinde olmasa da cinsinde “te’bîd” (ebedîlik) mevcuttur.<sup>1217</sup> Kemalpaşazâde’nin yer verdiği muhtemel itirazlardan biri de vakfın tanımında yer alan “*ayn*”<sup>1218</sup> kaydıdır. Zira tanımdaki bu kayıt sebebiyle *mislî mallar*<sup>1219</sup> tanımının dışında kalır. Kemalpaşazâde, Züfer’e göre vakfın tanımının muhtemelen “*ayn*” ifadesiyle kayıtlı olmadığını ifade etmektedir. Zira paranın vakfını câiz gören biri için, vakıfta “*ayn*”nın esas alınması düşünülemez.<sup>1220</sup>

Yine para vakıflarının cevâzını savunan Ebüssuûd Efendi ise, para vakıflarının cevâzına dayanak olabilecek görüşleri sıraladıktan sonra, bu konuda en açık ve hâkimler için en işlevsel olanın Muhammed eş-Şeybânî’nin görüşü olduğunu ifade etmektedir. Zira Züfer’in görüşü her ne kadar teâmülû şart koşmaması sebebiyle daha geniş olsa da, onun vakfi bağlayıcı kabul etmemesi, uygulamada bazı zorluklara sebep olabilir.<sup>1221</sup> Diğer taraftan Muhammed eş-Şeybânî’nin görüşü muteber fıkıh kitaplarında yer verilen müftâ bih görüştür.<sup>1222</sup> Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde’den farklı olarak Ebüssuûd’un meseleyi Muhammed eş-Şeybânî’nin görüşü üzerinden ele alması, bir taraftan meseleyi müftâ bih görüş üzerinden çözümlene çabası, diğer taraftan da uygulama açısından ortaya çıkabilecek sorunları dikkate alması sebebiyledir.<sup>1223</sup>

---

<sup>1216</sup> Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân Kemalpaşazâde, *Risâle fî cevâzi vakfi’ d-derâhim ve’ d-denânîr*, ss. 38-41, [Tahsin Özcan, “İbn Kemal’in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 4 (2000), ss. 31-41 içinde.], 2000, s. 38-40.

<sup>1217</sup> Kemalpaşazâde, *Risâle fî cevâzi vakfi’ d-derâhim ve’ d-denânîr*, s. 40.

<sup>1218</sup> “Belirli mal anlamında bir fıkıh terimi.” Hükmi mal anlamında kullanılan *deyn*’in mukabili olarak kullanılır. bk. Hayreddin Karaman, “Ayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, c. 4, ss. 257-258.

<sup>1219</sup> “Aynı türe ait olup fiyatı etkileyecek bir fark olmadan birbirinin yerine geçebilen mallar anlamında fıkıh terimi.” bk. Hasan Hacak, “Mislî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, c. 30, ss. 187-188.

<sup>1220</sup> Kemalpaşazâde, *Risâle fî cevâzi vakfi’ d-derâhim ve’ d-denânîr*, s. 40.

<sup>1221</sup> Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddîn el-İmâd Ebüssuûd, *Risâle fî cevâzi vakfi’ n-nükûd*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997, s. 17-24.

<sup>1222</sup> bk. Ebüssuûd, *Risâle fî cevâzi vakfi’ n-nükûd*, s. 24-29.

<sup>1223</sup> Ebüssuûd her ne kadar doktrinde para vakıflarını Muhammed eş-Şeybânî’nin görüşüne dayandırsa da uygulamada para vakıfları Züfer’in görüşüne göre tescil edilmiştir. bk. Özcan, “Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge”, s. 109-110; Kaşif Hamdi Okur, “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk

Ebüs-suûd risâlede, meseleyi birçok boyutuyla ele almakla birlikte, konumuz açısından dikkat çeken meselelerden biri de paranın menkul mallara ilhak edilip edilemeyeceğidir. Ebü-s-suûd'a göre, paranın kendisi (*aym*) bâki kalmakla ondan faydalanılamaması sebebiyle menkul mallara ilhak edilmesinin mümkün olmadığı şeklinde bir itiraz yapılamaz. Çünkü paranın mislinin (yani bedelinin) bekâsı, *aym*'nin bekâsı hükmündedir. Bu sebeple paranın kendisi kullanılmakla birlikte, onun karşılığı olan bedel bâki kalabilir.<sup>1224</sup>

Kemalpaşazâde ve Ebü-s-suûd'dan yaklaşık üç asır sonra para vakıflarını *Reddü'l-muhtâr*'da konu edinen İbn Âbidîn, onların çalışmalarına herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Bunun sebeplerinden biri söz konusu risâlelerin, Şam bölgesinde bulunmaması olabilir. Zira aşağıda ele alınacağı üzere para vakıfları, Şam civarında Anadolu'daki gibi yaygın değildir. Ancak İbn Âbidîn, Ebü-s-suûd'un görüşlerine paralel değerlendirmeler yapmakta ve meseleyi onun gibi Muhammed eş-Şeybânî'nin menkulün vakfı konusundaki müftâ bih görüşü üzerinden ele almaktadır. Bunun sebebi İbn Âbidîn'in aşağıdaki değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere muhtemelen Ebü-s-suûd'da olduğu gibi konuyu müftâ bih kavle dayandırma hassasiyetidir. Ancak ikisi arasındaki en önemli fark, Ebü-s-suûd'un şeyhülislâm olması sebebiyle meseleyi uygulama alanı üzerinden de değerlendirmesidir.

İbn Âbidîn para vakıfları konusunu ele alırken öncelikle, *Hülâsatü'l-fetâvâ*'da para vakıflarının cevâzına dair görüşün Züfer'in öğrencilerinden Ensârî'ye (ö. 215/830) isnat edildiğini, ardından *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de ise bu görüşün Züfer'e nispetle zikredildiğini ifade etmektedir.<sup>1225</sup> Sonrasında İbn Âbidîn, Timurtâşî'nin *Minehu'l-gaffâr*'da yapmış olduğu bir değerlendirmeye ve Remlî'nin de bu değerlendirme hakkındaki ifadelerine yer vermektedir. Buna göre Timurtâşî, Anadolu ve diğer

---

Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy. 7-8 (2005), s. 49-50. Diğer taraftan Ebü-s-suûd muhtemelen bu uygulama sebebiyle, Züfer'in görüşüne dayanılarak tescil yapılması durumunda vakfın sahih olduğuna ve sonrasında Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerine dayanılarak vakfın bağlayıcı olduğuna dair ayrı ayrı hükmedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira ona göre her iki hükmün birbirinden bağımsız olması sebebiyle bu durum, iki farklı icthadı birleştirmek anlamına gelmeyeceğinden uygulamada doktrin açısından bir problem teşkil etmez. bk. Ebü-s-suûd, *Risâle fi cevâzi vakfi'n-nükûd*, s. 62 vd.

<sup>1224</sup> Ebü-s-suûd, *Risâle fi cevâzi vakfi'n-nükûd*, s. 30-31.

<sup>1225</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 555. Ayrıca bk. İftihârüddîn el-Buhârî, *Hülâsatü'l-fetâvâ*, c. 4, s. 418; Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, c. 3, s. 311-312.

bölgelerde para vakıflarının teâmül haline gelmesini gerekçe göstererek bu konuda Züfer'in görüşüne gitmeye gerek olmadığını, para vakıflarının Muhammed eş-Şeybânî'ye ait olan "vakfedilmesi teâmül haline gelen bütün menkullerin vakfının câiz olduğuna dair" müftâ bih görüşüne dâhil olduğunu ve Zeynüddin İbn Nüceym'in herhangi bir ihtilaf belirtmeden para vakıflarının cevâzı konusunda fetvâ verdiğini belirtmektedir. Remlî ise Timurtâşî'nin bu değerlendirmesini tartışmalı bularak menkul malların *aymı* (taşınabilir malların kendisi) bâki kalmakla ondan istifade edilebildiğini, ancak paranın bu şekilde olmaması sebebiyle menkul mallara ilhak edilemeyeceğini ifade etmektedir. Remlî'ye göre, İbn Nüceym'in bu konuda herhangi bir ihtilaf zikretmemesi, bu meseleyi Muhammed eş-Şeybânî'nin "menkulün vakfı" hakkındaki görüşüne dâhil ettiği anlamına gelmez. Zira İbn Nüceym bu konuda Züfer'in görüşünü tercih ederek onunla fetvâ vermiş olabilir. Yine Remlî'ye göre paranın bâki kalması durumunda kendisinden istifade edilememesi sebebiyle Timurtâşî'nin "kendisi bâki kalmakla bir ineğin sütü ve yağından faydalanılabileceği" meselesini, bu meseleye delil olarak getirmesi doğru değildir.<sup>1226</sup>

İbn Âbidîn, Remlî'nin bu itirazına paranın tayin ile taayyün etmemesi üzerinden cevap vermektedir. Ona göre para, *aymı* bâki kalmakla kendisinden faydalanılamasa bile, tayin ile taayyün etmemesi sebebiyle bedeli onun yerine geçer. Böylece sanki paranın kendisi bâki kalmış gibi olur. Bu açıdan onun diğer menkul mallardan farkı yoktur. Bu sebeple vakfedilmesi konusunda bir teâmül oluştuğunda, Muhammed eş-Şeybânî'nin menkul malların cevâzı konusundaki görüşüne dâhil olur. İbn Âbidîn, konu hakkında diğer bazı nakillere de yer verdikten sonra, Timurtâşî'nin para vakıflarını Muhammed eş-Şeybânî'nin menkulün vakfıyla ilgili müftâ bih görüşüne dâhil etme hususundaki değerlendirmesinin doğru olduğu çıkarımını yapmaktadır. Ona göre para vakıflarının cevâzının daha önceki fakihler tarafından Züfer'in görüşüne nispet edilmesi, başlangıçta bu uygulamanın teâmül oluşturacak düzeyde yaygın olmaması sebebiyledir.<sup>1227</sup>

İbn Âbidîn burada, itiraza sebep olabilecek bir başka konuyu daha gündeme getirmektedir. Konu muhtemelen şöyle mukadder bir soru üzerine kurgulanmıştır:

---

<sup>1226</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 555.

<sup>1227</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 555-556.

“Menkulün vakfı, kıyasa göre vakıftaki ebediyet ilkesine aykırı olduğu için sahih değildir. Ancak kıyas terk edilerek menkulün vakfı istihşanen meşru kabul edilmektedir. Peki, hâdis (sonradan ortaya çıkan) örf ile kıyas terk edilebilir mi?”

İbn Âbidîn, Muhammed eş-Şeybânî'nin menkulün vakfı konusunda verdiği misalleri örnek göstererek, söz konusu örfün sahâbe döneminden itibaren devam eden bir örf olması gerekmediğini, hatta Muhammed eş-Şeybânî'nin zikrettiği örneklere, sonraki dönemlerde meşâyih tarafından bazı ilaveler yapıldığını ifade etmektedir. Yine yukarıda zikri geçen ineğin sütünün vakfedilmesinin câiz olduğuna dair meselede hâdis örf'e itibar edildiği açıktır. Diğer taraftan İbn Âbidîn'e göre daha önce balta ve keserin vakfedilmesi câiz iken, kendi yaşadığı dönemde böyle bir teâmül olmaması sebebiyle bu aletlerin vakfı artık câiz değildir. Aynı şekilde para vakıflarının Anadolu'da teâmül olması sebebiyle orada câiz olup, kendi yaşadığı bölgede böyle bir örf olmaması sebebiyle, Şam'da câiz değildir.<sup>1228</sup>

#### B. BEY' Bİ'L-VEFÂ VE BEY' Bİ'L-İSTİĞLÂL

Haskefî *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da bey' bi'l-vefâ'yı “bir kimsenin daha sonra bedelini iade ederek geri almak şartıyla bir malı satması” şeklinde tanımladıktan sonra, bu akdin mahiyeti hakkında mevcut olan dört farklı görüşe yer vermektedir. Buna göre bey' bi'l-vefâ bir görüşe göre rehin akdi, diğer bir görüşe göre sahih bir bey' (satım akdi)'dir. Başka bir rivâyete göre akid, bey' lafzıyla yapıldıysa, rehin kapsamında değerlendirilemez. Burada da iki farklı durum söz konusu olur: Birincisi, eğer akid yapılırken veya öncesinde akdi yapanlar tarafından fesh edileceğine dair bir şart zikredilirse ya da akdin bağlayıcı olmadığı ileri sürülürse bu akid, fasit bir bey' akdidir. İkincisi ise, akdin tamamlanmasının ardından sonraki bir zamanda akdi feshetmek üzere anlaşmalarıdır. Bu durumda akid caizdir ve verilen sözün yerine getirilmesi gerekir. Nesefî, Kâdihân, Molla Hüsrev ve Timurtâşî'nin eserlerine atıfla Haskefî, son görüşü sahih olarak nitelemektedir.<sup>1229</sup>

Yine Haskefî, “satıcının bey' bi'l-vefâ ile satmış olduğu malı satıştan sonra kiralamasının” bey'u'l-istiğlâl olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Öncelikle bey'

<sup>1228</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 6, s. 556-557.

<sup>1229</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 7, s. 545-547. Ayrıca bk. Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, c. 2, s. 165; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, c. 2, s. 208.

bi'l-vefâ'nın rehin hükmünde olması sebebiyle akdin konusu olan maldan faydalanmanın helal olmayacağını gerekçe göstererek böyle bir muamelede (kişinin bey' bi'l-vefâ ile sattığı malı kiralaması durumunda) ücret gerekmeyeceğini belirtmektedir. Ardından *Fetâvâ İbn Çelebî*'de<sup>1230</sup> zikredildiği üzere, bey' bi'l-vefâ ile satılan malın müşteri tarafından kabzedilmesinden sonra kira akdinin yapılması durumunda bunun sahih olduğunu ve kira için belirlenen süre boyunca kira ücretinin ödenmesi gerektiğini söylemektedir. Yine Haskefi'ye göre, Anadolu ulemâsı tarafından verilen fetvâ gereğince, kira süresi sona erip malın, yine kiralayan kişinin elinde kalması durumunda ecr-i misil gerekmektedir.<sup>1231</sup>

İbn Âbidîn, şerhte zikredilen her bir görüşü kaynaklardaki açıklamalarını da ekleyerek ayrı ayrı değerlendirmekle birlikte, konu hakkındaki tercihini açık bir şekilde zikretmemektedir.<sup>1232</sup> Ancak bir yerde *Cevâhirü'l-fetâvâ*'dan naklettiği görüşe atıfla, bey' bi'l-vefâ konusunda sahih olan görüşün onun rehin hükmünde olduğuna ve çoğunluğun bu görüşü benimsediğine dair yaptığı açıklama, onun bey' bi'l-vefâ ile ilgili kanaatini göstermektedir.<sup>1233</sup> Diğer taraftan bey' bi'l-vefâ'yı rehin olarak ve sahih bir akid olarak kabul edenlere göre bey' bi'l-istiğlâl'i ayrı ayrı değerlendirmektedir. Yine burada da kendi görüşünü net bir şekilde açıklamamakta, konuyla ilgili uygulama ya da örften bahsetmemektedir. Ancak bey' bi'l-istiğlâl'in sahihliğine dair yapmış olduğu birtakım açıklamalardan sonra, bunun bey' bi'l-vefâ'yı sahih bir akid olarak niteleyen görüşe dayandığını, öte yandan bey' bi'l-vefâ hakkında tercih edilen görüşe göre onun rehin hükmünde olduğunu ve buradan hareketle bey' bi'l-istiğlâl'in sahih olmayacağını ifade etmektedir.<sup>1234</sup>

İbn Âbidîn'in bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâl meselesiyle ilgili tavrı incelendiğinde; mezhep içerisinde yer alan tüm görüşlere göre konuyu ele aldığı ve bu

---

<sup>1230</sup> Eser, İbn Şelebî (ya da İbn Çelebi) diye bilinen Şihâbüddîn Ahmed b. (Muhammed b. Ahmed) Yûnus'a (ö. 947/1540) aittir. bk. Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire*, thk. Halîl el-Mansûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. 2, s. 116; Zirikî, *el-A'lâm*, c. 1, s. 276; Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 3, sy. 5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı] (2005), s. 320.

<sup>1231</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 7, s. 548-549.

<sup>1232</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 545-548.

<sup>1233</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 546.

<sup>1234</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 548-550.

görüşler çerçevesinde her iki akid türünün nasıl bir sonuç doğuracağı hususunda çeşitli değerlendirmelere yer verdiği söylenebilir. Yukarıda da değinildiği üzere İbn Âbidîn, birkaç yerde mezhepteki râcih görüşe göre meselenin hükmüne işaret etmekle birlikte, konuyla ilgili açık bir tercihte bulunmamaktadır. Bu durumun sebebi muhtemelen, konu hakkında açık ve nihai bir hüküm vermekten kaçınmasıdır. Böylece söz konusu akidler, farklı şart ve durumlarda diğer görüşler üzerinden değerlendirilebilir.

### C. BEY‘U‘L-ÎNE

Bey‘u‘l-îne, bey‘ bi‘l-vefâ ve bey‘ bi‘l-istiğlâl gibi karz-ı hasenin kredi ihtiyacı bakımından yetersiz kaldığı durumlarda Müslümanların doğrudan haram olan faiz yasağını çiğnememek için tercih ettikleri yöntemlerden biridir. Osmanlı döneminde de özellikle şeyhülislâmlar, bu akdin cevâzı yönünde fetvâ vermişler ve gerek Divân-ı Hümâyün’da gerekse mahkemelerde bu fetvâlar istikametinde hükümler verilmiştir.<sup>1235</sup> Bununla beraber yine Osmanlı döneminde bey‘u‘l-îne’yi mekruh görüp, onunla yapılan muameleleri eleştiren fakihler de bulunmaktadır. Söz gelimi Âlim Muhammed b. Hamza (ö. 1116/1704 ?)<sup>1236</sup> bey‘u‘l-îne hakkında yazdığı risâlesinde, meseleyi etraflıca inceleyip bu akid türünün mekruh olduğunu ifade etmektedir.<sup>1237</sup>

İbn Âbidîn ise, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından nehyedilen îne satışının nasıl bir satış türü olduğu konusunda meşâyihin ihtilaf ettiğini belirtmekte ve ardından bu akdin hangi suretlerde yapılabileceğini zikretmektedir.<sup>1238</sup> Sonrasında bey‘u‘l-îne’nin

<sup>1235</sup> bk. Süleyman Kaya, “17. Yüzyıl Sonlarında Muhalif Bir Metin: Muhammed b. Hamza El-Aydîni’nin Bey‘u‘l-Îne Risalesi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 14, sy. 26 (2009), s. 102.

<sup>1236</sup> Âlim Muhammed b. Hamza’nın vefat tarihi hakkında ihtilaf olmakla birlikte, Cici’nin tespitine göre muhtemelen en doğru tarih yukarıda zikredilendir. bk. Cici, *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza’nın Fıkıh Risâleleri*, s. 21; Recep Cici, “Osmanlı’da Fıkıh Risâleleri Literatürü: Âlim Muhammed b. Hamza’nın Fıkıh Risâleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 12, sy. 23 (2014), ss. 329-330. Âlim Muhammed’in hayatı ve fıkha dair eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Cici, *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza’nın Fıkıh Risâleleri*, ss. 17-208; Cici, “Osmanlı’da Fıkıh Risâleleri Literatürü”, ss. 323-360.

<sup>1237</sup> bk. Âlim Muhammed b. Hamza, *Risâletü’l-îne*, Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1178, vr. 3<sup>a</sup>-6<sup>a</sup>. Ayrıca bk. Recep Cici, *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza’nın Fıkıh Risâleleri*, Bursa: Emin Yayınları, t.y., s. 113-118; Kaya, “17. Yüzyıl Sonlarında Muhalif Bir Metin”, ss. 97-112.

<sup>1238</sup> Buna göre muhtaç olan bir kişi, başka birinden borç ister, o da vereceği paradan daha fazlasını almayı arzu edip karz-ı hasenle borç vermeye razı olmaz. Bunun yerine ona on liralık bir malı on beş liraya vadeli satar, borç isteyen kişi de vadeli olarak on beş liraya aldığı bu malı pazarda on liraya satarak istediği parayı elde etmiş olur. Bey‘u‘l-îne’nin diğer bir şekli ise, alıcı ile satıcı arasına üçüncü bir kişinin dâhil edilmesiyle yapılır. Borç verecek olan kişi, borç isteyene bir malı vadeli olarak on beş liraya satar. Borca ihtiyacı olan ve malı vadeli olarak satın alan kişi, o malı üçüncü bir kişiye peşin



hükmüyle ilgili Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî arasındaki ihtilaftan ve tarafların delillerinden bahsederek, bu akdın Ebû Yûsuf'a göre caiz, Muhammed eş-Şeybânî'ye göre tahrimen mekruh olduğunu ifade etmektedir.<sup>1239</sup>

Ardından İbn Âbidîn, bey'û'l-îne konusuyla ilgili İbnü'l-Hümâm'ın değerlendirmesine yer vermektedir. İbnü'l-Hümâm'a göre bey'û'l-îne akdi yapılırken, satılan malın tekrar ilk satıcısına dönecek şekilde yapılması halinde bu akid tahrimen mekruhtur. Eğer satıcı, kendisine geri dönmeyecek şekilde malı satarsa, yani paraya ihtiyacı olan kişi vadeli olarak aldığı malı pazarda başkasına peşin olarak satması durumunda herhangi bir kerâhet söz konusu olmaz. Yine İbnü'l-Hümâm'a göre, ilk satan kişiye malın geri dönmediği bu tür bir satışı bey'û'l-îne adı verilemez. Çünkü îne, satılan malın ilk satıcısına geri dönmesi demektir.<sup>1240</sup>

İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ın değerlendirmesini aktardıktan sonra *el-Bahrü'r-râik*, *en-Nehrü'l-fâik* ve *Gunyetü zevi'l-ahkâm* adlı eserlerde İbnü'l-Hümâm'ın görüşünün benimsendiğini söylemekte ve kendisi de tercih lafızlarından biri olan “zâhir” ifadesiyle bu görüşü tercih etmektedir.<sup>1241</sup> Bununla beraber yine İbn Âbidîn'in ifadesiyle Ebüssuûd ise, Ebû Yûsuf'un görüşünü satılan malın ilk satıcıya geri dönmediği şekle hamletmekte, hadiste yasaklanan ve Muhammed eş-Şeybânî tarafından tahrimen mekruh olarak nitelenen akdi de, malın ilk satıcıya daha düşük bir fiyatla geri döndüğü satım şekliyle ilişkilendirmektedir.<sup>1242</sup>

---

olarak on liraya satar. Üçüncü kişi de o malı ilk satan kişiye, peşin olarak on liraya satar ve böylece mal, ilk sahibinin eline dönmüş olur. Borca ihtiyacı olan kişi de on lira alıp, vadeli olarak on beş lira borçlanmış olur. Yine bey'û'l-îne'nin türlerinden biri de, önce karz-ı hasenle para verilmesi, sonrasında bir malın değerinden yüksek bir fiyata satılması şeklindedir. Örneğin bir tüccar, ihtiyacı olan bir kişiye karz-ı hasenle on beş lira borç verir. Sonra elindeki on liralık bir malı ona, on beş liraya satarak verdiği parayı geri alır. Bu durumda müşterinin zimmetinde karz-ı hasenle almış olduğu on beş liralık borç ve elinde on liralık bir mal olmuş olur. Bu malı satarak ihtiyacı olan on lirayı elde eder. bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 541-542, 613.

<sup>1239</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 542, 613.

<sup>1240</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 613. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 7, s. 213.

<sup>1241</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 613-614. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. 6, s. 256; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, c. 3, s. 575; Şürünbülâfî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. 2, s. 305.

<sup>1242</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 7, s. 614.

#### D. MÜKREHİN TALAKI

İkrah (tehdit, zorlama) altında yapılan sözlü tasarrufların hükümleriyle ilgili mezhepler arasında birtakım tartışmalar bulunmakla birlikte, Hanefî mezhebi içerisinde bazı ayrıntılar dışında mezhep görüşü olarak herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hanefîlere göre nikâh, talak, ric'at (boşandıktan sonra evliliğe dönüş), köle azadı, yemin gibi fesih ihtimali bulunmayan, şaka veya ciddiyetsizlikle yapıldığında belirli hukuki sonuçları olan sözlü tasarruflara ikrahın bir etkisi olmaz, yani bu tür tasarruflar ikrah altında yapılırsa dahi sahih ve geçerli olur.<sup>1243</sup>

Hanefî mezhebinin mükrehin talakını geçerli kabul etmesi, uygulama açısından ortaya çıkan bazı problemler sebebiyle İbn Âbidîn'den yaklaşık bir asır önce Âlim Muhammed b. Hamza tarafından tartışmaya açılmıştır. Âlim Muhammed düzenin bozulup fitne ve fesadın yayıldığını söyledikten sonra, insanların mallarını ellerinden almak için eşkıyanın onları talak üzerine yemin etmeye zorladıklarını, bu sebeple bir taraftan bazılarının talaktan sakınmak için zenginken tüm malını kaybettiğini, öte yandan bazılarının da malını kaybetmemek için talaka razı olması sebebiyle çoluk çocuğunun zayi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre böyle bir durumda, her ne kadar Hanefî mezhebine muhalif olsa da mükrehin talakının geçersiz olduğuna hükmeden müctehidlerin görüşleriyle amel etme zarureti ortaya çıkmaktadır. Hanefî mezhebine göre -ictihada açık bir mesele (*müctehedün fih*) olması sebebiyle- mükrehin talakının hükümsüz olması konusunda hâkimin verdiği kararın geçerli olması,<sup>1244</sup> diğer görüşlerin Hanefî mezhebi tarafından da tamamen terk edilmediğini göstermektedir.<sup>1245</sup>

Mükrehin talakı konusunda Hanefî mezhebinin görüşü, Osmanlı Devleti'nde 1917 tarihli *Hukûk-i Âile Kararnâmesi*'ne kadar uygulanmaya devam etmiş, bu hüküm

---

<sup>1243</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, c. 9, s. 177-182 vd.; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 9, s. 177-183 vd.

<sup>1244</sup> Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 7, s. 302.

<sup>1245</sup> Âlim Muhammed b. Hamza, *Risâle fi't-taklîd ve talâkil-mükreh*, Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1178, vr. 33<sup>a</sup>. Ayrıca bk. Recep Cici, *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, Bursa: Emin Yayınları, t.y., s. 36-37. Âlim Muhammed'in risâlesi hakkında bazı değerlendirmeler için bk. Cici, *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, s. 354; Abdüsselam Arı, "et-Taklîd ve talâkü'l-mükreh li-Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydîni el-Güzelhisârî Tahkîkun ve Tahlîlün", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2016), s. 714-721; Mehmet Yuşa Solak, "Müftizâde Muhammed b. Hamza'nın Taklit ve İkrah Altında Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 53 (2017), s. 132-135.

sebebiyle zaman zaman ortaya çıkan problemler de çeşitli cezâî müeyyidelerle çözülmeye çalışılmıştır.<sup>1246</sup> *Hukûk-i Âile Kararnâmesi*'nde, konuyla ilgili daha önce uygulanan hükmün maslahata aykırı olması ve bir bakıma ikrah altındaki talaka teşvik etmek anlamına geleceği gerekçesiyle ilgili madde cumhurun görüşüne göre düzenlenmiştir.<sup>1247</sup>

Osmanlı'nın son dönemlerinde çeşitli tartışmalara sebep olan mükrehin talak konusunda İbn Âbidîn, Hanefî mezhebinin genel kanaati üzerinden meseleyi ele alarak değerlendirmekte ve mezhebe muhalif görüşlerden bahsetmemektedir.<sup>1248</sup> Bu durumun en önemli sebeplerinden biri, konuyla ilgili mezhep içerisinde herhangi bir ihtilaf olmaması ve İbn Âbidîn'in mezhep görüşüyle ilgili hassasiyeti olabilir. Ancak daha önce değinildiği üzere İbn Âbidîn, ilkesel bir çerçeveye bağlı kalarak zaruret durumunda diğer mezheplerin Hanefî mezhebine muhalif olan bazı görüşlerini tercih edebilmektedir. Bu meselede ise böyle bir tercihte bulunmaması ya da en azından uygulama açısından ortaya çıkan problemleri dikkate alıp zarureti gerekçe göstererek meseleyi tartışmaya açmaması, konuyu sadece doktrin açısından ele almasıyla alakalı olabilir. Zira mükrehin talakıyla ilgili problemler her ne kadar çeşitli zamanlarda kadınlara gönderilen fermanlarda gündeme gelse dahi, bu problemler fıkıh kitaplarına yansiyacak derecede yaygınlık kazanmış değildir. Nitekim Âlim Muhammed, yukarıda değinildiği üzere kendi yaşadığı bölgede karşılaştığı problemler sebebiyle meseleyi tartışmaya açmaktadır. Diğer taraftan Âlim Muhammed'in risâlede öncelikle taklidin hükmünü ve diğer mezhepleri taklid etmenin imkânını ele alması ve akabinde zaruret gerekçesiyle bu meselede diğer mezheplerin görüşüyle amel etmenin gerekliliğine dair yaptığı yorum;<sup>1249</sup> onun aslında

---

<sup>1246</sup> Bu konuyla ilgili kadınlara gönderilen biri 972/1565 diğeri ise 1154/1741 tarihli iki ayrı ferman için bk. Halil İnalçık, "Adâletnâmeler", *Belgeler [Türk Tarih Belgeleri Dergisi]*, c. 2, sy. 3-4 (1965), s. 99-104; Coşkun Üçok, "Türk Hukuk Tarihi Bakımından Devlet Arşivinden İstifade İmkanları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 1-2 (1951), s. 699-700; Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik, 2017, s. 117.

<sup>1247</sup> bk. *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker, 5. bs., Konya: Mehir Vakfı, 2017, s. 49, 95.

<sup>1248</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 4, s. 438-440; c. 9, s. 181 vd.

<sup>1249</sup> bk. Âlim Muhammed b. Hamza, *Risâle fi't-taklîd ve talâkil-mükreh*, s. 31<sup>b</sup>-33<sup>a</sup>. Ayrıca bk. Âlim Muhammed b. Hamza, *et-Taklîd ve talâkü'l-mükreh li-Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydîni el-Güzelhisârî*, thk. Abdüsselam Arı, ss. 731-741, [Abdüsselam Arı, "et-Taklîd ve talâkü'l-mükreh li-Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydîni el-Güzelhisârî Tahkîkun ve Tahlîlün", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2016), ss. 713-741 içinde.], 2016, ss. 731-739; Âlim Muhammed b. Hamza, *Risâle fi'ahkâmi't-taklîd ve talâki'l-mükreh*, thk. Mehmet Yuşa Solak, ss. 136-141, [Mehmet Yuşa Solak, "Müftîzâde Muhammed b. Hamza'nın Taklit ve İkrâh Altında Gerçekleşen Talâka Dair

mezhebe muhalefet etmediğini, ancak zaruret durumunda diğer mezheplerin görüşlerinin alınabileceği kuralına dayandığını göstermektedir.

#### E. TÛTÛN VE KAHVE

Tütün ve kahvenin kullanımı XV. ve XVI. yüzyıllarda giderek yaygınlaşmış, bunları kullanmanın hükmüyle ilgili tartışmalar öncelikle çeşitli risâlelere konu olmuş ve ardından nevâzil türü meseleler kapsamında fıkıh kitaplarında da yerini almaya başlamıştır.<sup>1250</sup> İbn Âbidîn, tütün kullanımının hükmüyle ilgili mekruh, haram ve mubah olmak üzere çeşitli görüşlerin bulunduğu işaret ettikten sonra, haram ve mubahlığına dair birkaç görüşe yer vermekte ve ardından sözü Abdülganî en-Nablûsî'nin konuyla ilgili yazdığı risâleye getirmektedir. İbn Âbidîn, tütün kullanmanın mubah olduğunu savunan Nablûsî'nin bu risâlede, tütünün haram ya da mekruh olduğunu söyleyenlere karşı ağır bir eleştiri getirdiğini ifade etmektedir. “Eşyada aslolan ibâhadır” kuralına göre, tütünün sarhoşluk verici, gevşetici ya da buna benzer bir zararı tespit edilememesi sebebiyle onun hakkında mekruh ya da haram hükmü verilemez. Çünkü her iki hüküm de şer'î hükümlerdir ve ancak şer'î bir delil vasıtasıyla bu hükümler verilebilir. İbn Âbidîn, Haskefi'nin konuyla ilgili ifadelerinden hareketle onun tercihinin de mubahlık yönünde olduğunu söyledikten sonra, tütünün haramlığına dair bazı ifadelerin Sultan'ın yasaklamasına dayanarak zikredilmiş olabileceğini belirtmektedir.<sup>1251</sup> Kahve içmenin hükmü konusunda ise hicrî X. yüzyılda birtakım ihtilaflar olmakla birlikte, sonraları kahvenin mubah olduğu hususunda icmâ oluştuğunu ifade etmektedir.<sup>1252</sup>

---

Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 53 (2017), ss. 129-150 içinde.], 2017, ss. 136-139.

<sup>1250</sup> Tütün ve kahvenin hükmüyle ilgili söz konusu tartışma ve değerlendirmeler için bk. Karaman, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, ss. 117-28; Cici, *Bir Osmanlı Fakihi Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, ss. 118-19; Nurettin Muhtar Acar, *Sigara Hakkında İki Yazma Risâle: Abdülmelik el-İsâmî'nin “Risâle Celile fî Şurbi'd-Duhân” ve Mustafa b. Ali el-Amâsî'nin “Risâle fî Tahrîmi'd-Duhân” Adlı Risâleleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010; Hüseyin Baysa, “Ömer Müftî Kilisi'nin Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü'd-Dühân Bağlamında-”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 2 (2015), ss. 37-57; Okur, “17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçıların Nevazile Yönelik Fikhî Argümantasyonu”, ss. 381-93; Kalaycı, Öztürk, “18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin”, ss. 1-45; İsmail Narin, “Akdağlı Mustafa b. Ali Amâsî ve Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, c. 1 (2017), ss. 421-32; Şahin, “Risâle fî Hükmi't-tütün ve'l-kahve”, ss. 697-714.

<sup>1251</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 10, s. 42-43.

<sup>1252</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. 10, s. 44-45.

İbn Âbidîn tütünün hükmüyle ilgili tercihini açık bir şekilde belirtmemekle birlikte, yapmış olduğu tahlil ve değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere Abdülganî en-Nablûsî'nin görüşünü öne çıkarmaktadır. O dönemin şartlarında tütünün insan vücuduna olan zararlarıyla ilgili verilerin yokluğu dikkate alınarak Nablûsî'nin verdiği hükmün isabetli olup olmadığı bir tarafa bırakılacak olursa, haramlık hükmünün verileceği konularda gözetilmesi gereken hassasiyet üzerinden meselenin ele alındığı anlaşılmaktadır.



## SONUÇ

İbn Âbidîn'in yaşadığı dönemde (XIX. yüzyılda) gerek genel olarak İslam dünyası gerekse Osmanlı Devleti siyasî, askerî ve ekonomik alanda çeşitli problemlerle karşı karşıyadır. Özellikle batılı devletlerin güçlenmesi ve Müslüman toplumlar üzerindeki tahakkümü, giderek artan bir düzeyde çeşitli tartışma ve arayışlara sebep olmuştur. Son dönem Osmanlı fakihlerinden biri olan İbn Âbidîn, modern dönemin hemen öncesinde ve ictihad-taklid tartışmaları ile geleneğe yönelik eleştirilerin yoğunlaşmaya başladığı bir zaman diliminde yaşamış olmasına rağmen, bu tartışmalara ve savunucularına dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Kanaatimizce bu durumun en önemli sebebi, söz konusu arayışların temsilcileri olan tecdid hareketlerinin merkezden uzak bölgelerde ve sınırlı bir çevrede ortaya çıkmasıdır. Zira İbn Âbidîn'in yaşadığı yıllarda ne Osmanlı'nın merkezi İstanbul'da ne de Şam gibi diğer önemli ilim merkezlerinde henüz belirgin bir şekilde bu tür tartışmalara rastlanmamaktadır. Bununla birlikte İbn Âbidîn, söz konusu dönemde hâkim ve müftülerin ilmî yetersizliği, ulemânın tedris faaliyetlerini azaltması, ehil olmayan kimselere ilmî vazifelerin verilmesi gibi bazı idârî ve ilmî sorunlara işaret etmekte ve bu durumu son derece sert bir dille eleştirmektedir.

Şam Müftüsü Hüseyin Efendi el-Murâdî zamanında yapmış olduğu fetvâ eminliği dışında herhangi bir devlet görevinde bulunmayan ve ticârî ortaklığından gelen gelirlerle hayatını sürdüren İbn Âbidîn, idarî ve askerî alanda yaşanan tüm sorunlara rağmen *Reddü'l-muhtâr*'ın çeşitli yerlerinde Osmanlı Devleti'ne olan güven ve sadakatini gösteren ifadeler kullanmaktadır. Mısır'da bağımsız bir devlet kurmaya çalışan ve 1832'de Suriye'yi ele geçiren Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya dönemin Şam uleması ve İbn Âbidîn'in biat etmemeleri, onların Osmanlı Devleti'ne ve Hilâfet'e olan bağlılığını göstermektedir.

İbn Âbidîn, hocası Muhammed Şâkir el-Akkâd vasıtasıyla seyrü sülûkunu tamamlayarak kâdirî tarikatından icâzet almıştır. Ancak o tasavvuftan ziyade fıkhîta temayüz etmiştir. Bununla birlikte mutasavvıf kişiliğinin fikhî görüşlerine yansıdığı rahatlıkla söylenebilir. Diğer taraftan tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak *el-Mecdü't-tâlid fî menâkibi's-Şeyh Hâlid* adlı eserde İbn Âbidîn'in Hâlid el-Bağdâdî vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatına intisap ettiği ifade edilmekte ve muhtemelen diğer kaynaklar da bu esere dayanarak aynı bilgiyi aktarmaktadır. İbn Âbidîn ile Hâlid el-

Bağdâdî arasındaki yakın münasebet aşikâr olmakla birlikte, bu münasebetin mürid-mürşid ilişkisi olduğuna dair kesin bir bilgi mevcut değildir.

İbn Âbidîn, özellikle fıkıh alanında ve neredeyse tamamı risâle ve hâşiye türünde olan eserleriyle tanınmaktadır. Uzun bir mesai harcayarak hâşiye türünde telif ettiği *Reddî'l-muhtâr*'ı, Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı şerhi üzerine kaleme almıştır. Yapmış olduğu en kapsamlı çalışma için *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı tercih etmesinin sebeplerinden biri, yaşadığı dönem ve çevrede bu eserin çok meşhur olup oldukça fazla rağbet görmesidir. Yine söz konusu eserin, yeni ortaya çıkan bazı fetvâ meselelerini ve muteber eserlerdeki müftâ bih görüşlere aykırı birtakım tercihleri ihtiva etmesi, diğer fıkıh kitaplarında yer almayan bazı fer'î meseleleri ve sahih kavilleri içermesi ve son yazılan muhtasarlardan biri olan *Tenvîru'l-efsâr*'ın şerhi olması, İbn Âbidîn'in bu tercihinde son derece etkili gibi görünmektedir.

İbn Âbidîn, zâhirü'r-rivâye kitapları ile bu eserleri en güçlü şekilde ihtiva eden Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Kâfi*'si ve Serahsî'nin *el-Mebsût*'unu mezhebin temel metinleri olarak kabul etmektedir. Diğer taraftan özellikle son dönem kitaplarından sadece birine bakılarak fetvâ verilemeyeceğini ve bu eserlerdeki görüşlerin tahkik edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kanaatimizce İbn Âbidîn'in temel kaygısı, ihtilafli hükümlerde râcih görüşün tespiti konusunda tutarsızlıktan uzak durup mezhep içerisinde var olan kriterlerin uygulanması, bu yapılırken mezhep birikiminin doğru bir şekilde değerlendirilmesi, mezhep içerisinde çoğunluk ya da muteber fakihlerin dikkate alınması, ictihada açık (müctehedün fih) meselelerde örf, zaruret ve maslahat gibi etkenlerin gözetilmesidir.

Muteber olup olmaması bakımından kaynakların niteliğini belirleme konusunda İbn Âbidîn'in zâhirü'r-rivâye ve tercih ehlinin telifleri olmak üzere iki temel kriteri merkeze aldığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında İbn Âbidîn'e göre, zâhirü'r-rivâyeyi ve müftâ bih görüşleri bir araya getiren muhtasar metinler ve tercih ashâbının eserleri, Hanefî literatüründeki diğer eserlere göre muteberlik açısından daha üstün bir konumdadır. Mezhep içerisindeki kaynakların muteber olup olmamaları bakımından ele alınmalarının pratik sonucu, diğer eserlerdeki görüşlerin söz konusu muteber eserlerdeki görüşlere aykırı olması durumunda bunların reddedilmesi ya da sağlam bir gerekçeye

dayanması halinde ilgili görüşlerin gerekçe ve delillerinin ayrıntılı bir şekilde incelenerek tartışılmasıdır.

İbn Âbidîn tarafından zâhirü'r-rivâye kitaplarıyla *el-Kâfi* ve *el-Mebsût* mezhebin temel metinleri olarak kabul edilmekle birlikte, *Reddü'l-muhtâr*'ın kaynakları incelendiğinde bu eserlere son derece az atıf yapıldığı müşahede edilmektedir. *Reddü'l-muhtâr*'da son döneme ait eserlerin çok daha fazla kullanıldığı ve ilk asırlara doğru gidildiğinde eserlere yapılan atıf sayılarının giderek azaldığı söylenebilir. Bu durumun sebeplerinden biri, müteahhirîn döneme ait eserlerin mütekaddimîn döneme göre daha sistematik olmalarıdır. Bununla birlikte kanaatimizce, mezhep düşüncesi ve mezhebin temel dinamikleri de söz konusu durumun temel sebeplerinden biridir. Zira mezhebin yapısı ve işleyişi dikkate alındığında, sonraki fakihlerin mesaisinin mezhebin temeli olması bakımından zâhirü'r-rivâye görüşleri üzerinde devam ettiği ve zâhirü'r-rivâye görüşlerin meşâyih ve tercih ehli fakihler tarafından çeşitli gerekçelerle güncellendiği görülmektedir. Bu sebeple aksi tercih edilmediği müddetçe zâhirü'r-rivâye görüşleri, muteber fıkıh kitaplarında yer almıştır. Dolayısıyla gerek zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye gerekse nevâzil türü meselelerle ilgili görüşlerden hangisinin müftâ bih olduğu, zaman içerisinde söz konusu görüşlerin güncellenip güncellenmediği, daha çok müteahhirîn dönemi eserleri üzerinden tespit edilmiştir. Diğer taraftan gerek duyulduğunda zâhirü'r-rivâye üzerine oluşan bu birikim ve değerlendirmeler, ilk dönem eserleriyle karşılaştırılarak tetkik edilmiştir.

*Reddü'l-muhtâr* adlı eserinde İbn Âbidîn, metin ve şerhte yer verilen hükümlerin ya da konuyla ilgisi bakımından ele aldığı diğer meselelerin çoğu zaman delillerle irtibatını ele almaktadır. Bunu yaparken temel amacı, müftâ bih görüşü tespit etmek, bu görüşün müftâ bih olma sebebini izah etmek için delilinin kuvvetini ortaya koymak, müftâ bih görüşle ilgili yapılan hatalı değerlendirme ve istidlalleri belirlemek ve sonradan ortaya çıkan meselelerde hükümlerle deliller arasındaki irtibatı düzenlemektir. Diğer taraftan toplumun ihtiyacı doğrultusunda örf, zaruret ve maslahat gibi durumlar söz konusu olduğunda mezhep içerisinde mercûh olan görüşlerin delillerini tahlil ederek, bunları yeniden tartışmaya açabilmektedir.

*Reddü'l-muhtâr*'da metin ile şerhin tadil ve tashihi konusunda oldukça fazla örnek bulunmaktadır. İbn Âbidîn'in yaptığı itirazlar genellikle, zikredilen görüşlere



katılmaması, mezhep görüşü ya da müftâ bih olarak sunulan görüşün aslında bu nitelikleri haiz olmaması, musannif veya şârih tarafından konunun yanlış anlaşılması ya da eksik aktarılması, muteber metinlerde yer almayan hükümlerin nakledilmesi gibi durumlarla ilgilidir. Diğer taraftan İbn Âbidîn, metin ve şerhte yer almayan meselelere olabildiğince yer vermiş, özellikle ihtilafli meselelerde konuyu son derece derinleştirerek ve fikhî bilgilerin izini sürerek farklı kaynaklardaki bilgileri oldukça sistemli bir şekilde değerlendirmiştir. Bu açıdan *Reddû'l-muhtâr*, metin ve şerhin problemlerini çözenin ötesinde, mezhep birikimini zamana ve değişen şartlara göre değerlendirerek güncelleme ve yeni ortaya çıkan problemleri mezhep sistemi ve birikimi çerçevesinde çözmeye işlevini gerçekleştirmektedir.

Hanefî mezhebine mensup bir fakih olarak İbn Âbidîn'in mezhep tasavvuru; mezhep imamı, ashâbı, meşâyih ve tercih ehli fakihlerin katkılarıyla oluşan bir yapı şeklindedir. Zira Ebû Hanîfe'nin görüşleri temel kabul edilmekle birlikte mezhep, kurucu imamın usûl ve kaidelerinden hareketle zikri geçen diğer grupların katkılarıyla sürekli yenilenip gelişerek varlığını devam ettirmektedir. Öte yandan İbn Âbidîn'e göre mezhep değiştirmek genel olarak mümkün ve câiz olmakla birlikte, bunun şer'an geçerli bir gerekçeye dayanması gerekir. Dünyevî bazı menfaatler sebebiyle mezhep değiştirmek, İbn Âbidîn'e göre dinin hafife alınması anlamına gelir. Diğer taraftan telfik yapmamak ve ilkesel bir çerçeveye bağlı kalmak şartıyla başka mezheplerden faydalanmak da mümkündür.

Kemalpaşazâde'nin fakihlerin sınıflandırılması (tabakâtü'l-fukahâ) konusunda yapmış olduğu çalışmayı hem *Şerhu'l-Manzûme* hem de *Reddû'l-muhtâr*'da büyük oranda aktaran İbn Âbidîn, söz konusu sınıflandırmayı doğrudan eleştirmemekle birlikte, konuyla ilgili birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre, Kemalpaşazâde'nin tasnifinde ikinci tabakada yer alan Ebû Hanîfe'nin ashâbı, mutlak ictihada ehil olmalarına rağmen çoğunlukla usûl ve kâidelerde Ebû Hanîfe'yi taklid etmişlerdir. Yine Kemalpaşazâde'nin tasnifinde yer alan üçüncü, dördüncü ve beşinci tabaka yani meselede müctehid, tahrîc ehli ve tercih ehli, mezhepte müctehid tabakasına dâhildir. Bu değerlendirmeler ışığında İbn Âbidîn'in fukahâyı; mezhep kurucusu olan mutlak müctehid, mutlak müctehid derecesinde olup bir mezhep imamının usûlünü benimseyen müntesip müctehid, mezhepte müctehid ve mukallid olmak üzere dört tabakaya ayırdığı söylenebilir.

İbn Âbidîn hüküm tespitinde taklidi incelemektedir. O, taklid kavramını olumlu ve olumsuz olmak üzere iki farklı anlamda kullanmaktadır. Olumlu manadaki taklidi daha çok mezhebe intisap ve ittibâ anlamında ele alan İbn Âbidîn, bu bağlamda icihad ehliyetine başka bir ifadeyle tercih salahiyetine sahip olmayan mezhebe müntesip fakihin –ki onu mukallid fakih olarak isimlendirir- resmü'l-müftûye göre hüküm tespit etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Olumsuz manada kullandığı taklid ise, herhangi bir meseleyle ilgili mezhepteki müftâ bih görüşü belirli bir usûl çerçevesinde araştırıp tahkik etmeksizin bir fûrû kitabında zikredilmesini gerekçe göstererek hüküm vermektir. İbn Âbidîn'e göre tercih ehli fakihler, râcih görüşü esas almakla birlikte, zaruret durumunda ya da delilinin kuvveti sebebiyle zayıf görüşlerle fetvâ verebilir. Ancak tercih ehliyetine sahip olmaması sebebiyle mukallid fakih, her durumda resmü'l-müftû kriterleri çerçevesinde râcih görüşü tespit ederek onu esas almalıdır.

Mezhep içi tercih, genel olarak rivayet ve dirayet yoluyla tercih olmak üzere ikiye ayrılmakta ve dirayet (delil) merkezli tercih icihad faaliyeti olarak kabul edilirken, rivayet merkezli tercih ise bir taklid faaliyeti olarak görülmektedir. Resmü'l-müftû risâlesinde yer alan kriterlerin rivayet merkezli tercihle ilgili olması ve İbn Âbidîn'in de çeşitli vesilelerle söz konusu kriterlerin tercih ehli fakihler için değil, mukallid fakih için bağlayıcı olduğunu vurgulaması sebebiyle resmü'l-müftû kriterleri, taklid usûlü olarak isimlendirilebilir.

İbn Âbidîn'in resmü'l-müftû risâlesi iki ana başlık üzerine inşa edilmiştir. Buna göre risâlenin ilk kısmı mezhepte yer alan görüşler arasındaki hiyerarşi, ikinci kısmı ise bu hiyerarşiye göre daha önce belirlenen râcih görüşlerin tespit kriterlerinden oluşmaktadır. Resmü'l-müftû'de ilk olarak zikredilen ve belki de mezhebin en temel ilkesi olarak nitelenebilecek olan “Ehli tarafından tercih edilen görüşe uymak ve aksi tercih edilmediyse zâhirü'r-rivâyeye tâbi olmak vaciptir” ilkesi gereğince, mezhep müntesibi bir fakih, tercih ehli fakihler tarafından belirlenen râcih görüşlere uymak durumundadır. Bu sebeple bir mesele hakkında araştırma yapılırken öncelikle “râcih görüşü tespit kriterleri” kullanılarak konuyla ilgili daha önce belirlenen râcih görüş tespit edilir. Eğer birden fazla görüş tashih edilmişse, yine aynı kriterler çerçevesinde hangisinin râcih görüş olduğuna karar verilir. Burada ilk olarak tercih lafızları arasındaki hiyerarşiye bakılır, eğer bu hiyerarşi problemi çözmezse muraccih sebep olarak “mezhep içerisindeki görüşlerin hiyerarşisi” dikkate alınır.

Daha önce de değinildiği üzere resmü'l-müftâ kriterleri, mukallid fakih için bağlayıcıdır. Tercih ehli fakihler ise gerektiğinde delil merkezli tercih yapabilir. *Reddü'l-muhtâr* üzerine yaptığımız incelemeye dayanarak İbn Âbidîn'in resmü'l-müftâ kriterlerini (taklid usûlünü) öncelediği, bununla birlikte birçok meselede delil merkezli tercih ve sayıca az olmakla birlikte yer yer tahric yaptığı belirtilmelidir. Nasslara ve mezhep birikimine uygunluk, örf, zaruret, maslahat, fesâdü'z-zamân ve ihtiyat gibi gerekçelerle yapmış olduğu delil merkezli tercihlerinde tercihini kuvvetlendirmek amacıyla yer yer resmü'l-müftâ kriterlerini de kullanmaktadır. Tercih yaparken dahi resmü'l-müftâ kriterlerine yer vermesi, yeri geldikçe muteber fıkıh kitaplarına ve tercih ehli fakihlere dair yaptığı vurgular, râcih görüşü tespit ve şâz görüşleri eleştirme konusundaki hassasiyeti, çoğunluk tarafından benimsenen görüşe aykırı bir görüşü tercih etmesi durumunda uzun açıklamalara yer vermesi gibi hususlar, onun taklidi öncelediğini gösteren önemli alametlerdir. Delil merkezli tercihleri ise genellikle ihtilafî konularda veya ilgili hükmün güncellenmesini gerektirecek yukarıda zikri geçen örf, zaruret, maslahat gibi gerekçeler bulunduğu yapmaktadır. Mezhep birikimi içerisinde yer almayan yeni meseleler ortaya çıktığında da tahric yaparak ilgili meselenin hükmünü araştırmaktadır. Buradan hareketle İbn Âbidîn'in hüküm tespitinde taklid-tercih-tahric şeklinde bir hiyerarşi takip ettiği söylenebilir.

İbn Âbidîn'in taklidi öncelemesi ve bununla birlikte gerektiğinde -bire bir ichtihad faaliyeti olarak nitelendirilen- tercih ve tahric yapması, onun hukukî istikrar ve sürekliliği öncelediğini ve söz konusu sürekliliği sağlamak amacıyla ihtiyaç halinde değişime yer verdiğini göstermektedir. Nitekim bir taraftan değişimi tamamen yok sayıp geçmişte üretilmiş her şeyi olduğu gibi muhafaza etmeyi hedefleyen katı gelenekçileri son derece sert bir dille eleştirirken, diğer taraftan fikhî birikimi ve dolayısıyla sürekliliği vurgulayıp hukuk güvenliğini ve istikrarı koruma çabası içerisindeydi.

## KAYNAKÇA

- ABAY Muhammet, “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri”, ed. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- (2011 : İstanbul), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, ss. 167-94.
- ABDÜLAZİZ EL-BUHÂRÎ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1-4 cilt, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- ABDÜLGANÎ EN-NABLÛSÎ Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nâblusî, “Taklîd ve Telfîk Konusunda Bir İnceleme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ahmet Yaşar, sy. 11 (1998), ss. 201-23.
- ACAR Nurettin Muhtar, *Sigara Hakkında İki Yazma Risâle: Abdülmelik el-İsâmî'nin “Risâle Celile fî Şurbi'd-Duhân” ve Mustafa b. Ali el-Âmâsî'nin “Risâle fî Tahrîmi'd-Duhân” Adlı Risâleleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- AHMET CEVDET PAŞA, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1300.
- AKYILDIZ Ali, “Osmanlılar (Siyasî ve İdarî Teşkilât)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 33, ss. 506-9.
- ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1-3 cilt, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- ALGAR Hamid, “Hâlid el-Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, c. 15, ss. 283-85.
- ÂLİM B. ALÂ' Ferîdüddîn Âlim b. Alâ' el-Enderpetî ed-Dihlevî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 1-20 cilt, thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsimî, Muradâbâd: Mektebetü Zekeriyâ Deyûbend, 2014.
- ÂLİM MUHAMMED B. HAMZA, *et-Taklîd ve talâkü'l-mükreh li-Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydî el-Güzelhisârî*, thk. Abdüsselam Arı, ss. 731-741: [Abdüsselam

- Arı, “et-Taklîd ve talâkü’l-mükreh li-Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydî el-Güzelhisârî Tahkîkun ve Tahlîlün”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2016), ss. 713-741 içinde.], 2016.
- , *Risâle fi ahkâmi’t-taklîd ve talâki’l-mükreh*, thk. Mehmet Yuşa Solak, ss. 136-141: [Mehmet Yuşa Solak, “Müftüzâde Muhammed b. Hamza’nın Taklit ve İkrâh Altında Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 53 (2017), ss. 129-150 içinde.], 2017.
- , *Risâle fi’t-taklîd ve talâkil-mükreh*, Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, No 1178.
- , *Risâletü’l-îne*, Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, No 1178.
- ALTINTAŞ F. Betül Güney, “Wael B. Hallaq İle İslam Hukuku ve İslamî İlimler Üzerine Bir Söyleşi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2011), ss. 143-55.
- ALTUNDAĞ Şinasi, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi: 1831 - 1841*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945.
- ALVÂNÎ Muhibbüddîn b. Takiyyüddîn el-Hamevî, *el-Manzûmetü’l-Muhibbiyye* (‘Umdetü’l-hükkâm), el-Mektebetü’s-Selefiyye, No 5289.
- ÂMİDÎ Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, 1-4 cilt, thk. Abdürrezzâk Afîfî, Beyrut-Dımaşk: el-Mektebetü’l-İslâmî, t.y.
- ANSAY Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 4. bs., Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2002.
- APAYDIN H. Yunus, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 21, ss. 432-45.
- , *İslam Hukuk Usulü*, 3. bs., Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- , “Kıyas (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, c. 25, ss. 525-39.

- , “Sahâbî Kavli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, c. 35, ss. 500-504.
- ARI Abdüsselam, “et-Taklîd ve talâkü’l-mükreh li-Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydîni el-Güzelhisârî Tahkîkun ve Tahlîlün”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2016), ss. 713-41.
- ARMAOĞLU Fahir, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi: 1789-1914*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- ARTUK İbrahim, “Fels”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, c. 12, ss. 309-11.
- ATAR Fahrettin, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, c. 12, ss. 486-96.
- ATMACA Gökhan, *İbn Abidin’in Gabin Risalesinin Metin Ve Muhteva Yönünden Tedkiki*, (Yüksek Lisans Tezi), Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- AYDIN Mehmet Akif, *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik, 2017.
- AYNÎ Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, 1-13 cilt, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- BÂBERTÎ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye şerhu’l-Hidâye*, 1-10 cilt, Dârü’l-Fikr, t.y.
- , *er-Rudûd ve’n-nukûd şerhu Muhtasari İbni’l-Hâcib*, 1-2 cilt, thk. Seyfullâh b. Sâlih b. Avn el-Ömerî, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2005.
- BÂCÎ Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tücbî el-Bâcî, *el-İşâre fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.

- BAĞDÂDÎ İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 1-2 cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- , *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn*, 1-4 cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- BÂHÜSEYN Ya'kûb b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn, *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1993.
- BAKTIR Mustafa, “Kaide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 24, ss. 205-10.
- BARDAKOĞLU Ali, “Delil (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, c. 9, ss. 138-40.
- , “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, ss. 339-47.
- , “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, ss. 376-81.
- , “Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, c. 26, ss. 122-26.
- BASRÎ Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 1-2 cilt, thk. Halil el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- BAŞOĞLU Tuncay, “Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, ss. 420-22.
- BAŞTÜRK Sadettin, “Yemen’de Osmanlı İnkırâzının Sebepleri”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, sy. 15 (2010), ss. 15-21.

- BAYDER Osman, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefi Mezhebi Örneği-*, Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.
- BAYSA Hüseyin, “Ömer Müftü Kilisi’nin Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü’ d-Dühân Bağlamında-”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 2 (2015), ss. 37-57.
- BAYTÂR Abdürrezzâk, *Hilyetü’l-beşer fî târihi’l-karni’s-sâlis ‘aşer*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, 2. bs., Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- BEDİR Murteza, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014.
- , “Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü*, İstanbul: Klasik, 2016, s. 15-52.
- , “Üsrûşenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, c. 42, ss. 392-93.
- BEYDİLLİ Kemal, “Küçük Kaynarca’dan Yıkılışa”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 1-2 cilt, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 1994, c. 1, ss. 65-135.
- , “Osmanlılar (Yakın Dönemler)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 33, ss. 496-502.
- BEZZÂZÎ Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *el-Fetâva’l-Bezzâziyye (el-Fetâva’l-Hindiyye ile birlikte)*, 1-6 cilt, Bulak: Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1310.
- BİLMEN Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, 1-8 cilt, İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- BOSTAN İdris, “Yemen (Osmanlı Dönemi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, c. 43, ss. 406-12.



- BROCKELMANN Carl, *Geschichte der Arabischen litterature: Supplementband*, 1-3 cilt, Leiden: E.J. Brill, 1938.
- BUHÂRÎ Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî (ö. 616/1219), *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 1-9 cilt, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- BULUT Ali, "Haydarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2016, c. Ek-1, ss. 549-50.
- , "Haydarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (30.10.2018), <https://islamansiklopedisi.org.tr/haydari>.
- BUZPINAR Şit Tufan, "Suriye (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 37, ss. 550-55.
- , "Şam (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, 44 cilt, İstanbul, 2010, c. 38, s. .
- BÜYÜKKARA Mehmet Ali, "Vehhâbîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, c. 42, ss. 611-15.
- CÂBİRÎ M. Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- CALDER Norman, "İbn Abidin'in 'Ukudü Resmi'l-Müftî' Adlı Risalesi", *Usûl İslam Araştırmaları*, çev. Şenol Saylan, c. 1, sy. 2 (2004), ss. 189-208.
- , "İbn Âbidîn'in Ukûdü Resmi'l-müftî Adlı Risalesi", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, çev. Şenol Saylan, İstanbul: Klasik, 2018, s. 63-84.
- CEBECİOĞLU Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2. bs., İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- CESSÂS Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1-4 cilt, 2. bs., Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- , *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed, Said Bektaş ve dğr., Beyrut/Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dârü's-Sirâc, 2010.

CEVHERÎ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve's-sihâhu'l-arabiyye*, 1-6 cilt, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

CİCİ Recep, *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, Bursa: Emin Yayınları, t.y.

———, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

———, “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 8 (1999), ss. 215-46.

———, “Osmanlı’da Fıkıh Risâleleri Literatürü: Âlim Muhammed b. Hamza’nın Fıkıh Risâleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 12, sy. 23 (2014), ss. 323-60.

COMMINS David Dean, *Osmanlı Suriye’sinde Islahat hareketleri*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.

CUMHURBAŞKANLIĞI DEVLET ARŞİVLERİ, “(CDA): DH.MKT.”, Dâhiliyye Mektûbî, Dosya No: 2836, Gömlek No: 60, 06.10.1320.

———, “(CDA): Y.PRK.MF.”, Yıldız Perâkende Maârif, Dosya No: 4, Gömlek No: 62, 06.10.1320.

CÜRCÂNÎ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

ÇİÇEK Mehmet, “Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, (ed. Bilal Gökür vd.) Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011, ss. 315-28.

DALGIN Nihat, *İslâm Hukukuna Göre Sigorta*, (Doktora Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

———, “Sigorta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 37, ss. 159-64.

- DEBÛSÎ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- DİHLEVÎ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *el-Însâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, 2. bs., Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986.
- DOĞAN Orhan, “Çarlık Rusya’sının Türkistan (Orta Asya) Siyaseti İle İlgili Önemli Bir Belge”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 11 (2004), ss. 287-302.
- DÖNDÜREN Hamdi, “Müsâkât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 32, ss. 70-71.
- DÖNMEZ İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul: İSAM, 2014.
- , “Mezhep”, *İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, 1-4 cilt, ed. İbrahim Kâfi Dönmez, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV], 1997, c. 3, ss. 232-38.
- , “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 34, ss. 87-93.
- , “Şer‘u Men Kablenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, ss. 15-19.
- EBÛ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-Musaffâ şerhu Manzûmeti'l-hilâfîyyât*, 1-3 cilt, thk. Hasan Özer, Amman: Dârü'n-Nûr, 2019.
- , *Kenzü'd-dekâik*, thk. Said Bekdaş, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 2011.
- , *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, 1-2 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

- EBÜ'L-HAYR ÂBİDÎN Muhammed Ebü'l-Hayr b. Ahmed, *Mecmû' icâzâti'l-Allâme İbn Âbidîn ve'l-fevâ'idi'l-menkûle min hattihî ('Ukûdü'l-le'âlî fi'l-esânîdî'l-avâlî ile birlikte)*, thk. Muhammed b. İbrâhîm el-Hüseyn, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- EBÜ'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *'Uyûnü'l-mesâil fi fûrû'i'l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Mühennâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- EBÜSSUÛD Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddîn el-İmâd, *Risâle fi cevâzi vakfi'n-nükûd*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- EMECEN Feridun, "Cezzâr Ahmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, c. 7, ss. 516-18.
- , "Osmanlılar (Klasik Dönem)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 33, ss. 487-96.
- , "Zâhir el-Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, c. 44, ss. 90-91.
- EMÎR PADİŞAH Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî, *Teyisîrü't-Tahrîr şerhu alâ Kitâbi't-Tahrîr*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1931.
- ENSÂRÎ Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Gâyetü'l-vüsûl fi şerhi Lübbi'l-usûl*, Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabiyyeti'l-Kübrâ, t.y.
- ERBİLÎ Muhammed Emîn el-Kürdî el-Erbilî eş-Şâfiî, *el-Mevâhibü's-sermediyye fi menâkibi'n-Nakşibendiyye*, Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1329.
- ERDOĞAN Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- ESEN Bilal, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

- EŞİT Yusuf, *İbn Abidin'in "Şerhu Ukudi Resmi'l-Mufti" Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüşleri Karşısındaki Durumu*, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- FAHREDDİN ER-RÂZÎ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, 3. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- FAZLIOĞLU İhsan, "Ta'dîl, Tebdîl ve Tağyîr Arasında Nazarî/Aklî İlimlerde Yeni Arayışlar", *İslam Düşünce Atlası*, (13.03.2018),  
<https://www.islamdusunceatlası.org/pages/arayislar-donemi/ta-d-l-tebd-l-ve-tagy-r-arasinda-nazar-akl-ilimlerde-yeni-arayislar>.
- FAZLURRAHMAN, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, 5. bs., Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- FERFÛR Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 1-2 cilt, Dımaşk: Dârü'l-beşâir, 2001.
- FERRO Marc, *Sömürgecilik Tarihi: Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Kadar 13.-20. Yüzyıl*, çev. Muna Cedden, Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
- FIĞLALI Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İstanbul: Şa-to İlahiyat, 2001.
- GAZNEVÎ Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, 1-2 cilt, thk. Sâlih el-Âlî, Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2011.
- GAZZÂLÎ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- GAZZÎ Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire*, 1-3 cilt, thk. Halîl el-Mansûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- GAZZÎ Şemsüddîn Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Abdirrahmân, *Dîvânü'l-İslâm*, 1-4 cilt, thk. Seyyid Kûsrevî Hasan, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

- GAZZÎ Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî el-Gazzî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, 1-4 cilt, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad: Dârü'r-Rifâi, t.y.
- GENCER Bedri, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.
- GÖKBİLGİN M. Tayyib, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1952.
- GÖKSOY İsmail Hakkı, “Endonezya (Sömürge Dönemi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, c. 11, ss. 204-9.
- , “Malezya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, c. 27, ss. 486-93.
- GURSÎ Muhammed Sâlih b. Ahmed, *et-Tahkîkâtü'l-vefiyye bi-mâ fi'l-Behcetü'l-merdiyye (el-Behcetü'l-merdiyye ile birlikte)*, Kahire: Dârü'l-İslâm, 2000.
- GÜNGÖR Mevlüt, “Cessâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, c. 7, ss. 427-28.
- HABEŞÎ Abdullâh Muhammed, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemün şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fî't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şürûhihâ*, 1-3 cilt, Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekâfi, 2004.
- HACAK Hasan, “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 30 (2006), ss. 21-50.
- , “Misli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, c. 30, ss. 187-88.
- HADDÂD Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, 1-2 cilt, el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- HÂFİZ Muhammed Mutî', Nizâr ABAZA, *Ulemâu Dımaşk ve a'yânuhâ fî'l-karni's-sâlis 'aşer el-hicrî*, 1-3 cilt, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1991.

- HALEBÎ İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Halebî kebîr (Günyetü 'l-mütemellî fî şerhi Münyeti 'l-musallî)*, Dersâdet: Arif Efendi Matbaası, 1325.
- , *Mülteka 'l-ebhur*, Dersâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1309.
- HALEBÎ İbrâhîm b. Mustafâ b. İbrâhîm el-Halebî, *Tuhfetü 'l-ahyâr ale 'd-Dürri 'l-muhtâr*, Câmi'atü'l-Melik Su'ud, No. 3495/1, t.y.
- HALÎLÎ Lüey b. Abdirraûf el-Halîlî, *Le 'âli 'ü 'l-mehâr fî tahrîci mesâdiri İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, Amman: Dârü'l-Feth, 2010.
- HALLÂF Abdülvehhâb, *İlmü usûli 'l-fikh*, 8. bs., İskenderiyye: Mektebetü'd-Daveti'l-İslâmiyye, 2002.
- HALLAQ Wael B., *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, 2. bs., Cambridge: Cambridge University, 2004.
- , “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn”, *Usûl İslam Araştırmaları*, çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, sy. 3 (2005), ss. 159-89.
- , “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, İstanbul: Klasik, 2018, s. 503-32.
- , “Was the Gate of İjtihad Closed?”, *International Journal of Middle East Studies*, c. 16, sy. 1 (1984), ss. 3-41.
- HAMEVÎ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısrî, *Gamzü 'uyûni 'l-besâ'ir şerhu Kitâbi 'l-Eşbâh ve 'n-nezâir.*, 1-4 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- HAMÎDULLAH Muhammed, “Serahsî, Şemsüleimme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 36, ss. 544-47.
- HÂNÎ Abdülmecîd b. Muhammed el-Hânî, *el-Hadâikü 'l-verdiyye fî ecillâi 'n-Nakşibendiyye*, Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1997.
- , *Hadâiku 'l-verdiyye [Nakşi Şeyhleri]*, çev. Mehmet Emin Fidan, İstanbul: Semerkand, 2011.

HAS Şükrü Selim, “Mülteka’l-ebhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 31, ss. 549-52.

HASKEFÎ Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, *ed-Dürrü’l-muhtâr fî şerhi Tenvîri’l-epsâr*, 1-10 cilt, (Reddü’l-muhtâr içinde), thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994.

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 1-2 cilt, 2. bs., Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 2000.

———, *Târîhu Bağdâd*, 1-16 cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2002.

HAYDARÎZÂDE Fasîhuddîn (Fasîh) İbrâhîm b. Sıbgatillâh b. Es’ad el-Haydarî el-Bağdâdî eş-Şâfiî, *el-Mecdü’t-tâlid fî menâkibi’s-Şeyh Hâlid*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1292.

HAYREDDİN ER-REMLÎ Hayruddîn b. Ahmed b. Alî el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî er-Remlî, *el-Fetâva’l-Hayriyye li-nef’i’l-beriyye ‘alâ mezhebi’l-İmâmi’l-A’zam Ebî Hanîfe*, 1-2 cilt, 2. bs., Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Mîriyye, 1300.

HISNÎ Muhammed Edîb Âl-i Takıyyüddîn, *Müntehabâtü’t-tevârîh li-Dımaşk*, Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, 1979.

HİRA Ayhan, “İbn Âbidin’in Örf Anlayışı (Şerhu Manzûmeti ukûdi resmi’l-müftî ve Neşru’l-arf fî binâi ba’di’l-ahkâmi ale’l-urf Adlı Risaleleri Bağlamında)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 1 (2011), ss. 351-75.

———, *Şeyh Bedreddin: Bir Sufî Alimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

———, *Şeyh Bedreddin’in Fıkıhçılığı*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.



- İBN ÂBİDÎN Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî,  
“Buğyetü'n-nâsik fî ed'iyeti'l-menâsik”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt,  
t.y., c. 2, ss. 347-53.
- , “Ecvibetün muhakkika 'an es'iletin müteferrika”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*,  
1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 166-80.
- , “el-Akvâlü'l-vâdihatü'l-celiyye li-mes'eleti nakzi'l-kısme ve mes'eleti'd-  
derecesi'l-ca'liyye”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 4-18.
- , *el-Fevâidü'l-acîbe fî i'râbi'l-kelimâti'l-garîbe*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin,  
Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1990.
- , “el-Fevâidü'l-'acîbe fî i'râbi'l-kelimâti'l-ğarîbe”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*,  
1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 329-46.
- , “el-Fevâ'idü'l-muhassasa fî ahkâmi keyyi'l-himmasa”, *Mecmû'atü resâili İbn  
Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 53-66.
- , “el-İlmü'z-zâhir fî nef'i'n-nesebi't-tâhir”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2  
cilt, t.y., c. 1, ss. 2-8.
- , “el-İbâne 'an ahzi'l-ücreti 'ani'l-hidâne”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt,  
t.y., c. 1, ss. 263-76.
- , “el-'Ukûdü'd-dürriyye fî kavli'l-vâkıf 'ale'l-ferâizi'ş-şer'iyye”, *Mecmû'atü  
resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 19-34.
- , “er-Rahîku'l-mahtûm şerhu Kalâ'idi'l-manzûm”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*,  
1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 187-262.
- , “Ğâyetü'l-beyân fî enne vakfe'l-isneyn 'alâ enfüsihimâ vakfün lâ vakfâni”,  
*Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 47-56.
- , “Ğâyetü'l-matlab fî ştirâti'l-vâkıf avde'n-nasîb ilâ ehli'd-derecesi'l-akrab fe'l-  
akrab”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 35-47.
- , *Hanefî Mezhebinde Fetva Usûlü (Şerhu ukûdi resmi'l-müftî)*, çev. Sırrı Fuat  
Ateş, Konya: Çimke Basım Yayın, 2017.
- , *Hanefîlerde Mezhep Usûlü: Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*, çev. Şenol Saylan,  
İstanbul: Klasik, 2016.

- , *Hâşiyetü İbn Âbidîn el-müsemmât Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 1-5 cilt, İstanbul: Dersâdet, 1324.
- , *Hâşiyetü İbn Âbidîn: Reddü'l-muhtâr*, 1-5 cilt, t.y.
- , *Hâşiyetü İbn Âbidîn: Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 1-17 cilt, thk. Hüsâmüddîn b. Muhammed Sâlih Ferfûr, Dımaşk: Dârü's-Sekâfe ve't-Türâs, 2000.
- , *İbn Âbidîn: Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, çev. Ahmed Davudoğlu v.dđr., İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982.
- , *İcâbetü'l-Gavs: Gavs'ın Esrarı*, çev. Hakan Tatlısu, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015.
- , “İcâbetü'l-ğavs bi-beyâni hâli'n-nükebâ ve'n-nücebâ ve'l-abdâl ve'l-evtâd ve'l-ğavs”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 263-81.
- , “İ'lâmü'l-a'lâm bi-ahkâmi'l-ikrâri'l-âmm”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 95-113.
- , “İthâfü'z-zekiyyi'n-nebîh bi-cevâbi mâ yekülü'l-fakîh”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 253-62.
- , “Menâhilü's-sürûr li-mübteği'l-hisâb bi'l-kusûr”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 181-86.
- , “Menhelü'l-vâridîn min bihâri'l-feyz alâ Zuhri'l-müteehhilîn fi mesâili'l-hayz”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 67-119.
- , *Nesemâtü'l-eshâr 'alâ İfâdati'l-envâr*, 3. bs., Pakistan: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1997.
- , “Neşru'l-'arf fi binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-'örf”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 114-47.
- , *Nüzhetü'n-nevâzir 'ale'l-eşbâh ve'n-nezâir (el-Eşbâh ve'n-nezâir ile birlikte)*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.
- , “Para Değerinin Değişmesine İlişkin Hükümler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, çev. Ömer Faruk Habergetiren, sy. 16, İslam İktisadı Özel sayısı (2010), ss. 197-212.

- , *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr*, 1-10 cilt, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- , *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr*, 1-10 cilt, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvız, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- , “Ref‘u'l-intikâd ve def‘u'l-i‘tirâz ‘alâ kavlihim “el-Eymânü mebniyyetün ‘ale'l-elfâz lâ ale'l-ağrâz”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 291-304.
- , “Ref‘u'l-iştibâh ‘an ibâreti'l-Eşbâh”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 305-13.
- , “Ref‘u't-tereddüd fî akdi'l-esâbi‘ ‘inde't-teşehhüd”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 119-35.
- , *Sebetü İbn Âbidîn el-müsemmâ ‘Ukûdü'l-leâlî fî'l-esânîdi'l-‘avâlî*, thk. Muhammed b. İbrâhîm el-Hüseyn, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- , “Sellü'l-hüsâm el-hindî li-nusrati Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 283-329.
- , “Şerhu'l-Manzûme el-müsemmât bi-‘Ukûdi resmi'l-müftî”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 9-52.
- , “Şifâü'l-alîl ve bellü'l-ğalîl fî hükmi'l-vasiyyeti bi'l-hetâmât ve't-tehâlîl”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 151-207.
- , “Tahbîrüt-tahrîr fî ibtâli'l-kazâ bi'l-fesh bi'l-ğabni'l-fâhiş bilâ takrîr”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 67-84.
- , “Tahrîrüt-ibâre fî men hüve ehakku bi'l-icâre”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 147-65.
- , “Tahrîrüt-n-nükûl fî nafakâti'l-fürû‘ ve'l-usûl”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 277-91.
- , “Tenbîhü zevi'l-efhâm ‘alâ ahkâmi't-tebliğ halfe'l-imâm”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 137-49.
- , “Tenbîhü zevi'l-efhâm ‘alâ butlânî'l-hükmi bi nakzi'd-da‘vâ ba‘de ibrâi'l-‘âmm”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 85-95.

———, “Tenbîhü’l-ğâfil ve’l-vesnân ‘alâ hilâli’r-Ramazân”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 231-53.

———, “Tenbîhü’l-vülât ve’l-hükkâm ‘alâ ahkâmi şâtimi Hayri’l-enâm ev ehadi ashâbihi’l-kirâm”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 313-70.

———, “Tenbîhü’r-rükûd ‘alâ mesâili’n-nükûd”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 2, ss. 57-67.

———, “Teşehhütte [Şehadet Parmağıyla İşaret Esnasında Diğer] Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Şenol Saylan, Yusuf Yiğit, c. 4, sy. 2 (2017), ss. 183-213.

———, “Usûl ve Fürûun Nafakasıyla İlgili Nakiller Üzerine Bir İnceleme: Tahrîru’n-Nukûl fi Nafakati’l-Fürû‘i ve’l- Usûl”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, çev. Kemal Yıldız, İlyas Yıldırım, Mehmet Gayretli, sy. 13 (2009), ss. 441-70.

İBN ÂBİDÎNZÂDE Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Kurretü ‘uyûni’l-ahyâr tekmiletü Reddi’l-muhtâr (Reddü’l-muhtâr ile birlikte)*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.

———, “Minnetü’l-celîl zeylû Şifâi’l-alîl ve belli’l-ğalîl li-beyâni iskât mâ ‘ale’z-zimmeti min kesîr ve kalîl”, *Mecmû‘atü resâili İbn Âbidîn*, 1-2 cilt, t.y., c. 1, ss. 207-30.

İBN EMÎRU HÂC Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 2. bs., Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.

İBN HACER EL-ASKALÂNÎ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürerü’l-kâmine fi a’yâni’l-mieti’s-sâmine*, 1-6 cilt, thk. Muhammed Abdülmu‘îd Dân, 2. bs., Saydarâbâd: Meclisü Dâirati’l-Ma‘ârifî’l-Osmâniyye, 1972.

İBN HACER EL-HEYTEMÎ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa’dî, *el-Fetâva’l-fikhiyyetü’l-kübrâ*, 1-4 cilt, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, t.y.

———, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Şîrvânî ve Abbâdî hâşiyeleriyle birlikte)*, 1-10 cilt, Beyrut: Dârü'l-Fîkr, t.y.

İBN HAZM Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1-8 cilt, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.

İBN KÂSİM ABBÂDÎ Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım es-Sebbâğ el-Abbâdî el-Mısırî, *Hâşîye alâ şerhi'l-Muhtâc*, Beyrut: Dârü'l-Fîkr, t.y.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

İBN KUDÂME Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzır*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

İBN KUTLUBOĞA Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *et-Tashîh ve't-tercîh 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Yûsuf Ziyâ, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

———, *Mecmû'atü resâili'l-Allâme Kâsım b. Kutluboğa*, Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2013.

———, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

İBN MANZÛR Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, 15 cilt, 3. bs., Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İBN MELEK Abdüllatîf, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, Mektebetü Bahît, t.y.No. 44268.

———, *Şerhu Menâri'l-envâr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

İBN NÜCEYM Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 1-3 cilt, thk. Ahmed İzzû İnâye ed-Dımaşkî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İBN NÜCEYM Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)*, 1-8 cilt, 2. bs., Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, t.y.

- , *el-Eşbâh ve 'n-nezâir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- , *el-Fetâva 'z-zeyniyye*, thk. Sa'îd b. Sâlim b. Mesâid el-Gâmidî, Riyad: Dâru Küñûzi İşbilyâ, 2011.
- , *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, 3 cilt, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1936.
- İBNÜ'L-HÂCİB Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Muntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İBNÜ'L-HÜMÂM Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.
- , *Fethu'l-kadîr (Netâicü'l-efkâr ile birlikte)*, 1-10 cilt, Dârü'l-Fikr, t.y.
- İBNÜ'N-NECCÂR EL-FÛTÛHÎ Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, 4 cilt, 2. bs., Mektebetü'l-Ubeykân, 1997.
- İBNÜ'S-SÂÂTÎ Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- , *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, 1-2 cilt, thk. Sa'd b. Azîz b. Mehdî es-Sülemî, Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1997.
- İFTİHÂRÜDDÎN EL-BUHÂRÎ İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdırreşîd el-Buhârî, *Hülâsatü'l-fetâvâ*, 1-4 cilt, Karaçi: Mektebetü Reşîdiyye, t.y.
- İNALCIK Halil, "Adâletnâmeler", *Belgeler [Türk Tarih Belgeleri Dergisi]*, c. 2, sy. 3-4 (1965), ss. 49-142.
- , *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, 10. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- İSHAKOĞLU Ömer, *Suriye Tarihi : Osmanlı Dönemi Suriye'sinde Edebi ve Kültürel Hayat (1800-1918)*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- KÂDÎHÂN Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî, *el-Fetâva'l-Hâniyye (el-Fetâva'l-Hindiyye ile birlikte)*, 1-6 cilt, Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.

- KADRİ EFENDİ Abdülkâdir b. Yûsuf, *Vâkı 'âtü'l-müftîn*, Bulak: el-Matbaatü'l-Mîriyye, 1300.
- KALAYCI Mehmet, Eyüp ÖZTÜRK, “18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Nu'mân Efendi ve Tahlîlu'd-Duhân Adlı Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 58, sy. 1 (2017), ss. 1-45.
- KALLEK Cengiz, “Kudûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, c. 26, ss. 321-22.
- KAPICI Nazan, “‘Neşrü'l-Arf’ Adlı Risalesi Bağlamında İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy. 1 (2017), ss. 91-108.
- KARA İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*, 2. bs., İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- , “Sultan Hamit Devrinde ‘Mızraklı İlmihal’ Yasaklanmış mıydı?”, *Derin Tarih*, (07.2018).
- KARADÂĞÎ Muhammed Ali el-Karadâğî, (ed.), *Mektûbâtü'ş-Şeyhi'l-Müceddidî Mevlânâ Hâlid*, Beyrut: Hâşimî Yayınevi, 2015.
- KARAMAN Fikret, “İslam Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 35, sy. 3 (1999), ss. 117-28.
- KARAMAN Hayreddin, “Ayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, c. 4, ss. 257-58.
- , *Fıkıh Usûlü (İslâm Hukûkunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi)*, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1964.
- , *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar*, 27. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- , *İslâm Hukuk Tarihi*, 5. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- , *İslam Hukukunda İctihad*, 4. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

- , *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1-2 (İki cilt birarada) cilt, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- KÂSÂNÎ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 7 cilt, 2. bs., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- KAŞIKÇI Osman, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997.
- KÂTİP ÇELEBÎ Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- KAVAK Özgür, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği*, İstanbul: Klasik, 2011.
- KAVAS Ahmet, *Geçmişten Günümüze Afrika*, İstanbul: Kitabevi, 2005.
- KAYA Ali, *Güncel Fikhî Konular*, 2. bs., Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- KAYA Eyyüp Said, “Batı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, *Batı Gözüyle Tecdid: İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, İstanbul: Klasik, 2014, s. 13-35.
- , “el-Mebsût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, c. 28, ss. 214-16.
- , *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- , “Muhtasar (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 31, ss. 61-62.
- , “Şerh (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, ss. 560-64.
- , “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, ss. 461-65.



- , “Zâhirü’r-rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, c. 44, ss. 101-2.
- KAYA Mesut, “İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 33 (2015), ss. 1-37.
- KAYA Münir Yaşar, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikâtında Aile Vakıfları*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- KAYA Süleyman, “17. Yüzyıl Sonlarında Muhalif Bir Metin: Muhammed b. Hamza El-Aydinî’nin Bey‘u’l-Îne Risalesi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 14, sy. 26 (2009), ss. 97-112.
- KEHHÂLE Ömer Rızâ, *Mu‘cemü’l-müellifîn: Terâcimü musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye*, 1-4 cilt, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993.
- KEMALPAŞAZÂDE Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân, *Risâle fî cevâzi vakfi’d-derâhim ve’d-denânîr*, ss. 38-41: [Tahsin Özcan, “İbn Kemal’in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 4 (2000), ss. 31-41 içinde.], 2000.
- , *Tabakâtü’l-fukahâ*, thk. Hasan Özer, ss. 363-367: [Hasan Özer, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü’l-Fukahâ Adlı Eseri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14 (2009), ss. 353-74 içinde.], 2009.
- , *Tağyîrû’t-Tenkîh*, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308.
- KERHÎ Ebü’l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî, *Risâle fî’l-usûl*, (Te’sîsü’n-nazar ile birlikte), thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, t.y.
- KESKİOĞLU Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara: Müftüoğlu Yayınları, 1969.
- KILIÇ Muharrem, “Timurtaşî, Sâlih b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, c. 41, s. 189.

- KILIÇER M. Esad, “Buhârî, Tâhir b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, c. 6, s. 376.
- , “Ehl-i Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, c. 10, ss. 520-24.
- KIZILKAYA Necmettin, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- KİRMÂNÎ Ebü'l-Fazl Rüknuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî, *Cevâhirü'l-fetâvâ, Câmi'atü'l-Melik Su'ud*, No 1437.
- KOCA Ferhat, “el-Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 31, ss. 64-66.
- , “Mezhep (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, c. 29, ss. 537-42.
- KONUKÇU Enver, “Hokand Hanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 18, ss. 215-16.
- KORKUT Abdullah, *İbn Abidin'in “Neşru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâmi ale'l-örf” Adlı Risalesi ve Bu Risale Işığında Sosyal Değişmenin Hükümlere Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- KÖSE Saffet, “İbn Emîru Hâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, c. 19, ss. 476-77.
- KUDÛRÎ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyzâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- KUHİSTÂNÎ Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî el-Kuhistânî, *Câmi' u'r-rumûz şerhu'n-Nükâye*, 1-2 cilt, t.y.
- KUREŞÎ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, t.y.
- KUTLUOĞLU Muhammed Hanefi, “Kavalalı Mehmed Ali Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, c. 25, ss. 62-65.
- LÂMİŞÎ Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- LAPIDUS Ira Marvin, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İsmail Safa Üstün, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996.
- LEKNEVÎ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y.
- MADEN Şükrü, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Haşiyeciliğin Önemi”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, (ed. Bilal Gökçür ve dğr.) İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013, ss. 57-89.
- , *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî Örneği*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- MAHALLÎ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi'*, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1303.
- MANDAVILLE Jon E., “Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması”, *Türkiye Günlüğü*, çev. Fethi Gedikli, sy. 51 (1998), ss. 129-44.
- MERDÂVÎ Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, 1-8 cilt, thk. Abdurrahmân el-Cibrîn ve dğr., Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

- MERGÎNÂNÎ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1-4 cilt, thk. Talâl Yûsuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- MEVSİLÎ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 1-4 cilt, thk. Mahmud Ebû Dakîka, Matbaatü'l-Halebî, 1937.  
———, *el-Muhtâr*, 2. bs., Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- MEYDÂNÎ Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 1-4 cilt, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- MOLLA FENÂRÎ Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *Füsûlü'l-bedâi' fî usûlü's-şerâi'*, 1-2 cilt, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- MOLLA HÜSREV Muhammed b. Ferâmurz, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, 1-2 cilt, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.  
———, *Gurerü'l-ahkâm (Dürerü'l-hükkâm içinde)*, 1-2 cilt, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.  
———, *Risâletün fi'l-usûl*, thk. Hasan Özer, ss. 277-284: [Hasan Özer, “Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 8 (2006), ss. 271-84 içinde.], 2006.
- MOLLA İBN FERRÛH Muhammed b. Abdilazîm el-Mekkî el-Hanefî er-Rûmî el-Moravî, *el-Kavlü's-sedîd fî ba'zi mesâ'ili'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Câsim b. Muhammed b. Mühelhil el-Yâsîn Adnân b. Sâlim b. Muhammed er-Rûmî, Kuveyt: Dârü'd-da've, 1988.
- MUHAMMED KÜRD ALÎ, *Hitatu's-Şâm*, 6 cilt, 3. bs., Dımaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1983.
- MUHİBBÎ Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî, *Hülâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*, 4 cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

- MURÂDÎ Ebü'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed, *Silkü'd-dürer fî a'yâni's-sânî 'aşer*, 1-4 cilt, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru İbn Hazm, 1988.
- MURTEZÂ EZ-ZEBÎDÎ Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 40 cilt, Dârü'l-Hidâye, t.y.
- NÂBLUSÎ Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl, *el-Cevâbü's-şerîf li'l-hazreti's-şerîfe fî enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hüve Mezhebü Ebî Hanîfe*, ss. 613-633: [Seyit Mehmet Uğur, “Abdülganî b. İsmail en-Nablusî'nin ‘el-Cevâbü's-şerîf li'l-hazreti's-şerîfe fî enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hüve Mezhebü Ebî Hanîfe’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 29 (2017), ss. 601-33 içinde.], 2017.
- NARİN İsmail, “Akdağlı Mustafa b. Ali Amâsî ve Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, c. 1 (2017), ss. 421-32.
- NÜVEYHİZ Âdil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-'asri'l-hâzir*, 1-2 cilt, 3. bs., Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 1988.
- OCAKOĞLU Ömer Faruk, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Abidin'in “Örf Risalesi” Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- OKUR Kaşif Hamdi, “17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fıkhî Argümantasyonu (Mehmed Fıkhî el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği)”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Ardar, Ali Fikri Yavuz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, ss. 381-93.
- , “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy. 7-8 (2005), ss. 33-58.
- OKUYUCU Nail, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

- , *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015.
- , *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheplere Bakışı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- ORUM Fatih, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhirü'r-Rivâye Örneği)*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi*, 5. bs., Konya: Mehîr Vakfı, 2017.
- ÖĞÜT Salim, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, c. 10, ss. 507-12.
- ÖZCAN Azmi, "Hindistan (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 18, ss. 75-81.
- ÖZCAN Tahsin, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 3, sy. 2 (1998), ss. 107-12.
- ÖZDEMİR Ahmet, "Hanefî Mezhebi Fakihlerinden İbn Âbidîn'in 'Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî' Adlı Risalesinin İftâ Usulü Bakımından Değerlendirilmesi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017*, c. 2 (2017), ss. 6-16.
- ÖZEL Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- , "Haskefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, c. 16, ss. 387-88.
- , "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, c. 19, ss. 292-93.

- , “İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer”, *Mevsûatü a ‘lâmi ‘l-ulemâ ve ‘l-üdebâ el-arab ve ‘l-Müslimîn: aid-Abdülcemâl*, 1-26 cilt, Tunus, Beyrut: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm [ALECSO] Dârü'l-Cîl, 2009, c. 20, ss. 48-51.
- , “İbn Âbidînzâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, c. 19, ss. 293-394.
- , “Timurtaşî, Muhammed b. Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, c. 41, ss. 188-89.
- ÖZEL Ahmet, Yahya SEMİZ, “İbn Abidin’in Kaynakları”, *İbn Âbidîn: Reddû'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, 1-18 cilt, 1. bs., İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982, c. 18, ss. 155-337.
- ÖZEN Şükrü, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 3, sy. 5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı] (2005), ss. 249-378.
- , “Radiyüddin Serahsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 36, ss. 542-44.
- , “Tercih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, ss. 484-87.
- , “Zâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, c. 44, ss. 81-85.
- ÖZER Hasan, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14 (2009), ss. 353-74.
- PEZDEVÎ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, 1-4 cilt, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

- PÎRÎZÂDE Burhânüddîn İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed, *Risâle fi mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Hasan Özer, ss. 331-336: [Hasan Özer, “Pîrîzâde İbrahim ve Mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 19 (2012), ss. 327-41 içinde.], 2012.
- PLUTARCH, *Plutarch's Lives I: Theseus And Romulus Lycurgus And Numa Solon And Publicola*, çev. Bernadotte Perrin, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.
- RIZA Reşid, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 7, sy. 10 (1322), ss. 371-80.
- , “el-Es'iletü'd-dîniyye ve ecvîbetühâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 4, sy. 6 (1319), ss. 221-25.
- , “Fetâva'l-Menâr”, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 12, sy. 8 (1327), ss. 606-23.
- SABBÂN Ebü'l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân alâ Şerhi'l-Üşmûnî li-Elfiyeti İbn Mâlik*, 1-3 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- SADRÜŞŞERÎA Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî, *Muhtasarü'l-Vikâye*, Taşkent, 1991.
- SAHİB Es'ad, *Mektubat-ı Mevlâna Halid*, çev. Dilaver Selvi, Kemal Yıldız, Sey-Tac Yayınları, 2000.
- SÂLİHİYYE Muhammed İsâ, “İbn Âbidîn, Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn”, *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ ve'l-üdebâ el-arab ve'l-Müslimîn : aid-Abdülcemâl*, Tunus, Beyrut: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiyye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm [ALECSO] Dârü'l-Cîl, 2009, c. 20, ss. 43-15.
- SAMUR Sabahattin, *Suriye Vilâyetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.
- SAMUR Sebahattin, “XIX. ve XX. Yüzyıllarda Suriye'de Açılan Protestan Okulları Üzerine Bir İnceleme”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7 (1990), ss. 171-83.
- SARAY Mehmet, “Afganistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 22, ss. 401-8.



- , “Hîve Hanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 18, ss. 167-70.
- SAVA PAŞA, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 1-2 cilt, çev. Baha Arıkan, İstanbul: Kitabevi, 1955.
- SAYLAN Şenol, “Hukuki Modernleşme Öncesi Fıkhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası: Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî”, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü*, İstanbul: Klasik, 2016, s. 53-85.
- , *İbn Abidin'de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması: Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- SCHACHT Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press, 1982.
- SEHÂVÎ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 1-6 cilt, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, t.y.
- SERAHSÎ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y.
- , *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr*, 1-5 cilt, thk. Salâhuddîn el-Müneccid, Matbaatü Şirketi'l-İ'lânâti's-Şarkıyye, 1971.
- , *Usûlü's-Serahsî*, 2 cilt, Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y.
- SERKÎS Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-arabiyye ve'l-mu'arrabe*, 1-2 cilt, Matbaatü Serkîs, 1928.
- SEYYÎD BEY Mehmed, *Usûl-i Fıkıh: Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- SOLAK Mehmet Yuşa, “Müftizâde Muhammed b. Hamza'nın Taklit ve İkrahtan Altında Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 53 (2017), ss. 129-50.
- SÜBKÎ Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî, *Fetâva's-Sübkî*, 1-2 cilt, Dârü'l-Ma'ârif, t.y.

- ŞABAN Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 8. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- ŞAFAK Ali, “İslam Hukukunda Kaynaklar-İctihad, Müctehid, Mezhep, Taklid ve Telfik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1979), ss. 1-35.
- ŞAHİN Osman, *Fetvâ Âdâbı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- , *Fetvâ Âdâbı: Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber*, Samsun: Ceylan Ofset, 2009.
- , “Risâle fi hükmi’t-tütün ve’l-Kahve li-Muhammed Fıkhî el-Aynî el-Hanefî Emînü’l-fetvâ: Dirâse ve Tahkîk”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31 (2018), ss. 697-714.
- ŞEMSEDDİN REMLÎ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*, 1-8 cilt, Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1984.
- ŞENSOY Sedat, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, ss. 555-58.
- ŞEŞEN Ramazan, “Buhara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, c. 6, ss. 363-67.
- ŞEVKÂNÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San‘ânî el-Yemenî, *el-Kavlü’l-müfîd fi edilleti’l-ictihâd ve’t-taklîd*, thk. Abdurrahmân Abdülhâlik, 2. bs., Kuveyt: Dârü’l-Kalem, 1980.
- , *es-Seylü’l-cerrâri’l-mütedaffik ‘alâ hadâ’iki’l-ezhâr*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.
- , *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hak min ilmi’l-usûl*, 1-2 cilt, thk. Ebû Hafs Sâmi el-Eserî, Riyad: Dârü’l-Fazîle, t.y.
- ŞEYBÂNÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

- , *el-Câmi 'u's-sağır (en-Nâfi 'u'l-kebîr ile birlikte)*, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- ŞEYH BEDREDDİN Mahmûd b. Kâdî Simavna, *Câmi 'u'l-füsûleyn*, 1-2 cilt, 1. bs., Matbaatü'l-Ezheriyye, 1300.
- ŞEYHÎZÂDE DAMAD EFENDÎ Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân, *Mecma 'u'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1-2 cilt, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- ŞÛŞÂN Osmân b. Muhammed el-Ahdar, *Tahrîcü'l-fürû 'ale'l-usûl: Dirâse târîhiyye ve menheciyye ve tatbîkiyye*, Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998.
- ŞÜHÂVÎ Muhammed Bedrüddîn, *et-Tirâzü'l-müzheb fi tercihi's-sahîh mine'l-mezheb*, thk. Ebü'l-Berekât Hakku'n-Nebî es-Sindî el-Ezherî, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2013.
- ŞÜKRÜ EFENDÎ Hasan, *Güneşler Güneşi Şemsü's-şümûs: Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (k.s) Hayatı, Halifeleri ve Menkıbeleri*, haz. Eser Sazak, İstanbul: Semerkand, 2012.
- ŞÜRÜNBÜLÂLÎ Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâi el-Mısırî, "el-'İkdü'l-ferîd li-beyânî'r-râcih mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd", *Mecelletü Câmiati Ümmî'l-kurâ li'ulûmi's-şerîa ve'llüğati 'l-Arabiyye ve âdâbühâ*, (Nşr. Hâlid b. Mahmud el-Arûsî), c. 7, sy. 32 (1425), ss. 673-768.
- , *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti'd-Düreri'l-ahkâm*, 1-2 cilt, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, t.y.
- , *Merâki'l-felâh şerhu metni Nûri'l-izâh*, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- , *Nefisü'l-metcer bi-şirâi'd-dürer*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, t.y.
- TAHÂVÎ Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1950.
- , *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1-5 cilt, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak, 'Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- TAHTÂVÎ Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*, Bulak: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1254.
- , *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâki'l-felâh*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- TAŞAĞIL Ahmet, “Türkistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, c. 41, ss. 556-60.
- TEFTÂZÂNÎ Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şâfiî, *et-Telvîh ale’t-Tavzîh*, 1-2 cilt, Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.
- TİMURTÂŞÎ Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî el-Gazzî, *Tenvîru’l-‘absâr ve câmi‘u’l-bihâr*, 1-10 cilt, (Reddü’l-muhtâr içinde), thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvız, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- TOMAR Cengiz, “Suriye (Kültür ve Medeniyet/Osmanlılardan Günümüze)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 37, ss. 545-50.
- TOPUZOĞLU Tefvîk Rüştü, “Hâşiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, c. 16, ss. 419-22.
- UĞUR Seyit Mehmet, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- ULUDAĞ Süleyman, “Muhib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 31, s. 34.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 3. bs., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- USEYMÎN Abdullâh es-Sâlih, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb : Hayâtuhû ve Fikruhû*, Riyad: Dârü’l-Ulum, 1992.
- ÛŞÎ Ebû Muhammed (Ebü’l-Hasen) Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîdî el-Fergânî el-Ûşî, *el-Fetâva’s-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Bestevî, Dârü’l-Ulûm Zekeriyâ, 2011.
- UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi: Karlofça Anlaşmasından XVIII. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956.

- UZUNPOSTALCI Mustafa, “Burhâneddin el-Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, c. 6, ss. 435-37.
- ÜÇÖK Coşkun, “Türk Hukuk Tarihi Bakımından Devlet Arşivinden İstifade İmkanları”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 1-2 (1951), ss. 696-702.
- ÜSTÜN İsmail Safa, “İran (Tarih/Safevîler’den Günümüze Kadar)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 22, ss. 400-404.
- VELVÂLİCÎ Ebü’l-Feth Zâhirüddîn Abdürreşîd b. Ebî Hanîfe, *el-Fetâva ’l-Velvâliciyye*, 1-5 cilt, thk. Mikdâd b. Mûsâ, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- YAMAN Ahmet, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2018.
- YAVUZ Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- YIĞIN Adem, “Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Genel Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 24 (2014), ss. 109-26.
- , “Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Tarafları ve Konusu Açısından”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 25 (2015), ss. 99-133.
- YILDIZ Kemal, “Zâhir-Bâtın Dayanışması: Mutasavvıf Mevlânâ Hâlid İle Fakîh İbn Âbidîn Örneği”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 15 (2005), ss. 123-36.
- YURDAGÜR Metin, “Cûzcânî, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, c. 8, s. 97.
- ZÂHİDÎ Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmînî, *Kunyetü ’l-Münye li-tetmîmi ’l-gunye*, t.y.
- ZERKÂ M. Ahmed, A. Muhammed Abdülazîz NECCÂR, *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*, çev. Hayreddin Karaman, 3. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- ZEYDÂN Abdülkerîm, *el-Vecîz fî usûli ’l-fikh*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004.

ZEYLAÎ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü'ş-Şelebî ile birlikte)*, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

ZİRİKLÎ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm: Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

ZUHAYLÎ Vehbe, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1-2 cilt, 14. bs., Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2006.

(25.09.2018), <https://books.google.com.tr/books/about/>.

(25.09.2018), <https://books.google.com.tr/books/about/>.

(25.09.2018), <https://copac.jisc.ac.uk/id/43369367?style=html>.

(25.09.2018), [http://www.almajidcenter.org/material\\_details.php?bId=44612&encQry](http://www.almajidcenter.org/material_details.php?bId=44612&encQry).

(25.09.2018), <http://balis.bibalex.org/EN/OPAC/Home/SearchOPAC?filterId>.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı, Soyadı</b>	Mustafa		Ateş
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Bursa		1987
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	İngilizce		Arapça
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>	<b>Kurum Adı</b>	
Lise	2001	2005	Bursa İpekçilik Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2005	2009	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2010	2015	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2015	2019	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama-Ayrılma Yılı</b>	<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>	
1.	2007	2011	Diyanet İşleri Başkanlığı Mudanya Müftülüğü (Yörükyenicesi Köyü İmam-Hatibi)
2.	2011	2013	Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi (İhtisas Kursiyeri)
3.	2013	2014	Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Arş. Gör.)
4.	2014	2017	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Arş. Gör.)
5.	2017	-	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (Arş. Gör.)
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b>			
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>	U.Ü. BAP KUAP (D)-2014-30 "Bursa İnebey Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları Üzerine Bir Araştırma" (Araştırmacı)		
<b>Yayımlar:</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Recep Cici, Mustafa Ateş, M. Yaşar Kaya. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları: Üzerine En Çok Çalışma Yapılanlar ve Bazı Nâdir Eserler. <i>İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi</i>, sy. 31, 2018, s. 133-202.</li> <li>• Mustafa Ateş, "Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Fıkıh Usûlü Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", <i>IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV</i>, İstanbul 2015, ss. 253-269.</li> </ul>		
<b>Diğer:</b>			
<b>İletişim (e-posta):</b>	mustafa.ates@dpu.edu.tr		
<b>Tarih İmza</b>	28.01.2019		
<b>Adı Soyadı</b>	Mustafa Ateş		

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Mustafa Ateş
Tez Adı	Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı ( <i>Reddî'l-Muhtâr</i> Örneği)
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Recep Cici
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Patent Kısıt (2 yıl) <input checked="" type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 28.01.2019

İmza :

