

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

**EBU'L-HUSEYN el-KUDÛRÎ'NİN et-TECRÎD ADLI
ESERİ ÇERÇEVESİNDE HANEFÎ FIKİH USULÜ'NDE
ŞER'Î DELİLLER (BAŞLANGICINDAN KİTÂBU'R-
REHN'E KADAR)**

Doktora Tezi

AHMET ÇETİNKAYA

İstanbul, 2017

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

**EBU'L-HUSEYN el-KUDÛRÎ'NİN et-TECRÎD ADLI
ESERİ ÇERÇEVESİNDE HANEFÎ FIKİH USULÜ'NDE
ŞER'Î DELİLLER (BAŞLANGICINDAN KİTÂBU'R-
REHN'E KADAR)**

Doktora Tezi

AHMET ÇETİNKAYA

Danışman: PROF. DR. VECDİ AKYÜZ

İstanbul, 2017

TEZ ONAY BELGESİ

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

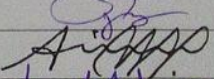
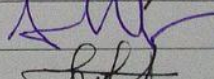
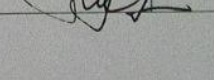
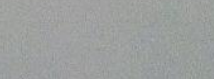
TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı
DOKTORA öğrencisi AHMET ÇETİNKAYA'nın EBU'L-HUSEYN el-KUDÜRİ'NİN et-
TECRİD ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE HANEFİ FIKIH USULÜ'NDE ŞER'İ DELİLLER
(BAŞLANGICINDAN KİTÂBU'R-REHN'E KADAR) adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim
Kurulunun 02.08.2016 tarih ve 2016-29/11 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği/
oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 10. 3. 2017

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Prof. Dr. VECDİ AKYÜZ	
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. KEMAL YILDIZ	
3. Jüri Üyesi Prof. Dr. ALİ COŞKUN	
4. Jüri Üyesi Doç. Dr. A.HAMDİ FURAT	
5. Jüri Üyesi Prof. Dr. SERVET BAYINDIR	

ÖZET

Bu çalışma, hicrî V. Asırda Bağdat'ta yaşamış Hanefî fakihî Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eseri çerçevesinde Hanefî fıkıh usulünde şer'î delilleri tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Kudûrî, *et-Tecrîd* adlı eserinde Hanefî fıkıh usulünde, hüküm istinbatında yararlanılan Kitâb, sünnet, icma, sahabe kavli, kıyas, istihsan, önceki şeriatler, örf, ıstıshab, maslahat ve ihtiyata yer vermiştir. Araştırma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin amacı, önemi, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Kudûrî'nin hayatı, eserleri, yetiştiği çevre ve Hanefî mezhebi içindeki yerinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde şer'î delillerin ilk ikisi olan Kitâb ve sünnet ele alınmıştır. Bu bölümde Kur'an ve sünnet lafızlarından hüküm çıkarmak için yararlanılan metodlar ve sünnetin sübutu ile ilgili ahad haberi kabul ve tercih şartları incelenmiştir. İcma ve kıyas delillerinin ele alındığı üçüncü bölümde icmanın bütün türleriyle deliller hiyerarşisindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda bu bölüm kıyas metodunun ve kıyasın unsurlarından illet ile ilgili tartışmaların fer'î örnekler üzerinde gösterildiği bölümdür. Dördüncü bölümde ise istihsan, sahabe kavli, önceki şeriatler, örf, ıstıshab, maslahat ve ihtiyat delillerinin fıkıh usulündeki yeri fer'î örnekler üzerinden ele alınıp gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmayla hem usul ile fîru arasındaki ilişki, fer'î meselelerden örneklerle ortaya konmuş hem de Cessâs sonrasında Irak'taki Hanefî fıkıh usulünün gelişimi gözlemlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kudûrî, Tecrîd, Hanefî, usûl-i fıkıh, şer'î delil

ABSTRACT

This study is carried out in order to determine the shari'a evidences (şer'i delil) in the Hanafî legal theory in the frame of the Hanafî scholar Abu'l-Husayn al-Qudûrî, who lived in Baghdad in the Hijri V. century. Qudûrî, in his book *et-Tajreed*, included Kitab, sunnah, ijma', words of sahaba, analogy (qiyas), istihsan, previous sharia (shar'u man kablana), customs, ıstıshab, maslaha and caution (ihtiyat) which were used to make rules in the Hanafî legal theory. Our study consists of five parts, being an introduction and four chapters. In the introductory section, information was given on the purpose, importance, method and resources of the thesis. In the first chapter, it is mentioned that the life, works, environment and the place in the Hanafî sect of the Qudûrî are mentioned. In the second chapter, Kitab and sunnah, the first two of the shar'i evidences, are dealt with. In this section, the methods used to make provisions/rules from the Qur'an and the sunnah texts and the conditions of acceptance and preference of ahad news (ahad haber) concerning the certainty of sunnah are examined. In the third chapter, in which ijma' and comparative proofs are handled, attempts have been made to determine place of ijma' with all types in the hierarchy of evidence. At the same time, this section is the part where the comparative method and the cause (illet), being an element of the comparative are discussed on specific examples. In the fourth chapter, the place of istihsan, words of sahabe, previous sharia (shar'u man kablana), customs, ıstıshab, maslaha and caution (ihtiyat) in the legal theory (fıkıh usulü) has been studied through examples. In this study, the relation between the theoretical law (usûl) and the practical law (furu') was put forward with examples from the secondary matters (fer'i meseleler) and also the development of the Hanafî legal theory in Iraq after Cessâs was tried to be observed.

KEY WORDS: Qudûrî, Tajreed, Hanafî, legal theory, shar'i evidence

ÖNSÖZ

Fıkhî hükümlerin istinbatında yararlanılan delil ve yöntemler, fıkhî hükümlerin temellendirilmesi bakımından da önem arz eder. Bu yöntemlerin aralarındaki insicâm ve tutarlılık adına birbiriyle ve fıkhî hükümle ilişkisini sağlamak ve savunmak amacıyla yazılmış hilaf türü eserlerin güzel bir örneği sayılabilecek *Tecrîd* adlı eser üzerine kurulu bu çalışma bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölüm Kudûrî'nin, yetiştiği çevre, hayatı, eserleri, hoca ve talebeleri hakkındadır. İkinci bölüm, fıkhî hükümlerin vahyî kaynakları olan Kitâb ve sünnet hakkındadır. Bu bölümde bu kaynakların lafızlarının zahirî manalarının tespitine dair öncelikli kurallar ele alındıktan sonra bu delillerden hüküm çıkarmada yararlanılan diğer kavram ve yöntemler fer'î örnekleriyle incelenmiştir. Sünnetin sübutu ile ilgili meseleler bu bölümün diğer konusudur. Bu çerçevede özellikle ahad haberlerin kabul ve tercih edilmesinde hangi ilkelerden hareket edildiği tespit edilmiştir.

Üçüncü bölüm icma ve kıyas delilleri hakkındadır. Kudûrî'nin bu delilleri, hüküm istinbatında nasıl kullandığının anlatıldığı bu bölümde icmanın türleri, şartları, delil değeri konuları ele alınıp örneklendirilmiştir. Kıyas delili de kapsamı, şartları, unsurları, çeşitleri ve deliller sıralamasındaki yeri çerçevesinde ele alınmıştır.

Dördüncü bölümde ise istihsan, sahabe kavli, örf, önceki şeriatler, ıstıshab, maslahat, ihtiyat gibi hanefî fıkıh usulünde kabul edilen deliller ile sedd-i zerâi gibi hanefîlerce kabul edilmeyen deliller yer alır. Bu bölümde Kudûrî'nin, hüküm istinbatında, bu delillerden nasıl yararlandığı ortaya konulmuş, ayrıca sedd-i zerâi gibi Kudûrî tarafından delil olarak kabul edilmeyen delillerin, kabul edilmeme gerekçeleri ile birlikte bütün deliller, fer'î örnekleriyle incelenip değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın bu hale gelmesinde birçok kişinin doğrudan veya dolaylı olarak katkısı olmuştur. Öncelikle çalışmanın konusunun belirlenmesinde yardımcı olan Prof. Dr. Şükrü Özen'e, konunun sınırlandırılması, şekillendirilmesi ve nihayete erdirilmesinde müsamahakâr tavırlarıyla her zaman desteğini gördüğüm danışman

hocam Prof. Dr. Vecdi Akyüz'e, gerek tez izleme sürecinde gerekse lisans ve yüksek lisans eğitimim sürecinde değerli fikirleriyle rehberliğinden sürekli istifade ettiğim Doç. Dr. Sami Erdem'e müteşekkirim. Ayrıca teze yaptıkları eleştirilerle katkı sağlayan Prof. Dr. Kemal YILDIZ, Prof. Dr. Servet BAYINDIR ve Doç. Dr. Ahmet Hamdi FURAT hocalarıma teşekkür ederim.

Fıkha yönelmemi sağlayan ve bu alanda yetişmemde büyük emeği olan muhterem hocam, Prof. Dr. Abdüsselam Arı'yı burada şükranla anmalıyım. Kendisinin şahsında yetişmemde maddî-manevî emeği geçen bütün hocalarıma teşekkür etmek benim için ödenmesi gereken bir borçtur. Çalışma boyunca beni destekleyen, bana yardımcı olan dostlarıma, mesâî arkadaşlarıma ve huzurlu bir çalışma ortamı sunan İSAM yönetici ve çalışanlarına teşekkür ederim. Ayrıca yetişmemde hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan rahmetli babam ve hiçbir zaman hakkını ödeyemeyeceğim saygıdeğer anneme, çalışma boyunca yokluğumu çocuklarıma hissettirmemek için her türlü fedakârlığı yapan vefakâr eşime teşekkür ederim.

Ahmet ÇETİNKAYA
Eskişehir/04.04.2017

İÇİNDEKİLER

<i>TEZ ONAY BELGESİ</i>	<i>iii</i>
<i>ÖZET</i>	<i>iv</i>
<i>ABSTRACT</i>	<i>v</i>
<i>ÖNSÖZ</i>	<i>vi</i>
<i>İÇİNDEKİLER</i>	<i>viii</i>
<i>KISALTMALAR</i>	<i>xv</i>
<i>GİRİŞ</i>	<i>1</i>
I. TEZİN KONUSU VE AMACI	1
II. TEZİN YÖNTEMİ	3
III. TEZİN KAYNAKLARI	6
BİRİNCİ BÖLÜM	9
KUDÛRÎ'NİN HAYATI VE HANEFÎ MEZHEBİ İÇİNDEKİ YERİ	9
I. KUDÛRÎ'NİN HAYATI	10
A. KUDÛRÎ'NİN YETİŞTİĞİ BAĞDAT'TA HAYAT	10
B. DOĞUMU, NESEBİ, KÜNYESİ	13
C. HOCALARI	15
1. Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya el-Cürcânî (ö. 398/1008)	16
2. Muhammed b. Ali Süveyd el-Müeddib (ö. 381/991)	17
3. Ubeydullah b. Muhammed el-Havşebî (ö. 375/985)	18
D. ÖĞRENCİLERİ	18
1. Ebubekr Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî es-Serahsî (ö. 439/1047)	18
2. el-Mufaddal b. Mes'ûd b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 442/1050)	19
3. Ebu'l-Kâsım İbn Berhân el-'Ukberî (ö. 456/1064)	19
4. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1072)	20
5. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Akta' el-Bağdâdî (ö.474/1081)	20
6. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Dâmeğânî (ö.478/1085)	21
7. Ebu'l-Hâris Muhammed b. Ebi'l-fadl Muhammed es-Serahsî (ö. V. yüzyıl)	22
8. Ebû Yûsuf Abdusselâm b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 488/1095)	23

E. ÖLÜMÜ.....	23
II. KUDÛRÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİ İÇİNDEKİ YERİ	24
A. KUDÛRÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ.....	24
1. el-Muhtasar.....	27
a) Şerhleri.....	30
b) Tekmileleri	34
c) Telhisleri.....	34
d) Manzûmları	35
2. et-Takrîb	35
3. et-Tecrîd	37
a) et-Tecrîd'in Yazım Tarihi ve Yazılış Amacı	37
b) et-Tecrîd'in Yazmaları ve Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar	38
c) et-Tecrîd'in İçeriği ve Önemi	40
d) Kudûrî'nin et-Tecrîd'deki Üslûbu.....	42
e) et-Tecrîd'e Yapılan Atıflar	44
4. Şerhu Muhtasari'l-Kerhî.....	45
5. Nübze min menâkibi Ebî Hanîfe	46
6. Rivâyet Ettiği Hadisleri İçeren Bir Cüz.....	46
7. Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Hassâf.....	47
8. Oğlu İçin Yazdığı Muhtasar	47
B. KUDÛRÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİ İÇİNDEKİ YERİ	47
<i>İKİNCİ BÖLÜM.....</i>	51
<i>KUDÛRÎ'NİN et-TECRÎD ADLI ESERİNE GÖRE ŞER'Î DELİL OLARAK</i>	
<i>KİTÂB VE SÛNNET</i>	51
I. et-TECRÎD'DE DELİL KAVRAMI.....	52
A. HÜKÜM KAYNAĞI OLARAK KİTAP VE SÛNNET	53
B. SÛNNETİN KAPSAMI VE TASNİFİ.....	56
1. Sünnetin Tanımı ve Kapsamı.....	56
a) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Fiilleri.....	60
1) Fiilî Sünnetin Sözlü Sünnete Aykırı Olmaması	61
2) Fiilî Sünnetin İhtimal Doğuracak Şekilde Rivâyet Edilmemiş Olması.....	61
b) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Takrîrleri.....	66
2. Rivâyet Bakımından Sünnetin Tasnifi	67
a) Mütevâtir Haber	68
b) Meşhûr/Marûf Haber	69

c) Âhâd Haber	74
1) Âhâd Haberinin Kabul Edilmesi İçin Râvî, Sened ve Metinde Var Olması	
Gereken Şartlar	75
(a) Râvîde Bulunması Gereken Şartlar	75
(b) Râvînin Cerh ve Ta'dîl Edilmesi ile İlgili Değerlendirmeler	79
(c) İsnad İle İlgili Değerlendirmeler	88
d) Rivâyetlerin Metninde Aranılan Şartlar	95
2) Rivâyetleri Tercih Sebepleri	105
(a) Râvîlerle İlgili Tercih Sebepleri	106
(b) Rivâyetlerin İçeriği (Metni) İle İlgili Tercih Sebepleri	111
(c) Diğer Tercih Nedenleri	124
(d) Hadislerin Tercih Edilmeme Nedenleri	125
3) Rivâyetlerin Cem' Edilmesi	127
4) Rivâyetlerin Düşmesi	131
II. NASSLARDAN HÜKÜM ÇIKARMA YÖNTEMLERİ	132
A. NASSLARIN ZAHİRÎ MANALARININ TESBİTİ	132
1. Zâhirî Mananın Tespitinde Nasslarla İstişhad	133
2. Şiirle İstişhad	135
3. Dilbilgisi Kuralları ve Dilde Kullanılan Kalıp İfadeler	135
4. Dilcilerin Görüşleri	136
5. Örf	138
6. Sahabe Kavli	138
B. NASSLARDAN HÜKÜM İSTİNBATI KONUSUNDA KULLANILAN	
KAVRAMLAR	139
1. Emir	140
a) Mutlak Emrin Vücûb İfade Etmesi	140
b) Mutlak Emrin Fevr veya Terâhîye Delâleti	142
c) Mutlak Emrin Tekrar İfade Etmesi	144
d) Bir Şeyi Emretmenin O Şeyin Zıddından Nehyetmeyi Gerektirmesi	144
e) Emrin Muhatabları Bakımından Umûmî Oluşu	145
2. Nehiy	145
3. Âmm, Hâss ve Müşterek	147
a) Âmm	147
1) Âmmın Tanımı ve Kapsamı	147
2) Âmm Lafızlar	147
3) Âmmın Tahsîsi	149
(a) Âyetin Hadis İle Tahsîs Edilmesi	151

(b) Hadisin Hadisle Tahsîs Edilmesi	151
(c) Sahabenin İcmâsıyla Hadisin Tahsîs Edilmesi:	152
(d) Âmmın Kıyas ile Tahsîsi	152
(e) Âmmın Nüzûl Veya Vürûd Sebebine Tahsîsi	153
(f) Âyetin Siyâk ve Sibâkına Tahsîsi	156
(g) Âmmı Nassta Zikredilen Hususlara Tahsîs	157
(h) Aralarında Tahsîs Gerçekleşmeksizin Âmm ve Hâss Nass İle Amel	
Edilebileceği Durumlar	157
b) Hâss	158
c) Müşterek	158
4. Mutlak ve Mukayyed	160
5. Hakikat - Mecaz, Sarîh - Kinâye	162
6. Zâhir, Nas, Muhkem, Müfesser	166
7. Lafızların Delâlet Şekilleri	169
a) Delâletü'n-nas	170
b) Delâletü'l-iktizâ	170
c) Mefhûmu'l-aded:	172
d) Delîlü'l-Hitâb	172
e) Mefhûmu'l-ğâye	174
f) Mefhûmu's-şart	175
8. Beyân	176
a) Beyânın Gerekliliği ve Özellikleri	176
b) Beyân Çeşitleri	178
c) Beyânın Geciktirilmesi	181
9. Meâni'l-hurûf	182
10. Âyetlerdeki Örneklerle İstidlâl	188
11. Farklı Kırâatlardan Hüküm İstidlâli	188
C. NESH	189
1. Nesh ve Şartları	189
2. Neshi Tespit Yolları:	191
a) Nass Tarafından Bildirilmesi Yoluyla	191
b) Nassların Nüzûl/Vürûd Zamanının Bilinmesi Yoluyla	191
c) İcmâ Yoluyla	194
d) Sahabe Uygulaması Yoluyla	194
3. Nesh Türleri	194
a) İlk Konulan Hükümle/Metinle Aynı Konuda Olan Ziyâde	194
b) Mana Yoluyla Nesh	195

4. Nesh Örnekleri.....	195
a) Kur'an'da Nesh.....	195
b) Kur'an'ın Sünnet ile Neshi.....	196
c) Sünnet'in Kur'an ile Neshi.....	197
d) Sünnet'in Sünnet ile Neshi.....	198
e) Önceki Şeriatlerin Neshi.....	199
D. TE'VİL.....	199
1. Te'vilin Geçerlilik Şartları.....	199
2. Te'vil Türleri.....	202
a) Rivâyette Bahsedilen Durumun Hz. Peygamber (s.a.v.)'e Mahsus Olması.....	202
b) Fazilete Te'vil.....	202
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	204
<i>KUDÛRÎ'NİN et-TECRÎD ADLI ESERİNE GÖRE İCMÂ VE KIYAS.....</i>	204
I. İCMÂ.....	204
A. İCMÂ İLE İLGİLİ ŞARTLAR.....	205
B. İCMÂ EHLİYETİ VE İCMÂNIN NAKLİ.....	206
C. İCMÂNIN KAYNAK DEĞERİ VE BAĞLAYICILIĞI.....	209
D. et-TECRÎD'DE İCMÂNIN KULLANILDIĞI ANLAMLAR.....	210
1. Mantıkî İcmâ.....	211
2. Cedeli İcmâ.....	212
3. Mezhep İcmâsı.....	214
4. Delil Olarak İcmâ.....	214
a) Ümmetin İcmâsı.....	216
b) Sahabe İcmâsı.....	218
c) Tâbiîn İcmâsı.....	222
d) Hakkında İhtilaf Nakledilmeyen Görüş Anlamında İcmâ.....	223
E. ÜÇÜNCÜ GÖRÜŞ ORTAYA KOYMA VE İHTİLAFTAN SONRA İCMÂ.....	224
F. İCMÂNIN DEĞİŞEBİLİRLİĞİ.....	227
II. KIYAS.....	227
A. KIYASIN TANIMI, KAPSAMI VE ŞARTLARI.....	227
1. Kıyasın Tanımı.....	227
2. Kıyasın Kapsamı.....	228
a) İbadetler ve Miktarlar.....	228
b) Hükmü Kıyasa Aykırı Olarak Sabit Olan Meseleler.....	231
c) Dil.....	232

3. Kıyasın Şartları	233
B. KIYASIN UNSURLARI	235
1. Asl	235
2. Fer'	236
3. İllet.....	237
a) Ta'fîl İle İlgili Şartlar	238
b) İllet Türleri	242
c) Sebep-İllet İlişkisi	244
d) İllet İle İlgili Bazı Meseleler	245
1) İlletin Değişkenliği	245
2) Birden Fazla İlletle Ta'fîl.....	246
3) İllet Olmadığı Halde Hükümün Var Olması	247
4. Aslın Hükümü	248
C. KIYAS ÇEŞİTLERİ	249
1. Şer'î – Akfî Kıyas	249
2. Sahîh-Fâsit Kıyas.....	249
3. Evleviyet Kıyası	251
4. Şebeh Kıyası.....	252

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM..... 254

KUDÛRÎ'NİN et-TECRÎD ADLI ESERİNE GÖRE FER'Î DELİLLER .. 254

I. İSTİHSÂN

A. İSTİHSÂN TÜRLERİ	257
1. Nass Sebebiyle İstihsân	257
2. İcmâ Sebebiyle İstihsân	258
3. Zaruret Sebebiyle İstihsân	258
4. Örf Sebebiyle İstihsân	259
5. Zâhir/Ğâlib Olana Göre Hüküm Sebebiyle İstihsân	259
6. Sahabe Fiili Sebebiyle İstihsân	260
7. Hafî Kıyas Sebebiyle İstihsân.....	260

II. SAHABE KAVLİ

A. SAHABENİN İCMÂSİ	263
B. TEVKÎFE HAMLEDİLEN SAHABE SÖZ VE UYGULAMALARI	265
C. SAHABENİN İHTILAFI	270
1. Sahâbî Kavlinin Delil Olabilmesi için Gerekli Şartlar	271
2. Sahabenin İhtilaf Ettiği Meselelerde Tercih İlkeleri.....	273

D. HADISLERİN ANLAŞILMASI VE TERCİHİNDE SAHABE KAVLINİN ROLÜ	276
E. SÖZ VE FİİL RIVÂYETLERİNİN ÇATIŞMASI DURUMUNDA TERCİH SEBEBİ OLARAK SAHABE KAVLI	277
F. TÂBİİNİN SAHABE KAVLİNİ TERCİHTEKİ İŞLEVİ	278
G. SAHABE KAVLINİN KİYASA TERCİH EDİLMESİ	279
III. ÖRF	281
A. ÖRF KAVRAMI	281
B. ÖRFTE ARANAN ŞARTLAR	284
C. ÖRFÜN HÜCCİYYETİ	285
1. Âmmın Tahsîsinde Örfün Yeri	287
2. Mutlakın Takyidinde Örfün Yeri	288
3. Âdetin Delile Göre Değerlendirilmesi	289
4. Kıyas Yapmada Âdetin Etkisi	289
5. Aynı Anda Geçerli Olan Birden Fazla Âdetin Olması	290
6. Câiz Olan İki Şeyin Birisini Diğerine Tercihde Âdetin Rolü	290
7. Yeminlerde Örf	291
IV. ÖNCEKİ ŞERİATLER (ŞER‘U MEN KABLENÂ)	291
V. İSTİSHÂB	293
VI. MASLAHAT	295
VII. İHTİYAT	295
VIII. SEDD-İ ZERÂİ	297
SONUÇ	299
KAYNAKÇA	304

KISALTMALAR

age.	: Adı Geçen Eser
agm.	: Adı Geçen Makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin (Oglu)
bt.	: Binti (Kız)
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
EÜSBED	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
GAS	: Geschichte des Arabischen Schrifttums
h.	: Hicrî
Hız.	: Hazreti
İHAD	: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
krş.	: Karşılaştırmamız
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nr.	: Numara
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa aralığı
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
terc.	: Tercüme Eden
thk.	: Tahkiki Yapan
ty.	: Baskı Tarihi Yok
vb.	: Ve Benzeri
vd.	: Ve Devamı
yy.	: Baskı Yeri Yok

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU VE AMACI

Bu çalışmada Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî (362/973-428/1037)'nin 405/1005 tarihinde öğrencilerine yazdırmaya başladığı ve “*et-Tecrîd*” diye isimlendirdiği “*el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-mukârene: et-Tecrîd*” adıyla on iki cilt halinde tahkikli neşri yapılan eserinin “Kitabu't-tahâre'den Kitabu'r-rehn'e kadar olan bölümü”nü inceleyerek bu eserden, müellifin, mezhebin görüşlerini temellendirirken müracaat ettiği delilleri tespit etmeye çalıştık. Eserle ilgili geniş açıklama yerinde gelecek olmakla birlikte müellif bu eserinde Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilaflı konuları delilli olarak ele almış ve cedel yöntemiyle mezhebinin görüşlerini savunmuştur.

Müellif, eserinde gerektiğinde Hanefî mezhebi içerisindeki ihtilaflara yer verip bunları savunmakla birlikte eserini, Ebu Hanife'nin görüşünü tercih edip savunma üzerine kurmuştur. Eserin hem Hanefî hem de Şâfiî mezhebi olmak üzere iki vechesi olmakla birlikte bizi Hanefî mezhebi tarafı ilgilendirmektedir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebine ait olduğunu söylediği görüşlerin takibi çalışmanın konusunun sınırlarını aşmak olacağından bu konuya girmeyeceğimiz gibi ihtilaflı konuların nelerden oluştuğuna dair de bir araştırmamız olmayacaktır. Aynı şekilde ihtilaflı konuların seçimi ve işlenmesinde hangi ilkelerden hareket edildiği meselesi de bizim konumuzun sınırları dışındadır.

Tezin konusunu, hüküm istinbât ve tercihinde hangi delile müracaat edildiğini tespit etmek oluşturmaktadır. Bu delillerin hangi öncelikle sıralandığı da tespit etmeyi amaçladığımız hususlardandır. Bunun yanında müellifin, doğrudan veya dolaylı bir şekilde hüküm istinbâtında delil ve yöntem olarak nitelendirilemeyeceğini ifade ve îmâ ettiği hususları da ortaya koymaya çalışacağız. Dolayısıyla eserde delil olarak kabul edilen Kitap, sünnet, icma, sahabe kavli, kıyas, istihsan, örf, istishab, şer'u men kablenâ (önceki şeriatler), mesâlih-i mürsele ile ilke olarak ele alındığını düşündüğümüz ihtiyat, tezde örnekler üzerinden ele alınıp incelenecektir. Bunun yanında Hanefî mezhebince hüküm istinbâtında delil ve yöntem olarak kabul edilmeyen sedd-i zerâi' gibi müstakil,

delilü'l-hitâb gibi diğer deliller kapsamında yer alanlar da –müellifin, bunlara dair yaptığı açıklamalar çerçevesinde- ele alınacaktır. *et-Tecrîd*'de bu saydığımız konular dışında usûle dair ahkâm, ictihâd, teâruzu'l-edille vb. şer'î deliller dışında yer alan konular ise müstakil bir başlık altında incelenmeyecektir. Bu tür konulara diğer konuların çerçevesinde gerektiği yerde gerektiği kadar yer verilecektir.

Yapacağımız bu çalışma tespit amaçlı olduğundan dolayı inceleyeceğimiz eserde var olan şer'î deliller ve bunlara dair furû' örnekleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Ele alınan usûl konularının, müellifin yaşadığı dönemde var olan usûl eserlerinde yer alıp almadığı, ilgili eserlere atıfla gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak müellifin, burada yaptığı savunuda kullandığı delillerin, müellifin yaşadığı dönemden daha önceki dönemlerde yazılmış eserlerde yer alıp almadığı ve kendisinden sonraki eserlere etki edip etmediği özellikle araştırılmayacak, bazı konularda buna işaret edilmeye çalışılacaktır.

Hanefî mezhebi, 'furû'u usûlune mukaddem olan mezhep' olarak bilinmektedir. Furû' sistematığına göre ele alınan bu eserin usûl açısından incelenmesi, usûldeki tartışma ve tercihlerin nereye dayandığına dair bilgi vermesi açısından önemlidir. Bu çalışmayla özellikle furû' alanında mezhebin önemli metinlerinden birisinin yazarı olan müellifin usûl ile furû'u beraber ele almasını ortaya koymuş olacağız. Ayrıca müellifin fıkıh usûlüne dair bir eserinin olmaması, onun bakışıyla usûlün ortaya konulması amacıyla yapılacak bu çalışmanın önemini bir kat daha artırmaktadır.

Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eseri, Hanefî mezhebinin etkinliğini yitirmeye başladığı hicrî 5. yüzyıl Bağdat'ında yazılması itibariyle önem arz etmektedir. Zira bu asırdan başlamak üzere Hanefî mezhebi, mezhebin özellikle fıkıh usulü alanında temelini oluşturan çalışmaların yapıldığı Mâverâunnehir'de daha etkili olmaya başlamıştır. Diğer taraftan hicrî 5. asır, özellikle kıyas metoduyla ilgili önemli tartışmaların yapılmaya başlandığı bir dönemdir. Fıkhî hükümlerin, daha önceki dönemlere göre –özellikle kıyas konusunda- farklı gerekçelere istinâden yeniden temellendirildiği bu dönemde yazılan bu eser üzerine yaptığımız çalışmada, Kudûrî'nin yaşadığı döneme kadar var olan mezhep birikimi ile müellifin zamanında ortaya çıkan

farklılıkları görebilmek mümkün olacaktır. İlk dönemde yapılan kıyas tartışmaları ile bu dönemdeki tartışmaların farklılığını bu eserin incelenmesi sayesinde daha yakından görme imkânına kavuşacağımız gibi hadis alanında yetkinliği ile tanınan Kudûrî'nin, Hanefî mezhebinin en çok eleştirildiği konu olan 'sahîh hadisleri kabul etmeyip zayıf hadislerle amel etme' eleştirisine bu dönemde nasıl bir cevap verdiğini de bu çalışma sayesinde daha net bir şekilde göreceğiz. İcmâ, sahabe kavli ve istihsan delilleri çerçevesinde yapılan tartışma ve mezhebe yöneltilecek eleştirilerin hangi esaslara dayanılarak cevaplandırıldığı, yapılacak bu çalışmada açık bir şekilde görülecektir. İcmanın türleri, bunların hücciyeti ve diğer delillere göre konumu ile sahabeden nakledilen sözlere karşı tutumun nasıl olduğu eserin incelenmesi neticesinde ortaya konulacak önemli meselelerdendir.

Yaptığımız bu çalışmayla fer'î delillerin teorik yönü yanında pratik yönü de ele alınmış olacaktır. Günümüze ulaşan ilk Hanefî usûl eseri olan Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinden sonra bu konudaki gelişmenin de tespit edilmiş olacağı çalışmamız, aynı zamanda Cessâs'tan sonra bu alandaki gelişmeyi gözlemlemek için gerekli bilgileri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çalışmayla, fer'î meseleler örneğinde yapılan istidlâl ortaya konulacak ve neticede mezhep içerisinde yer alan ihtilafların sebepleri ile Kudûrî'nin tercih ettiği görüş de tespit edilmiş olacaktır.

II. TEZİN YÖNTEMİ

Araştırmamız, nitel araştırma yöntemleri kapsamında görülen belgesel gözlem yöntemiyle yapılmıştır.

Tezin ilk bölümünü Kudûrî'nin hayatı ve eserlerine yer veren târih ve tabakât eserlerini okuyup incelemek sûretiyle oluşturduk. Bu bölümü, müellifin yaşadığı zamana en yakın kaynaklara ulaşmak ve bu kaynaklarda yer alan bilgileri diğer kaynaklardaki bilgilerle mukayese etmek sûretiyle yazmaya çalıştık. Kudûrî'nin hayatına dair kaynaklarda çok fazla bilgi geçmediği ve verilen bilgiler de genelde birbirinin tekrarı olduğu için birbiriyle çelişen bilgilere pek rastlamadık. Farklı olarak yer alan bilgilerden gerekli gördüklerimizi metin içerisinde, diğerlerini de dipnotlarda

vermeye çalıştık. Az da olsa çelişkili bilgiler arasındaki çelişkileri gidermeye ve aralarında doğru olduğunu tespit ettiklerimizi göstermeye gayret ettik.

Tezin diğer bölümlerinin hazırlanmasında zorlandığımız konulardan bir tanesi, tez incelendiğinde de rahatlıkla görülebileceği üzere, konuların sistematize edilmesidir. Müellifin kendisine ait bir usûl eserinin olmayışı, döneminde yazılmış usûl eserlerinin farklı sistematikte yazılmış olması ve usûl sistematığının temellerinin Debûsî (ö.430/1039) tarafından atılmış olması, bu zorluğu yaşamamıza sebep olmuştur, denilebilir.

Tezin ilk bölümü dışındaki bölümleri, önce Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserinin, tezimize konu olan kısmını (Kitâbu't-tahâre-kitâbu'r-rehn arası) okuyup incelemek suretiyle hazırladık. Eserin incelediğimiz kısmında, müellifin ele aldığı şer'î delilleri tespit ettik. Nasslardan hüküm istinbâtı kapsamında lafızlar ve sünnetin sübutu ile ilgili değerlendirme ve örneklendirmelerin bir bölüm oluşturacak yekûnda olacağı yönündeki düşüncemiz sebebiyle birinci bölümü nasslara ayırmayı uygun gördük. İncelediğimiz eserde icmâ ve kıyas ile ilgili bilgi ve değerlendirmelerin; istihsan, sahabe kavli, örf gibi delillere göre daha yoğunlukta olması bizi bu iki delilin müstakil bir bölümde ele alınması gerektiği fikrine götürdü. Son bölümde ise istihsanı ilk sırada incelememizin sebebi, bu yöntemin kıyas ile bağlantısıdır. Aslında incelediğimiz eserde görebildiğimiz kadarıyla sahabe kavli, istihsana göre daha önceliklidir. Ancak biz kıyas ile istihsan ilişkisini dikate alarak –kıyas ve istihsan farklı bölümlerde yer alsada- kıyastan sonra istihsanı ele almayı uygun gördük. Bunun dışındaki delilleri de eserde yer verilme sıklığına göre sıralayarak ele aldık.

Şer'î delillerin tespit edilmesinden sonra bu delillerin tanımı, tercihi ve uygulanması ile ilgili teorik anlamda herhangi bir açıklama varsa ilgili delilin ele alındığı başlık altında bu açıklamaya yer verdik. Bu tür açıklamalar eserde aynen tekrarlanmışsa dipnotta ilgili yere atıf yaptık. Farklı açıklamaların olduğu yerlerde bu farklılıklara yer verdik. Fer'î meselenin delillendirilmesinden hareketle delil ile ilgili Kudûrî'nin görüş ve tercihini tespit ettikten sonra örnek ile bunu açıkladık. Aynı delil birden fazla fer'î meselede aynı şekilde dile getirilmiş ise dipnotta bunlara işaret ettik.

İncelediğimiz delil ile ilgili çok miktarda örnek olduğunu tespit ettiğimiz hususlarda bunlardan birkaç tanesine dipnotta yer vermekle yetindik. Az miktardaki örneklerde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla hepsine işaret etmeye çalıştık.

Şer‘î deliller arası sıralama ile ilgili Kudûrî'nin doğrudan açıklama yaptığı yerler vardır. Bunlarla ilgili konularda bu açıklamalara yer verdik. Aynı zamanda bu konuda dolaylı olarak tespit ettiğimiz ilkelere de yer verdik. Deliller arası sıralamayı bu açıklama ve ilkelere göre yapmaya çalıştık. Kudûrî'nin, bu konuyla ilgili dolaylı da olsa bir açıklamasının olmadığı yerlerde herhangi bir belirleme yapmadık.

İncelediğimiz eserde tespit ettiğimiz delillerle ilgili Kudûrî'den önce yazılmış Cessâs'ın usûl eseri ile daha sonra yazılmış Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerini okumak suretiyle usûl alanındaki tartışmaların hangi konularda yoğunlaştığını görmeye çalıştık. Kudûrî'nin tercihleri ile bu eserlerde yer alan görüş ve bilgilere ilgili yerlerde gerektiğinde atıf yaptık. Farklılıkların olduğu konulara işaret etmeye çalıştık. Fer‘î meselelerin bazılarında da Serahsî'nin *el-Mebsût* ve Kâsânî'nin *Bedâi's-sanâi'* vb. fîru' eserlerine müracaat ederek farklı görüş ve düşüncelere işaret ettik.

Hanefî mezhebi içerisinde farklı görüş ve tercihlerin ortaya çıkmasına sebep olan ve usûl eserlerinde de yer alan bazı tartışmalı konular tespit ettik. Bu konular, öncelikle *et-Tecrîd*'in incelediğimiz kısmında yer almışsa bunlara yer verdik. Eserin incelediğimiz kısmında yer almayan konular ile ilgili Kudûrî'nin farklı bir görüş veya değerlendirmesini gördüklerimizi eserin diğer konularını taramak suretiyle tespit ettik ve bu konuları ilgili oldukları delil içerisinde ele aldık. Kudûrî'nin farklı bir görüş ve açıklamasının olmadığını gördüğümüz konulara ise dipnotta atıf yaparak işaret ettik.

Tez içerisinde bazı konuları tekrar etmek zorunda kaldık. Bunda da müellifin aynı delil veya örneğe farklı açıklama yapması, aynı örneğin birden fazla delille delillendirilmesi ve aynı örneklere eserin birçok yerinde atıf yapılması etkili olmuştur. Ayrıca konuyu daha iyi temsil ettiğini düşündüğümüz örneği tekrar etmekte bir beis görmedik.

III. TEZİN KAYNAKLARI

Kudûrî'nin incelediğimiz eseri üzerine tespit edebildiğimiz kadarıyla Yüksek Lisans düzeyinde iki tane çalışma yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi Ahmet Numan Ünver tarafından 2013 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan *Kudûrî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefiler ve Şâfiîlerin Nasslara Dayalı İhtilafları -Kitabü'n-nikâh Çerçevesinde-*adlı Yüksek Lisans çalışmasıdır. Bu çalışmada Kudûrî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra Hanefî ile Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflar, nassların sübût ve delâletine yönelik olmak üzere iki kısım halinde kitabü'n-nikâh özelinde ele alınmıştır.

Diğeri ise Rîm bt. Mâtir el-Uteybî tarafından 2009 yılında Suûdî Arabistan'daki Ummu'l-kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde yapılmış olan *Kâdihu'n-nakzi dirâse usûliyye tatbikiyye min kitâbi't-Tecrîd li Ebi'l-Huseyn el-Kudûrî* adlı çalışmadır. Bu çalışmada, Kudûrî ve eserleri ile ilgili bilgi verildikten sonra kıyas ve nakz ile ilgili uzun bir girişin ardından nakz konusu ele alınmıştır. *et-Tecrîd* adlı eserde yer alan konu ile ilgili örneklerin fûru'-ı fıkıh konularına göre başlıklandırılarak ele alındığı çalışmada, her bir konu ile ilgili kaç tane örnek varsa zikredilmiştir. Daha sonra da bu örnekler, tarafların iddiaları, o konuda yapılan kıyasın türü ve nakz yönü açıklanmak üzere tek tek ele alınmış ve incelenmiştir.

Kudûrî hakkında ise Mısır'daki Ezher Üniversitesi Külliyyetu's-Şerîa ve'l-Kânûn'da, Şaban Mutâvi' Abdu'l-âti tarafından Yüksek Lisans tezi olarak yapılan, daha sonra da 1982 yılında kitap olarak basılan, "*el-İmâm Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kudûrî el-Bağdâdî ve eseruhû fî ilmi'l-fikh*" adında bir çalışma da vardır. Kudûrî'nin, *et-Tecrîd* dışındaki eserleri üzerine hepsi tahkik türünde olmak üzere makale, yüksek lisans ve doktora tezi düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Kudûrî'nin eserlerinden bahsederken bu çalışmalardan hakkında bilgi vereceğimiz için burada bu kadar bilgi ile iktifâ etmek istiyoruz.

Tezin ilk bölümü için tarih ve tabakât kitaplarından yararlandığımızı daha önce ifade etmiştik. Hanefî mezhep geleneği içerisinde biyografi çalışmaları, bu tür eserlerin ortaya çıkışına göre daha geç bir dönemde yazılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla

Kudûrî'nin yaşadığı dönemde çağdaşı olan Ebû Abdillah Huseyn b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045) tarafından kaleme alınan *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, mezhep için ilk tabakât eseri sayılmakla beraber, hicrî IV. asra kadar yaşamış âlimlerden bahsettiği için içerisinde Kudûrî'ye yer verilmemiştir. Kudûrî hakkında bilgi alabildiğimiz ilk eser, Hanefî âlimlerinin biyografileri konusunda yazılan ilk tabakât kitabı kabul edilen Abdulkâdir el-Kuraşî (ö. 775/1373)'nin *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* adlı eseri olmuştur. 'Kudûrî'nin Hayatı ve Hanefî Mezhebi İçindeki Yeri' başlıklı ilk bölümün özellikle Kudûrî'nin hocaları ve öğrencileri kısmının yazımında bunun dışında İbn Kutluboğa (ö. 879/1474)'nin *Tâcu't-terâcim*, Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572)'nin *Tabakâtü'l-Hanefiyye* ve Takıyyuddin b. Abdilkâdir et-Temîmî (ö. 1010/1601)'nin *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* adlı eserlerine müracaât ettik. Bunlara ek olarak Kudûrî'nin eserleri hakkında bilgi aldığımız kaynaklar içerisinde en önemlisi Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657)'nin *Kesfuzzunûn* adlı eseridir.

Kudûrî'nin yaşadığı dönem hakkında bilgi aldığımız klasik târihî kaynaklar içerisinde Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)'nin *Târîhu Bağdâd*, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201)'nin *el-Muntazam fî târihi'l-mulûki ve'l-ümem*, İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233)'in *el-Kâmil fî't-târîh*, Ebû Hafs İbnu'l-Verdî (ö. 749/1349)'nin *Târîhu İbni'l-Verdî* ve Halil b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1363)'nin *el-Vâfi bi'l-vefeyât* adlı eserleri sayılabilir. Dönemin siyasî ve sosyal durumu ile ilgili olarak bazılarını zikrettiğimiz klasik tarih kaynakları yanında müstakil olarak Abbasîler, Bağdat ve Büveyhîler ile ilgili yazılmış olan kaynaklara da müracaât ettik. Kudûrî'nin yaşadığı dönem, Bağdat'ta Büveyhî hâkimiyetinin olduğu bir dönem olduğu için Büveyhîler ile ilgili kaynaklardan da istifâde ettik.

Diğer bölümlerde ise temel kaynağımız elbetteki incelediğimiz eser olmuştur. Müellifin yaşadığı dönemde Hanefî mezhebine göre yazılmış, bilinen tek usûl eseri, Cessâs'ın *el-Fusûl fî'l-usûl* adlı eseridir. Bu sebeple fıkıh usûlüyle ilgili konularda ilk ve en çok müracaat ettiğimiz kaynak bu eser olmuştur. Bunun yanında müellifin yaşadığı dönemde veya aynı yüzyıl içerisinde yaşamış ve bu alanda eser telif etmiş olan Debûsî (ö. 430/1039), Saymerî (ö. 436/1045), Serahsî (ö. 483/1090?) ve Pezdevî (ö. 482/1089) gibi usûlcülerin eserleri de müracaat ettiğimiz kaynaklardan olmuştur. Ayrıca gerek

mezhep içerisinde gerekse mezhepler arası tartışmaların yaşandığı meselelerle ilgili yazılmış müstakil kitap, makale, ansiklopedi maddesi varsa bunlardan da yararlanmaya çalıştık.



BİRİNCİ BÖLÜM

KUDÛRÎ'NİN HAYATI VE HANEFÎ MEZHEBİ İÇİNDEKİ YERİ

Bu bölümde Kudûrî hakkında bilgi vermek istiyoruz. Kudûrî'nin yaşadığı hicrî 4. asrın sonu ile 5. asrın ilk çeyreğinde Bağdat'ta siyâsî, ilmî ve sosyal hayat hakkında genel bilgi verdikten sonra onun hayatına dair kaynaklardan ulaştığımız bilgiler çerçevesinde şekillenecek bu bölüm, tezin asıl bölümleri için bir altyapı sayılabilir. Bölüm, Kudûrî'nin hayatıyla ilgili iki kısma ayrılır. İlk kısım, Kudûrî'nin kısa hayat hikâyesi ile onun yetişmesinde etkili olan aile ve ilim çevresini konu alır. İkinci kısım ise Kudûrî'nin fıkha dair çalışmaları ve bu çalışmalar ile Hanefî mezhebi içerisinde edindiği konuma dair bilgi ve değerlendirmeleri muhtevîdir.

I. KUDÛRÎ'NİN HAYATI

A. KUDÛRÎ'NİN YETİŞTİĞİ BAĞDAT'TA HAYAT

Kudûrî, Bağdat'ın Büveyhîler tarafından yönetildiği zamanda yaşamıştır. İran ve Irak'ta milâdî 932-1062 yılları arasında etkin olan Büveyhîler, önceleri Mecûsî ve putperest bir kavim olmakla beraber IV. (X.) yüzyılın başında Ali evlâdından Hasan el-Utruş'un gayretleriyle müslüman olup Şîlîği benimseyen Deylem asıllı bir hanedandır. Adını Büveyh (Büye) b. Fenna (Penah) Hüsrev'den alan bu devlet, Büveyh'in Ebü'l-Hasen Ali, Ebu Ali Hasan ve Ahmed adlarındaki üç oğlu tarafından yönetilmiştir. Büveyhîler'in Irak'taki yönetimi, bu kardeşlerden Ahmed'in milâdî 19 Aralık 945 tarihinde, davet üzerine, karışıklıklar içindeki Bağdat'a girmesi ve Abbasî Halifesi Müstekfî-Billah'ın, kendisini, emirü'l-ümera tayin etmesi ile başlar. Büveyhîler'in Bağdat'taki hâkimiyeti, Halife Kâim-Biemrillah'ın Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'i Bağdat'a davet etmesi üzerine Tuğrul Bey'in, Ramazan 447'de (Aralık 1055) İslâm dünyasının o zamanki merkezi olan Bağdat'a girmesiyle sona ermiştir¹.

Büveyhîler döneminde Bağdat, ilim, sanat ve kültür açısından zengin örneklerin sunulduğu bir şehir idi. Devlet başkanlarının gerek bizzat ilgilenmek gerekse ilmî faaliyetlerin gerçekleştirilmesi için gerekli olan düzenlemeleri yapmak sûretiyle desteklerinin bunda etkisinin olduğu kuşkusuzdur. Bu dönemde ilim halkaları ve münâzara meclislerinin yanı sıra kütüphanelerin de yaygın olması eserleri günümüze kadar ulaştırmış birçok önemli ilim adamının yetişmesini sağlamıştır². Hicrî IV. ve V. yüzyıllara tekabül eden dönem içerisinde hemen hemen bütün ilim dallarında yetişmiş âlimlerin isimlerini sıralamak dönemin ilmî yönüyle ilgili kaynaklarda geçen ve yukarıda ifade ettiğimiz değerlendirmelerin haklılığını ortaya koymaya yetecektir: *Meâlimü's-sünen* yazarı Hattâbî (ö. 388/998), *Sünen* yazarı Dârekutnî (ö. 395/995)³,

¹ Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, İstanbul, 1992, VI/496-497.

² Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 428/1037), *el-Mevsûatu'l-fikhiyyetu'l-mukârene: et-Tecrîd*, dirâse ve thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed, Kâhire, 1425/2004, (Nâşirlerin mukaddimesi), I/8.

³ 306/918'de Bağdad'da doğan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, meşhûr hocalardan fıkıh ve hadis tahsil etmiş, Bâkîllânî, İsferyânî, Herevî, Berkânî, Ebu't-Tayyib et-Taberî gibi birçok meşhûr isim de kendisinden ders

hadis âlimi Ebû Nasr el-Kelâbâzî (ö. 398/1008), dilci ve filozof Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 400/1010), dilci Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 420/1029), filozof İbn-i Sina (ö. 428/1037) ve çeşitli ilim alanlarında çalışmaları olan Bîrûnî (ö. 430/1039) bu dönemde yaşayan önemli âlimlerdendir⁴.

Dönemin daha çok fıkıh ilmindeki çalışmalarıyla tanınmış âlimlerine de bakıldığında, Bağdat başta olmak üzere İslâm dünyasının diğer bölgelerinde ilmî seviyenin oldukça yüksek olduğu söylenebilir. Bu dönemde, Hanefî mezhebinden Irak'ta Ebu'l-Leys es-Semerkindî (375/985)⁵, Ebû Cafer en-Nesefî (414/1023)⁶, Ebû Abdullah es-Saymerî (436/1045)⁷, Semerkand'da Debûsî (430/1039) ve Buhâra'da Halvânî (452/1060)⁸ yaşamıştır. Diğer mezheplere müntesib muâsırları arasında da; Ebu Hâmid el-İsferâyînî (406/1015)⁹, İbn Fûrek (406/1015)¹⁰, Ebu't-Tayyib et-Taberî (450/1058)¹¹, Mâverdî (450/1058)¹² ve Beyhakî (458/1066); Mâlikî mezhebinden İbn

almıştır, İsmail Lütfi Çakan, "Dârekutnî", *DİA*, VIII, 488. Ayrıca Dârekutnî, Kudûrî'nin *Tecrid*'de kendisine sıkça atıflarda bulunduğu kişi olarak göze çarpmaktadır.

⁴ Kudûrî, *et-Tecrid* (Nâşirlerin mukaddimesi), I/8.

⁵ Semerkand hanefiliğinin önemli temsilcilerindedir, Belh ve Buhara dışında Bağdâd'a da gelmiş ve burada hadis tahsilinde bulunmuştur. İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebu'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

⁶ Adı Muhammed b. Ahmed b. Mahmud'dur. Meşhûr fukâhâdan olan Ebû Ca'fer, Cessâs'tan fıkıh tahsilinde bulunmuş, mantık ilminde başarılı bir şahıstır. Bağdâd'da da yaşamış olan Ebû Ca'fer'in burada kendisi için yazdığı bir şiirden bahsedilmektedir. Bkz. Kuraşî, Abdulkâdir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fi tabakâti'l-hanefîyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, y.y., 1398/1978, III, 67-68.

⁷ Adı Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî'dir. Hayatının büyük kısmını Bağdad'da geçirmiş, Cessâs'ın talebesi olan Ebû Bekr el-Hârizmî'nin de aralarında olduğu üstadlardan fıkıh tahsil etmiş, çeşitli önde gelen isimlerden de hadis almıştır. Medâin kâdılığının ardından Kerh bölgesi kâdılığına tayin edilmiş ve ölünceye kadar bu görevde kalmış, Irak Hanefilerinin reisi durumuna gelmiştir. Tuncay Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", *DİA*, XXXVI, 215.

⁸ Adı Abdulaziz b. Ahmed el-Halvanî'dir. Aralarında Serahsî, Ebu'l-Usr ve Ebu'l-Yüsr el-Pezdevilerin de bulunduğu birçok talebe yetiştiren Halvânî, Buhâra yöresinde Hanefî âlimlerinin en önde geleniydi. Kâmil Şahin, "Halvânî", *DİA*, XV, 383.

⁹ İsferâyînî, Bağdad'da çeşitli hocalardan Şâfiî fıkıhı okumuş ve hadis dinlemiştir. Şîf-Sünnî tartışmalarında hedef alınmış, bunun üzerine kısa süreliğine Bağdâd'dan ayrılmış, daha sonra geri dönmüş ve ömrünün sonuna kadar burada kalmış ve birçok önemli isme ders vermiştir. Gerek Şâfiî gerekse Hanefî ulema tarafından takdirle karşılanan İsferâyînî, ashâbu'l-vücuha müçtehitlerden olup ikinci Şâfiî olarak tavsif edilir. Saffet Köse, "İsferâyînî, Ebû Hâmid", *DİA*, XXII, 514.

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri (ö. 406/1015), Isfahan'da doğmuş, Kelâm öğrenmek için gittiği Bağdat'tan Basra'ya geçmiş, çeşitli sebeplerle Şiraz, Gazne ve Nişabur'da bulunmuştur. Basra'da Ebû'l-Hasan el-Bâhilî'den kelâm dersleri almıştır. Bâkîllânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî ile de kelâmî konularda müzakerelerde bulunmuştur. Abdülkerim el-Kuşeyrî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî onun yetiştirdiği âlimlerdendir. İbn Fûrek kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, tasavvuf, tefsir, tabakat ve nahiv ilimlerinde eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *DİA*, XIX/495-498.

¹¹ 348/959'da doğmuş, muhtelif beldelerde önemli isimlerden farklı alanlarda dersler almış olan Ebu't-Tayyib, Bağdâd'a gelmiş, burada İsferâyînî'nin ilim meclisine katılmış ve çok geçmeden Irak'ta Şâfilîğin otoritesi olmuştur. O da İsferâyînî gibi ashâbu'l-vücuha müçtehitlerinden sayılır. Taberî, Bağdâd'da Bâbüttâk kâdılığına,

Ebû Zeyd el-Kayravânî (389/999)¹³, Ebû Bekr el-Bâkîllânî (405/1014)¹⁴, Kadî Abdulvehhâb el-Bağdâdî (422/1031)¹⁵ ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî (474/1081)¹⁶; Hanbelî mezhebinden İbn Hâmid (403/1012)¹⁷ ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066)¹⁸ sayılabilir¹⁹.

İlim alanındaki önemli hizmetlere rağmen Bağdat'ta halk arasında çıkan karışıklıklarda, Büveyhîler'in desteklediği mezhep ihtilaflarının etkisi çoktur. Bu karışıklıklar ve ayyarların²⁰ çapulculuklarından dolayı Bağdat çok zarar görmüştür. Daha önce Hanbelîlerin sert tutumları sebebiyle ortaya çıkan karışıklıklar,

-
- daha sonra da Hanefî Ebû Abdullah es-Saymerî'nin vefatından sonra boşalan Kerh kadılığına getirilmiş ve vefatına kadar bu görevi sürdürmüştür. Bilal Aybakan, "Taberî, Ebu't-Tayyib", *DİA*, XXXIX, 313-314.
- ¹² 364/974'te doğan Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, 398/1008'den önceki bir tarihte Bağdâd'a gelmiş ve burada başta İsferyîni olmak üzere pek çok hocadan ders almış, Kudûrî'den de istifade etmiştir. Dönemin en önemli simalarından biri haline gelen Mâverdî, devlet tarafından diplomatik heyetlerde görevlendirilmiştir. Kâdir-Billâh dört mezhepten birer muhtasar yazılması için her mezhebin önde gelenlerine başvurmuş, Hanefîlerden Kudûrî'ye, Şâfîilerden de Mâverdî'ye bu görev verilmiştir. Cengiz Kallek, "Mâverdî", *DİA*, XXVIII, 180.
- ¹³ Tam adı, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî (ö. 386/996)'dir. 310 (922) yılında Kayrevan'da dünyaya gelmiş, burada Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ve kıraat dersleri almıştır. Daha on yedi yaşında iken kaleme aldığı er-Risâle adlı eseri büyük itibar gören ve mezhepte müctehid kabul edilen İbn Ebû Zeyd, devrinde Mâlikîler'in önderi olup mezhebin gelişmesinde büyük hizmetler yapmıştır. İbn Ebû Zeyd, 30 Şâban 386 (17 Eylül 996) tarihinde Kayrevan'da vefat etmiş ve evine defnedilmiştir. H. Yunus Apaydın, "İbn Ebû Zeyd", *DİA*, XIX/451-453.
- ¹⁴ Bakîllânî kelamcılığı yanında fakihliği ile de bilinmektedir. Hayatının bir bölümünü Bağdâd'da geçirmiş, birçok önemli isimden ders almış ve nice meşhûr isimlere hocalık yapmıştır. Devletin çeşitli alanlarında diplomatik görevlerde bulunmuştur. Bağdâd, Ukbera ve Sağr'da kadılık ve kâdilkudatlık yapmış, Kudûrî'nin naaşının da hazinesine taşınacağı Mansur Camii'nde müderrislik yapmıştır. Şerafeddin Gölcük, "Bâkîllânî", *DİA*, IV, 531.
- ¹⁵ Kadî Abdulvehhâb 362/1031'de Bağdâd'da doğmuş, buradaki Mâlikî hocalardan ders almış ve eğitimi tamamladıktan sonra çeşitli bölgelerde kâdilik yapmıştır. Aralarında Hatib el-Bağdâdî'nin de yer aldığı, çeşitli bölgelerde birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ferhat Koca, "Kadî Abdulvehhâb", *DİA*, XXIV, 113.
- ¹⁶ Endülüs Malîkîlerinden olan Ebu'l-Velîd el-Bâcî, 403/1013'de doğmuş, Kurtuba'da tahsil görmüş, 426/1035'te Doğu İslâm ülkelerine seyahate çıkmış ve Bağdâd'da üç yıl kalmıştır. Burada Ebû't-Tayyib et-Taberî, Saymerî, Dâmeğânî, Hatîb el-Bağdâdî gibi Hanefî ve Şâfîî üstadlardan ders okumuştur. Ahmet Özel, "Bâcî", *DİA*, IV, 414.
- ¹⁷ Bağdâd'da doğup yetişen ve birçok önemli isimden ders alan İbn Hâmid, aralarında Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (458/1066) da olduğu önemli öğrenciler yetiştirmiştir. Halife Kâdir-Billâh'ın huzurunda İsferyîni ile yaptığı münazara oldukça ses getirmiştir. Ayrıca Bağdâd'daki Büveyhî hanedanı ile yakın ilişkide olması sayesinde, Hanbelî mezhebi bölgede daha canlı olmuştur. Ahmet Yaman, "İbn Hâmid", *DİA*, XX, 24-25.
- ¹⁸ 380/990 yılında Bağdat'ta doğan Ebû Ya'la, meşhûr Hanbelî hukukçusu İbn Hâmid'den fıkıh dersleri almış, onun ölümünden sonra (ö. 403/1012) onun meclisinde öğretime ve fetva vermeye başlamıştır. Fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, ilm-i hilâf, tefsir gibi çeşitli ilim dallarında eserler telif eden Ferrâ, önce şahitlik (noterlik) daha sonra da belli şartlarla kadılık görevini kabul etmiştir. Şahsiyetli, dirâyetli ve ilmiyle âmil olmaya gayretli bir âlim olan Ebû Ya'lâ, Hanbelî mezhebine mensup olmakla birlikte mutlak içtihatlarında da bulunmuştur. 458/1066 tarihinde vefat eden Ebû Ya'lâ, çeşitli ilim dallarında altmışa yakın eser vermiştir. Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, X/253-255.
- ¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin mukaddimesi), I/11-12.
- ²⁰ Ortaçağ İslâm dünyasında daha çok kendi çıkarları için toplum düzenini bozan zümreler hakkında kullanılan bir tabir, Abdülkâdir Özcan, "Ayyâr", *DİA*, IV/296.

Büveyhîler'in, sünnilere, kendilerini kabul ettirememesi ve karışıklıkları desteklemeleri sebebiyle Tuğrul Bey'in Bağdat'a girişine kadar sürmüştür²¹.

B. DOĞUMU, NESEBİ, KÜNYESİ

Hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi yer almayan Kudûrî'nin tam adı, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hemdân el-Bağdâdî, el-Kudûrî²²dir. Bazı kaynaklarda Ebu'l-Huseyn yerine yanlışlıkla "Ebu'l-Hasen" künyesi kullanılmıştır²³. Babası ile nisbesinin aynı olması sebebiyle bazı kaynaklarda Kudûrî, İbnu'l-Kudûrî şeklinde geçmektedir²⁴.

Kudûrî nisbesinin kökeniyle ilgili üç farklı bilgi verilmiştir: Bunlardan birincisine göre bu künye, "قدر ج قدور: çömlek" kelimesinden türetilmiştir. Bunun sebebi de Kudûrî'nin tencere yapımı veya ticaretiyle uğraşmasıdır. Kaynaklarda en çok geçen açıklama bu yöndedir. Doğru olan da bu olsa gerektir. Ancak Kudûrî'nin veya ailesinin bu işle uğraştığına dair bilgi yoktur. Diğer bir görüşe göre Bağdat'taki "قدورة: kudûra" adındaki bir bölgeye nisbetle bu künye verilmiştir. Ancak Bağdat'ta böyle bir yer bulunmamıştır. Bazı müelliflerin dile getirdiğine göre ise bu künyenin bir aslı yoktur. Bir kısım müellif ise bu nisbenin neden verildiğini bilmediklerini söylemiştir²⁵.

²¹ Abdulaziz ed-Dûrî, "Bağdat", *DİA*, IV/430.

²² Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi (ö. 562/1167), *el-Ensâb*, takdîm ve ta'lik Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, 1408/1988, IV/460; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö.597/1201), *el-Muntazam fi târihi'l-mulûki ve'l-umem*, dirase ve thk. Muhammed Abdulkâdir 'Ata ve Mustafa Abdulkadir 'Ata, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1412/1992, XV/257; İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmürî, Beyrut, 1417/1997, VII/782, (Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî el-Fakîh el-Hanefî diye geçiyor); Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/247; Safedî, Salahuddin Halîl b. Aybek (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, bi'tinai İhsan Abbas, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1389/1969, VII/320.

²³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/257.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/113.

²⁵ İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-'a'yân ve enbâu ebnâi'z-zeman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1398/1978, I/79; İbnü'l-Verdi, Ebû Hafz Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, (749/1349), *Tarihu İbni'l-Verdi*, Beyrut, 1417/1996, I/333; el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Hindî (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Beyrut, ty., s. 30.

Kudûrî, hicrî 362/973 yılında Bağdat'ta doğmuştur²⁶. Doğum yılı konusunda kaynaklar ittifak halindedir. Bağdat dışına çıktığına dair kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır. Ailesi ile ilgili fazla bir bilgiye rastlayamadığımız Kudûrî'nin, babası Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hemdân Ebubekr el-Kudûrî²⁷ ve bir oğlundan bahsedilmektedir. Oğluna fıkıh öğretmeyen Kudûrî, onun hakkında “bırakın da kendi ruhu için yaşasın” demiştir. Oğlunun hicrî 440/1048-1049 yılında hadis rivâyet yaşına gelmeden genç yaşta vefat ettiği nakledilmektedir²⁸.

Bunların dışında Kudûrî ile ilgili birkaç olaydan bahsedilmektedir. Bunlardan birisine göre 402/1011 yılı Rabiülâhir ayında Fâtımî olduklarını iddia eden, ancak öyle olmayan Deysân b. Saîd el-Hurremî'nin soyuna mensup olan Mısırlı halifelerin nesebini kötüleme ve kınamaya yönelik raporlar tutulmuştur. Bu raporlar, Bağdat ve diğer şehirlerde yaşayan birçok âlim, kadı, fakih, eşraf vb. tarafından yazılmış ve bu kişilerin yaptıkları yanlışlıklara şahit olunmuştur. Bu raporları tutanlar arasında o dönemde yaşayan Şerif Murteza, kardeşi Şerif Radî, alevilerin büyüklerinden bir grup, Kadı Ebû Muhammed el-Ekfânî, el-İsferâyînî ve Kudûrî gibi gerek ehl-i sünnet gerekse şiaya mensub kadı ve fakihlerin isimleri yer almaktadır²⁹.

Diğer olay da Kudûrî'yi rüyasında gören Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhammed adlı birisinin anlatımıyla kaynaklarda yer bulmuştur. Bahsedilen kişi, Kudûrî'yi ölümünden sonra rüyasında görmüş, halini sorduğunda Kudûrî'nin yüzü solmuş ve o, bu haliyle

²⁶ Sem'anî, *el-Ensâb*, IV/460; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/257; Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/247; Kınalızâde, Alaüddin Ali Çelebi b. Emrullah b. Abdülkadir Hamidî, (ö. 979/1572), *Tabakatü'l-Hanefiyye*; thk. Süfyan b. Aîş b. Muhammed, Firas b. Halîl Meş'al, Amman: Dâru İbni'l-Cevzi, 1425/2003, s. 205.

²⁷ Kuraşî, doğum ve ölüm tarihlerinden bahsetmediği Ebübekr el-Kudûrî için Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin babası olduğu bilgisini verdikten sonra kendisinden şu olayı nakleder: Ebubekr eş-Şiblî ile ilgili bir olay kendisinden Kadı Ebû Temmâm Ali b. Muhammed İbnu'l-Hasen el-Vâsitî kanalıyla Kudûrî (Ebübekr) tarafından şöyle anlatılmaktadır; “Bir gün Şiblî'yi şehrin camisinde insanların çok olduğu orta revakların bulunduğu yerde 'Allah, malını kaybedip de onu geri getirmesi için Allah'a dua eden adama ve onun ana babasına merhamet etsin' derken gördüm. O bunları söylerken insanlar susuyordu. Derken genç birisi halkayı yararak geldi ve malın sahibi kimdir? diye sordu. (Şiblî) ben, dedi. (Genç) mal nedir? diye sorduğunda ise sabırdır ve ben onu kaybettim, dedi. (bunun üzerine) orada bulunanlar hüngür hüngür ağladılar. *el-Cevâhir*, III/29-30.

²⁸ Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/64. Zayıf bir rivâyete göre rivâyet yaşına ulaştığı söylenmiştir, I/248 (Temîmî'nin, *Tabakat-ı seniyyesi*'nden naklen 1852 nolu biyografisi).

²⁹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/83; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1405/1985, II/200-201; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin ed-Dumeşkî, eş-Şâfiî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru hicr, 1424/2003, XV/537-539.

durumun zorluğuna işaret etmiştir. Ebu'l-Kâsım'ın kendi dedesi olan Ebu'l-Ferac hakkındaki sorusu karşısında ise Kudûrî'nin yüzünün rengi gelmiş ve “orada Ebu'l-Ferac gibisi var mı?” diyerek ellerini semaya kaldırmıştır³⁰. Kaynaklarda Kudûrî'nin, resmî bir görevinden bahsedilmemekle birlikte kısa süreli bir görevlendirme kabilinden bir olay nakledilmektedir. Kudûrî'nin vefatından bir buçuk sene kadar önce (427/1035), Fırât'n bir kolu olan Îsâ nehri/kanalı üzerindeki diken köprüsü (قنطرة الشوك) yıkılmış, bir süre bu şekilde kaldıktan sonra dönemin yöneticisi köprünün tekrar imarını emretmiş ve köprünün yeniden yapımı Muharrem ayında tamamlanmıştır. Bu olayın sebeplerinden bahsedilmemekle birlikte köprü yapımındaki harcamaların yönetimi görevinin Kudûrî'ye verildiği nakledilmektedir³¹.

C. HOCALARI

Kudûrî, Bağdad'da ciddî bir ilim ortamında yetişmiştir. Kur'an'ı ezberlemiş, başta fıkıh ve hadis olmak üzere bütün şer'î ilimleri tahsil etmiş, Bağdad'da döneminin Hanefî mezhebinin reisi olmuştur³². Kudûrî'nin yaşadığı dönemde Hanefî mezhebine mensup olan bir başka âlim Saymerî (ö. 436/1045)'dir. Her ikisi de Bağdad'da yaşamış olmalarına rağmen birbirleriyle görüştüklerine dair bir bilgiye ulaşamadık. Ancak görüşmemelerine imkân yoktur. Zira bazı olaylarda her ikisinin de adı geçmektedir³³. Yine İbnu's-Semmâk er-Râzî el-Hanefî³⁴ ve Dâmeğânî (ö. 478/1085) gibi öğrenciler, her ikisinden de ders almışlardır. Saymerî, önce Medâin'de daha sonra da Kerh bölgesinde ömrünün sonuna kadar kadılık yapmıştır. Bağdad'da mezhebin önderi olduğuna dair bilgi dikkate alınır ve de 436/1045 tarihinde vefat ettiğine bakılırsa³⁵

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 165.

³¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/253; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV/658.

³² Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/248; İbn Tağrîberdî, Cemaluddin Ebi'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî (ö. 874/1470), *en-Nücümü'z-zâhira fî mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, Mısır, ty., V/24.

³³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI/39.

³⁴ Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Tarîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, el-Mektebetu't-tevfikiyye, yy., ty., XXXIII/114.

³⁵ Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö.476/1083), *Tabâkâtu'l-fukâhâ*, thk. İhsan Abbas, 1. Baskı, Beyrut/1970, s. 3, Hem Kudûrî hem de Saymerî için “imamu'l-hanefiyye” ifadesi kullanılmıştır, s. 124; Saymerî'nin, Bağdad'da mezhebin imamı olduğu bilgisi, Ebu'l-Velîd el-Bâcî'den nakledilmiştir, Kuraşî, *el-Cevâhir*, II/117-118; Zamanında Ebu Hanife ashabının şeyhi ifadesi için bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, VIII/50; “mezhebinin imamı” için bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb fî tehzibi'l-ensâb*, Beyrut, ty., III/195; İbnu'l-Verdî (ö. 749/1349), *Tarîhu İbn-i'l-Verdî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1417/1996, I/338; Hem Kudûrî hem de Saymerî için

Bağdad'da aynı dönemde iki âlimin mezhep önderi konumunda olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda bu sıfatın mezhep içerisinde bir âlimden diğerine nakledilen bir makam olmaktan ziyâde mezhebi temsilde önemli bir mevki için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber Saymerî için Hanefî fakihlerinden birisi ifadesi de kullanılmaktadır³⁶.

Kudûrî'nin İmam Muhammed'e kadar olan ilim silsilesi şu şekildedir: Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya el-Cürcânî (ö. 398/1008)→ Ebûbekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981)→ Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)→ Ebû Sa'îd el-Berde'î (ö. 317/929)→Ebû Sehl Musa b. Nasr er-Râzî (ö. 263/876-877)³⁷→Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805).

Kendilerinden ders aldığı üstadlarını, kronolojik değil de Kudûrî'nin yetişmesinde en çok etkisi olma kriterine göre ele alacağız. Bu konuda Ebû Abdullah el-Cürcânî en başta gelir.

1. Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya el-Cürcânî (ö. 398/1008)

Ebubekir Cessâs er-Râzî (ö. 370/981)'den fıkıh öğrenmiş olan Cürcânî'nin tam adı Ruknuddîn (Ruknu'l-İslâm³⁸) Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya b. Mehdî el-Cürcânî'dir. Önemli talebeleri, Kudûrî ve Ahmed b. Muhammed en-Nâtîfî (ö.446/1054)³⁹'dir. Katî'atu'r-rabî'daki mescidde ders veren Cürcânî, ömrünün sonuna

“Hanefî ashabının imamı” ifadesi geçmektedir, es-Subkî, Ebû Hâmid Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali (ö.771/1370), *Tabakâtuş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulvehhâb Muhammed el-Hulvî, yy., 1413, V/15.

³⁶ İbnü'l-Kayserânî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tahir (ö.507/1113), *el-Ensâbu'l-müttefika fî'l-hatti'l-mütemâsile fin-naki ve'z-zabt*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut/1411, s. 92; Kemaluddîn İbn Adîm (ö. 660), *Buğyetu'taleb fî tarih-i Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-fikr, ty., yy., VI/2680.

³⁷ İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin talebelerinden olan Musa er-Râzî, Ebû Sa'îd el-Berde'î ve Ebû Ali ed-Dekkâk'ın hocasıdır. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 216; İbn Hibbân, hadis rivâyetinde sadûk olduğunu ve hicrî 263 yılında vefât ettiğini söyler, İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî (ö. 354/965), *Kitâbu's-Sikât*, Haydarâbâd, 1393/1973, IX/163; *Kitâbu'l-harâc*, *Kitâbu'l-mehâric ve Muhtasar fî'l-fürû'* adlı eserleri için bkz. Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), *Hediyyetu'l-ârifin Esmâu'l-müellifinve âsâru'l-musanifin*, (1951 İstanbul Baskısının Ofseti), Lübnan, ty., II/477.

³⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, (Nâşirlerin mukaddimesi), I/9.

³⁹ Ahmed b. Muhammed b. Ömer Ebu'l-Abbas en-Nâtîfî, Reyli Hanefî fakihidir. “Nâtîfî” nisbesi bir tür helva imalât ve satışı mesleğiyle ilgilidir. Irak Hanefî fukahasının önde gelenlerinden, “vâkıât ve nevâzil” türünde eser veren âlimlerden olan Nâtîfî'nin fıkıh tahsili silsilesi Ebû Abdullah el-Cürcânî, Cessâs, Kerhî, Berdaî, Ebû Hâzîm el-Kâdî ve İsa b. Ebân vasıtasıyla Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ulaşır. Bağdat'ta yaşadığı, burada

doğru felç geçirmiştir. Ebû Hanîfe'nin kabrinin yanına defnedilen Cürcânî, *Hidâye* müellifi Burhânuddîn el-Merğînânî tarafından 'Ashabu't-tahrîc'den⁴⁰ kabul edilmiştir⁴¹. Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserinde Cürcânî'den nakille ele aldığı meseleler yer almaktadır⁴². Kudûrî'nin fıkıh alanında yetişmesinde en çok Cürcânî'nin etkisinin olduğu anlaşılmaktadır.

'*Tercîhu mezhebi Ebî Hanîfe*' adlı bir eser yazan Cürcânî'nin bu eserine Şâfiî mezhebine mensub Abdulkâhir İbn Tâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-1038) '*Kitâbun fi reddi Kitâbi'l-Cürcânî*' adlı bir reddiye yazmıştır⁴³. Cürcânî'nin bunun dışında *el-Câmiu'l-kebîr*'e yazdığı bir şerh⁴⁴ ve *el-Kavlu'l-mensûr fi ziyâratı seyyidi'l-kubûr* adlı eserleri vardır⁴⁵.

2. Muhammed b. Ali Süveyd el-Müeddib (ö. 381/991)

Kudûrî'nin kendisinden hadis dinlediği ve tam adı Ebubekr Muhammed b. Ali b. Huseyn b. İbrahim b. Suveyd el-Anberî el-Müeddib olan bu âlim hakkında kaynaklarda hadis rivâyeti için çokça rihleye çıkmış olması dışında bir bilgi yoktur⁴⁶.

ders verdiği ve 446 (1054) yılında Rey'de vefat ettiği kaydedilir. Bazı kaynaklarda Bağdat'ta öldüğü belirtilmektedir. ez-Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed ed-Dimeşki (ö. 1396/1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, yy., 2002, I/213; Ömer Rıza Kehhâle (ö. 1408/1987), *Mu'cemu'l-muellifin: Terâcimu musannifi'l-kütubi'l-'arabiyye*, Beyrut, ty., II/140; Tahsin Özcan, "Nâtfî", *DİA*, XXXI/438-439; Mehmet Ali Orhan tarafından *Nâtfî'nin el-Ecnâs ve'l-furûk Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* adıyla bir eseri doktora tez çalışması olarak tahkik edilmiştir (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996).

⁴⁰ Merğînânî, 'sıfatu's-salât' konusunda namazın rükünlerini yerine getirirken tuma'nine (طمانينة) nin sünnet olduğu hükmünü, Cürcânî'nin tahrîcine dayandırmakla Cürcânî'yi ashabu't-tahrîc'den kabul ettiğini göstermiştir, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî el-Merğînânî (ö.593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Dâru'l-erkâm, Beyrut, ty., I/62.

⁴¹ Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukaha*, s. 151; Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/397-398; Temîmî, Takıyyuddîn b. Abdilkâdir el-Gazzî el-Mısırî (ö. 1010/1601), *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Riyâd, 1403/1983, I/414; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 202.

⁴² Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/454, IV/1686, 1745, X/5070, XI/5650; Hocası Cürcânî'den naklettiği görüşü hatalı bulduğu yer için bkz. IV/2064.

⁴³ Hacı Halîfe Mustafâ b. Abdullâh Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütubi ve'l-finûn*, Beyrut, ty., I/398; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II/57; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, XII/101.

⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/569; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, XII/101.

⁴⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II/57; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, XII/101.

⁴⁶ İbnu'l-Esir, *el-Lübab*, III/251; Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/248; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, II/19.

3. Ubeydullah b. Muhammed el-Havşebî (ö. 375/985)

Ebu'l-Huseyn Ubeydullah b. Muhammed eş-Şeybânî el-Havşebî, güvenilir bir hadisçi⁴⁷ olup Kudûrî, kendisinden hadis dinlemiştir⁴⁸. Hatîb el-Bağdâdî, Kudûrî'nin, Havşebî'den "Allah Rasulü (S.A.V.)'nün yüzüğünde 'Muhammed Rasulullah' yazısı vardı" rivâyetini naklettiğini bildirmektedir.

D. ÖĞRENCİLERİ

Kudûrî'nin Hanefî mezhebinin temsilciliğini yapması, onun fakihliğinin ön planda olduğunu göstermekle beraber kaynaklarda verilen bilgilerden, az da olsa rivâyet ettiği hadisleri içeren bir risalesinin olmasından ve *et-Tecrîd* adlı eserinde râvî ve rivâyetlere vukûfiyetinden hadis ilminde de önemli bir yerinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Kudûrî, fıkıh alanında yetiştirdiği birçok öğrencinin yanında kendisinden hadis rivâyet eden öğrencileriyle de tanınmaktadır. Ancak rivâyet ettiği hadis miktarının oldukça az sayıda olduğu ifade edilmiştir.

1. Ebubekr Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî es-Serahsî (ö. 439/1047)

Kudûrî'den fıkıh tahsil ettikten sonra Horasan bölgesine giden Serahsî, fıkhıdaki yetkinliği ile dikkat çekmiş ve Basra kadılığına getirilmiştir. Zühd ve alçakgönüllüğü ile temayüz eden Serahsî, Kudûrî'nin önemli eserlerinden *Muhtasar*'ını ihtisar etmiş⁴⁹ ve *Tecrîd* adlı eserine de Tekmile yazmıştır⁵⁰.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-selâm münzü te'sîsîhâ hattâ seneti 463h.*, Beyrut, ty., X/362.

⁴⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV/460; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/257; Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/248; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, II/19.

⁴⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/346; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, IV/315; Bazı kaynaklar eserin adını Muhtasarü'l-muhtasarayn olarak verir: Kuraşî, *el-Cevâhir*, II/400; İbn Kutluboga, Zeynuddin Ebi'l-'Adl Kâsım (ö. 879/1474), *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-hanefiyye*, thk. İbrahim Salih, Daru'l-me'mun li't-türâs, 1412/1992, 124; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I/516.

⁵⁰ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II/400; *Tekmiletü't-tecrîd* adlı eserin bir yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi bölümünde (422 numarada, nesih hatlı, 245 varak, 780 istinsah tarihli) kayıtlıdır (Sezgin, *GAS*, I/455).

2. el-Mufaddal b. Mes'ûd b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 442/1050)

Kaynaklarda doğum ve ölüm tarihi ile ilgili farklı bilgilerin olduğu el-Mufaddal b. Mes'ûd b. Muhammed b. Yahya b. Ebi'l-Ferac et-Tenûhî, Kudûrî'nin yanısıra Saymerî'den de fıkıh okumuş, Bağdat ve Dımaşk'ta hadis dinlemiş, kadılık yapmış, ancak daha çok edebiyat ve nahiv alanında tanınmıştır⁵¹.

Fıkıhla ilgili üç eserinden bahsedilmektedir. Bunlar; İmam Şâfiî'yi, nasrlara muhâlif olarak ele aldığını düşündüğü meselelerde eleştirmek amacıyla yazdığı *et-Tenbîh*⁵² adlı kitap ile abdestte ayakların yıkanmasının gerekliliğini anlatan *Risâle fi vücûbi ğasli'r-ricleyn*⁵³ ve içeceklerde helal ve haram ayırımına dair *el-Beyân ani'l-fasl fi'l-eşribe beyne'l-helal ve'l-haram*⁵⁴ adlı iki risâledir. *Kitâbu âhbâri'n-nahviyyîn* adlı eseri ise nahiv alanında yazdığı bir eserdir⁵⁵.

3. Ebu'l-Kâsım İbn Berhân el-'Ukberî (ö. 456/1064)

Abdulvâhid b. Ali İbn Berhân Ebu'l-Kâsım el-Esedî el-Ukberî, Hanbelî iken Hanefî, müneccim iken nahivci olmuş, iyi derecede fıkıh, kelam, hadis ve ensâb bilgisine sahip bir âlimdir. Bağdat'ın kuzeyinde Dicle nehri kenarındaki 'Ukberâ adlı beldede hicrî 456 yılında vefat etmiştir⁵⁶.

Usûlü'l-luğa adlı eseri dil alanında, *el-İhtiyâr* adlı eseri ise fıkıh alanındadır⁵⁷. Kendisine bu iki eserin nispet edildiği 'Ukberî, 'kâfirlerin ebediyen cehennemde kalmayacakları' yönündeki görüşü sebebiyle mürcîlikle itham edilmiştir⁵⁸.

⁵¹ Hamevî, el-Mufaddal'ı, şiî, mu'tezilî ve bid'atçı olarak nitelendirir, el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah er-Rûmî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-üdebâ: İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1414/1993, VI/2710; Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/496; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, V/52.

⁵² Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI/2710; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/493.

⁵³ Tenûhî'nin bu eseri, Şiilere reddiye olmak üzere yazmış olması muhtemeldir, Ahmet Numan Ünver, *Kudûrî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefîler ve Şâfiîlerin Nasrlara Dayalı İhtilafları –Kitabu'n-nikâh çerçevesinde-*, MÜSBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2013, s. 13, 44. Numaralı dipnot.

⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/263; içeceklerle ilgili helal ve haram hakkında bilgi veren risâle adıyla, Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/496; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 258; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II/468.

⁵⁵ Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/496; *Kitâbu Ahbâri'n-nuhât* adıyla bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 258.

⁵⁶ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II/481.

⁵⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I/634; Zirikli, *Alâm*, IV/176.

4. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1072)

392/1002 yılında doğan Hatîb el-Bağdâdî'nin adı, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî'dir. Hadis ilminde temayüz etmiş olmakla birlikte *Tarihu Bağdâd* adlı meşhûr tarih eserinin müellifidir⁵⁹. Hayatı boyunca çok sayıda hocadan ders alan ve birçok ilim şehrini ziyaret eden Bağdâdî, 463/1072 yılında Nizâmiye medresesi yanındaki evinde vefat etmiştir.

Hatîb el-Bağdâdî, eserinde Kudûrî'den bahsetmiş hem kendisi hem de Ebu Bişr Muhammed b. Ömer el-Vekîl ile Ebu'l-Kâsım et-Tenûhî'den nakille O'nu öven ve yaşadığı dönemde Hanefî mezhebindeki konumunu anlatan bilgiler aktarmış, kendisinden hadis rivâyet etmiştir⁶⁰. Bunun dışında Kudûrî'ye öğrenci olduğuna dair bir bilgi yoktur.

5. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Akta' el-Bağdâdî (ö.474/1081)

Kudûrî'nin önemli öğrencilerindendir. Fıkıhın yanısıra iyi derecede matematik de bilen Akta', hocasının vefatından sonra 430/1038-1039 yılında Bağdad'dan çıkıp Ahvâz'a, oradan da Râmehurmuz'e gitmiş ve 474/1081'de vefat edinceye kadar orada ders vermeyi sürdürmüştür⁶¹.

Kendisine Akta' denilmesinin sebebi, genel kanaate göre, bir hırsızlık olayına katıldığı ithamıyla sol elinin kesilmesidir. Elinin, müslümanlarla Tatarlar arasındaki bir harpte kesildiği de nakledilmiştir⁶².

⁵⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII/113; Zehebî, *Siyeru 'A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût ve Muhammed Naîm el-'Araksûsî, Beyrut, 1403/1983, XXVIII/124-126, Zehebî ayrıca Ukberî'nin mu'tezilî eğilimli olduğunu söyler.

⁵⁹ Bağdâdî ve *Tarihu Bağdâd* adlı eseri hakkındaki olumsuz eleştiriler için bkz. İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhira*, V/24, 87.

⁶⁰ Sem'anî, *el-Ensâb*, IV/460; el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, IV/377.

⁶¹ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/311-312; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, II/87; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 40.

⁶² İbn Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, s. 26.

Hocası Kudûrî'nin *el-Muhtasar* adlı eserini şerh edenlerdendir⁶³. Bağdatlı İsmail Paşa, Tahâvî'nin *Muhtasar*'ına yazdığı bir şerhinden bahsetmekle birlikte⁶⁴, bu şerh, Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbicâbî (ö. 480/1087) tarafından yazılmış şerh olsa gerektir. Aynı künyeye sahip olmaları sebebiyle karıştırılmış olmaları mümkündür.

6. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Dâmeğânî (ö.478/1085)

398/1007'de Dâmeğân'da doğup fakîh Ebu Sâlih'ten ders alan ve genç yaşta Bağdat'a gelen Dâmeğânî; Kudûrî, Saymerî (ö. 436/1045) ve Muhammed b. Ali es-Sûrî (ö. 441/1057)⁶⁵ gibi hocalardan fıkîh dersi almış ve hadis dinlemiştir⁶⁶. Kaynakların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Dâmeğânî, Kudûrî'den ders almış olsa da daha çok Saymerî'nin derslerine devam etmiştir.

447/1056 yılında Ebû Abdullah İbn Mâkûlâ'nın ölümünden sonra Bağdat'ta Kâdılkudât olan Dâmeğânî, 478/1085 yılında vefat edene kadar bu görevinde kalmış, döneminde Irak Hanefilerinin reisi olmuştur⁶⁷. Hanbelî olan İbn Akîl (ö. 513/1119)⁶⁸ gibi başka mezhepten âlimlerin de bulunduğu öğrencilerinin, sayılamayacak kadar çok olduğu ifade edilmektedir⁶⁹.

Makam, ahlak ve hüküm vermedeki yöntemi bakımından Ebu Yûsuf'a benzetilen ve neslinden de kadılar çıkan Dâmeğânî hakkında, Şâfiî âlim Ebu't-Tayyib et-Taberî'nin (ö. 450/1058) “Dâmeğânî, Şâfiî mezhebini bizim ashâbımızın çoğundan

⁶³ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/312; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 26; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 40; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/80. Kudûrî'nin eserleri konusunda bu şerh ile ilgili bilgi verilecektir.

⁶⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/80.

⁶⁵ Bu âlim hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, VI/275.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, I/397; Zehebî, *Siyer*, XVIII/485; Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/248; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 182.

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, III/109; Zehebî, *Siyer*, XVIII/487; Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/270; Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Dâmeğânî”, *DİA*, VIII/453-454.

⁶⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/295.

⁶⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XXII/129.

daha iyi bilir” dediği nakledilmiştir⁷⁰. Dâmeğânî’nin *Şerhu muhtasari’l-hâkim* adlı bir eseri vardır⁷¹.

Ebû Abdullah Dâmeğânî ve ‘*Tabakâtu’l-fukahâ*’ yazarı Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö.476/1083) aynı dönemde yaşamış ve bu iki âlim zaman zaman bir araya gelerek ilmî müzâkerelerde bulunmuşlardır⁷². Bu iki imam hakkında ‘(maddî imkânsızlıklar, sebebiyle) kendilerine hac farz olmayan iki imam’ ifadesinin kullanılması, her ikisinin de fakir bir hayat geçirdiklerini göstermektedir⁷³.

7. Ebu’l-Hâris Muhammed b. Ebi’l-fadl Muhammed es-Serahsî (ö. V. yüzyıl)

Kudûrî’nin yanında uzun yıllar eğitim alan öğrencilerindedir. Şâfîî âlim Ebu Sa’d el-Mütevellî (ö. 478/1085)’nin kendisini çok övdüğü nakledilir. Bir dönem, dersleri aşırı tekrar etmesi sebebiyle ‘mâlihülyâ’ (sürmenaj/kuruntu hastalığı veya melankoli) olacak kadar gayretli olan Ebu’l-Hâris hakkında Kudûrî’nin ‘Horasan ve Aynu’n-nehr yöresinden, ondan daha fakihi gelmemiştir’ dediği rivâyet edilmiştir⁷⁴.

Kuraşî’nin verdiği bilgiye göre, babası Ebu’l-Fadl, oğlunu, Kudûrî’nin derslerine katılması için, hacca giderken Bağdat’a bırakmıştır. Ebu’l-Hâris, on iki yıl fıkıh eğitimi aldıktan sonra Serahs’a, babasının yanına gittiğinde, babası selâmını almamış ve ona ‘Bağdat’a giden bütün hafızlar Kur’ân’ı unutupmuş?!’ diyerek endişesini bildirmiş, bunun üzerine o da ‘Unutmadım, aksine her gün tekrarlıyorum’ deyince, babası selâmını almıştır⁷⁵.

⁷⁰ Zehebî, *Siyer*, XVIII/486; Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/270; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 183.

⁷¹ Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 182; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifin*, II/74.

⁷² Zehebî, *Siyer*, XVIII/486.

⁷³ Zehebî, *Siyer*, XVIII/486; Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/271.

⁷⁴ Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/304.

⁷⁵ Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/414.

8. Ebû Yûsuf Abdusselâm b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 488/1095)

Kudûrî'nin ashâbındandır. Hakkında bir bilgi yoktur⁷⁶. Kuraşî ve Temîmî, bu kişi ile aynı isme sahip bir müfessirin, aslında tek bir şahıs olduğu kanaatine varmışlardır. Bu şahıs '*Hadâiku zâti behce*' adlı oldukça hacimli (300, 400, 700 cilt) bir tefsirin yazarıdır. İlk yedi cildi Fâtiha sûresi hakkındadır. Birçok yeri gezmiş olan bu şahıs, Mu'tezilî olarak bilinmektedir⁷⁷. 393/1002-1003 yılında doğduğu söylenen Kazvîni'nin döneminin ileri gelen Gazzâlî gibi âlimleri ile görüşmeleri olmuştur. 488/1095 yılının Zilkâde ayında vefat etmiştir⁷⁸. Hayatı hakkında bir bilgi bulunmayan, Kudûrî'nin öğrencisi olması ihtimali daha yüksektir. Zira daha çok müfessir olarak bilinen ve hayatı hakkında da yeteri kadar bilgi sahibi olabildiğimiz Kazvîni'nin fıkıh alanında da herhangi bir eserinden bahsedilmemiş olmasından Kudûrî'nin öğrencisi olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.

E. ÖLÜMÜ

Kaynaklarda Kudûrî'nin ölüm yılının hicrî 428 (24 Nisan veya 4 Mayıs 1037) olduğunda herhangi bir ihtilaf yoktur⁷⁹. Ancak öldüğü gün ile ilgili 5⁸⁰, 15 Recep⁸¹, Receb Ayı'nın ortaları⁸² ve Receb⁸³ olmak üzere dört farklı tarih vardır. Öldüğü günün ismini veren kaynaklar bunun Pazar olduğunu nakletmişlerdir⁸⁴. Bağdat'ta 66 yaşında⁸⁵ iken vefat eden Kudûrî, öldüğü gün önce Derbübîhalef'teki evinin haziresine

⁷⁶ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II/423; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, IV/341.

⁷⁷ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II/421; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, IV/339-440; Zehebî, *Siyer*, XVIII/616-620; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/634; Ayrıca bkz. Avni İlhan, "Ebû Yûsuf el-Kazvîni", *DİA*, X/265.

⁷⁸ Zehebî, *Siyer*, XVIII/616-620.

⁷⁹ Sem'anî, *el-Ensâb*, IV/460; Zehebî, *el-İber*, II/258; İbnü'l-Verdi, *Tarih*, I/333; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, V/24; Safedî (ö. 764), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VII/209.

⁸⁰ Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, IV/377; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/257.

⁸¹ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/249; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, II/19-220.

⁸² İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 20.

⁸³ Sem'anî, *el-Ensâb*, IV/460; Zehebî, *Siyer*, XVII/575.

⁸⁴ Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, IV/377; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/257; Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/249.

⁸⁵ Zehebî, *el-İber*, II/258.

defnedildiyse de daha sonra naaşı Mansur caddesindeki türbede Hanefî ulemasından Ebu Bekir el-Harizmî (ö. 403/1013)⁸⁶'nin kabrinin yanına nakledilmiştir⁸⁷.

II. KUDÛRÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİ İÇİNDEKİ YERİ

A. KUDÛRÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Kudûrî, döneminin ilim beşiği olan Bağdât'ta doğmuş ve yetişmiştir. Bağdat o dönemde siyâsî ve sosyal anlamda istikrarsız olsa da her türlü ilmî etkinliğin üst düzeyde olduğu bir yerdi. Kudûrî'nin yaşadığı dönemde özellikle Bağdât'ta olmak üzere farklı alanlarda uzman birçok parlak sima yaşamıştır. Babası muhaddis bir âlim⁸⁸ olan ve böyle münbit ilmî bir ortamda yetişen Kudûrî, hıfzını tamamlayıp tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelim vs. çeşitli şer'î ilimleri okumuş ve bu ortamdan mümkün olduğunca istifade ederek ilim yolunda kendisini geliştirmiştir. Zekâsı, ilim yolunda oldukça ilerlemesi ile giderek şöhreti artan Kudûrî, sonunda Bağdât'ta Hanefî mezhebinin riyasetine yükselmiştir⁸⁹. Aynı zamanda Şâfiî mezhebini de çok iyi bilen bir fakih olan Kudûrî, fıkıhtaki yetkinliğini yazıya dökmeye de mâhir, cedel ve münazarada da kendisinden söz ettiren birisidir. Döneminin ileri gelen Şâfiî fakihleri olan Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö.450/1058) ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ile tartışmalar yapmıştır⁹⁰. Kudûrî'nin bu iki âlimden el-İsferâyînî hakkında “Şâfiî'den daha fakih ve

⁸⁶ Ebûbekr Muhammed b. Musa b. Muhammed el-Hârizmî, Cessâs'tan sonra Bağdat'ta Hanefî mezhebinin temsilciliğini üstlenmiş, Saymerî kendisinden ders almıştır. Defalarca kadılık teklif edildiği halde kabul etmeyen, kimseden iyilik, hediye ve yakınlık kabul etmeyen takvalı ve toplumda saygın bir konumda olan bir âlimdir. Ölümünde de Saymerî tarafından techiz ve tekfini yapılmıştır. es-Saymerî, Huseyn b. Ali (ö. 436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut, 1405/1985, s. 172-173; Aliyyu'l-Kârî tarafından hicrî IV. asrın müceddidi kabul edilir. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990, s. 36.

⁸⁷ Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye*, II/219-220.

⁸⁸ Adı Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî'dir. Bkz. Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/29-30.

⁸⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV/460; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/257; Zehebî, *el-İber*, II/258; 'Şeyhu'l-hanefiyye' lakabı için bkz. Zehebî, *Siyer*, XVII/574; İbnü'l-Verdi, *Tarih*, I/333; Kudûrî, *et-Tecrid*, I/7 (Nâşirlerin mukaddimesi).

⁹⁰ Safedî (ö. 764), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VII/321; Tâceddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* adlı eserinde Ebu't-Tayyib et-Taberî ile Kudûrî arasındaki 'Muhala'a yaptıktan sonra kadının iddeti' konulu bir münazarayı nakletmiştir. Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, V/36-46, tercümesi için bkz. Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Basılmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul, 2001, s. 305-313; İbn Kutluboga, *Tâcu't-terâcim*, s. 22; Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî (ö.1956), *el-Fikru's-sâmi fi târihi'l-fikhi'l-islâmî*, i'tenâ bih, Eymen Salih Şa'bân, Beyrut, 1416/1995, II/206.

münazaracı”⁹¹ ve “Şâfiîlerde Ebû Hâmid’den daha fakihini görmedim” dediği nakledilmektedir⁹².

Fıkıh alanında döneminde ön plana çıkarak Irak’ta Hanefilerin reisi haline gelen, ilim meclislerinde münazaralara katılan, devamlı Kur’an okuma, güvenilir olma özellikleri ile tanınan ve yazdığı *Muhtasar*’ı ile şöhretini daha da artıran Kudûrî’nin, bunun yanında az sayıda rivâyette bulunmakla birlikte hadis alanında da önemli bir şahsiyet olduğu, hadis ulemasının övgüsünü kazandığı; sadûk olarak tavsif edildiği nakledilir⁹³. Kudûrî’nin rivâyette ettiği söylenen hadisler, “Bana bilerek yalan isnad eden Cehennem’deki yerine hazırlansın”⁹⁴ ve “Rasûlullah (s.a.v.)’ın yüzüğünde “Muhammed Allah’ın rasûlüdür” (ibaresi) vardı” hadisleridir⁹⁵. İbn Tağrîberdî de Hatib el-Bağdâdî’nin genel olarak Hanefî ulemasına karşı oldukça tutucu bir tavır sergilemesine karşın Kudûrî’yi sadûk olarak zikretmesinin öneminden bahsetmesinin, Kudûrî’nin, ilim ve zühtte ne kadar üst seviyede olduğunu gösterdiğini söylemekte ve asıl üstünlüğün farklı görüşlere sahip olsa da karşıdaki kişi tarafından kabul görmek olduğuna dikkat çekmektedir⁹⁶.

Tarih ve tabakat kitaplarında Kudûrî’nin fıkıh ve hadis ilimlerine vukûfiyeti hakkında bilgi verildiği halde görebildiğimiz kadarıyla onun itikâdî görüşlerine dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. İncelediğimiz eserinde onun bu konuya dair bizzat kendisinin yaptığı bir açıklamaya rastlayamadık. Klasik kaynaklarda itikâdî görüşleri hakkında bilgi verilen âlimler olduğu halde Kudûrî hakkında böyle bir bilgi verilmemiş olması, onun bu yönden ön plana çıkmamış olduğunu göstermektedir⁹⁷. Bu konuda yapılan genel değerlendirmelerden Kudûrî’nin itikâdî görüşlerini tespit etmek oldukça zor görünmektedir.

⁹¹ Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, II/165.

⁹² İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/113.

⁹³ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV/377; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-Terâcim*, 22.

⁹⁴ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/250.

⁹⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/377.

⁹⁶ İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü’z-zâhira*, V/24.

⁹⁷ Benzer değerlendirmeler için bkz. ‘Âdil b. Abdullah b. Ahmed el-‘Abdulkâdir, *Tahkîku Kitâbi Şerhu Muhtasari’l-Kerhî li Ebi’l-Huseyn el-Kudûrî -min evveli kitâbi’l-hudûd ilâ nihayeti kitâbi’l-havâle-*, (Basılmamış Doktora Tezi), Suûdî Arabistan İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Karşılaştırmalı Fıkıh Bölümü, 1429-1430, s. 44.

Günümüzdeki bazı çalışmalarda Kudûrî'nin itikâdî görüşlerine yer verildiğini görmekteyiz. Konuya müstakil bir başlık altında yer veren Sâlim b. el-Humeydî, daha önce bahsettiğimiz doktora çalışmasının⁹⁸ dirâse kısmında, Kudûrî'nin yeminlerle ilgili yaptığı açıklamalarını delil göstererek bir takım sonuçlara ulaşmıştır. Humeydî, önce Şaban Mutâvî' Abdul'âtî'nin, *el-Îmâm Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr el-Kudûrî el-Bağdâdî ve eseruhu fî 'ilmi'l-fikh* adlı eserinden Kudûrî'nin Eş'arî olduğuna dair bir nakilde bulunmuştur. Mutâvî', bu görüşünü, Tâcüddîn es-Sübki'nin, "Ben biliyorum ki Malikîlerin tamamı, Şâfiîlerin ise çoğu Eş'arî'dir. Ancak Şâfiîlerden önemsiz bir kısmı mücessime ve mu'tezileye intisab etmiştir. Hanefîlerin de çoğu Eş'arî'dir, ancak bazıları mutezilîdir. Hanbelîlerin de önde gelenlerinin çoğu Eş'arî'dir, fakat diğerlerine göre bu mezhepten mücessimeye intisab daha fazladır"⁹⁹ şeklindeki sözlerine dayandırmaktadır¹⁰⁰. Mutâvî'nin, böyle genel bir ifadeden Kudûrî'nin Eş'arî olduğu sonucunu çıkarmasının ilmî olmadığını kabul etmek durumundayız. Aynı şekilde Sübki'nin değerlendirmesi de oldukça geneldir. Özel olarak Kudûrî'ye yönelik bir bilgi içermediği için bu bilgiye dayanarak Kudûrî'nin Eş'arî olduğu söylenemeyeceğini düşünüyoruz.

Humeydî de Mutâvî'nin değerlendirmesine katılmamaktadır. Bununla beraber o, Kudûrî'nin, yeminler konusunda yaptığı açıklamalarından hareketle, onun Mâturidî olduğunu iddia etmektedir. Humeydî'nin dayandığı deliller ise Kudûrî'nin, yemin konusunda yaptığı, Kur'an'ın ve kelâmın mahlûk olduğu (ve dolayısıyla üzerine yemin edildiğinde geçerli olmayacağı), fiilî sıfatların, Allah'ın zâtından ayrı olduğu ve ۛ=el, ۛ=yüz gibi organların kudret ve zât şeklinde yorumlanmasına yönelik ifadeleridir¹⁰¹.

⁹⁸ Bkz. s. 45.

⁹⁹ Sübki, bu sözlerini, mezheb kitaplarında yaptığı araştırmaya dayandırmaktadır, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, III/377-378.

¹⁰⁰ Sâlim b. el-Humeydî Abîd (Ubeyd) et-Temîmî, *Tahkîku Kitâbi Şerhu Muhtasari'l-Kerhî li Ebi'l-Huseyn el-Kudûrî (min evveli kitâbi't-talâk ilâ âhiri kitâbi'l-yemîn)*, Suûdî Arabistan İmam Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi Karşılaştırmalı Fıkıh Bölümü, (Basılmamış Doktora Tezi), 1428, s. 31. (Şaban Mutâvî' Abdul'âtî'nin, *el-Îmâm Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr el-Kudûrî el-Bağdâdî ve eseruhu fî 'ilmi'l-fikh*, adlı eseri s. 41-42'den nakletmiştir)

¹⁰¹ Humeydî, *age.*, s. 31-33.

Kudûrî'nin ilmî yönünü ortaya koyan bir başka husus da onun eserleridir. O, hadisle ilgili bir kitapçık dışında fıkıh alanında eser vermiş bir âlimdir. Günümüze ulaşmış eserlerine bakıldığında, Kudûrî'nin eserleri; muhtasar, şerh ve hilâf türleri olmak üzere üç başlık altında toplanabilir. Bunlar içerisinde tarih boyunca önemini en çok korumuş olanı, *el-Muhtasar* adlı eseridir. Kerhî'nin *Muhtasar*'ına yaptığı şerh ve hilâf alanındaki *et-Tecrîd* adlı eserleri diğer önemli eserleridir. Kudûrî'nin çok önemli bir kısmı günümüze ulaşmış eserleri şunlardır:

1. el-Muhtasar

Nahiv alanında *el-Kitâb* denince Sîbeveyhî (ö. 180/796)'nin eseri kastedildiği gibi, Hanefî mezhebinde de mutlak olarak *el-Kitâb* ifadesiyle Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı anlaşılmalıdır. *Muhtasaru'l-Kudûrî*, mahkemede hüküm vermede İmam Muhammed'in *el-Câmi'u'l-kebîr*'inin yerini alan, ulemanın daima el altında tuttıkları, oldukça muteber, tanıtımına gerek bırakmayacak derece şöhret bulmuş, delile yer vermeyen, ihtilâflı konularda imâmeynin görüşlerini de zikreden yaygın bir eserdir. *Mütûn-i Erbaa* olarak bilinen Hanefî mezhebindeki dört temel metnin yazılmasından iki asır kadar önce kaleme alınmış olan bu eser, Hanefî mezhebinin en önemli el kitabı hüviyetini kazanmış, üzerine onlarca şerh yapılmıştır. Bunun yanında üzerine tekmile, telhîs ve manzum türü çalışmalar da yapılmış olan bu eser, değerini günümüze kadar korumuştur¹⁰².

Osmanlı döneminde *Kudûrî-i Şerîf* olarak da anılan esere, Hanefilerce gösterilen itibar ve duyulan güven, onun sadece fıkıh eseri olarak görülmemesine neden olmuştur. Kâtip Çelebi, bu eserin, Veba günlerinde teberrüken okunduğunu, onu

¹⁰² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1631; Ahmet Özel, "Fıkıh" (Literatür), *DİA*, XIII/15, 22; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin mukaddimesi) I/6-7; Kudûrî'nin bu eseri, *el-Kitâb* denildiğinde bu eserin anlaşılması bakımından Malikîlerden İbnu'l-Hacib'in *Muhtasar*'ına benzetilmiştir (Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, II/206; Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI/64); Irak'taki Meşhed-i Ebu Hanife medresesinde bu eserin okutulduğunun kuvvetle muhtemel olduğu söylenmiş olmakla birlikte bu iddiayı destekleyecek bir delil ortaya konmamıştır. Abdulhamid Dünder, *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmam-ı Âzam Ebu Hanife Medresesi Örneği*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2012, s. 54, *Muhtasar* şârihlerinden birisinin bu medresede müderris olduğu ortaya konsaydı bu ihtimal desteklenmiş olurdu. Oysa bu ihtimale kaynak olarak, Kâtip Çelebi'nin muhtasar ve şerhlerini anlattığı bölüm gösterilmiştir, (*Keşfu'z-zunûn*, II/1631).

ezberleyenin fakirlikten emin olacağını, hatta “Kim onu sâlih bir hocaya okur da, hoca kitabın bitiminde ona bereket duasında bulunursa onun meselesi adedince dirheme mâlik olur’ dendiğini, *Misbâhu envâri’l-ed’iye ve miiftâhu esrâri’l-edviye* adlı bir eserden nakille belirtmektedir¹⁰³.

Eserin yazılış hikâyesi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Yâkût el-Hamevî’nin, *Mu’cemu’l-üdebâ* adlı eserinde aktardığı bir bilgiye göre Abbâsî Halifesi Kâdir Billâh (hilâfeti: 381-422/991-1031) dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh eseri hazırlamalarını istemiş, bu çerçevede Hanefîlerden de Kudûrî görevlendirilmiş, o da mezhebin temel metinlerinden biri sayılan *el-Muhtasar*’ını hazırlamıştır. Şâfiîlerden kendisine görev verilen Mâverdî (ö. 450/1058) *el-İknâ*’ adlı eserini, Mâlikîlerden Kadı Abdülvahhâb (ö. 422/1031) da başka bir muhtasar eser hazırlamıştır. Hanbelîlerden kime görev verildiği hakkında bilgi yoktur¹⁰⁴.

Bu bilgi, başka kaynaklarca teyid edilmese de verilen bilgiler tarihî verilerle uyumaktadır. Kâdir Billâh’ın ashâb-ı hadîse ve sünnete bağlılığa önem verdiği bilinmektedir. Bu çerçevede Kâdir Billâh, h. 408’de Mu’tezilî olan fukahâyı tövbeye çağırmış, onlar da usûlen de olsa tövbe etmişlerdir¹⁰⁵. Dolayısıyla Şî Fâtımîler ve Büveyhîler’in karşısında Sünnîliği hâkim kılma çabası içinde¹⁰⁶ veya mahkemelerde her mezhebin kendi iç tutarlılığını temin etmek amacıyla böyle bir talepte bulunmuş olması mümkündür. Oysa *el-İknâ* ve *el-Muhtasar*’ın mukaddimelerinde böyle bir bilgidен bahsedilmez. Başka târihî kaynaklarda da bu bilgidен bahsedilmemesi bu bilgiye şüphe gölgesi düşürmektedir. Kudûrî’nin diğer eserlerini yazma gerekçesi, eğitimidir. Bu gerekçeden hareketle *el-Muhtasar* kitabını yazmış olması ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir.

¹⁰³ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, II/1631; Muhtasar için mübarek nitelemesi yapılmıştır, Kınalızâde, *Tabakatu’-hanefiyye*, s. 204; Leknevî, *el-Fevâidu’l-behiyye*, s. 30; Böyle bir nitelemenin olmadığı kaynaklar, İbn Hallikan, *Vefeyâtu’l-’a’yân*, I/79; İbn Kutluboğa, *Tâcu’t-terâcim*, s. 19.

¹⁰⁴ Hamevî, *Mu’cemu’l-üdebâ*, V/1956; Cengiz Kallek, “Kudûrî”, *DİA*, XXVI/321.

¹⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, XII/8.

¹⁰⁶ Cengiz Kallek, “Kudûrî”, *DİA*, XXVI/321.

12.000 konu içerdği ifade edilen eser¹⁰⁷, kendinden sonraki birçok te'lif esere de kaynaklık etmiştir. Ebûbekr Alâuddîn es-Semerkindî'ye (ö. 552/1157) ait *Tuhfetü'l-fukahâ*, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ına yapılan eklemelerle oluşturulmuştur¹⁰⁸. Burhânuddîn el-Mergînânî (ö.593/1197), *Bidâyetü'l-Mübtedî*'sinde Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ıyla İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'ini birleştirmiş, ancak ikincisinin tertibini esas almıştır¹⁰⁹.

Bağdat'ta yetişmiş olan İbnü's-Sâ'âtî'nin (ö. 694/1295) telif ettiği ve Mütûn-i erba'adan biri kabul edilen *Mecmau'l-bahreyn*, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ıyla Ebu Hafs Necmuddîn en-Nesefî'nin (ö.537/1142) hilâfiyât alanında yazılmış eseri *el-Manzûme*'ye dayanmaktadır¹¹⁰. İbnu'l-'Adîm el-Halebî'nin (ö.734) *el-Minhâc* adlı eseri de yine *el-Câmiu's-sağîr*'in yanısıra, Kudûrî ve Tahâvî'nin *Muhtasar*'larından özetle kaleme alınmıştır¹¹¹. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan İbrâhim el-Halebî (ö. 956/1549)'nin *Mülteka'l-ebhur* adlı eserinin ana kaynaklarından biri de Kudûrî'nin bu eseridir¹¹².

el-Muhtasar, Hanefî mezhebi tarihindeki en mütedâvel eserlerden biri, belki de birincisi olması sebebiyle hem yazmalarının mebzûl miktarda bulunmasına hem de birçok yerde ve pekçok farklı edisyonla basılmasına sebep olmuştur¹¹³. Yazmalarının çok olmasının etkisiyle eserin kısmî de olsa ilk baskıları, İslâm dünyası dışında yapılmıştır. Siyer bölümü, 1825 yılında Rosenmüller tarafından Leibzig'te, Latince tercümesiyle beraber yayınlanmıştır. Nikâh kısmı ise '*Kitâbun fi'n-nikâh*' adıyla 1828 yılında Frankfurt'ta yayınlanmıştır¹¹⁴. Daha sonraki yıllarda çok sayıda baskısı yapılmış,

¹⁰⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1631.

¹⁰⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/371; Muhammed İbrâhim, *Hanefî ve Şâfilerde Mezhep Kavramı*, terc. Faruk Beşer, İstanbul, 1989, s. 37.

¹⁰⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/227, II/2032; Muhammed İbrâhim, *Hanefî ve Şâfilerde Mezhep Kavramı*, s. 37.

¹¹⁰ Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi (Literatür)", *DİA*, XVI/22, "İbnu's-sâ'âtî, Muzafferuddîn", *DİA*, XXI/190.

¹¹¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1877

¹¹² Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI/65.

¹¹³ Prof. Dr. Kemal Yıldız'ın anlattığına göre Karadeniz bölgesinde acele edenlere "Ne acele ediyorsun, Kudûrî (Muhtasar) mi yazacaksın" denilmektedir. Bu ifade, Kudûrî'nin *Muhtasar* adlı eserinin Karadeniz medreselerinde oldukça yaygın bir şekilde okutulması sebebiyle çokça yazılması gerektiğini göstermektedir.

¹¹⁴ Serkîs, Yusuf b. İlyân b. Musa (ö. 1351/1932), *Mu'cemu Matbûâtî'l-'arabiyye ve'l-mu'arabe*, Mısır, 1346/1928, II/1498.

Türkçe, Urduca, Farsça ve Afganca ile bazı Batı dillerine de -kısmen veya tamamen- tercüme edilmiştir¹¹⁵.

Yine aynı şekilde eser üzerine çok sayıda şerh, haşiye vb. çalışmalar yapılmıştır. Biz burada, en meşhûr olanlarından bahsedeceğiz. Diğerlerini ise ilgili kaynaklara atıfla yerlerini göstermekle yetineceğiz. Kaynaklarda var olanlarla ilgili farklı bir bilgiye ulaştıklarımız hakkında ayrıca bilgi vermekle yetineceğiz. Eser üzerine yapılmış, şerh, haşiye, tekmile, telhis ve manzum türü çalışmaların listesi toplu bir şekilde daha önce yapılmış ilmî çalışmalarda¹¹⁶ yer aldığından dolayı bu listenin burada yer almasının bilgi tekrarı başka bir yarar sağlamayacağını düşünüyoruz. Burada eser üzerine yapılmış çalışmaları, şerh, tekmile, telhis ve manzum olmak üzere dört grupta ele alacak ve bunlardan kaynaklarda önemine işaret edilenler hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

a) Şerhleri

Kudûrî'nin *el-Muhtasar* adlı eseri üzerine otuz kadar şerh yazılmıştır. Bunlardan bazılarını aynı isimde olanları aynı başlık altında toplamak suretiyle aşağıda ele alacağız:

1) Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî

Kudûrî'nin öğrencisi el-Akta' tarafından yapılmış ve günümüze ulaşmış en eski şerh olması sebebiyle önemli olan eserin yazmaları genellikle iki mücellid halindedir¹¹⁷. Bu şerhin 245 varaklık bir yazması, Topkapı III. Ahmet Kitaplığı 983 numarada kayıtlıdır.

¹¹⁵ Baskıları ve tercümeleri için bkz. Serkîs, *Mu'cem*, II/1498; Özel, "Fıkıh (Literatür)", *DİA*, XIII/15; Kallek, "Kudûrî", XXVI/322; Necmeddin Güney, *Kudûrî'nin 'Şerhu Muhtasari'l-Kerhî' Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kitiği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006, s. 47-48.

¹¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1631-1632; Kudûrî, *et-Tecrid*, I/14-15 (Nâşirlerin mukaddimesi); Ferhat Koca "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI/65; Necmeddin Güney, *age.*, ss. 48-60.

¹¹⁷ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/312; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, II/19, 87; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/80; Özel, *Haneî Fıkah Âlimleri*, s. 40; Kudûrî, *et-Tecrid*, (Nâşirlerin mukaddimesi) I/10; Yazmaları için bkz.

İbn Kutluboğa (ö.879/1474), el-Akta‘ şerhi üzerine iki ayrı çalışma yapmıştır. Bunlardan ‘*Tahrîcu ehâdîsi şerhi’l-Kudûrî li’l-Akta*’ adlı eserinde, şerhte zikredilen hadislerin tahrîcini yapmıştır. İkinci çalışma olarak ise, bu hadislerde geçen bilinmeyen (garîb) kelimeleri ‘*Kitâbu takrîbi’l-garîb*’ (*Şerhu ğarîbi ahâdîsi İbn Akta*‘) isimli bir eser kaleme alarak açıklamıştır¹¹⁸. Bu ikinci eser, Osman Keskiner tarafından tahkik edilerek yayına hazır hale getirilmiştir¹¹⁹.

Şerhu muhtasari’l-Kudûri adıyla bir başka şerh, Ruknuleimme Ebu’l-Mekârim Abdülkerîm b. Muhammed el-Medînî es-Sabbâġî (ö. V. yüzyıl) tarafından yazılmıştır. Sabbâġî, Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî’nin (ö. 493/1100) talebesidir. Kâtip Çelebi’nin naklettiğine göre, Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî el-Hanefî (ö. 658/1260), Kudûrî şerhlerinden el-*Müctebâ*’da, bu şerhten övgüyle bahsetmiş, şerhin, birçok kaynakta bulunmayan önemli bilgiler içerdiğini söylemiştir¹²⁰. Hanefî istilahlarını açıklayan bir fıkıh sözlüğü niteliğindeki *Tilbetu’t-Talebe*, Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142)’nin yanısıra bu şahsa da nisbet edilmiştir¹²¹.

2) el-Lübâb

Bu isimle iki tane şerh yazılmıştır. Bunlardan birisi, Cemâleddîn (Celâleddîn) Ebu Sa’d, el-Mutahhar b. el-Hasen (el-Huseyn) el-Yezdî (ö. 591/1195)’ye ait olup bu şerhin, iki mücelled olduğu zikredilmektedir¹²².

Diğer şerh ise bundan daha meşhûr ve daha geç bir dönemde yazılmış olan *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb* adlı şerhtir. İbn Abidîn (ö. 1252/1836)’in öğrencilerinden

Sezgin, *GAS*, I/452; el-Akta‘ın yaptığı bu şerhin ilk şerh olduğu söylene de (Necmeddîn Güney, *age.*, s. 48) şârihin, Kâtip Çelebi tarafından nakledilen sözleri, bunu yalanlamaktadır. Buna göre el-Akta‘, *Muhtasar* üzerine yazılmış olan başka bir şerhten bahsetmekte ve bahsettiği şerhin oldukça özet olması sebebiyle kendi şerhini kaleme almaya karar verdiğini söylemektedir, Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, II/1631.

¹¹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, II/1634; İbnü’l-İmâd, Ebu’l-Felah Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî (ö. 1089/1679), *Şezerâtü’z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Beyrut, 1406/1986, IX/487; Kudûrî, *et-Tecrîd* (Nâşirlerin mukaddimesi) I/14.

¹¹⁹ Eserin ayrıntılı tanıtımı için bkz. Osman Keskiner, “İbn Kutluboğa El-Hanefî Ve *Kitâbu Takrîbi’l-Garîb* Adlı Eseri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: II (2002), sayı: 4, ss. 39-51.

¹²⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, II/1634; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-ârifîn*, I/608; Kuraşî, *el-Cevâhir*, II/456.

¹²¹ Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 101, Ömer en-Nesefî’ye nisbeti için bkz. s. 150.

¹²² Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/485; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 215; Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, II/1632; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-ârifîn*, II/462; Yazmaları için bkz. Sezgin, *GAS*, I/453.

Abdulğani b. Tâlib b. Hammâde ed-Dımeşkî el-Hanefî el-Meydânî (ö. 1298/1881) tarafından yazılan bu şerh, Ebubekr b. Ali el-Haddâd (ö. 800/1397)'in yazdığı *el-Cevheratu'n-neyyira* kadar meşhûr olmuştur. El kitabı niteliğinde olan bu eser, ders kitabı olarak da okutulmaktadır. Eserin yazımı 1268/1851'de tamamlanmış, ilk olarak müellif hayattayken İstanbul'da 1275'te yayımlanmış ve birçok baskısı yapılmıştır. Sonraki yıllarda ise Muhyiddin Abdulhamid'in tahkikiyle Kahire'de (1381-83/1961-63) basılmıştır¹²³. Eser, Okan Kadir Yılmaz tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek *Açıklamalı El-Lübâb Fî Şerhi'l-Kitâb Tercümesi (Yasin Kitabevi, İstanbul, 2016)* adıyla basılmıştır.

3) *Hülâsatü'd-delâil fi tenkîhi'l-mesâil*

Hüsameddin Ali b. Ahmed el-Mekkî er-Râzî (ö. 598/1201) tarafından yazılan faydalı, muhtasar bir şerhtir. Müellif, h. 491'de kurulmuş olan Sâdiriyye medresesinde hocalık yapmıştır. İbn Kutluboğa, müellifin vefatını diğerlerinden farklı olarak h. 593 şeklinde zikretmektedir¹²⁴. Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazması bulunan bu eser, Suudi Arabistan'da doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir¹²⁵.

Bu şerh üzerine İbn Sabîh Ahmed b. Osman et-Türkmânî (ö.744/1343) tarafından üç ayrı çalışma yapılmıştır. Bunlardan ilki, eserin kapalı (müşkil) ibarelerini açıklamak için; ikincisi, eserde yer almayan meseleleri ele almak için yapılmıştır. Üçüncüsü ise eserin hadisleri üzerinedir¹²⁶.

¹²³ Zehebî, *Siyer*, XVII/575'de muhakkikin dipnotu; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, I/594; Serkîs, *Mu'cem*, II/1420; Özel, "Hanefî Mezhebi" (Literatür), *DİA*, XVI/22; Kudûrî, *et-Tecrid*, (Nâşirlerin mukaddimesi), I/15.

¹²⁴ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II/543; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 150; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1632; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, I/703.

¹²⁵ Bkz. Fihrisü Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, Suudi Arabistan. [www.kfnl.gov.sa]; Yazmaları için bkz. Sezgin, *GAS*, I/453.

¹²⁶ Kayıtlarda bu müellife ait, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümü no: 500'de *Ta'lika ala ehâdisi hulâsatü'd-delâil ale'l-Kudûrî* adıyla 149 varaklık nesih bir yazma, *Ta'lika fi halli müşkilâti muhtasari'l-Kudûrî* adıyla Amcazade Hüseyin bölümünde 196 numarayla kayıtlı 146-163 arası varaklık bir yazma ve *Hallu Müşkilâti'l-Kudûrî* adıyla Süleymaniye kütüphanesi Reisülküttâb bölümü 354 numarada kayıtlı 179 varaklık bir yazma, yine bu isimle Balıkesir il halk kütüphanesi 10 Hk 535/01 demirbaş numarasıyla 1b-93b arası varak yazma görünmektedir.

el-Mekkî'nin şerhi üzerine diğer bir çalışma, Hanefî tabakât müelliflerinden Kuraşî (ö.775/1373)'ye aittir. Mekkî'nin şerhini 'nefis bir kitap' olarak tanıtan ve fıkıh alanında ezberlediği temel eser olduğunu belirten Kuraşî, bu şerhteki hadisleri '*et-Turuk ve'l-vesâil ilâ ma'rifeti ehâdisi Hülâsati'd-delâil*' adıyla kalın bir cilt tutacak şekilde tahrîc etmiş, h.730 yılında bu eserini temize çekerek (tebyîz) tamamlamıştır. Kuraşî'den öğrendiğimize göre, kendisi bu esere bir de şerh yazmaya başlamış ve *el-Cevâhiru'l-mudiyye*'nin el-Mekkî'ye ait kısmını yazarken, 'Kitâbu's-şeriket'e ulaştığını bildirmiştir¹²⁷. Bağdatlı İsmail Paşa, bu eseri sehven bir önceki şârih olan Türkmânî'ye izafe etmiştir¹²⁸. Bu şerhin akibeti hakkında bir bilgiye sahip değiliz.

4) *el-Müctebâ*

Kuraşî'nin 'nefis bir şerh' diyerek övdüğü, üç mücelleden oluşan şerh, Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî el-Hanefî (ö. 658/1260) tarafından yazılmıştır¹²⁹. Eserin yazmaları, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin bölümü, numara 1177, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü, numara 1262, Esat Efendi numara 741'de kayıtlıdır. Zâhidî'nin bu isimde bir başka eseri daha vardır. Bu eser, Kâtip Çelebi ve Leknevî'ye göre usûle¹³⁰; Taşkörüzâde'ye göre ise ferâize dairdir¹³¹.

5) *el-Cevheratu'n-neyyira*

Ebubekr b. Ali el-Haddâd (ö. 800/1397), tarafından *es-Sirâcu'l-vehhâcu'l-muvaddih li külli tâlibin muhtâc* adıyla yapılan şerhin yine aynı müellif tarafından yapılmış özeti olan bu eserin¹³² genellikle iki cilt halinde çok sayıda baskısı yapılmıştır. [İstanbul 1898, 1301, 1306, 1310, 1314, 1316 (Hamîşinde Meydâni'nin Lübâb'ı var),

¹²⁷ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II/543.

¹²⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I/109.

¹²⁹ Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/460; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1631.

¹³⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1598; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 213.

¹³¹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 67.

¹³² Kâtip Çelebi, Birgivi'nin *es-Sirâcu'l-vehhâc* hakkında 'meşhûr ve mütedâvel olmakla beraber itibar edilmeyen zayıf kitaplardandır' şeklindeki değerlendirmesini de aktarır, *Keşfu'z-zunûn*, II/1631.

1321-23, Kahire 1322, Delhi 1327, Lahor 1328]¹³³. Bağdatlı İsmail Paşa, eserin ismini *el-Cevheru'l- müinîr* olarak vermiştir¹³⁴. Eser, ders kitabı olarak okutulmaktadır.

b) Tekmileleri

1) Tuhfetu'l-fukahâ'

Alâuddîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144) tarafından Kudûrî'nin *Muhtasarına* hem ikmal hem de şerh olsun¹³⁵ diye yazılmıştır¹³⁶.

2) Tekmiletü'l-Kudûrî

Yukarıda zikredilen *Hülâsatü'd-delâil*'in de müellifi olan Hüsameddin Ali b. Ahmed el-Mekkî er-Râzî (ö. 598/1201) aynı zamanda *Muhtasar'a* tekmile de yazmıştır. Bu çalışmasında müellif, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında geçmeyip *el-Câmiu's-sağîr*, *Muhtasaru't-Tahâvî*, *el-İrşâd* ve *Mûcezu'l-Ferğânî* gibi diğer muhtasar eserlerde geçen konuları, *Hülâsatü'd-delâil*'in tertibine göre, tekrar edilmeden anlaşılmayacak zor konular dışında, tekrara girmeden bir mücellerde bir araya getirmiştir. Müellif, eserin girişinde (Kudûrî ile birlikte) bu eseri okuyanın, adı geçen beş muhtasar eseri okumuş gibi olacağını ifade etmektedir¹³⁷. Bu eser üzerine okuyuculardan gelen talep üzerine bizzat müellifi, daha sonra Raşîduddîn en-Neysâbü'rî olarak tanınan Muhammed b. Ömer es-Sâni' es-Sencî (ö. ?) tarafından olmak üzere iki şerh yazılmıştır¹³⁸.

c) Telhisleri

1) Telhîsu Muhtasari'l-Kudûrî

Tâcuddin Abdurrahim b. Muhammed el-Mevsilî eş-Şâfiî (ö. 671/1272), Şâfiî mezhebine mensub olmasına rağmen Hanefilerin isteği üzerine Kudûrî'nin

¹³³ Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI/65.

¹³⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/236.

¹³⁵ Semerkandî, Alâuddîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, Lübnan, 1405/1984, I/5.

¹³⁶ Sezgin, *GAS*, I/451; Özel, "Hanefî Mezhebi" (Literatür), *DİA*, XVI/22.

¹³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1633; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/703.

¹³⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1633.

Muhtasar'ını ihtisar etmiştir. Sübkî, bu ihtisârın kendisinde bulunduğunu belirtmektedir¹³⁹.

2) *Telhîsu'l-Kudûrî*

Muhammed b. Bedreddin el-Münîr el-Akhisârî es-Saruhânî (ö. 1001/1593), tefsir ve Arap dili alanında telifleri olan bir müellif olup, '*el-Münşî'ü'l-Akhisârî*' diye tanınır¹⁴⁰. Kaynaklarda adına rastlayamadığımız bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümü 1122 numarada kayıtlı olup 108 varaktır¹⁴¹.

d) *Manzûmları*

Suudi Arabistan İmam Muhammed Üniversitesi Merkez Kütüphanesi 4386 numarada kayıtlı, 175 varaklık, müellifi meçhul bir *Nazmu'l-Kudûrî* bulunmaktadır. Ayrıca Ebu'l-Muzaffer Muhammed b. Es'ad el-Hakîmî el-Vâiz (ö.567)¹⁴², Muhammed b. Mustafa b. Zekeriyâ ed-Dûrakî es-Sulağrî (ö. 713)¹⁴³, Sirâcuddîn Ebubekr b. Ali el-Âmilî (ö.769)¹⁴⁴, İshâk b. Muhammed el-Bahşî el-Halebî (ö.1140)¹⁴⁵ tarafından *Nazmu Muhtasari'l-Kudûrî* adıyla yazılmış manzumlar vardır.

2. et-Takrîb

Bu eser hakkında kaynaklarda çok farklı bilgiler yer almaktadır. Bunlardan bir tanesine göre bu eser, evvel ve sâni şeklinde iki tane olup Hanefiler ile Şâfiiler arasındaki ihtilafların delilsiz bir şekilde ele alındığı kitaptır¹⁴⁶. Diğerine göre ise,

¹³⁹ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, VIII/191-2; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1632, [Kâtip Çelebi'nin, vefâtını h. 771 olarak vermesi hatalı olmalıdır]; İhtisar yeteneğiyle dikkat çekmiş olan bu şahsın Gazâlî (ö.505/1111)'nin Şâfiî fikhına dair *el-Vecîz* adlı eseri üzerine yazdığı *et-Ta'ciz fi muhtasari'l-veciz fi'l-furu'* adlı tek ciltlik başka bir ihtisârı yayımlanmıştır. [thk. Abdullah b. Fehd Erif, yy. 1991 (Darulmenar), 249 s.], bu âlim ve eserleri ile ilgili bkz. Ahmet Özel, "Mevsilî, Abdürrahim b. Muhammed", *DİA*, XXIX/488.

¹⁴⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II/260.

¹⁴¹ Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı üzerine yazılmış diğer telhisler için bkz. Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/291; Zirikli, *el-A'lâm*, VI/313-314; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1634; Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI/64-66.

¹⁴² Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/89-92; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1632; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II/97.

¹⁴³ Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/369-370; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II/142-143.

¹⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1632.

¹⁴⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/202.

¹⁴⁶ Kebir ve sağır nitelemesiyle, Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, II/206.

Kudûrî, önce Ebu Hanife ile öğrencileri arasındaki mezhep içi ihtilafları meselelerin delillerine yer vermeden ele alan tek ciltlik bir nüsha hazırlamış (et-Takribü'l-evvel), daha sonra bunu delillerle zenginleştirerek genişletmiştir (et-Takribü's-sânî)¹⁴⁷. Kuraşî ve *Ravdâtu'l-cennât* isimli tabakât eserinde Muhammed Bâkır el-Hansârî'nin (ö. 1313/1895) *Mesâilü'l-hilâf beyne'l-hanefiyyîn* adıyla zikrettikleri eserin¹⁴⁸ de *et-Takrib* olduğunu düşünüyoruz.

Eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonunda 18832 numara ile kayıtlı olup 279 varaktır¹⁴⁹. Bu numarada kayıtlı eser üzerinde yaptığımız incelemede, eserin mezhebin sadece üç imamının görüşleriyle sınırlı bir eser olmayıp bu imamlar dışındaki (Hasen b. Ziyâd, Züfer gibi) mezheb âlimlerinin görüşlerine de yer veren bir eser olduğu gördük. *قوله... وجه رواية الاصل* ve *قوله...* gibi ifadelerden¹⁵⁰ anlaşıldığına göre bu eserde, zikredilen veya tercih edilen görüşlerin delillerine de yer verilmiştir. Eserin yazmasının son sayfasında yer alan “*احد كتاب التقريب*” ifadesi¹⁵¹, bu eserin delilli ve delilsiz olmak üzere iki türü olduğunu göstermektedir. Bütün bu bilgilere istinaden bu kayıttaki eserin delilli olan *Takrîb* olduğunu söyleyebiliriz. Fakat ne incelediğimiz yazmada ne de eserin adının geçtiği kaynaklarda eserin ne zaman yazıldığına dair bir bilgi yoktur¹⁵².

Esere dair diğer kayıt, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Malatya Dârende İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 44 Dar 669/1 (79a-111b varaklar arası) arşiv numarası ve *Takrîb fi'l-furû' fi mesâilü'l-hilâf* adıyla kayıtlı eserdir. Bu kayıtta yer alan yazma üzerinde yaptığımız incelemede, bu eserin Kudûrî'ye ait *Takrîb* olmadığını gördük. Başlangıcında verilen bilgilerden anlaşıldığına göre bu eser, *el-Hidâye* okutan

¹⁴⁷ İkinci takrîbin delilli olduğu bilgisi yer almaz, ancak birkaç cilt olduğu ifade edilir, İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, V/24; Kâtip Çelebi, ikinci *takrîb*in delilli olduğunu söyler, *Keşfu'z-zunûn*, I/466.

¹⁴⁸ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/248; Riyâzîzâde, *Esmâü'l-küttüb*, 289; Kudûrî, *et-Tecrîd* (Nâşirlerin mukaddimesi), I/16.

¹⁴⁹ Kallek, “Kudûrî” *DİA*, XXVI/322.

¹⁵⁰ Kudûrî, *et-Takrîb (yazma)*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu, 18832 numarada kayıtlı nüsha, müstensih: İbrahim el-Ahvazi, yy., 1087, varak/1b.

¹⁵¹ Kudûrî, *et-Takrîb (yazma)*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu, 18832 numarada kayıtlı nüsha, varak/279b.

¹⁵² Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu, 18832 numarada kayıtlı yazma nüshanın baş tarafından eksik olduğu, hem kitabın yırtık görüntüsü hem de içeriğinden anlaşılmaktadır. Bu nüshanın sonunda geçen tarihin ise müstensihin eseri tamamladığı tarih olduğunu düşünüyoruz.

Şeyh Allâme Sirâcuddîn Ömer adlı âlime, bazı hâkimler tarafından sorulan sorular ve cevapları içermektedir¹⁵³.

3. et-Tecrîd

et-Tecrid, ilm-i hilâfa dair bir eser olup eserde, Hanefî ile Şafîî mezhepleri arasındaki ihtilafli meseleler, cedel üslubuyla ele alınmakta ve Hanefî mezhebinin görüşleri, Şafîî mezhebine karşı savunulmaktadır. Eser, Kudûrî'nin hayatına dair bilgilerin yer aldığı kaynaklarda onun eserleri arasında zikredilmektedir¹⁵⁴. Bu konuda kaynaklar ittifak halindedir. Ancak eserin içeriğine dair bilgilerde farklılıklar bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda, isminden hareketle olsa gerek, eserin delilsiz olarak yazıldığına dair bilgiler yer almaktadır¹⁵⁵. Bu hatalı bilgi, Kudûrî'nin bu eserinin, ihtilafli meseleleri delilsiz olarak ele aldığı *Takrîb* ile karıştırılması sebebiyle de verilmiş olabilir. Nitekim Leknevî, farklı kaynaklardan aktardığı bilgilerde 'delilsiz olma' özelliğini, hem *Tecrîd* hem de *Takrîb* için kullanmaktadır¹⁵⁶. Bu da eserin, *Takrîb* ile karıştırıldığı ihtimalinin var olduğunu göstermektedir.

et-Tecrîd'den bahseden kaynakların bazılarında eserin, yedi cüz (سبعة أسفار) den oluştuğu bilgisi yer almaktadır¹⁵⁷. Ancak bu bilgi ile ilgili bir açıklama yapılmamaktadır. Eserin yazmaları ise muhakkikin verdiği bilgilere göre tek, iki veya dört cilt halindedir¹⁵⁸.

a) *et-Tecrîd*'in Yazım Tarihi ve Yazılış Amacı

Kudûrî, *et-Tecrîd* adlı eserini, 23 Zilkade 405 (15 Mayıs 1015) tarihinde talebelerine imlâ yoluyla yazdırmaya başlamıştır¹⁵⁹. Kudûrî, esere yazdığı mukaddimede

¹⁵³ Bkz. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Malatya Dârende İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonu, 44 Dar 669/1, varak/79a.

¹⁵⁴ Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/435; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 249; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/346, 427; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II/409.

¹⁵⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s.30; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, II/206.

¹⁵⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s.30-31.

¹⁵⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, III/98; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s.30.

¹⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi), I/38.

¹⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/346; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi), I/28.

duadan sonra, “bu kitapta, Şâfiî'nin muhâlefet ettiği meseleleri (diğer meselelerden) ayırarak kısaca zikredip genişçe açıkladıktan sonra fıkha yeni başlayan (mubtedî'=المبتدى) ve bu ilimde bir miktar ilerlemiş (mutevassıt=المتوسط) olanların anlayıp istifade etmeleri için tercihimizi belirttik” diyerek eserini yazma sebebini anlatmıştır¹⁶⁰.

b) et-Tecrîd'in Yazmaları ve Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

et-Tecrîd'in İstanbul kütüphanelerinde yedi adet yazmasını tespit ettik. Bunlar, Beyazıt Devlet (nr. 18827, 339 varak; 18828, 259 varak; 18829, 256 varak), Nuruosmaniye (nr. 1405, 1 c., y.y., ty., 694 yaprak varak), Süleymaniye (Fatih, nr. 444, 2 c., 372 varak, y.y., 973h.; 2040, 372 varak, y.y., 842; Damad İbrahim Paşa, nr. 679) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed Kitaplığı, nr. 981, y.y., 1446, 815 varak) kütüphanelerinde kayıtlıdır¹⁶¹. Muhakkikin verdiği bilgilere göre eserin İstanbul dışındaki kütüphanelerde de yazmaları bulunmaktadır¹⁶².

et-Tecrîd üzerine bilindiği kadarıyla klasik dönemde üç çalışma yapılmıştır. Bunlardan birisi, Kudûrî'nin öğrencisi Ebubekir Abdurrahman b. Muhammed es-Serahsî (ö.439/1047)'ye aittir¹⁶³. Serahsî, hocasının *et-Tecrîd*'de eksik bıraktığını düşündüğü hususları içeren bir tekmile yazmıştır. Bu eserin bir yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi bölümünde kayıtlıdır¹⁶⁴.

Eser üzerine yapılan diğer çalışma, İbnü's-Sirâc olarak da bilinen Cemaluddin Mahmud b. Ahmed el- Konevî (ö. 770/1369) tarafından yapılan *et-Tefrîd fi muhtasari 't-Tecrîd* adlı muhtasardır. Kuraşî, bu eserin dört cilt olduğunu söylemektedir¹⁶⁵.

¹⁶⁰ قد أفردنا في هذا الكتاب ما خالف فيه الشافعي، باجاز الألفاظ، واستبقاء معانيه، وأوردنا الترجيح، ليشترك المبتدئ والمتوسط في فهمه والانتفاع به، Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/53.

¹⁶¹ Kallek, “Kudûrî” *DİA*, XXVI/322.

¹⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi), I/38.

¹⁶³ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II/400; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/346; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, I/185.

¹⁶⁴ Sezgin, *GAS*, I/455; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi bölümü, nr. 422, yy., 780h., 245 varak.

¹⁶⁵ Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/435-436; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 249; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/346, 427; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn*, II/409; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin mukaddimesi), I/25. Cengiz Kallek'in ‘kaynakların bazılarının bu eseri şerh, bazılarının ise muhtasar olarak kaydettikleri’ şeklindeki tespiti

Eser üzerine Muhammed b. Ebi'l-Fevâris tarafından yapılmış, *Ta'lik (kitâb) et-Tecrîd li'l-Kudûrî* adlı bir çalışma daha vardır. Bu çalışmaya ait yazma, Suûdî Arabistan'ın Riyad şehrindeki Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'dirâsâtî'l-İslâmiyye Kütüphanesi'nde F-6-2727 kayıt numarasıyla yer almaktadır¹⁶⁶.

Kaynaklarda *et-Tecrîd* üzerine yapılmış herhangi bir şerhten bahsedilmemektedir. Ancak *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî* adlı eserde atların zekâtı ile ilgili bir bilgi, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî ve Şerhu't-Tecrîd* adlı eserlerden nakille verilmiştir¹⁶⁷. *et-Tecrîd* içerisinde yaptığımız taramada atif yapılan ifadeye ulaşamadık. Bundan hareketle *Tecrîd* üzerine bir şerh yapıldığı söylene de bu bilginin başka kaynaklardan da teyit edilmesi gerekir.

Günümüzde *et-Tecrîd* üzerine iki adet yüksek lisans çalışması yapıldığını 'Tezin Kaynakları' başlığı altında daha önce söylemiştik¹⁶⁸. Eser üzerine yapılan diğer çalışma ise bizim çalışmamıza kaynaklık eden tahkiktir. 1996 yılı ortalarında başlayıp 2003 yılı başlarında tamamlanan bu çalışma, Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed tarafından yapılmış ve 2004'te Kâhire'de 12 cilt halinde yayımlanmıştır. Muhakkiklerin, eserin mukaddimesinde belirttiklerine göre bu çalışmadan önce Kahire

("Kudûrî", DİA, XXVI/322), Kâtib Çelebi'nin Konevî'ye isnad ettiği *et-Takrîd* adındaki *Muhtasar* üzerine yapılan şerhin varlığının doğru olduğu bilgisine dayanmaktadır. Kuraşî'nin, *et-Tefrîd*'in dört cilt olduğunu söylemesi ve ayrıca Konevî'ye ait olduğu söylenen *et-Takrîd* adlı eserden bahsetmemesi (*el-Cevâhir*, III/435-436; bu eserden görebildiğimiz kadarıyla sadece Kâtib Çelebi [*Keşfu'z-zunûn*, II/1632] söz eder, başka kaynaklarda bu eserden bahsedilmez. Meselâ bkz. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, s. 207; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Konevî, Cemâleddin", DİA, XXVI/164), Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgiye kuşkuyla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Bu sebeple Necmeddin Güney'in, Cengiz Kallek hakkında "Araştırmacı, bu kitabı (*et-Tefrîd*), aynı müellif tarafından Kudûrî'nin Muhtasar'ına yazılan *Takrîd* adlı 4 ciltlik şerhle karıştırmış görünmektedir. Bir önceki cümlesinde verdiği 'dört ciltlik bir çalışma' şeklindeki bilgi de bunu te'yid etmektedir" (*Şerhu Muhtasari'l-Kerhî...*, s. 62, 389. dipnot)" eleştirisi yerinde değildir. Bize göre Kâtib Çelebi'nin, *Tefrîd*'in bazı yazmalarda (müstensih hatası olarak) yanlışlıkla *et-Takrîd şerhu tahrîri'l-Kudûrî* = *التقرير شرح تحرير القدوري* (Leknevî de eserin adını bu şekilde verir, *el-Fevâidu'l-behiyye*, s. 207) ismiyle yer alması sebebiyle hata yapmış olması muhtemeldir. Nitekim bu yanlış nüshaya Kuraşî'nin *el-Cevâhir* adlı eserinin muhakkiki Abdulfettâh Muhammed el-Hulv işaret etmiştir. Bkz. Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/435, 5. dipnot.

¹⁶⁶ Hizânetu't-türâs: Fihrisu Mahtûtât, Merkezi Melik Faysal, 118/875 no: 121004.

¹⁶⁷ *إن شاء أدى ربع عشر قيمتها، وإن شاء أدى عن كل فرس ديناراً* ifadesi için bkz. Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin el-'Aynî (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, ty., IX/37.

¹⁶⁸ Bkz. s. 6.

ve Ezher üniversitelerinde, yüksek lisans ve doktora çalışması olarak *et-Tecrîd*'in muhtelif bölümleri tahkik edilmiştir¹⁶⁹.

Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed tarafından yapılan tahkikte, dört nüsha esas alınmıştır. Çalışmada esas alınan nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 2040 numarada kayıtlı olan hicrî 842 yazım tarihli, 372 varaklık nüshadır. Muhakkikler, bu nüshanın seçiminde yazım tarihinin önceliği, yazısının güzelliği ve eksikliklerin olmamasının etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer üç nüsha ise Kahire'deki Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye kütüphanesinde yer almaktadır¹⁷⁰.

Yapılan bu tahkikin genel anlamda başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmada, *et-Tecrîd*'de yer alan hadisler tahrîc edilmiş, verilen fikhî bilgiler, mezheplerin diğer kaynaklarına atıfla gösterilmiştir. Ayrıca eserde geçen ve tanıtılması gereken kişilerle ilgili tanıtıcı bilgiler verilmiştir. Bunun yanında bazı teknik terimlere dair gerekli açıklamalar da dipnotta yapılmıştır. Çalışmanın bu önemli yönlerinin yanında bize göre birtakım eksiklikleri de vardır. Eserin tahkikinde yararlanılan kaynakların bibliyografya ile verilmemiş olması, herhangi (âyet, hadis, kitap vb.) bir indeksinin olmaması, Kudûrî'nin, *et-Tecrîd*'in yazımında yararlandığı eserlerin tespit ve tanıtımının yapılmamış olması, bu yayım için eksiklik olarak görülebilecek hususlardır.

c) *et-Tecrîd*'in İçeriği ve Önemi

İçerik olarak bakıldığında eserin erken dönemde ilm-i hilâf konusunda kaleme alınmış, alanında kapsayıcı bilgiyi sağlayan ilk eserlerden olduğu görülür. Eser, furû-ı fikh konularında Hanefî ile Şâfiî mezhepleri arasındaki önemli ihtilaf konularını, karşılıklı deliller ve her bir tarafın diğerine verdiği cevaplarıyla inceleyen, iki mezhep arasında karşılaştırmalı olarak yazılmış en geniş çalışmadır¹⁷¹. Eser aynı zamanda ele

¹⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd* (Nâşirlerin mukaddimesi), I/39; Eserin tespit edebildiğimiz en son baskısı 2012 yılında yapılmıştır.

¹⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd* (Nâşirlerin mukaddimesi), I/38.

¹⁷¹ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/248; Kudûrî, *et-Tecrîd* (Nâşirlerin mukaddimesi), I/25-26.

aldığı konularda Hanefî ve Şâfiî delillerini, diğer eserlerde bulunmayan bir genişlikte derleyen fikhî bir ansiklopedidir.

et-Tecrîd, Kitâbu't-tahâre ile başlayıp *Kitâbu edebi'l-kâdî* ile sona ermektedir. Eserde ele alınan meseleler, muhakkik tarafından numaralandırılmış ve başlıklandırılmıştır¹⁷². Buna göre eserde toplam 1633 mesele yer almaktadır. En çok meselenin yer aldığı bölüm, 216 meseleyle *Kitâbu's-salât*; en az meselenin yer aldığı bölüm ise bir mesele ile *Kitâbu'l-musâkât*tır. Bu meselelerin hangi esaslara göre tespit edildiğine dair müellif tarafından da muhakkik tarafından da bir açıklama yapılmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla eserin yazmalarında her bir meselenin başında sadece “مسئلة = mes'ele” başlığı yer almakta, kitâb veya bâb adlı başlıklar yer almamaktadır. Tezimize esas aldığımız tahkikte bu tür başlıkların yer almış olması, bunların muhakkik tarafından yapıldığını göstermektedir. Ancak muhakkik bu yönde bir açıklama yapmamıştır.

Kudûrî, bu eserinde önce Hanefilerin, ardından Şâfiîlerin delillerini zikrettikten sonra, Hanefilerin delillerini destekleyip karşı tarafın delillerine cevap verir. İbn Tağrıberdî, Kudûrî'nin bu eserinin *Dârekutnî*'nin (ö. 385/995) eserinde yer alan ahkâm hadislerini içerdiğini belirtmektedir. O'na göre Kudûrî, hadisleri zayıf yönleriyle birlikte ezberlemiş ve eserini, hıfzındaki bu hadislere dayandırmıştır¹⁷³. Araştırmamızın içerisinde de görüleceği üzere eser içerisinde *Dârekutnî*'ye çok fazla atıf yapılmış olması, İbn Tağrıberdî'nin bu tespitini desteklemektedir. Ancak kanaatimizce Kudûrî'nin, hadis kaynağı olarak sadece *Dârekutnî*'nin *Sünen*'inden yararlandığını söylemek doğru olmasa gerektir.

et-Tecrîd, Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilafları en geniş bir şekilde ele alıp inceleyen bir eser olması itibariyle önem arz etmektedir. Müellifin, yaşadığı döneme kadar olan birikimi aktarması, mezhep içerisinde var olan farklı görüşlere yer verip gerektiğinde bunları delillendirmesi, mezhebin görüşlerine yapılan

¹⁷² Örneğin birinci mesele: “تعريف الطهور=Tahûr'un manası” şeklinde başlıklandırılmıştır, Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/57.

¹⁷³ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, V/25.

ve yapılması muhtemel olan itirazları delilli bir şekilde genişçe müzakere ederek cevaplandırması eserin önemini artıran hususlardır. Eserin sert ve kaba ifadeler içermeyen ilmî ve anlaşılır bir dille yazılmış olması da esere ayrı bir değer katmaktadır. Ayrıca eser, ‘Hanefîlerin nasstan ziyâde reye dayandığı’ iddialarına da farklı bir bakış açısı getirmekte, Kudûrî’nin, mezhebinin görüşlerini savunurken serdettiği çok sayıda hadis delili, Hanefîlerin sünnete olan derin vukûfiyetini ve bağlılığını göstermektedir.

d) Kudûrî’nin et-Tecrîd’deki Üslûbu

Eserin kolay anlaşılır bir üslubu vardır. Karışık terkipler ve zor lafızlar kullanılmamıştır. İhtilaf olmayan konulara yer verilmemiş, ihtilaflar ise fıkıh babları altında, mes’eleler halinde işlenmiştir. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflar ortaya konurken, ilmî bir ortamın varlığını gösteren ‘cedel’ yöntemi takip edilmiştir. Bu sebeple eser okunurken, okuyan kişide, sanki Hanefî ve Şâfiî iki grup âlimin münâzarasını takip ediliyormuş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Eser, özellikle sakin bir ilmî tartışma ortamının ve hoşgörünün güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Eserde, muhâlifler için kötü söz veya aşağılama içeren ifadeler kullanılmamaktadır. Bu yumuşak üslûba, dönemin hoşgörü ortamının yanısıra müellifin, eserin telifine, olgunluk dönemi olarak görülebilecek 42 yaşındayken (405/1015 yılında) başlamış olmasının da katkısı olduğu düşünülebilir¹⁷⁴.

Kudûrî’nin, eserini klasik müzakere üslûbuyla telif ettiğini görmekteyiz. Buna göre, meseleleri, genel olarak söyleyecek olursak, mutlak veya bir mezhep imamına nispetle dile getirdikten sonra Kudûrî, delilleri, لنا، لمخالفنا şeklinde mutlak veya لابي لابي şeklinde isim zikrederek ele almıştır. Kudûrî, delillere itiraz veya yeni bir iddiayı, doğrudan isim vererek sunduğu gibi, احتجوا، قالوا، مخالف/مخالفنا، قالوا، şeklinde de sunmaktadır. فان قيل، فان قالوا، فان قالوا، فان قيل şeklinde ifadelerle farazî iddialar da zikreden müellif, bunları cevaplandırırken genellikle قلنا ifadesini kullanmaktadır.

¹⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin mukaddimesi), I/25; Temîmî, *et-Tabakâtü’s-seniyye*, II/20; Kallek, “Kudûrî”, *DİA*, XXVI/322; Necmeddin Güney, *age.*, s. 61; Ahmet Numan Ünver, *age.*, s. 30-31.

Eserde önce Hanefilerin görüşleri zikredilmekte daha sonra da Şâfiîlerin görüşüne yer verilmektedir. Hanefiler içerisinde ihtilaf yoksa mezhebe ait görüş, Kudûrî tarafından *قال أصحابنا، عندنا* şeklinde¹⁷⁵ herhangi bir isim vermeden doğrudan mezhebe ait görüşün zikredilmesi şeklinde; ihtilaf varsa Şâfiîlere aykırı olan görüş, imamların adlarıyla birlikte önce verilmekte daha sonra da delilleriyle savunulmaktadır¹⁷⁶. Meselâ, eserin, *الطهور* kelimesinin manası ile ilgili ilk meselesinde Şâfiî'nin aksi görüşte olduğu söylenmekle birlikte Hanefî mezhebinin görüşüne dair mezhep imamlarından herhangi bir nakil yapılmamıştır¹⁷⁷. Eser, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini savunma esası üzere kurulmakla birlikte gerekli durumlarda mezhep içerisindeki farklı görüşlerin savunusu da müellif tarafından yapılmaktadır. Kudûrî, Ebû Hanîfe'den iki farklı rivâyetin olduğu durumlarda bunlardan Şâfiî'ye mühalif olanını önce zikredip savunmaktadır. Ebû Hanîfe'den nakledilen bir görüş yoksa diğer imamların Şâfiî'ye muhalif görüşünü önce zikredip savunan Kudûrî, bütün bunları hilâf olması için yaptığını belirtmektedir.

Kudûrî'nin meseleleri konunun en başında zikretmesi konusundaki üslûbunu tespit ettikten sonra meseleleri müzakere etmesi esnasındaki metoduyla ilgili tespitlerimizi de belirtmek istiyoruz. Kudûrî, meseleyi tartışırken herhangi bir rivâyetin olmadığı konuları 'bu konuda bir rivayet yoktur/bilmiyoruz' şeklinde mutlak olarak ifade etmektedir¹⁷⁸. Konu hakkında mezhep imamından herhangi bir görüşün nakledilmediğini 'bu konuda Ebû Hanîfe'den herhangi bir rivâyet yoktur'¹⁷⁹, şeklinde açıkça da dile getiren Kudûrî, mezhep imamlarından herhangi bir rivâyetin olmadığı meselelerde meseleye çözüm üretme veya iddiaya cevap verme konusunda farklı tasarruflarda bulunmuştur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

¹⁷⁵ Örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/57, 65, 78, II/499, 503.

¹⁷⁶ Örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/60, 69, II/528, 534.

¹⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/57.

¹⁷⁸ Örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1114, 1387, 1441, 1470, V/2275, 2691. Kanaatimizce, Kudûrî'nin "bu konuda herhangi bir rivâyet yoktur" ifadesini, mezhep imamlarından konuyla ilgili bir görüş nakledilmemiştir, anlamında kullanması ihtimali olduğu gibi Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayet olmaması anlamında kullanması ihtimali de vardır.

¹⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, XI/6001.

a) Kudûrî, konuyla ilgili rivâyet yoksa o konu hakkında sadece rivayetin olmadığı bilgisini vermiş, bu bilgi dışında herhangi bir görüş vermeden başka bir tartışmaya geçmiştir¹⁸⁰.

b) Kudûrî'nin böyle bir durumdaki bir başka tavrı, konuyla ilgili zâhiru'l-mezheb olan görüşü dile getirmesi¹⁸¹ ve meseleyi o görüşle ilişkilendirmesidir.

c) Rivayetin olmadığını söylediği konuyla ilgili Kudûrî, daha sonraki mezheb imamlarından (ashab) veya hocalarından, tek veya birden fazla, isim vererek veya vermeden nakiller yapmış ve bu görüşler çerçevesinde konuyu ele almıştır¹⁸².

d) Kudûrî, rivayetin olmadığını söylediği konularda tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir nakil yapmadan konuyla ilgili “ ويجوز أن يكون/أن ...يقال= ...olması/söylenmesi caizdir/mümkündür” vb. ifadelerle, kıyas veya başka yöntemlerle tartışılan mesele ile ilgili bizzat kendisi çözüm ortaya koymuştur¹⁸³. Bu son kısım, bize göre onun içtihatlarının olduğu kısımdan sayılmalıdır. Bu da onu müctehit sayan görüşü haklı çıkarmaktadır¹⁸⁴.

e) et-Tecrîd'e Yapılan Atıflar

Esere daha sonraki dönemde yazılmış kaynaklarda yer alan atıflar da *et-Tecrîd*'in, yukarıda ifade edilen özelliğini ortaya koymaktadır. Esere yapılan atıfların, asıl niteliğinde kabul edilen kural, bazı rivâyetler, fûru'a dair bazı meselelerde nakledilen fetvalar etrafında toplandığını görüyoruz. Eserin bu yönüyle önemini ortaya koyması bakımından örnek olması için verdiğimiz bu bilgilerin, atfedilen konular ve atfeden eserler üzerinden yapılacak özel bir çalışmayı gerektirdiği de açıktır.

¹⁸⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, VII/3255.

¹⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IX/4637.

¹⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2160, IX/4380, 4403, VII/3161, XI/5650.

¹⁸³ Örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1114, 1387, 1470, VII/3636, X/5361.

¹⁸⁴ Cengiz Kallek *DİA*'da yazdığı “Kudûrî” maddesinde Kudûrî için ‘müctehid hanefî âlimi’ demekle, bu görüşü tercih ettiğini göstermektedir. *DİA*, XXVI/321.

Esere yapılan atıfları, hadis kitaplarının şerhleri, Kudûrî'nin *el-Muhatasar* adlı eserine yapılan şerhler ve Hanefî mezhebi furu' eserleri olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. Esere yapılan atıflarda dikkat çekecek düzeyde hadis kaynaklarının var olması, eserin hadisler yönünden önemine işaret etmektedir.

4. Şerhu Muhtasari'l-Kerhî

Kudûrî'nin, Hanefîlerin ikinci kurucusu sayılan ve kendisi gibi Bağdatlı olan Kerhî'nin *Muhtasar*'ını şerh ettiği bilgisi değişik kaynaklarda geçmektedir¹⁸⁵. Yazmaları İstanbul'daki kütüphanelerde¹⁸⁶ yer alan eser üzerine hepsi tahkik türü olmak üzere dört tane çalışma yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi, *Şerhu Muhtasar-ı Kerhî'nin Kitabı's-siyer* bölümü üzerine Necmeddin Güney tarafından 2006 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan *Kudûrî'nin 'Şerhu Muhtasari'l-Kerhi' adlı eserinin Siyer bölümünün Edisyon Kritiği* adlı yüksek lisans tezidir. Diğer üç çalışma da Suûdî Arabistan İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Karşılaştırmalı Fıkıh Bölümü'nde doktora tezi olarak yapılmıştır. Çalışmaların üçü de *Tahkiku Kitâbi Şerhu Muhtasari'l-Kerhî li Ebi'l-Huseyn el-Kudûrî* adıyla yapılmış olup her bir çalışmada eserin farklı bir bölümü tahkik edilmiştir. Fehd b. İbrahim b. Abdilazîz, kitabın başlangıcından *Kitâbu'z-zekât'ın* (h.1426-1427) sonuna kadar; Sâlim b. el-Humeydî Abîd (Ubeyd) et-Temîmî, *Kitâbi't-talâk'tan Kitâbi'l-eymân'ın* (h.1428) sonuna kadar; Âdil b. Abdullah b. Ahmed el-'Abdulkâdir, *Kitâbu'l-hudûd'dan Kitâbu'l-havâle'nin* (h. 1429-1430) sonuna kadar olan kısmı tahkik etmişlerdir¹⁸⁷.

Daha sonraki furu' eserlerinde kendisine çokça atıf yapılan eserin mezhep literatüründe önemli bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu eser, *et-Tecrîd*'den daha

¹⁸⁵ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/248.

¹⁸⁶ Kallek, "Kudûrî" *DİA*, XXVI/322

¹⁸⁷ Eserin tamamının tahkik edilmek üzere Suudi Arabistan'daki yukarıda ismi geçen üniversitenin doktora öğrencilerine taksim edildiği ve tamamının tahkik edildiği ancak basılmadığı yönünde iki farklı bilgiye sahip olmakla beraber, eserin tahkiki çerçevesinde sadece bu üç (Necmeddin Güney'in bahsedilen çalışmasıyla birlikte dört) çalışmaya ulaşabildik.

sonra yazıldığından¹⁸⁸ ve sadece ihtilafli meseleleri değil de fikhın tamamını ele aldığından dolayı *et-Tecrîd*'e göre daha önemli bir konumda olmaktadır¹⁸⁹.

5. Nübze min menâkıbi Ebî Hanîfe

Şerhu muhtasari'l-Kerhî'nin mukaddime kısmını teşkil eden bu kısa risale, günümüze ulaşan nüshaların başında bulunmaktadır. Zâten Kudûrî de, *Şerhu muhtasari'l-Kerhî*'nin en başında, esere bir giriş olarak Ebu Hanîfe'nin mezhebini, diğer büyük imamların mezheplerine önceleyen bir mukaddime yazacağını belirtmektedir. Kâtip Çelebi de, Ebu Hanîfe'nin menkıbelerini eserlerinin başında veya sonunda nakledenlerden bahsederken, ilk olarak Kudûrî'den başlamış ve aynı bilgileri vermiştir¹⁹⁰.

6. Rivâyet Ettiği Hadisleri İçeren Bir Cüz

Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlı (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1584, vr. 41a-44a), Kudûrî'nin rivâyet ettiği 24 hadisi kapsayan bir hadis cüzü bulunmaktadır¹⁹¹. Kuraşî, İbn Kutluboğa ve İbn Tağrıberdî, Kudûrî'den bu cüzü rivâyet ettiklerini belirtmişlerdir¹⁹². Bu risale, Mestûre Recâ el-Matîrî tarafından tahkik edilmiş, *Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-islâmiyye ve'l-arabiyye* adlı dergide “Cüzün min hadisi Şeyhi'l-hanefiyye Ebi'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî sahibu'l-muhtasari'l-meşhûr” adıyla 1430/2009 (ss. 77-119), tarihinde makale olarak yayınlanmıştır.

¹⁸⁸ Necmeddin Güney, *age.*, s. 79.

¹⁸⁹ Eser hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sâlim b. el-Humeydî Abîd (Ubeyd) et-Temîmî, *Tahkîku Kitâbi Şerhu Muhtasari'l-Kerhî li Ebi'l-Huseyn el-Kudûrî (min evveli'l-Kitâbi't-talâk ilâ nihâyeti Kitâbi'l-eymân*, Suûdî Arabistan İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Karşılaştırmalı Fıkıh Bölümü, (Basılmamış doktora tezi), 1428, ss. 38-52; Âdil b. Abdullah b. Ahmed el-'Abdulkâdir, *Tahkîku Kitâbi Şerhu Muhtasari'l-Kerhî li Ebi'l-Huseyn el-Kudûrî (min evveli'l-Kitâbu'l-hudûd ilâ nihâyeti Kitâbu'l-havâle)*, (Basılmamış doktora tezi), Suûdî Arabistan İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Karşılaştırmalı Fıkıh Bölümü, 1429-1430, ss. 50-60; Necmeddin Güney, *age.*, ss. 76-83.

¹⁹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II/1838.

¹⁹¹ Sezgin, *GAS*, I/455. İbn Hacer'in, *Lisânü'l-Mîzân*'ında Kerhî'ye yer verirken, hadis cüzü olan Kudûrî'yi zikretmemiş olması ilginçtir.

¹⁹² Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/249; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 20; Kallek, “Kudûrî”, *DİA*, XXVI/322.

7. Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Hassâf

Kâtip Çelebi, Kudûrî'nin, Ebûbekir Ahmed b. Ömer (Amr) el-Hassâf (ö. 261/865)'ın *Edebü'l-kâdîsine* şerh yazdığını zikretmektedir¹⁹³. Bağdatlı İsmail Paşa, bu eserden *Edebu'l-kâdî alâ mezhebi Ebî Hanîfe* adıyla bahsetmektedir¹⁹⁴.

8. Oğlu İçin Yazdığı Muhtasar

Hanefî tabakât kitaplarında, bilinen Muhtasar'dan ayrı olarak, bir de Kudûrî'nin kendi oğlu için derlediği bir *Muhtasar*'dan bahsedilmektedir¹⁹⁵. Ancak bu eserin mahiyeti hakkında bir bilgiye ulaşamadık.

B. KUDÛRÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİ İÇİNDEKİ YERİ

Kudûrî, Hanefî mezhebi içerisinde, yazdığı eserler dikkate alındığında, önemli bir yere sahiptir. *Muhtasar* adlı eseri ve bu eser üzerine daha sonraki dönemde yapılmış çalışmalar, bu önemi göstermek için yeterlidir. Ancak fakihlerin yazdıkları eserler ve bu eserlerin sonraki döneme olan etkisi ile aynı fakihin icthad ehliyetine sahip olup olmadığı konusu farklı değerlendirilmiştir. Bu son duruma göre fakihin mezhep içerisindeki yerini belirlemek üzere müteahhirîn döneminde müctehidlerin tabakaları adıyla sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu çerçevede, klasik dönemde fakihler, icthad ehliyetine göre “mutlak-müntesib”, “mutlak-mukayyed”, “müstakil-gayri müstakil” ve “dinde müctehid-mezhepte müctehid” gibi ikili bir tasnife tâbi tutulmuştur¹⁹⁶. Ancak daha sonra, nakledilen fikhî birikim içerisinde en doğrusunu seçip tercih etmede bu ikili tasnifin yetersizliği sebebiyle yeni bir tasnife ihtiyaç duyulmuş ve ilk defa İbn

¹⁹³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/46.

¹⁹⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I/74; Kudûrî, *et-Tecrîd* (Nâşirlerin mukaddimesi), I/16.

¹⁹⁵ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I/248; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, II/20; Kudûrî, *et-Tecrîd* (Nâşirlerin mukaddimesi), I/16.

¹⁹⁶ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî fi sîreti İmam Ebî Yusuf el-Kâdî*, el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, yy., ty., s. 24; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve Istilahâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul, ty., I/242-243; Zekiyyuddîn Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, terc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, 1996, s. 438; Ahmet İnanır, İbn Kemâl'in Tabakâtü'l-fukahâsi ve Değerlendirilmesi, *AÜİFD*, sayı: 37, Erzurum, 2012, s. 75.

Kemâl Paşa (ö. 940/1534) tarafından *Tabakâtu'l-fukahâ'* adıyla yedili bir tasnif yapılmıştır¹⁹⁷.

İbn Kemâl Paşa'nın "Risâle fî duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdi'l-evlâd" adlı eserinin sonunda "çocukların çocuklarına yapılan vakıflara, kızın çocuklarının dâhil olup olmadığı" meselesini tartıştıktan sonra verdiği hükme gerekçe olarak müctehidleri tasnif eden ve *Tabakâtu'l-müctehidîn* ismiyle meşhur olan eseri, sonraki dönemde kendisine istinat edilen bir kaynak olma özelliğine kavuşmuştur¹⁹⁸. İbn Kemâl Paşa'nın bu eseri, kendisi tarafından, yazdığı risâlede ele aldığı konuda isâbet ettiğini göstermek üzere hazırlanmış olmakla beraber aynı zamanda fakihler arasında nasıl tercih yapılacağını da belirlediği için müstakil bir eser gibi görülmüş ve bu sebeple daha sonra yapılmış tasnifler, onun belirlediği çerçeveyi aşmamıştır¹⁹⁹. Bununla beraber İbn Kemâl'in bu tasnifi, çeşitli açılardan çok fazla eleştiri de almıştır²⁰⁰.

İbn Kemâl Paşa'nın yaptığı müctehid tabakalarına dair yedili tasnifte Kudûrî, genel olarak ashâb-ı tercihten sayılmıştır²⁰¹. Ashâb-ı tercih, fakihlerin sınıflandırılması esasına göre beşinci tabaka olan mukallid fakihler tabakasında yer almaktadır. Bu tabakada ashâb-ı tercihten sayılan Kudûrî ile birlikte Merginânî (ö. 597/1197)²⁰² de yer almaktadır. Bu fakihlerin bu tabakada yer almasının gerekçesi ise, bunların, mezhep imamlarından nakledilen görüşler arasında "bu daha uygun", "bu daha sahih", "bu

¹⁹⁷ Hasan Özer, İbn Kemâl ve Tabakâtu'l-fukahâ Adlı Eseri, *İHAD*, sayı: 14, 2009, ss. 353-374; Ahmet İnanır, İbn Kemâl'in Tabakâtu'l-fukahâsi ve Değerlendirilmesi, s. 68.

¹⁹⁸ Temîmî, bu tasnifin güzel olduğunu söyler, *Tabakâtü's-seniyye*, I/42; Hasan Özer, İbn Kemâl ve Tabakâtu'l-fukahâ Adlı Eseri, s. 358.

¹⁹⁹ Bu konuda yapılmış tasnifler için bkz. Taşköprüzâde, Ebu'l-Hayr İsmâuddin Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. el-Hâc Ahmed Neyle, yy., ty., s. 7-10; Leknevî, *el-Câmiu's-sağîr mea şerhihi'n-nâfi'l-kebîr*, Pakistan, 1411/1990, s. 8-9; Mercânî, Ebu'l-Hasen Hârûn b. Bahâuddin (ö. 1306/1889), *Nâzûratu'l-hakk fî farziyyeti'l-işâ ve in lem yeğibi's-şafak*, thk. Orhan b. İdris Ençakar, Abdulkadir b. Selçuk Yılmaz, İstanbul, Amman, 1433/2012, s. 189; Muhamed Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe*, terc. Osman Keskioglu, Ankara, 2005, s. 464; Ahmet İnanır, İbn Kemâl'in Tabakâtu'l-fukahâsi ve Değerlendirilmesi, s. 74-75.

²⁰⁰ Eleştiriler için bkz. Leknevî, *el-Câmiu's-sağîr mea şerhihi'n-nâfi'l-kebîr*, s. 11-17; Mercânî, *Nâzûratu'l-hakk*, s. 192-214; Muhamed Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 458-464; Hasan Özer, İbn Kemâl ve Tabakâtu'l-fukahâ Adlı Eseri, s. 359-360.

²⁰¹ Kınalızâde, *Tabakatü'l-hanefiyye*, s. 204; Hasan Özer, İbn Kemâl ve Tabakâtu'l-fukahâ Adlı Eseri, s. 366.

²⁰² Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, el-Hidâye adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihidir. Hayatı ile ilgili bilgi için bkz. Ferhat Koca, "Merginânî, Burhâneddin", *DİA*, XXIX/182-183.

rivayet yönünden daha açık”, “bu kıyasa daha uygun” ve “bu insanlar için daha faydalı” gibi sözlerle tercihler yapabilmeleridir²⁰³.

İbn Kemâl Paşa'nın bu tasnifini hiçbir şekilde doğru bulmadığını söyleyen ve bu tasnifin yanlışlıklarını delilleriyle birlikte ortaya koyan Mercânî, Kudûrî ile ilgili de bir değerlendirme yapmaktadır. Kudûrî'nin, İbn Kemâl Paşa'nın tasnifinde, kendisinden sonra yaşayan Serahsî ve Kâdihân'dan daha geride sayıldığını, oysa Kudûrî'nin fikhının bu sayılanlardan daha üstün olduğunu, öyle olmakla birlikte bu sayılan âlimlerin meselede müçtehit sayılırken Kudûrî'nin aynı tabakada sayılmadığını söyleyen Mercânî, İbn Kemâl Paşa'nın bu tasnifte temelde Mâverâunnehir ulemasının isimleri önündeki ünvanlara aldandığını bu sebeple mütevâzı Iraklı fakihlerin daha alt tabakada sayıldığını iddia etmektedir²⁰⁴. Bütün bu eleştiriler, kanaatimizce fakihler ile ilgili bu tasnifin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir. Zira bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla da Kudûrî, mezhep âlimlerinden nakledilen görüşler arasında yukarıda ifade edildiği şekliyle tercihlerde bulunduğu gibi böyle bir naklin olmadığı meselelere de bir çözüm üretmektedir.

Mezhep imamlarından herhangi bir naklin olmadığı konularda Kudûrî'nin ortaya koyduğu çözümlere birkaç örnek vermek istiyoruz:

1. Kâfir köleler adına efendilerinin fitır sadakası vermesi gerektiğine dair meselede Kudûrî, kâfir köle ile kâfir evlat arasındaki kıyasa karşı çıkmaktadır. Buradaki kıyasa karşı çıkmasının sebebini ‘çocuğun küfrünün, üzerindeki velayeti ortadan kaldırması’ esasına dayandıran Kudûrî, bu durumun da kölenin azad edilmesi veya satılması ile eşdeğer olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Kudûrî'ye göre kâfir olan çocuk için velisinin fitır sadakası vermesi gerekmez. Meseleyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra mürted olan çocuk ile ilgili herhangi bir rivayetin olmadığını dile getiren Kudûrî,

²⁰³ Hasan Özer, İbn Kemâl ve Tabakâtu'l-fukahâ Adlı Eseri, s. 366; Ahmet İnanır, İbn Kemâl'in Tabakâtu'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi, s. 76.

²⁰⁴ Mercânî, *Nâzûratu'l-hakk*, s. 210-213; Ali Cum'a Muhammed, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, Dâru's-selâm, Kahire, 1433/2012, s. 134-135; Ahmet İnanır, İbn Kemâl'in Tabakâtu'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi, s. 80.

‘mürted çocuğu, kâfir çocuğa kıyas etmekte’ ve meselenin çözümünü bu kıyas yoluyla tespit etmektedir²⁰⁵.

2. Kudûrî, muhâlifinin, ‘size göre bir şahidin şahitliği ile hâkimin Ramazan orucunun gerekliliğine hüküm verebileceği’ sözüne, ‘bu konuda bir rivayet yoktur’ diyerek cevap verdikten sonra bu mesele ile ilgili iki seçenekten bahsetmiştir: Bunlardan birincisine göre hâkimin hükmüne rağmen böyle bir durumda oruç farz olmaz. İkinci seçeneğe göre ise bu durumda hâkimin hükmü geçerlidir, zira hâkim, iki fâsık şahidin şahitliği ile hüküm verse bu geçerli olur²⁰⁶. Kudûrî, burada mezhep içerisinde hükümü belirlenmemiş bir mesele hakkında bizzat kendisi iki farklı çözüm önerisi sunmaktadır.

3. Sütün ekşimesi durumunda, bu sütten içen çocuk ile kadın arasında haramlığın sâbit olup olmadığı konusunda rivâyetin olmadığını söyleyen Kudûrî, bu konuda da sütten gıdalanma esasına göre bir çözüm ortaya koymaktadır. Bu şekildeki bir sütten gıdalanma oluyorsa haramlığın gerçekleşeceğini, değilse gerçekleşmeyeceğini söyleyen Kudûrî, bu çözümüyle ‘ekşimiş sütün içilmesi’ ile ‘sütten yapılmış peynirin çocuk tarafından yenilmesi’ meselelerini birbirinden ayırmaktadır²⁰⁷.

Kudûrî’nin mezhep imamlarından herhangi bir naklin olmadığı konularda kıyas vb. metodlarla bir çözüm üretmesinin, onun mezhep ilkelerine bağlı olarak icthat yaptığını gösterdiğini düşünmekteyiz. Elbette bu icthat, usul veya fûru‘da mezhep imamlarından nakledilen görüşlerden farklı görüş ortaya koyma anlamında bir icthat değildir. Ancak İbn Kemâl Paşa’nın tasnifinde yer aldığı şekliyle sadece nakledilen rivayetler arasında tercih yapma tasarrufundan da farklıdır.

²⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1387.

²⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1470.

²⁰⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, X/5361, benzer örnekler için bkz. III/1114, 1441, IV/1978, XII/6413.

İKİNCİ BÖLÜM

KUDÛRÎ'NİN *et-TECRÎD* ADLI ESERİNE GÖRE ŞER'Î DELİL OLARAK KİTÂB VE SÛNNET

Bu bölümde, Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserinde fikhî hükümlerin istidlâlinde kendisinden yararlandığı delillerden ilk ikisi olan Kitap ve sünnet ele alınacaktır. Bu iki delilin, delil olması ve hüküm istinbatında ilk iki sırayı almasında herhangi bir ihtilaf olmadığı gerek fıkıh usulüne dair yazılan eserlerde yer alan bilgilerden gerekse müellifin eserdeki hükümleri delillendirirken riayet ettiği sıralamadan rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu sebeple bu konu hakkında herhangi bir açıklama gereği duymadık.

Bu iki delil ile ilgili başta Kitap ve sünnet ifadeleri anlamında nasslardan hüküm istinbatı için yararlanılan mantık ve dilbilgisi kuralları olmak üzere nesh, tevil, sünnetin sübutu ve rivayetlerin tearuzunda dikkate alınacak tercih kuralları konusundaki tartışmaları Kudûrî'nin değerlendirmeleri çerçevesinde ele alacağız. Müellifin yaşadığı dönemde yazılmış hanefî fıkıh usulü eserleri dikkate alınırsa ilk dönem fıkıh usulü eserlerinde kavramların tanımlanması ve çerçevelerinin belirlenmesine dair bilgi yer almamaktadır. Bu tür tanım ve sınırlandırmalar, incelediğimiz eserde de genelde yer almadığından dolayı bunlara gerekmedikçe yer vermeyeceğiz.

İncelediğimiz eser, fûru-ı fıkıh sistematğine göre yazıldığından dolayı çalışmamızın her bölümünde olduğu gibi bu bölümün başlıklandırılmasında da müellifin yaşadığı döneme yakın bir dönemde Cessâs, Debûsî, Serahsî, Pezdevî gibi usûlcüler tarafından yazılmış fıkıh usûlü eserlerinin sistematğinden yararlandık. Bu eserler de deliller konusu ile başlamakta, Kur'an ve Sünnet nasslarının dilbilgisi ve mantık kuralları çerçevesinde taksim edilip ele alınması da deliller konusu içerisinde ve genellikle de 'el-Kitâb' başlığı altında işlenmektedir. Bu sebeple biz de önce hüküm kaynağı olarak Kitap ve sünneti ele aldık. Sünnetin sübut bakımından Kitabdan farklılaşması sebebiyle sünneti ayrıca ele aldık. Kitap ve sünnet nasslarından hüküm istinbatı konusunda ise bu iki delili beraber ele aldık. Bölümün birinci kısmına 'delil olarak kitap ve sünnet' başlığını, ikinci kısmına ise 'nasslardan hüküm çıkarma yöntemleri' başlığını koyma sebebi de budur.

I. *et-TECRÎD*'DE DELİL KAVRAMI

Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserinde *delil* kavramının yanında bu manada, *asl* ve *hüccet* kavramları kullanılmıştır. Kudûrî, eserinde bu kavramlarla ilgili herhangi bir tanım yapmamaktadır. Bu kavramlardan eserde en çok *asl* kavramına yer verilmiştir. Eserin türünün hilâf olması, bu kavramın daha çok geçmesine neden olmuştur, diyebiliriz. Çünkü müellif, ihtilafli meselelerin hangi kâidelere istinat ettiğine dair sık sık atıflar yapmakta ve bu kâideleri de *asl* diye isimlendirmektedir²⁰⁸. *Asl* kavramının en çok bu anlamda kullanıldığı söylenebilir. *Asl* kavramının bunun dışında başka birçok anlamda kullanıldığını biliyoruz²⁰⁹. İncelediğimiz eserde de *asl* kavramının birden fazla anlamda kullanıldığı görmekteyiz²¹⁰.

Asl kavramını, kullanım sıklığı itibariyle *delil* ve *hüccet* kavramları takip eder. Bu kavramlar, hem fiil hem de isim olarak kullanılmıştır. Kudûrî, delil kavramını daha

²⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/61, Bu anlamdaki asıl kavramı bütün ulemaca kabul edilen genel kural manasında olduğu gibi, her mezhebin kendi içerisinde kabul ettiği, 'mezhebe mahsus genel kural' anlamında da kullanılmaktadır, I/63, 68, 73, V/2446.

²⁰⁹ Ahmet Özel, "Asıl", *DİA*, III/473.

²¹⁰ Kıyasta hükmü belli olan mesele anlamında bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/63, 66, 79, II/966, nesebdeki usûl anlamında, VIII/4206, malın bizzat kendisi anlamında kullanımı için bkz. V/2451.

çok hükmün kaynağı anlamında kullanmıştır. Delil kavramının kesinlik ifade ettiğini kullanımlardan çıkarabiliriz. Bu kesinliğin de âmm lafzı tahsîs, mutlak lafzı takyîd gibi kesinlik şartı gerektiren anlamında olduğunu belirtmek gerekir²¹¹. Hüccet kavramının, hem kitap, sünnet, icmâ vb. gibi deliller için hem de sözü kabul edilen kişi anlamında kullanıldığını görmekteyiz²¹².

A. HÜKÜM KAYNAĞI OLARAK KİTAB VE SÜNNET

Kudûrî, *et-Tecrid* adlı eserinde, meseleleri ele alırken mezhebin görüşünü temellendirmede deliller arasında yaptığı sıralamada, Kitâb ve sünnet delilleri kapsamında söyleyecek olursak, fıkıh usulü eserlerinde gördüğümüz sıralamaya aykırı davranmamıştır. Bu sıralamaya göre Kudûrî, konuyla ilgili âyetin yer aldığı meselelerde öncelikle âyete yer vermekte, konuyla ilgili âyetin olmaması durumunda ise Hz. Peygamber (s.a.v.)’den gelen rivâyetleri delil göstermektedir²¹³. Bunun yanında Kudûrî, gerek rivâyetleri değerlendirmesinde gerekse kıyas gibi diğer metotlarla ulaştığı sonuçların sağlamasını yaparken öncelikle âyetleri esas almıştır. Her meselede âyetin yer almaması, o meseleye doğrudan delâlet eden âyetin olmaması sebebiyledir. Ayrıca meselenin başında yer almamakla beraber meseleyi tartışırken yeri geldiğince âyetlere yer veren Kudûrî, bu âyetlerin de hükme delâletinin hangi yönden olduğuna dair gerekli açıklamaları yapmaktadır. Dolayısıyla âyetlerin bazı meselelerin başlarında yer almaması, delillerin sıralamasıyla ilgili bir durum olmayıp âyetin o meselenin hükmüne delâletiyle ilgilidir.

Konuyla doğrudan alakalı olmamakla beraber daha sonraki usul eserlerinde yer bulan ve *et-Tecrid*’de Kudûrî’nin ele aldığı ‘Kur’an’ın lafız, nazım veya mana yönünden mu‘cize olması’ tartışmasına burada yer vermek istiyoruz. Bu konu, Serahsî öncesinde usul eserlerinde yer almamıştır. Kudûrî bu meseleyi, muktedînin kıraatinin

²¹¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/61.

²¹² Kudûrî, *et-Tecrid*, I/185, 273, 396, 426, II/589, 603, 803.

²¹³ Örnek olarak bkz. Kudûrî, *et-Tecrid*, I/60, 65, 89, III/1265.

mekruh olduğuna dair görüşü savunurken dile getirmekte ve bu konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Buradaki ihtilaf, mu‘cizenin hem lafız hem de manada mı, yoksa sadece manada mı olduğu ile ilgilidir. İ‘câz, bize göre, ibarede değil tertip, nazım ve ihtisardadır. Bazıları, bu ikisinden (lafzı ve mana) her birinin mu‘cize olduğunu söylüyor. Eğer birinci görüş (‘mana mu‘cizedir’ görüşü) doğrudur dersek, nakledilende mu‘cizenin var olduğunu söylemiş oluruz. İkincisinin doğru olduğunu kabul edersek (‘i‘câz lafızdadır’ görüşü) i‘câzın aslının elde edilmiş olduğunu söylemiş oluruz. (Zaten) namazın cevazı, mu‘ciz olanla ilgilidir (yani her iki durumda da namaz sahîh olmuş olur). Kur’an’da bunun dışında ğaybdan haber verme gibi başka yönlerden i‘câz vardır, bu aynı zamanda nakledilenler için de geçerlidir. (Dolayısıyla bir şeyin) Bir yönden mucize olması, her yönden mucize olacağı anlamına gelmez²¹⁴.

Kudûrî’nin bu ifadelerinden, Kur’an’ın mana yoluyla mu‘cize olduğu görüşünü tercih ettiğini anlıyoruz²¹⁵. Kudûrî, bu görüşünü desteklemek için Kur’an’da geçen farklı dillerden kelime ve ifadeleri örnek vermekte, sonra da, “*farklı dillere ait kelime ve ifadelerin Kur’an’da yer almasının, namazın cevâzına ve tabir edilenin/mananın (المعبر عنه) tek olmasına engel olmayacağını²¹⁶, indirilenin Arapça vasfıyla vasıflanmış Kur’an olduğunu ki bu anlama gelen âyetlerin bunu ifade ettiğini²¹⁷, oysa vasfın mevsufu değiştirmeyeceğini, Kur’an’ın Arapça dışında bir dille manasının ifade edilmesi durumunda bunun Arapça dışında bir Kur’an olacağını (ama yine de Kur’an olacağını)*” söylemektedir²¹⁸.

Kudûrî, ayrıca Hz. Ömer’in farklı şekilde Kur’an okuyan kişiyi Hz. Peygamber (s.a.v.)’e götürmesi rivâyetinden²¹⁹ hareketle Kur’an’ın farklı şekilde okunmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre, indirilenin tek olmakla birlikte yedi harf

²¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/517, krş. ed-Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İsa (ö. 430/1039), *Takvîmu’l-edille fî usûli’l-fikh*, thk. Halîl el-Meys, Beyrut, 1421/2001, s. 20-21.

²¹⁵ Bu mesele ile bağlantılı olduğunu düşündüğümüz ve Kudûrî’nin de mananın esas olmasını kabul etmesi sebebiyle Arapça dışındaki bir dil ile de yapılabileceğini söylediği diğer meseleler şunlardır: Namaza başlangıç tekbirinin Farsça olabileceği gibi Müslüman olmak için kelime-i şâhâdetin de Farsça söylenebileceği (Namaza başlangıç için الله أكبر lafzı dışında meselâ الرحمان denmesinin, ‘başka bir şeye gücü yettiği halde’ şartı ile söylenip caiz olduğunu söylemesi dikkat çekicidir, *et-Tecrîd*, I/466, 471), ezanın bir duyuru olması sebebiyle bunun gerçekleştirileceği herhangi bir (burada farsça zikredilmiş) dille okunabileceği, *et-Tecrîd*, I/465, insanların sözlerine benzer şekilde dua etmek, bu kelimeler Kur’an’dan olsa bile namazı bozar, hükmü de mananın esas olduğunu gösteren örnekler arasında sayılabilir, *et-Tecrîd*, II/582.

²¹⁶ Kudûrî, bu iddiasını “sözün bir kısmında câiz olanın tamamında da câiz olacağı” kuralına istinat ettirmektedir.

²¹⁷ Örnekler için bkz. Şuarâ Sûresi/26, 192-195. Âyetler, Yûsuf Sûresi/12, 2. Âyet.

²¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/513-515.

²¹⁹ Buhârî, “Fezâilu’l-Kur’an”, 5; Tirmizî, “Kırâat”, 11.

üzere okunması buna işaret etmekte ancak şâz rivâyetlerde olduğu gibi her ne kadar mana olarak okunup aktarılan, Kur'an olarak kabul edilse de bunun nakledilmesine ve Kur'an'ın bu şekilde okunmasına izin verilemez. Yine ona göre indirilenin tek olması demek, lafızların tek olması değil, mananın tek olması ve namazda okunmasının câiz olması demektir²²⁰. Bütün bunlardan anladığımız, Kudûrî'nin, Kur'an'ın mana bakımından tek olması sebebiyle manasının farklı dillere nakledilmesi yoluyla namazda farklı dillerde okunmasında herhangi bir sakınca görmediği ancak farklı dillerde okunup nakledilmesine ise cevaz vermediğidir. Kur'an'ın namazda okunması ile farklı dillerde yazılarak aktarılmasının birbirinden özellikle ayırt edildiği dikkat çekmektedir.

Bu konu, Ebû Hanîfe'nin, namazda farsça kıraat edilebileceği yönündeki fetvasına binâen Hanefî fûru' ve usûl eserlerinde Kur'an'ın lafız ve manasıyla birlikte mu'cize olup olmaması bağlamında tartışılmıştır²²¹. İlk Hanefî usûl eseri olan Cessâs (ö. 370/981)'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eser ile Saymerî (ö. 436/1045)'nin *Kitâbu mesâîli'l-hilâf fi usûli'l-fikh* adlı eserde bu tartışma yer almamaktadır. Debûsî (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-edille* adlı eserinde konuyla ilgili olarak Kur'an'ın tevâtüren nakledilmesi üzerinde durmuş, bir tek âyetin mucize olmasını tartışmış ancak lafız ve mana ile ilgili tartışmaya yer vermemiştir²²². Hanefî usûl eserleri kapsamında bakıldığında bu konunun ilk defa Serahsî (ö. 483/1090?)'nin *Usûlü's-Serahsî* adlı eserinde yer aldığını söyleyebiliriz²²³. Pezdevî de eserinde, bu meseleden bahsederken Ebû Hanîfe tarafından mananın *lazimî rükün*, nazımın ise *zâid rükün* olarak görüldüğünü, imameynin ise nazım ve manayı *lâzımî rükün* olarak kabul ettiğini söylemektedir²²⁴. Serahsî öncesi fûru' eserlerinde ele alınan konu, Serahsî ile birlikte usûl eserlerinde de yer almaya

²²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/516.

²²¹ es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090?), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî, Beyrut, 1393/1973, I/280-282; el-Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-Sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, 1424/2003, I/527-532; Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr an usûli'l-Bezdevî*, açıklamalarla neşreden Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, 2. Baskı, 2009, I/36-42.

²²² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 20-21.

²²³ Hanefî fûrû' ve usûl eserleri ele alınarak incelenen konu hakkında bilgi için şu makaleye bakılabilir, Kâşif Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dînî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, c.I, sayı: 3, ss.171-203; Faruk Beşer, "Ebu Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2004, c. I, sayı: 1, s. 7-34.

²²⁴ Abülazîz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I/38-40.

başlamıştır. Ayrıca Kâşif Hamdi Okur'un tespitlerine göre daha sonraki hanefî fıkıh eserlerinde bu konu ele alınırken Ebû Hanife'nin bu görüşünden rücu' ettiğine dair bir açıklama yapılmaktadır²²⁵. Ancak Kudûrî'nin açıklamalarında böyle bir rücu'dan bahsedilmemektedir. Aynı şekilde bu konu, Serahsî tarafından halku'l-Kur'an çerçevesinde kelâmî bir bağlamda ele alındığı²²⁶ halde Kudûrî, böyle bir durumdan hiçbir şekilde bahsetmemektedir.

B. SÜNNETİN KAPSAMI VE TASNİFİ

Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserinde yukarıda da işaret edildiği gibi sünnet, delillerin sıralanmasında ikinci sırada gelmektedir. Ancak sünnetin tanım ve kapsamı ile ilgili belirlemenin yapılması gerekmektedir. Bu sebeple biz bu başlık altında sünnetin sadece Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakledilen söz, fiil ve takrirden ibaret olup olmadığı, bu kavram içerisine sahabe ve tâbiîn uygulamalarının da girip girmediği konusunu ele alacağız. Kavli-fiilî ve takrîrî sünnet ayrımı ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiillerinin hüküm kaynağı olması konusu da yine bu başlık altında ele alınacaktır.

Sünnetin tanım, kapsam ve çeşitleri ile ilgili Kudûrî'nin açıklamalarına yer verdikten sonra sünnetin sübutu konusunu ele alacağız. Kudûrî'nin bu konuda yaptığı açıklama ve tercihleri, râvî ve rivâyet açısından ele alacak ve bu ikisinde aranan şartları, maddeler halinde sıralayıp örneklendireceğiz. Kudûrî'nin incelediğimiz eserinde, rivâyetlerin çatışması durumunda rivâyetler arası tercih ilkeleri, tercih yapılamaması durumunda rivayetler arası cem' ve te'lifi ile teâruz durumunda tesâkut konularının geniş bir şekilde yer aldığını söyleyebiliriz. Şimdi bu konuları sırasıyla ele alalım.

1. Sünnetin Tanımı ve Kapsamı

Fıkıh usûlü terminolojisinde sünnet, öncelikle şer'î hükümlerin meşruiyet delillerinden ikincisini ifade eder ve "Resûlullah'ın söz, fiil veya tasvipleri (takrirleri)"

²²⁵ Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", s. 186.

²²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, ty., I/37.

şeklinde tanımlanır²²⁷. Sünnetin bu şekildeki tanımı, Hz. Peygamber'e mahsus olması itibariyledir. Oysa sünnetin kelime manası, "kendisine tâbi olunan yol" olduğu için ilk dönemden itibaren Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söz, fiil ve onamalarına dayanan uygulamalar manasındaki kullanımı ile önde gelen sahabe, tâbiîn uygulaması ve toplumda yaygın olan uygulamalar anlamındaki kullanımı içiçe geçmiştir. Bu sebeple ilk fakihler sünnetin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e mahsus olan kısmını diğerlerinden ayırt etmek için özel bir çaba göstermişlerdir²²⁸. Bu çabanın Kudûrî'nin incelediğimiz eserinde de var olduğunu görüyoruz.

Kudûrî, incelediğimiz eserinde sünnet kavramına dair kapsamlı bir tanım yapmamaktadır. Ancak onun, meseleleri delillendirirken dile getirdiği rivâyetler üzerine bu anlamda yaptığı değerlendirmelerinden anladığımız kadarıyla, Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den söz, fiil ve takrîr olarak rivâyet edilen haberlerle sünnetin sabit olduğunu ifade etmektedir. Ona göre merfû' olarak rivâyet edilmese de kaynağının Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu anlaşılan söz ve davranışlar da Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinden sayılmaktadır.

Kudûrî bu çerçevede Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden sonra ortaya çıkan uygulamaları delil olarak kullanmasına yapılan itirazlara, bu uygulamaları, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söz veya uygulamasına ya da Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde O (s.a.v.)'nun haberdar olduğu bir uygulamaya dayandığına dair deliller getirerek cevap vermiştir. Mesela şu örneklerde böyle bir çabayı görmekteyiz: Rivâyet edildiğine göre Muaz b. Cebel, Yemenlilere "Bana buğday, arpa yerine zekât olarak takı ve elbise getirin, çünkü bunları vermek sizin için daha kolay, Medine'deki Ensar ve Muhacirler için ise bunlar daha faydalıdır" demiştir²²⁹. Aynı şekilde, Muaz b. Cebel'in, bu sözüne uygun olarak, Yemenlilerden elbise yerine elbisenin kıymetini zekât olarak aldığı ve Medine'ye gönderdiği de rivâyet edilmiştir. Kudûrî, nakledilen bu haberlerde geçen

²²⁷ Cessâs, Ebûbekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, yy., 1414/1994, III/235; Murteza Bedir, "Sünnet", *DÎA*, XXXVIII/150.

²²⁸ Bedir, "Sünnet", *DÎA*, XXXVIII/150.

²²⁹ Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer (ö. 385/995), *Sünenu'd-dârekutnî*, thk. Abdullah Haşim Yeminî Medenî, (Ofset) Beyrut, ty., II/100.

uygulamanın, hem Hz. Peygamber (s.a.v.) hem de Hz. Ebubekir döneminde olduğunu söylemekte ve bu iki dönemin uygulamasının da hüccet olduğunu ifade etmektedir²³⁰. Bu uygulamaya istinaden Kudûrî, zekâtın aynının verilebildiği gibi kıymetinin de verilebileceği hükmüne ulaşmaktadır. Böylelikle Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve hemen akabinde Hz. Ebubekir dönemindeki bir uygulamanın delil olma bakımından sünnet kapsamında görüleceğini ifade etmiş olmaktadır. Kudûrî, anlayabildiğimiz kadarıyla bununla bir taraftan Hz. Ebubekir dönemindeki uygulamayı, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde var olan bir uygulamaya dayandırmakla Hz. Ebubekir dönemindeki uygulamaya meşrûiyet kazandırmakta diğer taraftan da Hz. Peygamber'in uygulamasının, her zaman yapılabilecek bir sünnet olarak anlaşılmasının doğru olduğunu ispatlamaktadır. Her iki yönüyle de Kudûrî'nin, sünneti, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile irtibatlandırma çabası içerisinde olduğu açıkça görülmektedir.

Kudûrî'nin bahsettiğimiz çabasının şu örnekte daha net bir şekilde ortaya çıktığını söyleyebiliriz: Kudûrî, ezanda tesvîb ile ilgili açıklamalar yaptığı meselede şu ifadeye yer vermekte ve ezanda tesvîb konusundaki ihtilafta Tahavî (ö. 321/933) ve İbn Şüca'dan nakledilen görüşün mezhepte doğru olduğunu ifade etmektedir: “İbrahim (Nehâî)'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: ‘İlk tesvîb, ‘es-Salâtü hayrun mine’ n-nevm=namaz uykudan hayırlıdır’, ifadesidir. Daha sonra insanlar, ‘hayye ala’salâh’ı ihdas ettiler’. Bu rivâyetiyle İbrahim en- Nehâî, sahabenin Kûfe'deki fiilini haber vermektedir. Bu da, bunun sünnet olduğunu gösterir”²³¹. Kudûrî, anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrasında ortaya çıkan bir sahabe uygulamasını sünnet diye nitilemektedir. Çünkü “insanlar sonra ... ihdas etti” ifadesinden bu uygulamanın sonradan ortaya çıktığını anlamaktayız. Ancak Kudûrî, bu uygulamanın Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanına dayandığına dair rivâyet nakletmekle bu uygulamayı, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in uygulamasına dayandırmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinin kapsamının belirlenmesi konusuyla ilgili bir başka husus da sahabe'nin mutlak olarak “sünnet şu şekildedir” ifadelerini içeren

²³⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1245.

²³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/426.

nakillerin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetine işaret edip etmeyeceği meselesidir. Kudûrî, bu ifadelerle yapılan nakillerde yer alan uygulamaların Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünneti kapsamında görülemeyeceğini söylemiştir²³². Çünkü ona göre sünnet kelimesi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kelime olarak “kendisine tâbi olunan yol” manasına geldiğinden dolayı “sahabe'nin sünneti” veya “imamların sünneti”ni de içerisine alacak kadar geniş kapsamlıdır²³³. Bu sebeple bu ifade içerisine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünneti girdiği gibi başkalarının uygulamaları da girer. Kudûrî, Abdullah b. Abbas'tan rivâyet edilen “Teyemmümle sadece bir namazın kılınması sünnettir” ifadesini, bu gerekçeye dayanarak delil olarak kabul etmemiştir²³⁴. Yine Kudûrî'ye göre içerisinde sünnet kavramı geçerse de sahabenin, kendi uygulamalarına dair aktarımları da Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünneti kapsamında görülmez. Hz. Âişe'nin “Biz çocukları, bizimle namaz kılsınlar diye Ramazan'da küttâptan alırdık” sözüne Kudûrî, bu bir haber vermedir, demektedir²³⁵. Dolayısıyla ona göre bu haberin içeriği sünnet kapsamında değerlendirilemez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu uygulamadan haberdar olup olmadığı bilinmemektedir.

Bütün bu örnek ve açıklamalardan Kudûrî'nin de ilk dönemlerden itibaren Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinin diğer uygulamalardan ayırt edilmesi yönünde gösterilen hassasiyeti aynı şekilde gösterdiğini anlamaktayız.

Sünnetin kapsamını bu şekilde tespit ettikten sonra onun içerik ve rivayet bakımından incelenmesine geçebiliriz. Sünnetin kaynağını Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söz, fiil ve takrirleri oluşturmaktadır. Bunlardan sözlü kaynağı, haberlerle ilgili ‘Rivâyet bakımından sünnetin tasnifi’ başlığında ele almayı düşünüyoruz. Fiil ve takrirleri ise burada ele alacağız.

²³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1115; krş. Cessâs, *el-Fusûl*, III/197 vd.; Saymerî, *Kitâbu mesâilî'l-hilâfî usûlî'l-fıkh*, thk. Abdelouâhâd Jahdani, (Basılmamış Doktora Tezi), Universite De Provence-Aix-Marseille I, 1991, s. 167 vd.; Serahsî, *el-Usûl*, I/380.

²³³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1115; Serahsî'nin sünnet tanımına sahabe de dâhildir, Serahsî, *el-Usûl*, I/113-114.

²³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/218; Burada imamlardan maksadın yöneticiler olduğu anlaşılıyor, bkz. Kudûrî *et-Tecrîd*, II/585-587, dört imam şeklinde de geçmektedir, II/1020; dört imam ibaresi geçmekte ve bu, dört halife anlamında kullanılmaktadır, III/1223.

²³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/859-860.

a) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Fiilleri

Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız öylece namaz kılınız”²³⁶ örneğindeki hadislerini ve “Hz. Peygamber (s.a.v.) Arafat'tan güneş batarken ayrılmıştır”²³⁷ örneğindeki gibi fiilin anlatılması tarzındaki rivâyetleri, fiilî sünnet kavramı kapsamında görür²³⁸. Aynı şekilde sahabenin kendiliğinden bilemeyeceği ve kıyasa konu olamayacak davranışları da ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiilî sünneti kapsamına girer²³⁹.

Fiilî sünnet kapsamına girip girmeyeceği konusu şüpheli olan husus, sahabenin “Rasulüllah zamanında ...” ifadelerini barındıran uygulamaya yönelik rivâyetleridir. Burada ilke, sahâbenin, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında şer'î bir konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'e istinat etmeyen bir uygulama üzerine ittifak etmelerinin mümkün olmamasıdır. Bu bağlamda “Rasülulah zamanında” ifadelerinin yer aldığı rivâyetlerin sünnet kapsamında değerlendirilmesi meselesine Kudûrî'nin bakışını yansıtan bir örnek sadedinde Ümmü Seleme tarafından Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanındaki kadınların uygulaması olarak nakledilen kadınların nifas dolayısıyla kırk gün beklediklerine dair uygulama verilebilir. Bu uygulamanın, sünnet kapsamında görülerek delil olması için Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bilgisi dâhilinde olması gerekir. Kudûrî'ye göre rivâyetin, ‘Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında’ ifadesiyle nakledilmiş olması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bundan haberdar olmasını gerektirir, yoksa bu ifadenin burada kullanılmasının bir anlamı kalmazdı²⁴⁰.

²³⁶ Buhârî, Ezân, 18.

²³⁷ Tirmizî, Hac, 54.

²³⁸ Bu ikinci türden olan fiilî sünnet için “fiilin hikâyesi”, “Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiilinden haber verme/ihbâr” ifadeleri geçmektedir, Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1469-1470.

²³⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/401. Örneğin, Cuma namazının şehirlerde kılınması; ibadetlerin mekânlarıyla ilgili bilgiler tevkîfidir. Uygulamanın bu şekilde olması, sahabenin kendi bilgisine istinat etmediğini gösterir, *et-Tecrîd*, II/920.

²⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/371.

Kudûrî'ye göre fiilî sünnetin hüccet olarak kabul edilebilmesi için birtakım şartları taşıması gerekir:

1) Fiilî Sünnetin Sözlü Sünnete Aykırı Olmaması

Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den aynı konuda söz ve fiil şeklinde iki farklı rivâyetin nakledilmesi durumunda 'fiilî sünnet, sözlü sünnete aykırı olamaz' ilkesiyle hareket edileceğini ve buna göre de söze aykırı fiilin kabul edilemeyeceğini söylemektedir²⁴¹.

Bu konuda şu örneği verebiliriz: Hz. Peygamber (s.a.v.)'in namaz kılarken birinci rekâtta, ikinci secdeden sonra oturduğuna ve oturmadan kıyama kalktığına dair iki farklı fiilî rivâyet nakledilmektedir. Birbiriyle çatışan bu iki rivâyet arasında bir tercihte bulunabilmek için Kudûrî'ye göre yukarıdaki ilke gündeme gelir ve sözlü rivâyete uygun olan fiilî rivâyet kabul edilir. Bu konuda esas alınacak söz de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in namazın nasıl kılınacağını öğretmek üzere bedevîye söylediği "...sonra (azaların) mutmain oluncaya kadar secde et sonra ayağa kalk" sözüdür. Hz. Peygamber (s.a.v.), burada, secdeden sonra oturulacağını söylememiştir. Kudûrî'ye göre fiili anlatan rivâyet, yukarıdaki söze aykırı olduğu için kabul edilmez ve secdeden sonra oturduğuna dair rivâyetin, O (s.a.v.)'nin "Rükû ve secdede beni geçmeyin, zira ben şişmanlamış bir adamım"²⁴² sözü esas alınmak suretiyle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şişman ve zayıf (hasta) olduğu durum için geçerli olduğu kabul edilir²⁴³.

2) Fiilî Sünnetin İhtimal Doğuracak Şekilde Rivâyet Edilmemiş Olması

Kudûrî, tespit edebildiğimiz kadarıyla fiilî rivâyetin kabul edilmesi için ihtimal doğuracak şekilde nakledilmemesini şart koşturmaktadır. Ona göre fiilî sünnetin rivâyetinde fiilin sebebi veya fiilin gerçekleştiği durumla ilgili birden fazla ihtimal

²⁴¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/443, Kudûrî, sözün fiilden önce geldiği görüşünü desteklemek üzere sahabenin uygulamasını aktarır, bkz. *et-Tecrid*, I/153, sözün nehy içermesi sebebiyle fiilin nehy içeren rivâyete aykırı olması durumunda nehyin tercih edilmesi gerektiği ifadesi de bu konuya örnektir, bkz. *et-Tecrid*, II/522.

²⁴² İbn Mâce, *İkâmetu's-salât*, 41; Dârimî, *Salât*, 72.

²⁴³ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/551.

olması, fiilî sünnetin rivâyetiyle amel edilmesine engel olur. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in çorap üzerine mesh ettiğine dair rivâyet²⁴⁴, fiilin anlatıldığı rivâyet olup rivâyetteki çorabın ayakkabı şeklinde veya deriden mamul olması muhtemeldir. İhtimal olduğu zaman da fiilin anlatıldığı rivâyetler sâkıt olur²⁴⁵.

Kudûrî’ye göre rivâyetlerdeki lafız farklılıkları da mananın ihtimalli olması sonucunu doğurduğu için, bu rivâyetlerle de amel edilmez. Örneğin, Kudûrî’ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.)’in nâsiyesini (alınını) mesh ettiğine dair yapılan rivâyetlerde farklılıklar vardır. Bu hadis “بنا صيته” şeklinde ‘ب’ harfiyle nakledildiği gibi “على ناصيته” şeklinde de nakledilmiştir. Birinci nakle göre Hz. Peygamber (s.a.v.)’in alınının tamamını, ikinci rivayete göre ise çoğunu meshettiği manası çıkar. Rivâyetteki bu tür farklılıklar, mananın ihtimalli olmasına sebep olduğu için Kudûrî’ye göre bu rivâyet delil olmaz²⁴⁶.

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiilinin rivâyetinin kabul edilebilmesi için sıralanan bu şartlara uygun olan rivâyetlerin hükme delâletinde ise farklı sonuçlar vardır:

Ebu’l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952), Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiillerine ittibâ edilmesinin gerekliliğini fiilin vasfının bilinmesine bağlamıştır. Fiilin vasfının bilinmemesi ise fiile ittibâyı gerekli kılmaz, dolayısıyla o fiile uymak mubahtır. Cessâs ise burada Kerhî’den farklı düşünür ve vasfı belli olmasa da Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiiline –Hz. Peygamber (s.a.v.)’e mahsus olmama şartıyla- ittibanın sabit olduğunu söyler²⁴⁷. Kudûrî, Kerhî’nin görüşüne uygun olarak mücerret fiilî sünnetin vücûb ifade etmeyeceğini söylemiştir. Buna göre Câbir b. Semure’den gelen Hz. Peygamber (s.a.v.)’in iki hutbe arasında oturduğuna dair rivâyet²⁴⁸, mücerret fiil içermesi sebebiyle

²⁴⁴ Ebû Dâvûd, Tahâret, 61; Tirmizî, Tahâret, 74.

²⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/326. Bu konuyla ilgili başka bir örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrid*, II/762, III/1469, V/2235.

²⁴⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/119, bu konuyla ilgili başka bir örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1469.

²⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III/215-217; İsmail Hakkı Ünal, “Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Fiilleri”, *AÜİFD*, c. XXXVII, 1997, s. 192-193; Nejla Hacıoğlu, “Cessâs’a Göre Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Fiilleri” *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. II, sayı: 2, s. 167-168.

²⁴⁸ Buhârî, Cum’a, 27; Müslim, Cum’a, 34.

vücûb ifade etmez. Dolayısıyla Kudûrî'ye göre iki hutbe arasında oturmak vâcip değildir²⁴⁹.

Fiilî sünnetin hükme delâletinde Kudûrî tarafından dile getirilen ikinci kâide, fiilî sünnetin, mücmelin beyânına dair olması durumu ile ilgilidir. Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mücmeli beyân etmekle görevli olması sebebiyle beyân ifade eden fiilî sünnetin, vücûba delâlet edeceğini söylemektedir. Ona göre İmrân b. el-Husayn'ın rivâyet ettiği “Nebî, hac ve umre'yi birleştirdi (kırân haccı yaptı) ve bu ikisi için iki tavaf ve iki sa'y yaptı” şeklindeki hadis²⁵⁰, hac ibadetinin nasıl yapılacağını beyân etmektedir. Bu sebeple namaz ve hac gibi âyetlerde mücmel olarak geçen ibadetlerin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiilî sünneti ile beyânını ihtiva eden rivâyetlerin gereğine ittibâ vâciptir²⁵¹.

Kudûrî, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerinin fiillerinden evlâ olduğu söylemekle birlikte, mücmelin beyânı sözkonusu olduğunda, fiilin, sözden daha evlâ olduğunu ifade etmektedir²⁵². Bu tür rivâyetler, fiilin belli mekân ve zamanla sınırlı olmasına dair bilgiler de ihtiva etmektedir. Bu durumda beyân, fiilin belli bir sıfat üzere gerçekleşmesiyle hâsıl olmuş olur, zaman ve mekân, beyânın şartından değildir. Serahsî'nin dile getirdiği bu hususu²⁵³ Kudûrî, “Hz. Peygamber (s.a.v.)'in tavaf yaptıktan sonra “makam-ı İbrahim'i musallâ edinin” âyetini okudu, ardından tavaf namazını kıldı” rivâyetine²⁵⁴ istinâden tavaf namazının vacip olmasıyla açıklamaktadır. Burada tavaf namazı, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in âyetteki emrin gereğini yerine getirmesi kapsamında bir açıklama olup âyet, emir kipinde olduğu için vacip olmaktadır. Ancak bu namazın makam-ı İbrahim'de kılınması gereği ise namaz fiilinin vacip oluşuna etki etmez. Dolayısıyla âyetin mekânla ilgili kısmı daha

²⁴⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/977, Yine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in cenaze namazında Fâtiha sûresini okuduğuna dair rivâyet de böyledir, III/1114.

²⁵⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, II/264.

²⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/802, IV/1897.

²⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1763.

²⁵³ Serahsî, *el-Usûl*, II/98.

²⁵⁴ Tirmizî, Hacc 33; Nesâî, Menâsik, 149.

öncekiler için geçerli olan bir hükümdür²⁵⁵. Kudûrî, Serahsî ile aynı hükümde birleşmiş olmakla beraber âyetin mekânla ilgili hükmünü, geçmiş şeriatlerle ilişkilendirerek açıklamakla ondan ayrılmaktadır.

Kudûrî'ye göre fiilî sünnetin vücut ifade ettiği diğer bir durum ise, fiilin hükmünün belli olmasıdır. Fiilî sünnetin rivâyetine konu olan fiil vâcip ise, fiile ittiba da vâciptir. Ancak fiilin vâcip olup olmadığı ihtilafli ise veya bilinmiyor ise ya da vâcip olmadığı biliniyor ise, bu durumlarda fiile ittiba vâcip olmaz²⁵⁶. Mesela namazda Hz. Peygamber (s.a.v.)'e salât-ü selâm okumanın hükmü konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Bu sebeple Kudûrî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in namazında salât-ü selâm okuduğuna dair rivâyetin gereğinin vacip olduğu söylenemez²⁵⁷.

Kudûrî'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiilinin hükmüne yönelik bir diğer açıklaması, fiilin hangi zamanda yapılmasının daha faziletli olduğunu gösterdiği şeklindedir. Bu konuya Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği bir hadisi örnek gösterebiliriz. Bu rivâyette, “Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, teşrik günlerinde cemrelere zevalden sonra taş attığı²⁵⁸” ifade edilmektedir. Kudûrî'ye göre rivâyetteki Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ait şeytan taşlama fiili, ihramdan çıktıktan sonra olduğundan dolayı, fiilin daha faziletli bir zamanda yapılmasını göstermeye yönelik yapılmış bir uygulama şeklinde anlaşılmalıdır²⁵⁹.

Kudûrî, fiilin hükmünü tespit için gerekli şartlara dair açıklama yaptığı gibi nakledilen rivâyette yer alan Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ait fiilin, sünnet olarak tespit edilebilmesi için de gerekli şartlara deyinmiştir. Bu konudaki şartlardan bir tanesi fiilin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından sürekli yapıldığının nakledilmesidir. Kudûrî, bir fiilin, sünnet olduğunu tespit edebilmek için Hz. Peygamber (s.a.v.)'in o davranışı tekrarladığının görülmesi ve bunun da rivâyette yer alması gerektiğini söylemektedir.

²⁵⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, IV/1876-1877.

²⁵⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/468, II/505.

²⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/570.

²⁵⁸ Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 77

²⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, IV/1945.

Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiilinin mücerret olarak o fiilin sünnet olduğuna delâlet edebilmesi için devamlılık şarttır. Mesela İbn Abbas, ay tutulması namazını Basra'da cemaate kıldırması ve "Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gördüğüm gibi kıldırırım" demiştir²⁶⁰. Bu rivâyet, Kudûrî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Ay tutulması namazını cemaatle kıldırıldığını gösterir, bu konuda delildir. Ancak bunun sünnet olduğunu göstermez. Çünkü bunu devamlı yaptığını dair rivâyet yoktur. Oysa sünnet olan fiil, sebebi tekrar ettikçe tekrar eder. Ay tutulması da sıklıkla meydana gelen bir durumdur²⁶¹.

Bu konuda bir başka örnek, hedy kurbanında koyunlara hedy olduğunu belirtmek için gerdanlığın (taklîd) takılması rivâyetidir. Kudûrî, bunun Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bir defa yapılmış olması sebebiyle sünnet olarak nitelendirilemeyeceğini söylemektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu konudaki uygulaması, Hz. Âişe'den "Hz. Peygamber (s.a.v.), bir defa gerdanlık takılmış (taklîd) olarak koyun hedy gönderdi" hadisiyle²⁶² sabittir. Kudûrî'ye göre bu rivâyetteki "bir defa" lafzının, sürekliliğe işaret etmediği açıktır. Sürekli olmadığı için de bu uygulama, sünnet olarak kabul edilmez. Bu hadisteki 'bir defa' ifadesinden, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in genelde hedyi, deve olarak gönderdiği, ancak bir defa koyun olarak gönderdiğinin anlaşılacağı iddiasına cevap olarak ise Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in develerle birlikte sığır ve koyunları da hedy olarak göndermesi ihtimalini dile getirmiştir. Bu durumda ona göre develer için sünnet olan uygulama, koyunlar için olmamaktadır²⁶³.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiilleri yanında, terkleri de hükme delâlet eder. Bir fiilin yapılması gerektiği halde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in o fiili terk etmesi düşünülemez. Bu sebeple normal şartlarda yapılması gereken bir fiilin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından terk edilmesi, o fiilin terk edilmesi gerektiğine delâlet eder. Hz.

²⁶⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, cem', Sa'îd Muhammed el-Lahhâm, Hayat Şeyha Edka, Beyrut, 1417/1996, s. 169; Beyhâkî, Ebûbekr Ahmed b. Husyin b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, Beyrut, 1414/2003, III/470.

²⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/1014, 1017.

²⁶² Buhârî, Hacc, 109; Müslim, Hacc, 367.

²⁶³ Kudûrî, *et-Tecrid*, IV/2186.

Peygamber (s.a.v.), Mekke'yi Ramazan Ayı'nda fethetmiş, sonra da Hevâzin'e sefere çıkmıştır. Yoldayken bayram namazı vakti girdiği halde namaz kılmamıştır. Bu durumda namaz kılınması gerekiyor olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) bu namazı terk etmezdi. Dolayısıyla yolcu olan bir kişi, bayram namazı kılmakla mükellef değildir²⁶⁴.

b) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Takrîrleri

Kudûrî'nin açıklamalarından anladığımız kadarıyla takrîrî sünnet, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, sahabe tarafından yapıldığını gördüğü veya gıyâbında yapılıp da haber verilmesiyle işittiği herhangi bir işi engellememesi, dolayısıyla kabul ve tasvip etmesidir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu tasvibi, sözlü olabileceği gibi gülümseme vb. onay ifade eden bir davranış şeklinde de olabilir. Kudûrî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu şekilde onayını gösteren bir rivâyet olmadıkça, söz veya fiilin takrîrî sünnet kapsamına alınması sözkonusu olamaz. Dolayısıyla bu tür söz veya fiil hüccet de olamaz²⁶⁵.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in gülererek onayladığı fiile örnek olarak Amr b. el-Âs'ın, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından komutan olarak görevlendirildiği bir yolculukta cünüp olduğunda (hastalık korkusuyla) teyemmüm alıp namaz kıldırmasını verebiliriz. Medine'ye geldiklerinde, beraberindekiler, bu durumu, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e “(Amr) cünüp olarak bize namaz kıldırdı” diyerek arz etmişler, bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) “Seni bu şekilde davranmaya sevk eden şey nedir?” diye sormuş, Amr b. el-Âs'ın, “Yüce Allah'ın “Nefislerinizi öldürmeyiniz”²⁶⁶ buyurduğunu duydum” cevabı karşısında ise gülererek Amr'ın yaptığını onayladığını göstermiştir²⁶⁷. Kudûrî, “Hz. Peygamber (s.a.v.) aksini düşünüyor olsaydı, mutlaka açıklama yapardı” diyerek bu onayı delil olarak kullanmıştır²⁶⁸.

²⁶⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/981.

²⁶⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/598, Dursun Aygün, “Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 32, sayı: 3, 1996, s. 120-121.

²⁶⁶ Nisâ sûresi/4, 29. Âyet.

²⁶⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret, 124; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV/204.

²⁶⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/257-258.

Başka bir örnekte, rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), cin gecesinde, Abdullah b. Mes'ûd'a "yanında su var mı?" diye sormuş, İbn Mes'ûd da "yanımda hurma şerbeti (nebiz) bulunan bir kap var" diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu kabı alarak içindeki ile abdest almış ve "hoş bir hurma ve temiz bir su" demiştir²⁶⁹. Bu rivâyette İbn Mesud'un 'nebiz' ifadesi, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından reddedilmemiştir. Kudûrî'ye göre bu, takrîr manasına gelir²⁷⁰. Kudûrî, buradaki takrîr sünneti esas almak sûretiyle şehirden uzaklaşmış veya yolcu olan bir kişinin nebiz ile abdest almasının geçerli olduğu hükmüne ulaşmıştır. Bu örnekte aslında bize göre fiilden ziyâde, yapılması sakıncalı gibi görünen bir durumun, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiiliyle meşru olduğunun anlaşılması sözkonusudur. Ancak Kudûrî, bu rivâyette yer alan sahabenin 'nebiz' ifadesinin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından onaylanmasını esas alarak hükme mesnet edindiği ve bunu 'takrîr' diye isimlendirdiği için takrîr sünnete örnek olarak verdik.

2. Rivâyet Bakımından Sünnetin Tasnifi

Hükme dayanak olması bakımından sünnetin en çok tartışıldığı konuların başında, onun rivâyeti bakımından tasnifi kapsamında yer alan haber-i vâhidin kabul edilmesi gelmektedir. Bu başlık altında ele alınacak bu konuda haber-i vâhidin kabul ve tercih şartları üzerinde durulacak olmakla birlikte, rivâyet bakımından sünnetin tasnifinde kullanılan kavramların eserde ne şekilde yer aldığını tespit açısından haber-i vâhid dışındaki kavramlara da yer vereceğiz.

Sünnetin rivâyet bakımından tasnifinde, hadis uleması ile usûlcüler arasında farklılık olduğu müsellemdir. Biz Hanefî mezhebi ile ilgili bir eser incelediğimiz için tasnifi bu mezhebin usûlcülerinin geliştirdiği kavramlara göre yaptık. Buna göre de rivâyet bakımından sünnet mütevâtir, meşhûr ve âhâd olmak üzere üç grupta ele alınmaktadır.

²⁶⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/76.

²⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/73, başka bir örnek için bkz. V/2491.

a) Mütevâtir Haber

Mütevâtir haber, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)’den duyulmuş gibi hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde muttasıl bir isnadla gelen haberdır. Bu da haberin, sayıları bilinmeyecek kadar çok olan, çok sayıda olmalarından, adâlet sıfatına sahip olmalarından ve farklı mekânlarda olmalarından dolayı yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun aynı özellikteki topluluklara aktarımı ile olur. Kur’an, beş vakit namaz, namazın rekâtları ve zekâtın miktarları bu şekilde nakledilen haberlerle bize ulaşmıştır²⁷¹.

Kudûrî’nin *et-Tecrîd* adlı eserinde bu kavram, bir yerde متواترون şeklinde kullanılmıştır. Bu ifade, Kudûrî’nin ‘Atâ’dan naklettiği bir rivâyet içerisinde geçmektedir. Hedy kurbanı koyunların boyunlarına gerdanlık takılması (taklîd) ile ilgili delil olarak nakledilen bu rivâyette, kelimenin, uygulama anlamının daha ağır bastığı görülmektedir²⁷².

Mütevâtirin terim manasıyla eserde kullanılmamasının sebeplerinden bir tanesi, bize göre, *et-Tecrîd*’in hilâf türü bir eser olmasıdır. Eserde ihtilafli meseleler ele alınmıştır. Mütevâtir ise ihtilafli olmayan bir alanda kullanılan bir kavramdır. Ayrıca eserde mütevâtir haberler tartışma konusu olmamıştır. Bu sebeple mütevâtirin terim manasıyla eserde geçmemiş olması muhtemeldir. Bunun yanında daha kuvvetli olarak gördüğümüz ihtimal ise, bir sonraki başlıkta ele alacağımız meşhûr haber kategorisinin, mütevâtir haberi de içine alacak kadar geniş kullanılmış olmasıdır. Bu ikinci ihtimal daha yüksek gibi görünmektedir. Zira konuyu doktora tezi düzeyinde çalışan Metin Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet* adlı eserinde mütevâtiri iki gruba ayırmış, birincisinin isnada dayalı mütevâtir olup Hatib el-Bağdâdî ile literatüre girdiğini, diğerinin ise usûlî manada tevatür olup bunun da sadece *mütevâtir* kavramıyla değil aynı zamanda *marûf*, *meşhûr* gibi kavramlarla da ifade edildiğini, amelî yönünün

²⁷¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s.207; Serahsî, *el-Usûl*, I/282; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II/656-660. Serahsî ve Debûsî’nin mütevâtir haber tanımlarında haberi nakleden toplulukta adalet sıfatı zikredilmemiştir.

²⁷² (أشهد أني رأيت العرب تهدي الغنم مقلدة، والناس متواترون، ولا ينكر ذلك أحد) وقال عطاء: (İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, IV/219), Kudûrî, *et-Tecrid*, IV/2187.

ağır bastığını ve herhangi bir isnada ihtiyaç hissettirmeyecek kadar toplumda yaygın olan nakiller olduğunu söylemiřtir²⁷³. Bu tespite uygun olarak Kudûrî'nin *marûf* ve *meşhûr* kavramlarını, *mütevâtir* manasını da içine alacak şekilde kullandığını belirtmek gerekir. Ayrıca Kudûrî'nin *et-Tecrîd*'inde bu kavrama rastlamamış olmamız, bu kavramın o dönemde kullanılmadığı veya bilinmediği anlamına gelmez. Çünkü Saymerî'nin *Kitâbu mesâili'l-hilâf* adlı eserinde mütevâtir kavramını kullandığını görmekteyiz²⁷⁴. Cessâs ve Debûsî'nin eserlerinde de tevâtür kavramı kullanılmaktadır²⁷⁵.

b) Meşhûr/Marûf Haber

Meşhûr haber, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den tevâtür yoluyla nakledilmediği halde selef arasında meşhûr olmuş, mütevâtir haber seviyesine ulaşmış, selef tarafından reddedilmemiş, kabul edilmesi ve kendisiyle amel edilmesi yönünde kanaat oluşmuş haberdur²⁷⁶. Bu tür haberleri inkâr etmek kişiyi kâfir yapmaz, ancak dalâlete sürükler. Meşhûr haber ile Kur'an âyeti nesh edilebildiği gibi, neshin bir türü olan nassa ziyâde de bu tür haberle mümkündür²⁷⁷.

Meşhûr kavramının, incelediğimiz eserde, marûf kelimesi ile eşanlamlı olarak fiil, isim ve mastar kalıplarında kullanıldığını görmekteyiz. Meşhûr ve marûf kelimeleri, bu konuya mahsûs kavramlar olarak kullanıldığı gibi başka anlamlara gelecek şekilde de kullanılmıştır. Bizi burada ilgilendiren, yukarıda tanımını verdiğimiz meşhûr kavramı ve ilgili hükümler olmakla birlikte, biz, eserde bu kelimenin başka hangi manalarda kullanıldığını da ele almak istiyoruz.

²⁷³ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul, 2013, s. 126-138; Mütevâtir kavramının ortaya çıkış süreci için bkz. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Van, 2008, s. 71-76.

²⁷⁴ Saymerî, *Kitâbu mesâili'l-hilâf*, s.144.

²⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/35, 37; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s.22; Debûsî'nin bu kavramı hangi anlamda kullandığı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*, İstanbul, 2014, s. 70-74.

²⁷⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 207; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II/673-675.

²⁷⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I/292.

Meşhûr kelimesinin mezhep içerisinde imamlardan gelen rivâyetlerden meşhûr olanı için kullanıldığı göze çarpmaktadır²⁷⁸. Ayrıca bu kelimenin râvî hakkında da kullanıldığı görülmektedir. Kudûrî, râvînin meşhûr olduğuna delil olarak hadisin senesinde geçen isimleri sıralamıştır²⁷⁹. Olumsuz olarak eserde yer alan “bilinmez/marûf değildir” anlamındaki لا يعرف kelimesi, râvî²⁸⁰, isnad²⁸¹ ve dildeki kullanımların yaygınlığının tespiti ile ilgili kullanılmıştır²⁸². Bu kullanımlar, işlediğimiz konu ile ilgili olmayıp burada haberin meşhûr olması konusundaki meşhûr kavramını ele alacağız.

Kudûrî, görebildiğimiz kadarıyla iki tür meşhûrdan bahsetmiştir. Birincisi, Hanefî mezhebinde bilinen ve mütevâtir seviyesine ulaşmamış anlamında meşhûr haberdir. Diğeri ise, birden fazla rivâyetle sabit olan rivâyetlerden daha çok yaygın olanı ve bilineni anlamında meşhûrdur. Birinci türe örnek olarak, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, “İslâm farz ve sünnetler üzerine bina edilmiştir”, “İman yetmiş küsur haslettir, bunların en aşağısı, yoldan eziyet veren bir şeyi kaldırmaktır” hadisleri²⁸³ ile Hz. Osman’ın Abdullah b. Âmir’e umre için evinden ihrama girmesi sebebiyle çıkışması olayı verilebilir²⁸⁴. İkinci tür için ise, haccın farz, umre’nin ise nafîle olduğunu ifade eden hadislerin, bu ifadelerin yer almadığı hadislerle göre daha meşhûr olduğunun söylenmesidir²⁸⁵.

Bu kavram, Kudûrî tarafından rivâyetlerin tamamı için kullanıldığı gibi, bir kısmı için de kullanılmaktadır²⁸⁶. “Rivâyetteki bu fazlalık bilinmez=لا يعرف” ibaresi eserde çokça geçmektedir²⁸⁷. Kudûrî, haberin meşhûr olan kısmından olmayan fazlalığı

²⁷⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/700.

²⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2591.

²⁸⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1328, 1381-1382, 1386, 1413, râvînin hangi râvîden hadisinin marûf olup olmadığına dair kullanım için bkz. III/1291, IV/1836, râvî ile ilgili meçhul kavramıyla kullanımı için bkz. IV/1884.

²⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1590.

²⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1368.

²⁸³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1692-1699.

²⁸⁴ Hz. Osmanla ilgili bu olay için “bu kissa meşhûrdur” denilmiştir, Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1683.

²⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1692-1699.

²⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/124, 452, II/700.

²⁸⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1174.

bu sebeple kabul etmediği²⁸⁸ gibi, bu fazlalık için râvînin te'vili olması ihtimali üzerinde de durmuştur²⁸⁹. Kudûrî, “Yüce Allah, abdesti güzelce almadıkça kişinin namazını kabul etmez” hadisinin akabinde yer alan “sonra tekbir getirir” ibaresinin, “sonra Allahu ekber der” ibaresinden daha meşhûr olduğunu, daha doğru bir ifadeyle, meşhûr olarak nakledilen hadiste birincisinin yer aldığını söyler²⁹⁰.

Eserde hangi tür bilgilerin bu tür haberlere konu edilebileceğinden bahsedildiği gibi, bu tür bilgilerin nasıl nakledilmesi gerektiğinden de bahsedilmiş, meşhûr olarak rivâyet edilen haberlerin bir kısmının meşhûr olmaması gibi bir duruma da işaret edilmiştir. Buna göre ilk iki durum için istifâda kavramının kullanıldığını, diğer durum için ise meşhûr ve marûf kavramlarının²⁹¹ kullanıldığını görüyoruz. Dolayısıyla bu tür kavramlar arasında, küçük de olsa fark olduğu anlaşılmaktadır. Bu farkın da daha sonra usûl kitaplarında oluşan teoriye göre tanımlanan meşhûr haber tanımına uygun olduğu söylenebilir. İstifâda kavramıyla ifade edilen durumlar, mütevâtir haberle ilgili durumlar olup sahabe tarafından âhâd yolla nakledilip daha sonraki nesillerde mütevâtir seviyesine ulaşan haberler ise meşhûr veya ma'rûf diye nitelendirilmiştir.

et-Tecrîd'de *istifâda* kavramı, mastar ve fiil olarak çokça kullanılmıştır. *Müstefz* kavramı ise, “tek başına” kullanılmamakla beraber “haberî sıfatı”²⁹² olarak üç yerde kullanılmıştır. *İstifâda* kavramının kullanımına bakıldığında, şunlar söylenebilir: Bu kavram öncelikle sahabe arasında çok karşılaşılabilecek bir durum için kullanılmıştır. Meselâ, Kudûrî, kibleye arkayı dönmekten nehy haberlerinin sahabe arasında yaygın olan bir durumla ilgili olduğunu ifade ederek bu tür haberlerin istifâda yoluyla nakledilmesi gerektiğini söylerken bu kavramı kullanmıştır²⁹³. Yine bu kavram, herkesin bilip görebileceği bir durum ile ilgili de kullanılmıştır. Ezan ve sabah namazında kunût gibi herkesin görüp bilebileceği durumlarla ilgili haberleri bu duruma örnek olarak

²⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/486.

²⁸⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/452.

²⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/350, 467.

²⁹¹ Marûf ve meşhûr kavramlarının birbirlerinin yerine kullanımı için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/486.

²⁹² *النقل المستفيض* için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/516, 654, *نقل مستفيض* için bkz. *et-Tecrîd*, XII/6121.

²⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/153.

söyleyebiliriz²⁹⁴. Kudûrî'ye göre bu tür durumlarla ilgili haberlerin birkaç kişi tarafından nakledilmesi, bu haberlerin kabul edilmemesini gerektirir.

İstifâda yoluyla nakledilmesi gereken başka bir rivâyet de rivâyete konu olan olayın veya yükümlülüğün sebebi tekrar ettikçe tekrar eden bir durum olmasıdır. Meselâ şükür secdesi için Kudûrî, “şükür secdesi, sünnet olsaydı sebebi tekrar ettikçe tekrar ederdi ve bu da istifâda yoluyla nakledilirdi, oysa böyle bir nakil yoktur” demektedir²⁹⁵. Mest üzerine mesh etmenin süresi ile ilgili rivâyet hakkında istifâda yoluyla rivâyet edildiğini dile getiren Kudûrî²⁹⁶, bununla herkesi ilgilendiren bu konuda delil olarak alınabilecek rivâyetlerin istifâda yoluyla nakledilmesi gerektiğini söylemek istemektedir. Buna bakılarak istifâda ile meşhûr olma arasında bir fark gözetilmediği söylenebilir. Zira mest üzerine mesh etme ile ilgili haberler, hanefî usûl eserlerinde meşhûr habere örnek olarak zikredilmektedir.

Bütün bu örneklere bakıldığında istifada kavramının, çokça karşılaşılabilecek, herkesin rahatlıkla bilip görebileceği, çokça tekrar edilmesi sebebiyle birçok kişiye gizli kalamayacak ve toplumda herkesi ilgilendiren meseleler ve bunların nakledilmesi ile ilgili olarak kullanıldığını görmekteyiz.

İstifâda yoluyla nakledilen haberin bilgi değerine baktığımızda Kudûrî'nin, bu yolla nakledilen haberin, ilim gerektiren bir haber türü olduğunu ifade ettiğini görüyoruz²⁹⁷. Ancak eserde bu ilmin ne tür bir ilim olduğu hakkında bir açıklama yapılmamıştır. Muhtemelen bu bilgi, ilim gerektiren haberin zann gerektiren habere tercih edilmesi bağlamında yer aldığı için, ne tür bir ilim gerektirdiği yönünde bir açıklama ihtiyacı hissedilmemiştir. Oysa fıkıh usûlü eserlerinde bu konudaki farklı görüşler hakkında bilgi verilmiştir. Serahsî, mütevâtir ve meşhûr haberin ne tür ilim gerektireceği konusunda Cessâs ile İsâ b. Ebân arasındaki ihtilafa değinir: Cessâs'a göre

²⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/415, 424, II/583, 861, 914, 920, III/1592, ay tutulması namazının cemaatle kılındığına dair rivâyetlerin meşhûr olmadığını belirtmek için açık bir rivâyet=نقلا ظاهرا olmadığı ifadesi kullanılır, II/1013.

²⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/666, III/1109.

²⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/317.

²⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1468.

meşhûr haber, mütevâtir haberin bir türü olup her ikisi de ilm-i yakîn ifade eder. Ancak mütevâtir haber, zarûrî ilmi gerektirirken meşhûr haber, kazanılan ilmi (ilm-i iktisâb) gerektirir. İsb. Ebân'a göre ise mütevâtir haber, zarûrî ilmi gerektirir, meşhûr haber ise mütevâtir sayılamaz. Bu görüşün doğru olduğunu söyleyen Serahsî, meşhûr haberi şöyle tanımlar: Meşhûr haber, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den yalan üzere bir araya gelmeleri mümkün olan bir topluluğun naklettiği ancak ulemânın kabul edip kendisiyle amel ettiği aslı itibariyle âhâd, fer'î itibariyle ise mütevâtir olan her hadistir²⁹⁸. Bu tanım, Debûsî'nin meşhûr habere yaptığı teknik bir tanım olup meşhûr haberin ilm-i tuma'nîne gerektirdiğini ilk defa Debûsî'nin dile getirmesi sebebiyle²⁹⁹ de Kudûrî'nin mutlak olarak 'meşhûr haberin ilim gerektirdiğini' söylemesi ve Debûsî'nin dile getirdiği kavramı kullanmaması bundan haberdar olmadığı, bu kavramlaştırmayı kabul etmediği veya yukarıda da ifade edildiği üzere konunun bu açıklamayı gerektirmediği anlamına gelse gerektir.

Meşhûr kavramı muteber kişilerce kabul edilmeyen ve muteber kaynaklarda geçmeyen haber anlamında, *mechûl olan/marûf olmayan* haberin zıddı bir manaya delâlet etmek için de kullanılmıştır. Akşam namazının vakti ile ilgili hadisler hakkında mechullük iddiası karşısında Kudûrî, isnad sahipleri= صاحب الاسانيد ve İbn Ebî Şeybe'nin bu konuyla ilgili kendisinin dile getirdiği hadisleri zikrettiğini söyler³⁰⁰. Buradaki *meşhûr* kavramı, muhâlifin diliyle zikredilmiş bir kavram olup hanefî mezhebince kabul edilen meşhûr anlamında değildir. Kudûrî'nin bu hadislerle ilgili "sizin haberleriniz de, bizim haberlerimiz de âhâd olarak vârid olmuşlardır" sözü, buna işaret etmektedir. Kendisinin zikrettiği hadislerin tercih edilmesi gerektiğini söylerken de, âhâd haber olmakla birlikte bunların yukarıda belirttiğimiz gerekçelerle tercih edilmesi gerektiğini dile getirmiş, meşhûr olmaları ile ilgili herhangi bir şey söylememiştir.

Nassa ziyâde/nesih manası içeren bir haberin nassa etki edebilmesi için, yerinde geleceği üzere meşhûr vasfına sahip olması gerektiği de burada dile getirilmesi

²⁹⁸ Serahsî, *el-Uşûl*, I/291-292.

²⁹⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 212; Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, İstanbul, 2004, s. 157.

³⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/391.

gereken başka bir husustur. Bu duruma örnek olarak Kudûrî, nassın zâhirinin kat'î olması sebebiyle niyet etmeden gusleden kişiye yeniden gusletmesi gerektiğini söylediğine dair Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakledilen bir rivâyeti, marûf/meşhûr niteliğine sahip olmaması dolayısıyla kabul etmemiştir³⁰¹. Nassın zâhirinin kat'îliği ile rivâyetin eşdeğer olması gerektiği sonucunu da çıkarabileceğimiz bu açıklama, aynı zamanda nassa ziyâde için rivâyette meşhûr olma özelliğinin arandığına da bir örnek olmaktadır.

c) *Âhâd Haber*

Âhâd haber, râvî sayısı bakımından mütevâtir ve meşhûr haber seviyesinde olmamak kaydıyla, bir, iki ya da daha fazla râvî tarafından rivâyet edilen, kendisiyle amel edilmeyi gerektirdiği halde yakînî bilgi gerektirmeyen haberdır³⁰².

Âhâd haberin kabul edilmesi ile ilgili Usûlcüler ve Hadisçiler arasında ihtilaf olduğu gibi, Hanefî mezhebi ile diğer mezhepler arasında da ihtilaf vardır. Bu ihtilaflar, bu tür haberin ilim ifade edip etmemesi, bu tür haberlerle amelin gerekli olup olmaması ve bu tür haberleri rivâyet edenlerde aranan şartlar ve bu tür haberlerin âyetler, mütevâtir ve meşhûr haberler ile kıyas karşısındaki konumu olarak özetleyebileceğimiz konular etrafında yoğunlaşmıştır.

Bu tür haberlerde, haberi nakleden olarak râvî, önem arz etmektedir. Bu sebeple öncelikle Kudûrî'nin, râvîye bakışını ifade ettiği bir örneği zikretmek gerektiğini düşünüyoruz. Kudûrî, râvînin güvenilir olması ile ilgili genel esası, "âhâd haberlerin kabul edilmesinde bu tür haberlerin râvîsine hüsn-ü zanla bakmak şarttır" diyerek ifade eder. Ancak bu şarta, hüsn-ü zannı bozacak bir durum olmaması gerektiğini de ilave eder. Bu durumu da hilali gözetleyen bir topluluk içerisinde yer alıp da gördüğünü diğerlerine haber vermeyen bir kişinin kötü niyetli olması gerektiğini ifade ederek açıklamaktadır. Zira ona göre burada râvîye hüsn-ü zanla bakmaya engel

³⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/105.

³⁰² Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II/678-679.

olacak bir durum vardır ki o da başkalarının görebilme/duyabilme ihtimali olan bir olayın/sözün tek bir kişi tarafından nakledilmesidir³⁰³.

Âhâd haberler, senedlerindeki râvî sayısı bakımından yeterli görülmemesinden dolayı mütevâtir ve meşhûr haberlerle karşılaştırıldığında daha farklı esaslara göre değerlendirilmişlerdir. Âhâd haberlerin râvîlerinde bulunması gereken şartlar temelde aynı olmakla birlikte, bu şartların yorumlanmasında farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu farklılıklar, asgarî bir değerlendirmeye tercih sebebi olmaktadır. Râvîdeki eksiklikler senede de etki edeceğinden dolayı, rivâyetin senedi de değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Bazı durumlarda bunlar da yeterli görülmemekte, râvî ve sened bakımından sıhhatli görülen rivâyet, metin bakımından kusurlu bulunabilmektedir. Sonuç olarak Kudûrî'nin, bu üç yönden âhâd haberler için belirli şartlar öne sürdüğünü görmekteyiz. Bu şartları ayrı ayrı ele alıp örneklendireceğiz.

1) Âhâd Haberin Kabul Edilmesi İçin Râvî, Sened ve Metinde Var Olması Gereken Şartlar

Hanefî mezhebi usûl eserlerinde râvî ile rivâyetin senedi hakkındaki bilgilerden hareketle râvî ile ilgili en çok “râvînin adâleti, mechûl ve mestûr râvî”nin rivâyetinin kabul edilmesi, senedle ilgili olarak ise “tedlîs ve irsâl” konularının diğer mezheplerden farklılaştığını söyleyebiliriz. Biz de daha çok bu konu hakkında mezhebin usûl eserlerindeki bilgileri ele aldıktan sonra Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserindeki örneklere ve değerlendirmelerine yer vereceğiz.

(a) Râvîde Bulunması Gereken Şartlar

Hanefî usûl eserlerinde ilk defa Debûsî'nin ayrı bir başlık altında ele alıp incelediği râvîlerle ilgili şartlar; akıl, zabt, adâlet ve İslâm olmak üzere dördtür³⁰⁴. Serahsî de, bu şartları aynı sıralama ile ele alıp incelemiştir³⁰⁵. Kudûrî'nin eserinde

³⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1467-1470; Emin Aşıkutlu, “Mechul” *DİA*, XXVIII, 287.

³⁰⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 184.

³⁰⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I/345 vd.

tespit edebildiğimiz kadarıyla râvîlerle ilgili bu şartlardan İslâm ve akıl şartlarının - herhangi bir ihtilaf olmaması sebebiyle- yer almadığını diğer iki şartın ise doğrudan veya dolaylı olarak eserde yer bulduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı eserde meselelerin delillendirilmesi esnasında dile getirilen hadislerin gerek savunulması gerekse reddedilmesi için öne sürülen râvîlerle ilgili sadece bu iki şartı ele alacağız. Her ne kadar burada râvîde aranan şartlar başlığı altında ele alınsa da bu konu, râvîlerin rivâyetlerinin tercih edilmesinde dikkate alınan hususlardan oluşmaktadır. Şartlardan ziyâde burada konuşulan ve tartışılan meseleler, bu şartların içeriğinin ne olduğu ve bu şartların nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgilidir.

(i) *Adâlet*

Kudûrî'nin, râvînin âdil olması şartını, onun en azından müslüman olarak tanınması³⁰⁶ ve büyük günahlardan uzak durması³⁰⁷ çerçevesinde ele aldığını söyleyebiliriz. Ona göre bu özellikleri ile tanınmayan râvînin âdil olduğu, sika olarak bilinen râvîlerin kendisinden rivâyette bulunması ile belli olur. Mechûl râvînin adaletinin tespitinde sika olanların kendisinden rivâyette bulunması şartının ise, taraflı tarafsız herkesin sika olarak kabul ettiği âlimlerin kendisinden rivâyette bulunması veya yazdığı esere atıfta bulunması, bulunduğu beldede sika olarak tanınan âlimlerin rivâyette bulunması ve mezhep imamlarının rivâyette bulunması olmak üzere üç maddede dile getirildiği görülmektedir.

Buradaki şart ve tercihlerin belirlenmesinde Kudûrî'nin açık ifadelerinden yararlandığı gibi, dolaylı olarak anlattıklarından da yararlanılmıştır. Kudûrî, râvîlerle ilgili aktardığı değerlendirmelere katılmadığı yerde gerekli açıklamaları yapmıştır. Bu açıklamalar, onun tercihini belirlememizde etkili olmuştur. Bunun yanında yapılan değerlendirmelere dair herhangi bir açıklama yapmamış olmasıyla da biz bu değerlendirmelere Kudûrî'nin de katıldığını anlamaktayız. Bize göre Kudûrî, yerinde de zaman zaman açıkladığımız gibi bu değerlendirmeleri nakletmekle bir taraftan

³⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/360, XII/6094, 6539.

³⁰⁷ Kudûrî *et-Tecrîd*, I/129.

muhatapını eleştirmekte, diğer yandan da rivâyeti neden kabul etmediğinin cevabını vermiş olmaktadır.

(ii) Zabt

et-Tecrîd'e bakıldığında, râvînin zayıf kabul edildiğine dair ortak ilkeler üzerinden ihtilafların ele alındığını görmekteyiz. Bu ilkelerin uygulama kısmında farklılıkların olduğu ve bazı konularda da farklı kuralların taraflarca kabul edildiği göze çarpmaktadır. Aynı eleştirilere maruz kalmış farklı râvîlerin rivâyetlerinin kabul edilen görüşün delili olup olmasına göre de bir tavır sergilendiğini gözlemlemekteyiz. Cedel yöntemine uygun olarak muhatapının kabul etmediği râvîleri, muhatapınca sözüne itibar edilen âlimlerin sözleri ile ilzâm eden Kudûrî, itiraz edilen konularda da gerekli açıklamaları yapmaktadır.

İlke olarak râvînin zayıf olmamasını belirleyen Kudûrî'ye göre, bir râvîyi mutlak olarak zayıflıkla cerh edip rivâyetini kabul etmemek doğru değildir. Râvînin hangi yönden zayıf olduğunun açıklanması gerekir³⁰⁸. Râvîlerin zayıflıkla ta'n edilmesinde ashâb-ı hadîsin mücerret ta'nının dikkate alınmayacağını açıkça ifade eden Kudûrî, Ahmed b. Hanbel'in, zayıf yollarla nakledilmiş hadisi delil olarak kabul ettiğini söyleyerek de bu ta'nın dikkate alınmama sebebini açıklamaktadır³⁰⁹. Bu açıklama bize râvî hakkındaki değerlendirmelerde mutlak anlamdaki zayıflık ithâmının ashâb-ı hadîs tarafından olursa dikkate alınmayacağını göstermektedir.

Kudûrî, zayıf kabul edilen râvîlerin zayıflık yönünün belirtilmesi gerektiği kuralını dile getirdiği halde, kendisi herhangi bir gerekçe zikretmeksizin râvîleri zayıflıkla ithâm etmektedir³¹⁰. İlk bakışta bu durum, Kudûrî'nin kendisiyle çelişiyor görüntüsü verse de gerekçe olmaması, bahsedilen râvînin zayıf olduğu bilgisinin muhalifi tarafından biliniyor olması ile açıklanabilir. Çünkü Kudûrî'nin aynı râvî

³⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/270.

³⁰⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, X/5283.

³¹⁰ Kudûrî'nin, râvîyi, herhangi bir gerekçe göstermeden zayıflıkla itham etmesine örnek, *et-Tecrîd*, I/300, 471, II/575, 799, III/1128.

hakkında farklı yerlerde yaptığı açıklamalar, bunu göstermektedir³¹¹. Bu konuya örnek olarak erkeklik organına dokunmanın abdesti bozacağını bildiren rivâyetin râvîlerinden olan Sadaka b. Abdullah ve el'Alâ' b. Süleyman hakkındaki değerlendirme verilebilir. Kudûrî, bu râvîlerin zayıf olduklarını söylemiş, ancak zayıflık yönlerini açıklamamıştır. Burada, yukarıda söylediğimiz gibi bu râvîlerin zayıf olduklarına dair bir ihtilafın olmaması veya karşı tarafın, bu râvîlerin zayıf olmaları konusunda bilgi sahibi olması akla gelmektedir.

Kudûrî, zayıf râvînin zayıf olduğu yönleri açıklarken iki yol takip etmiştir: Bunlardan birincisi, muhalifinin zayıf kabul ettiği râvîler ile ilgili değerlendirmelerdir. Bu değerlendirmeler, muhalifinin kabul ettiği ilkeler üzerinden yapılmıştır. Zayıflıkla itham edilen râvîleri ise kendi mezhebinin kabul ettiği ilkeler üzerinden savunmuştur. Meselâ, İshak b. Ebî Abdillah hakkında “zayıflığı konusunda şüphe yoktur” açıklamasını yapmaktadır. Bunun yanında, zayıf olarak nitelediği râvîlerin hangi yönden zayıf olduklarını açıkladığı da vardır. Yine aynı hadisin râvîlerinden olan Ömer b. Şureyh'in hadis uyduran bir kişi olduğu yönünde el-Büstî'den yaptığı bir alıntıyla, bu râvînin zayıf olduğu yönü açıklamıştır³¹². Aynı şekilde Hüseyin b. Abdullah hakkında da, “isnadları kalbedip mürselleri merfu yapan, zayıf bir râvîdir” değerlendirmesine yer vermiştir³¹³.

Kudûrî, râvîlerle ilgili değerlendirme yaparken zayıf râvîlerin zayıf olduğu yönleri ortaya koyan cerh kavramlarını kullanmıştır³¹⁴. Meselâ, “ezberinde olmadığı halde her sorulana cevap vermesi”³¹⁵, radîu'l-hıfz(=ezberi kötü olma)”³¹⁶ gibi ifadelerle, râvînin rivâyetini ezberden nakletmesi esasına işaret etmiştir³¹⁷. Aynı zamanda Sâcî'nin,

³¹¹ Krş. Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1128-1210.

³¹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/189.

³¹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/908.

³¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/871-872.

³¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/871.

³¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1221.

³¹⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I/348-350.

“zayıflar=الضعفاء” adındaki eserde râvînin adının geçmesini de onun zayıf olmasına işaret saymaktadır³¹⁸.

Bu başlık altında örnek olarak verilebilecek iki hususta, râvînin zabt şartına yönelik açıklamaları görmekteyiz. Kudûrî, bunlardan birincisinde Saîd İbnu'l-Museyyeb'den İbn Abbas'ın hadiste vehm³¹⁹ yaptığına dair Ebû Davûd tarafından yapılan nakle dair açıklamasında, İbn Abbas için böyle bir durumun kabul edilemeyeceğini söylemektedir³²⁰. Ona göre hadis rivâyetinde vehm yapmak zabt kuralını ortadan kaldıran bir kusur olmakla birlikte, burada İbn Abbas için böyle bir kusur kabul edilemez. Diğer örnekte ise, rivâyetlerde lafız farklılıklarının olmasının, râvînin zabtıyla ilgili bir sorun bulunduğunun göstergesi olduğunu söyleyen Kudûrî, metin ve lafız bakımından farklılıklar içeren rivâyetin tercih edilemeyeceğini ifade etmiştir³²¹.

(b) Râvînin Cerh ve Ta'dîl Edilmesi ile İlgili Değerlendirmeler

Bu başlık altında, Kudûrî'nin rivâyetini kabul ettiği râvîlerin cerh ve ta'dîl edilmesinde dikkate aldığı esasları ele alacağız. Kudûrî'nin muhatabına yönelik “bu hadisleri kabul ettiğimizde zayıf hadislerle amel ettiğimizi iddia ediyorsunuz ve bizi hadis bilmemekle itham ediyorsunuz” ifadeleri, Hanefilerin mecrûh ve zayıf râvîlerin rivâyetlerini kabul ettiklerine dair iddiaların o dönemde varlığını devam ettirdiğini göstermektedir. Kudûrî, râvîlerle ilgili yaptığı değerlendirmelerle bu iddialara cevap vermiştir. Bu bağlamda, eserde, Hanefilerin hadisçilerin zayıf gördükleri râvîlerin rivâyetini kabul etme sebepleri ile zayıf olduğu iddia edilen râvîlerin Hanefî mezhebince kabul edilen esaslara göre zayıf olmadıklarına dair farklı değerlendirmelerin yanında ehl-i hadisin sika kabul ettiği râvîlerin rivâyetlerinin kabul edilmeme gerekçeleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

³¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/204.

³¹⁹ ‘Tahdis’ kurallarını bilmemekten dolayı farklı derece ve mertebedeki rivâyetleri veya râvîleri birbirine karıştırmak, Emin Aşıkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, *DİA*, VII/397.

³²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1836.

³²¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1443.

Râvînin cerh ve ta'dîlinde, 'cerh edilmeyen râvînin âdil kabul edilmesi' temel ilkesinden hareket edildiğini gözlemlediğimiz eserde, Kudûrî, râvînin âdil olduğunu gösteren kavramlara yer verdiği³²² gibi, râvîyi cerh etmek için kullanılan kavramlara da yer vermiştir³²³. Mecruh râvîlerin ise cerh sebeplerini yukarıda 'Adâlet' ve 'Zabt' başlıkları altında ele aldığımızdan dolayı burada bunları tekrarlamak istemiyoruz.

Eserdeki incelememizde râvî hakkındaki zayıf nitelemesinin adâlet mi yoksa zabt yönüyle mi, yoksa her iki yönden mi söyleneceği konusunda bir netliğin olmadığını görmekteyiz. Râvî ile ilgili cerh ve ta'dîl kavramlarının bu dönemde tam manasıyla oturmuş olup olmadığı bakılması gereken bir konu olmakla birlikte, Hanefî usûl eserlerinde râvî ile ilgili değerlendirmelerin genel anlamda Debûsî ile sistemli bir şekilde usûl eserlerinde ele alınmaya başladığı, Serahsî ve Pezdevî tarafından da bunun hadisçilerin kullandığı terminolojinin fıkıh usûlüne uyarlanması yoluyla geliştirildiği belirtilmektedir³²⁴. Kudûrî'nin *et-Tecrîd*'inden edindiğimiz izlenim bu tespiti doğrular görünmektedir. Bu veriler ışığında bu dönemin, bu anlamda bir geçiş döneminin başlangıcı olduğunu söyleyebiliriz.

(i) Râvînin Cerh Edilmesini Gerektiren Hususlar

Kudûrî'nin açıklamalarından râvînin, büyük günah işlemek, yalancılıkla itham edilmek ve selefte kötü söz söylemek sebepleriyle cerh edilebileceğini, bunların râvînin adâletini ortadan kaldıracağını anlamaktayız.

Râvînin adaleti için gerekli olan şartlardan bir tanesinin 'dinin emirlerine aykırı hareketlerde bulunmamak' ve 'büyük günah işlemek' olduğu, Kudûrî'nin Şehr b. Havşeb adlı râvî için söylediği sözlerden anlaşılmaktadır. İddiaya göre Şehr, beytülmal'dan harita çalmıştır. Dolayısıyla hırsızlıkla itham edilmektedir. Kudûrî, böyle bir iddianın gerçek olmadığını, Şehr'in, beytülmalin anahtarlarını, haritayı beytülmale koymak için aldığını söylemiş, bunun da hırsızlık olmadığını belirterek Şehr'in âdil

³²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/109, sika, I/164, teşeddüd fi'r-rivâyet, I/172.

³²³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/924.

³²⁴ Bedir, *age.*, s. 160 vd.

olduğunu ispatlamıştır³²⁵. Bu değerlendirmeden hırsızlık gibi büyük günah işlemenin adâleti ortadan kaldırdığını ve böyle bir râvînin rivâyetinin kabul edilmeyeceği sonucunu çıkardığımız gibi, aynı zamanda bu tür suçlamaların titizlikle incelenmesi gerektiğini de anlamaktayız.

Râvînin adâletini zedeleyen bir diğer husus, yalancılıkla itham edilmesidir. “Konuşma namazı bozar, ancak abdesti bozmaz”³²⁶ ve “gülmek namazı bozar, ancak abdesti bozmaz”³²⁷ şeklinde iki farklı şekilde rivâyet edilen hadisin kabul edilmeme gerekçesini açıklarken Kudûrî, senedinde yer alan Vâsıt kadısı Ebu Şeybe İbrahim b. Osman hakkında yalancı (kezzâb) ifadesi kullanmaktadır. Bu açıklama, bize, Kudûrî’nin, bu niteliğe sahip birisinin rivâyetini kabul etmediğini anlatmaktadır³²⁸.

Râvînin adâletini zedeleyen bir diğer durum ise, ‘râvînin, selef hakkında kötü söz söylemesi’dir. Kudûrî’nin bu konudaki açıklamasını şu örnekte görüyoruz: Dârekutnî, Buhârî’nin râvîleriyle ilgili yazdığı risalede, İmrân b. Hittân hakkında, selefe kötü söz söylemesi sebebiyle bu râvîden rivâyetin caiz olmadığını dile getirmiştir. Dolayısıyla Kudûrî, selefe kötü söz söyleyen bir kişinin Hz. Âişe’den naklettiği ve Hz. Âişe’nin “kadınlara cihad var mıdır?” sorusuna cevaben Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “Savaş olmadığı halde hac ve umre onlar için cihaddır” anlamına gelen ve cihadla, hac ve umreyi hüküm bakımından eş tutan hadisi³²⁹ kabul edilmemesi gerektiğini söylemektedir³³⁰. Buradaki değerlendirme bu hadisi kabul eden Şâfîîler’e bir itirazdır. Kudûrî, Dârekutnî’nin sözünün hüccet olduğunu söyleyerek râvîsi hakkında bu şekilde değerlendirme yapılan bir hadisi nasıl kabul edebilirsiniz, demek istemektedir. Fakat bu ta’nın, kendi mezhebince kabul edilip edilmediğine dair bir açıklama yer almamaktadır. Kudûrî’nin böyle bir sebebi Dârekutnî’ye isnad etmesi ve Hanefî fıkıh usulü eserlerinde bu konudan bahsedilmemiş olması, bunun bir ta’n olarak kabul edilmediğini göstermektedir.

³²⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/129.

³²⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/173.

³²⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/173.

³²⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/203.

³²⁹ Buhârî, *Cihâd ve’s-seyr*, 62; İbn Mâce, *Menâsik*, 8.

³³⁰ Kudûrî, *et-Tecrid*, IV/1697-1698

Kudûrî, mezhep âlimlerinin, râvî hakkındaki olumsuz açıklamasını da o râvînin rivâyetinin kabul edilmemesi için bir sebep olarak dile getirmiştir. Ebû Ayyâş adlı râvî hakkında Ebû Hanîfe'nin "onun haberini kabul etmem" dediğini aktardıktan sonra, "Söz sahibinin, adaleti konusunda gâlib zannı olmaması durumunda, o râvînin rivâyetini alması gerekmez" diyen Kudûrî, Abdullah b. Mübarek'in de bu konuda aynı görüşte olduğunu söyleyerek Ebu Hanife'yi doğruladığını, Abdullah'ın hadis konusunda otorite olduğunu ilâve etmektedir. Kudûrî, ayrıca râvînin ta'n edilmesinin, ta'dîl edilmesinden daha evlâ olduğu bilgisini de vermektedir³³¹.

Râvînin sika bile olsa rivâyet ettiği haberin içeriğine aldırması, rivâyetinin kabul edilmesi konusunda bir belirsizlik ortaya çıkarmaktadır. Bu belirsizliğin ortadan kalkması, rivâyetinin içeriğine aldırmayan râvîlerin kimden rivâyet ettiğinin ortaya çıkarılmasını gerektirir. Kudûrî'ye göre râvînin, haberi kendisinden rivâyet ettiği kişinin güvenilir olması, bu belirsizliğin giderilmesi için yeterli olmaktadır. Onun bu konuda dile getirdiği hadis, Ebu'l-Âliye'nin, İbn Abbas'tan rivâyet ettiği hadistir. İbn Abbas, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in namazında horlama derecesinde uyduğunu, sonra namaza devam ettiğini söylemiş, sonra da Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "Bir adam rûkû veya secde halinde uyursa, o kişiye yan yatıncaya kadar abdest gerekmez, ancak yanı üzere yatarsa eklemleri gevşer"³³² dediğini rivâyet etmiştir. Kudûrî, bu hadisin râvîlerinden Ebu'l-Âliye'nin hadisçiler tarafından sika kabul edildiğini, ancak rivâyetinin içeriğine dikkat etmemesi bakımından cerh edilip zayıf sayıldığını söyledikten sonra, bu kişinin rivâyetinin içeriğine dikkat etmemesinin mürsellerine etki edeceğini, İbn Abbas'tan rivâyet ettiği için de böyle bir durumun ortadan kalktığını ifade etmiştir³³³.

Sahibu'l-hevâ (=bozuk inançlı) kapsamında değerlendirilen râvîlerden bu sebeple cerh edilmeyip rivâyeti kabul edilen râvîler olduğu gibi edilmeyenler de vardır. Meselâ, Ebû Hanîfe'nin cerh ettiği Câbir el-Ca'bî hakkında, "Câbir el-Ca'bî'den daha yalancısını görmedim" sözünü nakleden Kudûrî, bu şahıs hakkında ayrıca ric'ate

³³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2343-2344.

³³² Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 79; Tirmizî, *Tahâret*, 57.

³³³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/164.

inandığı cerhini yapmaktadır³³⁴. Bundan maksat mürciîlik ise, mürciîlik iddiasının kişinin hadisini almaya engel olduğu anlaşılmalı birlikte, bu ifadenin aşağıda dile getirileceklerle tezat teşkil ettiğini söyleyemeyiz. Zira burada bu râvînin sadece ric'ate inanması sebebiyle rivâyetinin reddedilmesi sözkonusu değildir. Öncelikli sebep, mezhep âlimince yalancı olduğunun söylenmesidir. Ric'ate inanmasının cerh sebebi olması ise, muhatabının, râvîde aradığı şartlarla ilgili olsa gerektir.

(ii) *Râvînin Cerh Edilmesini Gerektirmeyen Hususlar*

Râvînin cerh edildiğine dair bilgilere yer verdikten sonra bunlardan bazıları hakkında açıklamalar yapan Kudûrî, cerhe sebep olmayacak hususları da bu esnada söylemektedir.

1. **Mechûl Olmak:** Kudûrî, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, râvînin âdil olması şartını, râvînin müslüman ve âdil olması olarak sınırlandırdığından, bu şekilde tanınan bir râvînin mechûl olarak nitelendirilmesi için bir delil ortaya konmasını söylemektedir. Mutlak olarak râvînin mechûl olduğunu söylemek, o râvînin rivâyetinin kabul edilmesine engel bir durum değildir³³⁵. Bu konuda, Kudûrî'nin şu hadisin râvîsi ile ilgili değerlendirmeleri örnek gösterilebilir: Ebu Umâme'nin rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), “Bâkire olsun dul olsun genç kızın en az hayız süresi üç, en çoğu ise on gündür. On günden sonra görülen kan, özür kanıdır” buyurmuştur. Bu hadisin râvîlerinden Abdülmelik'in, Alâ' b. Kesîr'den mechûl olduğu Dârekutnî tarafından iddia edilmiş³³⁶, Kudûrî ise râvînin cehâletinin, hadisin kabul edilmesine engel olmadığını, râvînin müslüman olduğunun bilinmesinin, adâlet şartının, râvî için tecelli etmesine yeteceğini söylemiştir³³⁷. Kudûrî, râvînin mechûl olduğu iddiasının delillendirilmesinin gerektiğini söylerken, bazı durumlarda da mechûl olduğu iddia

³³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/500.

³³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/196.

³³⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/218. Kudûrî, Dârekutnî'nin kitabına aldığı hadisler için herhangi bir şart öne sürmediğini, rivâyet edilenleri topladığını, râvîleri ta'n ederken mezhebî bir yaklaşım sergilediğini, eleştirel bir tarzda ifade etmektedir, *et-Tecrîd*, III/1218.

³³⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/360.

edilen râvîlerin meşhûr olduklarını, isnadda yer alan râvîleri sıralayarak ortaya koymuştur³³⁸.

Kudûrî, râvînin mechûl olmasının rivâyetinin kabul edilmesine engel olmayacağını söylemekle birlikte, eserde delil olarak kabul edilmeyen rivâyetlerin kabul edilmeme sebepleri arasında râvînin mechûl olmasının sebep olarak zikredildiği görülmektedir. Humeyd b. Ebî Humeyd Et-Tavîl, Enes b. Mâlik'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), hacamat yaptırdıktan sonra, abdest almadan namaz kıldı ve hacamat yaptırdığı yer dışında başka bir yerini yıkamadı”³³⁹. Bu hadisin râvîlerinden olan Salih b. Mukâtil mechûl olarak nitelendirilmiştir³⁴⁰. Bu hadisin, kabul edilmeme sebepleri arasında, Humeyd b. Ebî Humeyd et-Tavîl'in kendisinden güvenilir râvîlerden hiç birisinin rivâyet etmemiş olması sebebiyle müdellis kabul edilmesi sayılmıştır. Humeyd hakkında yapılan açıklama Kudûrî'nin şartlarına uygun bir açıklama olmakla birlikte, Salih b. Mukatil'in mechûl olduğu ve bu sebeple rivâyetin kabul edilmediği açıklaması şartlara uygun bir açıklama değildir. Bu rivâyetin bir fiil rivâyeti olması ve fiilin ihtimâle açık olması, aynı zamanda bu rivâyete aykırı tarzda kavî rivâyetlerin olması, hadisin kabul edilmemesi için Kudûrî tarafından dile getirilen diğer geçerli gerekçeler olsa da râvînin mechul olmasının öne sürülmesinin Kudûrî'nin ifade ettiği ilke ile bağdaşmadığı görülmektedir³⁴¹. Bu çelişkiyi ortadan kaldıracak iki seçenekten birisine göre, Kudûrî'nin muhâlifî tarafından bu hadisin delil olarak sunulması ve muhâlifine göre de mechûl râvînin rivâyetinin kabul edilemeyeceği kuralıdır. Diğerine göre ise, râvînin mechûl olmasının hadisin kabulüne engel olacağı ortak ilkesinden hareketle, bu mechuliyetin içeriği ile ilgili olmasıdır. Kudûrî'nin kabul ettiği âlimler kanalıyla hadisin rivâyet edilmemiş olması râvînin, mechûl olmasına karar

³³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2591.

³³⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/151-152.

³⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/198. Meçhulü'l-ayn (=kimliği bilinmeyen) ile meçhulü'l-hal (=kişiliği bilinmeyen) arasında ayırım yapan Hanefiler, ilk üç nesil arasında yaşamış olmakla birlikte meçhulü'l-hal olan râvîlerin haberlerini mutlak olarak kabul etmişler, bundan sonra yaşamış olanların haberlerini ise kabul etmemişlerdir. Sebep olarak da ilk üç dönemde fesadın yaygınlaşmamış olmasını göstermişlerdir. (Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III/740). Kudûrî'nin, böyle bir ayırım yaptığına dair bir işaret göremedik.

³⁴¹ Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserinin bir hilâf eseri olması ve cedel usûlüyle kaleme alınması sebebiyle, bu meselede râvînin karşı tarafın esaslarına göre meçhul sayılması seçeneği akla gelmektedir. Ancak, buna dair bir ifade ya da ipucu yer almamaktadır.

verilmesi için yeterli olmaktadır. Bununla beraber Kudûrî'nin, meçhûl olarak nitelediği ve sebepleriyle izah edilerek rivâyetinin kabul edilmediği râvîler de vardır³⁴².

2. **Çokça Mizah Yapmak:** Ömer b. Kays'a dair metrûk iddiasına karşılık Kudûrî, bu ithâmın bu râvînin çokça mizah yapmasından dolayı olduğunu söylemiş, Mekke'nin fakîhi ve müftîsi olması ve de Şu'be'nin kendisinden rivâyet etmesi sebebiyle bu ithâmı yok saymıştır³⁴³. Kudûrî'nin, bu yöntemlerden bazılarını, râvînin zabtına yönelik iddialar için de kullandığını görmekteyiz. Meselâ, Kudûrî, merdûd nitelmesiyle rivâyeti kabul edilmeyen el-Hasen b. Amâra'yı ta'dîl etmek için Ebu Yusuf'un bu râviden rivâyette bulunduğunu, aynı zamanda bu kişinin, Bağdat'ın kadı'l-kudâtı ve sahibu'l-mezâlim olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra da reddedilme sebebinin radîu'l-hıfz=ردىء الحفظ olduğunu söyleyen Kudûrî³⁴⁴, yukarıdaki ifadeleriyle bu görevleri yerine getiren bir kişinin böyle tavsif edilemeyeceğini anlatmak istemektedir. Aynı özelliklere sahip olması sebebiyle Kudûrî'nin İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) hakkındaki sözleri de, burada örnek olarak verilebilir. Kudûrî, onu, fakîh ve sika olarak tavsîf etmekle, kendisinden nakledilen haberlerin kabul edileceğini söylemekte³⁴⁵, ehl-i hadisin onu fesâdü'l-hıfz (=ezberi bozukluk) sebebiyle cerh ettiği halde rivâyetini kabul etmekle çelişkiye düştüğünü söylemekte ve bu görüşüne delil olarak Şu'be'den "ondan daha kötü hafızalı olanını görmedim" sözünü nakletmektedir³⁴⁶.

3. **Mezhebinin Propagasını Yapmayan Bid'atçı Olmak:** Râvînin, sahibu'l-hevâ şeklinde nitelenmesine sebep olacak şekilde Şia, Havâric gibi fırkalara mensup olmasının³⁴⁷ adaletine etkisi konusunda da Kudûrî'nin değerlendirmelerinin eserde yer aldığını görmekteyiz. Ebû Hâlid el-Vâsitî adlı râvî, bunlardan bir tanesidir. Bu râvî, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn tarafından yalancılıkla cerh edilirken

³⁴² Kudûrî, *et-Tecrid*, I/294. Muhammed b. Yusuf el-Ğasîsî'nin Râşid b. Sa'd'den rivâyetinin bilinmediği (marûf olmadığı) söylenmiştir.

³⁴³ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/201.

³⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, V/2533.

³⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, IV/1896.

³⁴⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, IV/1657-1658.

³⁴⁷ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 2012, s. 221.

Dârekutnî tarafından “metrûkü’l-hadis(=hadisi kabul edilmez)” nitelemesiyle cerh edilmiştir. Ancak Kudûrî, burada râvînin her iki yönden cerh edilmesine sebep olarak râvînin, Zeyd b. Ali’nin ashâbından olmasını söylemiş, bunun da bir râvî için cerh sebebi olamayacağını ifade etmiştir³⁴⁸. Yine Kudûrî’ye göre ehl-i hadisin, kader konusundaki görüşünden dolayı hadisini kabul etmediği Velîd b. Hucme el-Mevkirî, sika bir râvî olup bu iddialarla bir râvî cerh edilemez³⁴⁹. Sahibu’l-hevâ kapsamında verdiğimiz bu üç örnekten anladığımız kadarıyla, bid’at ehli olarak nitelenen râvîlerin rivâyetlerinin kabul edilmemesinde sadece bid’at ehli olmaları etkin olmayıp bu sebeple onların hadis rivâyetinde yalan söylemeye meyletmiş olup olmadıkları da dikkate alınmaktadır. Kudûrî’nin bir yerde cerh sebebi saydığı bir durumu, başka bir yerde saymaması ancak bu şekilde anlaşılabilir.

4. Sadece Belli Beldeden Rivâyetlerinde Zayıf Olmak: Kudûrî, muhâlifinin usûlüne dair yaptığı bir değerlendirmede, râvînin cerh edilmesiyle ilgili bir ilkeden bahsettiği yerde şöyle demektedir: “Abdülvehhab b. Mücahid, İsmail b. Ayyâş’tan rivâyet etmiştir. Onlar (Şâfiîler/Ehl-i Hadis), bu kişinin (İsmail b. Ayyâş), Şamlılardan rivâyet ettiklerinin zayıf olduğu konusunda ittifak ettiler³⁵⁰. Oysa bir râvînin her rivâyetinde zayıf sayılması gerekir, bazı bölgelerden rivâyetinde zayıf, başka bölgelerden rivâyetinde ise güçlü olması, akla-mantığa uygun olmaz”³⁵¹.

(iii) Râvînin Ta’dîl Edilmesi

Mechûl râvînin âdil olduğunun göstergelerinden birisinin sika bir âlimin kendisinden rivâyette bulunması olduğunu söyleyen Kudûrî, bu kuralı, Abdurrahman b. Ferrûh ve babası meçhuldür iddiası karşısında, Amr b. Dinar’ın kendilerinden rivâyetinin bu iki râvîyi ta’dîl yerine geçeceğini söyleyerek uygulamıştır³⁵². Râvînin, tanınmış olduğunun göstergelerinden bir diğeri de, beldesinde yaşayan âlimlerin

³⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/195.

³⁴⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/925.

³⁵⁰ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/871-872.

³⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/270.

³⁵² Kudûrî, *et-Tecrid*, V/2656, başka bir örnek için bkz. I/201.

kendisinden rivâyette bulunmuş olmalarıdır. Kudûrî, Velîd b. Kesîr adlı râvînin rivâyetini kabul etmeme gerekçesi olarak, bu râvînin Medinelî olduğu halde Medinelîlerin kendisinden rivâyette bulunmamasını söylemektedir³⁵³.

Bu konuda dile getirilmesi gereken bir başka kural da mezhebin önde gelen imamlarının râvîyi ta'dîl etmesidir. Bu da zayıf kabul edilen râvîden mezheb imamının rivâyette bulunmuş olmasıyla olur. Böyle bir durum, o râvî hakkındaki zayıflık ithamını ortadan kaldırır. Meselâ Ebu'l-'Atûf el-Cerrâh b. Minhal adlı râvînin zayıflıkla ithâm edilmesi, Ebu Hanife'nin bu râvîden rivâyetinin *el-Asl*'da yer almasıyla ortadan kaldırılmaktadır³⁵⁴. Bu bağlamda dile getirilebilecek bir diğer husus da, râvînin telif ettiği esere sika râvîlerin atıfta bulunmasıdır. Bu durum da, râvîden zayıflık ithamını uzaklaştırır. Meselâ, Ebu Ma'ser Nüceyh adlı râvî, *meğâzî* telif etmiş ve Ahmed b. Hanbel de *et-Tarih* adlı eserini bu eser üzerine inşa etmiştir. Sika olan birisinin, zayıf kabul edilen birisinin eserini sahîh kabul ederek alması, böyle bir kimsenin sika kabul edilmesini gerektirir³⁵⁵.

Burada ta'dîl edilmiş râvînin rivâyeti ile bu rivâyetin delil olarak alınması arasında bir zorunluluk ilişkisi olduğu da altını çizmek gerekir. Nitekim Kudûrî, mezheb imamlarının bir râvîden rivâyette bulunmasının bu râvî için ta'dîl manasına gelmesi ile rivâyet edilen bu hadisin delil olarak kullanılması arasında bir gereklilik olmayacağını dile getirerek, bu iki hususu birbirinden ayırmaktadır. Rivâyetin kabul edilmesinde, râvînin rivâyet ettiği hadis ile amel etme (delil olarak alma) şartı yoktur. Delil olarak kullanılmayan hadis ise, zayıf olarak kabul edilmez. Çünkü delil olarak kullanılmama gerekçesi, zayıf olması değildir. İmamın tercih ilkelerine uymaması o hadisin delil olmamasını gerektirirse de zayıf olmasını gerektirmez. Bu meselede ele aldığımız duruma örnek olarak, Ebu Yusuf'un rivâyet ettiği hadisin yerine başka bir rivâyeti delil olarak tercih etmesi gösterilebilir. Kudûrî bu durumla ilgili olarak, Ebu Yusuf'un rivâyet ettiği hadisin diğer tercihe şayan bir hadisle çelişmesi sebebiyle kendi

³⁵³ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/296, başka bir örnek için bkz. V/2515-2517.

³⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1306, 1497; Emin Aşıkutlu, "Mübhem" *DİA*, XXXI/436.

³⁵⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1497.

rivâyet ettiği hadisi delil olarak almamasını dile getirmiş, tercih edilen hadis ve tercih edilme sebebinden bahsetmemiştir³⁵⁶. Ancak, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Kudûrî, hadisin tercih edilmeme gerekçesinin “zayıf olması” olmadığını dile getirmiştir ki bu da hadisin zayıf kabul edilerek terk edildiğini değil, tercih edilmediğini göstermesi bakımından yeterli bir açıklamadır.

(c) İsnad İle İlgili Değerlendirmeler

İsnâd ile ilgili en çok dile getirilen meseleler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi isnadda tedlîs ve irsâl meseleleridir. Bu meselelerin, Usûlcüler ile Hadisçiler arasında ihtilafı olduğu bilinen bir konudur. Burada bu ihtilaf ve Hanefilerin bu iki konuya bakışı özetlenecek ve Kudûrî'nin bu konudaki tavrı örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Kudûrî, tedlîsi, irsâlin bir türü olarak kabul ettiği için bu iki konuyu aynı başlık altında ele aldık. Ayrıca seneddeki râvî sayısı ve sened yönünden ıztırab konuları da senedle ilgilidir.

(i) Tedlîs ve İrsâl

Tedlîs, râvînin karşılaştığı, ancak kendisinden hadis dinlemediği kimseden, hadisi almış zannı uyandıracak şekilde rivâyette bulunmasıdır. A'meş ve Sevrî, isnadda tedlîsi hadisin sıhhatine zarar veren bir durum olarak görmediğinden dolayı isnadda tedlîs yapmış, ancak Şu'be yapmamış ve bunu “zinadan daha kötü bir şey” olarak görmüştür³⁵⁷. Sahabe'nin, bu şekilde rivâyette bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Sahabe'yi tedlîs ile ta'n etmek doğru değildir. Daha sonra yapılan tedlîslerde ise iki amaç gözetilmektedir: Zayıf olan râvînin zayıflığını ortadan kaldırıp hadisin isnadını güçlü göstermek veya isnadı uzatmanın zorluğunu ortadan kaldırıp kolaylık sağlamak. Birinci amaca yönelik olarak yapılan tedlîs, hoş değildir. Ancak ikincisinde, güvenilir kimselerden rivâyetle meşhûr olmuş olanlar için bir beis yoktur. Güvenilir

³⁵⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1256-1257.

³⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III/189.

olmayanlardan tedlîs yapmayla meşhûr olmuş kişilerden rivâyet etmek ise caiz değildir³⁵⁸.

Cessâs, Debûsî ve Serahsî'nin fıkıh usûlü eserlerinde mürsel haberler ve bu haberlerle amel edilmesi konusuna yer verildiğini, ancak herhangi bir tanımlama yapılmadığını görüyoruz³⁵⁹. Abdulazîz el-Buhârî, sözlükte sınırlandırmanın zıddı olarak serbest bırakmak manasına gelen irsâli, “râvî ile rivâyet edilen arasındaki vâsitanın zikredilmesi şeklindeki sınırlandırmanın olmaması sebebiyle ortaya çıkan isnaddaki kopukluk” şeklinde tanımlamaktadır³⁶⁰.

Mürsel rivâyetlerin kapsamı konusunda, hadis âlimleri ile usûlcüler arasında ihtilaf vardır. Hadis âlimlerine göre mürsel, tâbiînün büyüklerinin, sahabeyi atlayarak hadisi Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bizzat duymuş gibi aktarmasıdır. Tâbiînden sonra yaşamış râvîlerin râvî atlayarak rivâyette bulunmaları durumunda, atlanan râvî sayısına göre hadisin ismi değişmektedir. İsnadda tek bir râvînin atlanması hadisi munkatı', birden fazla râvînin atlanması ise mu'dall yapar. Usûlcülere göre ise, bunların hepsi mürsel kapsamındadır³⁶¹.

Hanefî mezhebine göre, seneddeki inkıta', zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısımdır. Zâhirî inkıta', mürsel olarak isimlendirilir ve sahabe mürseli, ikinci asra mensup râvînin mürseli, herhangi bir asra mensup âdil râvînin mürseli ve bir yönden mürsel başka bir yönden ise muttasıl olan mürsel olmak üzere dört türdür. Bunların ilkinin sıhhati konusunda icmâ vardır. İkincisi ise, Hanefî mezhebinde sahîh olarak

³⁵⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I/379-380.

³⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III/145, vd.; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 196, vd.; Serahsî, *el-Usûl*, I/359, vd.

³⁶⁰ Abdulazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III/5; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yazdırmış olduğu sahifeden nakledilen rivâyet de Kudûrî tarafından mürsel olarak isimlendirilir, *et-Tecrîd*, III/1132; İnkıta' kavramı *Tecrîd*'de geçmekle beraber zâhirî veya batınî şeklindeki ayırım ve bunlarla ilgili kavramlar yer almamaktadır. Zira bu konuyla ilgili kavramlar henüz bu dönemde oluşmamıştır, bkz. Ahmet Aydın, *İbnü's-Saati Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıta' Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2007, ss. 21-31.

³⁶¹ İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrahman eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin 'Itr, yy., ty., s. 52; Mürsel haberlerle ilgili tartışmalar için bkz. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara, 1985.

kabul edilmiş, üç ve dördüncü türlerin sahîh olarak kabul edilmesinde ise ihtilaf edilmiştir³⁶².

Kudûrî, tedlîsi irsâlin bir türü olarak görmüş, her ikisinin de haberin delil olarak alınmasına engel olmayacağını söylemiştir. Ancak tedlîs ile ilgili yukarıdaki ayrımlara dair bir bilgi vermemiş, mutlak olarak tedlîsin hadisin kabul edilmesini engellemeyeceğini dile getirmiştir³⁶³. Kudûrî'nin tedlîsi, irsâlin bir türü olarak görmesinden, aldatmaya yönelik yapılan tedlîs değil de hadis senedinin kısaltılmasına yönelik yapılan tedlîsi kastettiğini anlamaktayız. Bu iki tür tedlîsin birbirinden ayırt edilmesinde, râvînin kimliği ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar Kudûrî, tedlîsi mutlak olarak ifade etse de bu ifade, tedlîs yapan râvî ile ilişkilidir. Çünkü Kudûrî, Katâde'nin yaptığı tedlîs ile ilgili yukarıdaki değerlendirmeleri yaparken Humeyd b. Ebî Humeyd et-Tavîl'in yaptığı tedlîs ile ilgili farklı bir değerlendirme yapmaktadır. O'na göre, Humeyd, kendisinden güvenilir hiçbir râvî rivâyette bulunmadığı için makbul bir müdellis değildir³⁶⁴. Dolayısıyla tedlîs ile ilgili olarak Serahsî'den alıntılanarak yaptığımız yukarıdaki açıklamalara uygun olarak Kudûrî'nin, isnadda yapılan her tedlîs için aynı değerlendirmeyi yapmadığını, isnadı güçlü göstermek için yapılan tedlîs (güçlendirici tedlîs) ile isnadın uzun olması sebebiyle ortaya çıkan zorluğu ortadan kaldırmak için yapılan tedlîsi (kısaltıcı tedlîs), birbirinden ayırt ettiğini görmekteyiz.

Kudûrî'yi *et-Tecrîd* adlı eserinden mürsel rivâyetlerle takibimiz bizi, O'nun bu rivâyetleri üç farklı şekilde değerlendirdiği sonucuna ulaştırdı:

1) Kudûrî, bazı yerlerde mürsel rivâyetlerin muttasıl rivâyeti varsa bununla ilgili bilgi vermiş ve hadisin muttasıl senetle rivâyet edildiğini göstermiştir³⁶⁵.

2) Mürsel rivâyetlerde irsâl yapan râvîlerin kimliğinin önemi Kudûrî tarafından dile getirilen bir diğer husustur.

³⁶² Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III/5-18.

³⁶³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/165.

³⁶⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/198.

³⁶⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1053.

3) Bazı mürsel rivâyetler, müsnedlerle karşılaştırılmış ve bazı râvîlerin mürsellerinin müsnedlerden daha sahîh olduğu söylenmiştir.

Mürsellerle ilgili söylenebilecek bir diğer husus ise, Kudûrî'nin –Kerhî'nin bu konudaki görüşünü tercihle³⁶⁶- mürsellerle muttasıl rivâyetler arasında hiçbir fark görmemesidir. Bu kuralı, eserin birçok yerinde görmek mümkündür³⁶⁷. Örneğin, Hz. Aîşe'den rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.), kendisini öptükten sonra abdest almamıştır³⁶⁸. Bu rivâyet için mürsel olduğu itirazına Kudûrî, mürsel ile muttasıl arasında kendilerine göre bir fark olmadığını söyledikten sonra, bu hadisin muttasıl olarak rivâyet edildiğini de ifade etmiştir. Mürsel olarak rivâyet edilen haberin isnadında Yahya b. el-Kattân'ın olduğunu, O'nun mürsellerinin ise başkalarının müsnedlerinden daha sahîh kabul edildiğini dile getiren Kudûrî, bu tercihi ise Yahya'nın rivâyette sıkı (teşeddüd fi'r-rivâyet) bir râvî olması sebebine bağlamaktadır³⁶⁹.

Mürsel rivâyetin Hanefî mezhebince kabul edildiği defalarca tekrarlanmış, Şâfî mezhebince kabul edilmediği de onların mürsel rivâyet kullandıklarında onları ilzâm etmek üzere söylenmiştir. Meselâ, Kudûrî'nin Hz. Huseyin'in oğlu Zeynelâbidîn'in isnadında yer aldığı bir mürsel için söylediği “O, Hz. Peygamber (s.a.v.) asrına yetişmemiştir” açıklaması, Şâfîlilerin mürseli kabul etmedikleri halde bu hadisi delil olarak kullanmalarına bir itirazdır. Kudûrî, bu hadisin Hanefilerce neden kabul edilmediğini ise, başka şekilde açıklamaktadır³⁷⁰. Dolayısıyla mürsel olan her rivâyetin Hanefilerce delil olarak alınması gerektiği gibi bir anlayışın olmaması gerektiği de buradan anlaşılmış olmaktadır.

³⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III/146.

³⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1557, V/2371, Cessâs, İsa b. Ebân'ın *el-Mucmel ve'l-mufesser* adlı eserinde mutlak olarak mürselin, müsnedden daha kuvvetli olduğunu söylediğini nakletmekte birlikte, onun, mürseller hakkında makbul olan-mevkûf olan şekilde bir ayırım yaptığını nakletmektedir. *el-Fusûl*, III/146.

³⁶⁸ Ebû Dâvûd, Tahâret, 68; Tirmizî, Tahâret, 65.

³⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/171-172.

³⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2653, senedde inkita' olarak kabul edilen bu durum için bir başka örnek, IV/1835-1836, 2014.

Rivâyetinde irsâl yapan râvînin bu rivâyetinin kabul edilmesi için, râvînin kim olduğunun önemini yukarıda belirtmiştik. Râvînin kim olduğunun belirlenmesinde ise, o râvîden rivâyet edenlerin kimliği belirleyici olmaktadır. İbrahim en-Nehâf, Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasen gibi Hanefî mezhebi imamları, Malik b. Enes, İbn Sîrîn, Zührî ve Evzâî gibi Basra, Hicâz ve Şam beldelerinin imamlarının kendisinden rivâyette bulunduğu râvînin mürselleri, sahîh kabul edilir³⁷¹.

(ii) Seneddeki Râvî Sayısı

Senedde râvînin tek kalmasının, hadisin sıhhatine zarar verip vermediği tartışmasında, Kudûrî, böyle bir durumun, fakihlere göre haberin sıhhatine zarar vermediğini söylemektedir. Namazda uyuyan kişiye abdest gerekip gerekmeyeceği ile ilgili hadiste geçen “*namaz kılan kişi yanı başına yatarsa eklemeleri gevşer*” veya “(namazda) yan yatarak uyuyan kişinin abdest alması gerekir” ifadelerinin³⁷² tek bir râvî tarafından rivâyet edilmesi sebebiyle gündeme gelen bu konu, başka birisinin duymadığı bir sözü bir kişinin rivâyet etmesinin caiz olmasıyla açıklanmıştır³⁷³. Benzer şekilde, senedde sika bir râvînin tek kalmasının haberin zayıf kabul edilmesini gerektirmediğini söyleyen Kudûrî, burada Tahâvî’den alıntı yapmakta ve onun sözünün hüccet olduğunu söylemektedir³⁷⁴.

(iii) Muztarib Hadisler

Sözlükte "vurmak, dövme, çarpmak" anlamındaki darb kökünün "iftiâl" kalıbından ism-i fâilî olan muztarib, "çeşitli şekillerde rivâyet edilen sened veya metinlerinden biri diğerine tercih edilemeyen hadis" demektir. Buna göre ıztırâb bir hadisin senedinde veya metninde olabilir³⁷⁵. Birbirine aykırı şekilde rivâyet edilen sened

³⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/202, irsâlin özellikle imamların kendisinden rivâyet ettiği kişiler için dikkate alınmayacağı için bkz. II/512.

³⁷² Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 79; Tirmizî, *Tahâret*, 57; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/159-160.

³⁷³ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/166.

³⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/578-579.

³⁷⁵ Ayhan Tekineş, “Muztarib”, *DİA*, XXXI/423.

veya metinlerinden biri diğere tercih edilemeyen bu hadisler, delil olarak kabul edilmez³⁷⁶.

Kudûrî'nin hem sened hem de metin yönünden muzdarib olarak nitelendirdiği ve delil olarak kabul etmediği birçok hadis örneği vardır. Meselâ, Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî'nin rivâyet ettiği bir tanesinde hadis âlimlerinin, hadisin muztarib olduğu konusunda icmâ ettiğini söyleyen Kudûrî, bu sebeple bu hadisle ihticâc edilemeyeceğini ve bu hadise iltifat edilmeyeceğini dile getirir³⁷⁷. Ancak, bu hadisin ne yönden muzdarib olduğunu açıklamaz. Sened ve metninde ıztırâb olduğunu söylediği şu hadiste ise, ne yönden ıztırâb olduğu açıklanmaktadır. Şâfiîlerin kabul ettiği hadise göre, cemreleri taşlama vakti bayramın birinci günü geceden başlar. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), Ümmü Seleme'ye kurban bayramı gecesi taş atmayı emretmiş, o da Akabe cemresini fecirden önce taşlamış sonra devam edip ifâda tavafını yapmıştır³⁷⁸. Kudûrî, bu hadisin muztarib olduğunu açıklamak üzere der ki;

Bu, muztarib bir hadistir, zira bir defa Hişâm, babasından “Ümmü Seleme'nin gününün nahr gününe denk geldiğini” rivâyet etmiş, bir başka defa da Urve, Ümmü Seleme'den, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Ümmü Seleme'ye Mekke'de sabah namazına kendisine yetişmesini emrettiğini nakletmiştir. Yine Hz. Âişe'den nakledilen başka bir habere göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Ümmü Seleme'ye nahr günü sabah namazını Mekke'de kılmasını emretmiştir. Bu rivâyetlerle diğ rivâyet arasında teâruz olduğundan dolayı, üstteki rivâyetin kabul edilmesi mümkün değildir³⁷⁹.

Bu konuda Kudûrî'nin, Ebû Hureyre hakkında yaptığı değerlendirmeye de yer vermek gerektiğini düşünüyoruz. Kudûrî, Ebû Hureyre ile ilgili değerlendirme yaparken onu ta'n etmediğini, ancak onun lafızları muztarib haberler naklettiğinde onun rivâyetlerinde sahabenin yaptığı gibi tavakkuf ettiğini söylemektedir. Bununla ilgili, sahabenin yanlış ve hadislerde tahrife düşmemek için az rivâyet etmelerini söylemekte,

³⁷⁶ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, İstanbul, 2012, s. 180.

³⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1901.

³⁷⁸ Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 65; Dârekutnî, *es-Sünen*, II/276.

³⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1928-1929.

Hız. ÂiŖe'nin düzeltmelerini ve Ebu Hureyre'nin, Hız. Ömer az rivâyet etme konusundaki sözünü nakletmektedir³⁸⁰.

Muztarib olduğu için Kudûrî tarafından kabul edilmeyen bir başka hadis de Zu'l-yedeyn hadisi diye bilinen rivâyettir. Hız. Peygamber (s.a.v.)'in namazı eksik kılması ve Zü'l-yedeyn'in namazın kısaltıldığını zannederek Hız. Peygamber (s.a.v.)'e bu yönde bir soru sorması ve Hız. Peygamber (s.a.v.)'in bu sorudaki durumun gerçekleşip gerçekleşmediğini Hız. Ebubekir ve Hız. Ömer'e sorduktan sonra namaza devam etmesi şeklinde rivâyet edilen ve namazda konuşmanın namazı bozmayacağı hükmüne delil olarak gösterilen bu hadis³⁸¹, Kudûrî tarafından metninde ıztırâb olması sebebiyle kabul edilmemiştir. Kudûrî metindeki ıztırâbı da, Ebû Hureyre'nin bu hadisteki bahsedilen namazı, iki namazdan biri ve ikindi namazı olarak farklı şekilde; yanlışlıkla verilen selâmın da ikinci rekâtta olduğunu rivâyet etmiş, İmrân b. Husayn ise selâmın üçüncü rekâtta verildiğini nakletmiştir, diyerek açıklamıştır³⁸².

Kudûrî, metin ve senette ıztırâb iddiasıyla değerlendirdiği Ümmü Hâni'nin rivâyet ettiği ve metninde, bozduğu bir orucun kaza edilip edilmeyeceği meselesi geçen hadiste, Hız. Peygamber (s.a.v.)'in kendisine “Ramazan orucunu mu kaza ediyorsun?” sorusuna binâen hadisi³⁸³ kabul etmemektedir. Çünkü bu hadisin rivâyetlerinin birisinde bu olayın, Mekke'nin fetih gününde olduğu ibaresi yer alırken, diğesinde böyle bir ibare yer almaz. Buradan hareketle Kudûrî, Ümmü Hâni'nin Mekke'nin fethinde müslüman olduğu kabul edilirse, buradaki orucun Ramazan orucunun kazası olmasının mümkün olmadığını, zira Ramazan ayında kaza orucu tutulamayacağını, bunun yanında yeni müslüman olmuş birisinin geçmiş oruçları kaza etme mükellefiyetinin de olmadığını

³⁸⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2439-2440; benzer değerlendirmeler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III/127-134; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 180-182.

³⁸¹ Şâfiî, *el-Müsned*, I/121; Buhârî, *Sehv*, 3, 4, 5; Müslim, *Mesâcid*, 97, Ebû Dâvûd, *Salât*, 195; Tirmizî, *Salât*, 289; Nesâî, *Sehv*, 22-23.

³⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/614; Sened ve metninde ıztırâb olan bir başka hadis örneği için, IV/1884, senedde ıztırâb, IV/2066.

³⁸³ Tirmizî, *Savm*, 34; Dârekutnî, *es-Sünen*, II/274.

söylemektedir³⁸⁴. Bu açıklamalar, metindeki ıztırâbın, genel kurala aykırılık olduğunu göstermektedir.

d) Rivâyetlerin Metninde Aranılan Şartlar

Âhâd haberleri kabul şartları başlığı altında Cessâs, İsa b. Ebân'dan dört madde nakletmektedir. Olumsuz yönleriyle belirtilen bu şartlar sırasıyla; haber-i vâhidin, sabit sünnete aykırı olması, Kur'an'ın haber-i vâhidin içermediği bir manada olmak üzere habere muhâlif olması, umûmî bir konu hakkında çoğunluğun bilmediği hususî bir haber olması veya insanların şâz olarak rivâyet edip de hilâfı istikâmetinde amel etmeleri şeklindedir. Cessâs, daha sonra bunların her birisini örneklerle açıklamaktadır³⁸⁵. Yaptığı açıklamada yukarıdaki sıralamaya uymaması, sabit sünnete muâriz olma şartının sıralamada sehven ilk sırada zikredildiği anlamına geldiği gibi, bu şartların birbirinden bağımsız ele alınabileceğini de gösterir. Cessâs, daha sonra bu dört maddeye, haberin akla uygun olması şartını da ilâve etmiştir³⁸⁶.

Cessâs, yukarıda belirttiğimiz gibi bu konuyu, haber-i vâhidin kabulü için gerekli şartlar başlığı altında ele aldığı yerde bu şartlara uymayan haberlerin reddedileceğini söylerken, Debûsî şartlara muhâlif haberlerin tenkit edileceğini, *nakd* (نقد) kavramıyla ifade etmekte, Serahsî ve Pezdevî ise, konuyu manevî inkıta kapsamında ele almaktadır³⁸⁷. Kudûrî'nin, eserinde özellikle usûl konularında Cessâs'ı takip ettiğini düşündüğümüzden dolayı, bu konuyu da Cessâs'ın sistemine göre ele aldık. Bununla beraber, Cessâs'ın açıkça söylemediği bazı hususların, Kudûrî'nin eserinde yer aldığını gördüğümüz için bunları da ayrı başlıklar halinde ele alacağız.

³⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1560-1561.

³⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III/113-122; Debûsî, son maddeyi, selef arasında ihtilâflı olan bir konuda kendisine müracaat edilmemiş olan haber şeklinde dile getirir, *Takvîmu'l-edille*, s. 196; Serahsî de, Debûsî'nin bu fadesindeki selef yerine "ilk asırdaki imamlar"ı kullanmıştır, *el-Usûl*, I/364, Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III/19, son maddenin yanısıra haber-i vâhidin akla uygunluğu şartında Cessâs'ın tek kaldığı görülmektedir. Ahmet Aydın, dördüncü maddeyi Cessâs'ın zikrettiği madde ile birleştirmiştir, *İbnu's-Saâti Öncesi Haneî Usûl Eserlerinde Manevî İnkât Kavramı*, s. 14.

³⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III/121-122; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 138.

³⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III/113-122; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 196; Serahsî, *el-Usûl*, I/364; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III/19.

İlk usûl eserlerinde haber-i vâhidi kabul etme şartları ile tercih sebepleri bu şekliyle açık bir şekilde bir ayrıma tabi tutulduğu halde, günümüzde yapılan bazı çalışmalarda haber-i vâhidin kabul edilme şartları ile teâruz eden haberlerin tercih sebepleri bir arada verilmiştir³⁸⁸. Kudûrî'nin eserinde de bu ayrımı görmekteyiz. Özellikle haber-i vâhidin tercih şartlarında zaman zaman müellifin, muhâlifinin kabul ettiği hadisın de sahîh olduğunu söylemesi, hatta mezhep imamlarının rivâyet ettiği hadisi sahîh olarak kabul ettiği halde hükme mesned etmede tercih etmemesi, böyle bir ayrımın var olduğunu göstergelerindendir.

(i) Rivâyetin Genel Kurala Aykırı Olmaması

Genel kuraldan maksat, hem Kur'an hem de mütevâtir ve meşhûr haberlerden çıkarılan, aynı zamanda üzerinde icmâ edilmiş ilkelerdir. Mütevâtir ve meşhûr haberlerin geniş tanımı içerisinde, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen hadisler ile gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) gerekse sonraki dönemle ilgili tarihî bilgiler de girmektedir. Bu iki terimin elbette ki Usûlcüler ve Muhaddislerce farklı tanımları vardır. Ancak biz burada bu tür haberlerin de genel kural başlığı altında ele alınmasını uygun görüyoruz.

İncelediğimiz eserde, bu anlama gelen "asl-usûl (=temel/yerleşik kural" kavramı çokça kullanılmıştır³⁸⁹. Bu kavram, birden fazla anlamda kullanılmakla beraber, bu kullanımlardan bir tanesinden maksat, mezhep geleneği içerisinde tespit edilmiş genel kural olarak nitelendirilebilecek kâideler olmalıdır. Kudûrî, bu kavramla ilgili bir tanım yapmamaktadır. Ancak, onun bu kavramı kullandığı bazı yerlerde, yukarıda ifade edilen anlamda kullandığını düşünmekteyiz. Bu kavramı kullandığı bir yerde, haberin kabul edilmemesine sebep olan hususlardan bir tanesinin de –kur'a haberinde olduğu gibi (çünkü bu haber cizyenin bir kişiden başkasına nakledilmesini içermektedir ki bunun hilâfına icmâ etmişlerdir³⁹⁰)- "haberın usûlde bizzat geçen bir hususa aykırı

³⁸⁸ Ünal, *age.*, 196; İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul, 2010, s. 122-136, Aktepe, Ebu Hanife'nin Hadisleri Değerlendirmesi başlığı altında, ilk usûl kaynaklarında geçen kabul şartlarının tamamına yer verdiği gibi, tercih şartı olabilecek şartlara da değinmektedir.

³⁸⁹ Örnek olarak bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/73, 113, 157, 179, 190, 245.

³⁹⁰ Kura çekmenin kabul edildiği ve edilmediği konular ve sebepleri ile ilgili bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut, 1410/1990, VIII/3-11; Serahsî, *el-Mebsût*, XV/3-8, XXVI/129, 140.

olması veya manasının usûle aykırı olduğuna icmâ edilmiş bir manada olması” olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla haberin, mezhep tarafından kabul edilen genel kurala aykırı olması da, o haberin kabul edilmemesine sebeptir³⁹¹.

Kudûrî, namazların cem‘ edilmesi ile ilgili İbn Abbas’tan nakledilen haberi de asla aykırı olması sebebiyle kabul etmemektedir. İbn Abbas’tan rivâyet edildiğine göre O, şöyle demiştir: “Size Rasûlullah (s.a.v.)’ın yolculuktaki namazını haber vereyim mi? O, güneş zeval vaktine erişmeden yola çıkarsa, öğle namazını ikindi namazına bitiştirip zeval vaktinde cemedirdi. Zeval vaktinden sonra yola çıktığı zaman ise, öğleyi ikindi vaktine erteler ve ikindiyle ikindi vaktinde cemedirdi.” Kudûrî, bu haberde geçen “zeval vaktinde cem‘ ederdi” ifadesinin “zeval vaktinde namaz kılınmaz” kâidesine aykırı olduğunu söyleyerek bu haberi kabul etmemekte ve bu sebeple de bu rivâyetin metrûkü’z-zâhir (=açıkça terkedilesi) olduğunu söylemekte³⁹², bu kâidenin dayanağını ise dile getirmemektedir. Bunun sebebi, bu kuralın delili gerektirmeyecek kadar âşikâr bir kural olmasıdır.

Bu konuda bir başka örnek de, Kudûrî’nin, “Suyu hiçbir şey kirletmez” hadisi üzerine yaptığı değerlendirmedir. Bu hadisin vârid olmasına sebep olarak Budâa kuyusundan bahsedilmekte ve bu kuyuya hayız bezleri ve köpek leşleri atıldığı, bu şekilde kirletildiği ifade edilmektedir. Bu durumda olan bir kuyudan abdest alınıp alınamayacağına dair sorulan soruya karşılık Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, bu sözü söylediği belirtilmektedir. Kudûrî bu hadisin zâhirî manasıyla anlaşılmasının mümkün olmadığını dile getirirken Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kuyunun kirletilmesine sessiz kalamayacağı ilkesinden hareket etmektedir. Hadisin zâhirî manasıyla anlaşılması, kuyunun bu şekilde kirletilmesine onay vermek anlamı taşımaktadır. Oysa Hz. Peygamber (s.a.v.)’in temizliği, kötü kokudan uzak olması ve güzel kokuyu teşvik etmesinden, içerisine köpek leşleri ve hayız bezlerinin atıldığı bir yerden abdest almayacağı bilinir. Bu durumda bu hadisin doğru anlaşılabilmesi için sorunun başka bir

³⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/73.

³⁹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/908. Kûsûf namazının her bir rekâtında tek rûkû ile kılınmasıyla ilgili rivâyetleri tercihte namazın bilinen şekliyle kılınması (usûlü’s-salavât) genel kuralına gönderme yapılmıştır, *et-Tecrîd*, II/1007.

sebeple sorulmuş olabileceğini düşünmek gerekir ki o da aslında bu sorunun, kuyunun câhiliye dönemi ile ilgili olmasıdır. O dönemde içerisine bu tür pis şeylerin atıldığı kuyunun, İslâm'dan sonra kullanılıp kullanılmayacağı konusunda bir şüphenin giderilmesine yönelik bu soru sorulmuştur³⁹³. Dolayısıyla câhiliye döneminde necis maddelerle kirletilmiş olan bu kuyunun, sorunun sorulduğu anda necis olduğu anlamına gelmeyeceği gibi, suyun hiçbir şekilde kirlenmeyeceği manasına da gelmez. Yukarıdaki esaslar çerçevesinde düşünüldüğünde hadisin daha önce kirletilen kuyudan istifadenin imkânsız olmadığını ifade maksadıyla söylendiği anlaşılmış olur. Kudûrî, bu açıklamalarla, haberin kabul edilmemesi ile ilgili ilkeleri ortaya koyduğu gibi, kabul edilmesi durumunda da hangi esaslar çerçevesinde kabul edilmesi gerektiğini göstermiş olmaktadır.

Bu konuda son olarak meşhûr musarrât hadisi örnek verilebilir: İncelediğimiz eserde, bu hadisin, usûle aykırı olduğu söylenmiş ve bu konudaki usûl/temel ilkenin de “sütün misliyle tazmin edilmesi” olduğu belirtilmiştir. Kudûrî, usûlün kesin olduğunu ve bu usûle aykırı olan haber-i vâhidin ise bu usûle uygun bir yöne hamledilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü kesin olan, zanna tabi olmaz³⁹⁴. Kudûrî, usûl kelimesini, bir kesin olarak tespit edilmiş kurallar, bir de kıyasla tespit edilmiş kural olmak üzere iki anlamda kullanmaktadır. Ona göre haber-i vâhid bunlardan birincisine aykırı ise kabul edilmez. Ancak ikincisi sözkonusu ise haber-i vâhid, bu ikincisinden daha evlâdır. Kesin kurala (asl) aykırı olmayan haberin kabul edilmesine örnek olarak, namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozmasını verebiliriz. Kudûrî'ye göre bu durum, kesin olan ‘abdestsiz namaz olmaz’ kuralına (asl) aykırı değildir. Bu sebeple namazda kahkaha ile gülmek konusundaki rivâyet kabul edilir ve bu durum, abdesti bozar. Nebizle abdest konusunda ise kesin kural (asl) yoktur. Fukâhâdan nebizle abdest alınacağını söyleyenler olduğundan dolayı nebîzin taharette kullanılmayacağı

³⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/297.

³⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2443.

konusunda icmâ vardır, denilemez. İcmâ olmadığı için kesin asıl olmamış olur ve bu haber, kıyasa tercih edilir³⁹⁵.

(ii) Yaygın/Meşhûr Habere Aykırı Olmaması

Çok sayıda kişinin olduğu ortamlarda gerçekleşen bir durumun bir veya birkaç kişi tarafından rivâyet edilmesi ya da bir veya birkaç kişi tarafından rivâyet edilen bir uygulamanın birçok kişi tarafından aksi/farklı yönde rivâyet edilmesi olarak ortaya çıkan rivâyet çelişkilerinde tercih, çoğunluk yönünde olmalıdır. Zira herkese açıklanması gereken bir durumun bir veya birkaç kişiye açıklanması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in tebliğ görevine aykırı bir durumdur. Hz. Peygamber (s.a.v.) böyle bir şey yapmayacağına göre, çoğunluğun muttali olması gereken bir durumun birkaç kişinin rivâyetiyle sabit olması kabul edilemez³⁹⁶. Örneğin ezan böyle bir durumdur. Bilâl b. Rebâh'ın ezanda tercî' yaptığına dair âhâd haberler, ezanın çokça tekrar edilen ve herkes tarafından duyulan bir durum olması sebebiyle kabul edilemez. Böyle bir durumun, çok kişi tarafından rivâyet edilmesi gerekir³⁹⁷. Yine tenâsül uzvuna dokunmanın abdesti bozacağına dair rivâyetlerin de, "herkesi ilgilendiren bir meselenin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından genel bir beyânla açıklanması gerektiği" ilkesinden hareketle kabul edilemeyeceğini söyleyen Kudûrî, umûmu'l-belvâ niteliğinde olan bir durumun tek bir kişiye gizli kalabileceğini fakat Ali b. Ebî Talib, Abdullah İbn Mesud, Huzeyfe, Ammâr ve İmran b. Husayn gibi sahabenin önde gelenlerine gizli kalamayacağını söylemektedir³⁹⁸.

³⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2443-2444.

³⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/157.

³⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/415.

³⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/190. Namazların cem' edilmesi ile ilgili rivâyetleri de aynı şekilde değerlendiren Kudûrî, istifâda yoluyla sabit olan namaz vakitlerinin âhâd yolla sabit olan cem' rivâyetleriyle ortadan kaldırılamayacağını dile getirir, *et-Tecrîd*, II/908, benzer durum kûsûf namazı için de geçerlidir, II/1007; Köylerde Cuma namazının kılınmayacağına dair hüküm de, bu şekilde temellendirilmektedir, *et-Tecrîd*, II/920; Hz. Âişe'den rivâyet edilen "Hz. Peygamber (s.a.v.), Ramazan'ın son on günü yaptığı itikâfi ertelediğinde, Şevval ayının ilk on günü itikâf yaptı" hadisi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Medine'de iken Ramazan Bayramı'nda musallâya çıkmamasının vaki olmaması gerçeği ile çelişmektedir. Bu sebeple bu hadis, bayramdan sonraki on gün şeklinde te'vil edilir, *et-Tecrîd*, III/1592; başka bir örnek, IV/2124.

Kudûrî, haberin yaygınlaşması anlamında *intişâr* kavramını kullanmış ve bu kavramın da ile ilgili örnek üzerinden bir tanımlamasını yapmıştır. Bu kavramla ne kastedildiğini göstermesi bakımından bu örneğe, burada yer verilmesi gerektiğini düşünüyoruz. İbn Abbas'tan, oğlunu kurban etmek üzere nezreden kişiye bir koyun kesmesinin gerekliliği yönünde bir görüş nakledilmiştir. Bu rivâyetin yaygın olmadığı iddiasına ise Kudûrî: “Bu mesele, İbn Abbas’a, sonra Mesrûk’a sorulmuş, İbn Abbas, Mesrûk’un görüşü lehine kendi görüşünü terk etmiş, İbn Abbas’ın görüşü İbn Ömer’e arz edilmiş ve nihâyet bu görüş Mervan’a ulaşmıştır; bu intişârdır” demiştir. Bu kadar kişi arasında dolaşan ve bilinen bir görüşün, yaygınlaşmış olduğu kabul edilir³⁹⁹. İntişâr ile ilgili başka bir ölçü verirken Kudûrî, imamların hüküm vermesini ve tâbiîn imamlarının sahabenin söylediğine benzer sözler söylemelerini delil olarak getirmektedir⁴⁰⁰. Bunlar, sahabenin görüşünün intişâr ettiğini göstermektedir.

Umûmu’l-belvâ kavramıyla açıklanan durumların istifâda yoluyla sabit olacağını söyleyen Kudûrî, vitir namazını da bu kapsamda görmekle beraber vitir namazının âhâd haberlerle sabit olmasını mezhep içerisinde bazı âlimlerin umûmu’l-belvâ’nın âhâd haberlerle de sabit olabileceği görüşünde olduğu bilgisiyle savunmaktadır⁴⁰¹. Ancak bu durumun, vitir namazının sabit olması ile ilgili mi yoksa vitir namazının hükmü (sıfatı) ile ilgili mi olduğu konusunda bir netlik yoktur. Her ne şekilde olursa olsun burada umûmu’l-belvâ kâidesi ile çelişen bir durumun olduğu açıktır. Kudûrî de bu çelişkiyi mezhep içerisindeki farklı görüşlerden rivâyetle aşmaya çalışmaktadır. Cessâs, bu konudaki itiraza Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vitir namazı kılması fiilinin tevâtüren geldiğini söylediklerini ifade etmekte, bu namazın hükmü konusunda ihtilaf olabileceğini söylemektedir⁴⁰². Serahsî de buna ilâve olarak, hükmün haber-i vâhid ile sabit olmasında herhangi bir sakınca olmadığını belirtmektedir⁴⁰³.

³⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII/6508.

⁴⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2455.

⁴⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/187, II/796.

⁴⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, III/116; Vitir namazının hükmü ile ilgili tartışmalar için bkz. Sami Erdem, “Vitir Namazının Hükmüne Dair Tartışmalar ve Abdülğani en-Nablusî’nin Keşfü’s-Sitr an Farziyyeti’l-Vitr Adlı Risalesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, sayı: 43, s. 5-39.

⁴⁰³ Serahsî, *el-Usûl*, I/369.

Âhâd hadislerin meşhûr hadislere aykırı olması ve bu sebeple kabul edilmemesiyle ilgili dikkat çeken bir diğer husus da, hadislerde bahsi geçen meselenin asıl ve fer‘ olarak ele alınıp değerlendirilmesidir. Buna göre meselenin aslının âhâd haberle, fer‘inin ise çok sayıda haberin rivâyetiyle sabit olması mümkün değildir. Özü kanı gören kadın ile ilgili haberlerde kanın özü kanı mı yoksa hayız kanı mı olduğunun tespitinde günlerin esas alınması gerektiğine dair birçok rivâyet bulunmaktadır. Kanın tespitinde rengin esas alınması ile ilgili rivâyetler ise azınlıktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, meselenin fer‘ini aslına nazaran daha fazla sözle açıklaması ise muhaldir. Bu sebeple özü kanının tespit edilmesinde gün sayısının dikkate alınması gerekir ve bu konuyla ilgili diğer haberler makbul değildir⁴⁰⁴.

Bu konuda dile getirilmesi gereken bir başka husus da, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bir konudaki söz veya tavrıyla ilgili bilginin sahabe arasında yaygın olmasıdır. Bu yaygın bilgiye aykırı olarak gelen haberler dikkate alınmaz. Örneğin, bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, iki kerpiç/tuğla üzerinde kibleye yönelerek ihtiyaç giderirken görüldüğü rivâyet edilmiştir⁴⁰⁵. Kudûrî bu rivâyetin, sahabe arasında meşhûr (istifâda) olan “ihtiyaç giderirken kibleye yönelmenin yasaklığı”na dair bilgiye aykırı olduğunu, bu nedenle de kabul edilemeyeceğini söylemektedir⁴⁰⁶.

Haber-i vâhidin sahîh olabilmesi için bir grup tarafından rivâyet edilmesi gerekmemektedir. Ancak, bir grup tarafından rivâyet edilen habere aykırı olmaması gerekir. Meselâ, İbn Bedîl adlı râvînin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Hz. Ömer’e hitaben söylediği “oruç tut ve itikâf et” rivâyetinin⁴⁰⁷ sahîh olmasını engelleyen bir durum yoktur. Zira Amr b. Dinar’dan rivâyette bulunan İbn Cüreyc, İbn Uyeyne, Hammâd b. Seleme ve Hammâd b. Zeyd gibi sika râvîlerin yukarıdaki hadisi rivâyet etmemeleri ve İbn Bedîl’in bu hadisi rivâyet etmede tek kalması, hadisin zayıf olmasını gerektirmez⁴⁰⁸. Bir hadisin birçok râvî tarafından rivâyet edilen başka bir hadise veya toplumda yaygın

⁴⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/350.

⁴⁰⁵ İbn Mâce, Tahâret, 18; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/60.

⁴⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/151-153.

⁴⁰⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, II/199.

⁴⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1591-1592.

olarak bilinen bir bilgiye aykırı olması ile bir hadisi tek bir kişinin rivâyet etmesi, birbirinden farklı durumlardır. Birincisinde hadisin sahîh olmadığına karar verilir ve o hadis reddedilir, ancak ikincisinde hadisin sahîh olmasına engel bir durum yoktur. Kudûrî, bu açıklamalarla münker hadis diye nitelendirilen bir hadisi savunmaktadır. Hadisin münker olarak nitelendirilmesinin, sadece râvînin senedde tek kalması ile ilişkilendirilmesi eleştirilmektedir.

Kudûrî tarafından haber-i vâhid olarak nitelendirilen bir haberin, ondan daha meşhûr bir habere muhâlif olduğu söylendikten sonra, haberlerin teâruzundan bahisle bu konudaki asla rücu' etmek gerektiği dile getirilmiştir⁴⁰⁹. Ancak, burada teâruz ettiği söylenen haberler, haber-i vâhid ile bundan daha meşhûr olan haber ise bu ifadenin anlaşılması için meşhûr olarak nitelendirilen haberin, daha önce tanımlanan meşhûr anlamında olmadığı şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Zira haber-i vâhidin meşhûr haberle teâruzu sözkonusu olamaz. Kudûrî'nin teâruzdan önce dile getirdiği gibi, haber-i vâhidin meşhûr habere muhâlefeti sözkonusu olabilir ki bu durumda da meşhûr habere göre hüküm verilir. Bu ifadenin burada bahsedilen meşhûr haber ile haber-i vâhid şeklindeki iki haberin teâruzu şeklinde değil de meselede daha önce geçen ve her birisi haber-i vâhid olan haberlerin teâruzu şeklinde anlaşılması da mümkündür. Bu durumda rivâyetlerin teâruzu halinde geçerli olan rivâyetlerin düşmesi ve asl olan kurala göre hükmün belirlenmesi ilkesi geçerli olmaktadır ve ifadede sorun olarak görülen durum ortadan kalkmaktadır.

(iii) Kur'an'ın Zâhirine Aykırı Olmaması

Kudûrî, eserinin birçok yerinde, Kur'an'ın zâhirine aykırı olan manaların tercih edilebilmesi için, delil gerektiğini zikretmiştir. Kur'an'ın zâhiri ise, asıl mana olup kat'iyet ifade eder. Dolayısıyla zâhirî manadan başka bir manaya veya hükme udûl edebilmek için ise, zâhire eşdeğer bir delilin olması gerekir. Haber-i vâhid türünden haberler ise zan ifade etmeleri itibariyle, zâhirî manadan udûl etmeyi gerektirecek

⁴⁰⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1131.

yeterlilikte bir delil değildirler. Bu sebeple âhâd haberlerin, Kur'an'ın zâhirine aykırı olması, bu tür haberlerin kabul edilmeme gerekçelerinden bir diğeridir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in niyet etmeksizin gusleden bir kişinin durumu hakkında sorulan soruya “tekrar alır” cevabı, “Ey İman edenler, namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ...”⁴¹⁰ âyetinin zâhirine aykırıdır. Bu sebeple, bu rivâyet kabul edilemez⁴¹¹.

(iv) İcmâya Aykırı Olmaması

İkinci namazının vaktinin güneşin batışına kadar olan süre olduğu ile ilgili hadisleri zikreden Kudûrî, bu rivâyetlerin Medenî olduğunu, dolayısıyla daha sonraki rivâyetlerin öncekilerden evlâ olacağını, bu rivâyetler karşısında Cibrîl'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'e vakitleri öğrettiği rivâyetin⁴¹² tercih edilemeyeceğini söylemiştir. Ayrıca bu meselede icmâ olduğunu, bu icmâ aleyhine söz söyleyenin sözüne itibar edilmeyeceğini belirtmiştir⁴¹³. Bu açıklamalar, Kudûrî'nin, icmaya aykırı olan ahad haberleri delil olarak kabul etmediğini göstermektedir.

(v) Târihî Bilgilere Aykırı Olmaması

Kudûrî, tarihî bilgilere aykırı olduğunu tespit ettiği rivâyetleri kabul etmemektedir. Bu konuya örnek olabilecek bir rivâyet hakkında o şöyle demektedir:

Siyer müelliflerinin ittifakla bildirdiklerine göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Yemen'e gönderdiği Muaz b. Cebel, Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken bir daha Medine'ye dönmemiştir. Dolayısıyla sığırların zekâtı ile ilgili olarak rivâyet edilen “Hz. Peygamber (s.a.v.), Muaz'ı Yemen'e gönderdi ve kendisinden her otuz sığırdan bir yaşında bir buzağı (tebî'-tebî'a, ceze'-cez'a), her kırk sığırdan iki yaşında bir sığır (müsinne) zekât almasını emretti”⁴¹⁴ hadisinde 30 ile 40 arası sığıra sahip olan kişinin vereceği zekât miktarından bahsedilmemektedir. Muaz'a bu konu sorulunca Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bulunduğu bu konuyu soracağını söylemiş ve Medine'ye gelip de Hz. Peygamber (s.a.v.)'e bu meseleyi sorduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.), bu nisaba sahip olanlar için fazlalıkta zekât olmadığını söylemiştir. Muaz'ın, bu meseleyi,

⁴¹⁰ Mâide Sûresi/5, 6. Âyet.

⁴¹¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/105.

⁴¹² Ebû Dâvûd, Salât, 2; Tirmizî, Salât, 1.

⁴¹³ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/388.

⁴¹⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, II/99.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'e bizzat sorması tarihî gerçeklere aykırıdır, bu sebeple de bu rivâyet kabul edilemez⁴¹⁵.

Bu konuda verilebilecek diğerk bir örnek de şudur: Bedir savaşında şehit olmuş birisinin daha sonra meydana gelmiş bir olayı nakletmesi üzerine, İbn İshak'tan nakilde bulunarak bu rivâyetin sahîh olmayacağını söyleyen Kudûrî, tarihî verilere istinâden de rivâyetleri denetlemektedir⁴¹⁶.

(vi) Akla Aykırı Olmaması

Rivâyetin akla aykırı olması, önceki iki madde ile ilgilidir. Burada bu ifadeden maksat, rivâyetin kesin bilinen bilgilere aykırı olmaması anlamında olup yoksa ictihâdî bir alanda farklı tercihlere imkân veren bir konuda mezhebin tercihine aykırı olması anlamında değildir. Meselâ, başkası adına hac yapma meselesinde gelen bir rivâyet ile ilgili Kudûrî, rivâyette geçen kişinin Hz. Peygamber (s.a.v.) ile karşılaşma ihtimalinin âdeten müstahîl olması sebebiyle bu rivâyeti kabul etmez. Bu rivâyetin mevkûf olarak nakledilmiş hali de olup bu rivâyet, İbn Abbas'tan gelmiştir. Buna göre bu kişinin İbn Abbas'la karşılaşması ihtimali mümkün olduğu için rivâyetin mevkuf olanının tercih edilmesi daha doğru olmaktadır⁴¹⁷.

(vii) Sahabenin/Selefin İhtilafında Delil Olarak Yer Almamış Olması

Âhâd haberin kabul edilmesinde bazı usûl eserlerinde şart olarak geçen bu hususa, Kudûrî'nin incelediğimiz eserinde farklı bir bağlamda yer verildiğini görmekteyiz. Kudûrî, bu şartı âhâd haberin kabul edilmesi için değil de sahabe arasında yaşanmış bir ihtilafı sahabenin meseleyi ele alışında yer verdiği bilgiler bağlamında dile getirmiştir. Kudûrî, hamrın haramlığının illete bağlı olmadığını anlattığı meselede sahabenin içeceklerin haramlığı konusunda ihtilaf ettiğini söylemiştir. Ona göre sahabe ihtilaf ettiğinde mesele illete bağlı ise bunu mutlaka dile getirir. Ancak hamrın

⁴¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1162-1163.

⁴¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/616.

⁴¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1656.

haramlığı konusunda bir illetten bahsedilmemiştir. Böyle bir tavır, hamrın haramlığının illete dayanmadığını göstermektedir⁴¹⁸.

2) Rivâyetleri Tercih Sebepleri

Rivâyetler arası tercihte, öncelikle aynı konuda farklı içeriğe sahip olan rivâyetlerin karşı karşıya gelmesi gerekir. Bu durumda bu iki rivâyetten hangisinin tercih edileceği meselesi, rivâyetlerin kabul edilmesi ile ilgili râvî, sened ve haberin içeriğinde aranan şartları gündeme getirmektedir. İki rivâyetin her bakımdan aynı derecede olması durumunda ise teâruz sözkonusu olacaktır. Teâruz olduğunda ise her iki rivâyetin bir arada delil olabilme imkânı araştırılır ki buna *cem'* ve *te'lîf* denir. Her ikisini birlikte değerlendirme imkânı bulunamazsa bu iki haberden birisinin veya her ikisinin delil olma özelliğini kaybetmesi sözkonusu olacaktır. İki haberin birisinin diğerinden daha sonra vârid olduğunun tespit edilmesi durumunda sonra vârid olanın, öncekine tercihi anlamında *nesihten*, böyle bir tespit yapılamaması durumunda da hiç birinin delil olamaması anlamında *tesâkuttan* bahsedilir. Burada ise bir rivâyetin diğerine öncelenmesi anlamında tercihten bahsedeceğiz. Tercih durumunda rivâyetlerin delil olmasına bir hâle gelmemektedir.

Kudûrî, hangi rivâyetlerin/delillerin teâruz edeceğine dair bilgi verdiği gibi⁴¹⁹ aralarından birisini tercih imkânı olan rivâyetlerin tercihi ile ilgili de birçok sebepten bahsetmiştir. Burada, râvî ve rivâyetin içeriğine göre bu tercih sebeplerini örnekler üzerinden ayrı ayrı ele alacağız. Bununla beraber Kudûrî, tercihi mümkün olmayan rivâyetlerin aralarında nesh ve cem' ihtimallerine göre de değerlendirmeler yapmıştır⁴²⁰.

Rivâyetin senedi ile ilgili şart ve tercih sebeplerini daha önce “isnad ile ilgili değerlendirmeler” başlığı altında ele aldığımızdan dolayı burada bu konuya yer vermeyeceğiz. Ancak râvîlerle ilgili tercih sebepleri kısmen rivâyetin senedini de

⁴¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII/6089.

⁴¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/814.

⁴²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2171-2172.

ilgilendirdiğinden dolayı bu konuyu, daha önce ele aldığımız tedlîs ve irsâl kavramlarıyla birlikte değerlendirmek gerekir.

(a) Râvîlerle İlgili Tercih Sebepleri

Rivâyetlerin tercih edilmesinde râvînin durumuyla ilgili çeşitli tercih sebeplerinin dikkate alındığı, Kudûrî'nin açıklamalarından anlaşılmaktadır. Hangi râvîlerin rivâyetinin tercih edilmeyeceği de, diğer tercih sebeplerine göre ortaya çıkmakla beraber bazı hususların bu şekilde açığa çıkmadığı da anlaşılmaktadır. Bunlardan bir tanesine örnek vererek râvîlerin hadisleri tercihteki etkisine geçebiliriz.

Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hz. Meymûne ile ihramlıyken evlenmesi hususuyla ilgili rivâyeti⁴²¹ İbn Abbas'tan naklettikten sonra kendisine, İbn Abbas'ın olayın gerçekleştiği zamanda çocuk olduğuna dair bir itiraza, büyük râvîlerin rivâyetlerinin küçük râvîlerin rivâyetlerine tercih edilmesinin doğru olmayacağını söyleyerek cevap verir. Ayrıca râvînin gördüğünü olduğu gibi zihnine kaydettiğini (zabt) dile getiren Kudûrî, İbn Abbas'ın rivâyetinin Hz. Âişe ve Ebu Hureyre'nin rivâyetleriyle desteklendiği ifadesiyle hadisin zayıf olması ihtimaline cevap verirken, muhâlifini, İbn Abbas'tan gelen benzer konumdaki teşehhüd ve Kur'an tefsiriyle ilgili rivâyetleri kabul etmeleri ile de eleştirir⁴²². Bu kayıt, olayın nakledilmesinde, olayı görmenin geçerli olacağını akla getirebilir. Sözlü rivâyette bu iki râvî türü arasında nasıl bir ayırım yapıldığı, buradan çıkarılamasa gerektir. Dolayısıyla yukarıdaki rivâyetin küçük râvîler tarafından rivâyet edilmiş olması, rivâyetin kabul edilmesine engel olmaz. Bu örnekten, râvînin küçük yaşta gördüğü bir olayı daha sonra nakletmesinin de bu naklin delil olmasının da caiz olduğu sonucunu çıkarabiliriz⁴²³.

Kudûrî'nin râvîlerle ilgili aşağıda sıralayacağımız tercih sebeplerini sıralamada herhangi bir kriter belirlemedik. Ayrıca bu sebeplerin, rivâyetin tercih edilmesi için yeterli tek sebep olmadıklarını da belirtmemiz gerekir.

⁴²¹ Müslim, Nikâh, 46.

⁴²² Kudûrî, *et-Tecrid*, IV/1837.

⁴²³ Serahsî, *el-Usûl*, I/347.

(i) Râvîlerin Hz. Peygamber (s.a.v.)e Yakınlığı

Bu konu, namazların cem' edilmesi konusunda İbn Mes'ud'un rivâyetinin⁴²⁴, İbn Abbas'ın rivâyetine tercih edilmesinde gündeme gelmektedir. Kudûrî, bu tercihinin İbn Mes'ud'un, İbn Abbas'a göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'e daha çok yakın olması ve O'nunla daha çok zaman geçirmesine dayandırmaktadır⁴²⁵.

(ii) Râvînin Fakîh Olması

Hanefiler, sahabeyi fakih olan ve olmayan diye ayrıma tabi tutmuş, bu ayrımı sonraki dönemde de devam ettirmişlerdir. Hanefilere göre mana ile rivâyet sahabeden itibaren yaygın olduğu için râvînin ne rivâyet ettiğini anlaması/bilmesinin önemi üzerinde durulmuştur⁴²⁶.

Mana ile rivâyet konusuyla ilişkili olan râvînin fakih olması meselesi, Kudûrî'de bir tercih sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hanefî mezhebinin kabul ettiği haberlerdeki râvîlerin zayıflıkla itham edilmesine karşılık olarak, bunların "fakih oldukları" veya (Ebu Hanife, Ebu Yusuf gibi) "fukahânın kendilerinden rivâyette buldukları" tarzında bir savunma geliştirildiğini görmekteyiz. Bu durum, bu râvîlerin fakih olmaları sebebiyle zayıf kabul edildikleri şeklindeki karşı bir itirazla desteklenmektedir. Bu ifadeler bizi zayıf kabul edilen râvîlerin, râvî ve rivâyet kriterleri açısından değil, önyargıya dayalı değerlendirmelerden dolayı zayıf kabul edildiği düşüncesine götürmektedir. Bu önyargının da ehl-i hadis ile ehl-i re'y ayrışmasına dayandığı anlaşılmaktadır⁴²⁷. Zayıf olarak kabul edilen râvînin, rivâyetteki zayıflığının fakih olması ile ortadan kalktığını, fakih olup olmadığına dair kararın da kendisinden rivâyet eden fakihlerin bulunması veya bulunduğu bölgede fakih ya da müftî olarak tanınması ile verildiğini anlamaktayız. Ebu'l-'Atûf el-Cerrâh b. el-Minhal adlı râvînin

⁴²⁴ Şâfiî, *el-Müsned*, I/186; Buhârî, Hacc, 98; Müslim, Hacc, 292; Ebû Dâvûd, Menâsik, 64; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/388.

⁴²⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/908.

⁴²⁶ Hamdi Çilingir, *Hadis Rivâyetinde Fakih Râvî Şartı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2008, s. 3.

⁴²⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1550.

zayıf olması ile ilgili iddiaya, Ebu Hanife'nin bu râvîden rivâyette bulunmasıyla cevap verilmesi birinci duruma örnek olarak gösterilebilir⁴²⁸.

Râvînin fakih olup olmadığı kararında etkili olacak bir diğer gerekçe ise, yukarıda ifade edildiği gibi râvînin bulunduğu bölgede fakih veya müftî olarak tanınmasıdır. Namazda kahkaha ile gülmek sebebiyle namaz ve abdestin bozulması hükmüne delil olarak alınan hadisteki⁴²⁹ râvîlerden Ömer b. Kays metrûku'l-hadîs olmakla cerh edilmekte ancak cevaben onun Mekke'nin fakihî ve müftîsi –Medine'de İmam Mâlik gibi- olduğu söylenmektedir⁴³⁰. Yine bu bağlamda, Ebu Bekir b. Muhammed ile ilgili olarak “Medine'deki yedi fakihten birisidir” şeklinde bir değerlendirme yapılmış ve rivâyetinin tercih edilmesi gerektiği söylenmiştir⁴³¹.

Bu başlık altında ele alınabilecek bir başka konu da, râvînin hadis olarak rivâyet ettiğiyle fetvâ vermesidir. İbn Mes'ud'dan rivâyet edildiğine göre “bir arazide harac ve öşür birleşmez”⁴³². Bu hadis, İbn Mes'ud'dan mevkûfen de nakledilmiştir. Ancak bu durum, haberin sıhhatine bir zarar vermez, çünkü râvî rivâyet ettiği gibi aynı zamanda bu rivâyeti ile fetva da vermiştir⁴³³. Râvînin rivâyeti ile fetva vermesi, bu rivâyet ile amel etmesi anlamına geldiği gibi, kendisine fetva sorulacak kadar fakih olması anlamına da gelmektedir. Bu durum da, rivâyet ettiği hadisin Hanefilere göre daha çok tercih edilmesini gerektirir.

Kudûrî, Nübeyh b. Vehb⁴³⁴'in rivâyetinin tercih edilemeyeceği ile ilgili olarak da fakih olmaması konusunda şunları söylemiştir: “Nübeyh, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den ve İbn Abbas'tan rivâyet eden fakihler gibi değildir. Bu sebeple onun rivâyeti, bu

⁴²⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1306; başka bir örnek için bkz. III/1550.

⁴²⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/156.

⁴³⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/201.

⁴³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1134.

⁴³² Bir Müslümandan hem haraç hem de öşür alınmaz= لا يجتمع على المسلم خراج وعشر şeklinde Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV/222.

⁴³³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1292.

⁴³⁴ Tam adı Nübeyh b. Vehb b. Osman b. Ebî Talha el-'Abderî el-Medenî'dir, sika olup h.126 yılında vefat etmiştir, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), Dârü'l-Ümem, Beyrut, t.y., (Haydarabad, 1373/1953'ün ofseti) *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII/491, No: 2250; Ebû Muâz Târik b. Avazullah b. Muhammed, *Tezhibu Takrîbi't-Tehzib li'l-hafız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî*, Riyad, 1431/2010, V/212, No: 2174.

özelliklere sahip olan râvîlerin rivâyetleriyle teâruz etmez. Çünkü teâruz, aynı değerdeki iki rivâyet arasında olur. Bu sebeple, bu râvînin rivâyetinin değil de fakihlerin ve hadis imamlarının söylediklerinin gereğini yapmak daha evlâdır⁴³⁵. Kudûrî, bu râvî için ilimde bir payesinin olmaması, kendisinden kimsenin rivâyette bulunmaması gibi olumsuz başka durumları da dile getirmektedir. Ancak, bunları sıralarken, ilk başta söylenenleri dile getirmiştir. Bu da onun, ilk önce söylenenleri daha çok dikkate aldığını gösterir.

(iii) Rivâyetin Çok Sayıda Râvî Tarafından Nakledilmesi

Bu başlığın meşhûr haberden farkı, burada sözkonusu olan rivâyetlerin birçok kişi tarafından bilinme olasılığının meşhûr haberlere göre daha düşük olmasıdır. Meşhûr haberde ise, rivâyete konu olan durumu/olayı, herkesin bilme imkânı vardır.

Birçok yolla rivâyet edilmiş olan haberin, istifâda yoluyla nakledilmesi gereken bir konu olması da mümkündür. Fakat bu konudaki rivâyetlerde farklılıklar olur da her iki yönde de çoğunluk sözkonusu olursa, bu durumda daha çok olanın tercih edileceği ifade edilmiştir. Başka bir ifadeyle, bir konudaki rivâyet birden fazla yolla ulaşırsa ve sayı itibariyle daha çok ise, bu niteliklere sahip olmayan diğer rivâyetlere tercih edilir. Meselâ, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in başına bir defa mesh ettiğine dair rivâyetler⁴³⁶ üç defa mesh ettiğine dair rivâyetlere⁴³⁷ nazaran daha çok sayıdadır. Bu sebeple, tercih edilmesi gerekir⁴³⁸.

Kırân haccının daha faziletli olduğu görüşünü desteklemek için dile getirdiği rivâyetler hakkında Kudûrî, râvîleri çok olanın tercih edilmesi gerektiğini söyler. Aynı zamanda bu rivâyetlerin bir topluluk kanalıyla geldiğini ve bu topluluğun nakillerinde de farklılıkların olmadığını dile getirir. Bu sebeple, bu rivâyetlerin kabul edilmesi

⁴³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1837-1842.

⁴³⁶ İbn Mâce, *Tahâret*, 46; Tirmizî, *Tahâret*, 37

⁴³⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/81.

⁴³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/124, başka bir örnek için bkz. I/260, IV/1657.

gerektiğini, diğer rivâyetlerin de bu rivâyetlere göre te'vîl edilip iki tür naklin birbiriyle cem' edilebileceğini de ilâve eder⁴³⁹.

Tek bir kişi tarafından rivâyet edilen haber ile bir topluluk tarafından rivâyet edilen haberde tercih ikincisinden yanadır. Şafak kelimesinin manasıyla ilgili gelen rivâyetlerde kırmızılık ve beyazlıktan hangisinin tercih edilmesi gerektiğine bakıldığında, Kudûrî'nin Câbir'den gelen rivâyeti, ona aykırı olarak bir topluluktan gelen rivâyete⁴⁴⁰ aykırılığı sebebiyle kabul etmediğini görüyoruz. Burada aynı zamanda dilci Halil b. Ahmed'in şafak kelimesini beyazlık olarak tanımlaması da delil olarak zikredilmektedir⁴⁴¹. Daha önce tek kişinin rivâyet ettiği bir hadisin sahîh olarak kabul edilip hüccet olacağını söyleyen Kudûrî, aynı konuda başkalarının herhangi bir rivâyetinin olmamasının, bu rivâyetin sıhhatine bir zarar vermeyeceğinden bahsetmişti. Ayrıca bu rivâyete zarar verebilmesi için, topluluğun bir rivâyetinin olması ve bu tek kişinin rivâyetinin de o rivâyete muhâlif kalmasının gerektiğinden bahsetmişti. Burada, bahsedilen meseleyle ilgili bir örneklendirme yapılmış olmaktadır.

(iv) Mezhep İmamları Tarafından Rivâyet Edilmiş Olması

Namazda Fâtiha sûresinin okunmasının farziyyetini dile getiren "Bir kişinin içerisinde Fâtiha sûresini okumadığı bir namaz geçerli olmaz"⁴⁴² rivâyetinin müfesser olmakla birlikte senedinde Ziyâd b. Eyyûb, râvîsi olan Süfyan'dan tek kalmıştır. Bu sebeple imamların naklettiği rivâyet, tek kalmış bu rivâyete tercih edilir. İmamların rivâyet ettiğinde Fâtiha dışında âyetlerin de okunması gerektiğinden bahsedilmesi, namazda Fâtiha sûresini okumanın farz olmadığını gösterir⁴⁴³. Kudûrî, bu konuda

⁴³⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, IV/1715, I/124, 432.

⁴⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Salât*, 2; Tirmizî, *Salât*, 1.

⁴⁴¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/396, Burada geçen rivâyetleri, birinde şafak kelimesinin manasının beyazlık, diğerinde ise kırmızılık şeklinde anlaşılmasıyla cem' etmek mümkün olmakla birlikte Kudûrî'nin, Halil b. Ahmed'in şafağı beyazlık olarak anlamasını da delil olarak sunmak sûretiyle –zorlama bir yorumla- yatsı namazının vaktinin beyazlığın ortadan kalkmasıyla başlayacağını söylemesi ikna edici değildir. Zira topluluğun rivâyetinde gelen şafak kelimesini, beyazlık olarak anlamayı gerektirecek bir karine bulunmamaktadır. Şafak kelimesi Kudûrî'nin de dile getirdiği gibi, hem kırmızılık hem de beyazlık anlamına geliyorsa, bu durumda rivâyetlerin arasını cem etmek yukarıdaki teklifle mümkün olmaktadır. Topluluğun rivâyetine muhâlefet de, –şafaktan önce ve şafaktan sonra şeklinde-sadece lafızda kalmaktadır.

⁴⁴² Dârekutnî, *es-Sünen*, I/321.

⁴⁴³ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/489.

imamlar kelimesini mutlak olarak kullanmakla birlikte, ele aldığı meselede daha önce İbn Şüca‘, Ebu’l-Hasen’in adı geçmektedir. Bu isimlerin geçmesi, buradaki imamlardan maksadın mezhep imamları olduğu izlenimi vermektedir. Bu sebeple de, hadisin imamlar tarafından rivâyet edilmiş olması, onun tercih edilmesinde etkili olmaktadır.

(b) Rivâyetlerin İçeriği (Metni) İle İlgili Tercih Sebepleri

(i) İbâha ve Hazr İfade Eden İki Haber Çatıştığında Hazr Tercih Edilir

Teşrik günlerinde oruç tutmayı yasaklayan rivâyetler⁴⁴⁴ ile bu günlerde oruç tutmaya Hz. Peygamber (s.a.v.)’in izin verdiğini ifade eden rivâyetler⁴⁴⁵ arası çatışmada tercihin, yasaklayıcı ifadelerin yer aldığı rivâyetlerden yana olması gerektiği, bu tür rivâyetlerin daha evlâ olduğu sözüyle dile getirilmiştir⁴⁴⁶.

Nehy ifade eden haber de haramlığa delâlet ettiği için, bu grupta görülür. Buna göre, içeriğinde nehy olan haber ile ibâha ifade eden haber çeliştiğinde, nehyeden tercih edilir. Hedy kurbanlarının yaralanarak işaretlenmesi (iş‘âr) konusundaki haberler⁴⁴⁷ arasında gerçekleşen bu teâruz sebebiyle nehyin olduğu haberler tercih edilmek sûretiyle iş‘ârın caiz olmadığı söylenmiştir⁴⁴⁸.

Kudûrî, bu iki örnekte her ne kadar bu konudaki tercihin esasını ifade etmese de, bu tercihte etkili olan hususun, ihtiyata uygun olma ilkesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Cessâs’ın bu konudaki açıklamalarına baktığımızda bu şekilde teâruz eden iki haber arasındaki tercihin her zaman için yukarıda ifade edilen kural çerçevesinde olmayabileceğini görmekteyiz⁴⁴⁹. Bu durumda bir başka alternatif, Kudûrî’nin, muhalifine yönelik olarak bu kuralı dile getirmiş olmasıdır.

⁴⁴⁴ Müslim, Sıyâm, 144; Dârekutnî, *es-Sünen*, II/212-213.

⁴⁴⁵ Buhârî, Savm, 67; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/186.

⁴⁴⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1533-1534.

⁴⁴⁷ İş‘ârın câiz olduğuna dair haberler için bkz. Buhârî, Hacc, 106; Müslim, Hacc, 362; Ebû Dâvûd, Menâsik, 14; Tirmizî, Hacc, 67; hayvanlara kötü muamelenin ve müslenin yasaklandığına dair haberler için bkz. Buhârî, Zebâih ve’s-sayd, 25; Ebû Dâvûd, Cihâd, 122.

⁴⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2184.

⁴⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/308.

(ii) Rivâyetlerden Birisi Olumlu Diğeri Olumsuz İse Olumlu Olan Rivâyet Tercih Edilir

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bir fiilinden bahseden rivâyetlerde bir teâruz olması durumunda geçerli olan bu kurala göre, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, bir fiili yaptığına dair rivâyet, yapmadığını ifade eden rivâyete tercih edilir. Şehitlerin cenaze namazının kılınıp kılınamayacağı ile ilgili meseledeki rivâyetlerin mukayesesıyla ilgili değerlendirmede bu kuraldan bahsedilmiştir. Burada olumlu rivâyet; Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Uhud şehitleri için namaz kıldığı⁴⁵⁰, olumsuz ise kılmadığı şeklindedir⁴⁵¹. Bu durum, kimsenin görmediği bir olayın olduğuna şahitlik eden ile olayın olmadığına şahitlik eden arasındaki fark konusuna kıyas edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, olumlu olanın tercih edilmesi gerekir. Yoksa buradaki tercihin dayanağı, yeni bir olayın nakledilmiş olması değildir⁴⁵². Normal şartlarda nefy, isbattan öncedir. Ancak, burada sonradan ortaya çıkmış bir durum sebebiyle, isbatın nefyden öncelikli olduğu dile getirilmiştir. Anlayabildiğimiz kadarıyla, şahitliğe kıyas edilerek, başkalarının görmediği bir olayın anlatılmış olması da delil olarak değerini yükseltmektedir.

Kudûrî, bu kuralın geçerli olmadığını, daha önce de geçen, Muaz b. Cebel’den nakledilen sığır zekâtıyla ilgili hadis üzerinden anlatmaktadır. Bu hadiste geçen “vaks (وقص/اوخاص)=iki nisab arasındaki miktar” miktarları, mezhebin kabul ettiği miktarlara uymamaktadır. Mezhebin kabul ettiği miktarlar, sığır için 30-40 ile 60-70 arasındadır. Rivâyette ise 40’dan sonrası için vaks denmektedir. Bu sebeple, iki rivâyet arasında eşitlik gerçekleşmez, bundan dolayı da “müsbit (olumlu) olan nâfi (olumsuz) olana tercih edilir” kuralını burada geçerli saymak mümkün olmaz⁴⁵³. Kudûrî, aynı anda hem hadisin geçerli olmadığına dair delil sunmakta hem de tercih kuralına aykırı olan durumu ortaya koymuş olmaktadır.

⁴⁵⁰ İbn Mâce, Cenâiz, 28.

⁴⁵¹ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh (ö. 241/855) *Müsnedu’l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaut ve diğerleri, yy., 1421/2001, I/463.

⁴⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1076-1077, başka bir örnek için bkz. *et-Tecrîd*, I/72, II/653, IV/1837, Atların zekâtı ile ilgili rivâyetleri tercihte de bu kural geçerlidir, III/1260.

⁴⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1162-1163.

(iii) Rivâyetlerin İfade/Kelime Bakımından Daha Zengin Olması

Bu başlık altındaki tercih kuralı, genellikle bir olayın aktarıldığı rivâyetlerdir. Olayın eksiksiz bir şekilde aktarıldığına inanılan rivâyet, diğer rivâyetlerden içerik bakımından zengin olan rivâyettir. Bu sebeple tercih edilir. Dolayısıyla bu tercih kuralını işletebilmek için, rivâyetin konusunun aynı olması gerekir⁴⁵⁴. Bu durum, râvînin habere ekleme yaptığı müdrec (=katışık) haberle karıştırılmamalıdır.

Bu tür rivâyetlerin karşılaştırılma ve tercihinde de, kategorilerin olduğunu görüyoruz. Öncelikle Kudûrî, aynı râvî tarafından rivâyet edilmiş haberlerde zâid olan rivâyetin esas alınacağını zikretmiştir. Buna örnek olarak, Ebu Hureyre'den gelen iki farklı rivâyet gösterilebilir. Birincisinde Ebu Hureyre, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "Sizden birinizin kabını bir köpek yaladığında onu üç, beş ya da yedi defa yıkasın", ikincisinde ise "Sizden birinizin kabını köpek yaladığında, ilki toprakla olmak üzere yedi defa yıkasın"⁴⁵⁵ buyurduğunu nakletmiştir. İlk rivâyette üç ve beş ziyâdesi olmasından dolayı, bu rivâyet tercih edilmelidir. Ayrıca ilk rivâyette, hem lafız hem de hüküm bakımından ziyâde bulunmaktadır. Hüküm olarak hem yıkama emri hem de bu yıkamada sayı olarak muhayyerlik yer almaktadır. İkinci rivâyette ise, üç ve beş lafızları olmaması yönüyle lafız yönünden eksiklik, yıkamanın belli bir sayıya bağlanması ve bu konuda sadece emrin olup muhayyerliğin olmaması sebebiyle de hüküm yönünden eksiklik sözkonusudur. Bu durum da, ilk rivâyeti tercih edilmeye elverişli hale getirmektedir⁴⁵⁶.

Birden fazla yolla gelen ve içeriği aynı olan rivâyetlerde bir olay naklediliyorsa, en uzun ve ayrıntı içerenin, olayı en iyi şekilde aktardığı ilkesinden hareketle fazlalık olan rivâyetin esas alınması evlâdır. Bu duruma Hendek Savaşı'nda kazaya kalan dört vakit namaz ile ilgili İbn Mes'ud ve Ebu Saîd el-Hudrî'den gelen

⁴⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/483.

⁴⁵⁵ Müslim, Tahâret, 91; Ebû Dâvûd, Tahâret, 37; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/65.

⁴⁵⁶ Kudûrî, lafız yönünden ziyâdenin dinlenerek alınma kıstasından hareketle tercih sebebi olduğunu da söylemektedir, *et-Tecrîd*, I/273. Ancak bu kıstasın tercih edilmeyen haberde olmadığına dair bir açıklamaya veya bu durumun nasıl anlaşılacağına dair bir bilgiye yer vermemiştir.

rivâyetler örnek olarak verilebilir. Bu rivâyetlerin İbn Mes'ud tarafından nakledileninde, kazaya kalan namazlar kılınırken, hem ezan okunduğu hem de kâmet getirildiğine dair uygulamalar nakledilmekte, Ebu Saîd el-Hudrî'den gelen rivâyette ise sadece kâmetten bahsedilmektedir. Bu durumda, olay aynı olduğundan dolayı, hangi rivâyette fazlalık varsa, onun tercih edilmesi gerekir⁴⁵⁷. Aynı olayın anlatıldığı rivâyetler birbirine zıt olurlarsa, bu durumda “iki râvînin rivâyeti, bir râvînin rivâyetinden daha evlâdır” şeklinde ifade edilen tercih kuralı işletilemez. Zira bu kuralı işletebilmek için bu rivâyetlerin birbirine zıt olmamaları gerekir⁴⁵⁸.

Hüküm bakımından istifade edilecek rivâyetin mümkün olmayana tercih edilmesi gerektiğini söyleyen Kudûrî, ihramlı iken nikâh kıyma hükmünün geldiği rivâyetin, helal iken nikâhın gerçekleştiğini ifade eden habere tercih edilmesi gerektiği sonucuna varır⁴⁵⁹. Helal iken zaten nikâhlanmada bir sakıncanın olmamasının bilinen bir durum olması, ancak ihramlı iken nikâhlanmanın ise yeni bir hüküm getirmesi anlayışından hareketle bu tercih yapılmaktadır.

İçerisinde miktar geçen rivâyetlerden sahîh olanlarının arasında miktarlar bakımından fark varsa, en çok miktarı ifade eden rivâyet kabule şayandır. Seferîlik ile ilgili olmak üzere kişinin gideceği yerde kalacağı gün sayısı konusunda farklı rakamların geçtiği sahîh rivâyetlerin sahabe tarafından nakledildiğini görüyoruz. Bu sayıların kıyas ile bilinmemesi sebebiyle, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ait olduğu kabul edilir. Ancak sayı itibariyle en yüksek rakam hangi rivâyette ise, o rivâyet, diğerlerine tercih edilir⁴⁶⁰.

Son iki örnekte hüküm farklılığı ve miktar bakımından fazlalığın tercih sebebi olduğunu görmekteyiz. Bunların, fazlalık içermesi sebebiyle tercih edilmesinden hareketle, bu başlık altında ele alınmasını uygun gördük.

⁴⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/430. Bu konuda bir diğer örnek için bkz. *et-Tecrîd*, I/427-428.

⁴⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1591.

⁴⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1837.

⁴⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/881.

Rivâyetlerin tercih edilmesinde dikkate alınan hususlarda da, bazen öncelik yapmak gerekmektedir. Rivâyetler arasında rivâyetin içeriğinin zengin olması ile müsbet/olumlu olması özellikleri, tarih bakımından öncelik-sonralığa göre ikinci planda kalan tercih sebepleri olmaktadır⁴⁶¹. Çünkü tarihin tespit edilmesi durumunda nesih olacağı için tercih kurallarına gerek kalmayacaktır.

(iv) Rivâyetin Teâruz ve İhtilaf İçermemesi

Teâruz, burada rivâyet edilen bir hadisin kendi içerisinde veya farklı yollardan nakledilmesi durumunda, bu farklı yollardan gelen nakillerin birbirleriyle uyuşmaması anlamında kullanılmıştır. Bu durum, hadisin tercih edilmesinde etkili olmakta ve eğer mevcut ise teâruz içermeyen hadis kabul edilerek delil olarak kullanılmaktadır. Bunun yanında, bir de hadisin gerek nakledilmesinde, gerekse anlamında bir takım ihtilafların gerçekleşmiş olması da mümkündür. Bu tür rivâyetlerin tercih edilmesinde ise kural, senedinin ittisali ve lafızlarında ihtilafın olmamasıdır⁴⁶².

Küsûf namazı ile ilgili rivâyetlerde, bunun örneğini görmekteyiz. Zira bu rivâyetlerde, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in birden fazla rükû yaparak küsûf namazını kıldığı nakledilmiştir. Ancak bu nakillerde, rükû sayılarında teâruzlar görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in her bir rekâta olmak üzere iki, üç veya beş defa rükû yaptığına dair farklı rivâyetler nakledilmiştir⁴⁶³. Oysa bu konuda içerisinde teâruz barındırmayan rivâyetler de nakledilmiştir ki bu rivâyetlerde her bir rekâta tek rükû yapıldığı ifade edilmiştir. Bu durumda, muâraza olmayan rivâyeti tercih etmek daha evlâdır. Kudûrî, bu konuda rivâyetler arası tercih ifadesini kullanmakla birlikte çelişkili rivâyetleri, kıyasa göre de değerlendirip reddetmektedir. Farz veya nâfile hiçbir namazın bu şekilde birden fazla rükû ile kılınmadığını ifade eden Kudûrî, bu rivâyetlerin tercih edilmemesi gerektiğini söylemiştir⁴⁶⁴. Namazın kılınışı ile ilgili meşhûr rivâyetlere aykırı olmaları sebebiyle, bu tür rivâyetlerin sahîh olarak kabul edilmemesi gerektiği halde, Kudûrî'nin

⁴⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/523.

⁴⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1661, III/1079.

⁴⁶³ Buhârî, Cum'a, 113, 123; Müslim, Küsûf, 17, 18, 19; Ebû Dâvûd, Salât, 266.

⁴⁶⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/1003-1006, başka bir örnek için bkz. IV/1712.

böyle bir ibaresine rastlayamadık. Bu durum, bize göre, kûsûf namazının kılınışına dair Kudûrî'nin kendisinin naklettiği diğer rivâyetleri esas alması ve aynı konudaki rivâyetlerin kendi aralarında değerlendirilmesi çerçevesinde anlaşılmalıdır.

Bu konuda başka bir örnek de şudur: Hz. Ali'nin vefat eden Hz. Fâtıma'yı yıkadığına dair haberlerde çelişkiler olduğuna dikkat çeken Kudûrî, bu hükmü, rivâyetlerdeki bu çelişkilerden dolayı kabul etmediği gibi, Hz. Ali ile Hz. Fâtıma arasındaki zevciyyet ilişkisinin dünya ile sınırlı olmadığına dair rivâyeti esas alarak da kabul etmemektedir. Kudûrî'nin bu haberleri kabul etmemesinin sebepleri içerisinde, İbn Mes'ud'un bu haberi inkâr etmesi etkili olduğu gibi Hz. Fâtıma'yı, Esmâ veya Ümmü Hâni'nin yıkadığına (Hz. Ali'nin su döktüğüne) dair sahîh rivâyetlerin⁴⁶⁵ bulunması da etkilidir⁴⁶⁶. Bu son zikredilenler, rivâyetlerin tercihinde tek bir sebebin etkili olmadığını yansıtan önemli göstergelerdendir.

(v) Rivâyetin Selefin Ameline Uygun Olması

Kudûrî, hadislerin tercihinde, “rivâyetlerin içeriğinin uygulamayla uyumlu olması” şartını da dile getirmiştir. Uygulama ile ilgili olarak “Sahabe'nin ameli”, “Selef'in ameli”, “diğer asırlarda yaşayan müslümanların ameli” ifadelerine yer veren Kudûrî, bunlarla ne kastettiğine dair bir açıklama yapmamaktadır. Ancak selef kelimesinin geçtiği bir yerde bu kelimeyi “sahabe ve tâbiünden selef olanlar” şeklinde kullanmıştır⁴⁶⁷. Sarrâfların zekâtta muaf olmadığı konusunda dile getirilen bu ifade, icmânın selbî anlamda delil olarak kullanılmasına örnektir. Bu ifadeden, selefin kapsamına sahabe ve tâbiünün girdiği anlaşılmalı beraber, bunun dışındakiler için selef denilmeyeceği de çıkarılamasa gerektir.

Akşam ile yatsı namazlarının bir ezan ve bir kâmet ile cem' edilmesine dair rivâyetleri⁴⁶⁸ sahabe uygulamasına daha uygun olması sebebiyle⁴⁶⁹ kabul eden Kudûrî,

⁴⁶⁵ Şâfiî, *el-Müsned*, I/206; Dârekutnî, *es-Sünen*, II/79.

⁴⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1060.

⁴⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1342-1343.

⁴⁶⁸ Müslim, Hacc, 290, 291; Tirmizî, Hacc, 56

⁴⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1916-1917, Kudûrî, burada sahabe ve selef kavramlarını bir arada kullanmaktadır.

cuma hutbesi esnasında tahiyetü'l-mescid namazı kılınması ile ilgili rivâyetleri⁴⁷⁰ selevin uygulamasına uymaması sebebiyle reddetmektedir⁴⁷¹. Bununla ilgili olabilecek diğer rivâyetlerde, meselâ teşrik tekbirindeki “Allahu ekber” lafzının ikişerli söylenmesi ile ilgili rivâyeti müslümanların uygulamasına uygun olduğu,⁴⁷² namazda sübhâneke duasının okunması ile ilgili rivâyetleri⁴⁷³ de, (başka gerekçelerin yanında) imamlar bu rivâyetlerle amel ettiği için kabul etmiştir⁴⁷⁴. Yine “bey‘ yapanlar ayrılmadıkça muhayyerdirlər” hadisini⁴⁷⁵, İmam Mâlik’in Medine ameline uymaması sebebiyle kabul etmemesini isabetli bulan Kudûrî, buna karşılık Mısır ehlinin amel ettiği hadisin tercih edilmesini söylemekte ve âlimlerin ameline vurgu yaparak bu amelle desteklenmiş haber-i vâhidin, yorumlanabilir bir haber-i vâhide tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu haberin yorumu ile ilgili de mezhep imamlarının görüşlerine yer veren Kudûrî, bu hadisin yorumuyla ilgili Ebu Yusuf’un kabul edip İsa b. Ebân’ın tercih ettiği anlayışa göre bu hadisteki “bey‘ akdini gerçekleştirenler” ifadesinin, “akit yapanlar” değil de “pazarlık yapanlar” anlamında anlaşılması gerektiğini dile getirmektedir⁴⁷⁶. Bu son örnekten de anlaşıldığı üzere haber-i vâhidlerin tercih edilmesinde sadece selevin değil, toplumun ve âlimlerin amelinin de önemli bir işlevi vardır.

Kudûrî’nin haberleri tercihte delil olarak kullandığı selevin icmâsı da, bu kullanıma yakındır. Meselâ, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Tebük’te onyediyedi gün kaldığı rivâyetini esas almak sûretiyle, bundan daha fazla bir süre bir yerde seferî olarak kalan kişinin namazları -ikâmete niyet etmese bile- tam kılacağı yönündeki İmam Şâfiî’nin görüşü aksine, bu konuda selevin icmâsının olduğu ve ikâmete niyet etmeksizin aylarca hatta yıllarca başka ülkelerde ve şehirlerde kalan sahabenin, seferîlik hükümlerini uyguladıklarına dair rivâyetleri sıralayan Kudûrî, bu ifadesini Tahavî’den naklettiği “İmam Şâfiî’nin kendisinden önce kimsenin dile getirmediği bir görüş (dört günden fazla seferî olunmaz) sahibi olmakla icmâyaya aykırı bir görüşte olduğu” sözüyle

⁴⁷⁰ Tirmizî, Cum‘a, 15

⁴⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/946, başka bir örnek için bkz. I/304.

⁴⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/991.

⁴⁷³ Ebû Dâvûd, Salât, 125; İbn Mâce, İkâmeti’s-salât, 1; Tirmizî, Salât, 65.

⁴⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/483.

⁴⁷⁵ Buhârî, Buyû‘, 44; Müslim, Buyû‘, 43, 44, 47; Tirmizî, Buyû‘, 26

⁴⁷⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2232.

desteklemektedir⁴⁷⁷. Burada icmânın, fıkıh usûlünde bilinen kat'î delil değil de haberlerin tercih edilmesinde delil olarak alınabilecek zannî bir delil olduğu açıktır. Zira kat'î anlamda icmâyâ aykırı rivâyet ve görüşün geçerli olmaması gerekir. Kudûrî ise, bu tür icmâyâ, diğer delillere yer verdikten sonra kendi kabul ettiği haberin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmek için yer vermiştir.

(vi) İçeriği Sözlü Haberlere Uygun Fiilî Haberlerin Tercih

Sünnetin tanımında da ele aldığımız gibi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen rivâyetler söz, fiil ve takrîr olmak üzere üç farklı şekilde olmaktadır. Kudûrî, incelediğimiz eserinde takrîr dışında kalan sünnet çeşitleriyle ilgili rivâyetlerin çatışması durumunda uygulanacak yöntemi belirleyen ilkeleri sıkça ifade etmiştir. Buna göre, bir konuyla ilgili haberler, hem söz-fiil hem de içerik bakımından farklılık arz ediyorsa, içerik yönünden sözlü haberlere uygun fiilî haberler tercih edilir. Söz ile fiil rivâyetleri arasında yapılacak tercih ise, sözlü rivâyetler lehinedir⁴⁷⁸. Sözü fiile tercih edilmesi ise, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylediğine aykırı bir davranışta bulunamayacağı, bir özre binâen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söze aykırı davranışta bulunduğu (rivâyette yapılan fiilin sebebinin açıklanmaması ve râvînin de özre muttali olamaması sebebiyle bu şekilde yorumlanmaya açık fiil rivâyeti, söz rivâyeti gibi olmaz) ya da söze aykırı yapılan davranışın, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e mahsus bir davranış olduğu şeklinde açıklanmıştır. Yine bu husustaki tercihi açıklamaya yönelik olarak, muttali' olunması mümkün olmayan durumların fiille açıklanmasının ilke olarak doğru kabul edilemeyeceği dile getirilmiştir.

Namazdaki oturuşlarda ayakların durumuyla ilgili rivâyetler, hem söz-fiil rivâyetleri olması hem de içerdiği bilgiler bakımından farklıdır. Sahabe'den gelen rivâyetlere göre, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, namazdaki oturuşlarda sol ayağı yere yatık, sağ ayağı da dik vaziyettedir. Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği bir hadiste ise, Hz. Peygamber (s.a.v.), "Oturduğun zaman, köpek oturuşu gibi oturma ve kabanı iki

⁴⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/886-887.

⁴⁷⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/443; Ayrıca bkz. 'Fiilî Sünnetin Sözlü Sünnete Aykırı Olmaması' başlığı, s. 61.

ayağının arasına koy, ayağının üst kısmını yere yapıştır” buyurmuştur⁴⁷⁹. Buna karşın Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ilk oturuşta ayaklarının, son oturuşta ise kabasının üzerine oturduğuna dair rivâyetler, sadece fiilin anlatıldığı rivâyetlerdir. Bu sebeple, bu konuda hem söz hem de fiil rivâyetlerinin gereği olan hüküm tercih edilmelidir. Çünkü fiilin anlatıldığı rivâyetlerin bir özür sebebiyle yapılmış olması ihtimali vardır ve son oturuşta uzunluğuna tahammülün zorluğundan dolayı oturuşun farklılaşması da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir⁴⁸⁰.

Fiilin söze aykırı olması durumunda, söze itibar edileceğini destekleyen bir husus olmak ve aynı zamanda fiilin Hz. Peygamber (s.a.v.)’e mahsus olmasına örnek olmak üzere, visâl orucu dile getirilebilir. Hz. Peygamber (s.a.v.), visâl orucu tuttuğu halde, sahabeye bu orucun tutulmasını yasaklamıştır⁴⁸¹. Yasaklama, sözlü rivâyet, visâl orucu tutma ise, fiilî rivâyettir. Bu ikisi arasındaki tercihte, sözlü rivâyet esas alınır ve visâl orucu ile ilgili hüküm buna göre verilir⁴⁸².

Fiilî rivâyetlerin ihtimale açık olması nedeniyle sözlü rivâyet karşısında tercih edilmemesinden hareketle, açık (sarîh) rivâyetin, te’vîle muhtemel olan rivâyete tercih edilmesi konusunu da burada ele almak yerinde olacaktır. Bu anlamda, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vitir namazının sonunda kunût okuduğuna dair kunûtun rükûdan önce veya sonrasında okunduğu yorumuna açık rivâyetler⁴⁸³ ile rükûdan önce okunduğuna dair sarîh rivâyetler⁴⁸⁴ arasındaki tercihte, ikinci seçenek ağır basmaktadır. Zira ikinci rivâyetin yoruma açık olmaması, tercihini zorunlu kılmaktadır⁴⁸⁵.

⁴⁷⁹ İbn Mâce, İkâmeti’s-salât, 22

⁴⁸⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/554-557.

⁴⁸¹ Buhârî, Savm, 49; Müslim, Sıyâm, 58.

⁴⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/522, başka bir örnek için bkz. IV/2184.

⁴⁸³ Dârekutnî, *es-Sünen*, II/32.

⁴⁸⁴ Tahâvî, Ebû Cafer Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik el-Ezdî el-Mısrî (ö. 321/933), *Şerhu meâni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr, Beyrut, 1407/1987, I/286-287.

⁴⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/813-814, başka bir örnek için, II/664, 946.

(vii) Rivâyetin Muallel Olarak Nakledilmiş Olması

Rivâyetin muallel olmasından kastımız, hadis usûlündeki anlamıyla muallel olması yani zâhîren sahîh görünmesine rağmen herkesin göremeyeceği gizli bir kusuru (illet) bulunması⁴⁸⁶ anlamında değildir. Bizim kastımız, hadisin, içeriğindeki konunun veya koyduğu hükmün illetini de barındırmasıdır. Meselâ, Kudûrî, erkeklik organına dokunmanın abdest gerektirip gerektirmemesi ile ilgili meselede, ilgili rivâyetleri değerlendirirken nakledilen hadiste yer alan illet sebebiyle rivâyetin kıyasa da imkân vermesinin bu rivâyetin kabul edilmesinde etkili olduğunu söylemektedir. Kudûrî'nin kabul ettiği rivâyetlerde Hz. Peygamber (s.a.v.), namazda erkeklik organına dokunmanın herhangi bir şey gerektirip gerektirmediğine dair sorulan sorulara “bir şey gerekmez” buyurduktan sonra “o (zeker/erkeklik organı), senden bir parçadır”⁴⁸⁷ diyerek erkeklik organına dokunmanın herhangi bir şey gerektirmemesinin sebebini açıklamıştır. Rivâyetin bu şekilde illetiyle gelmesi, tercih edilmesine sebep olmaktadır⁴⁸⁸.

Şu örnekte de, iki ayrı sebebin bir rivâyet için sözkonusu olabileceğini anlamaktayız: Ümmü Seleme, hasta olduğunu söyleyince, Hz. Peygamber (s.a.v), kendisine insanların arkasından binek üzerinde tavaf edebileceği yönünde izin vermiştir⁴⁸⁹. Binek üzerinde tavaf ile ilgili Câbir'den bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) (s.a.v)'in tebliğ görevini yerine getirmek ve insanların kendisini görebilmesini sağlamak için binek üzerinde tavaf ettiğine dair rivâyetin⁴⁹⁰ dile getirilmesi ve bu sebebin farklı olduğunun söylenmesi üzerine Kudûrî, iki ayrı sebebin aynı rivâyet için bir araya gelmesinde bir sakınca olmadığını söylemiştir⁴⁹¹.

Hadis içerisinde illet olarak ifade edilen kısmın konu ile ilgili olması gerektiği şartını da, şu örnekten anlıyoruz. ‘Ata’ b. Yesâr'ın Ebû Saîd el-Hudrî'den naklettiğine

⁴⁸⁶ Mehmet Efendioğlu, “Muallel”, *DİA*, XXX/312.

⁴⁸⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret, 70; İbn Mâce, Tahâret, 64; Tirmizî, Tahâret, 63; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/134.

⁴⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/192-193.

⁴⁸⁹ Müslim, Hacc, 258

⁴⁹⁰ Müslim, Hacc, 254

⁴⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, IV/1871-1872.

göre, Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle demiştir: “Namaz kılarken üç veya dört kıldığı konusunda şüphe edeniniz, bir rekât daha kılıp selâm vermeden iki secde yapsın. Bu kıldığı beşinci rekât ise iki secde ile onu çift yapmış olur”⁴⁹². Bu hadiste geçen “bu kıldığı beşinci rekât ise iki secde ile onu çift yapmış olur” kısmının, hükmün illeti olduğu iddiasına karşılık Kudûrî, illet diye zikredilen bu bilginin muhâlifin iddiası olan sehiv secdesinin selâmdan önce olması gerektiği hükmüne delâlet etmediğini, bu sebeple de varlığı ile yokluğunun aynı olacağını söylemiştir⁴⁹³.

(viii) Rivâyetin İçeriğinin Kıyasa Uygun Olması

Kudûrî, ibadetlerle ilgili meselelerde kıyasın geçerli olmadığı ilkesi çerçevesinde, rivâyetlerle ilgili kıyasa başvurduğu yerlerde bu kıyasın rivâyetleri tercih etmek için yapılan kıyas olduğunu açıkça belirtmekte ve yukarıda bahsedilen ilkeye aykırılığın olmadığını ifade etmektedir. Kıyas, rivâyetleri tercihte tâlî bir delildir. Mezhepte kabul edilen esas ilkeler sıralandıktan ve bu ilkelere göre tercih yapıldıktan sonra, bu kabul edilen rivâyetin kıyasa da uygun olduğu gösterilmek istenmiştir.

Suyun olmadığı yerde nebizin su yerine abdest için kullanılabileceği ile ilgili rivâyetlerde tercih yaparken, rivâyet ile ilgili hususlar (rivâyetin sıhhati için sened ve metinde bulunması gereken şartlar) dışında, abdest ve kefaretlerden örneklendirmek sûretiyle, aslın olmadığı yerde bedelin cevazına kıyasla, suyun olmadığı yerde de nebizin kullanılması gerektiğini ifade eden rivâyetlerin tercih edilmesinin gerekçesi anlatılmaktadır. Bu bağlamda Kudûrî, şöyle demektedir:

Baş, tahâret organıdır. Abdestte başın meshedilmesi, gusûlde yıkanmasının bedelidir. İki el ve yüz için de, abdestte yıkanırken teyemmümde mesh edilmesi anlamında bir bedel olmaktan sözedilebilir. Tahâretin, beden bir kısmına tahsîs edilmesi de mümkündür tamamını kapsaması da. Bir kısmının tahâretinde intikal caiz olursa, tamamı için de caiz olur. Çünkü abdest almak, bir temizlemeden ibaret olup bunun bir bedele intikali caiz olduğu gibi -keffarete kıyasla- iki bedelle (keffarete köle azadı veya altmış fakirin doyurulması vs. gibi abdestte de suyun olmamasında nebiz veya toprak) neticelenmesi de mümkündür. Dolayısıyla burada yapılan kıyaslar,

⁴⁹² Dârekutnî, *es-Sünen*, I/375.

⁴⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/694, 696.

bir bedeli tespit etmek için yapılan kıyaslar olmayıp haberleri tercih için yapılan kıyaslardır⁴⁹⁴.

(ix) Müfesser Olan Rivâyet Mücmel Olana Tercih Edilir

Kabir üzerini tümsekleştirme ile ilgili nakledilen rivâyetler arasında tercih yapılırken, kabrin üstünün tümsekleştirilmesi konusunda daha müfesser olan rivâyet tercih edilmekte ve diğer rivâyetlerin mücmel olduğu ifade edilmektedir. Müfesser olduğu söylenen rivâyette, Hz. Âdem'in ölümü ve kabrinden bahsedilirken, Cebrâil'in O'nun kabrini tümsekleştirdiği ifadesine yer verilmiştir. Diğer rivâyette de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in kabirlerinin üstünde “tümsek bir yarık” olduğunu gören kişinin bu ifadesi yer almaktadır. Mücmel olduğu söylenen rivâyette ise, Kasım b. Muhammed'in Hz. Âişe'den, Hz. Peygamber (s.a.v) ve iki arkadaşının kabrini görmek istemesi neticesinde gördüğü kabirlerin herhangi bir tümsek veya tepe olmayan dümdüz kabirler ifadesi geçmektedir. Kudûrî, bu rivâyette geçen düzlüğü, kabrin tümseğinin olmadığı yer olarak yorumlamış ve tümseğin bu düzlüğün ortasında yer almasının mümkün olduğunu söylemiştir. Buna göre ilk rivâyet, müfesser olduğu için mücmel olana tercih edilmiştir⁴⁹⁵.

Nakledilen hadisteki ifadelerde ve senedindeki râvîler arasındaki irtibatta ihtimallerin var olması dolayısıyla tercih edilmemesi de, bu başlık altında ele alınabilir. Kudûrî, def-i hâcet esnasında kıbleye dönme konusunda rivâyet edilen bir hadis ile ilgili olarak, bu hadiste ne kastedildiğinin tam olarak anlaşılabilmesi sebebiyle, bu hadisin kabul edilemeyeceğini, sened ve metin bakımından ihtimalleri sıraladıktan sonra, ‘bu kadar ihtimalin olması hadisin kabul edilmemesini gerektirir’ sözüyle dile getirmektedir⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/75.

⁴⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1072-1073, V/2671.

⁴⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/151.

(x) Daha Umûmî Olan Rivâyet Tercih Edilir

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in teşrik günlerinde oruç tutmanın caiz olmadığı ile ilgili beyânını içeren rivâyet⁴⁹⁷, beyânın umûmî bir şekilde gerçekleşmiş olması sebebiyle, teşrik günlerinde temettü' haccı yapıp da hedy kurbanı bulamadığı için oruç tutması gereken kişilerin teşrik günlerinde oruç tutabileceğini ifade eden rivâyete⁴⁹⁸ tercih edilir⁴⁹⁹.

Hedyin iş'ârı kapsamında delil olarak sunulan haberler, müslenin yasaklanması ile ilgili umûmî haberlerdir⁵⁰⁰. Bu haberlerin, hedy kurbanlarının iş'ârı ile ilgili özel haberlere tercih edilmesinin sebebini açıklarken Kudûrî, umûmî ve delil olarak isti'mâli üzerinde ittifak edilmiş haberler, daha husûsî ve delil olması konusunda ihtilaf edilmiş haberlere tercih edilir, demektedir⁵⁰¹.

(xi) İçeriği Âyet ve Meşhûr Haberlerin İçeriğine Uygun Olan Haberler Tercih Edilir

Bir önceki madde ile ilgili açıklamalar da yapmakla birlikte bu başlıkla ilgili bilgi de barındıran örneğe göre Kudûrî, "Göğün suladığında öşür vardır"⁵⁰² hadisini, 'umûmî olup delil olması konusunda ittifak edilmiş bir âhâd haber' diye nitelemekte, "beş veskten aşağısında zekât yoktur"⁵⁰³ hadisini ise 'hâss olup delil olması tartışılan bir haber-i vâhid' şeklinde nitelemektedir. Burada ilk hadisi tercih etmek, hadisin umûmî olma özelliğine sahip olmasının bir gereği olmakla birlikte aynı zamanda bu hadis, konuyla ilgili âyetin⁵⁰⁴ manasına daha yakındır. Dolayısıyla delil olarak kabul edilmesi

⁴⁹⁷ Buhârî, Savm, 67; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/186.

⁴⁹⁸ Müslim, Sıyâm, 144; Dârekutnî, *es-Sünen*, II/212-213.

⁴⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1534.

⁵⁰⁰ Buhârî, Zebâih ve's-sayd, 25; Ebû Dâvûd, Cihâd, 122.

⁵⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2183.

⁵⁰² Buhârî, Zekât, 55.

⁵⁰³ Buhârî, Zekât, 42.

⁵⁰⁴ Bakara sûresi/2, 267. Âyet: ...ومماخرجنا لكم من الارض...

üzerine ittifak edilmiş ve âyetin manasına da daha yakın olan hadisin tercih edilmesi gerekir⁵⁰⁵.

Kabrin üzerinin tümsekleştirilmesinin gerekliliğine dair rivâyetleri tercihin sebebi, bu yöndeki rivâyetlerin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “kabirler üzerine oturmayınız”⁵⁰⁶ nehyine uygun hareket etmeyi daha çok gerçekleştirme imkânı vermesidir⁵⁰⁷. Burada kendisine uygun olduğu söylenen haber için (meşhûr, sahîh vb.) herhangi bir niteleme yapılmamıştır. Ancak rivâyetin sunumundan anlaşılan, bu hadisin sahîh olarak kabul edildiğidir.

(c) Diğer Tercih Nedenleri

Burada yukarıdaki iki başlık altında ele alınamayacak türden sebeplerle tercih edilen rivâyetlere örnek vereceğiz. Bu tür sebepler, öncekilere göre daha geri planda olması ve ele aldığımız başlıklarda yer alan sebeplerden sonra değerlendirmeye tâbi tutulması gibi gerekçelerle bu başlık altında işlenecektir.

“Şafak” kelimesinin beyazlık anlamını aktaran hadislerin tercih edilmesi, bu türden bir örnektir. Bu manayı aktaran rivâyetlerin tercih edilmesinde, (diğer sebeplerin yanında) dilci Halil b. Ahmed’in şafak kelimesini beyazlık olarak tanımlamasının delil olarak alındığı görülmektedir⁵⁰⁸.

Çözüm bulunması gereken fikhî mesele sebebiyle de rivâyetlerin birbiriyle çelişmesi ve bu çelişkinin giderilmesi veya çelişkiye konu olan rivâyetlerden bir tanesinin tercih edilmesi gerekebilmektedir. “Ayakta kıl, güç yetiremezsen oturarak kıl” hadisi⁵⁰⁹ ile “bacağını ört”⁵¹⁰ hadisi, avret mahallini kapatacak kadar elbise bulamayan kişinin durumu açısından çelişmektedir. Oturarak kılındığında avret mahallinin kapatılması kısmen mümkün olduğu için Kudûrî’ye göre, bu durumda, tercih edilmesi

⁵⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1269.

⁵⁰⁶ Müslim, *Cenâiz*, 97, 98

⁵⁰⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1072.

⁵⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/396.

⁵⁰⁹ İbn Mâce, *İkâmeti’s-salât*, 139.

⁵¹⁰ Tirmizî, *Edeb*, 40.

gereken ikincisidir. Bu iki hadisi çelişik kabul ederek anlatılan bu mesele, bize göre aslında bu iki hadisin farklı durumlar için söylenmiş olmasını ifade etmekle çelişiklikten kurtulabilir. Ancak Kudûrî, bu meseleyi çelişik üzerinden ele almayı tercih etmiştir. Buna bağlı olarak, ikinci hadisin tercih edilmesinde setr-i avretin hem insan hem de Allah hakkı olmakla beraber, kıyâmın sadece Allah hakkı olmasının da etkisi vardır⁵¹¹.

Rivâyetin içerikle ilgili olması yanında şekli ile ilgili de kabul ve tercih ilkeleri olduğunu görmekteyiz. Rivâyetin sahîfeden nakledilmesi, rivâyetin kabul edilmesinde önemli bir ölçüdür⁵¹². Zekât hükümlerini içeren yazılı bir metinden nakille ilgili söylenen bu kuralın, râvînin kitaptan nakletmesi ile ilgili olmadığını belirtmek gerekir. Ancak, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yazdırılmış olması, bu konuyla ilgili ahkâmın daha güvenilir bir şekilde nakledilmesi anlamında önemli olduğundan dolayı Kudûrî tarafından zikredilmiştir.

(d) Hadislerin Tercih Edilmeme Nedenleri

Kudûrî'nin incelediğimiz eseri hilâf türü bir eser olması sebebiyle tercih edilen rivâyetlerin neden tercih edildiğine dair bilgi içerdiği gibi, tercih edilmeyen rivâyetlerin neden tercih edilmediğine dair de bilgi içermektedir. Bu başlık altında, tercih edilmeyen rivâyetler ve nedenleri örnekleriyle birlikte ele alınacaktır.

Bunlardan bir tanesi, rivâyet edilen hadisin alanında hüccet kabul edilen kişilerce kabul edilmemiş olmasıdır. Meselâ “erkeklik organına dokunan kişinin abdest alması gerektiğini” belirten hadis⁵¹³, Urve b. Zübeyr’e arz edildiğinde O, bu hadisi dikkate almamıştır. Onun dikkate almaması, hadisi reddetme konusunda hüccettir⁵¹⁴. Burada zikredilen hadisin delil olarak ele alınıp tercih edilmemesine sebep olarak, Urve b. Zübeyr’in hadisi kabul etmemesi gösterilmiştir. Bu sebep, hadisin râvîsi veya içeriği ile ilgili bir durum değildir. Bu hadisin tercih edilmemesinde başka sebepler elbette

⁵¹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/608-609.

⁵¹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1134.

⁵¹³ İbn Mâce, Tahâret, 63; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/147.

⁵¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/184, İbn Ömer’in kabul etmemesinin, delil olarak kullanılması ile ilgili bkz. III/1040.

vardır. Urve'nin bu hadisi kabul etmemesinde de bir takım sebepler vardır. Bu sebepler de, yukarıda zikrettiğimiz sebepler içerisinde bir sebep veya sebepler olabilir. Ancak bizim burada ele aldığımız husus, daha çok Kudûrî'nin dile getirdikleri olduğundan dolayı, Kudûrî'nin bu hadis ile ilgili bu değerlendirmesini farklı bir kategoride ele aldık.

Bir diğer sebep rivâyetin, “beyânın ihtiyaç ânından daha sonrasına geciktirilemeyeceği” esasına aykırılığıdır. Zekât nisabının yazılı olduğu bir evrakın Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından uygulanması için zekât âmillerine verilmediği, bu durum-zikredilen ilkeden hareketle- bu evrakın şer'î bir vasfa sahip olmadığına işaret etmektedir. Bu ilkeye rağmen, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu şekilde davrandığına dair rivâyetin esas alınmasının gereklilik içermemesi sebebiyle delil olarak alınmasının uygun olmadığı sonucu çıkarılmıştır⁵¹⁵.

Tashîf⁵¹⁶ nedeniyle de hadisin tercih edilmediğini görmekteyiz. İbn Huzeyme'nin kitabından yanlış okuma sebebiyle tashîf yapıldığını ve “Kıran haccı yaptım” ifadesinin tashîf dolayısıyla “ifrâd haccı yaptım” şeklinde geçtiğini söyleyerek rivâyeti⁵¹⁷ tercih etmeyen Kudûrî, bu tercihini, aynı ifadenin “kırân haccı yaptım” şeklindeki naklini vererek ve Darekutnî'nin bu konuda bir rivâyete yer vermemiş olmasını da söyleyerek delillendirmektedir⁵¹⁸.

Ezan okuyanın kâmet getirmesi gerektiğine dair rivâyet⁵¹⁹, ezan ve kâmetin farklı kişiler tarafından yapıldığını ifade eden rivâyetlere⁵²⁰ göre azınlıktadır. Bu sebeple de kabul edilmesi gerekenin, çoğunluk tarafından rivâyet edilen olduğunu söyleyen Kudûrî, bu rivâyetin daha sonraki bir zamanda vârid olmasının, onun tercih edilmesini

⁵¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1133.

⁵¹⁶ Tashîf kavramı için bkz. Emrullah İşler, “Tashîf”, *DİA*, XXXX, s. 128-129; Mehmet Efendioğlu, “Musahhaf”, *DİA*, XXXI, s. 229-230.

⁵¹⁷ Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 23.

⁵¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1708-1709.

⁵¹⁹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 30; İbn Mâce, *Ezân*, 3; Tirmizî, *Salât*, 32.

⁵²⁰ Ebû Dâvûd, *Salât*, 30.

gerekirmeyeceğini ifade ederek, böyle bir tercih sebebine itibar etmediğini açıklamış olmaktadır⁵²¹.

3) Rivâyetlerin Cem' Edilmesi

Kudûrî, haberlerin cem' ve te'lif edilmek yoluyla mümkün olduğunca amel edilmesi yolunu tercih ettiğini, zekât malının toplandığı beldeden başka bir beldeye gönderilmesinin tartışıldığı meselede, şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Biz (zekâtın toplandığı beldenin dışına nakledilemeyeceğine dair) haberlerden birisini (dahi) delillikten düşürmüyoruz. Aksine mümkün olduğunca lafzın elverdiği ölçüde fazilete veya müstehaba hamletme veya âmm ifadenin içerdiği cevaza hamletme yoluna gidiyoruz. Bu, haberlerin delil olarak istimali olup, delillikten düşürmeden daha evlâdır.”⁵²²

Kudûrî'nin bu ifadeleri, haberlerin cem' edilmesine bakışını özetlemektedir. Bu ifadeleri, nesih imkânı olmayan haberler arasında geçerli kabul etmek gereklidir. Zira hanefî usûlünde çatışan iki haber arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak için öncelikle nesih yöntemine başvurulduğu malumdur⁵²³.

Kudûrî, namazların cem' edilmesi meselesinde ele aldığı rivâyetleri bu açıdan incelemiş ve müfesser olan rivâyetlerin makbul olacağını söylemiştir. Bu konudaki diğer rivâyetlerin de, müfesser olarak rivâyet edilen hadislere hamledilmek sûretiyle anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Namazların vakti dışında kılınmaları sözkonusu olmayıp rivâyetlerde aktarılan durum, sûrî cem olarak nitelenebilecek şekilde ilk namazın son vaktinde ikinci namazın da ilk vaktinde kılınmasından ibarettir⁵²⁴. Bu sayede, bu konudaki rivâyetler, bir grubun diğerine hamledilmesi yoluyla birleştirilmektedir. Bu da rivâyetlerin cem' edilmesine bir örnek olabilir.

⁵²¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/432.

⁵²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, VIII/4193.

⁵²³ Cessâs, birbirine zıt iki haber için üç aşamalı seçenek sıralamaktadır. Bunlar; bu iki haberin, râvînin yanlıştından dolayı teâruz etmesi, nakil yönünden her ikisinin de sahîh olması ki bu durumda nakil ve mana yönünden sahîh olurlarsa bunlardan bir tanesinin hükmünün mensûh olması ve son olarak da iki ayrı durumda amel edilmesi mümkün olan sahîh iki haberin olması durumlarıdır, *el-Fusûl*, III/161; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 246.

⁵²⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/909-910.

İki rivâyetin aklen yorumlanmak suretiyle cem‘ edilmesine örnek şu iki rivâyetin cem‘ edilmesidir: Alnın secdeye yere değmesinin gerekli olduğunu söyleyen rivâyet ile burnun değmesinin gerekli olduğunu söyleyen rivâyet arasında çelişki yoktur. Alnın gerekliliği onun dışındakilerin gereksizliği anlamına gelmez. Kudûrî, bu açıklama ile iki rivâyet arasını cem‘ etmiştir⁵²⁵.

İki farklı rivâyette ayrı ayrı ele alınmış olan hususların aynı hükümde olmaları sebebiyle bir araya getirilmeleri yoluyla cem‘ etmek yoluna gidilmiştir. Örneğin; “Su bulamadığı sürece toprak müslümanın abdestidir” hadisi⁵²⁶, haber-i vâhid olduğu için abdestte nebizin kullanılması ile ilgili haberlerle cem‘ edilir ve “su ve nebiz bulamadığı...” şeklinde olur. İfadenin olumsuz olması, mutlak olarak zikredilen su kelimesinin su ve nebiz için hakikat olmasının caiz olması sonucunu doğurur. İfadenin olumlu olmasında böyle bir sonuç ortaya çıkmaz⁵²⁷. Haber-i vâhid olduğu için kaydı, bu tür haberlerin zan ifade etmesi sebebiyle te’vile açık olmasını belirtmek için söylenmiş olmalıdır. Zira kesin bilgi veren haberler için bu durum sözkonusu değildir.

Hadisler arasında, aynı hükme delâlet etme bakımından bir eşitlik olması durumunun da bu hadislerin arasının cem‘ edilmesinde etkili olduğuna dair bir başka örnek şudur: Kudûrî’nin, kaynağını, Şeyhimiz Ebu’l-Hasen⁵²⁸ ve İsmail b. Yakub’un *Kitabu’l-emvâl* adlı kitapta zikrettiği, Amr b. Herim’in kitabında naklettiği, ifadeleriyle yer verdiği hadise göre Hz. Peygamber (s.a.v.), “Beş deve, bir koyun zekât olarak verilir. Beş ile dokuz arasında, -buna ilâve olarak- zekât yoktur. 25 tanede, bint mehâd (bir yaşını tamamlamış ikisine basmış dişi deve yavrusu) vardır, otuz beşe kadar, -buna ek olarak- zekât yoktur”⁵²⁹ buyurmuştur. Bu hadis ile “25’ten 35’e kadar bint mehâd gerekir” hadisi⁵³⁰ arasında teâruz vardır ve bu teâruz da iki haberin cem‘ edilmesi ile

⁵²⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/536, benzer bir örnek için bkz. I/72.

⁵²⁶ Ebû Dâvûd, Tahâret, 125; Tirmizî, Tahâret, 92; Nesâî, Tahâret, 204.

⁵²⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/76.

⁵²⁸ Bu kişiden maksat Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ebu’l-Huseyn ed-Dellâl, *ez-Za’ferânî* olmalıdır. Sem’anî bu kişinin fakih, salih ve sika olduğunu, h. 393 veya 394 yılında vefat ettiğini söylemektedir, *el-Ensâb*, III/154; Kuraşî, *el-Cevâhir*, III/17; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 155.

⁵²⁹ Amr b. Herim’den nakledilen hadis (Kudûrî’nin bahsettiği kısım yer almamaktadır) için bkz. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitabu’l-emvâl*, thk. Halil Muhammed Herrâs, Dâru’l-fikr, Kâhire, ty., s. 447.

⁵³⁰ Buhârî, Zekât, 38; Ebû Dâvûd, Zekât, 4; Tirmizî, Zekât, 4.

giderilebilir. Kudûrî, bu haberlerin cem edilmesi gerekliliğini, hadislerin aynı hükmü ortaya koymaları bakımından eşit olmaları sebebiyle açıklamaktadır. Yukarıdaki hadiste de sonraki hadiste de zekâtın vacip olduğu nisabdan bahsedilmektedir. Bu durumda ikinci hadis “35’e kadar” şeklinde yorumlanmak suretiyle, iki hadis cem’ edilmiş olur ve 25 ile 35 arası bint mehâd dışında bir zekât gerekmez anlamına gelir⁵³¹.

Hadislerin parça parça rivâyet edilmesi sebebiyle aynı olaydan farklı hükümlerin çıkarılması sonucuna götüren ve birbiriyle çelişiyormuş izlenimi veren farklı rivâyetlerin cem’ edilmesine bir başka örnek olarak da, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ifrâd ve kırân haccı yaptığına dair rivâyetler verilmiştir. Bu rivâyetlerin cem’ edilebileceğini söyleyen Kudûrî, bu cem’in de Hz. Peygamber (s.a.v.)’in umre için ihrama girip telbiye getirdiğini gören kişilerin bunu, hac için ihrama girip de telbiye getirdiğini görenlerin de bunu naklettiğini kabul etmek sûretiyle yapılabileceğini söylemektedir⁵³². Bu konuya benzer bir başka örnekte Kudûrî, neden cem’ yapılamayacağını anlatmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’den rivâyet edildiğine göre “Müslüman bir kişinin kanı, ancak şu üç yerde helal olur: iman ettikten sonra kâfir olması, evlendikten sonra zina etmesi ve haksız yere cana kıyması durumlarında”⁵³³. Kudûrî, muhâlifinin namazı terk eden bir kişinin de öldürülmesi gerektiği ile ilgili sahîh rivâyet olduğu iddiası ve bu iddiaya istinâden bu sahîh rivâyetin yukarıdaki rivâyete eklenebileceğini söylemesine karşılık, bahsi geçen rivâyetin sıhhati ile ilgili bir değerlendirme yapmaksızın bunun ancak yukarıdaki rivâyette herhangi bir değişiklik yapmayı gerektirmeyecek bir eklemeye mümkün olabileceğini söylemektedir. Çünkü bu iki rivâyetin biraraya getirilmesi durumunda, hadisin “ancak şu üç durum” kısmının değişmesi ve “dört durum” olması gerekir. Bu sebeple, bu mümkün değildir⁵³⁴. Buradan, iki rivâyetin cem’ edilmesi esnasında rivâyetlerde bir değişiklik yapılmaması gerektiğini anlamaktayız. Yukarıda iki rivâyetin cem’ edilmesinde müşterekin umûmu gibi bir engelle karşılaşılmış, bu durum, olumsuz ifadede bunun mümkün olduğu görüşüyle

⁵³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1144, 1146.

⁵³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1715-1716.

⁵³³ Müslim, Kasâme, 25; Tirmizî, Diyât, 10; Ebû Dâvûd, Hudûd, 1.

⁵³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/1025.

çözölmüştü. Ancak burada bu iki rivâyetin cem‘ edilmesine yönelik bir çözüm getirilmediğini görmekteyiz.

Daha önce haberlerin cem‘ edilmesi için gerekli olan hususlar ile ilgili olarak satır arası şeklinde ifade edilen bilgiye, burada ikincisi de eklenmiş olmaktadır. Daha önceki bilgiye göre haberlerin cem‘ edilmesi için gerekli olan husus, haberlerin rivâyet bakımından eşit olmaları iken (su ve nebiz olmadığında topraktan abdest alınır), burada buna aynı hükmü içermeleri/aynı hüküm için vârid olmuş olmaları şartı da eklenmiş olmaktadır.

Fıtır sadakası ile ilgili biri âmm, diğeri hâss iki rivâyet nakledilmiştir. Âmm olan rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), “onları bugün dilencilikten kurtarın”⁵³⁵ buyurmuş, diğesinde ise fıtır sadakası için verilmesi gereken malları ve miktarlarını söylemiştir⁵³⁶. Bu iki rivâyet dilencilikten kurtarmanın ilke olarak belirlenmesi ve o yöredeki müslümanların bulmakta zorlanmayacakları mallardan vermek sûretiyle bu ilkeyi gerçekleştirebileceklerini kabul etmek sûretiyle birleştirilebilir⁵³⁷. Burada hadislerin farklı konularla ilgili olduğu ifade edilmek yoluyla görünürde var olan çelişki ortadan kaldırılmaktadır.

Rivâyetlerde farklı olarak zikredilen bir takım hususların, ortak bir ilke etrafında toplanarak tümünün geçerli kılınması yoluyla cem‘ edilmesi yönteminin de kullanıldığı görölmektedir. Bu durumda bu rivâyetler, bu ilkenin delili olmaktadır. Meselâ Hz. Aişe’nin Hz. Peygamber (s.a.v.), namaza “Allahuekber” diyerek başlardı⁵³⁸, sözüne karşılık Enes (r.a.)’in “Lailahe illallah” diyerek başlardı⁵³⁹ sözü teâruz etmektedir. Kudûrî, mutlak olarak bunu ifade ettikten sonra, ne yapılması gerektiği ile ilgili bilgi vermemiştir⁵⁴⁰. Ancak meselede tercihin namaza başlarken “Allahuekber” lafzı dışında Allah’ı büyükleyen başka lafızların da kullanılabilceği

⁵³⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, II/152-153.

⁵³⁶ Buhârî, *Zekât*, 69; Müslim, *Zekât*, 12-16.

⁵³⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1248, başka bir cem‘ örneği için bkz. II/586, 695, 853, 869, IV/2172.

⁵³⁸ İbn Mâce, *İkâmetu’salât*, 1.

⁵³⁹ İbn Ebi Şeybe, Ebûbekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef*, Riyâd, 1409, I/269.

⁵⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/468.

yönünde olması sebebiyle, bu rivâyetlerin ikisinin de geçerli olduğunu ve delil olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz.

Hadisteki ifadenin farklı yorumlanmak sûretiyle birbirine katılması şeklinde de cem' yapılmaktadır. Sabah namazı için fecrin doğuşundan önce ezan okunmasının caiz olmadığı hükmüne aykırı olarak rivâyet edilen bir hadiste⁵⁴¹, sahabeden Ziyâd b. el-Hâris es-Sudâî'nin, fecrden önce ezan okuduğunu, kâmet getirmek için izin istediğinde ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şafağa baktığını, şafak attığında da (فلما طلع) kâmete izin verdiğini söylemektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fecre bakmasının, şafağın attığını gösterdiği sonucunu çıkararak Kudûrî, ifade ile bu durumun teâruz ortaya çıkardığından hareketle, "fecrin atma"sını "ortaya çıkma ve yayılma" olarak te'vîl etmek suretiyle, bu teâruzu ortadan kaldırmıştır⁵⁴².

4) Rivâyetlerin Düşmesi

Rivâyetlerin düşmesi, hadislerin delil olarak alınmasının mümkün olmaması demektir. Bu da aynı yoldan gelen rivâyetler için geçerli bir durumdur. Farklı yollardan gelen rivâyetler arasında gerek sened gerekse metin yönünden tercih etme kriterleri sözkonusudur. Ancak, bu tercih imkânlarının ortadan kalktığı rivâyetler için ise, delil olma imkânının da kalktığını söylemekten başka bir ihtimal kalmamaktadır. Abdullah b. Ömer'den nebizin necis olması ile içilmesinin caiz olması şeklinde olmak üzere iki farklı rivâyet nakledilmiştir⁵⁴³. Kudûrî'ye göre bu iki rivâyet arasında çelişki olması ve bunların aralarında tercih yapma imkânı da olmadığından dolayı, İbn Ömer'den gelen bu rivâyetler terk edilip bu konuda başka yollardan nakledilmiş diğer rivâyetler delil olarak alınır⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Ebû Dâvûd, Salât, 30.

⁵⁴² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/409.

⁵⁴³ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/262.

⁵⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/75, bu konuda başka bir örnek için bkz. II/551, III/1591.

II. NASSLARDAN HÜKÜM ÇIKARMA YÖNTEMLERİ

Aslı kaynakların Kitab ve Sünnet olarak tespit edilmesi, bir sonraki aşama olan bu kaynaklardaki nassların (âyet ve hadis) hüküm istinbâtı faaliyetinde nasıl ele alındığı meselesine geçişi mümkün kılmaktadır. Bu ise birkaç aşamadan oluşmaktadır. Bunlar: lafzın öncelikle zâhirî manasının belirlenmesi, daha sonra lafzın kapsamının ve manaya delâletinin tespit edilmesi ile birden fazla seçeneğin olduğu durumlarda bu seçenekler arası tercihin nasıl yapılacağı belirlenmesi aşamalarıdır.

Kudûrî, eserin birçok yerinde nassın zâhirî manasının tercih edileceğini söylemiştir. Biz de bu sebeple önce nassın zâhirî manasının tespitinde Kudûrî'nin yararlandığı delil ve yöntemleri ele alacağız. Daha sonra da nasslardan hüküm istinbâtı için kullanılan yöntemlere geçeceğiz.

A. NASSLARIN ZAHİRÎ MANALARININ TESBİTİ

Kudûrî, lafızların manasını tespit etme konusunda farklı yöntemler kullanmıştır. Kabul edilmelidir ki bu yöntemlerin birçoğu o dönemde ve daha önce yazılan eserlerde de kullanılmaktadır. Öncelikle lafzın sözlük anlamının esas olduğu gerçeği izahtan vârestedir. Lafzın sözlük anlamı ile diğer (şer'î, örfî vb.) anlamları arasında bir tercihte bulunma veya lafzın sözlükte birden fazla manası olup da aralarından birisini tercih etme sözkonusu olursa, aşağıda sıraladığımız yöntemlerin devreye girdiğini görüyoruz.

Anlayabildiğimiz kadarıyla bu yöntemlerin bu şekilde sıralanışında öncelik, lafzın başka nasslardaki (Kur'an ve sünnet lafızları) kullanımınıdır. Manası tespit edilmek istenen lafız, başka bir âyet veya hadiste yer alıyorsa bu kullanımları delil olarak gösterip zâhirî manayı tespit etmeye çalışan Kudûrî⁵⁴⁵, aynı lafzın Kur'an veya sünnette yer almaması durumunda diğer delillere başvurmaktadır. Kudûrî, manasını tespit etmek

⁵⁴⁵ Örnek olarak eserin ilk meselesindeki sıralamaya bakacak olursak; lafzın manasını tespit maksadıyla Kur'an'da geçen aynı lafzın manası ile ilgili değerlendirme yapıldıktan sonra şiiirden örneklendirme yapılmış, ardından da dilbilgisi yönünden açıklama yapan dilcilerin değerlendirmesinin tercih edilen mananın tespiti için delil olarak alınmış olduğunu görmekteyiz, Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/57-58.

istediği lafzın, başka âyet veya hadislerde yer alması durumunda da Kur'an ve sünnetten yararlandıktan sonra diğer delilleri tespit edilen manayı desteklemek maksadıyla sunar. Görebildiğimiz kadarıyla lafzın manasını tespit maksadıyla dile getirilen diğer delillerin kullanımında bir hiyerarşı yoktur. Zira Kudûrî, lafzın nasslardaki kullanımıyla mananın tespit edilmesi dışında kalan delillerde belli bir sıra takip etmemiştir. Bu durum, bize göre bu deliller arasında bir hiyerarşinin olmadığını ortaya koymaktadır.

Nassın zâhirî manasının tespit edilmesi, nasstan kaynaklanan hükmün belirlenmesi için önem arz etmektedir. Öncelikli olarak nassın zâhirî manası ile hüküm vermek esastır. Nassın zâhirî manası ile hüküm vermek mümkün değil ise, bu durumda nassın zâhirî manasından vazgeçilmesini gerektiren duruma göre hüküm vermek gerekir. Kudûrî'nin zâhirî manayı tespit etme adına gözlemediğimiz çabayı ortaya koymasının sebebi de budur.

1. Zâhirî Mananın Tespitinde Nasslarla İstişhad

Nasslarda geçen ve manası üzerinde ihtilaf bulunan lafızların manasının tespitinde birden fazla seçenekle karşılaşmaktayız. Aynı lafız, farklı nasslarda aynı manada kullanılmışsa, lafzın manası konusunda ihtilaf sözkonusu olmamaktadır. Ancak lafzın sözlükte genellikle birden fazla manası olduğu ve farklı nasslarda bu farklı manalarda kullanılma ihtimali bulunduğundan dolayı lafzın tercih edilen manada kullanıldığı nass, bu tercih edilen manayı destekleyici olarak dile getirilmekte, diğer nasslar ise ya hiç gündeme alınmamakta ya da tercih edilen manada kullanılmadığı söylenmektedir. Bu son durumla ilgili tercihte, mantıkî çıkarsamalarda bulunulduğu da vâkidir. Meselâ "tahûr" lafzının mübâlağa kalıbında olup bir şeyin fazlasıyla temiz olduğunu ifade etmek üzere kullanıldığı iddiası, Kur'an'da bu lafzın Cennet nimetleri için kullanılmasından çıkarılmaktadır. Çünkü Cennet'te temizlenecek bir şey yoktur ve bu sebeple de Cennet'teki içeceklerin/sıvıların temizleyici olmasına gerek yoktur⁵⁴⁶.

⁵⁴⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/ 57.

Kudûrî, suyun olmadığı durumlarda teyemmüm yapılmasını emreden âyetlerde⁵⁴⁷ geçen “sa’îd” kelimesinin “yeryüzü” manasında kullanıldığını delillendirmek için, aynı lafzın Kur’an’da başka bir yerde “yeryüzü” manasında kullanıldığını söylemiştir⁵⁴⁸. Burada “sa’îd” kelimesinin “kaygan” manasına gelen “زلقاً” kelimesiyle sıfat tamlaması oluşturmasının dildeki kullanıma uygun olduğunu, ancak bu kelimenin “toprak” manasına gelen “تراب” kelimesi ile kullanımının doğru olmadığını söyleyerek bir anlamda kullanımı, âyetle delillendirmiş ve bu kullanımdan yola çıkarak da kelimenin manasına ulaşmıştır⁵⁴⁹. Bu türden bir istidlâli حصد kelimesi için de yapan Kudûrî’nin, böyle bir istidlâlde kelimenin Kur’an’daki bütün kullanımlarını ele aldığını görmekteyiz⁵⁵⁰.

Kudûrî, isimlerin manasının veya kapsamının nasslardan öğrenilemeyeceğini söylemektedir. O’na göre hadisler, isimleri değil hükümleri bildirmek üzere vârid olmaktadır⁵⁵¹. Âyet ve hadislerin, içerisinde geçen isimleri öğretmek maksadıyla nâzil ve vârid olmadığını “sakalı örtmeyiniz, zira o yüzdendir” hadisini⁵⁵², sakalın yüzden sayılması gerektiği anlamında yüzü tanımlamak için kullananlara verdiği cevapta söylemektedir. Kudûrî’ye göre isim, bazen bir şeyden türetilir ve onun bazı durumlarına has kılınır; cenîn kelimesi böyledir: örtünmeden türetilmiş olmakla birlikte örtülen şeylerin bir kısmına mahsus olarak kullanılır⁵⁵³. Dolayısıyla yüz kelimesi de böyledir. Bu ifadelerine rağmen Kudûrî’nin, “Yetimenin kendisi hakkında soru sorulur. Susması, iznine işarettir. Karşı çıkarsa, nikâha isteği yoktur”⁵⁵⁴ hadisinde “yetime” kelimesinin,

⁵⁴⁷ Nisa Sûresi/4, 43. Âyet; Maide Sûresi/5, 6. Âyet.

⁵⁴⁸ Kehf Sûresi/18, 40. Âyet; Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/210.

⁵⁴⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/210.

⁵⁵⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1278-1279, Bu kelime, Kur’an’da üç âyette geçmekte olup iki âyet Kudûrî tarafından zikredilmiştir. Diğer âyet ise, Enbiya Sûresi 15. âyettir ki bu âyette de kelimenin manası diğer iki âyetteki gibidir.

⁵⁵¹ Kudûrî, bu ifadeyi, “Bulûğdan sonra yetimlik yoktur” (Ebû Dâvûd, Vesâyâ, 9) hadisi bağlamında söylemektedir. *et-Tecrîd*, IX/4296.

⁵⁵² Bu hadis, hadis kaynaklarında geçmemektedir. Ancak Şâfiî fıkıh eserlerinde *اكتشف لحيتك، فانها من الوجه* şeklinde (meselâ bkz. Abdülkerim Muhammed b. Abdülkerim er-Râfi’î el-Kazvîni (ö. 623/1226), *el-‘Azîz şerhu’l-vecîz*, thk. Ali Muhammed Muavvîz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd Beyrut, 1417/1997, I/107); veya *et-Tecrîd*’de geçtiği gibi *لا تغطوا اللحية فانها من الوجه* şeklinde yer almaktadır. (meselâ bkz. Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvîz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, 1419/1999, I/131).

⁵⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/116.

⁵⁵⁴ Ebû Dâvûd, Nikâh, 24.

bâliğa genç kız manasında kullanıldığını ifade ettiğini ve bu kelimenin, yetim olma dönemini geçmiş olmakla birlikte bu döneme yakın olması sebebiyle bâliğa genç kız için bazen kullanılabildiğini dile getirdiğini, bunu da hadisteki kullanımını göstermek sûretiyle dile getirdiğini görmekteyiz⁵⁵⁵. Yukarıda naklettiğimiz ifadelerine göre Kudûrî, bir bakıma kendisi ile çelişmektedir. Zira hem hadislerin dil öğretmek için vârid olmadığını söylemekte hem de hadisleri, isimlerin hangi manada kullanıldığını tespit etmede delil olarak göstermektedir. Fakat yetime kelimesini, sıfat olarak kabul edersek böyle bir çelişki ortadan kalkmaktadır.

2. Şiirle İstişhad

Kur'an lafızlarının hangi manada kullanıldığının tespitinde şüphesiz Arap şiirlerinin delil getirilmesi gerek tefsir gerekse fıkıh usûlünde bilinen ve kullanılan bir yöntemdir⁵⁵⁶. Kudûrî de, lafzın hangi manaya delâlet ettiğini tespit etmede bu yöntemi birçok yerde kullanmaktadır⁵⁵⁷. Rükûun manasıyla ilgili Lebid (b. Rebîa)'den alıntı yapmıştır⁵⁵⁸. Lebid, cahiliyye döneminde de yaşamış muallaka sahibi bir İslâm şairidir. İstilkâ=استلقاء yatışının, yanı üzere yatmak olduğunu, şair Ömer b. Ebî Rabîa'nın şiirinden alıntıyla ispat etmektedir⁵⁵⁹.

3. Dilbilgisi Kuralları ve Dilde Kullanılan Kalıp İfadeler

Arap dilinin özellikleriyle ilgili olan bu meselenin, nassları anlama ve nasslardan hüküm çıkarmada etkili olduğu malumdur. Arapçadaki bazı kelimelerin farklı kalıplarda farklı manalara geldiği, hemen hemen bütün dillerde var olduğunu kabul ettiğimiz kalıp ifadelerin kalıp içerisinde yer alan her bir kelimenin tek başına aldığı anlamdan farklı manalara geldiği bilinmektedir. Lafzın hangi kökten geldiği, hangi kalıpta kullanıldığı ve bu kalıpların hangi manaları ifade etmek için

⁵⁵⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IX/4296.

⁵⁵⁶ Şiirle istişhâdın sahabe devrinde başladığına dair bkz. M. Reşit Özbekçi, "Arap Dilinde İlk İstişhad", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, İzmir, 1989, ss. 369-383.

⁵⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/57, V/2418.

⁵⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/525.

⁵⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/633.

kullanıldıklarını belirlemek, lafzın manasını tespit etmede önemli etkiye sahip olmaktadır. Bütün bunların tespitinde dil kuralları ve dilticilerin sözleri hüccet olmaktadır. Kudûrî, tercih ettiği görüşü temellendirmek için, hem dildeki kullanımları hem de dilticilerin görüşlerini delil olarak kullanmış ve bunların delil olduğunu da açıkça ifade etmiştir⁵⁶⁰.

Bunlardan bir tanesinde, قرب fiilinin farklı bâblardan geldiğinde farklı manası olacağından hareketle, âyetin manasıyla ilgili hüküm verilmektedir. Buna göre Nisâ sûresi 43. âyette geçen لا تقربوا الصلوة de yer alan fiil, dördüncü bâbdan olup “bir fiile başlamaya yaklaşmak” manasına gelmektedir⁵⁶¹. Fiilin bu manaya geldiği kabul edildiğinde buradaki “namaz” kelimesinden “namaz kılınan yer” anlaşılacağı yönündeki iddia geçersiz olmakta ve âyet, “namaz kılmaya yaklaşmayın” anlamına gelecektir⁵⁶². Kudûrî bu istidlâli, sahabe arasındaki ihtilaftan bir tanesini seçmek için yapmaktadır.

4. Dilticilerin Görüşleri

Kudûrî, tespit edebildiğimiz kadarıyla, hükmün, lafzın manasının anlaşılmasıyla doğrudan ilgili olduğu durumlarda, o lafızların manalarını tespit maksadıyla dilticilerin o lafza verdikleri manaları delil olarak getirmiştir⁵⁶³.

Kudûrî'nin lafzın manasını belirlemek amacıyla müracaat ettiği dilticiler, Halil b. Ahmed (ö. 175/791), İbnü'l-Arabî (ö. 231/846) gibi dil alanında sözü hüccet olan âlimlerdir. Mesela, Kudûrî, sa'îd=صعيد kelimesinin “yeryüzü” manasına geldiğine dair görüşünü bu dilticilerin görüşlerine dayandırmaktadır⁵⁶⁴. Lafızların anlamının tespitinde sözüne müracaat edilen dilticilerin tercih edilmesinde hangi ölçüye göre hareket

⁵⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/57, V/2315, 2418, 2676.

⁵⁶¹ Kudûrî, fiilin bu babdan manası için تلبس ب fiilini vermiş bu fiili de “bir şeye başlamak anlamında kullanmıştır, *et-Tecrîd*, IV/1672.

⁵⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/768, başka bir örnek için, IV/2048, 2050.

⁵⁶³ Meselâ “sa'îd” lafzı, manasının hükmü doğrudan etkilediği bir lafızdır. “Yeryüzü” manasına alındığında teyemmümün taş, tuğla vb. ile yapılması caiz olurken, “toprak” manasına alındığında caiz olmamaktadır, *et-Tecrîd*, I/209 vd.

⁵⁶⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/209-210; Meselâ, Kudûrî, “ب” harfinin “ilsâk” manasına geldiğini, İbn Keysân (ö. 320/932?)'dan naklederek açıklamıştır, *et-Tecrîd*, I/118; Bu konuda istişhâd edilecek kişilerin dilci olması gerektiği de ifade edilmiştir, *et-Tecrîd*, I/139; Dilticilerin çokça geçtiği yer, IV/2151-2152, başka bir örnek, V/2315.

edildiğine dair herhangi bir açıklama yer almamakla birlikte, bazı yerlerde tercih edilen dilciler hakkında, sözünün hüccet olduğu, ifade edilmiştir⁵⁶⁵. Bir başka yerde Ezherî (ö. 370/980)⁵⁶⁶ ile Ebû Ubeyd (ö. 224/838)⁵⁶⁷'i karşılaştıran Kudûrî, ikincisinin hüccet olduğunu birincisinin ise diğerinin yanında hüccet olamayacağını söylemektedir⁵⁶⁸.

“Sa‘îd” kelimesinin “yeryüzü” manasına geldiğini Halil b. Ahmed ve İbnu'l-‘Arâbî'den gelen nakillerle ispatlayan Kudûrî, bu nakilleri, bu kelimenin geçtiği başka âyetlere ve Arapların bu kelimeyle ilgili kullanımlarına incelemektedir⁵⁶⁹.

Kudûrî, sadece nassları anlamlandırmak için dilcilerin görüşlerine başvurmaz, aynı zamanda hükme tealluk eden kelimelerle ilgili de alıntılar yapar. Zekât verilecek mallardan doğan yavruların da zekâta tabi olduğu görüşü savunulurken, bununla ilgili hadiste yavru anlamına gelecek bir ifadenin geçmemesinden dolayı yavruların zekâta tâbi olmadığına cevaben Kudûrî, el-‘Asmaî (ö. 216/831)'nin, bu konu ile ilgili eser yazdığı halde, bu eserinde yavru anlamına gelen رقل kelimesini zikretmediğini söylemiştir. Bu istidlâl ile yavru için özel bir kelimenin kullanılmadığını söylemek isteyen Kudûrî, hadiste mutlak olarak geçen koyun ve keçi lafızlarına yavrularının da dâhil olduğu görüşündedir⁵⁷⁰.

İncelediğimiz eserde dilcilerden hangi konuda istifade edileceğine dair de açıklama yer almaktadır. Kudûrî, dilcilerin dil ile ilgili konularda hüccet olacağını kabul etmektedir. Ancak hangi açıklamanın veya görüşün bu kapsamda olduğu konusunda ihtilaf edilmektedir. Mesela semenin, ‘zimmekte sabit olan şey’ şeklinde tanımlanmasının dil ile mi yoksa ahkâm ile mi ilgili olduğu tartışılmıştır. Kudûrî, bu konunun dili ilgilendiren bir mesele olması dolayısıyla, dilci Ferrâ (ö. 207/822)'nın

⁵⁶⁵ Kudûrî, Halil'in sözünün hüccet olduğunu, ifade etmiştir, *et-Tecrîd*, I/396.

⁵⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Selahattin Kıyıcı, “Muhammed b. Ahmed el-Ezherî”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII/65.

⁵⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zülfikar Tüccar, “Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm”, *DİA*, İstanbul, 1994, X/244-246.

⁵⁶⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2419.

⁵⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/209-210.

⁵⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1196.

görüşünden istifade edilebileceğini, bu konunun isimlerin açıklanması kapsamında olduğundan, dilcilerin görüşlerinin bu konuda hüccet olduğunu söylemiştir⁵⁷¹.

5. Örf

Örf, usûlde müstakil bir delil olması sebebiyle onu, ayrı bir başlık altında ele alacağımızdan burada ayrıntılı bilgi vermek yerine sadece dilin kullanımında örfün yeri ile ilgili bir örnek vermekle yetineceğiz. Kudûrî, özellikle dildeki kullanımlar için örfün delil olduğunu söylemiştir⁵⁷². Ona göre örf, nassta geçen lafzın manasının tespit edilmesinde delil olduğu gibi, birden fazla manaya sahip olan lafzın hangi manada kullanıldığının tespit edilmesinde de delildir. Mesela Kudûrî, “ğâit=غانط” kelimesinin sözlükte “huzurlu bir yer” manasına gelmekle beraber, örfen “hâcet” manasında kullanılması sebebiyle örfteki kullanımının esas alınacağını söyler. Ona göre bu kelimenin sözlük manasına itibar edilmez ve bu kelimenin ihtiyaç gidermek manasında kullanıldığına karar verilir⁵⁷³.

6. Sahabe Kavli

Âyetlerdeki lafızların manasıyla ilgili sahabeden gelen rivâyetler, Kudûrî tarafından farklı değerlendirilmiştir. Meselâ, İbn Abbas’tan gelen “sa’îd=صعيد” lafzının “toprak” manasında olduğu yönündeki görüşü kabul etmeyen Kudûrî, kabul etmeme gerekçesini de sahabe’nin dilci olmaması (yani İbn Abbas’ın bu sözü dili öğretmek maksadıyla değil de kendi anladığını ifade maksadıyla söylediğini) ve İbn Abbas’ın kendi icihadını ifade etmesi olarak açıklamıştır. Sahabenin bu anlamda icihadının bağlayıcı olmadığı iddiasıyla, bu tercihi kabul etmemiştir⁵⁷⁴.

Sahabenin âyeti tefsir etmeye yönelik lafzî açıklamalarını ise delil olarak kabul eden Kudûrî, Abdullah b. Mes’ud’un, Nûr Sûresi 31. âyette geçen “zinetlerinin ancak görünen kısımlarını açabilirler” ifadesindeki “görünen kısımlar”ı küpe ve halhal diye

⁵⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2352.

⁵⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2315.

⁵⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/149, başka bir örnek için bkz. II/812, 853, III/1267, IV/1974, V/2226.

⁵⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/210.

tefsir etmesine dayanarak ayağın avret olmadığını söylemektedir⁵⁷⁵. Yine “En büyük hac günü” âyeti⁵⁷⁶ hakkında İbn Abbas’ın, nahr günü şeklindeki görüşünü esas almaktadır⁵⁷⁷.

Bütün bunlardan anlaşılın sahabenin ahkâm ve din ile ilgili görüşlerinin Kudûrî tarafından dikkate alındığı, bunun dışındaki görüşlerinin ise dikkate alınmadığıdır. Dinî konularda sahabenin görüşlerinin dikkate alınmasının sebebi de, sahabe kavli konusunda geleceği üzere sahabenin bu konularda önde gelen nesil olması, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in eğitiminden geçmiş olması ve görüşleri içerisinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’e dayanan bir bilginin olması ihtimalidir.

B. NASSLARDAN HÜKÜM İSTİNBATI KONUSUNDA KULLANILAN KAVRAMLAR

Kudûrî’nin meseleleri delillendirirken dile getirdiği lafız bahisleri, kendi dönemindeki usûl eserlerinde müstakil bir başlık altında ele alınmaz. Günümüze ulaşan ilk Hanefî usûl eseri olarak kabul edilen Cessâs (ö. 370/981)’ın *el-Fusûl fi’l-usûl* adlı eserinin, Âmm konusu ile başladığını⁵⁷⁸, Kudûrî’nin çağdaşları olan Debûsî (ö. 430/1039)’nin *Takvîmü’l-edille*’sinin “Şer’î deliller” konusu ile başlamakla beraber lafız bahisleri kapsamında değerlendirilen konularda ilk olarak emir konusunu işlediğini⁵⁷⁹, Saymerî (ö. 436/1045)’nin *Kitâbu Mesâili’l-hilâf fi usûli’l-fikh* adlı eserinin ise Emir-Nehiy konusu ile başladığını⁵⁸⁰ görmekteyiz. Aynı yüzyıl içerisinde olmakla beraber, Kudûrî (ö.428/1037)’den daha sonra yaşamış olan Serahsî (ö. 483/1090?)’nin *Usûlu’s-serahsî* adlı eseri de Emir konusu⁵⁸¹ ile başlamaktadır. Pezdevî (ö. 482/1089) ise *Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl* adlı eserine “ilim türleri” adlı bir bölümle

⁵⁷⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/604.

⁵⁷⁶ Tevbe sûresi/9, 3. Âyet.

⁵⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1684.

⁵⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I/3.

⁵⁷⁹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 13, 36.

⁵⁸⁰ Saymerî, *Kitâbu mesâili’l-hilâf*, s. 1.

⁵⁸¹ Serahsî, *el-Usûl*, I/11.

başlamakta⁵⁸² ve daha sonra da “Husûs” bölümünde Emir-Nehiy konusunu ele almaktadır.

Yukarıda adı geçen usûl eserlerinde genellikle tercih edilen sıralamaya göre konuları ele almanın daha doğru olduğu düşüncesiyle, biz de emir-nehiy konusunu diğer konulara öncelidik.

1. Emir

Emrin tanımına dair herhangi bir ifadeye rastlamadığımız eserde, emir ile ilgili diğer meselelerin yer aldığını müşâhede ettik. Öncelikle emir kipinde gelen fiil cümleleri ile ihbârî cümlelerin emir ifade ettiği, verilen örneklerden⁵⁸³ anlaşılmaktadır. İhbârî ifadelerin emir ifade ettiğini, Kudûrî'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “elbise, kan, meni ve idrardan dolayı yıkanır”⁵⁸⁴ sözüyle ilgili açıklamasından anlamaktayız. Kudûrî, bu hadisteki ihbârî ifadenin o dönemdeki âdetlerden haber vermek üzere kullanılmış olmadığını, aksine bu ifadeyle gerekliliğin/ahkâmın bildirildiğini söylemektedir. Çünkü âdete göre, herhangi bir şey sebebiyle yıkama gerekir⁵⁸⁵. Özellikle bu maddelerin sayılması, bunların yıkanması gerektiğine dair emri ifade etmektedir. Öte yandan ihbârî ifadelerin emir manasında olması, mecaz kapsamında görülürken⁵⁸⁶ Kudûrî bundan bahsetmez.

Eserde emir ile ilgili tespit edebildiğimiz meseleler şunlardır:

a) Mutlak Emrin Vücûb İfade Etmesi

Mutlak emrin delâleti konusunda usûlcüler arasında var olan tartışmada, Hanefî mezhebinde bu türden emrin vücûba delâlet ettiği yönündeki görüşün hâkim olduğu

⁵⁸² Ebu'l-Hasen Ebu'l-'Usr Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, yy., ty., s.3.

⁵⁸³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/511, 843, IV/1919.

⁵⁸⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/127.

⁵⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/743.

⁵⁸⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I/12.

bilinmektedir⁵⁸⁷. Kudûrî'nin açıklamalarından da, bu görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Eserin incelediğimiz kısmının birçok yerinde emrin vücûb ifade ettiği⁵⁸⁸, ancak vücûb dışında başka bir şeye (nedb, ibâha vb.) delâlet ettiğine dair karîne olduğunda bu karîneye göre amel edileceği dile getirilmiştir⁵⁸⁹. Bu yönde karîne olabilecek durumlara örnek olmak üzere şu rivâyet verilebilir: Hz. Peygamber (s.a.v.), İbn Mes'ûd'a tahiyâtı öğrettiği esnada onun elini tutmuş ve 'bunu yerine getirdiğinde, namazın tamam olur' diyerek namazın tamam olmasını tahiyât okumaya bağlamıştır⁵⁹⁰. Kudûrî, rivâyette gelen ifadeler sebebiyle "de" emrinin delâletinin vücûb olmadığını söylemektedir. Kudûrî'nin, "emrin asgarî delâletinin müstehab olduğu" ifadesi⁵⁹¹, vücûb manası olmadığı için müstehaba hamledilmesi gerektiğine dair bir açıklama olmaktadır.

Mutlak emrin vücûba delâlet etmesinin zâhir, vücûb dışında başka bir manaya delâletinin ise zâhirden udûl olduğu ifadesine örnek olarak "haccı ve umreyi, Allah için tamamlayın" âyetiyle⁵⁹² ilgili meselenin ele alındığı tartışma verilebilir. Bu âyette, başlanmış bir ibadetin tamamlanmasından bahsedildiğini söyleyen Kudûrî, rivâyete göre bu âyetten sonra sahabenin ibadete yeniden başlamasının, onların âyetteki emri müstehâba hamlettiğini gösterdiğini, bunun da ancak tevkîfe (Rasûlullah'ın bildirimine) dayalı olarak ortaya çıkacağını ifade eder⁵⁹³. Kudûrî, bu örneğe göre, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bildirimine dayanan sahabe uygulamasını, emrin vücûb dışındaki bir manayı göstermesi için delil olarak almıştır.

Kudûrî, emrin vücûbdan başka bir hükme hamledilmesinde tefsir âliminden alıntı yapmıştır. "Kıyamda/ayakta iken, Rabbini hamd ile tesbih et" âyetindeki⁵⁹⁴ emrin

⁵⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/87; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 36; Serahsî, *el-Usûl*, I/14-15; Semerkandî, bu görüşün Irak Hanefîlerine ait olduğunu, Semerkand Hanefî imamlarına göre ise emrin, zâhiri olarak itikâd yönünden değil de amel yönünden vücûb gerektirdiğini söyler. Ebûbekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, dirâse ve thk. Abdûlmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat, 1407/1987, I/213-214.

⁵⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/793, 880, IV/1895, VIII/4181.

⁵⁸⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/560.

⁵⁹⁰ Buhârî, *Ezân* 148; Müslim, *Salât*, 55, 58.

⁵⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/563.

⁵⁹² Bakara Sûresi/2, 196. Âyet.

⁵⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1672; Mutlak emrin vücûba delâletinin hakikat, vücûb dışında bir manaya delâletinin ise mecaz olduğuna dair bilgi için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I/12-17.

⁵⁹⁴ Tûr sûresi/52, 48. Âyet.

delâletinin tespitinde, “ayakta iken” kısmının neye delâlet ettiğine dair müfessir Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723)’den nakilde bulunan Kudûrî, bu kısmın manasının “namaza kalktığı zaman” anlamında olduğundan hareketle, tekbirden önce sünnet olan bir zikir olmadığından dolayı emrin vücûba hamlinin mümkün olmadığını, bu sebeple de buradaki emrin sünnete hamledilmesi gerektiğini, söylemiştir. Kudûrî, bu açıklamaların ardından emrin vücûba hamledilememesi durumunda, sünnete hamledilmesi gerektiği kuralını ilâve eder⁵⁹⁵.

Yukarıdaki örneklerden anladığımız, emrin delâletinde vücûbun asıl ve hakikat olduğu, herhangi bir delil veya zaruret durumunda ise emrin müstehab, irşâd, ibâha vb.’ye delâlet edebileceğidir.

b) Mutlak Emrin Fevr veya Terâhîye Delâleti

Edâ vakti belirlenmemiş (mutlak) emrin fevr veya terâhîye delâleti konusunda usûl âlimleri ihtilâf etmişlerdir. Ancak bu konudaki ihtilâf, me’mûrun bihin ifası için tahsîs edilen vaktin ilk zaman diliminde edâ edilmesinin vacip olup olmaması üzerindedir; edânın hemen yapılmasının fazileti, mendup veya müstehaplığı üzerinde değildir; zira bu hususta görüş birliği vardır. Bu konudaki ihtilâfin menşei ise, şer’î naslarda gelen emrin, iman konusunda olduğu gibi bazen fevr’de, hacda olduğu gibi bazen de terâhî’de kullanılmış olmasıdır⁵⁹⁶.

Zekât emrinin fevr veya terâhîye delâleti konusunda Kudûrî, Cessâs ve İbn Şüca’ es-Selcî tarafından dile getirilen terâhî görüşünü esas alıp savunmaktadır. Çünkü mezhep içerisinde yer alan ve Kerhî’ye de nispet edilen diğer görüş, İmam Şâfi’ye aittir. Kudûrî ayrıca bu görüşünü, zekâtı, vaktinin belli olmaması sebebiyle Ramazan orucunun kazası ve vakti belli olmayan nezirlere yaptığı kıyasla destekler⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/481, başka bir örnek için bkz. IV/1633, “Ashabımızdan emir, telkin için ise vücûb ifade etmez, diyenler vardır” ifadesi de bununla ilgilidir, II/560.

⁵⁹⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I/26; Hasan Ali Görgülü, “İslâm Hukukçularının Şer’î Emirlerin Delâleti Konusundaki İhtilâfları Ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi”, *SDÜİFD*, sayı: 15, Isparta, 2005, s. 133.

⁵⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1149-1150.

İbadetin ilk vaktinde yerine getirilmesinin daha faziletli olduğunu, “En faziletli amel, ilk vaktinde (kılınan) namazdır”⁵⁹⁸ hadisini esas alarak dile getiren Kudûrî, hadiste geçen namaz kelimesinin başındaki ل takısının cins için olduğunu, bunun da ilk vaktinde kılınan namazın diğer amellerden daha hayırlı olduğu manasını gerektirdiğini söylemektedir. Ancak belli mazeretlerle namazın te’hîrinin daha faziletli olabileceğini söyleyen Kudûrî, bu gibi durumlara; müteyemmimin su bulma ümidini, müstehâzanın özrünün sona erme ümidini ve idrara sıkışık kişiyi örnek vermektedir⁵⁹⁹.

Haccın terâhiyen farz olduğunu söyleyen muhâlifine “bu bizim size muhâlif olduğumuz bir asıldır” diyen Kudûrî, haccın terâhiyen farz olduğunu kabul etmemektedir⁶⁰⁰. Hac ile namazın vücubiyetin taayyünü konusunda aynı olduğunu, Kudûrî’nin haccın ilk aylarında haccın vacip olmadığını, ancak ayların sonunda vacip olduğunda da te’hîrinin caiz olmayacağına dair ifadelerinden ve bu durumu itibariyle haccı oruca benzetmesinden anlıyoruz. Yine o, Kerhî’nin görüşüne müracaat ederek, haccın fevrî oluşunu şöyle delillendirmektedir:

“Haccın, takdîm veya te’hîr edilmesi gerekir. Takdîm edilmesi gerektiğini söyleyen yoktur. Kişinin bu konuda muhayyer olması da caiz değildir. Zira bu ibadeti, ölümüne kadar te’hîr eden kişi ya günah işlemiş olur ya da olmaz. Günah işlememiş olursa, haccın vacip olmadığı sonucu ortaya çıkar. Günah işleyeceğini kabul ederse, bu durumda da haccın te’hîrinin caiz olmadığı anlaşılabilir.”⁶⁰¹.

Kudûrî’nin yaptığı tartışmalardan çıkan sonuç, Hanefî mezhebi içerisinde de emrin fevr veya terâhîye delâlet etmesi ile ilgili bir tartışma olmakla birlikte mutlak emrin terâhîye delâletinin mezhebin çoğu âlimi tarafından kabul edildiği, vakte bağlı olan emrin bu anlamdaki delâletinde ise tartışmanın vakitli ibadetlerin dar veya geniş vakitli olmaları ile ilişkili olarak yapıldığı, geniş vakitli olan veya iki yönlü olan ibadetlerin ise vaktinin taayyün ettiği yere göre emrin fevr ya da terâhîye delâletiyle ilgili tercihin değiştiğinin görüldüğüdür.

⁵⁹⁸ Müslim İmân, 140; Tirmizî, Salât, 13.

⁵⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/264-265, vücûb, vaktin sonundaki tahrime miktarı kadar bir zamana tealluk eder, II/890.

⁶⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2168.

⁶⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1670, 1675.

c) Mutlak Emrin Tekrar İfade Etmesi

Usûl eserlerinde bu konuda ihtilaf olduğu dile getirilir. Cessâs, emrin tekrara delâlet edip etmediği ile ilgili olarak iki farklı görüş dile getirmiş ve Hanefî mezhep âlimlerinin de içinde bulunduğu çoğunluğun mutlak emrin, fiilin bir defa yerine getirilmesini gerektirdiği, bundan daha fazlasına ihtimali olsa da bunun ancak bir delil ile mümkün olacağını ifade etmiştir⁶⁰². Debûsî, bu konuda üç farklı görüş olduğunu söylemiştir⁶⁰³. Serahsî ise, meseleye mezhebin görüşünü ele alarak girmiş, farklı görüşleri delilleri ele alırken değerlendirmiştir⁶⁰⁴. Cessâs tarafından ihtimal, azlık çokluk bağlamında ele alınırken Debûsî ve Serahsî tarafından ise, fiilin bir kısmı ve tamamı bağlamında ele alınır⁶⁰⁵.

Kudûrî, bu konuyu, İmrân b. el-Husayn'dan nakledilen, “ayakta kıl, güç yetiremezsen oturarak kıl”⁶⁰⁶ hadisi bağlamında ele almıştır. Kudûrî, bu hadisin, kıyâmın vücûbiyyetine delâlet ettiğini ve tekrarın olmadığını, çünkü emrin tekrar ifade etmediğini söylemiştir⁶⁰⁷. Aynı hususu abdest âyetiyle ilgili de söyleyen Kudûrî, buradaki tekrara âyetin zâhirinin değil, başka bir şeyin delâlet ettiğini dile getirmekle birlikte, bu başka şekli açıklamamıştır⁶⁰⁸.

d) Bir Şeyi Emretmenin O Şeyin Zıddından Nehyetmeyi Gerektirmesi

“Bir topluluğa, içlerinden en iyi Kur’an okuyanı imam olur” hadisinin⁶⁰⁹ emir manasında olduğunu söyleyen Kudûrî, bu hadisi, ümmî olan kişinin kâri’e imam olamayacağı hükmüne delil olarak sunmaktadır. Bu hadisin hükme delâletini ise “bir şeyi emretmenin, zıddından nehyetmeyi gerektirdiği” kuralıyla dile getiren Kudûrî, bu

⁶⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, II/135.

⁶⁰³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 40.

⁶⁰⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I/20.

⁶⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/135; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 40; Serahsî, *el-Usûl*, I/20.

⁶⁰⁶ İbn Mâce, *İkâmeti's-salât*, 139.

⁶⁰⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/897.

⁶⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/226.

⁶⁰⁹ Buhârî, *Ezân*, 54; Müslim, *Mesâcid*, 289; Ebû Dâvûd, *Salât*, 61.

ifadesiyle⁶¹⁰ bu konuda Debûsî⁶¹¹ tarafından Cessâs'a izâfe edilen görüşe yer vermiş olmaktadır.

e) Emrin Muhatabları Bakımından Umûmî Oluşu

Emrin muhatabları bakımından umûmî oluşuna da, bir âyet ve bir hadis olmak üzere, iki örnek vereceğiz. Kudûrî, “Namazı ikâme ediniz”⁶¹² âyetinin, muhatab olan bütün mükellefler için memûrun bihin tamamının yerine getirilmesini gerektirdiğini, “Her hür ve köle için, (fıtır sadakasını) ödeyiniz”⁶¹³ hadisinin gereğine örnek olarak söylediği meselede dile getirir. Müşterek köle için fitrenin hiçbir ortağın sorumluluğu dâhilinde olmaması gerektiğini, bu hadis ile delillendirir⁶¹⁴.

2. Nehiy

Nehiy konusunda üç husustan bahsedeceğiz. Bunlar da nehyin hükme delâleti, bir şeyi nehyetmenin, zıddını emretmek olup olmadığı ve nehyedilen kişiler bağlamında nehyin umûmu meseleleridir. Kudûrî, “Allah’ın adı anılmayanları yemeyin, o bir fısktır”⁶¹⁵ âyeti bağlamında, nehyin zâhirinin tahrîm olduğunu ifade etmesiyle, nehy ile ilgili cumhurun görüşü⁶¹⁶ doğrultusunda hareket ettiğini göstermiş olmaktadır⁶¹⁷.

Nehyin hükme tahrîm dışında delâleti konusunda Kudûrî’nin “Meyveler olgunlaşmadan onları satmayın”⁶¹⁸ hadisinde yer alan nehye dair söylediklerini örnek gösterebiliriz. Bu hadiste nehyin istişâre manasında olduğunu söyleyen Kudûrî, buna delil olmak üzere Zeyd b. Sâbit’ten nakledilen ‘insanlar olgunlaşmadan meyvaları

⁶¹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/843.

⁶¹¹ Debûsî, bu konuda dört görüş nakleder ve dördüncü görüş olan ‘emrin zıddının kerâhiyyetini gerektirmesi’nin tercih edilen görüş olduğunu zikreder, *Takvîmu’l-edille*, s. 48; Cessâs, “bize göre bir şeyi emretmek, o şeyin zıddından nehyetmek manasına gelir. Emredilen şeyin zıddının bir veya birden fazla olması bu hükmü değiştirmez” demektedir. *el-Fusûl*, II/164.

⁶¹² Bakara Sûresi/2, 43. Âyet.

⁶¹³ Buhârî, Zekât, 71; Müslim, Zekât, 12.

⁶¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1395, “ihramdan çıktığınızda avlanabilirsiniz” âyeti âmmdır, ifadesi bu konuda başka bir örnektir, IV/2123.

⁶¹⁵ En’âm Sûresi/6, 121. Âyet.

⁶¹⁶ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 49.

⁶¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII/6290.

⁶¹⁸ Müslim, Büyü’, 49.

satmaktaydı ve bu sebepten de aralarında tartışma çıkmaktaydı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), bu tür tartışmalara sebep olacaksa böyle bir alım satım yapmayın' anlamındaki sözüne yer vermektedir⁶¹⁹. Bu nakilden, nehyin mutlak anlamda menhiyyun anının kesin bir şekilde yapılmamasını gerektirmekle beraber, bir delil ile bunun dışında bir manaya gelebileceğinin dile getirildiğini anlamaktayız.

İkinci hususla ilgili namazı terk eden kişinin ölümle cezalandırılması meselesini örnek verebiliriz. Bu meselede Kudûrî, namazın terkedilmesi suçu ile zina suçu karşılaştırmış, zinanın zıtlarının olduğunu ve zinanın yasaklanmasının zıtlarının yapılmasını emretmek manasına gelmediğini ifade etmiştir⁶²⁰. Buradan, “bir şeyi nehyetmek, onun zıddının yapılmasının emredildiği manasına gelir” kuralını çıkarabiliriz. Zira tek bir zıddı olan bir durumun yasaklanması, zıddının yapılabileceği anlamına gelir. Ancak birden fazla zıddı olan bir fiil için böyle bir şey düşünülemez⁶²¹. Nehyin amacının ortadan kalkmasına yol açması durumunda nehyin zıddının terkedilmesi vâcip, nehyin amacını kaldırmaması durumunda ise sünnet-i müekkede olur. Öte yandan bazı usûlcüler, nehyin birkaç şeyle ilgili olması durumunda sözkonusu olan ihtimalleri de tasnif edip örneklendirmişlerdir⁶²². Ancak görebildiğimiz kadarıyla Kudûrî, bu konuyla ilgili sadece nehyedline şeyin zıddının olup olmaması ile ilgili bilgi vermiştir.

Nehyin umûmu konusunda İbn Abbas'tan nakledilen “Hz. Peygamber (s.a.v.), hayvan(lar)da selem yapmayı nehyetti” hadisini⁶²³, örnek verebiliriz. Kudûrî, nehyin âmm olduğu ve bunu tahsîsin ancak delille olabileceğini söylemekle⁶²⁴ her türlü hayvanın bu menhiyyun anı kapsamında olduğunu belirtmek istemiştir.

⁶¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2396.

⁶²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/1025.

⁶²¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/163-165.

⁶²² Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö.606/1210), *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâd el-'Alvânî, Muessesetu'r-Risâle, ty., yy., II/302-304.

⁶²³ Dârekutnî, *es-Sünen*, III/71.

⁶²⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2675-2676.

3. Âmm, Hâss ve Müşterek

a) Âmm

1) Âmmın Tanımı ve Kapsamı

Kudûrî, görebildiğimiz kadarıyla âmm kavramı için bir tanımlama yapmamıştır⁶²⁵. Âmm ifade eden nasslar ile ilgili açıklamalardan, “âmmın içerisine girdiği tüm bireyleri kapsadığı ve kapsamına aldığı tüm bireylerin aynı hükme tabi olduğu” sonucunu çıkarabilmekteyiz. Örneğin, “Ramazan ayına ulaşan, onda oruç tutsun”⁶²⁶ âyetinin, Ramazan ayının bir kısmını da tamamını da idrâk eden için âmm olduğunu ifade eden Kudûrî, bu âyetin umûmî oluşundan, Ramazan ayının bir kısmında baygın olan kişinin tutamadıkları oruçları kaza edeceği hükmünü çıkarmaktadır⁶²⁷.

Eserde, nassın zâhirinin umûm ifade ettiği, birçok vesile ile dile getirilmiş bir genel ilke olarak karşımıza çıkmaktadır⁶²⁸. Örneğin, erkeğin, ölen karısının cenazesini yıkayabilmesi konusuyla ilgili delil olarak sunulan “Bir kişiye, kendisine helal olan bir kadının ve onun kızının fercine bakması helal olmaz”⁶²⁹ hadisinin zâhirî anlamının umûmî olduğu ve bu konuda herhangi bir sınırlandırma yapılamayacağı söylenmiştir⁶³⁰. Dolayısıyla bu hadiste geçen bakışın “şehvetli olma” durumuna mahsus olduğu söylenemez.

2) Âmm Lafızlar

Lafız olarak ele alındığında isimler, -şer’î, örfî, luğavî çeşitleriyle birlikte mutlak lafız kapsamındadır. Meselâ, ğasl ismi, bu isim kapsamında kabul edilebilecek her şey için âmmdir⁶³¹. İsmın içerisine aldığı her şeye hamledilmesi, bir kısmına

⁶²⁵ Cessâs’a isnad edilen âmm tanımı ve değerlendirmesi için bkz. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul, 1996, s. 42-43.

⁶²⁶ Bakara Sûresi 185. Âyet.

⁶²⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1545.

⁶²⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/61, III/1057, 1100.

⁶²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III/304.

⁶³⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1057.

⁶³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/61.

hamledilmesinden evlâdır. “Hac, belirli aylardadır”⁶³² âyetindeki “hac” kelimesinin umûmu içerisine ihram, umre ve hac fiilleri olmak üzere hac ile ilgili her şey girer⁶³³. “Göğün suladığında, onda bir vardır” hadisi, âmm için bir diğer örnektir. Bu ifadeye göre, az veya çok ne kadar ürün alınıyorsa hepsi oşür kapsamındadır⁶³⁴. “Sırtlanı avlayan ihramlının, (ceza olarak) koyun vermesi gerekir”⁶³⁵ hadisinde ihramlı mutlak olarak zikredildiğinden dolayı, ismin kapsamının en azını gerektirir; bu da tek bir şey için (hac veya umre) ihramlı olmayı gerektirir⁶³⁶. Bu örneklerde görüldüğü gibi Kudûrî, âmm ile mutlak arasında fark olduğunu söylemekte ve bunların farkını da bu ifadelerle dile getirmektedir. Kudûrî’nin bu ifadeleri de Hanefî mezhebinde kabul edilen âmm ile mutlak arasındaki fark ile uyum içerisindedir⁶³⁷.

Umûm ifade eden lafızlar içerisinde nefy lâ’=(لا)sının olduğunu şu örnekten anlıyoruz: “Abdestsiz namaz olmaz(=لا بطهور)”⁶³⁸ hadisindeki nefy, mutlak olanı ve mutlakın dışındakileri içerir⁶³⁹. Bu hadisin abdestsiz kılınan namaz için ceza verilecek olmasını da, abdestsiz kılınan namazın bir hükmünün olmamasını da içerdiği söylenirken mutlak lafzı kullanılmaktadır. Oysa bu konu umûmla ilgilidir ki aşağıda bundan bahsedeceğiz. Kudûrî’nin bu tür ifadelerinin, umûm ifâdelerinin mutlak olarak dile getirilmesi şeklinde anlaşılması daha doğru olacaktır.

Bu başlık altında, umûmun ait olduğu konudan da bahsedilmesi gerekir. Buna göre, umûmun konuşulacağı alan lafızlar olmaktadır. Zira Kudûrî, *izmâr* (اضمار) ve *takdîr* (تقدير)de umûmun olmayacağını söyleyerek bunu açıkça ifade etmiştir: “Fâtiha sûresini okumayan kişinin namazı olmaz”⁶⁴⁰ hadisindeki لا صلاة ifadesinden, gerçekten namazın olmadığı anlaşılmaz, çünkü namaz fiilleri Fâtiha sûresi okunmadan da gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla, bu ifadede izmâr vardır ve bu ifadenin doğru

⁶³² Bakara Sûresi, 197. Âyet.

⁶³³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1678.

⁶³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1265.

⁶³⁵ İbn Mâce, Menâsik, 90.

⁶³⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2093, mutlak hedyin en azına işaret ettiği için bkz. IV/2180.

⁶³⁷ Debûsî, *Takvîmu 'l-edille*, s. 160.

⁶³⁸ Müslim, Tahâret, 1; Tirmizî, Tahâret, 1.

⁶³⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/238, IV/1695.

⁶⁴⁰ Buhârî, Ezân, 756.

anlaşılabilmesi için, bir takdir yapmak gerekir. Birden fazla takdir yapmak suretiyle, bu ifadenin doğru anlaşılmasını sağlamak mümkündür. Bu da “namaz câiz olmaz” veya “namaz tam olmaz” şeklinde olabilir. Ancak her ikisinin birden geçerli olduğunun söylenmesi izmâr ve takdirin umûmu anlamına gelir ve bu da câiz değildir⁶⁴¹.

Bir yönden âmm olmakla birlikte diğer yönden hâss olan lafızlar da vardır. Buna da et kelimesi örnek gösterebiliriz. Kudûrî, bu kelimenin, farklı cinslere müştamil olması yönünden âmm, başka bir şeye izâfetle hâss olduğunu söyler. Ona göre bu kelime, ‘hayvan’ kelimesi gibidir ki o da bir şeye izâfetle hâss, farklı cinsleri içermesi bakımından ise âmmdir⁶⁴². “Her hayvan derisi tabaklanmak sûretiyle temiz olur” hadisi⁶⁴³ ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in aslan derisinden yatak yapılmasını yasaklaması hadisi⁶⁴⁴ bir yönden âmm, bir yönden hâssa örnekler. Birinci hadisin içerisine aslan derisi de dâhildir (âmm). Ancak derisi tabaklanan her hayvanın derisinin kullanılması caiz değildir (hâss). Aslan derisi tabaklanınca temiz olur (âmm), ancak aslan derisini yatak için kullanmak caiz değildir (hâss)⁶⁴⁵.

3) Âmmın Tahsîsi

Fıkıh usûlü’nde âmm lafzın tahsîsi konusunda iki farklı ilkenin yer aldığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi Hanefî usûlünde esas olan ilke olup Kudûrî tarafından bu ilke “Âmm lafzın/ifadenin tahsîs edilmemesi, umûmu üzere kalması esastır. Âmmın tahsîs edilmesi, ancak bir delil ile mümkündür” şeklinde dile getirilmiştir⁶⁴⁶. Diğer ilke ise mütekellimîn usûlcülerce kabul edilen “Bir kısmı tahsîs edilmemiş hiçbir âmm lafız yoktur=ما من عام الا وقد خص منه البعض” ilkesidir⁶⁴⁷. Hanefîlere

⁶⁴¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/489.

⁶⁴² Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2339.

⁶⁴³ Müslim, *Hayz*, 105; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/443, III/111, 374; Ebû Dâvûd, *Libâs*, 39; Tirmizî, *Libâs*, 7.

⁶⁴⁴ Tirmizî, *Libâs*, 32.

⁶⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/80.

⁶⁴⁶ Kudûrî, bu hususu çeşitli vesilelerle dile getirmektedir. Şu örnek bunlardan bir tanesidir: Devlet başkanının olduğu yerde başkasının ondan izinsiz imamlığa geçmesinin doğru olmadığını ifade eden hadis âmm olduğu halde, bu imamlığın sadece farz namazına mahsus olduğunu söylemek delilsiz tahsîs yapmaktır, *et-Tecrîd*, III/1100, başka bir örnek için bkz. II/659.

⁶⁴⁷ Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut, 1408/1988, I/341.

göre âmmı, umûmu üzere bırakmak esas olmakla birlikte bazı durumlarda tahsîs etmek gerektiği gibi husûsî bir ifadeyi de umûmileştirmek gerekebilir. Dolayısıyla, öncelikle tahsîsin ne olduğu ile ilgili bilgi vermek gerekir. Tahsîs, daha ilk baştan itibaren âmm lafızla fertlerinin tamamının değil de bir kısmının kastedilmesi demektir⁶⁴⁸.

İncelediğimiz eserde tahsîs kavramının sadece terim anlamında kullanılmadığını görmekteyiz. Meselâ, Arafat'ta vakfeden sonra cinsel ilişkiye giren kişinin haccı bozulmaz. Bu konudaki, “Hacc, Arafat'tır. Arafat'ı idrak eden haccı idrak etmiştir, haccını tamamlamıştır. Tıraş olup (ihramdan çıkar)”⁶⁴⁹ hadisinin zâhirinin, iki şeyi (haccın tamam olup bundan sonra kaza gerekmeyeceği) emrettiğini söyleyen Kudûrî, hadisin manasının, bu iki şeyden bir tanesine hamledilmesinin, tahsîs olduğunu ifade etmektedir⁶⁵⁰. Burada, bu iki manadan bir tanesinin seçilmesi kastedilmiş olmakla tahsîs kelimesi, bilinen anlamı olan âmm lafzın fertlerinin bir kısmı için geçerli olması anlamında kullanılmamıştır.

Tilâvet secdesinin vacip olması ile ilgili meselede umûmun genellikle tahsîs edildiği ifadesi geçmektedir. Bu ifade, mütekellimin genelde hakikati kastettiği ifade ile birlikte kullanılmıştır. İkinci ifadenin Kudûrî tarafından kabul edildiğini biliyoruz, ancak umûmun genellikle tahsîs edildiği ifade yukarıda da belirttiğimiz gibi mütekellimîn usûlcüleri tarafından kabul edilen bir ilke olup âmm ifadenin haber-i vâhid gibi zannî bir delille tahsîs edilebileceğine delil olarak söylenen bir sözdür. Kudûrî'nin, bu ifadeden mütekellimînin kastettiği manayı kastettiğine dair bir delil yoktur⁶⁵¹. Kudûrî'nin bu ifadeyle, muhatabının kabul ettiği ilkeyi hatırlatmak sûretiyle onu ilzâm etmek amacı da olabilir.

Tahsîsin ancak delille yapılabileceği söylenerek bu konudaki ilke belirlenmiştir. Bu ilkeye aykırı olarak gerçekleşen durumlarda da bu dile getirilmiştir. Buna örnek olarak, “Yöneticiye, yönettiği yerde imam olunmaz” hadisinin, farz

⁶⁴⁸ Koca, *age.*, s. 104.

⁶⁴⁹ Nesâî, *Menâsiku'l-hacc*, 203; Tirmizî, *Hacc*, 57.

⁶⁵⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1984-1985.

⁶⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/645.

namazlar için geçerli olduğunu söyleyen muhâlifine Kudûrî, bu ilkeyi hatırlatarak bu hadisin bu şekilde anlaşılmasının, delilsiz tahsîs olduğunu ifade eder⁶⁵².

Tahsîs ile ilgili eserde gördüğümüz meseleleri aşağıda başlıklar halinde ele alacağız:

(a) Âyetin Hadis İle Tahsîs Edilmesi

“Size, meyte haram kılındı” âyetinde⁶⁵³ geçen meyte kelimesi, “onu alıp tabaklayarak ondan faydalanmadınız mı?” hadisi⁶⁵⁴ ile tahsîs edilmiştir. Burada tahsîs ifadesi geçmemektedir. Ancak Kudûrî, meyte kelimesinin tabaklanmış deriyi kapsamadığını, tabaklanan derinin, meyte kelimesinden “derisi tabaklanan hariçtir” ifadesiyle istisnâ edildiğini söylemiştir. Bu konuda Kudûrî, haberin âyet üzerine hüküm verdiği (مضي علي)⁶⁵⁵ şeklinde manalandırabileceğimiz bir ifade kullanmaktadır⁶⁵⁶. Yukarıdaki hadisin, bu âyeti tahsîs ettiğinin kabul edilmiş olması –ki ifadelerden anlaşılabilir-, bu âyetin daha önce başka bir kat’î delil ile tahsîs edildiği manasına gelmektedir. Kudûrî, bu haberin meşhûr olup olmadığı hakkında bilgi vermemektedir. Aynı zamanda kat’î olan âyetin umûmunun zannî olan haber-i vâhid ile tahsîsi de gündeme gelmemiştir. Kanaatimizce Kudûrî, muhâlifinin bu anlamda bir itirazının olmaması sebebiyle konunun bu anlamda içeriğinden bahsetmemiştir.

(b) Hadisin Hadisle Tahsîs Edilmesi

Üç vakitte dünyanın hiçbir yerinde namazın kılınmayacağına dair rivâyetlerin yanında, Mekke’de her zaman tavaf ve namazın gerçekleştirilebileceğine dair rivâyetler de vardır. Kudûrî, ikinci tür rivâyetleri birinci tür rivâyetlerin ışığında anladığımızda

⁶⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1100, başka bir örnek için bkz. III/1144, 1179, IV/1689.

⁶⁵³ Mâide sûresi/5, 3. Âyet.

⁶⁵⁴ Buhârî, Zekât, 62; Müslim, Hayz, 103; Ebû Dâvûd, Libâs, 39.

⁶⁵⁵ Sözlükte: gitmek, gerçekleştirmek, sona erdirmek, sonuna gelmek, tamamlamak ve koyulmak manalarına gelir. Cevherî, *es-Sihâh*, II/501; İbnü’-Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIII/130.

⁶⁵⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/88, bu konuda başka bir örnek için bkz. *et-Tecrîd*, XI/5876.

“namazın caiz olduğu zamanlarda namaz kılmaya müsaade edildiğinin anlaşılacağı” söyleyerek tahsîse işaret etmiştir⁶⁵⁷.

(c) Sahabenin İcmâsıyla Hadisin Tahsîs Edilmesi:

Kudûrî, “Yağmur suyu ile sulanan araziden elde edilen üründe öşür (onda bir), kuyu suyu vb. ile sulanan arazide ise yirmide bir zekât gerekir”⁶⁵⁸ hadisinin âmm bir hadis olmakla beraber, sahabe icmâsıyla tahsîs edildiğini söylemektedir. Bu hadise göre, müslümana ait olsun veya olmasın bütün toprak ürünlerinden öşür alınması gerekir. Oysa sahabe, bu hadisin Sevâd arazisi gibi harâcî araziler için değil de müslüman Arapların tarım arazileri için olduğu konusunda icmâ etmiş ve bu icmâ ile harâc arazilerinin bu hadisin kapsamında olmadığı ortaya çıkmıştır⁶⁵⁹.

(d) Âmmın Kıyas ile Tahsîsi

Kat’î bir delille tahsîs edilmiş âmmın, yeni bir durumda zannî bir delille tahsîs edilmesi mümkündür. Eşler arasında hacb olmaksızın mirasın gerçekleşmesinden dolayı kadının kocasına zekât veremeyeceğini söyleyen Kudûrî, “Sadakalar, ancak fakirlere, miskinlere, zekât memurlarına, kalpleri İslâma ısındırılacaklara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda olanlara ve yolculara aittir (verilir)⁶⁶⁰ âyetinin umûmî anlamının, bu kıyasla tahsîs edildiğini ifade etmektedir⁶⁶¹. Yukarıdaki kıyas, eşin usûl ve furûa benzetilmesi yoluyla ortaya çıkmaktadır. Usûl ve furû’un zekât verilemeyecek gruptan olmasına dair âyeti tahsîs eden haberin, “sen ve malın babana aitsiniz” hadisi olduğu Cessâs’ın verdiği bilgiyle ortaya çıkmaktadır⁶⁶².

⁶⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/791.

⁶⁵⁸ Buhârî, *Zekât*, 55.

⁶⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1297.

⁶⁶⁰ Tevbe sûresi/9, 60. Âyet.

⁶⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, VIII/4219.

⁶⁶² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut, 1412/1992, IV/338-339.

(e) *Âmmun Nüzûl Veya Vürûd Sebebine Tahsîsi*

Nassların doğru anlaşılabilmesi için gerekli olan hususlardan bir tanesi de, onların hangi ortam ve şartlarda nâzil/vârid olduğunun bilinmesidir. Sebeb-i nüzûl/vürûd olarak bilinen bu durum, nassların doğru anlaşılmasına vesile olduğu gibi, bazen nassların ortaya çıkış sebebine hasredilmesi sonucunu da doğurmaktadır. Bu sonuncu durum, bazen hükmün, nâzil/vârid olduğu sebebe hasredilmesini gerektirdiği halde, eserde, bu konuda “sebebin husûsîliğine değil lafzın umûmîliğine bakılır” ilkesinin belirleyici olduğu dile getirilmiştir. Sebebine hasredilmesi gereken rivâyetlerde nelerin dikkate alınacağı ortaya konulduğunda, geriye diğer rivâyetlerin yukarıdaki kâideye göre değerlendirilmesi kalır⁶⁶³.

Kudûrî’ye göre hadiste belirtilen hükmün sebebine tahsîs edilmesini gerektiren durumlardan bir tanesi, ifade edilen hususun, genel kurala aykırı olmasıdır. Bu meseleye örnek olması kabilinden, Ebu Hureyre’den rivâyet edilen “ancak ses ya da koku için abdest gerekir”⁶⁶⁴ hadisini zikredebiliriz. Kudûrî, bu hadisin umûmuna itibar edilemeyeceğini, zira abdesti bozan birçok şeyin olduğu konusunda ittifak olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla hadisin umûmuna itibar edilemeyeceği için sebebine hasredilmesi gerekir. Bu hadisin sebeb-i vürûduna bakıldığında, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e kişinin yellendiğinden şüphelenmesi durumunda ne yapması gerektiğinin sorulduğu ve O (s.a.v.)’nun da bu durumdaki kişi için yukarıdaki cevabı verdiği ortaya çıkmaktadır⁶⁶⁵.

Yukarıda ifade edildiği gibi lafızda aslanan umûmîliktir ve sebep husûsî olsa da lafzın umûmîliği esastır. Ancak, bazı durumlarda, lafzın umûmî anlamda alınması mümkün olmamaktadır. Bu durumlarda, lafızdan anlamlı ve geçerli bir hüküm çıkarabilmek için, lafzın nâzil/vârid olduğu sebep ve ortam gündeme gelmektedir. Bu gibi durumlarda zorunlu ve istisnâî olarak lafzın nâzil/vârid olduğu sebebe tahsîs

⁶⁶³ Konuyla ilgili bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I/337-347.

⁶⁶⁴ Buhârî, *Vudû*, 4; Müslim, *Hayz*, 98; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 67.

⁶⁶⁵ Kudûrî, *et-Tecriid*, I/197, âyete aykırılık sebebiyle sebebe hasredilen umûm için bkz. III/1514.

edilmesi gerekmektedir. Meselâ “Namazı hiçbir şey kesmez, elinizden geldiğince engel olunuz” hadisi⁶⁶⁶, namazı kesen/bozan şeylerin varlığına dair kesin bilgimiz sebebiyle umûmuna hamledilemez. Umûmuna hamledilmesi durumunda yanlış anlaşılması muhtemel bu tür haberler, sebebine hasredilmek zorundadır. Dolayısıyla bu hadisi, “(namaz kılariken) bir şeyin (namaz kılanın önünden) geçmesi namazı kesmez” şeklinde anlamak gerekir⁶⁶⁷. Çünkü bu hadis, böyle bir duruma cevap olarak söylenmiştir.

Birden fazla sebab-i nüzûlün nakledildiği bir durumda bunların her ikisine de hamledileceğine örnek olarak ise, “Kur’an okunduğu zaman, onu dinleyin”⁶⁶⁸ âyeti verilebilir. Rivâyetlere göre bu âyet namazda okunan Kur’an’ın dinlenmesi, diğeri de hatibin hutbe irâd ederken dinlenmesi gerektiğine dair nâzil olmuştur. Kudûrî, bu âyetin her iki nüzul sebebine de hamledileceğini söylemiştir⁶⁶⁹. Burada, nassın sebebine hasredilmeden doğru anlaşılabilmesi gibi bir durum sözkonusu değildir. Namazda imamın kıraat etmesi durumunda cemaatin kıraat etmemesi gerektiğine dair görüş ile hatip hutbede iken tahiyetü’l-mescid kılınamayacağına dair görüşün sebab-i nüzûle dair rivâyetler ile desteklenmesi sözkonusudur.

Bu konuda bir örnek daha vermek gerekir. Zira bu örnekte, aynı durumla ilgili sebebi zikredilmeden nakledilen haberler ile farklı sebeplerle nakledilen aynı haberlerin bir arada değerlendirilmesi ile ilgili bilgi yer almaktadır. Rivâyet edildiğine göre, gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) gerekse onun dışındaki bir kısım sahabe hacda tavafı özre binanen binek üzerinde yapmışlardır. Bu rivâyetlerde, hem hüküm hem de sebebi beraberce rivâyet edildiği gibi aynı hüküm için farklı sebepler de nakledilmiştir. Kudûrî, sebeplerin birden fazla olmasında sakınca olmadığını söyleyerek, yukarıdaki örnekte

⁶⁶⁶ Ebû Dâvûd, Salât, 117; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/367-368.

⁶⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/641-642, “Yolculukta oruç tutmak, iyilikten değildir” (Müslim, “Sıyâm”, 92) hadisinin vürûd sebebi vardır ve bu da sıcak ve kalabalık bir ortamda zor durumda kalan bir kimsenin oruç tutmakta ısrar etmesidir. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu şartlarda kişinin oruç tutması ile ilgili olarak yukarıdaki hadisini söylemiştir, dolayısıyla bu rivâyeti, bu şekildeki bir duruma hasretmek gerekir. Her yolculuk yapan kişinin oruç tutmasının doğru olmayacağı şeklinde bir genelleme yapmak doğru olmaz, III/1514, başka bir örnek için bkz. V/2599.

⁶⁶⁸ ‘Arâf Sûresi/7, 204. Âyet.

⁶⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/942.

geçen açıklamasını teyit etmekte, buna, sebep nakledilmeden nakledilen rivâyetler için ‘özre binâen yapıldığı’ takdirini yapmanın sakıncalı olmadığını ilâve etmektedir⁶⁷⁰.

Hüküm ve ilgili sebep nakledildiği zaman, -nakledilen sebep dışında başka bir sebep ihtimali de olsa- nakledilen sebep dikkate alınır. Bu durum, Kudûrî tarafından şu örnekte açıklanmıştır: Abdullah b. Ömer’den gelen rivâyete göre, Ramazan hilali gözetlenirken İbn Ömer, kendisinin hilali gördüğünü, bunu Hz. Peygamber (s.a.v.)’e haber verdiğini ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in de onun bu haberi üzerine oruç tuttuğunu ve oruç tutulmasını emrettiğini söylemektedir. Abdullah b. Ömer’in yanında başkalarının da olması muhtemeldir. Bu ihtimale rağmen, rivâyet edilen durum esas alınır⁶⁷¹. Aynı şekilde hükmün sebeplerinde ihtilaf olması durumunda, hükmün mutlaklığı veya bir sıfatla mukayyet olmasının da tartışılmayacağı dile getirilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), oruç tutma hükmünü hilalin görülmesi sebebine taalluk ettirmiş, ancak hilali gören kişilerin sıfatları hakkında bilgi vermemiştir⁶⁷². Râvî de bu konuda bilgi vermediğinden dolayı, hilali gören kişilerin âdil olup olmadığı, kazfden dolayı had cezasına çarptırılıp çarptırılmadığı bilinmiyorsa bu durumda bu kişilerin genel özelliklerinden hareketle hükmün sabit olduğunu söylemek doğru olmaz. Rivâyette geçmediği sürece, hilali gözetleyen kişilerde belli şartların aranması doğru olmaz.

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki o da sebebe binâen gelmiş olan nasslarda, nassın sebebe hasredilmesi, o nassın zâhirinin hükme delâletini etkilemez. Örneğin, Safa ile Merve tepeleri arasında sa’y yapmanın mübahlığı ile ilgili âyetin⁶⁷³ sebebe binâen gelmesi, bu âyetin zâhirinin sa’yin mübahlığına delâletine engel değildir⁶⁷⁴.

⁶⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1872.

⁶⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1464.

⁶⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1469.

⁶⁷³ Bakara Sûresi/2, 158. Âyet.

⁶⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1880.

Âmm bir hadisin vürûd sebebine tahsîs edilemeyeceğine dair bir örnek vererek bu konuyu kapatmak istiyoruz. Selem ile ilgili olarak rivâyet edilen “meyvelerde belli bir ölçü ile belli bir vadeyi belirleyerek selem yapabilirsiniz”⁶⁷⁵ hadisinin Medine’de yapılan selemler esas alındığı için bu şekilde ifade edildiği iddiasına karşın Kudûrî, âmmın sebebine tahsîs edilemeyeceğine dair genel ilkeyi dile getirdikten sonra bu hadiste sebebin tahsîs edici olmadığına dair sahabe icmâsının var olduğunu belirtir ve konuyla ilgili farklı rivâyetleri aktarır⁶⁷⁶.

Bunun yanında, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e bir soru sorulması veya bir olayın olması üzerine nâzil/vârid olan nassların, kişiye özel olması durumu hariç, umûma hamledilmesi gerektiği incelediğimiz eserin birçok yerinde geçen genel bir kuraldır⁶⁷⁷.

(f) Âyetin Siyâk ve Sibâkına Tahsîsi

Mutlak anlamda okunduğunda umûm ifade eden nassların öncesine tahsîsi meselesi, daha çok âyetlerle ilgilidir. Bu durumu, sebebine tahsîs edilen hadislerin bir soru veya olay üzerine vârid olması durumunun âyetlere mahsus olan kısmı olarak görebiliriz. “Rabbinden bir öğüt gelip de ondan vazgeçen kişinin önceden aldığı kendisine aittir” âyetinin⁶⁷⁸ umûm manasının, daha öncesinde ribadan bahsedildiğinden dolayı ribaya hasredilmesi gerektiğini söyleyen Kudûrî, âyetin öncesinin bu tahsîse şahit olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu mananın, Süddî (ö. 127/745) ve diğerlerinden mervî olduğunu da eklemiştir⁶⁷⁹.

Siyâk ve sibâkından belli bir konuya mahsus olduğu anlaşılan âyetlerin, başka bir konuya delil yapılmasının da uygun olmadığını şu örnekten anlamaktayız: “Yakınların bir kısmı diğerinden daha evlâdır”⁶⁸⁰ âyeti miras konusuyla ilgilidir. Bu sebeple, bu âyetin âmm olduğunu iddia ederek bu âyetten, cenaze namazında imamın

⁶⁷⁵ Buhârî, Selem, 1.

⁶⁷⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2667, başka bir örnek için bkz. I/150.

⁶⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/183-184, II/579, III/1480, IV/1655.

⁶⁷⁸ Bakara Sûresi/2, 275. Âyet.

⁶⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2179, benzer bir örnek için bkz. V/2629.

⁶⁸⁰ Enfâl Sûresi/8, 75. Âyet.

kimin olacağına tespitine dair hüküm çıkarmak doğru olmaz. Dolayısıyla bu âyetin, öncesinde bahsedilen konuya tahsîs edilmesi gerekir⁶⁸¹.

(g) Âmmı Nassta Zikredilen Hususlara Tahsîs

Bu başlıkta ele aldığımız konu, öncekilerin aksine olumsuz anlamda işlenmiştir. Lafızda zikredilen bazı hususlar, hükmün genellikle zikredilen durumlarda gerçekleştiğini ifade etmekte olup bu hükmün bu zikredilen durumlara mahsus olduğu anlamına gelmez. Meselâ, Kudûrî, tahâretin suyla veya istincânın taşla yapılması gerektiğini ifade eden hadisleri⁶⁸² yorumlarken hadislerde su ve taş geçmesinin temizliğin bunlarla tahsîs edildiği anlamına gelmediğini söylemektedir. O günün şartlarında genellikle temizlikte su, istincâda da taş kullanıldığı için, hadiste de bunların zikredildiğini, dolayısıyla temizliğin veya istincânın bu söylenenler dışında gerçekleşmeyeceği anlamına gelmediğini ifade etmektedir⁶⁸³.

Bununla ilgili âyetten de bir örnek vermek gerekirse Kudûrî, bu durumu anlatmak üzere “özellikle zikredilen, zikredilmeyenleri hükümden nefyetmez” şeklindeki kuralı, Nisâ sûresi 43. âyeti bağlamında dile getirmiştir. Cünüp olan bir kişinin yolcu olması dışında mescide yaklaşmaması hükmünün, bu âyette özellikle yolculuğun zikredilmesinden çıkarılamayacağını söyleyen Kudûrî, burada yolcunun durumunun açıklandığını, diğerlerinin bu örneğe göre değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder⁶⁸⁴.

(h) Aralarında Tahsîs Gerçekleşmeksizin Âmm ve Hâss Nass İle Amel Edilebileceği Durumlar

Âmm ve hâss olan nassların tahsîs olmaksızın her ikisiyle de amel edileceğine dair de, şu hadisler örnek gösterilebilir: Hz. Peygamber (s.a.v.), “Cinsler farklı

⁶⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1102.

⁶⁸² Buhârî, Hayz, 9.

⁶⁸³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/61; bir şeyin o bölgede çok bulunması sebebiyle de hadiste geçmiş olabilir. “Hazf’in çakıl taşlarıyla (şeytan taşlamamız) gerekir” (Ebû Dâvûd, Menâsik, 77) hadisi, o bölgede çakıl taşının çok olması nedeniyle belirtilmiştir, IV/1925.

⁶⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/769, benzer örnekler için bkz. III/1364, IV/1775.

olduğunda, dilediğiniz şekilde satabilirsiniz”⁶⁸⁵ buyurmuştur. Bu umûmî bir hadis olup alım satım akdinin cevazına delelet eder. Buna karşın Hz. Peygamber (s.a.v.)’in karşılıksız fazlalığı yasaklayan hadisleri ile Hz. Âişe ile Zeyd b. Sâbit arasında geçen faiz ile ilgili nakledilen olay⁶⁸⁶ hususî olup âmm olan hadisi tahsîs etmezler. Zira bu haberler, alım satımın hangi durumlarda yapılmasının yasak olduğunu açıklamak üzere vârid olmuşlardır. Bu sebeple, her iki tür haberle de amel edilir⁶⁸⁷.

b) Hâss

et-Tecrîd’de görebildiğimiz kadarıyla bir mesele ile ilgili birden fazla delil olup da bunlardan biri âmm, diğeri hâss olursa konuya hâss olan delil âmm olana öncelenir. Kudûrî’nin hâss ifadesiyle nitelendirdiği bazı hadisleri örnek vermek gerekirse; “Cenin, kadının rahiminde kırk gün nutfe olarak kalır, sonra mudğa olarak kırk gün kalır...” hadisi⁶⁸⁸ için Kudûrî bu hadisin, canlı olarak doğacak ve said veya şakî denilebilecek kadar yaşayacak çocuğa mahsus olduğunu söylemektedir. Çocuğun cenazesinin yıkayıp namazının kılınması için canlı doğmasının şart olduğuna delil olarak getirilen “Doğduğunda ses çıkaran çocuğun namazı kılınır”⁶⁸⁹ hadisinin, cenaze namazı ile ilgili olmak üzere hâss bir hadis olduğunu söyleyen Kudûrî, bu konudaki yukarıda zikredilen hadis ile “düşüğün namazı kılınır ve düşük ana babası için mağfiret ve rahmet vesilesi olur” hadisini canlı olarak doğan çocuğa haml etmektedir⁶⁹⁰.

c) Müşterek

Müşterek lafız, her biri ayrı vaz’ ile olmak üzere birden fazla manaya sahip olan lafız şeklinde tanımlanmaktadır⁶⁹¹. Türkçede eşsesli kelimeler için kullanılan bu

⁶⁸⁵ Müslim, Müsâkât, 81; Tirmizî, Büyû’, 23.

⁶⁸⁶ Rivâyete göre Zeyd b. Sâbit, vadeli olarak 800 dirheme bir köle satın almış ancak paraya ihtiyacı olduğu için 600 dirheme aldığı kişiye peşin olarak satmıştır. Bu olay, Hz. Âişe’ye haber verildiğinde Hz. Âişe “ne kötü alışveriş! Zeyd bu akitten vazgeçmezse Hz. Peygamber (s.a.v.) ile yaptığı cihadı iptal etmiş olur” demiştir (Abdurrezzak es-San’ânî, *el-Musannef*, VIII/184-185), Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2514-2515.

⁶⁸⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2522.

⁶⁸⁸ Buhârî, Bed’u’l-halk, 6; Müslim, Kader, 1-5.

⁶⁸⁹ İbn Mâce, Cenâiz, 26; Tirmizî, Cenâiz, 43.

⁶⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1071, 1087.

⁶⁹¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 94.

lafzın iki kısma ayrıldığı ve usûlcülerce kabul edilen ve mutlak olarak kullanıldığında kastedilen türünün lafzî müşterek olduğu kabul edilmektedir. Manevî müşterek ise tek bir vaz‘ ile küllî bir manaya konmuş lafızdır ki bu manaya bedel yoluyla birçok fert iştirak etmektedir⁶⁹². *et-Tecrîd*’de “sa‘îd=صعيد” kelimesi kapsamında yapılan tartışma ve bu kelimenin müşterek bir kelime olduğunun ifade edilmesi bu duruma örnek gösterilebilir. Hanefîlere göre bu kelime yeryüzü manasına, diğerlerine göre ise toprak manasına gelmektedir. Kudûrî’ye göre bu kelime müşterek olmakla birlikte müşterek bir kelime, müsemâlarını bir manada toplamışsa onunla istidlâl edilmesi caizdir. Kardeş kelimesi ana babadan birisine nisbet edilebilmeleri sebebiyle öz veya üvey iki tür kardeşe de şâmil olduğu için bu kelimenin aynı anda her iki manada kullanımını ile istidlâl caizdir. Sa‘îd kelimesi için de aynı şey geçerlidir⁶⁹³.

Müşterek lafzın, olumlu bir ifade içerisinde geçmesi durumunda, aynı anda birden fazla manaya delâlet edemeyeceği Hanefî usulcüler tarafından dile getirilen bir husustur⁶⁹⁴. Ancak, olumsuz bir ifadede geçmesi durumunda ise müşterek lafzın içerdiği manalardan hepsine aynı anda delâlet edeceği de kabul edilmiştir. Fakat Kudûrî, görebildiğimiz kadarıyla bu kuralın bu tür durumların hepsi için geçerli olmadığını söylemektedir.

Kudûrî’ye göre müşterek lafzın, olumsuz bir ifade içerisinde geçmesi durumunda, bu lafzın birbirine zıt iki manası varsa, bu manalardan birisinin tercih edilebilmesi için delil olması gerekir. Tercih edecek bir delilin olmaması, bu lafzı içeren nassın delil olma özelliğini kaybetmesi anlamına gelmektedir. Meselâ, Habbâb b. Eret’den, “Rasûlullah’a şiddetli sıcağın yakındık da kendisi bize cevap vermedi ya da şikâyetimizi giderdi”⁶⁹⁵, dediği nakledilmiştir. Bu nakilde geçen (لم يشكنا) lafzı, “cevap

⁶⁹² Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Huku İlminin Esasları*, terc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, 1996, s. 360.

⁶⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/211, başka bir örnek için bkz. I/76.

⁶⁹⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 95.

⁶⁹⁵ Müslim, *Mesâcid*, 189; İbn Mâce, *Salât*, 3.

vermedi-şikâyetimizi giderdi” anlamlarının her ikisinde de müşterek olduğu için, bu hadisle amel edilmez⁶⁹⁶.

Kudûrî’ye göre müşterek lafzın herhangi bir manasını tercih etmek için delilin olduğu durumlarda ise, bu delile göre mana tespit edilir ve hüküm ona göre verilir. “Fâtiha’yı okumayanın namazı yoktur”⁶⁹⁷ hadisindeki “la=ل” müşterek olup cevâzın nefyini gerektirdiği gibi, kemâlin nefyini de gerektirir. Bu durumda, bu hadiste kastedilenin, kemalin nefyi olduğu kabul edilir, çünkü bu kesindir. Böyle bir tercih yapmayı gerektiren delil ise “mescide komşu olanın namazı ancak mescidde geçerlidir” hadisi ile yukarıdaki hadisin bazı rivâyetlerinde gelen “(Fâtiha’yla) birlikte (birkaç) âyetle...” ilâvesidir⁶⁹⁸. Burada zikredilmemiş olmakla beraber bu kesinlik “Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun”⁶⁹⁹ âyetinden de kaynaklanmaktadır.

Bu konuda bir başka örnek, Bakara sûresi 228. âyette geçen قروء lafzıdır. Bu lafız hem hayız hem de temizlik manasına gelmesi sebebiyle müşterek bir lafızdır. Bu lafzın hayız manasının Hanefî mezhebince tercih edildiği malumdur. Bu tercih için birçok delil kullanılmakla birlikte Kudûrî, ayrıca lafzın mutlak olanının mukayyed olanına tercih edilmesini de delil olarak sunmuştur. Buna göre burada içerisinde talak gerçekleşmesi sebebiyle temizlik mukayyed kabul edildiği için kurû’ kelimesinin hayız manası tercih edilmektedir⁷⁰⁰.

4. Mutlak ve Mukayyed

Bu başlık altında mutlak lafzın manaya delâleti, lafzın mutlak olmasının tercih edilmesi ve aynı lafzın bir yerde mutlak başka bir yerde mukayyed olması durumunda bu ikisi arasında yapılacak tercihte neyin esas alınacağı veya herhangi bir tercih yapıp yapılmayacağı meseleleri işlenecektir.

⁶⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/540.

⁶⁹⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/420.

⁶⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/488-489, başka bir örnek için bkz. II/570.

⁶⁹⁹ Müzzemmil sûresi/73, 20. Âyet.

⁷⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, X/5287; krş. Debûsi, *Takvîmü'l-edille*, s.95.

Hanefilere göre mutlak, hâss lafızlar kapsamında değerlendirilir. Usûlcüler arasında bu konu tartışmalı olup Şâfiîlere göre mutlak, âmm lafızlar kapsamında ve onun hükmündedir; mutlakın takyîdi ile âmmın tahsîsi arasında bir fark yoktur. Hanefilere göre ise, takyîd nesh olmakla beraber tahsîs, nesh değildir⁷⁰¹. Günümüzdeki bazı usûl eserlerinde mutlak lafıza örnek olarak gösterilen lafızlar⁷⁰² için Kudûrî'nin âmm kavramını kullandığını görmekteyiz. Meselâ, Mâide sûresi 3. âyette geçen الدم kelimesi için âmm ifadesi kullanılmıştır. Kudûrî'nin, En'âm sûresi 145. Âyeti bağlamında dile getirdiği, akıtılmış kanın haram olduğuna dair ifadesi, yukarıdaki âyette geçen kanın, akıtılmış kan dışındaki kanların haram olduğuna delâlet ettiğine dair ifadesiyle beraber değerlendirildiğinde bu iki âyette geçen 'kan' kelimelerini âmm ve tahsîs edilmiş âmm anlamında kullandığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu iki âyeti birbirinden bağımsız değerlendirdiği de anlaşılmaktadır⁷⁰³.

Kudûrî, lafızda aslolanın mutlaklık olduğunu söylemekte⁷⁰⁴ ve bunun takyîd edilebilmesi için bir delilin olması gerektiğini bu sözüyle bir anlamda anlatmaktadır. Bu bağlamda, meselâ alım satım akdi mutlak olarak yapıldığında açıklama içermez ve hükmünü bu ıtlâk üzere gerçekleştirir⁷⁰⁵.

Mutlakın mukayyede hamledilmesi ile ilgili örnek olarak “Yeryüzü bana mescid ve temizleyici kılındı” hadisi⁷⁰⁶ ile “onun toprağı temizdir” hadisi verilebilir. Bu iki hadis arasında ıtlak-takyîd bakımından bir değerlendirme yapıldığında, ihtimallerden birisi bu iki haberin bir tek haber olmasıdır ki bu durumda haberin ilk bölümü daha umûmî olduğu için tercih edilir. Diğer ihtimal ise, bu hadislerin iki ayrı haber olma ihtimalidir ki o zaman ikisi ile de amel edilir. Buna göre de yeryüzünün tamamı temiz olduğu gibi, toprağı da temizdir. Bir diğer ifadeyle, yeryüzünün toprağı temiz olduğu

⁷⁰¹ Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, s. 128-132.

⁷⁰² Bu konuda yapılan yanlışlar için bkz. Osman Şahin, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Mutlak Ve Mukayyet”, *İHAD*, sayı: 26, ss. 15-18.

⁷⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/751.

⁷⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/168, X/5287.

⁷⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2247.

⁷⁰⁶ Buhârî, Teyemmüm, 1; Müslim, Mesâcid, 5; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/175-176.

gibi tamamı da temizdir⁷⁰⁷. Bu örnekte, ilk haberin daha genel olması ifadesiyle yukarıda söylediğimiz ihtimali güçlendirici bir delil ortaya konmaktadır. O da mutlak ile âmın birbiriyle aynı anlama gelecek şekilde kullanılmış olmasıdır. Bir diğer husus ise, Kudûrî tarafından kural olarak zikredilen bir durumdur. Buna göre, mutlak mukayyede hamledilmez. Bu kural bu örnek üzerine söylenmiş bir kural olabilir. Ancak söyleniş itibariyle genel söylenmiştir. Kudûrî, mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği kuralını, ‘Biz’ diyerek söylediği için bu ifadeden, böyle bir meselenin, hiçbir şekilde Hanefiler tarafından kabul edilmediği anlamını çıkarabiliriz⁷⁰⁸.

5. Hakikat - Mecaz, Sarîh - Kinâye

Lafzın kullanıldığı mana kapsamında görülen hakikat, mecaz, sarîh ve kinâye kavramlarından ilk ikisinin incelediğimiz eserde oldukça fazla geçtiğini söyleyebiliriz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kavramlar, hakîkî mananın tespit edilmesi, mecâzî mana ile çeliştiğinde hangisinin tercih edileceği ve mecâzî mananın kullanılması için gerekli şartların neler olduğu kapsamında ele alınmaktadır.

Lafızda aslolanın hakîkî mana olduğu müsellemdir. Hakîkî mananın kastedilmediğinin delille tespit edilmesi gerekir⁷⁰⁹. Hakikat de lügavî, şer’î ve örfî olmak üzere üç kısımda ele alınır. Eserde bu üç kısımdan bahsedilmiş, nassın manasının tespitinde bunlardan hangisinin tercih edileceği tartışılmıştır. Ayrıca anladığımız kadarıyla Kudûrî’ye göre mecâzî manasının kastedilmiş olması demek, lafzın bu üç hakîkî anlamda kullanılmamış olması demektir.

Lafzın hakîkî manasının belirlenmesinde, lafızla o lafzın hükmüne dâhil olan hususların neler olduğunun ortaya konması gerekmektedir. Meselâ meyte ismi, ölümün etkilediği konularda hakikat olup ona izafe edilen kılı, yünü vb. hususlarda ise mecaz ifade eder. Mecaz ise hakikatin hükmünü değiştirmedeği gibi, hakikatin hükmü de mecazı etkilemez. Bir adama siyah denir, ancak dişleri beyazdır. Adamın dişlerinin

⁷⁰⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/211-212.

⁷⁰⁸ Bu tespiti destekleyen örnekler için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/328, II/870, X/5287.

⁷⁰⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/645, IV/1672, 1985.

beyaz olması, ona siyah demeye engel olmayacağı gibi dişlerinin siyah olacağını da gerektirmez⁷¹⁰. Burada isimlerde luğavî hakikatin ön planda tutulması gerektiğine dikkat çekildiğini ifade etmek gerekir. Çünkü isimler, dil bilginlerinin söylediklerine tâbi olup şer‘î ahkâma tâbi’ değildirler. Ayrıca isimde mecaz olmaz⁷¹¹.

Bir lafız hakikatteki anlamı dışında örfte başka bir manada kullanılabilir. Kudûrî’ye göre Şâri‘, kelimenin örfî manasını itibara alarak bir kullanım gerçekleştirmişse, bu örfî manaya itibar edilerek bu kelimenin lügatteki manası dikkate alınmaz. Meselâ, تحرير kelimesi, hakîkî anlamı farklı olsa da mastar olarak köle azad etme manasında kullanılabilir. Burada örfî kullanım etkilidir. Dolayısıyla sözlükte hürleştirme manasına gelen kelime, Şâri‘ tarafından örfteki köle azâd etme anlamında kullanılmışsa bu kullanım dikkate alınır. Bunun tam tersi de sözkonusudur. Meselâ, تعظيم kelimesi ile تكبير kelimesi aynı manada olmakla birlikte, örfte birbirinin yerine kullanılmamaktadır. Ancak âyette birbirinin yerine kullanılmıştır: Yusuf Sûresi 31. Âyette, “onu gördüklerinde (onu gözlerinde çok) büyüttüler” ifadesinde أعظمه yerine أكبره kelimesi kullanılmıştır⁷¹². Dolayısıyla burada aslanan, Şâri‘in tercih ettiği kullanımdır⁷¹³.

Hakîkî mananın mecâzî manaya önceliği, kıraat farklılıklarındaki tercihte de dikkate alınmaktadır. Kudûrî, Nisa sûresi 43. âyet ile Mâide sûresi 6. âyette geçen “erkeğin kadına dokunması” meselesinde öncelikle “لمس” fiilinin sülâsî mücerred olarak ve müfaâle bâbından olmak üzere “لامس” şeklinde iki türlü okunuşunun mervî olduğunu belirttikten sonra, “لامس” şeklindeki okunuşu tercih etmesine sebep olarak -müfaâle babının işteşlik ifade etmesinden dolayı- fiilin bu şekilde okunmasının cimâ‘ manası için hakikat olmasını göstermiştir. Fiilin “لمس” şeklinde sülâsî mücerred olarak kıraatinde ise, “elle dokunma” ve “cima‘ etme” manalarına ihtimali olmasının birinci şekildeki okunuşu tercih etmede etkin olduğunu ifade etmiştir. Burada tercihin iki manaya muhtemel olan kıraat yönünde değil, tek mana ifade eden kıraat yönünde

⁷¹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/91-92.

⁷¹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2232-2233.

⁷¹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/466.

⁷¹³ Şer‘î hakikat için bir başka örnek, Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2636.

olduğunu görüyoruz. Diğer kıraatteki iki ihtimalden hangisinin tercih edilmesi gerektiği meselesinde ise öncelikle tek lafzın hem sarîh hem de kinâye anlamında olamayacağı genel kuralı zikredildikten sonra “لامس” kıraatine uygun olması için de kinâye manasında olması tarafının tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir⁷¹⁴.

Lafzın hakîkî manada kullanılması imkânının kalmadığı durumda mecâzî mana esas alınır. “Nafîle oruç tutan, orucu tutma veya bozma konusunda istediği gibi davranabilir”⁷¹⁵ hadisindeki “صائم” kelimesinin zâhiren oruca giren manasına geldiği ancak hadiste anlatılan olayda bu manada kullanılmasının mümkün olmadığından bahisle oruca niyet eden manasıyla mecâzî anlamının esas alınmasının daha doğru olacağı ifade edilmiştir⁷¹⁶. Çünkü “ان شاء صام” ifadesinin zâhiri, oruca başlamayı gerektirir. Bu sebeple de “صائم” kelimesinin “oruç tutan” değil de “oruç tutmaya niyet eden” manasında alınması daha uygundur. Dolayısıyla her iki ifadenin de zâhirî manası esas alındığında, “nafîle oruç tutan,dilerse oruç tutar..” gibi bir mana ortaya çıkmaktadır ki bu da mecaza gitmeyi gerekli kılacak bir sebeptir. Zira hakîkî manayı verme konusunda bir imkânsızlık olması durumunda mecaza gidilir.

Lafzın mecâzî manaya hamledilmesi için delil gerektiğini yukarıda söylemiştik. Kudûrî'nin lafızda mecazı tercih etmek için hangi delilleri gösterdiğini görmek bâbından birkaç örnek incelenebilir. Meselâ, Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nebizle abdest aldığına dair hadiste, İbn Mes'ûd'un nebiz ifadesi, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından reddedilmemiştir. Bu, takrîr manasına gelir. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözünü mecaza yormak daha doğrudur, diyerek lafzın mecaza hamledilmesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in takrîrini delil olarak göstermiştir⁷¹⁷. Tevbe sûresi 5. âyette “tevbe ederler, namazı kılarlar ve zekâtı verilerse onları salıverin” buyrulmaktadır. Burada namazın kılınmasından maksadın namazın vücûbuna iman edilmesi yönünde mecaza hamledilmesi, namazın vücûbuna iman edenin kâfir olmaması ve öldürülmesinin de caiz olmaması üzerinde gerçekleşmiş olan icmâ deliline

⁷¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/174-175.

⁷¹⁵ Tirmizî, *Savm*, 34; Dârekutnî, *es-Sünen*, II/174.

⁷¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1562.

⁷¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/73.

istinâden olmaktadır⁷¹⁸. Kudûrî, burada da lafzın mecaza hamledilmesinde, icmâyı delil olarak dile getirmiştir.

“Hüküm bazen sarîh olarak verildiği gibi, bazen de tenbih yoluyla verilir”, kuralını zikreden Kudûrî, bu kuralı nebizin su yerine kullanılması konusunda dile getirmiştir. O’na göre Allah Teâlâ suyun hükmünü sarîh olarak ifade etmiştir. Nebizin hükmü ise, tenbih yoluyla suyun hükmüne dâhil edilmiştir⁷¹⁹. Eserin incelediğimiz kısmında sarîh kavramının fazla yer almadığını söyleyebiliriz. Burada ele aldığımız örneğin bu kavramın kullanımı ile ilgili yeterli bir fikir vereceğini düşünüyoruz.

Kinâye yapılabilmesi için, kinâye yapılacak kelimenin daha önceden zikredilmesi gerektiği kuralını ise, “abdeste yetecek kadar su bulunamadığında teyemmüm edilmesi gerekir” hükmünü açıkladığı meselede dile getiren Kudûrî, bu konuda delil olarak “su bulamazsanız, teyemmüm edin”⁷²⁰ âyetini göstermiştir. Bu âyette su kelimesi nekra geçmiştir; öncesinde aynı lafız geçmediği için ‘abdest alacak kadar’ anlamına gelmek üzere elif lam takısı getirilmesi caiz değildir. Aynı şekilde başta zikredilmediği için kinâye de caiz olmaz⁷²¹.

Kinâye ise “Ramazan ayına erişen, onda oruç tutsun” âyeti ile ilgili olarak geçmekte ve bununla ilgili Kudûrî, bu ifadenin âmm olduğunu ve oruç tutma mükellefiyetinin ayın tamamına veya bir kısmına erişen için geçerli olduğunu söylemektedir. O’na göre, “Oruç tutsun” emrinde tek bir kinâye vardır, bu kinâyeden de iki farklı emir çıkmaz. Yani ayın tamamına ulaşan tamamını, bir kısmına ulaşan da bir kısmını oruçlu geçirsin şeklinde iki farklı emir verildiği iddia edilemez. Bu sebeple de, ayın bir kısmında aklını veya şuurunu yitiren, bu durumda tutamadığı oruçları kaza eder⁷²².

⁷¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/1027.

⁷¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/76.

⁷²⁰ Mâide sûresi/5 6. Âyet.

⁷²¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/249.

⁷²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1545, kinâye ile ilgili dilbilgisi kuralı için bkz. III/1279.

Lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecaz anlamıyla kullanılması demek olan “umûmu’l-mecâz” kavramı, görebildiğimiz kadarıyla Kudûrî tarafından kullanılmamakla beraber, bununla ilgili kural açıkça ifade edilmiştir. Kudûrî, bu kuralı, nebizin su manasında olduğunu iddia ederken “tek lafzın olumsuz (ifadede) hem hakikat hem de mecaza hamledilmesinin caiz olduğu” şeklinde dile getirmektedir. “Su bulamazsanız” âyetinde “su” lafzı olumsuzdan sonra geldiği için hem hakikat hem de mecaza hamledilebilir. Yani burada su hem mutlak anlamda su hem de nebiz manasında alınabilir⁷²³.

6. Zâhir, Nas, Muhkem, Müfesser

İncelediğimiz eserde, zâhir kavramı sıkça karşılaştığımız bir kavramdır. Nassın zâhirinin esas olduğu, kat’î olduğu ve zâhirî manadan başka bir manaya geçmek için delilin gerekli olduğu da bu kavram çerçevesinde dikkat çeken ve dile getirilen kurallardır. Zâhirin delâleti ile ilgili Irak Hanefileri ile Maveraünnehir Hanefileri arasında ihtilaf vardır. Birinci gruba göre, zâhirin delâleti kat’îdir. İkinci gruba göre ise, zannîdir⁷²⁴.

Kudûrî, incelediğimiz eserinde, nasların zâhirinin kat’îlik ifade ettiğini ve bu sebeple bu kat’îliğin de ancak kat’î bir delil ile terk edilebileceğini dile getirmiştir. Ona göre bu manadan dönmek için delâleti kat’î bir âyet, marûf/meşhûr haber veya icmâ gibi kat’î bir delilin olması gerekir.

Zâhirî mananın âyetin delil gösterilmesiyle terk edilmesine örnek olarak şu mesele verilebilir: Kudûrî, “elbiseni temizle”⁷²⁵ âyetindeki “elbise” kelimesinin zâhirî manasını, bu kelime ile ilgili yapılan tefsiri ve bu âyetin devamındaki “şirkten uzak dur” âyetini delil göstererek terk etmiş ve buradaki “elbiseni” kelimesinden kastedilenin “kalbini” olduğunu söylemiştir. Bu tercihinin dildeki kullanımla güçlendirmeye çalışarak

⁷²³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/76; Cessâs, lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecaz anlamında kullanılabileceği görüşünü İmâmeyn’e nispet etmektedir, *el-Fusûl*, I/79.

⁷²⁴ Taha Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhumun Delaleti ile İlgili Kavramların Gelişimi*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2011, s. 34.

⁷²⁵ Müddessir sûresi/74, 4. Âyet.

dilde “elbiseni temiz tut ve putlara tapma” demek uygun olmaz, ama “kalbini temiz tut ve putlara tapma” denir, ifadesini kullanan Kudûrî, burada zâhirî mananın ancak delille terkedileceği kuralına uymakla beraber onun, zayıf olarak nitelendirilen (قيل) bir delille zâhirî manayı terkettiği görülmektedir⁷²⁶. Kudûrî’nin bu şekilde bir istidlâlle âyetin zâhirî manasını terk etmesi, âyetin konu ile doğrudan ilgisi olmayan bir delil olması sebebiyle olsa gerektir. Bu âyet, elbisede bulunan az bir miktar necasetin namaza engel olması konusunda gündeme gelmiştir. Kudûrî, önce bu konu ile ilgili iki hadisi delil olarak dile getirmiştir. Bunlardan birisi, Hz. Peygamber (s.a.v.) namazda iken Cebrâil (a.s.)’in kendisini, ayakkabısındaki necaset sebebiyle uyarması ve bunun üzerine de Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ayakkabısını çıkararak namaza devam etmesi rivâyetidir⁷²⁷. Kudûrî, bu hadiste nakledilen necasetin az bir miktar olması ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in namaza devam etmesine istinaden elbisedeki az miktar necasetin namaza engel olmayacağı hükmüne ulaşmaktadır. Ona göre bu necaset, namaza engel olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) namazı baştan kılardı, ancak öyle yapmamıştır. Kudûrî’nin konuyla ilgili verdiği ikinci hadis delili ise “elbisesinde bir dirhemden fazla miktarda kan olduğu halde namaz kılan kişi, namazını iade eder” hadisidir⁷²⁸.

İcmâ sebebiyle âyetin zâhirinden başka bir manaya dönülmesine örnek olarak Mâide sûresi 6. âyette geçen “... hasta veya yolcu iseniz...” ifadesi hakkında Kudûrî’nin açıklamaları verilebilir. Ona göre bu âyet, ‘bu durumda hades olursa’ manasını barındırmaktadır. Hasta veya yolcu olmanın bizzat kendisi abdesti gerektirmediği icmâ ile sabit olduğundan dolayı, bu âyetin zâhirî manasıyla hüküm verilmesi imkânsız olmakta ve bu sebeple de âyet “bu durumda hades de vâki’ olursa” ilâvesiyle anlaşılmaktadır. Burada âyetin zâhirî manasından başka bir manaya dönmeyi gerektirecek icmâyâ dayanan bir zaruret bulunmaktadır⁷²⁹. Buna benzer durumlar için Kudûrî, “metrûkü’z-zâhir=متروك الظاهر” ifadesini kullanmaktadır⁷³⁰.

⁷²⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/736.

⁷²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III/20.

⁷²⁸ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/401.

⁷²⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/176.

⁷³⁰ Bir tanesi için bkz. Kudûrî, *et-Tecrid*, I/452.

İki ayrı şeyi emreden nassta yer alan bu ayrı hükümlerin bir araya getirilmesini de zâhire aykırılık olarak gören Kudûrî'ye göre “namaza kalktığımızda abdest alın” âyeti ile “su bulamazsanız, teyemmüm edin” âyeti iki ayrı şeyi emretmektedir. Vücûdunun çoğu yaralı olan kişinin hem teyemmüm hem de abdest alması/gusletmesi bu iki şeyi cem' etmesi anlamına gelir; bu ise âyetin zâhirine aykırılık sebebiyle kabul edilemez⁷³¹.

Bu durumla ilgili bir başka örnek de köpeğin salyasını akıttığı kabı yıkamayla ilgili hadiste geçen او'ın ب' manasına kullanıldığı iddiasıdır. Bu iddiayı, zâhirin terk edilmesi olarak yorumlayan Kudûrî, bunun mümkün olmadığını da ب'ın birincisinden kaçınıp (idrâb) ikincisini yerine getirme (istidrâk) manasına geldiğini ve Şâri'in ifadesinde bu manada kullanımının caiz olmayacağını söyleyerek açıklamıştır⁷³².

Âyetin zâhirinin kat'î olması karşısında hadislerin değerlendirilmesine örnek olmak üzere niyet ile ilgili iki hadisi vererek bu konuyu bitirmek istiyoruz. Kudûrî, abdest âyetinin zâhirine aykırı olarak gelen niyet hadisi⁷³³ ve niyetsiz gusleden kişinin durumu ile ilgili sorulan soruya Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “iâde eder” cevabını, âyetin zâhirinin kat'î olması ve de zannî olan âhâd haber türündeki bu tür haberlerin âyetin bu kat'îliğine aykırı olması sebebiyle kabul etmemiştir⁷³⁴. Ancak, Kudûrî'nin bu hadisleri kabul etmeme noktasındaki tavrı farklıdır. Zira hadislerden bir tanesi doğrudan konuya delâlet etmemekte ancak diğeri etmektedir. Yine hadislerden bir tanesi ahad, diğeri ise maruftur. Buna göre Kudûrî, “ameller niyetlere göredir...” meşhur hadisini, abdestte niyet etmenin gerekliliği konusuna delâletinin zannîliği sebebiyle konuyla ilgili görmemektedir. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.), bir kadının peşinden hicret eden kişinin geri dönmesini veya başka bir yere gönderilmesini istememiştir. Bu sebeple bu hadisteki niyet fazilete hamledilir. Ancak gusül hadisinde Hz. Peygamber (s.a.v.), niyet etmeden gusleden kişinin tekrar gusletmesi gerektiğini söylemiştir. Kudûrî, her ne kadar bu hadis, delâlet yönünden kat'î olsa da sübut yönünden zannî olduğunu söyleyerek bu hadisi kabul etmemiştir.

⁷³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/259.

⁷³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/271.

⁷³³ Buhârî, *Bed'u'l-vahy*, 1; Ebû Dâvûd, *Talâk*, 11.

⁷³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/104-105.

Nas kavramı ise, eserde, gerek âyet gerekse hadis için kullanılmış bir kavramdır⁷³⁵. Bu kavram fıkıh usûlündeki anlamında kullanıldığı gibi, âyet ve hadis metninde açıkça ifade edilen, nazar ve istidlâle gerek duyulmaksızın anlaşılan anlamında da kullanılmıştır⁷³⁶. Fıkıh usûlünde ise lafzın açıklık düzeyini belirtmek için kullanılan nas, kelâmın sevkinin asıl gayesi olup te'vîl ve tahsîse ihtimali olan lafızdır⁷³⁷. Develerin zekâtı ile ilgili rivâyette, develerin sayısı yüz yirmiyi geçtikten sonra her beş deveye bir koyun veya keçi şeklinde ilk başta yapılan hesaba döndüğü nakledilmiştir. Kudûrî, bu rivâyetin yüz yirmiden sonraki develerin zekâtı için nas olduğu ibaresine yer vermiştir. Buradaki nasstan kastedilen, kelâmın sevk edilmesinin aslî gayesi olduğu anlaşılmaktadır⁷³⁸. Bu hadiste de yüz yirmiyeye kadar ve sonrasında ne kadar zekât verileceğine dair bilgiler yer almaktadır. Kudûrî, yüz yirmi sonrasında غنم=koyun kelimesinin hadiste yer almasının hadisin te'vîline engel olduğunu söyleyerek nas manasının te'vîle açık olmasının yolunu da kapatmış olmaktadır.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere lafzın, zâhir ile nass manaları arasında kısmen içiçelik olduğu görülmektedir. Nassın, bu anlamlarının dışında, bir de te'vîle ihtimâli olan lafzın muhtemel manalarından birisi için delil bulunduğu o delile göre mananın tespit edilmesi durumunda kullanımı sözkonusudur⁷³⁹.

Muhkem lafzına rastlayamadığımız eserde müfesser lafzı da daha çok rivâyetlerin tercih edilmesi kapsamında kullanılan bir kavram olup ilgili yerde⁷⁴⁰ bunun örneklerine yer verdiğimiz için burada tekrar etme gereği duymuyoruz.

7. Lafızların Delâlet Şekilleri

Bu konuyu Debûsî, “Kıyasla değil de nassın zâhiriyle sâbit olan hükümlerin kısımları” başlığı altında; ibâre, işâret, delâlet ve iktizânın delâleti olmak üzere dört

⁷³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/799.

⁷³⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/63, 90, 170, II/819, açıkça yazmak, belirtmek anlamı için bkz. I/335, 408 II/754, III/1358.

⁷³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I/60-61; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1998, s. 210; H. Yunus Apaydın, “Nas”, *DİA*, XXXII/391.

⁷³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1128.

⁷³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I/60-61.

⁷⁴⁰ Bkz. “Müfesser olan rivâyet mücmel olana tercih edilir” başlığı, s. 122.

kısımda ele alır⁷⁴¹. Hanefîlerde bu şekilde ele alınan konu, mütekelimîn usulcülerce mantûk ve mefhûm ayrımıyla incelenmektedir⁷⁴². Delâlet şekillerinin ele alınmasında farklılık olduğu gibi, hangi şekillerin kabul edileceğinde de farklılık vardır. Kudûrî, Hanefîlerin kabul ettiği, lafzın manaya delâlet şekilleri ile ilgili açıklamalar yaptığı gibi, kabul etmedikleri ile ilgili de yapmaktadır. Şimdi Kudûrî'nin yer verdiği konuları herhangi bir ayırım yapmadan ele alalım.

a) Delâletü'n-nas

Hanefî mezhebinde lafzî delâlet türlerinden kabul edilen ve dâl bi'd-delâle diye de isimlendirilen nassın delâleti, 'lafzın kendisi için konulmadığı bir manayı, delâlet yoluyla ifade etmesi'⁷⁴³ veya 'nasta zikredilmemekle birlikte, dil açısından ve nassın manasıyla sâbit olan şeydir'⁷⁴⁴ şeklinde tanımlanmıştır.

et-Tecrîd'de bu konuya şu örnek olabilir: "Su iki kule miktarı olunca onu hiçbir şey pisletmez" hadisi, çok miktardaki suyun pislenmesi mümkün olduğunda daha az miktardakinin pislenmesinin daha çok mümkün olacağını anlatmak üzere söylenmiştir⁷⁴⁵.

b) Delâletü'l-iktizâ

Serahsî, delâletü'l-iktizâyı, "kendisi olmadan nassla amel etmenin mümkün olmadığı ve nassın hüküm ifade edebilmesi için gerekli olan fazlalık" şeklinde tanımlar⁷⁴⁶. Birden fazla takdir ihtimali olduğunda lafız için muhtemel takdirlerden bir tanesini tercih etmek için delil gerekmektedir. Kudûrî, aşağıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, takdir edilecek lafızlar arasında tercihin mümkün olmadığı durumda lafzın delil olamayacağını söylemekte, takdirlerden birini diğerine tercih ederken de icmâ, kıyas gibi delilleri zikretmektedir.

⁷⁴¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 130.

⁷⁴² Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 84.

⁷⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/37.

⁷⁴⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.132.

⁷⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/303.

⁷⁴⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I/248.

“Ümmetimden hata, unutmama ve zorlandıkları şeyler kaldırılmıştır”⁷⁴⁷ hadisinin gerçek anlamda anlaşılması mümkün olmadığından dolayı, bir takdir yapılması gerekir. Bu takdirin ne olacağı tartışılmıştır. Kudûrî, eserin farklı yerlerinde farklı meseleler için delil olarak getirdiği bu hadise yapılacak takdir konusunda farklı açıklamalar yapmıştır. Oruçlu olan kişinin mazmaza ve istinşak yaparken boğazına su kaçması durumunda orucunun bozulması meselesinde muhâlifinin delil olarak getirdiği bu hadise cevap olarak takdiri, “günahı” şeklinde yapan Kudûrî, buradaki maksadın “hatanın hükmü” olmadığını söylemektedir. Ayrıca bu meselenin hata ile ilgili olmadığını da söyleyen Kudûrî, bu hadisin bu meseleye bu sebeple delil olamayacağını belirtmektedir⁷⁴⁸. Namaz esnasında yanlışlıkla konuşma meselesinde ise, bu hadis için “günah” takdirinin daha doğru olduğunu söyleyen Kudûrî, izmâr (=ifadenin manasının doğru anlaşılması için yapılması gerekli ekleme)da birden fazla tercihin aynı anda olamayacağını (umûmu’l-izmâr) bu sebeple de (sonuç bakımından) en asgarî olanın tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca hüküm, ittifakla ortadan kalkmadığı halde günah, her zaman ortadan kalkabilir. Bu sebeple de, “günah” takdiri tercih edilmelidir⁷⁴⁹, diyerek “günah” takdirini tercih etmenin farklı bir açıklamasını yapmıştır. Uyuyan kişinin boğazına içecek dökülmesi veya uyuyan kadınla cimâ edilmesi ile bir kişinin zorla boğazına ilaç dökülmesi veya bir kadınla zorla cinsel ilişki yapılması meselelerinde ise, bu hadisin farklı şekilde rivâyeti ile ilgili olarak günah ve hüküm takdirinin eşit olduğunu ve lafzın her ikisine de muhtemel olduğunu, bu yüzden lafzı bu ikisiyle ilişkilendirmenin düştüğünü, ancak fiilin varlığının inkâr edilemeyeceğini söylemektedir⁷⁵⁰. Bu iki yorum bu hadisin delil olarak alınamayacağı noktasında birleşmektedir. Zira bu iki meselede de Kudûrî kıyasın gereğini söyler. Bunu ortaya koymak için de bu hükme uygun olan meselelere (cehâletin mazeret olarak kabul edilmediği durumlar) kıyasla, bu meseleyi de tespit etmeye çalışır. İhramlının bilmeden veya unutarak koku sürünmesi meselesinde ise, buradaki takdirin günahı şeklinde olacağını çünkü koku sürmenin hükmünün icmâ ile sabit olması sebebiyle kalkmasının sözkonusu olamayacağını ifade

⁷⁴⁷ İbn Mâce, Talâk, 16.

⁷⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1538.

⁷⁴⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/613.

⁷⁵⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1568.

etmiştir⁷⁵¹. Kudûrî'nin bu açıklamalarında, aynı hadisin farklı konularda farklı şekilde hükme mesnet edinildiği görüldüğü gibi bazılarında delil olarak alınmadığı da görülmektedir.

c) *Mefhûmu'l-aded:*

Bu konuda Kudûrî'nin ifadeleri, konunun mezhep içerisinde ihtilafı olduğunu göstermektedir. Ancak, Kudûrî, “Bize, iki meyte ve iki kan helal kılındı”⁷⁵² hadisiyle ilgili kuralı, “hadiste zikredilen sayı, onun dışında kalanların hükme dâhil olmadığını göstermez” şeklinde mutlak olarak zikrederken⁷⁵³, “İhramlı, beş şeyi harem ve hil bölgesinde öldürebilir”⁷⁵⁴ hadisindeki beş sayısı ile ilgili kuralı, “bu beş sayısı onun dışındakilerin bu hükmün zıddına olduğunu gösterir, Ashâbımızın çoğuna göre, bu böyledir” şeklinde kayıtlı olarak zikretmektedir. Eğer beş dışındakileri aynı hükme tabi tutarsak, o zaman bu beş ile sınırlandırmanın bir anlamı kalmaz, diyerek de konuya açıklık getirmektedir⁷⁵⁵. Bu ifadeler, birincisinin el-mahsûs bi'z-zikr kabilinden olup ikincisinin de mefhûmu'l-aded kabilinden olduğunu göstermektedir.

d) *Delîlü'l-Hitâb*

Kudûrî, delîlü'l-hitâbı, “bir vasıfla ilişkilendirilmiş hüküm, o vasfın olmadığı durumlarda o hükmün hilâfına delâlet etmez” şeklinde tanımlar⁷⁵⁶. Bu yöntemin Hanefî mezhebi tarafından kabul edilmemesine de, “Zeyd âdildir” dediğimizde “Zeyd'in dışındakiler, âdil değildir”, demiş olmayız, örneğini verir. Bu sözün Zeyd'in dışındakilerinin âdil olmadığına delâletinin ihtimalli olması sebebiyle, bu yöntemin zayıf olduğunu anlatmaya çalışır⁷⁵⁷. Ayrıca, bu tür ifadelerin Kur'an'da çokça geçtiğini söyleyen⁷⁵⁸ Kudûrî, herhangi bir sıfat veya şartla nitelenen lafzın hükmünün bu lafızla

⁷⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1796, başka örnekler için bkz. II/ 539, 769, III/1405, 1508.

⁷⁵² Şâfiî, *el-Müsned*, II/173; İbn Mâce, *Et'ime*, 31.

⁷⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/742, bu kuralın mutlak olarak ifade edildiği yer için bkz. II/769.

⁷⁵⁴ Buhârî, *Bed'u'l-halk*, 16; Tirmizî, *Hacc*, 21.

⁷⁵⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2115.

⁷⁵⁶ *دل الخطاب أن الحكم المتعلق بوصف لا يدل على أن ما عداه بخلافه* Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1825, 2076.

⁷⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2076.

⁷⁵⁸ Krş. Cessâs, *el-Fusûl*, I/291.

belirlendiğini ancak lafızda zikredilmeyen durumun hükmünün tespit edilebilmesi için ise delilin gerekli olduğunu belirtir⁷⁵⁹. Bu kuralı dile getirdiği meselede, “akıtılmış kan” ifadesinin geçtiği âyetin böyle bir kanın haramlığı hükmünü getirirken mutlak olarak kanın geçtiği âyetin ise kanın haram olduğu hükmünü getirdiğini söylemektedir.

Kudûrî, fitır sadakasının müslümanlar için verilmesi gerektiğine dair rivâyetle ilgili olarak, müslüman olmayanlar için verilmesi gerekmediği sonucunun delîlü’l-hitâb ile çıkarıldığı ve bunun kabul edilmeyeceğini söylemiştir. Ona göre Kur’an’da bu türden çoğu örnek -özellikle zikredilmiş=el-mahsûsu bi’z-zikr olsa bile- delil olamaz⁷⁶⁰. Kudûrî, fitır sadakası ile ilgili hadiste geçen müslümanlar şeklindeki tahsîsin delil olamayacağını ve bu şekildeki tahsîsin, Allah Teâlâ’nın ahkâmı bazen nass ile bazen de içtihat ile açıklaması anlamında olduğunu söylemektedir. Yüce Allah, bunlardan hangisinin kulları için daha hayırlı olacağını bildiğinden dolayı buna göre açıklama yapar ve açıklamadığı kısımları da içtihadı terk eder. Burada müslüman kelimesinin zikredilmesi, küçük büyük, erkek-kadın şeklindeki sıralama sebebiyledir ki bunlarda zaten müslümanlık vardır. Hüküm de genel olana göre konulur. Vâkıayı haber verecek tarzda vârid olan bu haberi, İbn Ömer’in de bu açıklanan tarzda anladığı kendisinden nakledilen kâfir köleler için de fitır sadakası verdiğine dair haberle sabittir.

Bu konuyla ilgili son olarak Kudûrî’nin, muhâlifinin delîlü’l-hitâbı yöntem olarak kullandığına yönelik itirazına verdiği cevaba yer vermek istiyoruz. Bu itirazın geçtiği mesele, “malının tamamını kapsayan borcu olan kişinin zengin olmayacağı” hükmünün yer aldığı meseledir. “Zekâtı zenginlerinizden alıp fakirlerinize vermekle emrolundum” hadisinin lafızlarından, böyle bir hüküm çıkarmanın mümkün olduğunu söyleyen Kudûrî, muhâlifinin iddiasına sadaka kelimesindeki ل takısının cins için olduğunu, fakirlerden alınan bir sadaka cinsi de olmayacağından dolayı lafzî bir çıkarımla borçlu kişinin zekât veremeyeceğini belirterek cevap vermektedir⁷⁶¹.

⁷⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2386.

⁷⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1387-1388.

⁷⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1355, 1402, benzer bir redd için bkz. II/531, delîlü’l-hitâb ilgili olduğu iddia edilen bir durumun öyle olmadığı gösterildiği örnek için bkz. IV/1825.

e) *Mefhûmu'l-ğâye*

Ğâyeden sonrasının, ğâyeden öncesine hüküm bakımından zıd olması konusunda ihtilaf olmamakla birlikte, ğâyenin, öncesine mi yoksa sonrasına mı dâhil olacağı ihtimallidir. Birinci kurala örnek olarak, zekâtın farz olması için eda imkânının şart olmadığını delillendirirken Kudûrî'nin, "Yıllanma olmadıkça zekât gerekmez" hadisini dile getirmesini söyleyebiliriz. Bu hadiste "yıllanma" ğâye olup ondan önce zekât yoktur, çünkü ğâyeden sonrası ğâyeden öncesinin hükmünün zıddıdır⁷⁶². Mefhûm ve mantûk taksiminde mefhûmu'l-ğâye kavramıyla bilinen bu konu Hanefî mezhebinde aynı sonuca ulaştıran işâretin delâleti kapsamında işlenmektedir⁷⁶³. Ancak Kudûrî, "ğayeden sonrası, öncesinin (hüküm bakımından) zıddıdır" demiş, işâretin delâletiyle ilgili herhangi bir kavramı dile getirmemiştir⁷⁶⁴.

Kudûrî, bu kurala istisnâ olabilecek bir açıklama yapmakta ve belli şartlarda ğâyenin sonrasının hükmünün, ğâyenin öncesinin hükmüne tâbi olabileceğini söylemektedir. Zikredilen kuralın ğâyenin, umûmî olarak manalandırıldığında geçerli olduğunu, istisnânın ise tahsîs edildiğinde geçerli olacağını söyleyen Kudûrî, "meyveler olgunlaşmadan onları satmayın" hadisini⁷⁶⁵ esbâb-ı vürûda da müracaatla (bu satışlar sebebiyle sahâbe arasında anlaşmazlıkların çıkması) olgunlaşmadan satılması adet olmayan ve fayda sağlamayan meyveler için geçerli olduğunu ifade ederek, ğâyeyi tahsîs etmektedir⁷⁶⁶.

Ğâyenin kendisinin hükme dâhil olması konusu ise ihtimalli olduğundan dolayı, bu ihtimallerden bir tanesini tercih ettirecek bir delile ihtiyaç duyulur. Böyle bir delilin olmaması durumunda ise, şüphenin ortadan kaldırılmasıyla amel edilir ki bu da ğâyenin, kendisinden öncesinin hükmüne dâhil edilmesi ile olur. Dizin avret olduğunu belirten hadiste⁷⁶⁷ diz ğâye olarak zikredilmiştir. İhtimali ortadan kaldırmak ve kesin

⁷⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1151, IV/2143, V/2241, 2312.

⁷⁶³ Taha Nas, "Mefhum-u Muhalefe'nin Delâleti", *Usûl*, Sayı: XIV, İstanbul, 2014 s. 134.

⁷⁶⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1151.

⁷⁶⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, III/13-14.

⁷⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2395-2396.

⁷⁶⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/231.

olanla hükmetmek için dizin avrete dâhil olduğunu söylemek gerekir⁷⁶⁸. Burada, ihtiyat ilkesinin devreye girdiği söylenebilir. Kudûrî, yakîni, şüpheye tercih etmek için ğâyenin kendisini, öncesinin hükmüne dâhil ederken, şu örnekte ise zorunlu olarak tamamını öncesinin hükmünün dışına çıkarmıştır: Ona göre rivâyetteki⁷⁶⁹ “öğleyi, ikindiye erteledi” ifadesi, ikindi vaktinin tamamının öğle namazının kılınması için ğâye olmasını gerektirir. Bu ise zorunlu olarak ancak öğle vaktinin son vaktinde kılınması ile olur⁷⁷⁰. İhtimalli olan durumlardan birisinin tercih edilmesinde örfün delil olabileceğini ise, “şu duvardan şu duvara kadar bu araziye sattım” sözünde, iki duvarın satılan alana dâhil olmadığını örf ile sabit olduğunun belirtilmesinden⁷⁷¹ anlıyoruz.

f) Mefhûmu’ş-şart

Kudûrî, “satılan malın müşterinin elinde helak olması ve akdin taraflarının malın bedeli konusunda ihtilafa düşmeleri” meselesini ele alırken, “ashâbımızın çoğuna göre, bir şarta bağlanmış hüküm, o şartın olmadığı durumda o hükmün zıddına delâlet eder” diyerek, mefhûmu’ş-şart konusunda mezhep içerisinde ihtilaf olduğunu ortaya koyar. Sonra da mezhep içerisindeki her iki görüşü ele alır. Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)’den “Alım satım akdi yapanlar, satılan mal mevcut olduğu ve akdin yapıldığına dair bir beyyine de olmadığı halde aralarında ihtilaf etseler, satıcının söylediğine itibar edilir veya alım satım akdini karşılıklı fesh ederler” hadisi⁷⁷² nakledilmiştir. Bu hadiste, malın mevcut olması şartı geçmektedir. Bu şartın olmadığı durum için, yukarıdaki kurala göre müşterinin sözü geçerli olur. Mefhûmu’ş-şartı kabul etmeyenlere göre ise, haberin olduğu yerde kıyası terk, haberin olmadığı konuda da kıyasa göre hüküm vardır. Buna göre de kıyas, yeminleşmeyi gerektirdiği için, malın mevcut olmadığı durumda taraflar yeminleşirler, müşteri de malın bedelini satıcıya öder⁷⁷³.

⁷⁶⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/602, V/2255.

⁷⁶⁹ Buhârî, *Salât*, 152; Müslim, *Salâtu’l-musâfirîn*, 46; Ebû Dâvûd, *Salât*, 270.

⁷⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/909.

⁷⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2256.

⁷⁷² İbn Mâce, *Ticârât*, 19; Dârekutnî, *es-Sünen*, III/21.

⁷⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2532.

8. Beyân

Kudûrî, savunusunu yaptığı meselelerde özellikle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiilleriyle ilgili olmak üzere beyân kavramını sıklıkla kullanmakta ve beyâna dair ilkeleri dile getirmektedir. Ancak beyânın türleri ile ilgili kavramları (beyân-ı zarûret, tağyîr vb.) görebildiğimiz kadarıyla kullanmamaktadır. Bu kavramların, Saymerî'nin eserinde yer almadığı, Cessâs'ın eserinde de düzenli bir şekilde kullanılmadığı görülür⁷⁷⁴. Kudûrî'nin de bu kavramları kullanmaması, Cessâs'ın usûlünü takip ettiğinin bir başka göstergesi olduğu gibi bu konunun Şafiîler ile Hanefîlere göre oldukça farklı şekilde ele alınmış olmasından da kaynaklanmaktadır⁷⁷⁵. Dolayısıyla Kudûrî, beyan ile ilgili tartışmaları muhâlifinin kabul ettiği esaslar çerçevesinde tartışmış olmaktadır. Debûsî'nin bu kavramlara yer vermiş olması⁷⁷⁶, bu ikinci ihtimali güçlendirmekle birlikte bu kavramların sistematığının Debûsî tarafından geliştirildiğini gösterir.

Kudûrî'nin beyan ile ilgili işlediği konuları üç başlık altında ele alacağız. Bunlardan ilk ikisi, beyan kuralları, ilkeleri, özellikleri ve türleri ile ilgilidir. Son başlık da te'hîru'l-beyan=beyanın geciktirilmesi tartışmasına dairdir.

a) Beyânın Gerekliği ve Özellikleri

Beyân konusunda en temel ilkelerden birisi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in tebliğ ve beyân görevinin esas olması ilkesidir. Buna bağlı olarak da Hz. Peygamber (s.a.v.), bildirilmesi ve açıklanması gereken durumlarda mutlaka açıklama yapar. Açıklanması gerektiği halde Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bir açıklama gelmeyen durumların açıklama gerektirmeyen bir durum olduğu kabul edilir⁷⁷⁷. Meselâ, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bir seriyyede görevlendirilen bir grup, karanlık sebebiyle kibleyi tespit edememiş ve içtihat ederek bir kısmı güneye, diğer bir kısmı ise kuzeye yönelmek

⁷⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/6-89, Cessâs, tağyîr ve tebdil kelimelerini doğrudan beyanla ilişkili olarak kullanmamakta, neshin caiz olduğu konuları anlatırken kullanmaktadır. Bkz. *el-Fusûl*, II/203-204; Saymerî, *Kitâbu mesâilî'l-hilâf*, s. 98-105.

⁷⁷⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyan", *DİA*, VI/23-25.

⁷⁷⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 221.

⁷⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/289, 340, 486.

sûretiyle namazı kılmıştır. Durum Hz. Peygamber (s.a.v.)'e aktarıldığında Hz. Peygamber (s.a.v.), farklı taraflara yönelmiş olsa da herkesin namazının geçerli olduğunu söylemiş ve böyle bir durumda namazın hükmünün, geçerliliğine etkisi konusunda ayrıntıya girmemiştir. Dolayısıyla böyle bir durumun farz veya nafile türünden her türlü namaz için geçerli olduğunu, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mutlak ifadesinden çıkarabiliriz. Zira bu şekilde ayrıntı gerektiren durumlarda, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mutlaka açıklama yapması gerekir⁷⁷⁸. Beyânın gerekli olduğu halde yapılmaması ile herkese açık bir şekilde yapılması gerekli olan beyânın bir veya birkaç kişiye yapıldığının iddia edilmesi arasında bir fark yoktur. Hz. Peygamber (s.a.v.), zekâtın çocukların mallarından da gerektiğine dair beyâna ihtiyaç olduğu halde sadece 'sahabeden bir kişiye bu hususta bilgi vermiştir, diğerlerine bilgi vermemiştir' demek doğru olmaz⁷⁷⁹. Beyânın umûmî olmasına da, burada değinmek gerekir. Kudûrî, yolculuk ile ilgili hadiste üç gün ve gece ifadelerinin geçtiğini, bu sürenin bazı yolcular için geçerli olduğunu söylemenin ise beyânın umûmî olması ilkesine aykırılık teşkil edeceğini söylemektedir⁷⁸⁰. Böyle bir iddia delille ispat edilmelidir.

Beyânın tam olması, beyân ile ilgili bir diğer ilkedir. Kudûrî, bu ilkeyi, abdest alınırken başa mesh etmenin tekrarı gerektirmediği görüşünü ele aldığı meselede dile getirmiştir. Başın birden fazla mesh edilmesi gerektiği halde Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından böyle bir şeyin yapılmamış olması, onun gerekli olmadığını gösterir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), genellikle yaptığı bir iş veya ibadette en faziletli olanını yapmıştır⁷⁸¹. Son cümle, beyânla ilgili bir diğer ilkeye temas etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bir işi devamlı olarak yapması, o işin o şekilde yapılmasının en faziletli şekli olduğuna işaret etmekte⁷⁸² bunun yanında tekrar etmeyen fiillerin ise caiz olmakla birlikte (bu cevaz içerisine bazen kerâhet de girer) faziletli olmadığına delâlet etmektedir⁷⁸³. Beyân makamında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mekruh olan şeyleri

⁷⁷⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/258, 456.

⁷⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1221.

⁷⁸⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/868.

⁷⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/122-123, II/802, 820.

⁷⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/820.

⁷⁸³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/692.

yapmasının caiz olduğuna örnek olarak, kedinin artığı ile abdest aldığına dair rivâyet kapsamındaki değerlendirmeler verilebilir. Kudûrî'nin, bu rivâyete verdiği iki cevaptan bir tanesi bu şekildedir. Diğeri ise bu rivâyetin sahîh olmadığına dair İbn Şücâ'nın sözüdür. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in namazı mekruh vakitlere te'hîr ederek kılması da, bu konuya verilebilecek bir başka örnektir⁷⁸⁴.

Beyân'ın sünnet kavramıyla aynı şekilde olmak üzere sadece Hz. Peygamber (s.a.v.)'e mahsus olmadığını da, şu örneklerden anlamaktayız: Hz. Osman'ın namazı Mina'da dört rekât kıldırması ile ilgili rivâyet için Kudûrî, beyân yoluyla böyle yapmış olması gibi bir ifadeye yer vermektedir ki bu, beyânın sadece Hz. Peygamber (s.a.v.)'e mahsus olarak kullanılmadığını göstermektedir⁷⁸⁵. Hz. Ömer'in, müslüman olduğu halde, Dihkâne'den haraç alınmasını emretmesi, öşür alınmasının gerekli olmadığını gösterir. Dolayısıyla burada bilinen bir durum olan müslüman olmayla beraber öşrün gerekliliği durumu, açıklanmaya ihtiyaç hissedilmediği için meskût geçilmiştir, iddiasına Kudûrî, “öşrün hükmünün fukahaya kapalı kalması sebebiyle, mutlaka açıklanması gereken bir durum olduğunu” söyler. Öşrün hükmünün açıklanmamasını da, haraç alınacağı için ayrıca öşrün alınmayacağı anlamına yoran Kudûrî'ye göre böyle bir hükmün açıklanması gerekli olsaydı, Hz. Ömer, öşrün alınmasını emrederdi. Bu emir üzerine öşür alınır ve bu da nakledilirdi⁷⁸⁶. Oysa böyle bir nakil yoktur.

b) Beyân Çeşitleri

Beyânın ihtiyaç olan durumlar için gerekli olması sebebiyle, öncelikle beyânı gerekli olan durum veya lafzın tespiti önem arz etmektedir. Mücmelin beyanı gerekli olduğundan dolayı nasslardan mücmel olanların tespitindeki ihtilaf, o nassın beyanının gerekliliği konusunu etkilemektedir. Meselâ Kudûrî, “Kırk koyunda bir koyun zekât vardır” hadisi ile “yirmi dört ve bundan daha az sayıdaki deve için koyun vermek gerekir” hadislerinin⁷⁸⁷ Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)'ye göre mücmel olduğunu

⁷⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/283.

⁷⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/877.

⁷⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1294.

⁷⁸⁷ Buhârî, *Zekât*, 38; Ebû Dâvûd, *Zekât*, 5.

nakletmektedir. Bu hadislerin mücmel olmasını gösteren durumun ise vücûbun, belli şartlara dayanması olduğunu, bu şartların da lafızda yer almamasını göstermektedir⁷⁸⁸.

Kısmen mücmel olduğu söylenen nasslar da vardır. Meselâ “Tavaf etsinler⁷⁸⁹” âyetinin tavaf için abdest alınmasının gerekli olması anlamında mücmel olmadığı⁷⁹⁰ ancak vakit bakımından mücmel olduğu ve bunun da Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından beyân edildiği ve böylelikle buradaki emrin de vücûb gerektirdiği ifade edilmiştir⁷⁹¹.

Beyâna ihtiyacı olan durumların/nassların beyân edilmesi çeşitli şekillerde olabilmektedir:

1. Mücmel olan âyetin başka bir âyetle açıklanması: “Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız, artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin...”⁷⁹² âyetinde, ihsâr hedyinin mahalli mücmel iken, daha sonra “Onda, sizin için belli bir süreye (kesilme zamanına) kadar menfaatler (sütünde, yününde faydalar) vardır. Sonra onun yeri, Beyt-i Atik (Kâbe)’dir”⁷⁹³ âyeti ile bu kapalılık giderilmiştir⁷⁹⁴.

2. Sünnet’in Kur’an’daki mücmel âyetleri açıklaması: Beyân türü denildiğinde daha çok bu çeşit akla gelmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in de görevi olması sebebiyle kapalı kalan nasslar, kendisi tarafından sözlü veya fiilî olarak açıklanmıştır. Bu tür beyâna örnek olarak, “Zekâtı verin” âyetini açıklayan “kırk koyunda bir koyun zekât vardır” tarzındaki hadisler⁷⁹⁵ ile “menasikinizi benden alınız” tarzındaki Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kendi uygulamasına işaret ettiği hadisler verilebilir⁷⁹⁶. Buradaki beyân, fiilî olup hacla ilgili mücmel âyetlerin açıklanması mahiyetindedir. Yine hırsızlık

⁷⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1359.

⁷⁸⁹ Hac sûresi/22, 29. âyet

⁷⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1856.

⁷⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1941-1942.

⁷⁹² Bakara Sûresi/2, 196. Âyet.

⁷⁹³ Hac Sûresi/22, 33. Âyet.

⁷⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2131-2132.

⁷⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1218.

⁷⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1862.

yapan kişi için uygulanacak cezanın nisabı ile ilgili “Ancak kalkan değerinde (ki bir miktarın alınması durumunda el) kesme cezası vardır” hadisi⁷⁹⁷, âyet için sözlü beyân olduğu gibi Hz. Peygamber (s.a.v.), güneşin doğmasına yakın sabah namazını kılmıřtır⁷⁹⁸, tarzındaki nakiller de fiilî beyândır⁷⁹⁹. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiilî beyânı, sözlü beyânından daha güçlüdür⁸⁰⁰.

Mücmelin beyânı kapsamındaki beyân türü, bağlayıcı olduğundan dolayı, özellikle Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hangi fiillerinin bu türden olduğunun belirlenmesi gerekir. Meselâ Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in teşrik günleri zevalden sonra şeytan taşlamasını, bu tür bir beyân kapsamında görmediğinden dolayı müstehaba hamletmektedir. Buradaki hamlin sebebi olarak bilinen devamlılıkla ilgili bir bilgi yer almamakla birlikte böyle bir haml yapılmış ve bu da hac emri ile ilgili âyetin ihrama girmiş kişiler için geçerli olduğu, bu fiilin ise bu âyetin kapsamına girmediği, çünkü şeytan taşlamanın ihramdan çıktıktan sonra yapılacağı, dolayısıyla bu fiilin mücmelin beyânı kabilinden olmaması sebebiyle müstehaba hamledileceği şeklinde savunulmuřtur⁸⁰¹.

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiilinin, her zaman beyân anlamına gelmediğini de belirtmek gerekir. Özellikle farklı anlamlara gelebilecek fiiller, beyân anlamı taşımaz. Meselâ, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ihtiyaç giderirken kibleye döndüğu ile ilgili haberler konusunda Kudûrî’nin birden fazla tahmini vardır. Bunlar, bu haberlerin neshedilmiş veya tahsîs edilmiş olduğu, –ünkü ihtiyaç giderirken kiblede başka bir tarafa dönmek sahabe arasında meşhûr olmuş bir uygulamadır- içyüzüne muttali olunamayan bir durumun fiil ile beyânının caiz olmadığı, özre binâen Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bu şekilde yaptığı olmak üzere birden fazladır⁸⁰².

⁷⁹⁷ Buhârî, Hudûd, 14; Müslim, Hudûd, 1; Ebû Dâvûd, Hudûd, 12; Nesâî, Kat’u’s-sârik, 12.

⁷⁹⁸ Ebû Dâvûd, Salât, 8; Nesâî, Mevâkît, 25; Tahâvî, *şerhu meâni’l-âsâr*, I/178-179.

⁷⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/439, başka bir örnek için bkz. IV/1771, 1897.

⁸⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1763.

⁸⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1944-1945.

⁸⁰² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/153.

c) *Beyânın Geciktirilmesi*

Kudûrî, beyânın şer'î bir meselede geciktirilmesinin sözkonusu olamayacağını belirttiikten sonra, bazı durumlarda beyânın geciktirilebileceğini söylemektedir. Kudûrî, bu kuralı esas almak sûretiyle beyân olarak kabul edilemeyecek bir hususu dile getirmekte ve bu sebeple de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, zekât ile ilgili olarak yazdırarak beyânda bulunduğu dair rivâyetleri sahîh olarak görmemektedir. O'na göre, bu tür rivâyetlerin beyân olarak kabul edilebilmesi için Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yazılı evrakın içerisindeki hükümleri onunla amel edecekler (zekât memurlarına) okuması (tilâvet) veya rivâyet etmesi gerekir. Buradaki tilâvet ve rivâyet kelimelerinin manasının, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in okuması ve rivâyet etmesi olamayacağına göre, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendisi hakkında olmasa gerektir. Aynı zamanda, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yazması olmadığından dolayı 'başkasına imlâ ettirmesi beyân anlamındadır' şeklindeki açıklama da kabul edilmediğinden, anlayabildiğimiz kadarıyla burada beyân için Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sadece yazdırması değil, onu uygulayacak olanlara bildirmesi (tilâvet) veya ulaştırması (rivâyet) gerekir, demek isteniyor. Oysa bu rivâyette, böyle bir şeyden bahsedilmemektedir. Öyleyse bu rivâyet, sahîh olarak kabul edilemez. Bu bir beyân olsa, Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu geciktirmeden zekât amillerine bildirir ve uygulanmasını sağlardı. Şer'î bir husûsun beyânının geciktirilmesi sözkonusu olamaz⁸⁰³.

Beyânın hâcet anında gerçekleşmesi gerektiğini söyleyen Kudûrî, beyânın geciktirilmesinin ne demek olduğuna dair açıklamasını muhsarın haccını kaza etmesine sebep olan şeyin ihsâr olmadığı anlatıldığı meselede yapmaktadır. Muhsarla ilgili hükümlerin anlatıldığı kısımda konuya dair âyetler ele alınırken, âyette muhsarın yapması gerekenler hedy kurbanı, ihramdan çıkış ve kaza şeklinde sıralanmıştır. Bu sıralamada kazanın en sonda gelmesinin beyânın geciktirilmesi anlamına gelmeyeceği dile getirilmektedir⁸⁰⁴. Beyânın ihtiyaç anında gerçekleşmesi için beyânı sağlayacak sorunun sorulması gerektiğini söyleyen Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Ramazan

⁸⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1133.

⁸⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2139.

Ayı’nda eşiyle cinsel ilişkiye girmek sûretiyle orucunu bozan ve ne yapması gerektiğini soran bedevîye beyân kapsamında cevap verdiğini ancak bedevînin eşi hakkında soru sorulmadığı için Hz. Peygamber (s.a.v.)’in de cevap vermediğini dile getirmiştir. Burada soru sorulmamasını beyânın geciktirilmesi için gerekçe olarak sunan Kudûrî, bu durumda beyânı geciktirmenin uygun olduğunu ifade eder⁸⁰⁵. İşçi olarak çalışan bir gencin çalıştığı kişinin hanımıyla zina yapması olayında –‘asîf olayı- Hz. Peygamber (s.a.v.), kadının iddiayı kabul edip etmemesine bağlı olarak hükmün uygulanmasını istemiştir⁸⁰⁶. Hanımıyla Ramazan’da oruçlu iken cinsel ilişkiye giren kişinin hanımı ile ilgili herhangi bir hükümden bahsetmemiş olması ile buradaki tavrı birbirinden farklıdır. Bu farklılığı, oruç kefaretiye sebep olan cinsel ilişkide hükmün her iki taraf için de geçerli olması diğeriinde ise taraflardan birisi hakkındaki hükmün öbür taraf hakkında geçerli olmadığını ifade ile ortaya koyan Kudûrî, bu meselelerdeki Hz. Peygamber (s.a.v.)’in farklı tavrını ihtiyaç olmadığı halde beyânda bulunabilmesi, ancak bununla mesul olmamasıyla da açıklamıştır. Dolayısıyla ilk olayda hükmü kendisine sorulmadığı halde açıklamış ve uygulanmasını istemiş, diğeriinde ise herhangi bir açıklama yapmamıştır⁸⁰⁷.

9. Meâni’l-hurûf

Cessâs, ‘bu konuyu atıf harfleri ve diğeri’ başlığı altında ele alıp örneklendirmiştir⁸⁰⁸. Kudûrî’nin değeriendirmeleri de Cessâs’ın verdiği bilgilerle uyuşmaktadır.

1. و (Vâv): Kudûrî, bu harfin ne anlama geldiği ve işleviyle ilgili gerektiğinde bilgiler vermiştir. Hanefî mezhebinin bu harfin işleviyle ilgili “bir araya getirme ve birliktelik olup sıralama olmadığı” görüşünü dile getiren Kudûrî, bu görüşü bu harfin geçtiği âyetlerle desteklemektedir. Bu meselenin dille ilgili bir mesele olduğunu ve harflerin bir manasının olduğunu söyleyen Kudûrî, و harfinin manasına dair Sîbeveyhi

⁸⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1481.

⁸⁰⁶ Buhârî, *Hudûd*, 30, 34, 38; Müslim, *Hudûd*, 25.

⁸⁰⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1481.

⁸⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I/83 vd.

(ö. 180/796) ve Ebû Sa'îd es-Seyrâfî (ö. 368/969) gibi dilcilerin görüş ve icmâsına yer veriyor. Ferrâ (ö. 207/822) ve Sa'leb (ö. 291/904) gibi dilcilerin و harfinin tertib ifade ettiği yönündeki görüşlerine ise itibar edilmemesi gerektiğini söylüyor. Mezhebin tercih ettiği görüşe uygun olanın dilcilerin icmâ ettiği görüş olması, diğer görüşün ise şâz kalması sebebiyle Kudûrî'nin böyle bir tercihte bulunduğu söylenebilir. Hadislerdeki kullanıma da işaret eden Kudûrî, bu harfin manasına uygun olarak abdest azalarını peşpeşe yıkamanın vacip olmadığı hükmüne ulaşmaktadır. Diğer taraftan, görüşünü çeşitli destekleyici örneklerle savunan Kudûrî, ثم ف، gibi harflerin sıralama manasında olduklarını, و harfinin cem' ve iştirâk anlamı kabul edilmediğinde iki veya daha çok şeyi bir araya getirme manasına bir harfin kalmadığını söylemektedir. Ayrıca söz söylerken insanların kendilerince daha önemli olanı önce söylemelerinin, önce söylenenin hüküm ve uygulamada sıralamaya uygun olarak önceleneceği anlamına gelmediğini⁸⁰⁹ ifade eden Kudûrî, başka bir meselede و harfi özelinde atfin iki şeyi aynı hükümde ortak etmek anlamında olduğu açıklamasını yaptıktan sonra, و harfi ile birbirine atfedilen ifadelerden birinci ile ikinci arasında ihtimal olmayacağını, her ikisinin de aynı kesinlik veya ihtimalde olduğunu söylemiştir⁸¹⁰.

2. ب Harfi: Abdest âyetinde geçen başı mesh etme kısmındaki “ب” harfinin manasıyla ilgili ihtilafta “ب” harfinin manasının dilcilere göre “ilsâk= الصاق (bitişiklik)” olduğunu nakleden Kudûrî, bu harfin en çok olanı veya maksadın kendisiyle gerçekleştiği şeyi ifade ettiğini söylemektedir⁸¹¹.

Bu harfin aynı zamanda في anlamında zarf-ı mekân olarak kullanıldığı bilgisine istinâden Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakledilen bir hadis farklı şekilde anlaşılmıştır. Bu hadise göre Hz. Peygamber (s.a.v.), bir mahalleye uğramış ve oradakilerin eti, canlı hayvan karşılığında sattıklarını/(Kudûrî'nin dediği anlamda alındığında) canlı hayvandaki eti sattıklarını görmüş ve bundan nehyetmiştir. Buradaki ب harfinin في anlamında olduğunu söyleyen Kudûrî, “Zeyd Basra'dadır: زيد بالبصرة” cümlesini de bu

⁸⁰⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/133-138.

⁸¹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/564.

⁸¹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/118.

duruma örnek vermiştir⁸¹². Ancak başka bir meselede, ب harfinin التمر kelimesinin başına gelmesinin bu kelimenin semen (bedel) olduğunu gösterdiği sonucunu çıkarmıştır⁸¹³. Dolayısıyla bu harfin asıl manasının ilsâk ve alım satım akdinde semeni (bedel) ifade etmek üzere kullanılması olmakla birlikte diğer manasında kullanımı da delile istinâden mümkündür.

3. من: Kudûrî, teyemmümün sadece toprakla yapılamayacağını savunduğu meselede, من harfinin, ibtidâ ve teb'îz manalarının olduğunu kabul etmekle birlikte ibtidâ manasının zâhir olduğunu ve lafızda da aslolanın zâhir olması kuralı gereğince de burada bu manasının tercih edileceğini söylemiştir⁸¹⁴.

4. اذا: Kudûrî, nafilâ bir namaz için alınan teyemmümle farz namazın da kılınabileceğini bu şekilde temellendirmektedir⁸¹⁵. "اذا" harfinin tekrar ifade etmediğini söyleyen Kudûrî, nafilâ bir namaz için alınan teyemmümle farz namazın da kılınabileceğini bu şekilde temellendirmektedir⁸¹⁶.

5. او: Köpeğin bir kabı yalaması sonucunda kabın kaç defa yıkanacağına dair rivâyette sayılar arasında "ev" geçmekte ve bunun manası tartışılmaktadır. Kudûrî, "او"un "بل" manasına olduğu iddiası karşısında, بل "birinciye terk edip ikinciye almak" manasına kullanılır ki bu da Şâri'nin sözünde caiz değildir, diyerek rivâyette birden fazla sayı geçmesi ve bu sayıların arasının da muhayyer bırakma manasına gelen او ile ayrılması sebebiyle bu sayıların dikkate alınmayacağını belirtir⁸¹⁷. Anladığımız kadarıyla او iki veya daha fazla şey arasında muhayyer bırakma manasına gelmektedir. Bunlardan bir tanesi tercih edilebildiği gibi bunlar hiç dikkate de alınmayabilir.

6. ف: "Fe" harfi, kendisinden öncesi ile sonrası arasında alaka (bağlantı ve sonuç ilişkisi) kurmayı gerektirir⁸¹⁸.

⁸¹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2380.

⁸¹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2672.

⁸¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/215.

⁸¹⁵ Maide sûresi/5, 6. Âyet.

⁸¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/218.

⁸¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/271.

⁸¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/463.

7. حتى ve الى: Bu iki harf ğâye (sonuç) manasında kullanılmaktadır. Bununla ilgili konuyu da daha önce mefhûmu'l-ġâye başlığı altında ele aldığımız için, burada sadece isimlerini zikretmeyi yeterli görüyoruz.

Harf kapsamında olmasa da dilbilgisi kuralları olması itibariyle aynı kapsamda görülecek izafet, atıf, istisna ile ilgili kural ve tartışmalara burada yer vermek istiyoruz.

1. İzafet: İzafet terkibi ile ilgili bir çıkarımın yer aldığı, “Sana hilalleri soruyorlar; De ki onlar, insanlar ve hac için vakittir”⁸¹⁹ âyetinde geçen “mevâkî” kelimesi hem insanlar hem de hacca izafe edilmiştir. Böyle bir durumda zaman sınırlandırılmamış ise, ayların tamamı, izafe edilenlerin her biri için ayrı ayrı geçerlidir. Senenin herhangi bir zamanı hac için vakit olur. Hac aylarından önce ihrama giren kişinin ihramı da, hac için geçerli olur⁸²⁰.

İzafetin iki türünden bahseden Kudûrî, bunların farklı hüküm ifade edeceğini söylemiştir. İzafet, demir kapı örneğindeki gibi, parçanın bütüne izafe edilmesi şeklinde olabileceği gibi izâfet-i ihtisas (iyelik izâfeti) denilen türde de olabilir. “Bir miskini doyurma keffareti” âyetindeki izâfetin bu ikinci türden olduğunu söyleyen Kudûrî, bu sebeple keffaretin başka şekillerde olabilse bile sadece bu türden verilmesi gerektiğini ifade etmek için bu türden izâfetle âyette yer aldığını söylemektedir⁸²¹.

2. Atıf: Kudûrî, atıfta, atıf ile ma‘tuf aleyhin her yönden aynı olması şartının olmadığını söyler ve hür kadının nikâhının caiz olabilmesi için câriyenin iddetinin şart koşulmasını buna örnek verir. Bundan dolayı ona göre, hedy imkânı bulamayan kişinin Bakara sûresi 196. âyette birbirlerine atıfla zikredilen 3 ile 7 gün oruç birbirlerine atfedilmiş olmalarına rağmen, farklı zamanlarda yerine getirilebilir. Bu da onların her yönden aynı olmadıklarını gösterir⁸²².

⁸¹⁹ Bakara Sûresi/2, 189. Âyet.

⁸²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1677.

⁸²¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2050.

⁸²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1746.

Atıfla ilgili bir başka kuralı da aynı âyet üzerinden dile getiren Kudûrî, atıfın daha önce zikri geçen kelime üzerine olacağını belirtir. “Döndüğünüzde yedi gün oruç tutmak gerekir”⁸²³ âyetinde geçen dönmek kelimesi, âyetin öncesinde hac geçtiği için ona ma‘tuftur. Hacdan dönmek anlamında anlaşılması gereken bu kelime, ihramdan çıkmak ile olağan günlük hayata dönmenin gerçekleştiği, memlekete ulaşmanın dönmenin gerçekleşmesi için şart olmadığı ve dolayısıyla da ihramdan çıktıktan sonra da yedi günlük orucun tutulabileceği hükmünü gerektirir⁸²⁴.

3. İstisna

Kudûrî, lafzî ve şer‘î istisnânın birbirinden farklı olduğunu belirtir. Ardından bu durumu, Şaban ayında keffarete başlayıp da Ramazan’ı istisnâ eden kişinin durumuna kıyasla anlatır. Kişi, Ramazan Ayı’nı istisnâ ederek oruç kefarete başlarsa, bu, o kişi tarafından yapılmış olması sebebiyle lafzî istisnâ kapsamında değerlendirilip o kişinin keffarete yeniden başlamasını gerektirir. Ancak Şaban ayında keffaret orucuna başlayan kişinin başladığı bu keffaret, Ramazan’da kesintiye uğrarsa bu, şer‘î bir istisnâ kabilinden olacağı için, kesintiye uğramaz. Buna kıyasla, Cuma namazı kılınmayan bir mescidde itikâfa giren kişinin itikâfı, Cuma namazına çıkmasıyla bozulmaz. Çünkü bu, şer‘î istisnâ ile müstesnâ olan bir durumdur. Lafzî anlamda bir istisnâ, bu ibadeti bozsa da şer‘î istisnâ bozmaz⁸²⁵.

Köpeğin satışını yasaklayan Hz. Peygamber (s.a.v.), av köpeğini bundan istisnâ etmiştir. Av köpeğinin istisnâ edilmesi, insanların o köpekten faydalanması anlamına gelmektedir. Bu ta‘lîl ile Kudûrî’ye göre insanlara fayda vermeyen köpeklerin satışının yasak olması diğerlerinin ise yasak olmaması hükmüne ulaşılır⁸²⁶. Burada, anladığım kadarıyla, قال رسول الله: ثلاث كلهن سحت، كسب الحجام سحت، ومهر الزانية سحت، وثمان الكلب سحت الا، hadisinde av köpeği, köpeğin satılması yasağından istisnâ edilmiş, fakat bu bir örnek olarak alınarak insanlara yarar sağlayan her türlü köpeğin satışının mubah, yarar

⁸²³ Bakara Sûresi/2, 196. Âyet.

⁸²⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1753.

⁸²⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1597.

⁸²⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2622.

yaptığın” buyurdu⁸²⁹. Buradaki istisnâ nefy (olumsuzluk)den sonra olduğu için, isbat (olumluluk) ifade eder. Bu yüzden de (farzlar cinsinden) nafîle olarak yaptığın vaciptir anlamına gelir⁸³⁰.

Hiz. Peygamber (s.a.v.)’in “بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون صائما” =Oruçlu olmadıkça, mazmaza ve istinşakta mübalağa et” emrinde yer alan istisnânın nehy manası, bir amaca yönelik olup bu amaç da suyun geniz boşluğuna kaçmasının orucu bozacağıdır. Bu hükmün, bu hadisten çıkmasına sebep olarak Kudûrî, nehy manasına gelen istisnânın yapılmasının sebepsiz olamayacağını söylemektedir⁸³¹.

10. Âyetlerdeki Örneklerle İstidlâl

Kudûrî, kölenin mal sahibi olamamasını, Kur’an’daki şirkin köleler üzerinden anlatıldığı âyetlerden istidlâl ile delillendirmiştir. Bu âyetlerde (Nahl/75, Rum/28) kölenin hiçbir şeye sahip olamayacağı ifade edilmiştir. Kudûrî’ye göre, bunun mümkün olması demek bu örneklendirmenin bâtil olması demektir⁸³².

Ahzâb sûresi 56. âyetteki “وسلموا تسليما” ifadesinin namazda Hiz. Peygamber (s.a.v.)’e salât-ü selâm okumak olmadığı söylenirken تسليما kelimesinin nekra geldiğini, bu sebeple burada namazdaki salât-ü selâm kastedilmediğini, böyle bir kasıt için bu kelimenin marife gelmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü aynı ifade, Nisâ sûresi 65. âyette⁸³³ de geçmektedir ve buradaki ile aynı anlamdadır, yani “Allah’ın emrine gönülden teslim olma” anlamına gelmektedir⁸³⁴.

11. Farklı Kırâatlardan Hüküm İstidlâli

Kudûrî, farklı kırâatleri, mezhebin görüşünü savunmak için delil olarak getirmektedir. Meselâ umrenin farz olmadığına delil olarak, Şa’bî’nin “Hac ve umreyi

⁸²⁹ Buhârî, Hıyel, 3.

⁸³⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1555.

⁸³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1537.

⁸³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2485-2486.

⁸³³ ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما

⁸³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/569.

Allah için tamamlayın=والعمره لله وائتموا الحج والعمرة لله” âyetindeki kısmını umre mübteda olacak şekilde ötreli okuması getirilmiştir. Bu okuyuşla العمرة kelimesinin daha önceki emirle bir ilgisi kalmamakta ve neticede de bu kırâate göre umre farz olmamaktadır⁸³⁵.

C. NESH

Nesh konusu fıkıh usûlünde tanımı, şartları, uygulanması vb. birçok yönüyle tartışılan bir konudur. Bu konudaki tartışmalara etraflıca girmeden neshin *et-Tecrîd*'de ele alındığı kadarıyla işlenmesinin yeterli olacağı düşüncesindeyiz.

1. Nesh ve Şartları

Önce nâzil/vârid olan bir nasstaki hükmün, daha sonra nâzil/vârid olan bir nasstaki hükümle ortadan kaldırılması şeklinde tanımlanan⁸³⁶ neshin, Kudûrî'nin incelediğimiz eserinde herhangi bir tanımına rastlayamadık. Ancak eserde, nesh ile ilgili bazı kural ve tespitlerin yer aldığı görülmektedir. Bunları, bazı örnekler üzerinden ele alacağız.

Kudûrî, neshin birbiriyle çelişen iki şey arasında olacağını söylediği meselede, âyet ile haberin birbiriyle çelişmeyeceğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), cinlerle görüştüğü gecede nebiz ile abdest almıştır. Bu olayın Mekke'de olduğunu, teyemmüm âyetinin ise Medine'de nâzil olduğunu, bu sebeple, daha sonra gelen âyetin, bu haberin hükmünü nesh ettiğini söyleyen muhâlifine cevap olarak bu kuralı söyleyen Kudûrî⁸³⁷ bu sözünü âyetin haberi nesh etmesi için, aralarında çelişki olması gerektiğini anlatmaktadır. Çelişkinin de, ancak aynı kuvvette olan iki nass arasında olacağını ihsâs etmektedir. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiilleri ile sözleri arasındaki çelişki de bu kapsamda değerlendirilebilir. Burada çelişki olmadığı söylenmemekle birlikte bu ikisi arasından bir tanesini tercih etmede nesh yöntemi kullanılmadığı⁸³⁸ ifade edilmektedir.

⁸³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1697, başka bir örnek için bkz. IV/1880, 2047-2048, 2050.

⁸³⁶ Neshin sözlük ve istilâhî manası etrafındaki tartışmalar için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II/197 vd.; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 228 vd.; Saymerî, *Kitâbu mesâili'l-hilâf*, s. 122-144; Ferhat Koca, “Nesih”, *DİA*, XXXII/582.

⁸³⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/73.

⁸³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1839.

Fiilin söze aykırı olması durumunda, bu aykırılığın giderilmesinde hangi yöntemlerin kullanıldığı daha önce geçmişti⁸³⁹.

Hanefî usûlünde nassa ziyâde olarak bilinen meselenin nesh olduğunu Kudûrî'nin eserinde “Ashâbımıza göre, suyla tahâret niyet gerektirmez. Çünkü niyet nassa ziyâdedir. Nassa ziyâde ise haber-i vâhid ve kıyas ile olmaz” ifadelerinden anlamaktayız⁸⁴⁰. Nassa ziyâde ile ilgili bu kat'îlik şartının daha açık bir şekilde izah edildiği mesele, sürgün cezasının, zinâ haddine eklenmesi meselesidir. Kudûrî, bu meselede, Kur'an'ın neshinin, ancak Kur'an'ı sâbit kılan şeyle mümkün olduğunu ifade ettikten sonra, sünnet tarafından had cezasına eklenen sürgünün, âyetin hükmünü nasıl nesh ettiğini açıklamaktadır: Kudûrî'ye göre âyet⁸⁴¹, had cezasının bir kısmını ortaya koymuş, sünnet de sürgünü ekleyerek bu cezayı tamamlamıştır. Sürgün cezasının beyân olmaması, âyette belirtilen cezanın gerekliliği ile sürgün cezasının gerekliliğinin teâruzundan kaynaklanmaktadır. Bu teâruz, aynı zamanda sürgünün gerekliliği hükmünün, âyetin had cezasının gerekliliği hükmü istikrar bulduktan sonra gelmiş olması sebebiyle de gerçekleşmiştir. Sürgünün âyette zikredilmemesini de bu teâruza dayandıran Kudûrî, bunu, kısas cezası ile diyetin teâruzuna benzetmektedir. Bu sebeple de “Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir”⁸⁴² âyetinde diyet geçmemekte ve sünnet, diyet hükmünü getirmektedir⁸⁴³. Kudûrî, meseleyi, sürgün cezasının, had olmaması üzerine kurduğu için ceza ile 'ta'zîrin gerekliliğini' birbirinden ayırmakta ve bu ikincisini, 'had olarak' nitelendirmek sûretiyle savunmaktadır. Bunu da “aynı anda iki farklı cezanın olamayacağı” ile “bir suçtan aynı anda iki ceza verilemeyeceği” ilkeleriyle bağdaştırmaya çalışmaktadır.

Kudûrî, Hanefî usûlünde nassa ziyâde olarak kabul edilen bir diğer meseleyi bu kavrama yer vermeden anlatmıştır. “Ondan kolayınıza geleni okuyun”⁸⁴⁴ âyetinin namazda, Fâtiha sûresinin okunması gerektiğini ifade eden hadisler ile -ki bu hadisler

⁸³⁹ Bkz. “İçeriği Sözlü Haberlere Uygun Fiilî Haberlerin Tercihi” başlığı, s. 118.

⁸⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/101.

⁸⁴¹ Nûr sûresi/24, 2. Âyet: “Zinâ eden kadın ile erkeğin her birine yüz celde vurun...”

⁸⁴² Nisâ sûresi/4, 92. Âyet.

⁸⁴³ Kudûrî, *et-Tecrid*, XI/5870-5871.

⁸⁴⁴ Müzzemmil sûresi/73, 20. Âyet.

haber-i vâhid olarak kabul edilmektedir- nesh edilmesinin mümkün olmadığını söyleyen Kudûrî, âyetin zâhirinin delâletinin kat'î olması sebebiyle zannî olan âhâd haberlerle nesh edilemeyeceğini dile getirmektedir⁸⁴⁵.

2. Neshi Tespit Yolları:

a) Nass Tarafından Bildirilmesi Yoluyla

Neshin bilinme yollarından birisinin, nassın içinde geçen bilgi olduğunu ve bu bilginin de neshin bilinmesinde kesinlik ifade ettiğini, Kudûrî'nin “rivâyetin içinde geçmeyen nesh bilgisi, iddia olmaktan öteye geçmez, ancak birbiriyle çelişen iki fiil arasında nesh olması mümteni değildir” ifadesinden anlamaktayız⁸⁴⁶. Nesih bilgisinin nass içinde geçmesi ise, hükmün açıkça neshedildiği şeklinde bir bilgi olabileceği gibi, neshe işaret eden bir bilgi de olabilir. İkinci türe örnek olarak Kudûrî'nin, İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyeti tercih etmesini gösterebiliriz. Buna göre İbn Abbas, “Rasûlullah'ın rükû ve secdede ellerini önceden kaldırırken, daha sonra bunu terk ettiğini” söylemektedir⁸⁴⁷. Kudûrî bu rivâyete dayanarak rükûdan önce ve sonra ellerin kaldırılmasının nesh edildiğini söylemektedir.

b) Nassların Nüzûl/Vürûd Zamanının Bilinmesi Yoluyla

Çelişen nassların tercihinde nesh yöntemine çokça müracaat edildiğini gözlemlediğimiz eserde, bu yöntemin uygulanmasında da ahkâmın nüzûl/vürûd sürecinin en çok atıf yapılan konu olduğu dikkatimizi çekmiştir. Namazın vakitleri, kılınışı ve namazı bozan durumlar gibi pek çok konuda çelişen rivâyetleri tercihte Kudûrî'nin, “İslâm'ın ilk dönemlerinde böyleydi ancak daha sonra bu nesh edildi” ibaresini çokça tekrar ettiği görülmektedir⁸⁴⁸. Bu yargıya ulaşmak için ise nassların nüzûl/vürûd zamanının belirlenmesi gerekmektedir. Bu belirleme ise nassın bizzat

⁸⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/490.

⁸⁴⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/385.

⁸⁴⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/522.

⁸⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/862, 913, 945, 975, III/1267, 1326, 1443, V/2325-2326.

içeriğinde geçen bilgiye istinâden olduğu gibi, rivâyeti nakleden râvî bilgisine, nakledilen bazı eş zamanlı olayların şahitliğine dayanarak yapılmaktadır.

Erkeğin cinsel organına dokunmasından dolayı abdest gerekmediğine delil olarak sunduğu rivâyette geçen böyle bir durumda abdest alınıp alınmayacağına dair sorudan yola çıkarak Kudûrî'nin ulaştığı sonuç şudur: 'Böyle bir sorunun sorulması, daha önce bu konuyla ilgili bir emrin varlığına işaret eder. Bu da, bu hadisin bu emirden daha sonra vârid olduğunu gösterir. Rivâyetin içeriğindeki bu bilgi, rivâyetin nâsîh olduğunu ortaya koyar'⁸⁴⁹. Burada nesh ibaresi geçmemekte ve de nesh ihtimalini çağrıştıracak herhangi bir ifade kullanılmamaktadır. Ancak, zaman itibariyle daha sonra olan haberin tercih edilmesinin altında yatan anlayışın nesh ihtimali olduğu söylenebilir.

Kudûrî, İslâm'a daha geç bir dönemde girmiş olan sahabenin rivâyetinin sadece bu özelliği sebebiyle rivâyetinin içeriğinin de geç dönemde olduğu anlamına gelmeyeceğini söyleyerek, neshin bu yolla tespit edilmesini kabul etmez. Ebû Hureyre ile ilgili olarak Kudûrî, bir yerde İslâm'a geç girdiğini ve bu yüzden de rivâyetlerinin kabul edilmesi gerektiğini söylerken⁸⁵⁰, başka bir yerde İslâm'a geç girmekle birlikte kendisi müslüman olmadan önce meydana gelen olayları nakletmesi sebebiyle rivâyetinin mutlak olarak neshi tespit yöntemi olarak kullanılmaması gerektiğini söylemektedir⁸⁵¹. Bu iki ifade arasında, bir çelişki varmış gibi görünmektedir. Ancak, anlayabildiğimiz kadarıyla Kudûrî, birinci ifadeyi İslâm'a geç giren râvînin rivâyetini diğerlerine tercih eden muhâlif için geçerli olmak üzere söylemektedir. Kendisinin tercih ettiği ise, ikincisi olup mutlak olarak bu bilgi neshin tespit edilmesi için yeterli değildir.

Kudûrî, konu itibariyle daha erken veya daha geç dönemde gerçekleşmiş olan hükümleri de nesh ile ilişkilendirmiştir. Meselâ kıyemî mallarda karz akdinin caiz olmadığını söylerken, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den hayvan karzına cevaz verdiğine dair

⁸⁴⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/192.

⁸⁵⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/653.

⁸⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/192, aynı durum rivâyetin genç sahabeler tarafından nakledilmiş olmasında da geçerlidir, II/695.

rivâyeti⁸⁵², bu durumun faizin yasaklanmasından önce olmasına bağlamıştır. Delil olarak da faizin yasaklanmasından önce “bir adamın, karısının câriyesiyle cinsel ilişkiye girdiğini, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in de câriyenin misliyle ödenmesine karar verdiği”⁸⁵³ rivâyetini göstermiştir. Bu rivâyetlerin aksine bir rivâyet zikretmeyen Kudûrî, mislî mallarda karzın caiz olduğu, kıyemî mallarda ise caiz olmadığına dair genel kuraldan bahsetmektedir⁸⁵⁴. Ancak, bu rivâyetlerin genel kurala aykırı olması sebebiyle kabul edilmediğine dair bir açıklama da yapılabileceği halde, nesh edildiği yönünde bir açıklama yapılması ilginçtir. Ebu Hanife’nin satıcının sağdığı hayvanı alıp sağan müşterinin muhayyerliğinin olmadığı meselesinde musarrât hadisi ile ilgili söylediği nesh edilmiştir, sözünü Kudûrî iki şekilde açıklamaktadır: Birincisi, İslâm’ın ilk dönemlerinde cezaların malla olduğuna dair bilgi, ikincisi de tasriyenin yasaklanmış olduğuna dair hüküm. Her iki açıklama ile ilgili delil sunmaktadır⁸⁵⁵. Bu bilgiler de göstermektedir ki, genel kurala aykırı olarak rivâyet edilen bu haberin kabul edilmeme gerekçesi, Ebû Hanife’den nakledilen bir görüşe göre neshtir.

Rivâyetlerin tarihinin tespit edilememesi durumunda, neshin gerçekleştiği söylenemez. Kudûrî, böyle bir mesele için rivâyetin mensûh kabul edilen ve tercih edilmeyen rivâyetten önce veya sonra vârid olması ihtimallerine göre değerlendirme yapmaktadır. Buna göre, kadının mahremsiz bir şekilde yapabileceği yolculuk mesafesine dair rivâyetler arasında ihtilaf vardır. Bu rivâyetlerde azdan çoğa doğru söyleyecek olursak, bir gün, bir gece, bir gün ve gece, üç gün ve üç günden daha fazla miktarları geçmektedir. Kudûrî, bu haberler arasında teâruz olması sebebiyle haberlerin düşmesi kuralını söyledikten sonra, alternatif olarak, bu haberler arasında öncelik ve sonralık ihtimaline göre bir çözüm sunmaktadır: Bir gün ve gece haberi, üç günlük sürenin yer aldığı haberden daha sonra vârid olmuşsa, üç gün haberine başka bir hüküm eklenmiş olur. Aksi durumda ise, üç gün haberi diğerini nâsîh olur⁸⁵⁶. Kudûrî’nin burada

⁸⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, III/118; Müslim, *Müsâkât*, 118; Ebû Dâvûd, *Buyû’*, 11.

⁸⁵³ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, III/144.

⁸⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2687, başka örnekler için bkz. II/814, IV/2125.

⁸⁵⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2441.

⁸⁵⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2171–2172.

kısmen yer verdiğimiz değerlendirmesi, çelişiyor gibi görünen rivâyetlerin nasıl değerlendirilebileceğini bütün yönleriyle ortaya koymaktadır.

c) İcmâ Yoluyla

Tahâvî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra ümmetin vitrin rekât sayısı üzerine icmâ ettiğini ve bu icmâ sebebiyle vitir namazının farklı rekâtlarda kılınabilme muhayyerliğinin ortadan kalktığını, bu icmânın İmam Şâfiî'den önce olduğunu, bu icmânın muhayyerlik ifade eden nakillerin neshedildiğine delâlet ettiğini, icmâdan sonra da ihtilafa bakılmayacağını söylemiştir⁸⁵⁷. Kudûrî'nin Tahâvî'den yaptığı bu nakil, icmânın neshin belirlenmesinde kullanılan yöntemlerden birisi olarak kabul edildiğini göstermektedir.

d) Sahabe Uygulaması Yoluyla

Sahabenin, rivâyet ettiği hadise aykırı davranması konusunda farklı yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan bir tanesi de, sahabenin, rivâyet ettiği hadise uygun davranmaması, rivâyet edilen hadisin içeriğinin nesh edildiğine dair bilgisidir, şeklindedir. Hz. Ali'den nakledildiğine göre O, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in iftitah tekbirinden sonra “lâ ilâhe illâ ente...” okuduğunu duyduğunu söylemiştir. Hz. Ali'nin, tekbirden sonra sübhaneke okuması ve rivâyet ettiği ile amel etmekten dönmesi, Kudûrî'ye göre, bunun nesh edildiğini bildiğini gösterir⁸⁵⁸.

3. Nesh Türleri

a) İlk Konulan Hükümle/Metinle Aynı Konuda Olan Ziyâde

Bu ziyâde, bir ibadete, aynı cins bir ibadetin eklenmesidir. Bu da, beş vakit namaza ilâve bir vaktin eklenmesi vb. şeklinde olur ki bazı Iraklı fakihler hâriç, cumhur

⁸⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/807.

⁸⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/483, benzer örnekler için bkz. II/521-522, 787, III/1535.

ulema ittifakla bunun nesih olmadığını söylemişlerdir⁸⁵⁹. Kudûrî' bu konuda, haber-i vâhidler arasında nesh cereyan edebilir, bir başka farzın gerekli kılınması, diğerinin neshini gerektirmez; zira onunla ilgisi yoktur, demektedir. Konuyla ilgili bu bilgiler, vitir namazıyla ilgili meselede geçmektedir. Bu namazın vacip olmasını gerektiren nass, beş vakit namazı ortadan kaldırmamaktadır. (tebdil kavramı çerçevesinde) Yüce Allah'ın hüküm koyma ve kaldırmada ağırdan hafife, hafiften ağıra geçmesi mümteni değildir. Beş vakit namaz farz kılındıktan sonra vitir de bunlara eklenmiştir⁸⁶⁰. Kudûrî'nin burada söylediği görüş, Cessâs'ın eserinde belirttiği Hanefî âlimlerinin tercih ettiği görüştür. Ancak, Cessâs'ın verdiği örnekler arasında, vitir namazının beş vakit namaza ilâve olarak vacip kılınması yer almaz⁸⁶¹. Meselenin bu bağlamda ele alınmasının, Kudûrî'ye ait bir tasarruf olduğu anlaşılmaktadır.

b) Mana Yoluyla Nesh

İbn Abbas'tan gelen rivâyete göre, Yüce Allah önce gecenin yarısını namaz kılarak geçirmeyi (قيام نصف الليل) farz kılmış, sonra da “Ondan kolayınıza geleni okuyun” âyeti⁸⁶² ile bunu nesh ederek hafifletmiştir. Bu âyetteki “okuyun” ifadesinde yer alan okuma fiili, emir için hakikat olup namaza hamledilmesi mecazdır. Hakîkî mananın mecaza hamledilebilmesi için delil gerekir. İbn Abbas'ın sözünde ise, bu yönde bir delil yoktur. Kırâatin hafifletilmesinin emredilmesi mana yoluyla namazın hafiflemesi anlamına gelmektedir. Bu durumda da nesh mana yoluyla olmaktadır⁸⁶³.

4. Nesh Örnekleri

a) Kur'an'da Nesh

Âyetler arasında şartları gerçekleştiğinde neshin gerçekleşeceğine dair herhangi bir ihtilaf olmadığı için, bu konu gündeme gelmemiştir. Ancak neshin

⁸⁵⁹ Murat Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, *IHAD*, sayı:13, 2009, s. 108.

⁸⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/797-798, başka bir örnek için bkz. III/1439-1440.

⁸⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/223.

⁸⁶² Müzzemmil Sûresi/73, 20. Âyet.

⁸⁶³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/486.

olduğuna dair bilgi hadis ile sabit olmuşsa, bunda aranan şart, hadisin haber-i vâhid olmamasıdır. Kudûrî, “Doğu da, batı da Allah'ındır...”⁸⁶⁴ âyetinin “Nerede olursanız olun ...” âyeti⁸⁶⁵ ile nesh edildiğine dair bilginin, Katâde'den nakledilen bir haberle sabit olduğunu, nesh hükmünün haber-i vâhidle olamayacağını söyleyerek bu iki âyet arasındaki nesh ilişkisini kabul etmemektedir. Âyetler arasında var gibi görünen çelişkiyi ise, ikinci âyetin kibleyi bilenlere hitap ettiği açıklaması ile ortadan kaldırmakta ve bu âyetin, kiblenin yönünü bilmeyen kişileri kapsamadığını, bu sebeple içermediği bir konuyu nesh edemeyeceğini söylemektedir. İlk âyetin de ictihadla kiblenin tespit edilmesi durumuna mahsus olduğunu belirtmektedir⁸⁶⁶.

Âyetin bir kısmının daha sonra gelen diğer kısmıyla nesh edildiğine dair örnek ise, Ramazan ayında oruç ile fidye arasında muhayyerlik ile ilgilidir. “Gücü yetenlere fidye gerekir” âyetinin⁸⁶⁷ devamındaki “oruç tutmanız, sizin için daha hayırlıdır” kısmıyla nesh edildiğine dair bilgi, Seleme b. el'Akva'dan nakledilen, “Bu âyetin ilk kısmı nâzil olduğunda, bizden isteyen orucunu bozup fidye verebiliyordu. Fakat âyetin devamı nâzil oldu ve âyetin önceki kısmını nesh etti” hadisiyle sabittir. Kudûrî'nin haber-i vâhidle nesh sabit olmaz itirazına rağmen bu rivâyetle neshin sabit olduğunu söylemesi dikkatimizi çekse de, daha sonra başka sahabîlerden de bu yönde nakillerin olduğu yönündeki sözöyle bir çelişkinin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Kudûrî, İbn Âmir ve Hz. Âişe'nin yorumuyla da, nesh olmadan bu âyetin anlaşılabilirliğini göstermiřtir⁸⁶⁸.

b) Kur'an'ın Sünnet ile Neshi

Kudûrî, recm cezasının uygulanması için gerekli olan ihsân şartının müslüman olmayı içerdiğine yönelik Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşünü savunduğu

⁸⁶⁴ Bakara sûresi/2, 115. Âyet.

⁸⁶⁵ Bakara sûresi/2, 144. Âyet.

⁸⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/455.

⁸⁶⁷ Bakara sûresi/2, 184. âyet.

⁸⁶⁸ Hz. Âişe ve İbn Âmir'den nakledildiğine göre, bu âyet, yaşlılar için nâzil olmuştur. Bu durumda âyetin manası, bedenen oruca güç yetiremeyen ancak, malı ile güç yetirebilenler, fidye verirler, şeklinde olur, Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1507-1508.

meselede, hem Kur'an'ın kendisinden önceki şeriatleri nesh etmesine hem de sünnetin Kur'an'ı nesh etmesine örnek olacak açıklamalar yapmaktadır. Kudûrî'nin savunduğu bu görüşe aykırı olarak nakledilen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Yahudileri recm ettirdiğine dair rivâyette bahsedilen olay, ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'ye girmeden önce gerçekleşmiştir. Nisâ sûresi medenî olduğundan ve henüz zina ile ilgili âyet nâzil olmadığından dolayı, o konuda Hz. Peygamber (s.a.v.), kendinden önceki şeriatleri uygulamaya me'mûr olduğu için, Tevrât'ın hükmüne göre recm cezasına hükmetmiştir. Tevrât'ın bu hükmü, Nisa sûresi 15. âyet⁸⁶⁹ nâzil oluncaya kadar geçerli olmuştur. Bu âyet ile Tevrât'ın getirdiği recm hükmü nesh edilmiş, âyetin hükmü de Ubâde b. es-Sâmit'ten nakledilen "Bekârla bekâr zina ederse, yüz celde ve sürgün; evlilerin zinasında ise celde ve recm gerekir"⁸⁷⁰ hadisi ile nesh edilmiştir⁸⁷¹. Kudûrî'nin yaptığı açıklamaların birinci kısmında yer alan âyetin hükmünün Tevrât'ın hükmünü nesh etmesi kısmı, aşağıda gelecek olan 'önceki şeriatlerin neshi' konusuna örnektir. Ayrıca âyetin hadislerle nesh edildiğini söyleyen Kudûrî, bu hadisin meşhur olup olmadığı konusunda da bilgi vermemiştir.

c) Sünnet'in Kur'an ile Neshi

Cuma günü hutbe esnasında tahiyetü'l-mescid kılmanın kerâhiyeti ile ilgili olarak ele alınan rivâyetlerde, başlangıçta böyle bir namazın kılındığı anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra bu namaz "Kur'an okunduğu zaman, onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin" âyeti⁸⁷² ile nesh edilmiştir. Kudûrî, bu âyetin, namazda konuşma ile hutbe esnasında konuşma veya namaz kılma konusunda indiğine dair rivâyetlerin

⁸⁶⁹ Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açmıyaya kadar evlerde tutun.

⁸⁷⁰ Müslim, Hudûd, 12; Kudûrî, hadisteki celde ve recm ifadesinden kastedilenin, recm olduğunu söyler. Çünkü ona göre bir suç için iki ceza birleşmez. Dolayısıyla hadisin bu kısmı bu kurala aykırı olması sebebiyle bu şekilde anlaşılmalıdır, *et-Tecrîd*, XI/5878.

⁸⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, XI/5877-5878.

⁸⁷² 'Araf sûresi/7, 204. âyet.

olduğunu, her ikisi hakkında da delil olacağını söylemekte, hutbe esnasında namaz kılmanın nesh edildiğine dair başka rivâyetler de zikretmektedir⁸⁷³.

d) Sünnet'in Sünnet ile Neshi

Kudûrî'nin çelişkili hadisler arasında neshin geçerli olacağına dair kuralı, köpeğin yaladığı kabın kaç defa yıkanacağına dair nakledilen rivâyetler arasında uyguladığını görmekteyiz. Bu rivâyetlerin haber-i vâhid türünden olması, birbirleriyle çelişik olmalarını mümkün kılmaktadır. Kudûrî, bu konuda neshin gerçekleştiğini, benzer örnekler üzerinden anlatmaktadır. Ona göre köpeklerle ilgili önce -onların öldürülmesi gibi- sert ifadelerin geçtiği rivâyetler sözkonusudur. Daha sonra bu durum hafifletilmiş ve köpeğin salyası sebebiyle birden fazla yıkama gerektiğini ifade eden rivâyetler vârid olmuştur. Kudûrî, bu durumu, namazın elli vakitken beş vakte, cünüplükten temizlenmek için yedi defa gusül gerekirken bunun bire ve yine idrardan dolayı elbiseyi yıkamanın yediden bire düşürülmesine benzetmektedir. Bu sebeple Kudûrî, Ebu Hureyre'nin köpeğin salyası sebebiyle yıkamanın üç defa olacağını bildiren rivâyetinin, O'nun bu konuyu bildiğini gösterdiğini, aksi takdirde Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylediğinin aksine fetva vermesi sonucunun ortaya çıktığını, bunun da muhal olduğunu ifade etmektedir⁸⁷⁴.

⁸⁷³ Burada ilgili olayın kişiye özel olduğu ihtimalinden de bahsedilir, Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/943-944, Hz. Peygamber (s.a.v.) hutbede iken bir adam gelip Hz. Peygamber (s.a.v.)'in o anda okuduğu âyet için yanındaki İbn Mes'ud'a; "bu âyet ne zaman indi, şimdi duyuyorum" dediğinde İbn Mes'ud "sübhanallah" diye karşılık verir. Namazdan sonra İbn Mes'ud, o kişiye "sen bizimle Cuma namazı kılmadın" dediğinde, adam Hz. Peygamber (s.a.v.)'e bu durumu sorar, Hz. Peygamber (s.a.v.) de İbn Mes'ud'un doğru söylediğini belirtir (Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I/367). Bu habere Kudûrî, o dönemde nesh olma ihtimaline karşın âyetlerin ne zaman indiği önemli idi ve bunu öğrenmek vacip idi. Dolayısıyla bunun bile hutbe esnasında sorulması cumanın fâsit olmasına sebep oluyorsa, nafi bir namaz olan tahiyetü'l-mescid namazının kılınması evleviyetle sebep olur, yorumunu yapmıştır, (Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/943). Âyetlerin nesh olma ihtimaline karşın ne zaman indirildiğinin öğrenilmesinin gerekliliği ile ilgili yorum, bu sahabînin ifadesine hiç uymamaktadır. Zira bu sahabî, âyeti ilk defa duyduğu için bir hayret ifadesi olarak "bu âyet ne zaman indi, daha önce hiç duymadım" demek istemiştir. Dolayısıyla olayın nesh ile ilgisi olmasa gerektir. Sünnet'in Kur'an ile neshi konusuyla ilgili başka bir örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/589-590.

⁸⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/274, başka bir örnek için bkz. II/806.

e) Önceki Şeriatlerin Neshi

Önceki şeriatlerde var olan ve İslâm'ın ilk dönemlerinde de uygulanan bazı hükümlerin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadisi ile nesh edildiğine dair bilgilerin yer aldığı eserde bu konuyla ilgili bir örneğin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Bu örnek de cenazenin başının örtülmemesi ile ilgilidir. İslâm'ın ilk yıllarında müslümanlar, önceki şeriatlerde var olan cenazenin başının örtülmemesi uygulamasını uyguluyorlar idi. Ancak, Hz. Peygamber (s.a.v.) bu uygulamayı sona erdirmek üzere ihramlı iken ölmüş birisi için, “onları (başları?) örtün, Yahudilere benzemeyin”⁸⁷⁵ buyurdu. Kudûrî'ye göre bu hadis, ihramlı iken ölmüş birisine mahsus olarak söylenmiş bir durum olmayıp umûmî bir hadistir ve öncekilerin şeriatine ittibâen yapılan bir uygulamanın nesh edildiğini bildirir⁸⁷⁶.

D. TE'VÎL

Bu konu usûl eserlerinde müşterek lafızlar bağlamında ele alınmıştır. Hanefilerden bu konuyu ilk defa ele alan Debusî'dir⁸⁷⁷. Kudûrî, nasları te'vîl ederken te'vîl ile ilgili bazı kurallardan bahsetmiştir.

1. Te'vîlin Geçerlilik Şartları

Kudûrî'nin, te'vîlin geçerli olabilmesi için söylediği en önemli kuralın, “nasla sabit olan bir husus aksine yapılamaması” olduğunu görüyoruz. Bir başka deyişle, te'vîl nassa aykırı olamaz. Örneğin, namaz vakitleri ile ilgili Cibrîl hadisine göre Cebrâil (as.), ikinci gün bir şeyin gölgesi bir misli olduktan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)'den öğle namazını kılmasını istemiştir. Bu sebeple, nassla sabit olan bu bilgi aksine olmak üzere, namazın vaktinin bu vakitte sona erdiği yönünde bir te'vîl, geçerli bir te'vîl olmamaktadır⁸⁷⁸. Kudûrî, öğle namazının vaktinin bir şeyin gölgesinin bir misli

⁸⁷⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, II/279.

⁸⁷⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1055.

⁸⁷⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 95; Nas, *Fıkıh Usûlünde Meşhumun Delâleti İle İlgili Kavramların Gelişimi*, s.34-35.

⁸⁷⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/384.

olmasına kadar olduğu yönündeki görüşü tercih sadedinde, hadiste geçen صلى fiilinin Cebrâil'in geldiği ilk gün için namaza başlamak, ikinci gün için ise namazı bitirmek anlamına alınmasını, nassa aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemektedir.

Bu konuda Kudûrî'nin dile getirdiği ikinci kurala göre, açık ihtilafın olduğu konularda, ihtilafı ortadan kaldırmaya yönelik te'vîl yapılamaz. Bu kural, süs ve zinet eşyası için zekât gerekip gerekmediği noktasındaki sahabe arasında var olan ihtilafa yönelik olarak söylenmiştir. İhtilafın taraflarının sahabe veya fukaha olması, bu kuralın geçerliliğini etkilemez. Sahabe ihtilafı için söylenen bu kural, fukaha arasında var olan ihtilaflar için de geçerlidir⁸⁷⁹.

Bu konudaki bir başka kural da, te'vîlin, ictehadlar için değil de şâri'in söz ve fiilleri için geçerli olduğu şeklindedir. Meninin yıkanması ile ilgili tartışmada, Hz. Ömer ve Abdullah b. Ömer'in meniye yıkadığına dair rivâyetleri esas alan Kudûrî, bu yıkamaların müstehap olabileceği şeklindeki yorum karşılığında "görüşler te'vîl edilmez, Şeriat sahibinin sözü te'vîl edilir" demektedir⁸⁸⁰.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiilleri genel olarak te'vîle açık kabul edilmektedir. Hafî kıraat ile kıldırılan namazda imamın secde âyeti okuması mekruhtur. Çünkü cemaat, imamın secde âyeti okuduğunu anlayamaz. Bu kurala aykırı olarak nakledilen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in öğle namazında Secde sûresini okuduğu için secde ettiğine dair rivâyet⁸⁸¹, Kudûrî tarafından Hz. Peygamber (s.a.v.)'in daha önceki rekâtlarda yapmadığı secdeleri yaptığı yönünde te'vîl edilmiştir⁸⁸². Bu te'vîl, yukarıdaki kurallardan herhangi birisine aykırı olmadığından dolayı, geçerli bir te'vîl örneği olarak görülebilir. Benzer bir durum, namaz esnasında sesli gülmenin abdesti bozmayacağına dair rivâyetin⁸⁸³ te'vîlinde de sözkonudur. Kudûrî, bu hadisin, namaz esnasında sesli gülmenin namazı bozacağına dair birçok sahabî tarafından nakledilen habere

⁸⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1330.

⁸⁸⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/749.

⁸⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II/456.

⁸⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/664.

⁸⁸³ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/173.

uymadığını, bu sebeple de rivâyette bahsedilen durumun, cenaze namazı için geçerli olacağı yönünde te'vîl edilebileceğini söylemiştir⁸⁸⁴.

Selmân-ı Fârisî'nin “Rasûlullah bizi üç taştan daha azını kullanmaktan nehyetti” hadisi⁸⁸⁵, istincâ isminin arınmanın olmasıyla gerçekleşeceği bilgisine istinâden te'vîl edilmiş ve hadiste zikredilen sayının üst sınır olduğu ifade edilmiştir⁸⁸⁶. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, kedi artığı su ile abdest aldığına dair rivâyet⁸⁸⁷, beyân maksadıyla namazları mekruh vakte tehir etmesi gibi mekruh olan bir şeyi yapmasının sözkonusu olduğu ve bunun da caiz olacağı şeklinde te'vîl edilmiştir⁸⁸⁸. Te'vîl edilen bu iki hadisin, Hanefî mezhebince delil olarak görülmediğini de eklemek gerekir. Kudûrî, hadislerin öncelikle kendilerince kabul edilmediğini sebepleriyle birlikte açıkladıktan sonra, kabul edilmesi/sahîh olması ihtimaline binâen bu şekilde te'vîl edilebileceğini göstermektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakledilen, الذهب بالذهب ربا الا هاء و هاء hadisinin son kısmına râvînin yaptığı “kabz etme” te'vilini kabul etmeyen Kudûrî, olayda Talha b. Ubeydullah'ın akit esnasında mevcut olmayan dirhemleri sattığını, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de bu sözüyle dirhemlerin tayin edilmesi maksadıyla kabz edilmesini istediğini söylemiştir⁸⁸⁹. Kudûrî, râvînin te'vilini kabul etmemesine, hadisin son kısmının farklı manalara ihtimali olmasını göstermiş, râvînin te'vilinin mutlak anlamda kabul edilmeyeceğine dair bir açıklama yapmamıştır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Kudûrî, râvînin hadisi te'vîl etmesine gerekçe olarak muhâlifinin söylediği hadisi bizzat duyan ve anlayan kişi olması sebebiyle onun te'vilinin daha çok i'timada şayan olduğu tercihiyle ilgili herhangi bir şey söylememekle beraber, başka bir meselede esas olanın, delil ve asılların gösterdiği hususa uymak gerektiğidir, demektedir. Râvîlerin birden fazla olması durumunda, bunların te'villerinin farklılaşması da gündeme gelmekte ve bunlardan bir tanesinin diğerine tercih edilmesinin, aralarında eşitlikten dolayı mümkün

⁸⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/204.

⁸⁸⁵ Tirmizî, Tahâret, 12; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/54.

⁸⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/160 benzer başka bir örnek için bkz. III/1267-1268.

⁸⁸⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret, 38.

⁸⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/283, başka bir örnek için bkz. I/419-420, I/432.

⁸⁸⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, V/2318.

olamayacağı da ifade edilmektedir⁸⁹⁰. Mutlak anlamda râvînin te'vîlinin kabul edilmediği, delil ve genel kurallara uygun olanların kabul edilebileceği sonuç olarak söylenebilir.

2. Te'vîl Türleri

a) Rivâyette Bahsedilen Durumun Hz. Peygamber (s.a.v.)'e Mahsus Olması

Azımsanmayacak miktardaki rivâyetin, bu şekilde te'vîl edildiğini söyleyebiliriz⁸⁹¹. Örnek olarak da Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Necâşî için kıldığı gıyâbî cenaze namazı verilebilir⁸⁹². Kudûrî, bu rivâyette bahsedilen durumun, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e mahsûs olduğunu söylemiş ve bu rivâyeti şu şekilde te'vîl etmiştir: “Yeryüzü O (s.a.v.)'nun için küçülmüş ve Necâşî, O (s.a.v.)'nun önüne gelmiş ve bu şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.), Necâşî'nin cenaze namazını kılmıştır. Bu durum, başkası için geçerli olamaz”. Kudûrî, bu te'vîline, “Kabirler, ben onlar üzerine namaz kılincaya kadar karanlık ile doludur” hadisini⁸⁹³ delil olarak göstermektedir⁸⁹⁴.

b) Fazilete Te'vil

Kudûrî, “Ameller niyetlere göredir” hadisinin, icmâyla, metrûku'z-zâhir olduğunu ifade ettikten sonra, amelin niyet olmadan da gerçekleşebileceği ile bunu açıklamış, sonra da niyetin amelin fazileti için gerekli olduğunu ifade etmiştir⁸⁹⁵. Dolayısıyla niyetin amel için gerekli oluşunu, amelin faziletini artırmaya yönelik olması yönünde te'vîl etmiştir.

Kudûrî لا يقبل ve لا صلاة gibi ifadelerin “vacib olmayan bir şeyin terkedilmesi” ile ilgili kullanıldığını söyledikten sonra hadislerden bunlara örnekler vermiştir. Namazda

⁸⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2238.

⁸⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/167, 244, III/1044.

⁸⁹² Buhârî, *Cenâiz*, 4; Müslim, *Cenâiz*, 62; Ebû Dâvûd, *Cenâiz*, 62.

⁸⁹³ Müslim, *Cenâiz*, 71; Dârekutnî, *es-Sünen*, II/77.

⁸⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1110.

⁸⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/104.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'e salevât okunması gerektiği ile ilgili rivâyette⁸⁹⁶ de, bu ifadenin yer aldığını söyleyerek salevât okumanın namazın rükün veya şartı olmadığını ifade etmiştir⁸⁹⁷.



⁸⁹⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/355.

⁸⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/570, benzer bir örnek için bkz. II/532.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUDÛRÎ'NİN et-TECRÎD ADLI ESERİNE GÖRE İCMÂ VE KIYAS

I. İCMÂ

İncelediğimiz eserin ilgili bölümlerinde yaptığımız okumalarda icmâ kavramının oldukça fazla geçtiğine tanık olduk. İhtilafların ele alındığı bir eserde bu kadar çok icmâ kavramının geçmesi, ilk olarak bu kavramın fıkıh usûlündeki ıstılâhî anlamında kullanılmadığını akla getirmekte ve aynı zamanda klasik fıkıh eserlerinde kullanılan icmâ kavramına karşı ihtiyatlı olmak gerektiğini ifade eden tezi haklı çıkarmaktadır. Nitekim aşağıdaki açıklama ve örneklerden, icmâ kavramının sadece ıstılâhî manada kullanılmadığı açık bir şekilde anlaşılacaktır. Şu da bir gerçektir ki, bu eserde görebildiğimiz kadarıyla icmâ kavramının diğer kullanımlarına nazaran fıkıh usûlündeki manasında kullanımı daha azdır. Bu başlık altında, icmânın, birden fazla manaya gelecek şekilde kullanıldığına dair tespitler ve örnekler yer alacaktır.

Klasik fıkıh usûlündeki icmâ kavramının kullanıldığını tespit ettiğimiz meselelerde, icmâ ile ilgili olarak icmânın delil oluşu, değişmesi, ihtilaftan sonra icmâ vb. konuların da eserde yer aldığını söyleyebiliriz. Bu meseleler de bu başlık altında ele alınıp incelenecek ve örneklendirilecektir.

A. İCMÂ İLE İLGİLİ ŞARTLAR

Istılâhî anlamda birçok tanımı yapılmakla birlikte hüccet olan icmâ, Debûsî tarafından “dönemin adalet ve içtihat ehli olan âlimlerinin bir hüküm üzerine ittifak (icmâ’) etmeleri”⁸⁹⁸ şeklinde, Abdülaziz Buhârî tarafından “İcmâ, Muhammed ümmetinin herhangi bir dinî konu üzerinde ittifak etmesinden ibarettir” şeklinde tanımlanmıştır⁸⁹⁹. Kudûrî’nin incelediğimiz eserinde herhangi bir icmâ tanımı yapmadığını görüyoruz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kudûrî, bir konuda icmânın var olup olmadığının ortaya konulabilmesi için gerekli bazı şartlardan bahsetmiştir. Bunlardan birisi, icmânın yaygın olmasıdır. Kudûrî bu şartı, orucun kaza ve fidyesinin bir arada olması gerektiği iddiası karşılığında söylemiştir. Bu iddianın icmâ ile delillendirilmesi karşılığında, icmânın yaygın olması şartı dile getirilmiş ve yaygın olarak bilinmeyen bu icmâ delilinin, iddiayı ispat edemeyeceği söylenmiştir⁹⁰⁰. Fıtır sadakası ile ilgili bir meselede sahabeden isimler zikredilmiş ve bu isimlerden gelen rivâyetlerde yarım sâ’ buğdayın sadaka için yeterli olduğu söylenmiş, ardından da yarım sa’ hurmanın yeterli olmadığını söyleyen kimsenin bulunmadığı ifade edilerek, bunun bir icmâ olduğu belirtilmiştir. Bu durum, bahsedilen hükmün yaygın kabul görmüş olduğunu gösteren bir husus olması sebebiyle icmâ olarak nitelenmiştir.

Kudûrî, ikinci şartı, ezanın fecrden önce veya sonra okunması ile ilgili ihtilafta dile getirilen icmâ iddiasını, Kûfe ehlinin ameli ile Medine ehlinin amelinin birbirini tutmadığı gerekçesi ile reddederken söylemektedir⁹⁰¹. Burada imamlardan Kûfe’ye intikal eden şeyin Medine’de kalanlardan daha çok olduğunu dile getiren Kudûrî, İbrahim (Nehâî)’nin Alkame’yi hacca uğurlamak için dışarı çıktığında fecrden önce

⁸⁹⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 28.

⁸⁹⁹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III/337; İcmâ, dönemin fakihlerinin, bir olayın hükmü üzerine ittifak etmeleridir, tanımda fakih yerine âlim kelimesi kullanılmamıştır, çünkü meselâ nahivci âlimdir, ama bunların ittifakı icmâ olmaz. Yine icmânın sözle gerçekleşeceği konusunda ittifak vardır, Ebu’l-vefa Ali b. Akîl (ö. 513), *el-Vâdih fi Usûli’l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1420/1999, I/42.

⁹⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1525, kavmenin vacip olduğuna dair icmâ iddiası da aynı şekilde yaygın olmaması sebebiyle kabul edilmez, II/532.

⁹⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/410.

ezan okuyan birisini duyduğunu ve “bu adam, neden Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sahabesinin sünnetine aykırı davranıyor, keşke fecri bekleseydi onun için daha iyi olurdu” dediğini nakletmektedir. Bu ifadeden, icmânın her bölgede aynı uygulama üzerindeki ittifak olması gerektiği sonucu çıkarılabileceği gibi, bölgesel icmâ veya belli şehirlerin amelinin icmâ kadar kuvvetli bir delil olamayacağı da anlaşılabilir. Aynı zamanda Ebû Hanîfe ve bir talebesine izâfe edilen Kûfe ehlinin icmâsının bağlayıcı bir kaynak sayılacağı görüşünün tamamen asılsız olduğu da açıkça ortaya konmuş olmaktadır⁹⁰².

Bir konuda icmâ olduğunu anlayabilmek için nelere dikkat etmek gerektiğine dair bilgilerin yer aldığı Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın cenazesi ile ilgili olaya da, burada yer vermek gerekir. Sa’d vefat ettiğinde Hz. Âişe, onun mescidin içine getirilmesini istemiş, fakat kendisine itiraz edilmiştir. Kudûrî, bu rivâyetten iki sonuç çıkarmaktadır ki bu iki sonuç da icmâ ile ilgilidir. Buna göre, bu mesele ictihâdî bir mesele değildir. Çünkü ictihâdî bir mesele olsaydı, itiraz sözkonusu olmazdı. İkincisi de, bu meselede itiraz vâki olduğundan dolayı, icmâdan bahsedilemez⁹⁰³. İcmâ gerçekleşebilmesi için, itirazın olmaması gerektiği şartı da bu vesileyle ortaya konmuş olmaktadır.

Son olarak ‘icmânın bir senedinin olması gerektiği’ şartı da burada söylenmesi gerekir. Kudûrî, bu şartı, ahkâmın icmâ ile sabit olamayacağı ifadesiyle dile getirmektedir⁹⁰⁴. Buna göre icmâ, âyet ve haberle sabit olan bir hüküm üzerine gerçekleşen ittifak olmaktadır. Bu sebeple ahkâm, âyet veya haberle sabit olduktan sonra, icmâ bu ahkâmı kesinleştirmektedir.

B. İCMÂ EHLİYETİ VE İCMÂNIN NAKLİ

Cessâs, icmâda kimlerin görüşlerinin dikkate alınacağı ile ilgili başlıkta fâsik ve dalâlet ehli olan kişilerin görüşlerinin icmâda dikkate alınması ile ilgili mezhep âlimlerinden herhangi bir görüşün nakledilmediğini, sonrakiler arasında da birbirine zıt

⁹⁰² Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 424.

⁹⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1105-1106.

⁹⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/324.

iki görüşün olduğunu söyledikten sonra, bunlardan ikincisini tercihle fâsık ve dalâlet ehli olan kişilerin görüşlerinin icmâda dikkate alınmayacağı görüşünü doğru bulduğunu ifade eder⁹⁰⁵. Dâvûd el-İsfahânî (ö. 270/882), Kerâbîsî (ö. 248/862) gibi âlimleri ismen zikrederek, bu kişilerin icmâyaya aykırı görüşlerinin icmânın in'ikâdına engel teşkil etmeyeceğini, bu gibi kişilerin avâm gibi olduğunu söyler⁹⁰⁶. Bir konuda iki farklı gruba ait iki görüş olursa, o gruplardan birinin dalâlet ehli olması durumu hâriç, o konuda bir icmâ olmadığı konusunda bir ihtilaf yoktur. Cessâs, bir topluluğun icmâsına karşılık, az sayıdaki bir topluluğun –bir kişi dahi olabilir- karşı çıkmasının, icmânın oluşumuna engel olması konusunda mezhep âlimlerinden gelen herhangi bir nakil olmamakla birlikte, Ebu'l-Hâsen (el-Kerhî)'e göre bu durumun icmâyaya engel olacağını söylemiştir⁹⁰⁷. İcmânın oluşumuna etki eden müçtehidin kim olduğu ise önem arz etmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak *et-Tecrid'de*, namazı terk eden kişinin öldürülmesi ile ilgili icmâ konusu geçmektedir. İtikâdî bir mesele olmakla beraber, amelî bir konu olan namazla ilgili olması sebebiyle gündeme gelen namazı terk eden kişinin cezası meselesinde icmâ kavramının kullanılması, amel ile iman ayrışmasını dikkate alan sünnî câmianın görüş birliğinin dikkate alınması ve bu konuda diğer mezheplerin icmâyaya dâhil edilmemesi konusunda örnek gösterilebilir. Öldürme cezasının namaz kılmayana uygulanabilmesi için, bu kişinin namazı inkâr etmesi gerektiği, iman ile amel arasındaki ayrışmadan hareketle anlatılıyor. Buradaki icmâ kavramı kâfir olan bir kişinin iman etmesiyle öldürülmekten kurtulması ile ilgili olup bu konuda mezhepler arasında ittifak vardır. Öldürme cezasından kurtulma, fiillerle ilgili olmayıp sadece iman etme sözüyle gerçekleşir⁹⁰⁸. İslâm âlimleri arasında, dinî hayatın bütünlüğü açısından imanla amel arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu ihtilâf yoktur. Ancak Hâricî, Mu'tezilî ve Şîî kelâmcıları, ameli imandan bir cüz kabul etmişlerdir. Bu âlimler, hangi itaatın imandan sayıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerse de, genel olarak Hâricîler büyük

⁹⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III/293.

⁹⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III/296.

⁹⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III/297-298.

⁹⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/1026-1027.

günah işleyen ve ilâhî emirlerden birini terkedenin kâfir olduğunu, Mu‘tezile ile Şîa, büyük günah işleyen imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne’l-menzileteyn) bulunduğunu, işlediği günahtan dolayı tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade eder. Sünnîler’e göre, Kur’ân-ı Kerîm’de “iman edenler ve sâlih amel işleyenler” diye sıkça tekrarlanan âyetler, imanla amel arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyetini hissettirmekle birlikte, bu ilişkinin atıf edatıyla kurulması ve gramer açısından atıf terkiibinde yer alan iki tarafın birbirinden ayrı şeyler olması kuralı çerçevesinde, amel olmaksızın imanın teşekkül etmesi mümkündür⁹⁰⁹.

Yukarıda ifade edildiği gibi, icmâ gerçekleşebilmesi için herhangi bir ihtilafın olmaması ve icmâ ehliyetine sahip olan herkesin icmâa bizzat veya sessiz kalarak iştirak etmesi gerekir. Ancak bu şekilde ifade edilen şartlara bazı durumların uymadığını görmekteyiz. Meselâ Sahabe’nin seferde dört rekâtlık farz namazların iki rekât kılınması gerektiği konusunda icmâ ettiğini söyleyen Kudûrî, bu konuda nakledilen farklı rivâyet ve uygulamaların bu icmâyı bozamayacağını Tahâvî’den nakille söylemektedir. Aykırı rivâyetler, icmâ esas alınmak sûretiyle çeşitli gerekçelerle yorumlanmıştır⁹¹⁰. Bu gerekçelerde görülen, bazı sahabelerin uygulamasının, diğerlerine tercih edildiğidir. Dolayısıyla bu şekildeki bir icmâ kat‘î delil olmaktan ziyâde mezhep âlimlerinin ‘görüşlerine itibar ettiği sahabenin ittifakı’ anlamına gelmektedir.

Gerçekleştiği kabul edilen icmâyı aykırı bir görüşün kabul edilebilmesi için, icmânın gerçekleştiği asırda yaşayan bir âlimden sâdır olması gerekir. Fıtır sadakası ödemek için müslüman olma şartının ümmetin icmâsı ile sabit olduğunu söyleyen Kudûrî, bu icmâyı Ebû Sevr (ö. 240/854)’in muhâlif olmasının ondan öncesine etki etmeyeceğini söylemektedir⁹¹¹. Aynı şekilde, velâyetin nikâhın şartlarından olduğunu söyleyen Kudûrî, ihramın bunu ortadan kaldırmayacağını, bu yönüyle velâyetin şahitliğe benzediğini söyler. Üzerine icmâ gerçekleşmiş bir asıl olan bu konuda el-Ebû

⁹⁰⁹ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, XXII/213.

⁹¹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/877-878, 896, 941.

⁹¹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1389.

Sa'îd el-İstahrî (ö. 328)'nin karşı görüşünün ise, icmâya zarar vermediği ifade edilir⁹¹². Birinci örnekte, icmânın belli bir asra özgü olması ihtimali sözkonusudur. Ebû Sevr'in icmânın gerçekleştiği asırdan olmaması icmânın kesinleşmesinden sonra görüş beyân etmesi anlamına geleceğinden dolayı geçerli değildir. Diğer örnek ise, mezhep imamlarının icmâsının olmasına bakarak önde gelen bir imam olmaması sebebiyle aykırı görüşün itibara alınmadığı söylenebilir. İkinci bir ihtimal de, önde gelen âlimlerin ittifak ettiği bir meselede, ihtilaf edenin ihtilafına bakılmayacağı yönündedir.

Kudûrî, icmân nakli ile ilgili olduğunu düşündüğümüz bir örnekte, bir veya iki kişinin muhâlif naklinin itibara alınmayacağını söylemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sadece Ramazan'ın son on günü vitirde kunût okuduğuna dair icmânın, sadece İmam Şâfiî ve Leys tarafından iddia edildiğini, bu yönde bir icmânın bütün sahabe ve tâbiîne gizli kalmasının mümkün olmadığını söyleyen Kudûrî⁹¹³, haberlerin kabul edilme şartlarını icmânın naklinde de bir anlamda uygulamaktadır. Herkesin görüp yapabileceği bir konuda, birkaç kişinin icmâ olduğunu iddia etmesi kabul edilemez.

C. İCMÂNIN KAYNAK DEĞERİ VE BAĞLAYICILIĞI

Hanefiler'den Debûsî, sahâbenin tasrîh yoluyla icmâsını en kuvvetli, sükût yoluyla icmâsını ikinci derecede kuvvetli icmâ olarak nitelendirdikten sonra, sırasıyla sonraki âlimlerin seleften ihtilâf nakledilmemiş bir görüş üzerindeki icmâlarını ve seleften ihtilâf nakledilmiş bir görüş üzerindeki icmâlarını sayar. Burada gözönüne alınması gereken husus, bütün bu nevilerde icmânın tevâtür yoluyla nakledilmiş olması gereğidir; âhâd yolla nakledilmesi halinde konu tartışmalı olup bu şekilde nakledilen her icmânın kaynak gücünde önemli bir zafiyet sözkonusu olmaktadır. Ayrıca, bütün icmâ ehlinin ittifak ettiği icmânın kesin hüccet, kabul edenlere göre sükûtî icmânın, az sayıda muhâlifi bulunan icmânın ve âhâd yolla nakledilmiş icmânın ise zannî hüccet şeklinde nitelendirildiği görülmektedir⁹¹⁴.

⁹¹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1841.

⁹¹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/812.

⁹¹⁴ Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 426.

et-Tecrîd'de, icmâ için, yukarıda ifade edilen sıralamaya uygun bir hücciyetin var olduğuna dair Kudûrî'nin, 'icmâ ile sabit olan bir hükmün, haber-i vâhid ile bozulamayacağı'⁹¹⁵, 'icmâya aykırı görüşün fâsit olduğu'⁹¹⁶ vb. ifadeleri örnek olarak söylenebilir.

D. et-TECRÎD'DE İCMÂNIN KULLANILDIĞI ANLAMLAR

İcmâ kavramıyla ilgili, literatürde, tanımı, hücciyeti, imkânı vb. birçok meselede tartışma yer almaktadır. Bu tartışmaları, bu konuda yazılmış fıkıh usûlü eserleri ve müstakil çalışmalarda bulmak mümkündür. Burada bu tartışmalara girmekten ziyâde Kudûrî'nin, mezhep görüşlerini delillendirmede, icmâ kavramını nasıl ve hangi anlamlarda kullandığını ele alıp icmânın hücciyeti ile ilgili değerlendirmelerine yer vereceğiz.

İncelediğimiz eserde, icmâ kavramı, hem icmâ kelimesinin isim (اجماع/الاجماع/مجمع عليه) ve fiil (اجمع على) türevleriyle hem de ittifak kelimesinin isim (اتفاق/متفق على/الاتفاق) ve fiil (اتفق على/وافق على) türevleriyle kullanılmıştır. Bu iki kelimenin, aynı konuda farklı yerde birbirlerinin yerine kullanılması, aynı anlamda kullanıldıklarını göstermektedir⁹¹⁷. Ancak selef, sahabe⁹¹⁸ ve tabiîn gibi kelimelerle tamlama oluşturacak şekilde kullanılan kelimenin sadece icmâ kelimesi olduğunu, ittifak kelimesinin bu tür tamlamalarda kullanılmadığını görmekteyiz⁹¹⁹. Bunun yanında “bu konuda ihtilaf yoktur (=لاخلاف فيه)”, “bu konuda ona/onlara karşı çıkan yoktur/bilinmemektedir (=لامخالف له لايعرف لهم مخالف =)” ifadeleri de icmâ manasında kullanılmaktadır.

Aşağıda örnekleriyle görüleceği üzere, eserin incelediğimiz bölümünde icmâ kavramı, tespit edebildiğimiz kadarıyla, dört anlamda kullanılmıştır. “Uygulamadaki birlik” şeklinde ifade edebileceğimiz ümmetin icmâsından sonra en çok kullanılan icmâ

⁹¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1131.

⁹¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2267.

⁹¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/522, 524.

⁹¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2073, V/2215.

⁹¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/537, 677, 876.

kavramı, Hanefî literatüründe ruhsat icmâsı olarak bilinen sükûtî icmâdır. Daha çok ihtilafın olmaması veya ihtilafın olduğuna dair rivâyetin olmaması esasına dayandırılan sükûtî icmâyâ, gerek mezhebin görüşünün temellendirilmesinde gerekse mezhep tarafından delil olarak sunulan haber-i vâhidin kabul edilmesinde sıkça yer verilmiş olmakla birlikte, bu kavram, icmâ şeklinde mutlak olarak ifade edilmekte, “sükût” veya “ruhsat” nitelmesine yer verilmemektedir. Ancak bazı yerlerde, bu manadaki icmâ için “selefin icmâsı” tamlamasının yer aldığını söylemek gerekir. Bunun dışındaki kullanımlarda ise icmâ, mantikî ve cedelî nitelmeleleriyle anlatabileceğimiz manalarda geçmektedir. Mantikî icmâ, mantık kurallarına göre herkesin kabul etmesi gerekli ön kabuller/önergelerden ibarettir. Cedelî icmâ ise iki tarafın ittifak ettiği meseleler için kullanılmaktadır⁹²⁰.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Kudûrî, icmâ kavramını farklı kelime ve ifadelerle oldukça fazla kullanmakla birlikte, bu kavrama dair herhangi bir tanım vermemektedir. Yaptığımız tasnif, Kudûrî'nin bu kavramı kullandığı meselelerden ve kullanım tarzından yola çıkarak ortaya çıkarılmıştır.

İcmâ konusunda bizi daha çok fıkıh usûlündeki icmâ delili ile ilgili kullanım, tartışma ve örneklendirmeler ilgilendirdiğinden dolayı, mantikî ve cedelî icmâ üzerinde fazla durma gereği duymuyoruz. Ancak bunların icmâ ve ittifak kelimeleri ile anılması sebebiyle haklarında kısa bilgilendirme ve örneklendirme yapılması gerekmektedir.

1. Mantikî İcmâ

Bu kavram, aklen/mantiken kabul edilmesi zorunlu olan durumlar için kullanılmıştır. Bu kavramın, daha çok hadis metinlerindeki ifadelerin zâhirî manalarında anlaşılmasının imkânsız olduğu durumlarda “bu haberin zâhirî manası icmâyâ metrûktur” cümleleriyle dile getirildiğini görmekteyiz. Örneğin, “ümmetimden hata, unutmama ve zorlananlardan kalem kaldırıldı”⁹²¹ hadisindeki hatanın hükmünü kaldırmak

⁹²⁰ Örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrid*, I/59.

⁹²¹ İbn Mâce, Talâk, 16.

mümkün değildir. Çünkü hatayı yapan kişi, geriye alınması imkânsız olan bir fiili gerçekleştirmiştir. Bu sebeple, hatanın hükmü geçerliliğini korumaktadır⁹²². Burada icmâ kavramı, mantıkî bir zorunluluk anlamında kullanılmaktadır. Hata, söz veya fiilde gerçekleştiği için bunun, hukukî anlamda bir sonuç doğurması kaçınılmazdır. Fiilen gerçekleşen hatanın da, maddî anlamda bir sonuç doğurması kaçınılmazdır.

Bir hükmün zorunlu sonucu anlamında kullanılan icmâ kavramı da, bu kapsamda değerlendirilebilir. Meselâ, ifrâd haccında hedy kurbanı olmaması sebebiyle kurbanın, hac yapanın ihramdan çıkmasına engel olmaması, icmâ lafzıyla ifade edilmiştir. Yani ifrâd haccında kurbanın olmaması konusunda icmâ vardır. Dolayısıyla bunun zorunlu sonucu da, hedyin ihramdan çıkmaya engel olamamasıdır⁹²³.

2. Cedelî İcmâ

İcmâ kelimesinin kullanıldığı bir başka durum ise cedelî icmâ olarak nitelendirilebilecek “hilâf” karşıtı bir kavram olup bundan, her iki tarafın ittifak ettiği asgarî müşterek veya her iki mezhebin kabul ettiği aynı görüş kastedilmiştir. Birinci anlamdaki icmâyâ örnek olarak, fitır sadakası ile ilgili İbn Ömer’den gelen rivâyet gösterilebilir. Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.), Ramazan ayına (ulaşan) her insana, -hür-köle, erkek-kadın farketmeksizin- her müslüman için, bir sâ‘ hurma veya arpa miktarı fitır sadakası vermeyi farz kılmıştır⁹²⁴. Bu rivâyette “insanlar” kelimesi, zengin veya fakir sıfatı ile gelmemiştir. Dolayısıyla, bu rivâyetin zâhiriyle amel edilemez. Çünkü fitır sadakası yükümlülüğü, Hanefîlere göre zenginlik, Şâfiîlere göre ise ihtiyaç fazlası mala sahip olma şartına bağlıdır. Bu rivâyette ise, bu iki şart da

⁹²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1796, I/104, “Allah’ın emrettiği şekilde abdest almayan ve yeryüzüne alnını yerleştirerek secde etmeyen kişinin namazı tamam olmaz”(Ebû Dâvûd, Salât, 150) hadisi de, bu konuda örnektir. Zira bu ifadede, yer ile aln arasına engel olacak şey ittifakla gizlidir. Bu hadisin zâhirîyle hüküm verildiğinde, bir örtü ya da seccade üzerine de secde edilemez, II/539, başka bir örnek için bkz. IV/1643-1645.

⁹²³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1760, Ebu Humeyd es-Sâidî’nin rivâyet ettiği hadisin içerisinde “Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ikinci rekâttan sonra kalktığında ellerini kaldırdığı” ifadesi yer almaktadır ki bu ifade, ikinci rekâttan sonra oturulma ilkesine aykırıdır. Bu şekildeki bir aykırılık bu rivâyetin, metrûk olmasını gerektirir, II/522.

⁹²⁴ Buhârî, Zekât, 69; Müslim, Zekât, 12, 13; Ebû Dâvûd, Zekât, 19; İbn Mâce, Zekât, 21.

zikredilmemiştir. Rivâyette, her iki tarafın şartlarının yer almaması, bu noktada tarafları buluşturmaktadır ki bu da icmâ kavramıyla dile getirilmiştir⁹²⁵.

İkinci anlamıyla (iki mezhebin aynı görüşte buluşması) icmâyla ilgili Kudûrî'nin “Kırân haccının bize ve size göre kerâhetsiz caiz olduğu gerçeği var iken ve bunu inkâr edenin de hata edeceği âşikâr iken, neden bu ittifakla sahîh olmayanı tercih ediyorsunuz?” sözü⁹²⁶ ile وقد وافقنا الشافعي (=eş-Şâfiî de bize katılmıştır), ifadesi⁹²⁷ iki mezhebin ittifakı anlamındaki icmâyâ açık örnek teşkil etmektedir.

Sabah namazında kunût okunmasının sünnet olması meselesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in namazda okuduğu duanın rivâyet edildiği bir haberde geçen ifadeler konusunda ittifak olduğunu belirtmek için kullanılan icmâ, her iki tarafça kabul edilen konu ile ilgili olup burada kunûtun sünnet olup olmaması ile ilgili kısma delâleti yoktur. Dolayısıyla, burada kullanılan icmâ kavramını, hilâf karşıtı olarak kabul etmek gerekir⁹²⁸. Bu konuda başka bir örnek, küçüklerin evlendirilmesi meselesinde dedenin küçükleri evlendirme velâyeti konusunda icmâ olduğunun söylenmesidir⁹²⁹, ancak İmam Mâlik'in bunu kabul etmediği bilinmektedir⁹³⁰. Dolayısıyla, buradaki icmânın, iki mezhep tarafından kabul edilen görüş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu anlamda icmâ kavramı, iki mezhep arasında var olan ihtilaflar için de kullanılmıştır. “İhtilaf üzere icmâ” olarak isimlendirebileceğimiz bu konuya, Kudûrî'nin “udhiyye ile zekâtın hükümlerinin birbirinden farklı olduğu noktasında icmâ vardır” sözünü örnek gösterebiliriz⁹³¹.

⁹²⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1405, I/379, bu konuda bir diğer örnek, mestin üç parmak girecek kadar yırtılmasının, meshe engel olması konusundaki birlikteliktir. Hanefiler, üç parmaktan daha azının meshe engel olmadığını söylerken Şâfiiler, bu miktarın da engel olduğunu söyler, I/322, başka örnekler için bkz. I/461, IV/1849, 1967.

⁹²⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1718, başka bir örnek, IV/1743.

⁹²⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2131.

⁹²⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/585, başka örnekler için bkz. II/729, 741, III/1249.

⁹²⁹ Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. ve ta'lik Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1418/1997, s. 146; Kudûrî, *et-Tecrîd*, IX/4297.

⁹³⁰ İmam Mâlik'e göre, küçüğün rızası olmadan ancak babası tarafından evlendirilebileceği ile ilgili bkz. Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd Tenûhî (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ, Mukaddemâtü İbn Rüşd* ile birlikte, Beyrut, 1415/1994, II/100.

⁹³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1175.

3. Mezhep İcmâsı

Eserde sadece Hanefî mezhebi içerisinde gerçekleştiren ittifaklar ile ilgili de, icmâ kavramı kullanılmıştır. Bu kullanıma örnek olarak, cenaze namazına mahsus olmak üzere, su var iken teyemmümün caiz olması verilebilir. Diğer farz namazlarda bu durum geçerli değildir. Bu hüküm, باجماع عندنا (=bizdeki icmâyla) ifadesiyle eserde yer almaktadır ki bu ifade Hanefî mezhebi içerisindeki ittifak anlamına gelir⁹³².

Kudûrî, mezhep icmâsı örneğini sadece Hanefî mezhebiyle sınırlı tutmamaktadır. Şâfiî mezhebi içerisindeki ittifakla ilgili de zaman zaman icmâ kavramıyla bilgi vermektedir. Onlardan bir tanesi, Arafat'ta öğle ve ikinci namazlarının imamla beraber cem' edileceği konusunda, Şâfiî mezhebinin ittifak ettiği meselesidir⁹³³.

4. Delil Olarak İcmâ

Buraya kadar ele alınan başlıklarda sadece icmâ kelimesinin hangi anlamlarda kullanıldığı ile ilgilenilmiştir. Bundan sonraki başlıklar ise icmâ delili ile ilgili konuları içermektedir. İcmâ ve icmâ manasına gelen kelimelerle ifade edilen aşağıdaki konular, örneklerden de anlaşılacağı üzere fıkıh usûlü'nde ele alınan icmâ delili ile ilgilidir.

Hüccet olarak icmânın, *et-Tecrîd*'de, Hanefî usûl eserlerindeki kullanımlarına da uygun olarak aşağıdaki iki başlık altında inceleyeceğimiz şekilde geçtiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, eserde ismen yer almakla birlikte, ikincisi, örnekler incelendiğinde ve bazı ifadelerden yola çıkıldığında ortaya çıkmaktadır. Yine bu kavramlardan ilki, icmâyâ katılanlar ile ilgili diğeri ise katılma iradesi ile ilgilidir. Meselenin özüne inildiğinde, her iki kavramın da aslında aynı manayı ifade etmek üzere kullanıldığını, her iki kavramla da aynı konunun tartışıldığını söyleyebiliriz. Bu konu da, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında icmâ delili bağlamında ihtilafı olan sükûtî icmâ konusudur.

⁹³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/220; Serahsî'de icmâ lafzı geçmez, *el-Mebsût*, I/118; benzer örnekler için bkz. *et-Tecrîd*, I/87, IV/1949.

⁹³³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1906.

et-Tecrîd'in hilâf türü bir eser olması sebebiyle, Şâfiî mezhebi tarafından kabul edilmeyen sükûtî icmâ ile delillendirilen meseleler, daha çok ön plana çıkmıştır. Bu sebeple de, burada daha çok sükûtî icmâ ile sabit olan meseleler ile muhâlifin icmâ olarak kabul etmediği bir nevi sükûtî icmâ olan uygulamaların örnekleri verilecektir. Her iki tarafça kabul edilen icmâ delili ise, eserde sadece söylenip geçilmiştir. Üzerinde durulmaması nedeniyle, biz de burada bu icmâ türüne deyinip geçeceğiz.

Kat'î bir delil olarak icmâ, eserde “ilkeler üzerine gerçekleşen icmâ” ve “hükümler üzerine gerçekleşen icmâ” olmak üzere iki şekilde geçmektedir, denilebilir.

İlkiyle ilgili örnek olarak, ay hesabı ile iddet bekleyen bir kadının kan görmesi durumunda iddete baştan başlayacağına dair icmâ olduğu bilgisi verilebilir. Bu icmâ, “asla muktedir olan, bedel ile farzı iskat etmeden önce aslı yerine getirir” kâidesinin fer'idir. Bu ilkenin kabul edilmesinde ihtilaf olmadığı belirtilmekle birlikte, karşı tarafın bazı âlimlerinin dile getirilen meselede bu asla aykırı hüküm verdiklerinden de bahsedildiğinde bu durumun icmâya muhâlefet olduğu dile getiriliyor⁹³⁴.

Hüküm üzerine gerçekleşen icmâ örneği olarak da, hacc sırasında birden fazla ihramlının tek bir avı öldürmeleri üzerine tek bir cezayı hepsinin ödemesi gerektiğine dair Şâfiî'nin görüşüyle ilgili dile getirilen icmâ verilebilir. Ebû Ali et-Taberî (ö. 350/961)⁹³⁵ den İmam Şâfiî'nin öldürme suçunun birden fazla kişi tarafından işlenmesi durumunda, bu suç karşılığında köle azat etme kefaretinin bir tek köle olmasının yeterli olduğuna dair görüşünü nakleden Kudûrî, bu görüşün icmâya aykırı bir görüş olduğunu söylemektedir⁹³⁶.

⁹³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/221, benzer örnekler için bkz. I/388, II/524, III/1410; İftitah tekbirinde ellerin kaldırılması konusundaki icmâ da bu konuda örnek olarak verilebilir, en-Nisâbü'rî, Ebubekir Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir (ö. 318/930?), *el-İcmâ'*, thk. Ebu Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf, Birleşik Arap Emirlikleri, 1420/1999, s. 42.

⁹³⁵ Huseyn b. el-Kâsım Ebû Ali et-Taberî, Şâfiî mezhebinde “ashâbu'l-vücûh” olan, fıkıh usûlü ve cedel alanında eserler veren bir âlimdir. Hilâf alanında ilk eser olan *el-Muharrer*'i yazan Taberî, Ebû Ali b. Ebû Hureyre'den fıkıh okumuş, Bağdat'ta yaşayıp burada hicrî 350 tarihinde vefat etmiştir, Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, III/280.

⁹³⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2100, benzer örnekler için bkz. III/1151, IV/1983.

et-Tecrîd'de, fıkıh usûlündeki icma anlamında kullanılan icmayı, aşağıdaki başlıklar altında ele alacağız:

a) *Ümmetin İcmâsı*

İcmâ-i ümmet kavramı, -Kudûrî tarafından- İslâm ülkelerinde gerek halk gerekse yöneticiler tarafından gerçekleştirilegelen uygulamalar için kullanılmıştır⁹³⁷. Hz. Peygamber (s.a.v.)'den günümüze kadar, muâmelelerde insanların helalleşmeleri konusunda ümmet icmâ etmiştir, ifadesi de bunu gösterir⁹³⁸. Bu kavram, usûl eserlerinde de geçen bir kavramdır. Cessâs icmâyı, “herkesin katılmasıyla oluşan (icmâu'l-âmmе)” ve “âlimlerin katılımıyla oluşan (icmâu'l-hâssa)” olmak üzere iki kısma ayırmıştır⁹³⁹. Kudûrî, bir topraktan hem öşür hem de haracın alınamayacağı görüşünü savunduğu bir meselede, Sevâd arazisinden ne âdil imamların ne de zâlim valilerin harac ile birlikte öşür almamasını icmâ olarak nitelemiş ve bu uygulamanın delil olduğunu söyleyerek, buna aykırı görüşün icmâyı aykırı olması sebebiyle kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir⁹⁴⁰. Kudûrî'nin bu terkîbi, Cessâs'ın icmâu'l-âmmе tanımına uygun olarak kullandığı, bu örnekte net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu terkinin içerisinde geçtiği bir başka örnek de vitir namazının rekât sayısı ile ilgilidir. Tahâvî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra ümmetin vitir namazının üç rekât olduğuna dair icmâ ettiğini ve farklı rekât sayıları ile ilgili rivâyetlerde geçen muhayyerliğin ortadan kalktığını söyler⁹⁴¹. Kudûrî, Tahâvî'den bu nakli yaptıktan sonra Tahâvî'nin bahsettiği bu icmânın İmam Şâfî'den önce olduğunu, bu icmânın muhayyerlik ifade eden nakillerin nesh edildiğine delâlet ettiğini, icmâdan sonra ihtilafa bakılmayacağını söylemiştir⁹⁴².

⁹³⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1294.

⁹³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2491.

⁹³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III/285.

⁹⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1294.

⁹⁴¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I/291-292.

⁹⁴² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/807, başka bir yerde, -gümüş burun taktıran sahabeyle ilgili gelen haberden maksadın cins olarak gümüş olduğundan hareketle- ümmetin, cins olarak gümüşe zekât gerektiği konusunda icmâ ettiği ifadesi yer almaktadır. Bu icmânın sabit olmayan bir şeyle reddedilmesinin manası ve gereği yoktur, III/1324, başka bir örnek için bkz. II/892, IV/1904.

Bir diğerk örnek ise, mestteki delik yerlerinden ayağın ortaya çıkması durumunda meshin caiz olacağına dair icmâdır. Kudûrî, böyle bir icmâ iddiasını, “Müslümanlar söz ve amel olarak böyle mestlerin üzerine mesh yapılabileceği konusunda icmâ etmişlerdir”⁹⁴³ sözleriyle dile getirmektedir. Bu örnekte “ümmetin icmâ” yerine “müslümanların icmâ” denmiş, ayrıca icmânın söz ve fiil olarak gerçekleşmesine atıfta bulunulmuştur. Bu ifadeler, sadece amel ile gerçekleşen icmânın söz ve amelle gerçekleşen icmâyâ göre delil olarak daha zayıf olması sebebiyle dile getirilmiş olmalıdır. Ancak, burada bu icmânın delâletinin kat’î veya zannî olmasıyla ilgili bir açıklama yer almamaktadır. Dinar ve dirhemlerin tayin ile taayyün etmediğini de, ‘ümmetin amelen icmâsını’ delil göstererek ispatlayan Kudûrî, ümmetin icmâsı tamlamasına amel kaydını da koymaktadır⁹⁴⁴. Yine insanların sair asırlarda baklayı yeşil olarak kabuğunda alım satım akdine konu ettikleri halde, bu konuda karşı çıkanın olmaması, çocuklarını ücret şartı koşmadan öğretmene teslim etmeleri ve sonrasında öğretmene ücret vermeleri, hamama müddet ve ücret şartı koşmaksızın girmeleri gibi uygulamalar da bu kapsamda değerlendirilir. Kudûrî’nin halkın bu uygulamalarının yapılan şeyin cevazına kaynaklık ettiğini söylemesi⁹⁴⁵, icmâ ile örfün içiçe geçmiş olduğu tezini desteklemektedir⁹⁴⁶.

Örneklere bakıldığında, meseleye doğrudan delâlet eden bir nassın olmadığı konularda bu tür icmâların delil olarak gösterildiği anlaşılmaktadır. Açıkça belirtilmese de, bu tür icmâların amel veya söz olarak gerçekleşmiş olmaları delil değerini artıracak veya azaltacak bir özelliğe sahiptir. Böyle olmasa özellikle bunun dile getirilmemesi gerekir. Meseleye doğrudan delâlet eden âyet veya hadis nassı olduğunda ise bu nassların manalarının tercih edilmesinde veya hadislerin hem rivâyet hem de mana yönüyle tercih edilmesinde delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca yukarıdaki örnekte de ifade edildiği gibi, bu tür icmâların neshe delâlet etme yönü de bulunmaktadır.

⁹⁴³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/321.

⁹⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2352.

⁹⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2403-2404.

⁹⁴⁶ Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 425.

b) Sahabe İcmâsı

Kudûrî'nin, bu tamlama ile eserinde yer verdiği icmâların, sarîh ve sükûtî icmâ tarzında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Birincisine örnek, Hz. Osman'ın Minâ'da dört rekât kılması üzerine sahabenin buna karşı çıkmasıdır. Kudûrî, bunu sahabe icmâsı kavramını kullanarak söyler. Sahabenin itirazlarını da, "Hz. Peygamber (s.a.v.), Ebu Bekir ve Ömer ile birlikte iki iki kıldıklarını" söyleyerek dile getirdiklerini ilâve eder. Bu ilâve, bu icmânın sarîh icmâ olduğu anlamına gelmektedir⁹⁴⁷. Kudûrî bu icmâyı, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den ve sahabeden seferî olanların namazının iki rekât olduğuna dair söz ve uygulamaları naklettikten sonra, bunların anlamını pekiştirmek için delil olarak sunmuştur.

Literatürde, sükûtî veya ruhsat icmâsı olarak isimlendirilen ikinci türün gerçekleşmesi, birkaç şekilde olmaktadır. Öncelikle bu tür icmâ, ortaya atılan görüşün veya gösterilen davranışın zamanın müctehidlerine ulaşması ve üzerinde düşünme müddetinin geçmesi, özellikle bu görüş veya davranışa muhâlefet imkânını kaldıran korku ve benzeri âmillerin bulunmamasıyla bir ittifakın gerçekleşmesi şeklinde tanımlanmaktadır⁹⁴⁸. Tanımda yer alan şartlarla birlikte gerçekleşmiş olan icmânın kesinlik ifade eden bir icmâ olduğu dile getirilmiş, Hanefî mezhebi içerisinde çoğunluğun bu görüşte olduğu söylenmekle bu konuda ihtilaf olduğuna işaret edilmiştir⁹⁴⁹. Yine, yerleşmiş bir ihtilâftan sonra ortaya atılan görüşe sükût etmek, bu konuda muvâfakata delâlet sayılmamakta ve böyle konularda sükûtî icmânın teşekkül edemeyeceği ifade edilmektedir. Böylece, azîmet yoluyla icmânın gerçekleşme imkânındaki zafiyetin telâfisiyle izah edilmeye çalışılan sükûtî icmânın gerçekleşme imkânı, bu kuralla asgariye inmektedir. Ancak Hanefî doktrininde, sükûtî icmânın fiilî şekliyle Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden beri itirazsız sürdürülegelen örf-i âm iç içelik arzutmekte ve bu yolla ibâha hükümlerine varılabilmektedir⁹⁵⁰.

⁹⁴⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/876.

⁹⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III/285-286.

⁹⁴⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III/339.

⁹⁵⁰ Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 425.

Sükûtî icmânın icmâ olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğu gibi, hüccet olup olmadığı konusunda da ihtilaf vardır. Gerek Hanefî mezhebi içerisinde gerekse diğer mezheplerde her iki konuyla ilgili görüş bildiren âlimler mevcuttur. Buna göre, sükûtî icmânın hüccet olup icmâ olmadığı, zannî delil kategorisinde kabul edildiği söylenmiştir. Bu görüşte olan âlimler, Kerhî (ö. 340/952), Âmidî (ö. 631/1233), bazı Şâfiîler ve Mu‘tezile’den bir gruptur⁹⁵¹. Sükûtî icmânın, icmâ olduğunu kabul edenler, bu tür icmâda bir şüphenin varlığını inkâr etmezler ve bu tür icmâyı kat‘î icmânın bir derece altında görürler. Bununla beraber onu, kıyas ve haber-i vâhide takdim ederler. Bu tür icmânın zannî bir delil olup icmâ olmadığını söyleyenler ise haber-i vâhid ve kıyas ile bu tür icmâ arasında fark görmezler⁹⁵². Bu tür icmânın ne icmâ ne de hüccet olduğunu söyleyenler ise İsa b. Eban (ö. 231/836), Davud ez-Zâhirî (ö. 270/884), Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Ebu’l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044)’dir⁹⁵³.

Sükûtî icmânın delil olmadığını söyleyen âlimlerin öne sürdükleri delillerden bir tanesi, Zü’l-yedeyn hadisi⁹⁵⁴ olup Kudûrî bu hadisi, muztarib olması sebebiye delil olarak kabul etmediği gibi, bu hadis ile ilgili bu bağlamda herhangi bir değerlendirme yapmamıştır⁹⁵⁵. Sükûtî icmânın diğer doktrinlere mensup usûlcülerden taraftarları bulunduğu gibi, Hanefî usûlcülerden de muhâlifleri vardır. Sükûtî icmânın şekli ve kaynak değeri hakkında ayırım yapan görüşler de vardır⁹⁵⁶.

Kudûrî’nin *et-Tecrîd* adlı eserinde sükûtî icmâ, genellikle sahabe dönemiyle ilgili olarak yer alır. Sahabenin doğrudan bilgi sahibi olmasının mümkün olmadığı meselelerdeki rivâyetlerde yer alan bilgilere itirazın olmaması⁹⁵⁷, sahabenin var olduğu bir ortamda halifelerin yaptığı uygulama veya verdiği fetvalara itirazın olmaması vb.

⁹⁵¹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III/340; Sermînî, Adnan Kâmil, *Hücciyetü’l-icmâ*, Dâru’n-nûri’l-mektebât, Cidde, 1425/2004, s. 228.

⁹⁵² Sermînî, *Hücciyetü’l-icmâ*, 242-243.

⁹⁵³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III/340.

⁹⁵⁴ Şâfiî, *el-Müsned*, I/121; Buhârî, *Sehv*, 3, 4, 5; Müslim, *Mesâcid*, 19; Ebû Dâvûd, *Salât*, 195; Tirmizî, *Salât*, 289; Nesâî, *Sehv*, 22-23.

⁹⁵⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/614, Bu hadis, namazda konuşmanın cevazı konusunda değerlendirilmiş olup yukarıdaki konuyla ilişkilendirilmesi, usûl eserlerinde bu bağlamda dile getirilmesi sebebiyle tarafımızdan yapılmıştır.

⁹⁵⁶ Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 424.

⁹⁵⁷ Hayız müddeti ile ilgili rivâyet için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/360, Nifas müddeti için, I/372-373.

durumlar⁹⁵⁸ bağlamında dile getirilen sükûti icmânın hücciyeti ile ilgili bir tartışma eserde yer almaz. Ayrıca “sükûti” veya “ruhsat” kavramlarının da eserde yer olmadığını görmekteyiz. Bu tür icmâya işaret eden ifadeler ise, var olan uygulamaya aykırı veya bundan farklı bir uygulamanın olmaması, yaygın olarak bilinen rivâyetlere aykırı farklı bir rivâyetin olmaması durumlarının anlatıldığı konularda yer almaktadır.

Muhâlif olmayan sahabe sözlerinin de, bu tür icmâ kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Kurban Bayramı'nın dördüncü günü zevelden önce şeytan taşlamanın cevazına dair İbn Abbas'tan nakledilen sahabe sözü, “şeytan taşlama günlerinin sonunda gün açılırsa taşla” muhâlifinin olmamasına binâen delil olarak sunulmuştur⁹⁵⁹. İbn Ömer'den nakledilen bir sözün de muhâlifinin de olmadığı iddia edilmiş, bu söz kabul edilmiş, ancak fazilete hamledilmiştir⁹⁶⁰. Muhâlif olmayan bir rivâyetin nakledilmesi üzerine Kudûrî, “bu haberin yaygınlığını bilmiyoruz ki icmâ olsun, dolayısıyla buna göre hüküm verme yükümlülüğümüz yoktur”, demektedir⁹⁶¹.

Kudûrî, bazı durumlarda da itirazı, konu ile ilgili olmaması sebebiyle kabul etmemektedir. Meselâ, fitir sadakasının yarım sâ' buğday miktarı olduğuna dair icmâya, Ebû Saîd el-Hudrî'nin muhâlif kaldığı itirazına, “O'na göre buğdayın fitre olarak verilmesi uygun değildir” cevabını vermiştir⁹⁶². Bu cevapla Kudûrî, ‘icmâ edilen mesele yarım sâ' buğdayın fitre olarak verilmesi meselesidir, bu da buğdaydan fitre verilmesini kabul edenlerin ittifakıyla gerçekleşir. Buğdaydan fitre verilmesini kabul etmeyen birisinin görüşü bu icmâya zarar veremez’ demek istemektedir. Bu örnekler, muhâlif olmayan rivâyetin kabul edilmesinde kat'îliğin olmadığı bir konuda tercih yapma imkânının olduğunu, dolayısıyla bu türün icmâ gibi kabul edilecekse de zannî icmâ türünden olacağını göstermektedir.

⁹⁵⁸ Sahabenin deniz suyundan nehyedilmesi sonucunda hurma nebizi ile abdest almaları konusunda bir muhâlif rivâyetin yer almaması, Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/75; Hz. Osman'ın hutbe örneği ve bu örneğe muhâcirlere itiraz etmemesi, Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/959.

⁹⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1943.

⁹⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1961.

⁹⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2347, IV/2017.

⁹⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1410; bu konuda başka bir örnek için bkz. IV/1932.

Sahabenin önünde gerçekleşen bir olaya herhangi bir itirazın gelmemesi bu olayda geçen durumun delil olmasını gerektirmektedir. Kudûrî, tamamlanan bir alım satım akdinde müşterinin bedelde, satanın da satılan malda ziyâde yapmasıyla ilgili olarak naklettiği Hz. Osman ile Abdurrahman b. Avf arasında geçen akitle ilgili rivâyetten sonra, bu olayın sahabenin önünde gerçekleştiğini söylemiştir⁹⁶³. Kudûrî'nin bu ifadesi, bu tür konularda bu şekilde icmâ gerçekleştiğini söylemek ve nakledilen olayın sadece bir ya da birkaç sahabenin sözü olmadığını göstermek içindir. Fakat sahabenin her sessiz kaldığı durumun bu türden bir icmâyâ delâlet ettiğini söyleyemeyiz. Nitekim İbn Ömer'den nakledilen ve (topluluğa) hitab edilerek söylenen “(hacda) Kurban kestiğinizde, kadınlar ve koku dışında her şey helal olur” sözüne kimsenin itiraz etmemesi konusunda Kudûrî, farklı düşünmekte ve burada itirazın olmamasını, sahabenin, Hz. Âişe'nin naklettiği haberi bilmemelerine bağlamaktadır. Çünkü bu haber İbn Ömer'e nakledildiğinde O, “Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünneti, Ömer'in sünnetinden (örnek) alınmaya daha çok lâyıktır” demiştir⁹⁶⁴. Bu bilgi, sahabe sözünün hadise aykırı olması durumunda, hadisin esas alınacağını göstermektedir. Ancak, bu örneğe burada yer verilmesinin amacı, sahabenin karşı çıkmamasının bilgisizliğe dayalı olabileceğini göstermektir.

Sahabenin söylenen bir söze veya yaşanan olaya sessiz kalmasının yanında, söylenmesi gereken durumlarda herhangi bir şey söylememesi de, delil olarak sunulmuştur. Meselâ, “İslâm kendinden öncekini siler/düşürür” hadisi⁹⁶⁵ esas alınarak mürteddin tekrar müslüman olması durumunda namazları kaza edip etmeyeceği meselesinde Kudûrî, Sahabe'nin irtidat edip yeniden müslüman olan Gatafân ve Benî Hanîfelilere mürted iken kılmadıkları namazları kaza etmeleri gerektiğini söylemediğini, bunun icmâ anlamına geldiğini belirtmekte, kaza gerekli olsaydı sahabenin bunu terk etmesi mümkün olmazdı, mutlaka teklif ederlerdi, demektedir⁹⁶⁶.

⁹⁶³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2559.

⁹⁶⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1936.

⁹⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV/205.

⁹⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/677.

Sahabe icmâsı tabirinin delil olarak kullanıldığı meselelerde, sahabenin tamamının icmâyâ iştirâk etmesi ile ilgili bilgi yer almazken, bazı yerlerde sahabeden bazılarının itirazlarına yer verilmektedir. Bu itirazlara rağmen icmâ tabirinin kullanılması, bu itirazların sahîh bir kanalla nakledilmemesi veya icmâ edildiği söylenen görüşün sahabenin -dört halife, İbn Mes'ud gibi- önde gelenlerinin dile getirdiği görüş olmasıdır⁹⁶⁷.

Kudûrî, sahabe icmâsını, âmm olan lafzın tahsîs edilmesinde, lafızdan umûm kastedildiğinin gösterilmesinde delil olarak kullanır. Birincisine örnek, “Göğün suladığında öşür, kırba ve kovalarla sulananda ise yarım öşür gerekir” hadisidir. Bu hadis, âmm olmakla beraber, sahabe icmâsıyla tahsîs edilmiştir. Burada kastedilen, Sevâd arazisi değil, (çünkü taşıma suyla sulama burada geçerli değildir) bazen yağmur suyuyla bazen de taşıma suyla sulanan Arapların topraklarıdır⁹⁶⁸. İkincisine örnek ise, seleme izin veren ve şartlarını söyleyen hadistir⁹⁶⁹. Bu hadisin âmm olduğunu söyleyen Kudûrî, bunun için delil olarak sahabe icmâsını dile getirir⁹⁷⁰.

c) *Tâbiîn İcmâsı*

Tâbiîn'in namazda alın ve burnun yere dokunması ile ilgili ihtilafına muhâlifinin ağzıyla yer veren Kudûrî, daha sonra ele alacağımız “ihtilaf üzere icmâ” örneği olarak tabiîn icmâsına yer vermektedir. Buna göre tabiîn ulemâsı, secdenin sadece alın üzere yapılması ile alın ve burun üzere yapılması gerektiği konusunda iki görüş üzerine icmâ etmiştir. Ebû Hanîfe, sadece burun üzere secde yapmanın caiz olduğunu söylemekle, bu icmâyâ aykırı davranmaktadır. Kudûrî, tabiînden olması dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin tabiîn icmâsına muhâlefetinin caiz olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda, alna secde gerektiğini söyleyen tabiîn âlimlerinden, burnun alın yerine

⁹⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2454, 2492.

⁹⁶⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1297.

⁹⁶⁹ Hz. Peygamber (s.a.v.), Medine'ye hicret ettiğinde Medineli müslümanların tarım ürünlerini peşin bedel karşılığında bir, iki veya üç yıllık vadeyle sattıklarını (selem veya selef yaptıklarını) görmüş ve onlara, “Kim bir şeyde selem yaparsa belirli ölçüde, belirli tartıda ve belirli zamana kadar yapsın” demiştir, Buhârî, “Selem”, 1, 2, 7; Müslim, *Müsâkât*, 128.

⁹⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2667.

geçemeyeceğine dair bir nakil de gelmemiştir. Tabiîn ulemasının görüşleri istidlâl ile sabit olamayacağı için, burun üzere secde yapılamayacağına dair görüş onlara izafe edilemez⁹⁷¹. Bu örnekten, icmâ eden müctehidlerle aynı dönemde yaşayan müctehidin üçüncü bir görüş söyleme yetkisi vardır, daha sonrakilerin ise böyle bir yetkisi yoktur, anlamında bir sonucu çıkarmak mümkündür. Çünkü sahabe kendi arasında ihtilaf edebilmişler, ancak “ihtilaf üzere icmâ” gerçekleşmişse, kendilerinden sonraki nesil bu ihtilafın dışında kalabilecek bir söz söyleyemeyecektir. Tabiînde de aynı durum gerçekleştiğinde Tebe-i tâbiîn için böyle bir yetki yoktur. Ebû Hanîfe'nin tâbiînden kabul edilmek sûretiyle istisnâ edilmesi, bize böyle bir neticenin çıkabileceğini göstermektedir.

d) Hakkında İhtilaf Nakledilmeyen Görüş Anlamında İcmâ

Kudûrî, bu tür icmâyı, uygulamaya aykırı olarak nakledilmiş olan rivâyetlere karşı delil olarak kabul edip kullanmaktadır. Toplumda yaygın olarak var olan, hiç kesintiye uğramamış olan bir durumun bir veya birkaç kişi tarafından sözle naklinin yapılmasının kabul edilemeyeceği mantığından hareketle delil olarak görülen bu tür icmâ, anlaşıldığı kadarıyla doğrudan nassın olmadığı meselelerde gösterilen ve kat'î olmayan bir delil özelliğine sahip olmaktadır. Bu delile, Kudûrî'nin eserinde, sarrafların sene içerisinde yaptığı satışlar sebebiyle yıllanmanın kesileceği meselesinde müracaat edildiğini görüyoruz. Böyle bir şeyin kabul edilemeyeceğini söyleyen Kudûrî, bunun icmâyı aykırı olduğunu ve bu sözün daha önce dile getirilmemiş bir söz olduğunu söylemekte ve bu icmâyı da sarrafların zekâta tabi olmadığına dair Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bir rivâyetin olmaması, sahabeden önde gelenler ve tâbiînden sarrafların mallarının zekâta tabi olmadığı yönünde nakledilen bir uygulamanın olmaması ile açıklamaktadır. Kudûrî'ye göre sarraflar, her dönemde toplumda var olan bir meslek grubudur. Dolayısıyla böyle bir uygulama olsa mutlaka nakledilmesi gerekir. Böyle bir uygulamanın nakledilmemiş olması, olmadığını kanıtlayan bir icmâ olmaktadır⁹⁷².

⁹⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/537.

⁹⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1342.

E. ÜÇÜNCÜ GÖRÜŞ ORTAYA KOYMA VE İHTİLAFTAN SONRA İCMÂ

Hanefî mezhebine göre sahabenin bir konuda iki farklı görüş ortaya koymak sûretiyle ihtilaf ettiği konularda üçüncü bir görüş ortaya atmak, “*doğru olan sahabenin dile getirdikleri içerisinde, onların görüşlerinin dışına taşmaz*” ilkesine aykırılık olacağından dolayı kabul edilemez. Ancak, bu durumdaki sahabe icmâsı, tek bir görüş üzere ittifak eden sahabe icmâsından daha aşağı bir mertebede, meşhûr haber hükmünde olup bunu inkâr eden kişi kâfir olmaz. Bu icmâyla, nesh gerçekleşir. Çünkü bu icmânın aslı, meskûtun anı olup bu icmâ, istidlâl yoluyla sabit olmaktadır⁹⁷³.

Bu kural gereğince Kudûrî, sahabeden bir konu ile ilgili iki farklı görüş nakledildiğinde, o konuyla ilgili üçüncü bir görüşün söylenmesinin icmâyaya aykırı olması sebebiyle geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşünü, “lênese=لامس” fiili üzerinden anlatan Kudûrî, fiilin, dokunma anlamında hakikat, cinsel ilişki manasında ise mecaz olmak üzere iki manaya muhtemel olduğunu, sahabenin de bunlardan herhangi birisini tercih ettiğine dair rivâyetleri dile getirmiş ve buna göre de bir kısım sahabenin fiilin birinci manasını tercih ederek kadına dokunan ve su bulamayan bir erkek için teyemmüm gerekmediğini söylediğini, diğer bir kısmının ise ikinci manayı tercihle kadına dokunan erkeğin cünüp olması sebebiyle su bulamaması durumunda teyemmüm yapması gerektiğini söylediğini nakletmiştir. Bu durumda sahabe bu iki manadan bir tanesinin tercih edilmesi üzerine icmâ etmiş olmaktadır. Bu sebeple iki mananın aynı anda tercih edilmesi, sahabenin icmâsına aykırı olacağından geçersizdir⁹⁷⁴.

Bu konu, Cessâs tarafından, “Selefin ihtilafından çıkış hakkındaki söz” başlığı altında mutlak olarak ele alınır ve “Bir asırdaki âlimler bir konuda belli görüşler üzerine ihtilaf ettiklerinde, sonrakilerin bu görüşler dışında başka bir görüş ortaya koyması olmaz. Bu görüş, Hişam (b. Ubeydullah)’ın fıkıh usûlünün kısımlarını zikrederken İmam Muhammed’den naklettiğinden anlaşılabilir” şeklinde ifadesini bulur. Hişam’ın,

⁹⁷³ Serahsî, *el-Usûl*, I/319.

⁹⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/175, benzer örnekler için bkz. II/583.

‘sahabe ve benzerlerinin ihtilaf ettikleri meseleler’ sözü⁹⁷⁵, üçüncü sözün ortaya çıkarılmasında esas olan ihtilafın sahabeye mahsus bir durum olmadığını gösterir. Böyle bir ifade kullanılmakla birlikte, örnek olarak dedenin erkek kardeş ile birlikte mirasındaki ihtilaf gösterilmiştir ki bu ihtilaf sahabe arasındaki ihtilaftır. Serahsî ise, bu konuda sahabe ile diğerleri arasında bir fark görmez⁹⁷⁶. Cessâs’ın verdiği örnekten, Kudûrî’nin Ebu Hanife ile ilgili savunmasından ve Serahsî’nin anlatımlarından anlaşılan, bu ihtilafın sahabeye mahsus olması ve yukarıda verilen kuralın geçerli olmasıdır. Mesele, başlıkta yer alan selef kavramının kapsamında düğümlenmektedir.

Kudûrî, sabah namazında kunûtun sünnet olmadığını savunduğu meselede Tahâvî’den naklen verdiği ifadelerde, “selef ve onlardan sonra gelen fukaha” ifadesine yer vermektedir⁹⁷⁷. Bundan anlaşıldığı kadarıyla, selef içerisine, sahabe ve tâbiîn girmektedir. Cessâs’ın sözleri, bu yorumu doğrulamaktadır. Buradan Kudûrî’nin Ebû Hanife’yi selef kapsamında gördüğü sonucu ortaya çıkar. Ancak, Hişam b. Ubeydullah’ın sözünün, Cessâs ve Serahsî’de farklı nakledilmesi ve ikisinin bu sözlerden farklı şeyler anlaması selef kavramının kapsamı konusundaki ihtilafta etkili olmuştur.

Bu mesele, içtihatı isabet ve hata meselesiyle ilgili olup burada ihtilafı olan meselelerdeki farklı görüşlerin doğru olanı barındırdığı ve bu görüşlerin dışına çıkmanın bir anlamda icmâya aykırılık olduğu anlayışıyla ilgilidir.

İcmânın ihtilafı kaldırdığı konusunda ihtilaf olmamakla birlikte, herhangi bir konuda ihtilaf vâki olduktan sonra meydana gelen icmânın o konu hakkındaki şüpheyi ortadan kaldırmadığı Kudûrî tarafından ifade edilerek mut‘a nikâhı bu konuda örnek olarak gösterilmiştir. Mut‘a nikâhının mubahlığı konusunda önce ihtilaf var iken, bu

⁹⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III/329; Serahsî’de bu ifade, “sahabeden nakledilenler ve benzerleri” şeklindedir, *el-Usûl*, I/318.

⁹⁷⁶ Meşâyih’in bir kısmına göre fazilet ve öncelikleri sebebiyle bu konunun sahabeye münhasır olması gerekir, Serahsî, *el-Usûl*, I/310.

⁹⁷⁷ Kunût ile ilgili mesele de bu konuya örnektir, Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/583.

ihtilaf icmâ ile ortadan kalkmış, ancak şüphe⁹⁷⁸ gitmemiştir. Bu ifade, Ramazan hilâlini tek başına görüp de bu konudaki şehâdeti kabul edilmeyen kişinin oruç tutup da cinsel ilişki yoluyla orucunu kasten bozması durumunda bu kişiye keffaret gerekmediği iddiasıyla ilgili olan meselede yer almaktadır⁹⁷⁹. Kudûrî'nin dile getirdiği bu ifade, Ebû Hanife'den bu konuda nakledilen görüşe uygun düşmektedir. Buna göre Ebû Hanife, ihtilaftan sonra meydana gelen icmâyâ örnek verilen ümm-ü veledin satılması meselesinde hâkimin satım akdine onay vermesinin caiz olduğunu söylemiştir. Kerhî, Ebû Hanife'nin bu görüşünün, bu konudaki icmâyı kabul etmediği şeklinde yorumlanamayacağını ifade etmiş, Cessâs da icmânın genellikle ihtilaftan sonra meydana geldiğini söyleyerek bu şekildeki icmâların hücciyetini ispatlamaya çalışmış, aynı zamanda icmâlar arası mertebelerin olduğundan bahisle nasslar gibi icmâların da terki konusunda içtihat edilebilenler ve edilemeyenler olarak iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir⁹⁸⁰. Serahsî ise, bu tür icmâ ile ilgili mezhebin üç imamının görüşlerini verdikten sonra, her asrın icmâsının muteber olduğunu delil göstererek kendi görüşüne göre bu tür icmânın bütün mezhep imamlarına göre icmâ olarak kabul edildiğini söyler. Ümm-ü veledin satımında hâkimin satışa onay vermesi meselesini ise ihtilafın, bu tür icmânın, icmâ olup olmadığı konusundaki ihtilafa binâen verilmiş bir karar olması sebebiyle ictihâdî bir konuda verilmiş bir hükmün bozulmamasında olduğu gibi bozulmayacağı şeklinde açıklar. Bu tür icmânın delil değerinin haber-i vâhidle aynı konumda olması da böyle bir açıklamada etkili olmaktadır⁹⁸¹. Ebû Hanife'nin bu görüşü, onun bu tür icmâyı kesinlik ifade etmeyen ve terki konusunda içtihat edilebilen bir icmâ olarak gördüğünü gösterir. Dolayısıyla Kudûrî'nin, bu tür icmâda şüphenin ortadan kalkmadığı sözüyle usûl eserlerinden nakille verdiğimiz bilgilerin uyum içinde olduğu görülmektedir.

⁹⁷⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I/321. Buradaki şüpheden kastedilen, herhalde mut'a nikâhı sebebiyle doğan çocuğun babaya nispet edilmesi, cezanın düşmesi vb. hükümlere etki eden şüphe, İ. Kâfi Dönmez, "Müt'a", *DİA*, XXXII/176.

⁹⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1519.

⁹⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III/339-340.

⁹⁸¹ Serahsî, *el-Usûl*, I/319-320.

F. İCMÂNIN DEĞİŞEBİLİRLİĞİ

İcmânın değışebilirligi, Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserinde illetin hükümden sonrasına te'hîrinin cevazının dile getirildiği yerde, illetin farklılaşması neticesinde hükmün de farklılaşmasını gerektireceği esasına kıyasla söylenen icmâ meselelerinin de bu hükme tâbi olacağı ifadesine dayanmaktadır. İcmânın hangi konularda nasıl bir değışime tâbi olacağı ile ilgili örneklendirme yapılmamış, sadece yukarıdaki kıyaslama ile icmânın dayandığı meselelerin illetin değışimindeki değışime tabi olabileceği aktarılmıştır⁹⁸². Bu ifadeden anlaşılan, maslahata dayanan icmânın maslahatın değışmesiyle değışeceğidir.

II. KIYAS

A. KIYASIN TANIMI, KAPSAMI VE ŞARTLARI

1. Kıyasın Tanımı

Fıkıh usûlünde kıyas, “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” anlamına gelir⁹⁸³.

Kıyası ispat hususunda en fazla başvurulan âyet, muhtemelen ilk önce İbn Uleyye, daha sonra İbn Süreyc tarafından bu amaçla kullanılan “fa'tebiru ya üli'l-ebsar”⁹⁸⁴ âyetidir. Kıyasın temel gerekçeleri arasında bu âyeti de kullanan Hanefî usûlcüleri, âyetin kıyasa delâleti hususunda iki yol izlemişlerdir. Birincisine göre âyet, ibaresiyle öğüt almaya, işaretiyle kıyasa delâlet etmektedir. İkincisine göre ise âyet, nassın delâleti yoluyla kıyasa delâlet etmektedir⁹⁸⁵. Kudûrî ise bu âyette geçen ‘i'tibar’ kavramına “hüküm ve ilimlerde nazardan ibarettir” tanımlaması yapmış, bu kelimenin,

⁹⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/79.

⁹⁸³ H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV/529.

⁹⁸⁴ Haşr sûresi/28, 2. âyet.

⁹⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III/31-32; Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV/538.

bir şeyi başka bir şeyden ayırt etmeye mutlak olarak delâlet etmeyeceğini ve bu manayı ihtivâ etmeyeceğini belirtmiştir⁹⁸⁶.

2. Kıyasın Kapsamı

Kıyasın yapılacağı alanın şer'î ahkâm olduğunu söyleyen Kudûrî, bu ifadeyi hamile ve emzikli kadınların kendileri veya çocukları hakkındaki endişeleri sebebiyle Ramazan orucunu bozmaları meselesinde ele alır. Bu durumda kaza ve fidye vermeyi birleştirmenin mümkün olmadığını, böyle bir hüküm için nass gerektiğini söyleyen Kudûrî, bu yapıları, vacip bir sıfatın kıyasla isbatı kabilinden görüp bunun caiz olmadığını dile getirmektedir. Kıyasın var olan hükümleri sağlamlaştırdığını, var olan ve müstehap olan hükümleri öğrenmek için kıyas yapmanın sahîh olmadığını söyleyen Kudûrî, bu konuyla ilgili rivâyetlerde, tutulmayan orucun kaza edilmesi gerektiğine dair herhangi bir bilgi geçmemesine rağmen, kaza ile hükmetmenin kıyasla ispat anlamına gelmesi sebebiyle doğru olmadığını dile getirmektedir⁹⁸⁷.

Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla kıyas kapsamına giremeyecek konular şu şekilde sıralanabilir:

a) İbadetler ve Miktarlar

Kıyasa konu olan alanlar ile böyle olmayanlar, fıkhıta ta'lîlî ve taabbudî kavramlarıyla birbirinden ayrılır. Burada taabbudî alan içerisinde değerlendirilen konular ve bu konulara Kudûrî'nin incelediğimiz eserinde verilen örnekler ele alınacaktır. Bu alanların başında, ibadet bahisleri gelmektedir. Bu bahislerin tümüyle kıyasa kapalı olduğunu söylemek güçtür. Kıyasın ibadet bahislerindeki hangi alanlarda uygulanıp uygulanamayacağı noktası, örnekler üzerinde ve Kudûrî'nin bu konuyla ilgili ifadelerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

⁹⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/307.

⁹⁸⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1507-1510.

Bir konunun taabbudî olup olmadığının anlaşılabilmesinin ön şartı, o konuyla ilgili şer'î hükmün sebep/mana/illetinin akılla anlaşılıp anlaşılabilmesiyle ilgilidir. İlgili bahsin ta'lîle konu olmayan meselelerden olduğuna karar verirsek, bu bahiste kıyas yapılamaz. Bu tür meseleler, kıyasa konu olmadıkları gibi kıyasa kabil olan konularla da mukayese edilemezler. Bu tür konulara ibadetlerin vakitleri, bazı hükümler için belirlenmiş ölçüler vb. örnek verilebilir.

Kudûrî, bu bağlamda hadesten tahâret ile necâsetten tahâretin birbiriyle kıyas edilemeyeceğini söyler. Çünkü birincisi akıl ile anlaşılacak bir konu iken, diğeri böyle değildir⁹⁸⁸. Namaz vakitleri ile ilgili belirleme de, ancak tevkîf veya ittifak ile sabit olur. Ancak, vaktin vasfını belirlemede kıyas etkindir. Öğle namazının vaktinin fey-i zevâl hâriç bir cismin gölge boyunun iki misli olmasıyla bittiği görüşünde olan Ebû Hanife'nin görüşünü tercih edip savunan Kudûrî, bu meseleye dair bir rivâyeti anlamada kıyas metodunu kullanır ve bu metodun kullanılmasının vaktin belirlenmesi için değil, vaktin vasfının açıklanması için olduğunu söyler⁹⁸⁹. Aslında burada öğle namazının vaktinin sonu ile ilgili var olan tartışmada iki görüşten birini tercih etmek için delil olarak sunulan hadisin tercih edilmesi ve savunulan görüşe göre anlamlandırılmasında kıyas metodu kullanılmıştır ki bu, eserin birçok yerinde görülebilir. Bu hususu, bizzat müellif de ifade etmiştir.

Kudûrî, kıyas yapılamayacak konular kapsamında hayız süresi, mesh miktarı gibi miktarlarda kıyas yapılması ile ilgili olarak “miktarlar, kıyasla belirlenmez” ilkesini ortaya koymaktadır⁹⁹⁰. Ancak, ona göre asıl miktar nassla sabit olmakta, ara değerler/miktarlar ise istidlâl ile belirlenebilmektedir⁹⁹¹. Kudûrî, bu kuralı, abdestte,

⁹⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/63.

⁹⁸⁹ Kudûrî'nin kıyasına temel olan rivâyet şudur: Abdullah ibn Ömer'in naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), şöyle buyurmuştur: Sizinle sizden önceki iki Kitab ehli arasındaki durum şöyle diyen bir adamın durumuna benzer: O adam ‘kim benimle bir kırata sabah ile öğle arasındaki sürede çalışır?’ diye sorduğunda Yahudiler, ‘Kim benimle öğle ile ikindi arasında bir kırata çalışır?’ diye sorduğunda Hıristiyanlar, ‘Kim benimle ikindi ile akşam arasında iki kırata çalışır?’ diye sorduğunda ise siz çalışırsınız dediniz. Bunun üzerine Yahudi ve Hıristiyanlar kızarak ‘Nasıl olur hem çok çalışıyoruz hem de az ücret alıyoruz?’ derler (Buhârî, İcâre, 8, 9), hadisinin son kısmı Kudûrî tarafından öğle ile ikindi arasının ikindi ile akşam arasına göre daha uzun olduğu şeklinde yorumlanmıştır, Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/383, başka bir örnek için bkz. I/437, IV/2003.

⁹⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/364.

⁹⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III/366; Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/338.

başın mesh edilmesi konusunda uygulamaktadır. Ona göre başın mesh edilecek miktarını belirlemede aslen sabit olan şey, başın tamamının mesh edilmesinin gerekli olmaması ve kulakların meshinin de yeterli olmamasıdır. Bu ikisini birbirinden ayırmak şeklindeki belirleme ise, kıyas ile tespit edilebilir. Aynı şekilde Kudûrî, başın mesh edilmesi konusunda, temizlikle ilgili meselelerde geçerli olan ‘farziyyeti uzuvla tespit’ kuralını işletmek sûretiyle kıyas yapılması mümkün olanlar arasında kıyas yapmıştır. Nihâyet bu mesele, Kudûrî tarafından teyemmüm ve sargıya mesh meselelerine ircâ edilmek sûretiyle aynı cinsten olan meseleler bir arada değerlendirilmiştir⁹⁹². Burada görüldüğü gibi kıyas, başın meshedilmesinin gerekliliği ile ilgili değil de, ne kadarının baş olarak kabul edileceği noktasında devreye girmekte ve bunun tespit edilebilmesi için de bu mesele, hükmü belli olan benzer meselelerle bir araya getirilmektedir⁹⁹³.

Kıyas ile sabit olmayan bir başka alan da bedellerdir. Bedel, sözlükte “karşılık, yok olan bir şeyin yerine geçen başka şey” anlamına gelir. İslâm hukuk literatüründe aynı anlamda kullanımı oldukça yaygındır. Meselâ toprakla teyemmümün su ile abdest almaya, fidyenin oruca, otuz günün bir aya bedel sayılması, iki veya üç kademeli kefareterde bir sonraki kefaret şeklinin öncekinin bedeli kabul edilmesi böyledir. Ancak bedel kelimesinin bazı ibadetlerde ve bir kısım akdî veya fiilî borçların ifasında özel bir kullanımı ve ıstilahî bir mânası vardır⁹⁹⁴. Bedellerin kıyas ile sabit olmayacağıyla ilgili örnek olarak, kırâatı düzgün olmayan bir kişinin namazda kıraat yerine hamd ve tekbir söylemesinin kıraat yerine geçemeyeceği verilebilir. Zira kırâat

⁹⁹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/120, II/883, fitir sadakası ile ilgili hadiste (Buhârî, Zekât, 69; Müslim, Zekât, 12-16) geçen gıda maddelerinin her biri için ayrı miktarlar tespit edilmiştir. Bu yüzden, hurma ve arpa miktarı olan bir sâ’ ölçüsünün, buğday için de geçerli olduğu söylenemez, III/1415.

⁹⁹³ Musa Günay’ın, “İmam Ebû Hanîfe’nin birtakım icthadlarında miktarların benimsenmesinin tamamen reye dayanması da göstermektedir ki, “kıyasla bilinmeyen” diye nitelenen miktarlar pekâlâ reye dayalı olarak tespit edilmiş olabilir. Onun bulûğ çağının hangi yaş olduğunu tespit ederken de, sefihin mallarını kendisine iâde etmek için rüşd yaşını belirlerken de re’ye dayanarak hareket ettiği” (Musa Günay, “İmam Ebû Hanîfe’nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 18, Sayı 29, Ocak–Haziran 2013, s.137) iddiasının da bu kapsamda değerlendirilebileceğini düşünüyoruz. Kudûrî’nin açıklamaları doğrultusunda kanaatimizce bu konu, bulûğun belirtilerinin asıl olup nassla belirlendiği, bu belirtilerin ne zaman gerçekleşeceğinin ise icthad ve kıyasa açık olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.

⁹⁹⁴ Ali Bardakoğlu, “Bedel”, *DİA*, V/298.

bir rükündür ve bu rüknün yerine bedel ancak rüknün sübutu için gerekli olan delil ile olur. Bu delil ise, haber-i vâhid veya kıyas olamaz⁹⁹⁵.

Keffaretlerin kıyasla sabit olup olmayacağına dair, mezhepte iki görüş vardır. Bunlardan birisine göre, bu caiz değilken, diğerine göre ise illeti biliniyorsa caizdir. Zinanın keffaret gerektirmesi hükmünün, kişinin eşiyile cinsî münasebetine kıyas edilmesiyle ortaya konulması bu konuya örnektir⁹⁹⁶.

b) Hükmü Kıyasa Aykırı Olarak Sabit Olan Meseleler

Kıyas yapılamayacak alanlardan bir tanesi de, hükmü kıyasa aykırı olarak sabit olan meselelerdir. Kudûrî, kutsal mekânları öpmenin, kıyasa aykırı olarak sabit olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda, er-Ruknü'l-yemânî'yi selâmlamak el-Haceru'l-esved'i selâmlamaya kıyasla sabit olmaz. Bu tür bir durum, bizzat kıyasta kıyas yapmak anlamında olup caiz değildir. Ancak bu iki mekân, selâmlamanın sünnet olması yönünden benzer olsalar da el-Hacerü'l-esved, öpülmesi, tavafa kendisiyle başlanmasının vacip olması ve kendisine dönülmesinin vacip olması yönlerinden er-Rüknu'l-yemânî'den farklılaşır. Bu sebeple, aynı zamanda aralarında tam benzerlik olmaması da kıyas yapılmasına engeldir⁹⁹⁷.

Burada, istihsânla sabit olan hükümlerin de, kıyasa konu olamayacağını belirtmek gerekir. Kudûrî, hayvan pisliğinin suya düşmesi ve suyu kirletmesi meselesinin istihsâna konu olan bir mesele olduğunu ve bu meselenin başka bir mesele için asıl olamayacağını söyleyerek, hükmün kıyasa aykırı olarak sabit olması sebebiyle kıyasa konu olamayacağını belirtmektedir⁹⁹⁸.

Bu konuda bir diğer örnek de, unutarak yeme içmenin orucu bozmaması ile ilgili rivâyete dayalı istihsân sonucunda verilmiş hükümdür. Kudûrî, bu konuda, “yeme-

⁹⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/719, Kudûrî'ye göre bedelin bedeli de aynı hükme tabidir. Mest üzerine giyilen cermük, bedelin bedeline örnektir; bunun üzerine mesh etmenin hükmü ancak nass ile olur, *et-Tecrîd*, I/330.

⁹⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1501.

⁹⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1850-1851.

⁹⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/304.

içme, ibadet olarak sadece orucu etkilemez, namazı da etkiler ve onun bozulmasına neden olur. Ancak, unutarak yiyen kişi oruçlu ise, orucu bozulmaz, namazı bozulur” demektedir⁹⁹⁹. Ona göre unutarak yiyip içen kişinin orucunun bozulması, kıyasa aykırı olarak istihsânen sabit olan bir hüküm olduğu için, namazda yeme içmenin oruca kıyaslanması mümkün değildir.

c) Dil

Kudûrî, dildeki kullanımların kıyasla belirlenmesinin caiz olmadığını söylemektedir. İsimlerin nakille sabit olacağını, zan ile sabit olmayacağını dile getiren¹⁰⁰⁰ Kudûrî, bununla, ‘kıyas zan ifade ettiği için isimlerin kullanımına delil olamaz’ demek istemektedir. Ona göre dildeki kullanımlarda kıyasın geçerliliğini kabul etmek, lafızların dinî konulara konu olmadan önce dînî hükümlerin bilinerek buna göre konulduğu veya kullanılmaya başlandığı varsayımını gerektirir ki bu doğru değildir. Kudûrî, bu açıklamayı, vahiy gelmeden önce su için “tahûr”, yemek için “sahur” kelimelerinin kullanımına dair itiraza cevap olarak yapmıştır¹⁰⁰¹.

Dilde kıyas meselesini hamr, sârik, kâzif ve zânî kavramları üzerinden değerlendiren Kudûrî, dilde kıyasın olamayacağını şu şekilde açıklamaktadır:

Hamr, dilde kıyas olmaması sebebiyle hurma ve kuru üzüm nakî’i ile kıyaslanamaz. Nakî’ bize göre başka sebeplerle haramdır. Ancak bana göre Kûfe ve Basra âlimlerinin görüşüne uygun olarak, bu helaldir. Zina iftirasında bulunan kâzif, had cezasına çarptırıldığı halde, küfr ile iftira atan aynı cezaya çarptırılmaz, zina eden had cezasına çarptırıldığı halde, haram kılınmış bir şekilde cinsel ilişkiye giren bu cezaya çarptırılmaz ve hırsızlık yapan (sârik) da bu isme sahip olmasından dolayı had cezasına çarptırılır. Bu sayılanlarda bunlarla benzer olanların aynı hükümde birleşmesini sağlayacak illetlendirme mümkün olmakla beraber, böyle bir ta’lil tercih

⁹⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/618.

¹⁰⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1196-1197; konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV/109-115; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 284-286; Gazâlî gibi bazı kelâmcı usûlcüler de katılmakla birlikte dilde kıyasın olmaması konusunu daha çok Hanefî usûlcüler savunmaktadır. Ancak Tefâtânî bunun bir vehim sayıldığını, verilen örneklerin dilde kıyas değil, anlama dayalı şer’î kıyas olduğunu öne sürmüştür, Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV/536.

¹⁰⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/59.

edilmemiştir. Çünkü bunları isme has kılmak, teaddî eden bir illetle ta'lîl etmekten daha evlâdır¹⁰⁰².

Kudûrî, kendisinin dilde kıyas yaptığına dair iddiayı da geçersiz saymış ve bu iddianın doğru olmadığını anlatmıştır. Muhâlifinin رقل kelimesinin “koyundan doğan kuzu” için kullanıldığı iddiasına cevap olarak, bu anlamı ifade eden özel bir kelimenin olmadığını söyleyen ve dilcilerin yaptığı çalışmalar ile şiirlerden örnekler getiren Kudûrî, bu yaptığı dilde kıyas yapmak olduğu iddiasına karşılık da bunun kelimenin manasını ortaya çıkarmak olduğunu ifade etmektedir¹⁰⁰³.

3. Kıyasın Şartları

İki konu arasında kıyas yapılırken, birçok yönden benzerlik sözkonusu olabilmektedir. Dolayısıyla burada, mezhep farkının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Zira iki meselenin birbirine benzeyen bir yönü bir mezhep tarafından diğer yönü/yönleri de diğer mezhep tarafından tercih edilmekte bu da farklı hükümlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. *et-Tecrîd*'de kıyas ile ilgili oldukça fazla örnek ve ifade yer almaktadır. Şâfiî mezhebinin yaptığı kıyaslar, çeşitli yönlerden eleştirilmiş ve Hanefî mezhebinin tercih ettiği kıyasların esasları, örnekler üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu açıdan bakıldığında, kıyasın Hanefî mezhebince dikkate alınması gerekli şartlarından bir tanesi, kıyasın unsurları olan asl ile fer' arasındaki tam benzerliktir. Bu da kıyas yapılacak meselelerin, kıyas yapılma yönlerine göre değişebilen bir husustur. İşte meselenin kıyas yapılacak veçhesi bakımından birbirine tam benzerlik arz etmesi gerekir. Tertip sahibi olan bir kişinin kazaya kalmış namazını tertibe uygun bir şekilde kılması gerektiği örneği üzerinden mesele ele alınacak olursa, Arafat ve Müzdelife'de cem' edilerek kılınan namazlar ile kazaya kalmış farz namazlar hüküm bakımından (her ikisi de farz) aynı oldukları için birbirlerine kıyas edilebilirler. Dolayısıyla cem'

¹⁰⁰² Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII/6092.

¹⁰⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1196-1197.

edilerek kılınan namazlar, nasıl tertibe riâyet edilerek kılınmalıysa, aynı şekilde kazaya kalmış namazlar da öyle kılınmalıdır¹⁰⁰⁴.

Bu konuda olumsuz örnek olmak üzere, yıkama ile mesh etmenin birbirine kıyaslanamayacağı söylenebilir. Tahârette güçlü olan yıkama ile zayıf olan mesh etme - aralarında tam benzerlik olmaması sebebiyle- kıyaslanamaz¹⁰⁰⁵. Bununla beraber aynı yerde Kudûrî, asıl ile aslın kıyaslanması, asıl ile bedelin kıyaslanmasından daha evlâ olmasının doğru olmadığı yönündeki itiraza, asıl ile bedelin kıyaslanmasının mümkün olduğunu söyledikten sonra, abdest ve teyemmümde yıkama ve meshetmenin organları tam olarak kapsaması (istî'âb) yönünden kıyaslanmasını hatırlatıyor ve teyemmümün- bedel olduğu halde- bu durumda abdest ile kıyaslanabileceğini söylüyor.

Bu konuda necis olan bir elbiseyle namaz kılma ile necis suyun abdest almak için kullanımının kıyas edilmesini örnek olarak vermek istiyoruz. Necis suyun abdest almada kullanımının caiz olmaması sebebiyle, necis elbisenin de namaz kılarken giyilmemesi ve üryan olarak namaz kılınması gerektiği kıyasının birkaç yönden yanlış olduğu dile getirilmiştir. Suyu kullanmaktan maksat temizliği sağlamak, elbiseyi kullanmaktan maksat ise soğuktan korunmaktır. Necis su temizlemez, ancak necis elbise kişiyi soğuktan koruyabilir. Necis suyun abdestte kullanılması –az miktarda necaset olsa bile- caiz değilken, elbisedeki necasetin hafifliği namazda giyilmesine engel değildir. Bu ikisi de namazın şartlarındandır, fakat bu söylenen meselelerdeki farklılıklar sebebiyle birbirlerine kıyas edilmesi uygun değildir¹⁰⁰⁶.

Oruç ile namazın kıyas edildiği şu mesele de, kıyas edilen hususlar bakımından tam benzerlik şartını yerine getirmektedir:

Aşure orucu, Ramazan orucu gibi farz iken Ramazan orucu farz kılındıktan sonra bu farziyeti nesh edilmiştir. Aslında orucun farz olma hükmü değil vakti nesh edilmiştir. Bu sebeple, aşure orucu için geçerli olan zevalden önceki niyet Ramazan

¹⁰⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/590, benzer örnekler için bkz. I/117, 126, 367, III/1226, 1410.

¹⁰⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/126, benzer örnekler için bkz. I/373, II/556.

¹⁰⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/607.

orucu için de geçerlidir. Bu yönden mesele, kıblenin nesh edilmesine benzer. Namazın farziyyetinde herhangi bir değişiklik yok iken, sadece kible yönü değişmiştir¹⁰⁰⁷.

Namazın akde kıyas edilmesi neticesinde ortaya konulan şu sonuçlar ilginçtir:

Namazda konuşan kişi, namazda abdestini bozan veya abdesti bozulan kişi gibidir. Abdest bozmada unutmaya nasıl dikkate alınmaz ise, konuşmada da dikkate alınmaz. Namazda bazı fiillerin yapılması, bazı sözlerin de söylenmesi istenmiştir. Bunun karşılığında da, bazı davranışların yapılmaması, bazı sözlerin de söylenmemesi istenmiştir. Yapılması ve söylenmesi istenen davranış ve sözlerde nasıl unutmaya veya kasıt farkı dikkate alınmıyorsa, yapılmaması ve söylenmemesi istenen davranış ve sözlerde de unutmaya veya kasıt dikkate alınmaz. Namaza başlama tekbiri akdi temsil eder, akdi bozan söz ve davranışlarda unutmaya veya kastın dikkate alınmaması namaz için de geçerlidir¹⁰⁰⁸.

Kudûrî, abdest alırken besmele çekmenin müstehab olması ile hayvan keserken besmele çekmenin kıyaslanmasına cevap olarak der ki: Zâhir, her ikisinde de vücûbu gerektirir. Ancak, iki zâhirin hükümde ortak olması sebebiyle zâhirî manaları terkedilmez. Aynı şekilde, âmm olan bir nass, tahsîs edilmiş başka bir nassa, tahsîs edilme bakımından benzerlikleri sebebiyle kıyas edilemez¹⁰⁰⁹. Bir taraftan kıyasta tam benzerlik olması gerektiği söylenirken, diğer taraftan da zâhir ve âmmın delâletinin kat'îliği dile getirilmiştir. Böylelikle âyet ve hadis olarak zâhir olan iki nassın kuvvet bakımından eşit olmaması gibi, tahsîse uğramış âmm ile tahsîs olmamış âmmın da eşit olmadığı farklı bir şekilde ifade edilmiş olmaktadır.

B. KIYASIN UNSURLARI

1. Asl

Hükmü nass veya icmâ tarafından belirlenmiş mesele şeklinde tanımlanan asl kavramı, kıyasın ilk unsurunu teşkil etmektedir¹⁰¹⁰. Bu kavramın *et-Tecrîd*'de, hangi anlamlarda geçtiğine dair daha önce bilgi vermiştik¹⁰¹¹.

¹⁰⁰⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1440-1441.

¹⁰⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/612-613.

¹⁰⁰⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII/6295.

¹⁰¹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/63, 66, 69; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 138.

¹⁰¹¹ Bkz. s. 52.

2. Fer‘

Hükümü nass veya icmâ tarafından belirlenmemiş meseleye fer‘ denir. Buna, el-makîs veya el-müşebbeh de denir¹⁰¹².

Vekâlet yoluyla hac meselesinde asl ve fer‘in ne olduğuna dair örneklendirme ile bu kavrama açıklık getirmek istiyoruz. Bu meselede, asıl olarak kabul edilen yaşarken, başka birisinin kendi yerine haccetmesini isteyen kişinin bunu o kişiye emretmesi veya bunu o kişiye bildirmesi gerekliliğidir. Bu meselede fer‘ ise, hayattayken hac ibadetini yerine getirememiş olan kişinin, öldükten sonra, bu ibadetinin başkası tarafından yerine getirilmesidir. Bu durumda gerek hayyatta iken gerekse ölümden sonra ibadeti başkasının yerine getirmesi bakımından birbirine eşit olan bu iki durum, diğer gereklilikler bakımından da eşitlenir ve hac ibadeti için kişi ölmeden önce başkasına emretmeden nasıl başkası onun adına hacc edemiyorsa, aynı şekilde ölümünden sonra da bu geçerlidir¹⁰¹³.

İlletin fer‘de gerçekleşmemesi sebebiyle kıyasın olmadığına dair, cuma namazının asıl alınıp öğle namazının fer‘ olarak ona kıyas edilmesi meselesi örnek olarak gösterilebilir. Burada Kudûrî, Cuma namazını kılarken vaktin çıkması üzerine öğle namazının Cuma namazına ilâve edilmesinin cemaatin varlığı ile birlikte mümkün olmadığını söyledikten sonra, bunu Cuma namazı cemaati, öğle namazı cemaati değildir, çünkü fer‘in illeti bâtıldır, diyerek açıklamaktadır¹⁰¹⁴.

Kudûrî, fer‘ kavramı ile tâbî‘ kavramını birbiriyle mukâyese ettiği meselede bu iki kavramın farkını ortaya koymuştur. Buna göre, abdestsiz olarak namaz kılan kişinin, namaz kılmış olması mümkün olmaz, kıldığı namaz da geçerli değildir. İnanmayan kişinin kıldığı bu namaz ile onun müslümanlığı sabit olmayacağından dolayı geçerli

¹⁰¹² Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 138.

¹⁰¹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1642.

¹⁰¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/966.

olan bu durum, tâbi‘ ile fer‘ arasında fark olduğunu göstermektedir. Fer‘ler, bir şeye delâlet ettikleri halde, tâbi‘ler etmez. Abdest, ibadetin tâbi‘indendir¹⁰¹⁵.

İlletin asıl ve fer‘de gerçekleşmemesi sebebiyle kıyasın geçersiz olmasına örnek olarak, güneş tutulması namazında birden fazla rükû yapılmasının tekbire kıyaslanması meselesi verilebilir. Bu kıyasta tekbir, bayram namazında ziyâde olarak tekrar edilmekle birlikte, diğer namazlarda tekrar edilmez. Rükû ise, hiçbir namazda tekrarlanmaz. Dolayısıyla asıl olarak kabul edilen tekbirdeki tekrar ziyâde vasfıyla muttasıf olup kûsûf namazındaki rükû ise, böyle bir vasıfla muttasıf değildir. Bunun yanında, fer‘ olarak kabul edilen rükû ise rükûn olması sebebiyle zâid tekbirin hükmüne uygun değildir¹⁰¹⁶. Bu sebeple illet, ne asıl ne de fer‘de geçerlidir.

3. İlet

Sözlükte illet “hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe” gibi anlamlara gelir. Sonuncu mâna, kelimenin terim anlamına daha yakındır. Fıkıh usûlü eserlerinde illet kavramı, daha çok “bulunduğu yerde değişiklik yapan durum” olarak açıklanır ve hâssstalığın da kişinin vücudunda meydana getirdiği değişiklik sebebiyle bu adı aldığına işaret edilir¹⁰¹⁷. İletinin terim anlamı için birçok tarif yapılmış olup bunları, “hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe” şeklinde özetlemek mümkündür. Bu tanımlara, değişik mülâhazalarla bazı kayıtlar eklenmiştir¹⁰¹⁸.

et-Tecrid’de illet kavramı için, mana, vasıf, tesir/müessir¹⁰¹⁹ kavramlarının kullanıldığını görmekteyiz¹⁰²⁰. Bu kavramların kullanılmasının özel bir anlamı olmalıdır. Meselâ mütekellimîn usulcülerin kullandıkları, muarrif ve alâmet kavramlarının illet için kullanıldığını eserde göremiyoruz. Bu kavramların tercih

¹⁰¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/854.

¹⁰¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, II/1008-1009.

¹⁰¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/ 9; Serahsî, *el-Usûl*, II/301.

¹⁰¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/ 9.

¹⁰¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/61, 83, IV/2066, 2090.

¹⁰²⁰ Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1512.

edilmesinin dayandığı tartışma Kelâmî olup bu da Allah'ın fiillerinin illetlendirilebilmesinin cevâzı ile ilgilidir. Bu konu fıkıh usûline hükümlerin ta'lîl edilebilirliğinin imkânı şeklinde geçmiştir. Hanefî usûlcüleri, ta'lîlin câiz olduğu konusunda, Mu'tezilî âlimlerin kabul ettiği fiillerin ta'lîl edilebilirliği temelinden hareket ettiklerinden dolayı bu konuda te'sîr/müessir kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Kudûrî'nin de buna uygun olarak bu kavramı kullandığını görmekteyiz. Ancak eserde bu konuda kelâmî anlamda bir tartışma yer almadığı gibi, konunun fıkıh usûlüne yansımış hali olan hükümlerin ta'lîl edilebilirliği de tartışması da yer almamaktadır.

İllet, hükmün ortaya çıkmasını gerektiren unsur olduğu için onun olmaması hükmün de olmamasını gerektirir. Örneğin, yolcu, mukim bir imama uyduğunda, imamın abdestinin bozulması durumunda namazı tam kılamaz. Çünkü namazı tam kılma illeti, ya ikâmettir ya da imamın tahrimesine iltizâmdır. Burada, bunların ikisi de olmadığı için, kısaltma hükmü de olmamaktadır¹⁰²¹.

a) Ta'lîl İle İlgili Şartlar

1. İcmâya Aykırı Olan Bir Durum İçin Ta'lîlin Caiz Olmaması

Bu kurala örnek olarak, yenilmesi helal olan hayvanın, bir Mecûsî tarafından kesilmesi ile helal olmayacağı konusunda icmâ olduğu verilir. Kudûrî'ye göre bu mesele ile eti yenmeyen hayvanın kesilmesiyle temiz olması birbiriyle kıyaslanamaz. Eti yenmeyen hayvanın etinin haram olması ile temiz olması konusu ayrı, eti yenen hayvanın mecûsî tarafından kesilmesi sebebiyle yenilmesinin haram olması ayrıdır. Mecûsî'nin kestiğinin yenmemesi, onun tezkiye ehlinde olmaması sebebine istinat etmektedir. İcmâ ile sabit olan bu sebebe aykırı olarak, ta'lîl yapmak caiz olmaz¹⁰²².

¹⁰²¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/893-894, başka bir örnek için bkz. I/280.

¹⁰²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/84, benzer bir örnek için bkz. IV/2071.

2. Sıfatlarda Ta‘lilin Olmaması

Kudûrî, gusülde bir defa mazmaza ve istinşak yapmanın vacip, bunları tekrarlamanın ise sıfat olduğunu söylemekte ardından da sıfatlara yönelik ta‘lil olmayacağını eklemektedir¹⁰²³. Burada, doğrudan illet ile ilgili sıfattan bahsetmiştir. Kanın abdest almayı gerektirmesinin ta‘lilinde ise illetlendirilmiş aslın sıfatından bahsetmiştir. Bu konuda gelen meşhûr rivâyette, istihâze kanı ile ilgili kanın aktığı yerin illetle ilgili olduğunun söylenemeyeceğini dile getiren Kudûrî, ma‘lûl olan aslın sıfatı olması sebebiyle de bunun illete eklenemeyeceğini belirtmiştir. Ribânın ta‘lilinde de, ribevî malların buğday olmasının, illete dâhil edilmeyeceğine benzeterek de bunu desteklemiştir¹⁰²⁴.

3. Şahsa Özel Ta‘lilin Olmaması

Mutlak anlamda kişi için ta‘lil yapılamayacağını söyleyen Kudûrî’nin, belli bir niteliğe sahip olması durumunda kişi için ta‘lilin caiz olduğunu kabul ettiğini görüyoruz. Şâfiîlere göre, kaçırılmasından korkulması sebebiyle cenaze ve bayram namazları için abdest almak için su olduğunda teyemmüm caiz olmaz. Bu hükmü temellendirmek ve savunmak için dile getirilen kıyasa göre, cenaze ve bayram namazları dışındaki namazları kılması caiz olmayan kişinin, bu namazları da kılması caiz olmaz. Bu kişi teyemmüm almayan kişi gibidir. Kudûrî, bu kıyası ‘kişi için ta‘lilin caiz olmaması’ sebebiyle doğru bulmamakta ve bu iki namaz dışındaki namazların teyemmümle kılınabildiğini, dolayısıyla bu namazların da teyemmümle kılınabileceğini söylemektedir. Buna karşılık, “kişi için ta‘lilin sıfatla gerçekleşebileceğini, bu iki namaz dışındaki namazlardaki durumu bu iki namaz gibi olan her kişinin teyemmüm yapması caizdir” demektedir¹⁰²⁵. Bu durumda bizzat kişiler değil, kişilerin durumlarıyla ilgili nitelikler kıyasa konu olmakta ve buna göre de hüküm değişmektedir. Kişi için ta‘lil olamayacağını başka bir şekilde de anlatan Kudûrî, kişi için ta‘lil olursa Mekkeli bir

¹⁰²³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/110.

¹⁰²⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/195.

¹⁰²⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/245.

kimsenin, başka bir şehri vatan edinmesi durumunda kırân haccı yapmasının caiz olacağını; ta'lîl, fıkıh için olursa bunun, caiz olmayacağını söylemektedir. Bu durumda, Mekkeli olmayan yolcu, kendi memleketinden kırân haccı yapabilir, Mekkeli olan ise yapamaz¹⁰²⁶.

4. Hikmetle Ta'lîl

Eserde hikmet kavramını göremediğimiz gibi hikmetle ta'lîl tartışmasının ele alındığı bir meseleye de rastlayamadık. Ancak aşağıda vereceğimiz bazı örneklerde görüleceği üzere eserde hikmetle ta'lîl kapsamında değerlendirilebilecek hususların var olduğunu söyleyebiliriz. Ancak hikmetle ta'lîl kavramı eserde yer almamaktadır. Çünkü konunun 'hikmetle ta'lîl' kavramıyla ele alınması Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlamakta, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) bu konuda en geniş açıklamayı yapmaktadırlar. Debûsî ise kavramı kullanmamakla birlikte bu konuyu, illetin bir nevi olarak ele almaktadır. Dolayısıyla bu kavram, o dönemde henüz usûl literatürüne girmemiştir¹⁰²⁷.

Kudûrî'nin bu konuya örnek olabileceğini düşündüğümüz açıklamaları seferîlik ile ilgilidir. O, namazın seferde kısaltılarak kılınması ile ilgili meselede, bu kısaltmanın meşakkate dayandığı ile ilgili bir iddiaya karşılık, kısaltmanın azîmet olduğunu, meşakkatin de bunda etkili olmadığını dile getirmekle hikmetle ta'lîlin olmayacağına işaret ediyor gibidir¹⁰²⁸. Yine seferle birlikte olan meşakkatin müessir olduğundan bahsedilmesi¹⁰²⁹ de, tek başına hikmetle ta'lîlin kabul edilmediği anlamına gelmektedir.

5. İletin Kâsır Olmaması

Bir illete bağlı olarak sabit olan bir hüküm, illetinin bilinmediği başka bir konuda geçerli olmaz. Hz. Peygamber (s.a.v.) ihramlı olarak ölen bir kimseyle ilgili

¹⁰²⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1734.

¹⁰²⁷ Geniş bilgi için bkz. Salim Öğüt, *Dînî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*, Ankara, 2009, s. 54-57, 67-70.

¹⁰²⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/892.

¹⁰²⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/904.

‘ihramlı bir şekilde ve telbiye getirerek haşredileceği’ bilgisini vermiştir. Bu hadis, ihramlı bir şekilde ölen kişinin yüzünün örtülmemesi ve koku sürülmemesi hükmünün, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından açıklanan illetidir. Bu illet, başkası hakkında bilinemeyeceğinden dolayı, bu hüküm başkası ile ilgili olarak ya da her ihramlı için geçerli olamaz¹⁰³⁰. Kudûrî bu meseleyi, illet kavramını kullanarak anlatmıştır. İletin akılla kavranabileceği tanımından hareket edersek bunun illetten ziyâde, sebep olarak görülmesi daha doğrudur. Dolayısıyla burada akılla kavranabilecek bir durum olmaması sebebiyle, bunu ta’lîlin bir konusu yapma imkânımız yoktur. İhramlı olma, illet olarak nitelendirilebilir. Fakat Kudûrî, bundan ziyâde “ihramlı olarak ahirette haşredileceği” bilgisini illet olarak görmeyi tercih etmiş, bunun da her ihramlı için geçerli olamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca, bu anlamdaki kullanım, illet ve sebep kavramlarının birbirini yerine kullanılabildiğini de göstermektedir.

Uhud şehitlerinin yıkanmadan defnedilmesi delil gösterilmek sûretiyle, çocuğun da öldürüldüğünde aynı şekilde defnedileceğine karşılık Kudûrî, Uhud şehitleri ile ilgili rivâyetin “kıssatün fi ayn=olaya mahsus” hüküm özelliğine sahip olması sebebiyle, bu şekildeki bir ta’lîlin geçerli olamayacağını söylemiştir¹⁰³¹

6. Aslın Kendisiyle Ta’lîl Olmaması

Ticaret mallarının nisaba ulaşmış veya daha fazla miktarda olması durumunda bunlara değer biçildiği gibi bir eksilme olduğunda değer biçilmesi hükmü ile dirhemlerin nisaba ulaştığında bunlara değer biçilmemesi ile eksildiğinde de değer biçilmemesi arasında bir kıyaslama yapılmıştır. Kudûrî, buna karşılık dirhem ticaret mallarıyla kıyaslanamayacağını söylemiş ve bunu, illetin aslının nisaba ulaşmış veya nisaptan daha fazla olan ticaret malı olduğu, ticaret malının da kendisi ile illetlendirilemeyeceği bilgisi ile açıklamıştır¹⁰³².

¹⁰³⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1055.

¹⁰³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1084.

¹⁰³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1313.

b) İlet Türleri

İlet türleri olarak, nasla belirlenmiş illet anlamında “mansûs illet”, içtihatla belirlenmiş illet anlamında da “müstehrac illet” kavramlarının eserde yer aldığını görmekteyiz. Kudûrî, bu illet türleri arasında tercihte bulunulması gerektiğinde, mansûs illetin, müstehrac illete tercih edileceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre birincisi, diğerinden evlâdır. Namazda uyuma ile ilgili hadiste geçen mafsalların gevşemesi (istirha-i mefâsil), illet-i mansûsaya örnek olmaktadır¹⁰³³.

Kudûrî, illet-i mansûsanın sabit olduğu bir durum için, illetin yer aldığı nas üzerinde istidlâlün veya başka bir illet bulmaya çalışmanın gerekli olmadığı gibi doğru da olmadığını söylemektedir. Örneğin, gece namazı için ezan okunması rivâyette¹⁰³⁴ geçtiği halde istidlâl yoluyla ‘ezan farz kılınan namazlar için okunur’ demek, rivâyette geçen illet-i mansûsayı reddetmek demektir ki hakkında nass bulunan bir hususu istidlâl ile reddetmek caiz değildir. Ancak ona göre bu rivâyeti, ‘gece namazı önceleri farz idi, daha sonra nesh edildi, ezan da bu farziyyet esnasında okunuyordu’ şeklinde anlamak da mümkündür¹⁰³⁵. Kudûrî, burada metodolojik anlamda bir açıklama yaparken illet-i mansûsanın konumuna deyinmiştir. Bu sebeple bu örnek üzerinden Kudûrî’nin bu açıklamasına yer vermenin uygun olacağını düşündük.

Müstehrac illet ile ilgili örnek de fuzûlînin tasarrufu meselesinde yer almaktadır. Kudûrî, bu meselede, fuzûlînin adına tasarrufta bulunduğu kişinin, akitten haberdar olduğunda, onay verme ile vermeme arasında muhayyer olduğu hükmünü savunurken “mal sahibi geldiğinde malı almak veya tazmin arasında fuzûlîyi muhayyer bırakır”¹⁰³⁶ hadisinden çıkarmak sûretiyle illeti, ‘akdin mevkûf olarak gerçekleşmesi’ şeklinde belirlemiştir. Bu illetin doğru olduğuna da sahabe icmâsını delil

¹⁰³³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/170.

¹⁰³⁴ Buhârî, *Savm*, 17; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I/139.

¹⁰³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/408.

¹⁰³⁶ es-San'ânî, Ebûbekr Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyârî (ö. 211/826-7), *el-Musannef*, thk. Habîb Abdurrahman el-'Azamî, Beyrut, 1403, X/139; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI/307.

göstermiştir¹⁰³⁷. Kudûrî, bu meselede nasstan çıkardığı illetin doğruluğunu ispat için sahabe icmasını delil olarak kullanmıştır.

Müstehrac illetler arasında da bir tercihte bulunulması gerektiğinde ise Kudûrî, hükmün kendisinde sabit olduğu konusunda icmâ edilen bir asıldan çıkarılmış illetlerin, bu özellikleri taşımayan iletlere göre daha çok tercih edilmesi gerektiğini ifade eder¹⁰³⁸. Temiz sıvıların, necâsetin tahâretinde kullanılması gerektiği hükmünü tercihte sıralanan illetler bu tarzdadır.

Asılda müessir olmayan illet türü olarak, şu örnek verilebilir:

İhramlı kişiye, cinsel ilişki ve koku sürünmek haramdır. Bu anlamda iddetle birleştiklerinden dolayı, iddette nasıl nikâh haram ise, burada da nikâh haramdır. (şeklindeki kıyasa Kudûrî şöyle cevap verir:) Buradaki vasıf, asılda müessir değildir. Çünkü koku sürmenin haram olduğu iddet türü olduğu gibi, olmadığı da vardır. Ancak, koku sürmenin haram olduğu (ölüm iddeti) ile ric'î talâk iddeti, nikâhın haramlığı bakımından birbirine eşittir¹⁰³⁹.

Müsellem olmayan vasfa örnek olarak, cihad ile cemaatle yapılan ibadeti kıyaslanması karşısında söylenenler verilebilir. Tek başına namaz kılan bir kişinin müslüman olduğuna hükmedilemeyeceği gibi, cemaatle namaz kıldığında da hükmedilemez kuralı asıl olup buna kıyasla cihada katılan kişinin de müslüman olarak kabul edilemeyeceği söylenirse, buradaki illet cihada uygulanamaz, çünkü İmam Muhammed'e göre cihad İslâm'a mahsus bir şey değildir. Cemaatle namaz kılmak ise, İslâm'a hâss bir durumdur¹⁰⁴⁰.

İlletin teaddî etme özelliği de, şu örnek üzerinde görülebilir: Kudûrî, yıllanma gerçekleşen mal üzerine yıllanma gerçekleşmeyen malın ilâve edilmesi hükmünü,

¹⁰³⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2597.

¹⁰³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/64.

¹⁰³⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1846, kısmen etkili olan illet ile illetin etkili olduğu konular için bkz. II/907, başka bir örnek için bkz. III/1327.

¹⁰⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/854.

yıllanma esnasında doğan yavruların zekâta dâhil olduğu kıyasından hareketle anlattıktan sonra, illetin yıllanma olmayan mallara teaddî ettiğini söylemiştir¹⁰⁴¹.

c) *Sebep-İllet İlişkisi*

Sebep, fıkıh usûlünde “Şâri’in, varlığını, hükmün varlığına ve yokluğunu da hükmün yokluğuna alâmet kıldığı durumu/niteliği” ifade eder. Kudûrî, sebep kelimesini sadece fıkıh usûlündeki bu anlamında kullanmamıştır. Meselâ sebep, beyânı gerektiren durum veya özür manalarında kullanılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in binek üzerinde sa’y yaptığına dair, iki sebep rivâyet edilmiştir. Birincisi, insanların onu görüp ibadetin yapılışını doğru öğrenmelerini sağlamak için Hz. Peygamber (s.a.v.) binek üzerinde sa’y yapmıştır. Bu birinci manada sebebe örnektir. Diğerine göre ise yürüyemeyecek olma mazereti sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.v.), binek üzerinde sa’y yapmıştır. Bu da, ikinci manada sebebe örnektir¹⁰⁴².

Fıkıh usûlündeki manada sebep ile ilgili ise şu örnek verilebilir: Fıtır sadakası ödeme yükümlülüğüne sebep velâyettir. Bu sebep için, illet kavramı da kullanılmaktadır ki burada sebebin illet manasında da kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Yakınlık ve mülkiyet de, velâyet için sebeptir. Bu durumda, velinin, velâyetinde bulunan çocuk ve deliler için fıtır sadakası vermesi gerekir. Devlet başkanının kâmil velâyeti olması sebebiyle, küçüklerin mallarından fıtır sadakasını vermesi gerekli olur, vasî de aynı şekildedir¹⁰⁴³.

Kudûrî, sebep ile illeti bir arada kullandığı bir meselede bu iki kavram arasında da bir mukayese yapmaktadır. Buna göre, namazda uyuyan kişinin abdestinin bozulabilmesi için, yatarak uyuması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), uykunun abdesti bozmasına illet olarak, kasların gevşemesi(=istirhâu’l-mefâsil)’ni belirlemiştir. Nassta illet belirlenmişse, artık illet belirlenme yoluna gidilmez. Çünkü hükmü koyan, aslın vasıflarını en iyi bilendir. Kasların gevşemesinin oturma düzeyinin ortadan

¹⁰⁴¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1321-1322.

¹⁰⁴² Rivâyetler için bkz. Müslim, Hacc, 254, 258; Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1871-1872.

¹⁰⁴³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1384.

kalkması durumunda meydana geldiğini söylemek, illetin sebep yapılması demektir. İstirhânın, (gevşeme) hükmün sebebi yapılması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ta'liline aykırı bir durumdur. Yatan kişide, istirahat son kertesine varmış haldedir. Ayaktaki için, aynı şey geçerli değildir¹⁰⁴⁴.

d) İlet ile İlgili Bazı Meseleler

1) İletinin Değişkenliği

İletinin değişkenliği ve buna bağlı olarak da hükmün değişmesinin mümkün olduğuna dair bilgilerin yer aldığı *et-Tecrîd*'de bununla ilgili bilgi, köpek, çita ve sırtlanın necis olma yönünden kıyaslanmasında verilmiştir. Bu hayvanların necis olması, derilerinin tabaklama yoluyla kullanılmasına engel değildir. Zira tabaklama, necâseti ortadan kaldırma ve temizlemenin illetidir. İletinin olduğu yerde de hüküm değişir ve temizleme illetinin var olmasıyla, necis olan temiz olur. Bu durumda, aslın illeti olan necaset, onu ortadan kaldıran illetin var olması ve dolayısıyla hükmün üzerine bina edildiği illetin değişmesiyle değişmiştir. Çünkü şer'î illetlerin değişmesi caizdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında bir illet üzerine bina edilen hüküm, daha sonra başka bir illet üzerine bina edilebilir¹⁰⁴⁵. Şer'î illetlerin değişeceği bilgisi, aklî illetler ile şer'î illetlerin birbirinden farklı olduğu bilgisinden hareketle söylendiği gibi, aklî illetin esas alınması sebebiyle bu şekilde ifade edilmiştir¹⁰⁴⁶.

Şer'î illetlerin hükümden sonra ortaya çıkması anlamındaki “müteahhar ani'l-hüküm” ifadesi, şer'î kıyastaki illetlerin hükümden sonra olması manasına gelmektedir. Aklî kıyas ile şer'î kıyas arasındaki farklardan bir tanesi, illetin hükümden sonra gelip gelemeyeceği meselesidir. Bu konu da, şu örnekte ele alınmıştır: ‘İkinci vakti müslüman olan birisinin, o günün öğle namazını kılması gerekir’ şeklindeki bir hüküm, illetin hükümden sonra gelmesi anlamına gelmektedir. Çünkü bu durumda ikinci vakti,

¹⁰⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/169.

¹⁰⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/79.

¹⁰⁴⁶ Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 36.

öğle vaktinin illeti olmaktadır. Oysa illetin, hükümden önce gelmesi gerekir¹⁰⁴⁷. Yukarıdaki meselede, “şeriatin illetleri”nin hükümden sonraya kalmasının caiz olduğu ifade edilirken, burada illetin hükümden önce gelmesi gerektiğinden bahsedilmektedir. Çünkü buradaki illet, aklî; yukarıdaki ise şer‘îdir.

Ribanın illeti, belde halklarının maslahatına göre değişebilir. Ribevî malları ölçü veya tartı ile alıp satmaları, beldelere göre değişiklik arz edeceğinden dolayı, illette de değişiklik olur. Bu durumu Güneş’in farklı beldelerdeki doğuş ve batışına göre iftar vaktinin değişmesine benzeterek anlatan Kudûrî, her ikisinde de illetin varlığı veya yokluğunun hükme etkisinin aynı olduğunu ifade etmektedir¹⁰⁴⁸.

Var olan illetin ortadan kalkmasıyla birlikte hükmün sabit kalıp başka bir illet üzerine ikame edilmesinin mümkün olduğu meselesine örnek olarak, yırtıcı bir hayvan tarafından bedeninin yarısı yenmiş olan kişi üzerine cenaze namazı kılınmayacağı hükmü verilebilir. Bu mesele, ölen kişinin bedeninden azının üzerine namaz kılınmayacağı meselesi ile ilgili olup burada hüküm, cenaze namazının tekrarlanmayacağı üzerine bina edilmiştir. Cesedin geri kalanı bulunduğu yeniden namaz kılınması gerekir; böylece namaz tekrarlanmış olur. Yırtıcı bir hayvan tarafından yenilen kişinin cesedi için de aynı hüküm geçerlidir. Fakat burada cesedin geri kalanının ortaya çıkması gibi bir sonuç da doğmayacaktır. Dolayısıyla bir hükmün bir illete binâen ortaya konulup da daha sonra bu illetin ortadan kaybolup başka bir illetten dolayı hükmün baki kalması mümteni değildir¹⁰⁴⁹. Başka bir illet olarak zikredilmiş olmakla beraber, bu illet ile ilgili herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

2) *Birden Fazla İletle Ta‘lîl*

Kudûrî, prensip olarak hükmün birden fazla illetle ta‘lîl edilebileceğini kabul etmektedir. Aynı şekilde fer‘in, aslın illeti dışında (başka bir illetle) asla hamledilmesini

¹⁰⁴⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/400.

¹⁰⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2306.

¹⁰⁴⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1098.

de kabul etmektedir¹⁰⁵⁰. Cünüp bir kimsenin mescitten geçmesi meselesi, gasbedilen bir evde oturmak veya onun içinden geçmeye benzetilmiştir. Ancak burada illet, sahibinin izninin olmamasıdır. Bu illetin, mescitte oturmak veya mescitten geçme meseleleri için kabul edilmesinin doğru olmadığı söylendiğinde cevaben yukarıdaki ifadeler kullanılmıştır. Burada asıl olarak iki şey vardır. Birincisi mescidden geçip gitmek, diğeri de mescidde kalmak. Mescidden geçip gitmek için illet olan husus, mescidde kalmak için de illet olur.

Kudûrî, bu bağlamda ‘Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Fâtıma’ya “bu damardan akan, bir kan olup hayız kanı değildir, her namaz için abdest al” sözünü¹⁰⁵¹, hem kanın istihaze kanı olduğunu belirtmek hem de kanın abdest almayı gerektirdiğini belirtmek için iki illetle ta‘lîl edilebilir tarzda söylemiş olması caizdir¹⁰⁵² şeklinde yorumlamıştır.

Birden fazla illetle illetlendirilen bir hükümde, illetler arası tercih yapılır. Daha etkili olan bir illet dururken, diğeri ile ta‘lîl yapılması caiz olmaz. İmamın abdestsiz olduğuna inanan kişinin, imam abdestli olsa dahi, o imama uyması doğru olmaz, namazı batıl olur. Çünkü imamın abdestsiz olması, imama uyanın abdestsiz olması gibidir. Abdestli olmayan imama uymak da namazı bâtil kılar. Burada imamın abdestsiz olduğuna inanmak ile kişinin kendisinin abdestsiz olduğunu bilmesi olmak üzere iki illet vardır. Ancak ikinci illet, ilkinde göre daha kuvvetlidir. Daha kuvvetli olan illet varken, diğere hüküm bağlanmaz¹⁰⁵³.

3) İlet Olmadığı Halde Hükümün Var Olması

Kudûrî bu konuyla ilgili görüşünü, bayram namazlarında zevâid tekbirlerin söylenmesi meselesinde dile getirmiştir. Kudûrî’ye göre zevâid tekbirlerinin getirilmesi, bizzat istenen bir şey olup bu tekbirlerin kıyamda iken yapılması, kıyamın bu tekbirler için illet olması anlamına gelir. Bayram namazında imama rükûda iken yetişen kişi ise

¹⁰⁵⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/766.

¹⁰⁵¹ Buhârî, *İstihâza*, 53, 65, 67; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 115; Nesâî, *Tahâret*, 138.

¹⁰⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/194, başka bir örnek için bkz. I/317-318.

¹⁰⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/722.

zevâid tekbirlerini rükûda söylemelidir. Bu durumda zevâid tekbirlerinin getirilmesi hükmü, kıyam illeti olmadığı halde var olmaktadır¹⁰⁵⁴.

4. Aslın Hükmü

Aslın hükmü, âyet, hadis veya icmâ ile sâbit olmuş ve kıyas yoluyla fer'e da uygulanmak istenen hükümdür¹⁰⁵⁵. Kudûrî, eserin muhtelif yerlerinde kıyasa konu olan aslın hükmü ile ilgili bilgiler vermiştir. Bu konuda şu örnek olarak verilebilir: Hanefilere göre başlanmış bir nafîle ibadet tamamlanmadığında bu ibadetin kazası vaciptir. Bu hükmü, farzları soran bir adama Hz. Peygamber (s.a.v.)'in farzları sıraladıktan sonra, adamın, “başka yapmam gereken var mı” sorusuna verdiği “hayır, ancak nafîle olarak” hadisiyle delillendiren Kudûrî, bu hadiste aslın hükmünün fer' olarak zikredilecek oruç, namaz, hac gibi ibadetleri de içerisine alan genişlikte olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle, hac ibadeti, oruç gibi niyetle başlanması mümkün olan bir ibadet olduğundan dolayı, nafîle bir hacca niyet edip de bunu yerine getirmeyen veya yarıda bırakan kişi bu haccı kaza etmelidir. Nafîle niyetiyle ibadete başlamanın hac için geçerli olamayacağı itirazına karşılık, illetin aslında fer'den daha umûmî olmasının illeti koyan iradeye bağlı olduğu ifade edilmiştir¹⁰⁵⁶.

Aslın hükmünün ta'lîl edilebilir olması, kıyasın gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan en önemli şartlardan bir tanesidir. Taabbudî meselelerde kıyasın geçerli olmadığına dair “kıyasın kapsamı” konusunda bilgi verdiğimiz için burada bu konuya sadece deyinmekle yetiniyoruz.

Aslın hükmünün kıyasa konu olabilmesi için gerekli olan şartlardan bir tanesi de, bu hükmün, istikrar bulmuş olması gerektiğidir. Bu şart, İslâm'ın başlangıcında var olan, ancak daha sonra nesh edilmiş hükümlerin, kıyasa konu olamayacağı, bu sebeple ta'lîlin dışında kaldığı söylenirken dile getirilmiştir¹⁰⁵⁷. Ta'lîlin gelecekte sabit olacak

¹⁰⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/986.

¹⁰⁵⁵ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 138; H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, Kayseri, 2016, s. 90.

¹⁰⁵⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1558.

¹⁰⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1853.

bir hüküm için yapılabileceğinin ifade edilmesi de bununla ilgilidir. Kudûrî, geçmişte var olan hükmün ta'lîl neticesinde ortaya çıkan hükmü kaldırmayacağını ifade eder. Bu şartı dile getirdiği mesele, ihramlı olan kişinin yüzünün örtülmesi ile ilgili meseledir. Burada, ihramlı kişinin, ihramsızdan bir farkının olmadığı ifade edilmiştir¹⁰⁵⁸. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında ölen ihramlı kişinin yüzünün örtülmesi ile ilgili rivâyet, o olaya mahsustur. Kudûrî bu şartla, daha önce geçen nesh edilmiş bir hükmün ta'lîle tâbi olmayacağını kast etmiş olmalıdır. Çünkü bu olayın nesh edildiğini ifade etmiş olması, ayrıca bu olayın rivâyette anlatılan kişiye mahsus olması sebebiyle, yukarıdaki ifadenin bu şekilde anlaşılması gerekir.

C. KIYAS ÇEŞİTLERİ

1. Şer'î – Aklî Kıyas

Şer'î kıyas ile aklî kıyas (turuk akliye) arasında fark olduğunu söyleyen Kudûrî, şer'î kıyasın zanna dayandığını, şer'î hükümlerde geçerli olduğunu ve bir şeyin varlığı ile yokluğuna karar vermede kullanılabilecek bir istidlâl yöntemi olamayacağını söylemektedir¹⁰⁵⁹. Kudûrî'nin bu tarzdaki karşılaştırmalarının, şer'î illeti, aklî illete göre konumlandırma yönündeki çabalarla ilgili olduğu söylenebilir. İlet konusu ve dolayısıyla kıyas meselesinin zannîliği ile ilgili tartışmalarda kendisine dayanılan aklî kıyasla mukayese edilmek sûretiyle tartışılması, bu dönemde kelâm ilminin fıkıh usûlünü etkilemesi çerçevesinde değerlendirilmiş bir konudur¹⁰⁶⁰.

2. Sahîh-Fâsit Kıyas

Kıyasın, şart ve kurallarına uygun bir şekilde yapılması durumunda sahîh kıyastan, aksi durumda da fâsit kıyastan bahsedilmiştir. Eserde, fâsit kıyasın sahîhe göre daha çok yer aldığını söyleyebiliriz. Sahîh kıyasa örnek olarak hastalık sebebiyle

¹⁰⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1054-1055.

¹⁰⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/95.

¹⁰⁶⁰ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 31-34.

oruçtan çıkma ile hastalık sebebiyle ihramdan çıkma arasında yapılan kıyası verebiliriz. Kudûrî, bu kıyasın sahîh olduğunu ifade edilmiştir¹⁰⁶¹.

Kudûrî, herhangi bir uzvun dörtte birinin açılması ile namazın bozulmasının bu miktardan daha azı için de geçerli olduğu hükmünün, ağır avret kıyası ile hafif avret arasındaki kıyas ile temellendirilmesi karşısında, bu ikisi arasındaki farkları; birincisi üzerinde icmâ, diğesinde ise ihtilaf olması, bu ikisinin arasında fark olduğuna dair hadis¹⁰⁶² olması şeklinde sıralamış ve bu ikisini aynı görüp birini diğesine kıyas etmenin fâsit kıyas olacağını söylemiştir¹⁰⁶³. Burada, asıl ile fer' arasında tam benzerlik şartının gerçekleşmemesi sebebiyle, bir fesâdın olduğu söylenebilir¹⁰⁶⁴.

Asıldaki vasfın müessir olmaması sebebiyle kıyasın fasit olduğu söylenen yerde Kudûrî, bir haktan (kısasen ya da recmedilerek) dolayı öldürülen müslümanın, yıkanıp namazının kılınması konusunda, bâğîye kıyaslanmasını doğru bulmamakta ve recm ya da kısasta yöneticiye karşı bir ayaklanmanın olmadığını, dolayısıyla bu ikisinin kıyas edilemeyeceğini belirtmektedir¹⁰⁶⁵.

Kudûrî, hamile ile emzikli kadının Ramazan'da oruç tutamaması ile yolcu ve hastanın kıyaslanmasını, fâsit kıyas olarak nitelendirmiştir. Çünkü fidyeye, vacip olan Ramazan orucunun yerine ikâme edilen bir bedeldir. Bu bedel de, orucun tutulamaması durumunda ortaya çıkar. Hastalığın iyileşmesi ve ikâmet durumunda da asıl olan oruç geri döneceğinden fidyeye kalkmış olmaktadır¹⁰⁶⁶.

Kudûrî'nin nassa aykırılık sebebiyle kabul etmediği kıyas türünü de fâsit kıyas kapsamında ele alabiliriz. Fıtır sadakasının buğdaydan yarım sâ' olması gerektiğini

¹⁰⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2156.

¹⁰⁶² Tirmizî, Edeb, 39, 40

¹⁰⁶³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/601.

¹⁰⁶⁴ Benzer bir örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/922, 957.

¹⁰⁶⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1095.

¹⁰⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1507-1510, başka bir örnek için bkz. III/1321-1322, kıyasın konusu ile ilgili fâsit kıyas örneği için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1791.

söyleyen Kudûrî, muhâtabının diğer gıda ürünleri gibi buğdayın da bir sâ‘ olması gerektiği yönünde yaptığı kıyası, ‘nassa muhâlif kıyas’ olarak nitelendirmektedir¹⁰⁶⁷.

Bu başlık altında, Kudûrî’nin zaman zaman kullandığı, müğâlata kavramını da anlatmak gerekir. Muğâlata, sakat kıyas veya söz oyunu yaparak karşıdakini ikna etmeye ya da kandırmaya çalışma şeklinde tanımlanır¹⁰⁶⁸. Kudûrî, bu terimi, birbiriyle kıyaslanan iki meselede aynı şartların aranmaması için kullanmaktadır. Muhâtabına, “yarısı hür olan bir köleye sahip kişinin bu kölesi için tam fitır sadakası vermesi gerektiğini söylerken, müşterek mallarda gerekli olan zekât için ise her bir ortağın ortaklık şartlarına göre nisabın şart olduğunu söylüyorsunuz; ilkinde herhangi bir nisabı dikkate almadığınız halde ikincide nisabı şart koşuyorsunuz” diyerek muğalatayı açıklamaktadır¹⁰⁶⁹. Bu açıklamaya göre muğâlata, sakat kıyas tanımlamasına daha uygun görünmektedir. Başka bir yerde, ihramsız olarak mikatın geçilmesi meselesinde, muhâlifinin ihramı sadece hac veya umre yapanlar için gerekli görmesi sebebiyle, ihramsız mikatı geçmenin ceza gerektirmeyeceği görüşünde olduğu için, “ihram, hac yapana gerekli olduğundan dolayı ihramsız mikat geçilebilir” manasında bir söz söylediğinde, Kudûrî bunun muğâlata olduğunu söylemektedir¹⁰⁷⁰.

3. Evleviyet Kıyası

Kıyasın unsurlarından aslın illeti ile fer‘in illetinin kuvvet dereceleri bakımından birbirleriyle mukayesesi neticesinde ortaya çıkan sınıflandırmada, evleviyet kıyası, fer‘deki illetin, asıldaki illetten daha kuvvetli olduğu kıyas olarak tanımlanır¹⁰⁷¹.

İncelediğimiz eserde, iki durumun mukayesesi kapsamında أولى (=evlâ, daha uygun) kelimesi kullanılmak sûretiyle bir tercihte bulunulmakta ancak bu kelime kıyas ile birlikte kullanılmamaktadır. Bu kelimenin kullanıldığı her yerde yukarıdaki tanıma uygun bir kıyasın var olduğunu söylemek zordur. Ayrıca ‘evleviyet kıyası’ şeklinde bir

¹⁰⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1415.

¹⁰⁶⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2013, s. 387.

¹⁰⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1397.

¹⁰⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2023.

¹⁰⁷¹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 70.

tamlama da eserde görebildiğimiz kadarıyla yer almamaktadır. أولى (evlâ) kelimesinin eserde, iki durumun mukayesesi, evleviyet kıyası ve nassın delâleti (dâl bi'd-delâle) anlamında kullanıldığına dair örnekler şunlardır:

Birinci duruma örnek olarak hayızlı kadınla cinsel ilişkiye girmenin haramlığının, hayzın bitişiyle mi yoksa gusülden sonra mı sona ereceği meselesindeki tartışmada yer alan kullanım verilebilir. Bu konuda Kudûrî'nin muhâlifî bir kıyas yapmaktadır. Buna göre, hayız, namaza da cinsel ilişkiye de engeldir. Hayızlı kadın nasıl gusletmeden namaz kılamayacaksa kendisiyle cinsel ilişkiye de girilemez. Kudûrî, bu kıyasın namazdan çok oruçla yapılmasının daha doğru olduğunu söylerken أولى kelimesini kullanmaktadır. Namaza engel olan hades, oruca ve cinsel ilişkiye engel değildir. Bu sebeple cinsel ilişkinin, burada oruca kıyaslanması daha doğrudur¹⁰⁷².

Evleviyet kıyasına örnek olarak, namaz dışında abdesti veya teyemmümü bozan hususların, namazda evleviyetle abdesti bozduğunu verebiliriz¹⁰⁷³. Bu meselede namazda olan kişi ile namazda olmayan kişi kıyaslanmakta ve namazda olan kişinin durumunun, tahâretin namaza mahsus bir şart olması sebebiyle, diğerine göre daha öncelikli olduğu söylenmektedir. Buna benzer bir diğer örnek de şudur: En çok hayız süresini doldurmadan gusleden hayızlı kadınla cinsel ilişkiye girmek caizdir. Hayzının en son süresini doldurmuş, ancak gusletmemiş kadınla cinsel ilişkiye girmek ise evleviyetle caizdir¹⁰⁷⁴.

Nassın delâleti ile ilgili ise daha önce örnek verdiğimiz için burada tekrar etmek istemiyoruz¹⁰⁷⁵.

4. Şebeh Kıyası

Hanefilerin şebeh kıyasını kabul etmedikleri söylenmekle birlikte¹⁰⁷⁶ Kudûrî, burada hayvan üzerindeki kişiyi sandaldaki kişiye benzetmiş, bu benzetme için de

¹⁰⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/343, örnekler için bkz. I/72, 261, 343, II/522.

¹⁰⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/224.

¹⁰⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/343, örnekler için bkz. I/81, 184,255, IV/2138; krş. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 133.

¹⁰⁷⁵ Bkz. 'Delâletu'n-nas' başlığı, s. 170.

“şebeh” kelimesini kullanmıştır. Bu tür kıyas için, tam benzerlik şartı aranmamaktadır. Binek hayvanında kişinin ayakta durması mümkün değil iken, gemide ayakta durmak baş dönmesi vb. ne sebep olacağı için zordur. Bununla birlikte, gemide rükû ve secde yapmada sıkıntı yoktur. Bu sebeple, gemide namaz kılan kişi sadece ayakta durmaya gücü yetse de oturarak namaz kılabilir. Gemiye binen kişi, yolculukta namaz kılmak bakımından hayvana binen kişiye, kıyâmın yeri bakımından da karada olan kişiye benzetilmiştir. Bu yüzden aralarında ‘şebeh=benzerlik’ görülmüş ve bu kişinin, kıyâm dışında bir rüknü terk etmesi doğru bulunmamıştır¹⁰⁷⁷. Şebehde, her yönden değil, bazı yönlerden benzeşme sözkonusudur. Bu da, bunun örneği olarak görülebilir. Kudûrî, burada şebeh kavramını olumlu anlamda ve kendi tercih ettiği görüşünü temellendirmede kullanmıştır.

Kudûrî’nin, şebeh kıyasını, olumsuz anlamda kullandığı da vardır. Bu örneklerde, şebeh kıyasının, her yönden benzemeyi gerektirmeyeceği dile getirilmiştir. Ölenin borcunu ödemek ile onun adına haccetmek arasında Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yapılan benzetmenin, ölenin birbirine benzetilen iki şeyden faydalanması bakımından benzetilebileceğini ancak bu faydalanmanın keyfiyeti bakımından birbirine benzetilemeyeceğini söyleyen Kudûrî, her yönden benzememe sebebiyle böyle bir kıyası kabul etmemektedir¹⁰⁷⁸. Hanefî mezhebince bu tür kıyasın kabul edilmediği de gözönüne alınırsa, olumlu anlamındaki şebeh görüşünün muhâlifi ilzâm etmek için dile getirildiğini söylemek gerekir.

¹⁰⁷⁶ Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV/533.

¹⁰⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/896.

¹⁰⁷⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1643-1644, benzer örnek için bkz. II/1019.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KUDÛRÎ'NİN et-TECRÎD ADLI ESERİNE GÖRE FER'Î DELİLLER

Bu bölümde, bundan önceki bölümlerde incelediğimiz deliller dışında Kudûrî'nin hüküm istinbâtında kendisinden yararlandığını gördüğümüz delil ve ilkeleri ele alacağız. Bunlar da istihsan, sahabe kavli, örf, önceki şeriatler (şer'u men kablênâ), istıshab, maslahat ve ihtiyattır. Bu delillerin fer'î olarak isimlendirilmesi, Kudûrî'nin, hükmü, daha önce incelediğimiz ilk dört delille tespit ettikten sonra bu delillere müracaat etmesi sebebiyledir. Bir diğer sebep de diğer delillerin, doğrudan hükme delalet etmemesidir. Her ne kadar bu fer'î delillerden sayılsa da (sahabe kavli gibi) bazı deliller, bazı meselelerde aslî delillerden daha önce zikredilmiştir. Ancak bu durum, eserin geneline bakıldığında azınlıkta kalmaktadır. Bu sebeple genele bakarak burada sayılan delilleri fer'î deliller başlığı altında ele aldık.

Delillerin ele alınışındaki sıralamada da eserdeki yer alma miktarlarını esas almakla birlikte kıyasla ilişkisi sebebiyle istihsana ilk sırada yer verdik. İlke olarak kabul edilen hususlar ile Kudûrî'nin delil olarak kabul etmediği sedd-i zerâiyi de bu bölümde ele aldık. Kudûrî'nin kabul etmediği sedd-i zeraiyi ele almamızın sebebi ise

eserde –adını kullanmasa da- bu delil çerçevesinde değerlendirilebilecek açıklamalara yer verdiğini düşünmemiz sebebiyledir.

Delilleri ele alırken Kudûrî'nin delillerle ilgili yer verdiği meseleler dışında herhangi bir açıklama yapmayacağız.

I. İSTİHSÂN

Kudûrî, istihsâna konu olan meselelerin bazılarında “bu mesele istihsan ile ilgilidir” demektedir. Kudûrî, aslında bu sözü ile istihsânla ilgili meselenin, istihsânı kabul etmeyen tarafla yapılan hilâfta dile getirilemeyecek bir niteliğe sahip olduğunu anlatmak istemektedir. Nitekim bunu açıkça da dile getirmektedir¹⁰⁷⁹. Bunun yanında Kudûrî, usûl eserlerinde örnek olarak gösterilen istihsânla ilgili çok bilinen bazı meseleleri ele alırken bu kavrama hiç yer vermemektedir. Her iki durum için de geçerli olmak üzere Kudûrî, istihsânın yer aldığı meselelerde, istihsanın hangi gerekçe ile yapıldığına dair de bilgi vermektedir.

et-Tecrîd'de istihsanın kıyasa konu olup olmaması meselesi de gündeme gelmiştir. Bu mesele hakkında iki farklı değerlendirme yaptığımız gördüğümüz Kudûrî'ye göre istihsanın kıyasa konu olabilmesi için istihsanla hükmü tespit edilene meselenin, evleviyet kıyası kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Mesela satım akdinde muhayyerlik istihsan ile sabittir. Bu sebeple buna kıyasla kefalette muhayyerlik olmaması gerekir. Ancak kefalet, satım akdine göre daha çok risk taşıyan bir akit olduğundan dolayı evleviyet kıyasıyla burada da muhayyerliğin geçerli olacağını söyleyen Kudûrî, bu tür durumlarda istihsanla belirlenen meseleye kıyasın geçerli olacağını kabul etmektedir¹⁰⁸⁰. Ancak bu konuda aslolan, istihsanla hükmü belirlenen meselenin kıyasa konu olamamasıdır¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1057.

¹⁰⁸⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, VI/3021.

¹⁰⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/304, V/2283.

Eserde istihsan konusu, muhalifin çelişkisini ortaya koyma kapsamında da yer almıştır. Bir malın sağlam olma şartıyla satımının cevazının tartışıldığı meselede İmam Şâfiî'den nakille bir görüşe yer veren Kudûrî, İmam Şâfiî'nin istihsânı kabul etmediği halde istihsân yaptığını dile getirmektedir. İmam Şâfiî, malın sağlam olma şartıyla satımını caiz görmediği halde, Hz. Osman'ın verdiği bir hükme dayanarak bunun caiz olduğunu söylemiştir. Buna göre Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer'den bir köle satın almış, daha sonra bu köleyi bir ayıbından dolayı geri vermek istemiş ve olay Hz. Osman'a intikal etmiştir. Hz. Osman, İbn Ömer'e "bu aybı bilmediğine dair yemin eder misin?" dediğinde İbn Ömer, yeminden kaçınmış ve köleyi geri almıştır. Kudûrî, kıyasa göre bu durumda geri alınması doğru olmadığı halde, İmam Şâfiî'nin kıyası terk edip Hz. Osman'ın verdiği bu hükme göre görüş bildirmesini istihsân olarak nitelendirir ve Şâfiî'nin istihsânı kabul etmediği halde istihsân yaptığını söyler¹⁰⁸².

Kudûrî, istihsândan açıkça bahsettiği meselelerde, konu gereği istihsânla ilgili açıklamalarda da bulunmaktadır. Bu açıklamalardan bir tanesi, usûl eserlerinde rahatlıkla karşılaşılabileceğimiz, istihsânın kıyasa konu olmaması, bilgisidir. Ancak, bu konuda ihtilaf vardır. Serahsî, hafî kıyas sebebiyle istihsânla hükmü belirlenen meseleye, başka bir meselenin kıyas edilebileceğini söylemektedir. O'na göre hafî kıyas sebebiyle istihsân, her ne kadar istihsân diye adlandırılrsa da, aslında kıyastır ve kıyasta da illet sebebiyle aslın hükmünün fer'e tadiyahesi (geçirilmesi/taşınması) esastır. Bu sebeple, Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre, müşteri ve bâyi mal kabz edilmeden önce fiyatta ihtilafa düşerlerse, kıyasa göre söz müşterinindir. İstihsâna göre ise, taraflar yeminleşirler. Burada istihsânın hafî kıyas olduğunu söyleyen iki imama göre, bu durum, icâre ve nikâh akitlerinde de geçerlidir. Malın bâyinin varislerinin elinde olması durumunda da yeminleşmenin geçerli olduğu¹⁰⁸³ meselesi, Kudûrî tarafından da ele alınmış ve istihsân ile açıklanmıştır. Serahsî, bu konuda ihtilaftan bahsetmekte ise de,

¹⁰⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2494; Kudûrî'nin bu iddiasının, Şâfiî mezhebi eserlerinde iki şekilde cevaplandırıldığını görmekteyiz: Bunlardan birincisine göre Şâfiî'nin kadîm mezhebinde muhâlifini bilinmeyen sahabe görüşü, kıyasa tercih edilir. Burada Hz. Osman'ın görüşü bu türden kabul edilmiştir. Kavl-i cedîde göre ise takrîb kıyası ile tahkîk kıyası çatışır da takrîb kıyasına sahabe kavli eşlik ederse, takrîb kıyası, tahkîk kıyasına tercih edilir, Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, VI/332.

¹⁰⁸³ Serahsî, *el-Usûl*, II/207.

Kudûrî herhangi bir ihtilaftan bahsetmemekte ve istihsânın gerekçesine de yer vermemektedir¹⁰⁸⁴.

A. İSTİHSÂN TÜRLERİ

Bu başlık altında, istihsân yapmaya sebep olan delilin zikredildiği durumları ele alıp örneklendireceğiz. Görebildiğimiz kadarıyla eserde, istihsân nass, icmâ, zaruret, örf, gâlib ve zâhir olana göre hüküm, sahabe fiili gibi sebeplere dayanarak ortaya konulmuştur.

1. Nass Sebebiyle İstihsân

Bu konuda, genellikle örnek olarak gösterilen unutma sebebiyle orucun bozulmaması hadisi¹⁰⁸⁵ hakkında, Kudûrî'nin farklı bir açıklama yaptığını görmekteyiz. Muhâlifî tarafından dile getirilen Ebu Hureyre'nin hadisine dayanarak kıyasın terk edilmesi eleştirisine Kudûrî, sadece bu hadisle kıyasın terk edilemeyeceğini, Ebu Hanife'nin “insanların sözü olmasaydı, unutarak orucu bozan kişinin orucunu kaza etmesi gerektiğini söyledim” sözünü naklederek cevap vermiştir. Bu sözle, Ebu Hanife'nin sadece hadise değil, aynı zamanda insanların ameline istinat ettiğini dile getirdiğini ifade etmiştir. “Haber ve amel, bir rivâyete eklenirse (desteklerse) bu, o rivâyetin sahîh olduğunu gösterir” diyen Kudûrî, Ebu Hanife'nin, sadece Ebu Hureyre'nin haberi ile usûl kıyasını terk etmeyeceğini; insanların bu hadisle amel etmesinin istihsânla hüküm vermede etkili olduğunu dile getirmektedir¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2542.

¹⁰⁸⁵ İbn Mâce, Sıyâm, 15.

¹⁰⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2440; Cessâs, bu konuyu namazda gülmenin abdesti bozması, hurma nebizi ile abdest almanın caiz oluşu meseleleriyle birlikte, hükmün illetinin terk edilip kıyasın esere tahsisi şeklinde isimlendirdiği istihsân türü olarak ele alır, *el-Fusûl*, IV/246-247; Debûsî, Ebu Hanife'nin “insanların sözü olmasa kaza eder, derdim” sözünü nakleder. Ancak bu konudaki hadise vurgu yapar, uygulamaya deyinmez, *Takvîmu'l-edille*, s. 405; benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, II/202; Bu konuda başka bir örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2542.

2. İcmâ Sebebiyle İstihsân

Necâsetin suyla giderilmesinde, necâsete dokunan suyun necis olması, bu vesileyle necâsetin hiç giderilememesi veya necâsetin necâsetle giderilemeyeceği hükmünün kıyasın gereği olduğunu söyleyen Kudûrî, “bu kıyası, icmâdan dolayı terk ettik” demektedir¹⁰⁸⁷. Davar pisliğinin suya düşmesi meselesinin istihsân ile ilgili olduğunu ve bu meseleye kıyas yapılamayacağını söyleyen Kudûrî, pisliğin suyla karışması durumunda suyu kirleteceğini belirtmektedir. Pisliğin suya düşmesinin, tâbi engeller dolayısıyla suyla karışmasının başlangıçta mümkün olmadığını, bunun bir kap içerisinde suya düşen pisliğe benzediğini söyleyen müellif, pisliğin suya karışması durumunu bundan ayırmaktadır¹⁰⁸⁸. Bu mesele, Cessâs tarafından icmâ sebebiyle istihsân türüne örnek olarak ele alınmakla¹⁰⁸⁹ birlikte Kudûrî, buradaki istihsânın sebebinden bahsetmemiştir. Yine kıyasa göre, kadının ölen kocasını yıkaması caiz olmamakla birlikte, istihsâna göre bunun caiz olduğunu söylerken, bu istihsâna sebep olarak herhangi bir şey zikretmemektedir¹⁰⁹⁰.

3. Zaruret Sebebiyle İstihsân

Mestte yer alan yırtığın üç parçaktan az veya çok olmasının kıyasa göre farkı olmadığı söylenirken, bu farkın delilinin istihsân olduğu Kâsânî tarafından dile getirilmiştir. Delil olarak da, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ashabın mestlerindeki az miktardaki deliklere vâkıf olduğu halde, bu mestlere mesh edilmesine müsaade etmesini söylemiştir. Yine mest üzerine mesh etmek, bir ruhsattır. Ruhsat ise, kolaylık esasına dayanır. Az bir yırtık sebebiyle meshi yasaklamak, bu kolaylık esasına aykırılıktır¹⁰⁹¹. Ancak Kudûrî, bu konuda istihsâna hiç değinmemiş, meşakkat ve müslümanların amelini dile getirmiştir¹⁰⁹². Kâsânî, bu konudaki rivâyetleri, yukarıda ifade ettiğimiz

¹⁰⁸⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/759.

¹⁰⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/304.

¹⁰⁸⁹ Cessâs *el-Fusûl*, IV/247-248.

¹⁰⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1057.

¹⁰⁹¹ Benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, terc. Heyet, ed. Mustafa Cevat Akşit, İstanbul, 2011, I/183-184; Kasânî, Alâuddîn Ebûbekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Hanefî (ö. 587/1191), *Bedâi’u’s-Sanâi’ fî tertîbi’s-Şerâi’*, thk. Ali Muhammed Muavvız, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, 1424/2003, I/144-145.

¹⁰⁹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/320-323.

açıklamalarla verirken, Kudûrî hadiste tafsilatın yer almamasını kendisine mesnet edinmiştir.

Kudûrî, mestteki yırtık miktarı ile ilgili mezhep içerisindeki ihtilaftan hangisini tercih ettiğini belli etmemekte ve özellikle “üç parmak” ifadesini kullanarak bunu el ve ayak ile kayıt altına almamaktadır. Konu bununla ilgili olmadığı için böyle bir meseleye girmemiş olması normal olmakla birlikte, Kudûrî'nin eserinde tercih ettiği görüşler, Ebu Hanife'nin görüşleridir. Dolayısıyla burada da Ebu Hanife'nin görüşünü tercihle, “el parmakları ile” diye bir tercihte bulunabilirdi, ancak bunu yapmamıştır.

4. Örf Sebebiyle İstihsân

Örfe dayalı istihsân örneği olarak vereceğimiz bu örnek, Cessâs tarafından icmâ sebebiyle istihsân türü olarak verilen istisnâ' (=eser) akdinin bir türüdür. Kudûrî, çanakların istisnâ' akdinin konusu olabileceğini söyledikten sonra insanların bu konudaki uygulamalarını delil olarak sunmuştur. Dolayısıyla istihsânın delili olarak âdet zikredilmiştir. Ancak burada, âdetin de delili olarak görebileceğimiz “Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir”¹⁰⁹³ hadisi, de geçmektedir. Bu hadis, icmâ'ın hücciyeti için delil olarak getirilen hadistir. Kudûrî, istihsânın gerekçesini icmâ' olarak zikretmese de, bu hadisle istihsânın gerekçesinin icmâ' olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bunu açıkça zikretmediği için, bu başlık altında ele aldık. Burada, âdetten, selefın âdetini kastettiğini söyleyen Kudûrî,¹⁰⁹⁴ bu açıklamasıyla herhangi bir toplumun uygulamasının istihsân için bir dayanak oluşturmayacağını, selef âlimlerinin yanlış uygulamalara karşı tutumu sebebiyle bir anlamda bu tür uygulamaların icmâ' mahiyetinde olduğunu da ifade etmiş olmaktadır.

5. Zâhir/Ğâlib Olana Göre Hüküm Sebebiyle İstihsân

Kudûrî, ihtilâm olan kişiye gusül gerekmesi hükmünü, bu sebebe dayandırmaktadır. Ona göre, uykuda iken meninin çıkması kıyasa göre gusül

¹⁰⁹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI/84.

¹⁰⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2712, 2714.

gerektirmez, ancak istihsânen gusül gerekir. Çünkü meninin, ihtilâm dolayısıyla çıktığı zahirdir. İhtilâm olmaksızın çıkması ise zâhir değildir. Zâhire ve gâlip olana göre hüküm vermek, ihtiyata daha uygundur¹⁰⁹⁵.

6. Sahabe Fiili Sebebiyle İstihsân

Ebu Hanife'nin, ikinci tesvîbi istihsânen sünnet kabul etmesi ve buna da muhâlifin iddiasına göre insanların amelini delil göstermesi eleştirilmiştir. Bu eleştiriye, buradaki istihsânın kaynağının sahabe fiili olduğuyla cevap veren Kudûrî, sahabenin fiilinin gerek icmâ yoluyla gerekse taklit yoluyla delil/hüccet kabul edildiğini dile getirmektedir¹⁰⁹⁶. Aynı şekilde bu uygulamayı Hz. Peygamber (s.a.v.)'e dayanan bir haberle de teyit eden Kudûrî, bununla Şâfîilerin Ebu Hanife'yi sünneti terk etme ithamını da reddetmektedir.

7. Hafî Kıyas Sebebiyle İstihsân

Kudûrî, istihsâna dayanarak ortaya konan hükmü savunurken, bu istihsânın hangi türden olduğuna dair bir bilgi vermemiş, fakat Cessâs'ın verdiği bilgilerden hareketle bu istihsân türünün hafî kıyas istihsânı olduğu anlaşılmıştır. Bu mesele, farz olan haccını eda etmemiş olan bir kişinin mutlak niyetle yerine getireceği haccın, farz hacc olarak gerçekleşmesi meselesidir. Bu meselenin istihsâna göre böyle olduğunu söyleyen Kudûrî, istihsân sebebi olarak da “kişinin üzerinde farz olan bir ibadet dururken, mal ve zaman harcayarak nafîle bir ibadet yapmasının doğru olmamasını” göstermektedir. Burada hüküm kıyasa göre olduğunda, bu niyetle yapılan haccın nafîle olması gerekmektedir¹⁰⁹⁷. Bu kıyas yerine istihsânın tercih edilmesi ise, yukarıda Kudûrî tarafından dile getirilen başka bir asıldır. Dolayısıyla iki farklı asıldan hükme daha uygun olanının tercih edilmesi tarzında gerçekleşen istihsân türü, hafî kıyas sebebiyle istihsân türü olmaktadır.

¹⁰⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/208.

¹⁰⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/426.

¹⁰⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1666.

II. SAHABE KAVLI

Âlimler, bir sahâbînin hukukî sonuç doğuran bir konudaki uygulaması, fetvası veya yargı kararı için genellikle “kavlu’s-sahâbî” ifadesini kullanmışlardır. Ancak bu anlamda, “mezhebu’s-sahâbî” veya “re’yu’s-sahâbî” ifadelerini de kullandıkları görülmektedir. Hâkim konumunda olan sahâbînin bir dava hususunda vermiş olduğu yargı kararı anlamına gelen “hükmü’s-sahâbî” ve müçtehid bir sahâbînin görüşü anlamına gelen “fetva’s-sahâbî” genelde yukarıdaki ifadelerle eşanlamli kullanılmakla birlikte, zaman zaman onlardan ayrı tutulmuştur¹⁰⁹⁸.

Kudûrî, sahabe kavli¹⁰⁹⁹ ile ilgili ‘mezhep’¹¹⁰⁰, ‘hüküm ve kada=قضى’¹¹⁰¹ ve ‘fetva’¹¹⁰² kelimelerini kullanmaktadır. Kudûrî’nin, sahabe kavli ile ilgili açıklamaları, sahabenin icmâsına itibar edildiğini, sahabenin kıyasa aykırı olan ve kendiliğinden bilemeyeceği konularda söylediği söz veya yaptığı uygulamanın tevkîfe hamledileceği, bunun dışındaki söz, fetva ve fiillerinin ise tercih edilebilir olduğunu, bu tercihlerde ise farklı bir takım tercih gerekçelerinin var olduğunu göstermektedir. Genel olarak bakıldığında Kudûrî’ye göre sahabenin icmâsı -sarîh ve sukûtî- delildir. Ona göre sahabeden gelen icma dışındaki rivâyetlerin delil olarak kabul edilmesinde ve farklı sahabe kavilleri arasından bir tanesini tercihte, haber-i vâhidi kabul ve tercih şartları geçerlidir.

Sahabeden gelen nakiller de, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den gelen nakiller gibi içerik olarak söz, fiil ve takrîr şeklinde üç kısımdır. Söz ve fiilin sahabe kavli kapsamında değerlendirilmesi, açıklamayı gerektirmeyecek bir durumdur. Ancak, ihtimalli olan sahabe fiilinin hüccet olmayacağı söylenmiştir. Bunu ifade ederken Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiiliyle kıyaslamak suretiyle, der ki: “Hz. Peygamber

¹⁰⁹⁸ Taha Nas, İmam Şâfiî’nin Sahabe Kavline Bakışı, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 185.

¹⁰⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1044, IV/1682, 2004.

¹¹⁰⁰ مذهب علي için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1708, مذهب ابن عمر kullanımı için, IV/2146, V/2235, 2326, 2683.

¹¹⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2640.

¹¹⁰² Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2052, Kudûrî de “İbn Abbas’ın hakkında fetva verdiği nakledildi” ifadesiyle kullanır, IV/2159.

(s.a.v.)’in ihtimalli fiili bile hüccet olmazken, sahabenin nasıl olabilir ki?!”¹¹⁰³. Takrîr ile ilgili ise, şu rivâyet örnek verilebilir: Yezîd el-Akabe’den gelen rivâyete göre o, umre yaptıktan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kabrini ziyaret ettiklerini, sonra haccettiklerini, sonra da bu durumu, İbn-i Abbas’a sorduklarında O’nun, ‘temettu‘ haccı yapmış sayıldıklarını’ söylediğini nakletmiştir¹¹⁰⁴. Bu rivâyetten anlaşılan, sahabenin onayına sunulmuş bir olay veya uygulamanın da sahabe kavli gibi kabul edildiğidir. Bu rivâyet, sahabe fetvasının da sahabe kavline dâhil olduğunu göstermektedir. Benzer bir durum Kudûrî’nin, İbn Sîrîn (ö. 110/729)’den kahkahanın abdesti bozduğuna dair naklettiği söz için de söylenebilir. İbn Sîrîn, bu sözünde “biz küttapta çocuk iken (namazda kahkaha ile güldüğümüzde), bize abdest almamız emredilirdi” demiştir. İbn Sîrîn tâbiînden olduğuna göre, onlara o zaman bunu emreden sahabedir. Dolayısıyla kahkahanın namazdayken abdesti de bozduğu, sahabe uygulamasından da anlaşılır¹¹⁰⁵. Buradan, tâbiînin yaptığı davranışların, sahabeye dayanması nedeniyle sahabe kavli/fiili kapsamında bir delil olabileceği anlaşılmaktadır.

Bunlara ek olarak sahabenin yapması gerektiği halde yapmadıklarının, dolayısıyla terklerinin de delil olarak değer kazandığı söylenmelidir¹¹⁰⁶. Bu durum, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiilleri ve terklerine kıyasla yapılan bir değerlendirmedir. Ancak, sahabenin fiillerinin olduğu gibi, terklerinin de delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’e göre daha alt mertebede olacağı âşikârdır.

Kudûrî’ye göre, sahabenin Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında yaptığı bir davranışı anlatması, ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, o davranışı emretmesi ile hüccet olur¹¹⁰⁷. Aynı şekilde sahabenin uygulaması, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bilinip onaylanırsa, takrîrî sünnet kapsamında değerlendirilir¹¹⁰⁸. Böyle bir durum sözkonusu değilse, uygulama hilâfına görüş veya uygulama olup olmadığına bakılır. Muhâlifi

¹¹⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2235.

¹¹⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1728.

¹¹⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/202-203.

¹¹⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2640.

¹¹⁰⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1412.

¹¹⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/770.

olmayan görüş veya uygulama, icmâya dönüşür ve hüccet olur. Muhâlifi olanın ise herhangi birisi seçilir.

Sahabe kavli kavramının kapsamı hakkında bilgi verdikten sonra artık sahabe kavlinin delil olma yönünü ele alabiliriz. Konuya sahabe icmâsı ve bununla ilgili örneklerle başlayıp tevkîfe hamledilen rivâyetler üzerinde duracağız. Sahabenin ihtilaf ettiği ve yukarıdaki iki seçeneğe girmeyen söz ve fiillerinin ise kabul ve tercih şartlarını da, ayrı başlıklar halinde ele almaya çalışacağız.

A. SAHABENİN İCMÂSI

Kudûrî, Ebu Hanîfe'nin ezanda ikinci tesvîbi istihsânen sünnet kabul etmesini dile getirdikten sonra, bu istihsânın kaynağının sahabe fiili olduğunu söyler ve bunun akabinde de sahabe fiiliyle ilgili olarak "Sahabenin fiili, gerek icmâ yoluyla gerekse taklit yoluyla delil/hüccet kabul edilir" der¹¹⁰⁹. Buradan da anlaşıldığı gibi sahabenin icmâsı ittifakla delil olarak kabul edilmektedir. Ancak, sükûtî icmâ konusundaki ihtilaf dolayısıyla *et-Tecrîd*'in de hilâf kitabı olması nedeniyle, sahabenin icmâsına istinâden ortaya konmuş hükümlerle ilgili ihtilafın olması kaçınılmaz olmaktadır.

Sükûtî icmâ şeklinde yorumlanabilecek durumlar, sahabeden bir rivâyetin var olması ve bu rivâyete aykırı herhangi bir görüşün veya başka bir rivâyetin nakledilmemiş olması şeklinde olmaktadır. Burada herhangi bir rivâyetin olmaması elbetteki itibaridir. Zira bir konuda birden fazla rivâyetin var olduğu durumlarda, rivâyetin taraflardan birisi tarafından kabul edilmemiş olması, o rivâyetin kabul etmeyen tarafça var olmaması anlamına gelmektedir. Böyle bir durumda, "bu görüşe/rivâyete muhâlif olan da yoktur/bilinmemektedir" denilmekte, var olan diğer rivâyetler ise sened ve içerik olarak değerlendirilerek kabul edilmediği söylenmekte, dolayısıyla onların olmaması durumunda ihtilafın olmadığı, bir anlamda, icmânın olduğu kabulüyle hareket edilmektedir. Meselâ, erkekler için diz kapağının avret mahalli olduğu görüşünü dile getirirken Kudûrî, Tahâvî'nin Ebu Musa'dan naklettiği

¹¹⁰⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/426.

“câriyenin göbeğinin üstü ile dizinin altı dışında bir yerine bakıp da cezalandırmadığım kimse bilmem” sözünü, daha önce bu konuda dile getirdiği hadisleri desteklemek üzere delil olarak ele alır ve diz kapağının bu sözün gereği olarak avret mahalline dâhil olduğunu söyler. Ayrıca başkasından da buna aykırı/zıt bir şey rivâyet edilmediğini ekler¹¹¹⁰. Burada sahabenin bir uygulamasının dile getirilmesi sözkonusu olmakla birlikte, buna aykırı bir rivâyetin olmaması sükûtî icmâ kabilinden değerlendirilebilir. Bu değerlendirme, sükûtî icmân, kabul edilen hadislerin desteklenmesi kabilinden olan zannî bir delil olduğunu gösterir.

Bu konuda başka bir örnek, hayvanların yünlerinden yararlanmanın tartışıldığı meseledir. Bu meselede Kudûrî, öncelikle “...onların yünlerinden, yapağlarından ve kıllarından bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi”¹¹¹¹ âyetinin umûmundan hareketle, her hayvanın yününden vs. yararlanmanın caiz olduğunu söyler. Daha sonra da, bu görüşünü destekleyen hadisleri sıralar. Daha sonra Nehâî’den, sahabenin Mecûsî beldelerinde buldukları yünden yararlandıkları bilgisini nakleden Kudûrî, bu konuda ashabın icmâ iddiasının var olduğunu söylemekte, konuyla ilgili muhâtabanın dile getirdiği rivâyetleri ise derisi tabaklanmayan hayvanlar için geçerli olduğu yönünde yorumlamaktadır. Burada aynı zamanda yünün tabaklanmasının yıkanması olduğu yönünde İbn Mes’ûd’un bir görüşünü aktarmaktadır¹¹¹². Hem icmâ iddiası hem de Abdullah b. Mes’ud’un görüşünü vermesi, daha önce dile getirdiği delilleri güçlendirme maksatlıdır. Zira öncelikle diğer delillerin zikredilmesi, bu şekilde bir değerlendirme yapmayı gerektirmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in terkleri yanında, bir konuda sahabe ve tâbîîn’in uygulamasının olmaması da olumsuz manada delil teşkil eder. Bu konuda örnek olarak, sarrafların para ticareti yapmaları ve bu ticaret sebebiyle yılanmanın kesilmesine

¹¹¹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/603, IV/1728.

¹¹¹¹ Nahl Süresi/16, 80. Âyet.

¹¹¹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/92-93; Hz. Osman’ın hutbesinde söylediği söze kimsenin itiraz etmemiş olması, bu konuda başka bir örnektir, *et-Tecrîd*, III/1356, İkinci namazının geciktirilmesiyle ilgili nakledilen sahabe uygulamalarından çoğunlukta olan ve icmâ iddiası taşıyan rivâyetin tercih edilmesi, bu konuda başka bir örnektir, I/443-444.

istinâden zekât vermeyeceğine dair iddianın, bu konuda sahabe ve tabiinin uygulamasının olmamasıyla cevaplandırılması, verilebilir¹¹¹³.

B. TEVKÎFE HAMDİLEEN SAHABE SÖZ VE UYGULAMALARI

Sahabenin kıyasa konu olamayacak meselelerdeki sözleri, doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.)’den naklediliyormuş gibi değerlendirilir¹¹¹⁴. Bu yaklaşım, *et-Tecrîd*’in birçok yerinde, çokça karşılaştığımız bir yaklaşımdır. Mezhep içerisinde, bu tarzdaki sahabe kavlinin kabul edilmesi konusunda ihtilaf yoktur. Hatta Kerhî’ye göre, sadece bu kapsamdaki sahabe kavli hüccettir¹¹¹⁵. Sahabeden gelen rivâyetlerin tevkîfi olması şeklinde de ifade edebileceğimiz bu durumun tespitinde; rivâyetin ibadetler, haram kılma ve ruhsat verme, miktarlar gibi konuları içermesi, rivâyetin içeriğine aykırı hareket edenin küfürle itham edilmesi, sahabe arasında rivâyet edilen hususla ilgili ihtilafın olmaması veya sahabenin herhangi bir uygulamaya itiraz etmesi gibi hususların etkili olduğunu söyleyebiliriz.

İbadetlerle ilgili olanına, bir gün boyunca veya daha az bir süre baygınlık geçiren bir kimsenin namazlarını kaza etmesi gerektiği meselesi, örnek olarak verilebilir. Bu konuda, Hz. Ali ve Ammâr b. Yâsir’den gelen habere/sahâbî kavline yer verilmiştir. Burada Kudûrî’nin, ‘sahabenin kıyas yoluyla anlaşılmayan kavli veya fiilinin tevkife hamledilmesi gerekir’ açıklamasını yaptığını görüyoruz. Bu meselede, bu rivâyet dışındaki delillendirmeler, bu rivâyet esas alınmak sûretiyle hükmün savunmasını yapmak için dile getirilen kıyaslardan oluşmaktadır¹¹¹⁶.

Miktarlar konusuna da örnek olarak, Ebu Hanife’nin İbn Abbas ve İbn Ömer’e dayandırdığı “bir beldeye girdiğinde, orada on beş gün kalmaya niyetli isen, namazı tam

¹¹¹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1343.

¹¹¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1762, V/2286, ceza miktarlarını bildirmesi dolayısıyla kıyasla bilinemeyecek bir durum, 2515; Apaydın, “Sahabe kavli”, *DİA*, XXXV/501.

¹¹¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III/361; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 256; Serahsî, *el-Usûl*, II/105.

¹¹¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/401-404, Kudûrî’nin sahabenin fiilini, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiili gibi kabul ettiği ile ilgili bkz. II/815.

kıl, ne kadar kalacağını bilmiyorsan, iki iki kıl”¹¹¹⁷ rivâyeti verilebilir. Bu rivâyetteki “onbeş gün” miktarı, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den duyulmuştur. Bu miktarlar, ancak peygamberden öğrenilebileceğinden dolayı, bu rivâyet hadis gibi değerlendirilmektedir¹¹¹⁸.

Haram kılmak ve ruhsat vermek gibi şer‘in sahibine mahsûs bir yetkiden bahseden sahabe sözleri de, bu kapsamda değerlendirilir. İbn Abbas’tan rivâyet edilen, “Kimsenin ihramsız olarak Mekke’ye girmesi helal değildir, odunculara ruhsat verildi”¹¹¹⁹ sözü, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den nakledilmiş gibi kabul edilir¹¹²⁰.

Tevkîfe hamledilen rivâyet, bazen sahabenin ifadesinden de çıkarılmaktadır. İbn Ömer, “Yolculuk namazı, iki rekâttır. Kim sünnete muhalefet ederse, kâfir olur”¹¹²¹ sözü buna örnek olabilir. Zira bu söz, tehdit içeren bir söz olup Hz. Peygamber (s.a.v.)’e dayanan (O (s.a.v.)’nun tarafından söylenen bir ifade olması gereken) bir nastır. Tehdit barındırması, bu sözün Hz. Peygamber (s.a.v.)’e aidiyetini göstermektedir¹¹²².

Sahabeden gelen söz veya uygulama yönündeki rivâyetin tevkîfi olmasında esas alınan hususlardan bir tanesi de, sahabenin rivâyet edilen meselede ihtilaf etmemesidir. Sahabenin ihtilaf etmesi, meselenin tevkîfi olmadığının göstergesidir¹¹²³. Bu sonucu çıkardığımız ifade, sahabenin bir sonraki Ramazan ayı girdikten sonra bir önceki yıla ait orucun kaza edilmesi veya fidye verilmesi konusunda ihtilaf etmeleri meselesinde geçmektedir. Bu meselenin kıyasa göre değil tevkîfi olarak sahabeden geldiği iddiasına, “öyle olsaydı ihtilaf etmezlerdi” diyen Kudûrî’nin bu sözünden, tevkîfe hamledilen sahabe rivâyetlerine muhâlif bir rivâyetin olmaması gerektiği anlaşılmaktadır¹¹²⁴. Buna benzer bir başka örnekte Kudûrî, sahabenin sahabeye itirazının

¹¹¹⁷ eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen el-Ferkad (ö. 189/805), *el-Âsâr*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, ty., I/489.

¹¹¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/881.

¹¹¹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III/209.

¹¹²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2017, başka örnekler için bkz. IV/2073, V/2520.

¹¹²¹ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, I/422.

¹¹²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/875.

¹¹²³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/896.

¹¹²⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1525-1526.

içtihadın caiz olduğu konularda olamayacağını söylemekte ve vitri tek kılan sahabîye itiraz eden sahabîlerin olduğunu söyleyerek bu konunun ictihâdî bir mesele olmadığını, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e dayandığını ifade etmektedir¹¹²⁵.

Sahabenin sözünün tevkife hamledilebilmesinde bir başka kriter de, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den mutlak olarak rivâyet edilen hadise aykırı olmamasıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Ramazan ayında kazaya kalan oruçların sonraki yıla tehir edilebileceğine dair mutlak rivâyet geldiği halde, tehir edilemeyeceği veya tehir edildiğinde hem kaza hem de fidye gerekeceği yönündeki muhtemel sahabe sözünün tevkife hamledilmesinin doğru olmadığını, Kudûrî, “Hz. Peygamber (s.a.v.)’den mutlak olarak rivâyet varken, ona muhâlif olan muhtemel sahabe sözü nasıl tevkife hamledilebilir” sözleriyle dile getirmektedir¹¹²⁶. Kudûrî, tevkîfe hamledilmesi gerektiği iddia edilen bir sahabe kavlini farklı şekilde yorumlamak sûretiyle geçerli kabul etmeyi tercih etmiştir. Rivâyet edildiğine göre Ammâr b. Yâsir, şek gününde yanında bulunanlara haşlanmış koyun eti getirmelerini emretmiş, bunun üzerine bazıları oruçlu olduklarını söyleyerek yemekten geri durmuşlardı. Bunu gören Ammâr (r.a.) “şek gününde oruç tutan, Ebu’l-Kasım’a isyan etmiştir” dedi. Öncelikle bu sözün İbn Ömer, Âişe ve Esmâ’dan nakledilenlere aykırı olduğunu, çünkü bu zikredilen sahabenin şek gününde oruç tuttuğunu söyleyen Kudûrî, bu sözün umûmî manasına alınması gerektiğini, buradaki nehyin Ramazan’a hesaben tutulması olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını ifade etmiştir. Nitekim Ammâr, bu sözü söylediği kişiye o günden önce oruç tutup tutmadığını sormamıştır¹¹²⁷.

Sahabe görüşlerinin teâruz etmesi durumunda da tevkîfî olan, kıyasla bilinebilene tercih edilir. İbn Ömer’den gelen bir rivâyete göre, “zekâta tabi olan hayvan, kurbanlık da olur”¹¹²⁸ sözü, kıyasen de bilinebilir. Ancak Hz. Ali’den gelen, “zekât için ancak yaşını doldurmuş ya da daha yükseği nisaba dâhil olur” sözü ise,

¹¹²⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/804.

¹¹²⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1526.

¹¹²⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1461.

¹¹²⁸ İbn Münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi’l-ulemâ*, thk. Sağır Ahmed el-Ensârî Ebû Hammâd, Birleşik Arap Emirlikleri, 1425/2004, III/13.

ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bildirmesiyle bilinebilir. Bu durumda, bir çatışmadan söz edilebilir. Bu tür çatışmalarda da tercih, tevkîfen bilinebilecek konudan yana olmaktadır¹¹²⁹. Tevkîfi olan sahabe sözünün hadis olarak kabul edileceği kuralına uygun olarak böyle bir tercih yapılmıştır. Bu meselede Kudûrî, teâruz kelimesini bu iki hadis için kullanmaktadır. Ancak başka bir yerde sahabeden nakledilen tevkife hamledilebilecek rivâyet ile kıyasla bilinebilecek görüşün teâruz etmeyeceğini, tevkife hamledilebilecek olan rivâyetin tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir¹¹³⁰. Sonuç olarak değişen bir şey olmamakla birlikte, teâruzun olmaması daha doğru bir yaklaşımdır. Zira teâruz, iki eşit şey arasında olur.

Sahabenin yaptıklarının tevkîfe hamledilmesi konusu ile ilgili olabilecek bir konu olmakla birlikte, böyle değerlendirilemeyecek birkaç husus vardır. Bunlardan bir tanesi, sahabenin uygulamasından peygamberin haberinin olup olmadığının bilinmemesi durumudur. Meselâ, İbn Abbas’ın “çocuklar adına ihrama girdik”¹¹³¹ sözünden/uygulamasından peygamberin haberinin olduğu veya bunu doğruladığı sonucu çıkarılamaz¹¹³². Aynı şekilde sahabe’nin, ‘sünnet şöyledir...’ ifadesi, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünneti olarak değerlendirilmez. Çünkü bunun imamların sünneti olma ihtimali de vardır. Bu ifade, aynı zamanda bu davranışların müstehab olarak değerlendirilmemesi anlamına da gelmektedir¹¹³³. Sahabe, sünnet kelimesini kullanmakla birlikte, bu kelimedden imamların sünneti veya kendilerine uydukları kişilerin sünnetini kastetmektedir¹¹³⁴. Bu ifadenin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünnetinden sayılmaması, Serahsî tarafından sahabenin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in emrettiği veya nehyettiği bir şeyi doğrudan ‘(s.a.v.)’ndan nakletmesi ile açıklanmaktadır. Mutlak olarak rivâyette ise, sünnetin peygambere âdiyet ihtimâli olduğu gibi, peygamberin muttali olmadığı veya onaylamadığı bir âdet olması ya da halifeler gibi toplumun önde gelenlerinin sünneti olma ihtimali vardır. Bu ihtimallerden birinin tercih edilmesi için

¹¹²⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1175, başka bir örnek için bkz. IV/1932.

¹¹³⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII/6508.

¹¹³¹ Hadis kaynaklarında bu şekilde yer almamaktadır. Çocuk ve kadınlar adına ihram rivâyetleri için bkz. Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 6, 7; Tirmizî, *Hacc*, 83, 84.

¹¹³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1975.

¹¹³³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/218.

¹¹³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1682.

delil gerekir. Bu sebeple, mutlak ifadeli rivâyetler, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünneti olarak anlaşılmaz¹¹³⁵.

Bu konuyla ilgili usûl eserlerinde verilen örneklerden bazılarını Kudûrî’nin ele alışı hakkında da bilgi vermek gerekir. Meselâ Kudûrî, mazmaza ve istinşâkın gusülde farz olmasını usûl eserlerinde zikredilen İbn Abbas’ın “Mazmaza ve istinşâk, cünüplükten gusülde farz, abdestte sünnettir” sözünden ziyâde, Hz. Aişe’den bu manada rivâyet edilen söze istinâden açıklamaktadır. İbn Abbas’a dayandırılan sözden ise hiç bahsetmemektedir. Nitekim fûru’ eserlerinde, bu meselenin farklı şekillerde delillendirildiği dile getirilmiştir¹¹³⁶. Bunun dışında, Kudûrî’nin bu meselede, İbn Abbas’ın bu sözüne yer vermemesinin, bu sözün senedinin zayıf olması ve muhâtabının böyle bir şeyi dile getirmemesi ihtimalleri de sözkonusu olabilir. Ayrıca bu konu istihsân ile ilgili olarak da değerlendirilmekle birlikte, Kudûrî’nin meselenin bu yönüne de değinmediğini görmekteyiz¹¹³⁷.

Kanın abdesti bozması ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.)’den gelen haberlerin¹¹³⁸ yanında İbn Abbas’ın “Hz. Peygamber (s.a.v.), namazda burnu kanadığında, abdest aldı ve namazını tamamladı”¹¹³⁹ sözünü delil olarak alan Kudûrî, meselenin başlığını ‘bedenden çıkıp tahâret gereken yere ulaşan necâsetin abdesti bozması’ koysa da, İbn Abbas’ın “yaradan çıkan kan, akarsa abdesti bozar, akmazsa bozmaz”¹¹⁴⁰ sözüne yer vermemiştir¹¹⁴¹. Bu mesele, sahabe kavline istinâden hükmü belirlenmiş meselelerden biri kabul edilir. Başka kaynaklarda, sahabe kavline istinâden hükmünün belirlendiği söylenen meselelerin hadis rivâyetlerine istinâden çözüme kavuşturulduğu

¹¹³⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I/380-381.

¹¹³⁶ Apaydın, “Sahabi Sözü Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler”, *EÜSBED*, sayı: 5, 1994, s. 382.

¹¹³⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/108-115.

¹¹³⁸ İbn Mâce, “İkâmeti’s-salât”, 137; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/153-155.

¹¹³⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/156-157.

¹¹⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I/127; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/157.

¹¹⁴¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/194,196; H. Yunus Apaydın, Hanefî imamlarının İbn Abbas’ın sözüne istinâden söyledikleri, yaranın dışına taşan kanın abdesti bozması görüşüyle ilgili Serahsî’deki ifadeyi, İbn Abbas’ın sözü olarak nakletmiştir, agm., s.382; Serahsî’de İbn Abbas’ın ifadesine yer verilmemekte sadece İbn Abbas’ın sözü dolayısıyla kıyasın terkedildiği geçmekte (Serahsî, *el-Usûl*, II/106), ancak Mabsût’ta “(Kan) yaranın başından akarsa hadestir, akmazsa değildir” sözü, İbn Abbas’tan nakledilmektedir, Serahsî, *el-Mabsût*, I/142. (İbn Abbas’a, bu görüşün zıddı da nisbet edilmektedir ki bu görüşün İmam Şâfiî tarafından kabul edildiği söylenmiştir, Serahsî, *el-Mabsût*, I/141).

görüldüğünde, sahabe kavlinin meselenin çözümünde yegâne kaynak olmadığı anlaşılmaktadır. Yukarıda sadece İbn Abbas'ın sözünün örnek olarak verilmesi sahabe kavli olarak onun başka bir sözünün dayanak alınmasındandır. Yoksa Hanefilerin, kanın abdesti bozmasıyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söz ve fiillerinin rivâyet edildiği hadislere istinat ettiği, Kudûrî tarafından gösterilmiştir.

C. SAHABENİN İHTILAFI

Sahabenin ihtilaf ettiği konuya ilişkin nassın olmadığı kabul edilir. Vitir namazının hükmü konusundaki ihtilaf, sahabe arasında nassın olmadığı bir konudaki ihtilaf olarak örnek gösterilebileceği gibi, İbn Abbas'ın avl meselesindeki itirazı da böyledir¹¹⁴². Buradan, sahabe kavli ve ihtilafının nassın olmadığı alanlarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında Kudûrî, sahabenin ihtilaf ettiği konularda bir grubun görüşünün alınmasının, diğerinin alınmasından daha evlâ olmadığını söyleyerek¹¹⁴³de, sahabenin ihtilaf ettiği meselelerdeki yaklaşımı ile ilgili bilgi vermiş olmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin sahâbe kavlinin dışına çıktığı iddia edilen meselelerden bazılarını, Kudûrî'nin nasıl ele aldığına dair bilgi vermek gerekir. İddiaya göre Ebû Hanîfe, sahabenin ihtilaf ettiği konulardan sadece iki seçenekli fûrû meselelerinde onlardan birini kabul etmiş, buna karşın, daha fazla ihtimalli olan konularda sahâbe kavlini terk ettiği de olmuştur. Ebû Hanîfe'nin, sipariş olarak verilen bir malın ecîr-i müşterekte zayi olması durumunda, Hz. Ali'nin tazminin gerekliliğine dair rivâyetine rağmen¹¹⁴⁴, tazmin etmenin sözkonusu olmayacağını söylemesi¹¹⁴⁵; hamile bir kadının ancak bir kez boşanabileceğine dair İbn Mes'ud ve Câbir'den gelen rivâyete rağmen üç talakla boşanabileceğini belirtmesi, sahâbe kavlinin dışına çıktığını gösteren örnekler arasında yer alır¹¹⁴⁶. Kudûrî, birinci meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünü, “ لا ضمان على

¹¹⁴² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/799.

¹¹⁴³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2068.

¹¹⁴⁴ Hz. Ali'den bu konuda olumlu ve olumsuz iki görüş de nakledilmiştir (İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV/310). Kudûrî, bunlardan olumsuz olanını, 'ecîrin ameli dışında helak' kapsamında görmektedir, *et-Tecrîd*, VII/3643.

¹¹⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, VII/3641-3643.

¹¹⁴⁶ Günay, “İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbi Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları”, s. 132-133.

مؤمن=Güvenilen kişinin tazmin sorumluluğu yoktur”¹¹⁴⁷ hadisiyle savunmakta; ecîr-i müşterekin de güvenilen kişi kapsamına dâhil olduğunu söylemektedir. Hz. Ömer ve Hz. Ali’den aksi yönde gelen rivâyetlere cevaben de, Hz. Ali’den ecîr-i müşterekin tazmin sorumluluğu olmadığını söylediği rivâyetin olduğunu dile getirip bu rivâyeti esas almaktadır. Dolayısıyla bu meselede Ebu Hanife’nin sahabe görüşünün dışına çıktığı iddiası geçersiz olmaktadır. Hâmilenin talâkı ile ilgili mesele ise, eserde alınmamıştır. Ancak Kâsânî, Ebu Hanîfe’nin “talâk ikidir...”¹¹⁴⁸ âyetinin zâhirinden hareketle hâmile olan/olmayan ayrımı yapmadığını söylemektedir¹¹⁴⁹. Âyetin zâhiri kat’î olup bu rivâyet de zannî olduğundan dolayı tercih edilmemiştir.

1. Sahâbî Kavlinin Delil Olabilmesi için Gerekli Şartlar

Sahabenin ihtilaf ettiği meselelerin, sahabenin içerisinde münferit itirazların var olması ve bu yönde rivâyetlerin gelmesi ile sahabenin bu şekilde münferit sayılamayacak tarzda ihtilaflarının nakledilmesi olmak üzere iki kısımda mütalea edildiği görülmektedir.

Birinci kısımdaki ihtilaf ve itirazlar, âyetin umûmuna, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den rivâyet edilen hadise veya sahabe icmâsına aykırı olması sebebiyle reddedilmektedir. Buradaki sahâbi kavli eğer tevkîfe hamledilebilecek türden ise, bir anlamda haber-i vâhid gibi kabul edilmekte ve haber-i vâhidin kabul edilmesi için gerekli şartlar burada da geçerli olmaktadır. Şâyet sahabenin icthadı kabilinden ise, bu durumda icthadın geçerli olması için gerekli şartlar çerçevesinde değerlendirme yapılmakta; şartlara uygun icthad edilmişse, kabul edilmekte, değilse kabul edilmemektedir.

Abdullah b. Abbas’tan gelen, “hedy ve doyurma Mekke’de, oruç ise dilediği yerdedir”¹¹⁵⁰ sözü, Kudûrî tarafından Kur’an’ın umûmuna ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in

¹¹⁴⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, III/41.

¹¹⁴⁸ Bakara Sûresi/2, 229. Âyet.

¹¹⁴⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, IV/190.

¹¹⁵⁰ Şâfî, *el-Ümm*, II/240.

sözünün umûmuna aykırı olduğu için kabul edilmemiştir¹¹⁵¹. Yine Huzeýfe'nin, kırk yıldır kavmesiz namaz kılan birisine 'sen bu kadar süre namaz kılmamışsın' sözü, "Ey iman edenler, rükû edin, secde edin"¹¹⁵² âyetinin umûmuna aykırı olması sebebiyle kabul edilmez. Rivâyetin, sahîh olarak nakledilmiş olması ihtimali dikkate alınırsa bu rivâyet, âyetin umûmuna uygun bir şekilde te'vil edilmek sûretiyle buradaki 'namaz kılmamışsın' ifadesi "kâmil bir namaz kılmamışsın" şeklinde anlaşılır¹¹⁵³. Bu örneklerdeki sahabe sözleri iabdetlerle ilgili olduğundan dolayı tevkîfe hamledilecek türdendir. Ancak burada âyetin umûmu kat'î olduğundan dolayı, bu rivâyetler kabul edilmemiş, te'vîli mümkünse te'vil edilmiştir.

Kudûrî'nin hadise aykırı sahabe sözüne itibar edilmeyeceği konusundaki ifadesi, "Peygamberimizden gelen genel rivâyet, sahabenin sözüne muhâlif ise sahabe sözü dikkate alınmaz" şeklindedir¹¹⁵⁴. Bu konuda, cenaze namazındaki tekbirlerde ellerin sadece ilk tekbirde kaldırılacağına dair hadise¹¹⁵⁵ aykırı olarak nakledilen sahabî kavlinin kabul edilmemesi örnek olarak verilebilir. Bu hadise aykırı olarak, sahabeden nakledilen her tekbirde ellerin kaldırılması uygulaması, aynı zamanda İbn Abbas'ın "eller, ancak yedi yerde kaldırılır"¹¹⁵⁶ sözü ile çeliştiği için kabul edilmez, hadise göre amel edilir¹¹⁵⁷. Bu örnek, hadise aykırı sahabe sözünün kabul edilmeyeceğini gösterse de, burada aynı zamanda sahabeden nakledilen farklı görüşler arasında bir tercih de söz konusudur.

Sahabenin icmâsına aykırı sahabî kavlinin kabul edilmeyeceğine örnek ise, seferde namazın iki rekât olduğu konusundaki sahabe icmâsına aykırı olarak, Hz.

¹¹⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2004.

¹¹⁵² Hac sûresi/22, 77. âyet.

¹¹⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/532, 540, Kudûrî, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'den umûmî bir hadis rivâyet edilmişse, sahabe kavli kabul edilmez" demektir. Ancak bu ifadenin yer aldığı mesele, kazaya kalmış Ramazan orucunun diğer Ramazan ayı girmeden kaza edilmemesi durumunda, hem kaza hem de fide ödenmesi sûretiyle yerine getirileceği görüşüyle ilgili olup bu konuda sahabeden farklı rivâyetler olduğu gibi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den de farklı rivâyetler vardır. Burada Kudûrî, kendi kabul ettiği hadise uygun olan sahabe ve tabiîn görüşlerini delil göstermektedir. Dolayısıyla ilgili görüşün dayanağı olan hadis sâbit görülmediğinden dolayı, yok kabul edilip yukarıdaki kural dâle getirilmiş olmaktadır, Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1525.

¹¹⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1524-1525.

¹¹⁵⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, II/75.

¹¹⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I/214; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, II/176.

¹¹⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1112, 1444, 1525, IV/1964.

Osman'ın Minâ'da dört rekât kılmasına itiraz edilmesi verilebilir¹¹⁵⁸. Sahabenin bu tavrı, münferit sahabî kavlinin kabul edilmesi için gerekli şartların ne olduğu konusunda bir işaret vermektedir. Kırân haccı yapan kişinin tek tavaf ve sa'y yapmasının yeterli olduğuna dair rivâyetin hadis olarak nakledilenini¹¹⁵⁹ kabul etmeyen Kudûrî, bu rivâyetin İbn Ömer'e dayandığını söyler ve bu fetvasıyla İbn Ömer'in, sahabeden Ali, İbn Mes'ûd ve İmran b. Husayn'a muhâlif kaldığını belirtir. Bu durumda İbn Ömer, bu görüşünde tek kaldığı için sözünün delil olarak alınması doğru olmaz¹¹⁶⁰.

İkinci kısımdakiler konusunda ise Kudûrî, sahabenin birisinin sözüne müracaat etmenin diğerinin sözüne müracaat etmekten daha evlâ olmadığını¹¹⁶¹ dolayısıyla onlardan bir kısmının görüşüyle diğerlerinin aleyhine istidlâl yapılamayacağını ifade etmektedir¹¹⁶². Sahabenin orta namazın hangisi olduğu meselesindeki ihtilafları bu konuya örnek gösterilebilir. Sahabenin bu şekildeki ihtilafları ictihâdî olduğundan dolayı, bunlardan herhangi birisini almak mümkündür. Ancak tercih edilen görüş, diğerini çürütmek için delil olmaz. Bu durum, Ebu Hanife'nin "sahabenin ihtilaf ettiği meselede onlardan dilediğimizin görüşünü alırız" sözünün esas alındığını açıkça göstermektedir. Dolayısıyla, burada sahabe sözünün geçersizliği değil tercihi sözkonusudur. Tercih konusunda ise, değişik kriterlerin dikkate alındığı görülmektedir.

2. Sahabenin İhtilaf Ettiği Meselelerde Tercih İlkeleri

Kudûrî'nin, sahabenin görüşlerinden birisini tercih etmek için, farklı tercih gerekçeleri kullandığını görmekteyiz.

Sahabenin ihtilaf ettiği konularda, görüşlerden birini tercih ederken yönetici sahabelerin görüşlerinin tercih edildiği görülmektedir. Bu gerekçeye sahabeden Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yakınlığı ile bilinen sahabenin görüşlerinin tercih edildiğini de eklemek gerekir. Meselâ, tahiyyât duasının lafızları ile ilgili olarak Kudûrî, eserde iki

¹¹⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/876, başka bir örnek için bkz. III/1383

¹¹⁵⁹ İbn Mâce, *Menâsik*, 39; Tirmizî, *Hacc*, 102.

¹¹⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1902, başka bir örnek için bkz. III/1459-1461.

¹¹⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/449.

¹¹⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2683.

farklı rivâyetten bahsetmektedir. Duaların lafızlarının doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.)’den alındığı konusunda ihtilaf yoktur. Sahabe bu ifadeleri kendisine isnad ederek nakletse bile bunu Hz. Peygamber (s.a.v.)’den naklettiği anlaşılır. Burada ise iki farklı rivâyet de Hz. Peygamber (s.a.v.)’e isnad edilmektedir. Bunlardan birisi, Abdullah b. Mes’ud’dan, diğeri de Abdullah b. Abbas’dan rivâyet edilmiştir. Kudûrî, bunlardan birincisini, sened yönünden en güzel olması sebebiyle tercih ettiğini söyledikten sonra bu tercihini, sahabeden Hz. Peygamber (s.a.v.)’e yakınlığı ile bilinen ve aynı zamanda yönetici konumunda olanların uygulamaları ile desteklemektedir. Bu bağlamda Hz. Ebu Bekir ve Muaviye’nin, tahiyyâtı, minberden, İbn Mes’ud’un rivâyet ettiği şekliyle insanlara öğrettiğini zikretmiş ve “Ebu Bekir’in, teşehhüdü bu şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.)’den öğrendiği açıktır” demiştir¹¹⁶³. Kudûrî, bu ifadesiyle bir taraftan da bu duanın doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.)’den öğrenilmiş olmasına vurgu yapmaktadır. Nitekim İbn Mes’ud’un rivâyetinde de bu şekilde bir öğretim, tercih edilmeyen rivâyetin ise Hz. Ömer’den nakledilmiş olma iddiası sözkonusudur. Burada hem hadisin tercih edilmesinde hem de sahabenin kavlinin delil olarak getirilmesinde, peygambere yakınlığın etkili olduğunu görmekteyiz.

Sahabe ihtilafında görüşlerden birini tercih etmede etkili olan bir diğer husus, tercih edilen görüşün yaygın olan amele uygunluğudur. Kunût yapma ile ilgili sahabeden farklı rivâyetlerin gelmesi sebebiyle, bunlar arasında yapılan tercihte, bu ilkeye riâyet edildiği anlaşılmaktadır. Hz. Ali, savaş zamanında kunût yapmış, sonra da “Rasulüllah’ın yaptığından daha fazla kunût yapmak istemiyorum” demiştir. Hz. Ali’nin bu sözünün, kunûtun her zaman olmadığını gösterdiğini söyleyen Kudûrî buna dört halifenin fiilinin bu sözü desteklediği bilgisini ilâve etmektedir. Irak ehlinin kunûtu Hz. Ali’den, Şam ehlinin de Muaviye’den aldığını söyleyerek, bu bölge halklarının uygulamalarının da bu sahabelerin uygulamasına istinat ettiğini belirtmek sûretiyle tercihini bunlarla desteklemiştir¹¹⁶⁴.

¹¹⁶³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/564.

¹¹⁶⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/586-587.

Daha umûmî bir hadis ve kıyasla sahabe görüşünün tercih edildiğini de görmekteyiz. Hz. Ömer, Ali, Aişe ve İbn Ömer gibi sahabenin ileri gelenlerinden nakledilen hadislerde, küçüklerin mallarından zekât alınması gerektiğinin rivâyet edildiği iddiasına rağmen Kudûrî, İbn Abbas'tan rivâyet edilen aksi yöndeki hükmü ihtiva eden rivâyeti kabul etmektedir. Kudûrî'nin dile getirdiği diğer rivâyetlere baktığımızda, sahabe arasında bu konuda ihtilaf olduğunu ve bu ihtilaf neticesinde ortaya çıkmış görüşler içerisinde bir tanesinin tercih edildiğini görmekteyiz¹¹⁶⁵. Bu görüşün tercih edilmesinde sorumluluktan bahseden hadis esas alınmış ve zekâtın ibadet olması sebebiyle namaza kıyas edilmesi neticesinde, çocuğun namazla mükellef olmamasının zekâtla da mükellef olmamasını gerektireceğinden hareket edilmiştir.

Âdetin, sahabe görüşleri arasında tercih yapmada dikkate alındığına örnek olarak, sâ' ölçüsüyle ilgili tartışma verilebilir. Tercih edilen sahabe görüşü, âdet ile te'yit edilmiştir. Kudûrî, önce sâ' ölçüsüne dair hadis ile sahabe söz ve uygulamalarını vermiş, daha sonra da kendi görüşünü âdete dayanan bilgileri kullanarak yaptığı hesap ile tespit etmiştir. Kudûrî'ye göre, bir sâ', sekiz rıtıl ettiğinde –bir deve yükünün beş vesk, bunun da altmış sâ' olduğu konusunda ittifak edildiği gözönüne alınırsa- 480 rıtılın âdete göre bir deve yükü olduğu sonucuna ulaşılır. Oysa muhâlifin iddia ettiğine göre –bir sâ' 5+1/3 rıtıl- hesaplanırsa bir sâ', 320 rıtıl eder ki bu da bir deve yükü yapmaz¹¹⁶⁶.

Sahabeden gelen farklı görüşlerin cem' edilerek her iki tarafla da amel edildiğine dair örnek, “Allah'ı sayılı günlerde anın”¹¹⁶⁷ âyeti ile ilgili sahabeden gelen yorumlara Kudûrî'nin yaklaşımıdır. Sahabeden, âyette bahsedilen günlere dair, ‘on gün (Zilhicce'nin ilk on günü)’ ve ‘nahr günü ve ondan sonraki iki gün’ olmak üzere iki farklı rivâyet gelmiştir. “İsim iki şeyi içerirse, ilkinde hamledilir” kuralına göre âyetin

¹¹⁶⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1222, Sâ' ölçüsünün tespitindeki ihtilafta, iki sahabenin görüşünün sâ' ölçülerinin muhtelif olması ihtimaline binâen terk edilmesinin caiz olmadığı yönünde bir bilgi verilmektedir. Bu, bize, sahabenin görüşünün hangi durumlarda terk edilemeyeceğine dair bir ipucu verir, Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1434.

¹¹⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1432; Ehl-i kitâbın âdetine aykırı olmak, sahabeden nakledilen farklı görüşleri tercihte bir diğer etkidir, I/480.

¹¹⁶⁷ Bakara Sûresi/2, 203. Âyet.

zâhiri, aksine delil olmadıkça on günde¹¹⁶⁸ tekbir getirmeyi gerektirir. Bu iki görüşün asgarî müştereğine göre nahr günü, bu on gündendir. Dolayısıyla onun başlangıcı olan Arefe gününde teşrik tekbiri almak gerekir¹¹⁶⁹, sonucuna ulaşan Kudûrî, bu iki görüşü cem' etmiş olmaktadır. Oysa Debûsî, sahabe görüşleri arasında bu şekilde bir cem'in yapılmasına gerek olmadığını, herhangi bir görüşün alınmasının yeterli olacağını, doğrunun bu iki görüşten hâlî olmadığını söylemektedir¹¹⁷⁰.

D. HADISLERİN ANLAŞILMASI VE TERCİHİNDE SAHABE KAVLINİN ROLÜ

Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelen bir kadın, kızkardeşinin öldüğünü ve oruç borçları olduğunu söyler. Hz. Peygamber (s.a.v.) de, 'borcu olsa öder miydin?' sorusuna olumlu cevap alınca, 'Allah'ın borcu, ödenmeye daha layıktır=فدين الله احق ان يقضى' buyurmuştur. Bu hadisteki kaza kelimesinin öldükten sonra ölünün üzerindeki oruç borçlarını fidyeye ile yerine getirme anlamında olduğunun delillendirilmesinde, hem sahabe hem de tâbiînin görüşü verilmiş. İbnü'l-Münzir'den nakledildiğine göre; İbn Ömer, İbn Abbas, Âişe, Hasan el-Basrî, Zührî, 'ölen kişi yerine oruç tutulmaz, fakat fidyeye verilir', demişlerdir. Hadisteki 'kaza' kelimesi, nakledilen bu bilgiye göre, sahabe ve tâbiîn tarafından fakirin doyurulması anlamında fidyeye olarak anlaşılmıştır¹¹⁷¹.

Rivâyet edildiğine göre Hz. Ömer ve İbn-i Mes'ûd, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in telbiye olarak söylediği lafızlara ekleme yapmışlardır. Kudûrî, bu durumu, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylediği ifadelerin örnek kabilinden olması yönünde anlaşılması gerektiği şeklinde yorumlamaktadır. Bu yoruma götüren ise, sahabe uygulamasıdır¹¹⁷². Normal şartlarda ibadetlerdeki ifadeler sabit ve değiştirilemez olmakla birlikte telbiye

¹¹⁶⁸ *et-Tecrîd*'de burası yanlışlıkla "on günün ilk günü" şeklindedir. Doğrusu yukarıdaki gibidir, ayrıca bkz. Serahsî *el-Mebsût*, II/43.

¹¹⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/987-988, Kâsânî, yukarıdaki âyetin teşrik tekbirinin başlangıç zamanıyla ilgili sahabe ittifağıyla tahsis edildiğini, bitiş zamanı konusunda ise sahabe ihtilafının sübût yönünden eşit olduğunu söyleyerek, yukarıdaki cem'e işaret etmektedir, *Bedâ'iu's-sanâi*, II/14.

¹¹⁷⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 258.

¹¹⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1530.

¹¹⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1773-1774.

konusunda farklı düşünölmüş, farklı şekilde anlaşılması gerektiği sahabenin uygulamasına dayandırılmıştır.

Konu ile ilgili birden fazla rivâyet arasında tercih yapılırken sahabî kavline başvurulduğuna dair örnek, cuma günü imam hutbede iken namaz kılınması ile ilgili rivâyetlerin tercihinde karşımıza çıkmaktadır. Bu rivâyetlerin tercihinde, Hz. Ali'nin "İmam hutbedeyken namaz kılan, hata etmiştir" sözü delil olarak alınmıştır¹¹⁷³.

E. SÖZ VE FİİL RIVÂYETLERİNİN ÇATIŞMASI DURUMUNDA TERCİH SEBEBİ OLARAK SAHABE KAVLI

Hz. Peygamber (s.a.v.)'den ihramlı iken nikâh için taraf veya veli olunamayacağı rivâyeti ile Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ihramlı iken Meymune ile evlendiği rivâyetleri birbirleriyle çelişmektedir. "Söz, fiile aykırı olamaz" kâidesinden hareketle, bu durumda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözünün geçerli olup fiilin kendisine mahsus olması kuralı devreye girer ve buna göre ihramlı iken nikâh akdinin yapılmaması gerekir. Ancak, bu kuralın geçerli olabilmesinde, sahabenin tavrının dikkate alındığını görmekteyiz. Buna göre sahabe, bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hem fiiline hem de sözüne müracaat etmiştir. Bu da onların bu durumun herkes için geçerli olduğunu kabul ettiklerini gösterir. Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakledilen söz ve fiilin çatışması halinde bu çatışmayı ortadan kaldırma yollarından birisi olarak görölen 'fiilin Hz. Peygamber (s.a.v.)e mahsus olması' durumunun tespitinde sahabenin görüşlerinin belirleyici olduğunu göstermektedir¹¹⁷⁴. Bu gibi durumlarda nesh yöntemi de geçerlidir. Ancak burada nesh metodunu uygulamak için rivâyetlerin gerçekleşme zamanı ile ilgili yeterli bilgi yoktur. Bu sebeple sahabenin bu meseleyi arasında tartışması, çatışan iki rivâyetin hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda bize yol göstermektedir.

¹¹⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/946.

¹¹⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1839.

F. TÂBÎİNİN SAHABE KAVLİNİ TERCİHTEKİ İŞLEVİ

Cessâs, fetva ehlinden olan ve sahabeye yetişmiş olan tâbîînin, sahabeye olan muhâlefetinin caiz ve geçerli olduğunu söyledikten sonra, bu konuda örnekler vermektedir. Hz. Ali ve Hz. Ömer'in, görevlendirdiği kadılarıyla farklı görüşte olmalarına rağmen, onların verdiği hükümlerine karşı çıkmamaları şeklinde pratik, sahabeden bazılarının bazı meselelerin çözümünde kendilerine meseleleri getirenleri, tâbîînden olan âlimlere yönlendirmesi şeklinde sözlü ve sahabe ile tâbîînin aynı dönemi paylaşmaları ve aynı delillere vâkîf olmaları gibi aklî gerekçelerle bu görüşü ispatlamaktadır¹¹⁷⁵. Serahsî, sahabenin icmâsına tâbîînden sahabeye yetişmiş olanların muhâlefetinin geçerli olduğunu ve bu muhâlif görüş ile icmânın gerçekleşmemiş sayılacağını söyler ve örnek olarak da sahabenin icmâ ettiği hedy kurbanlarına işaret konulması (iş'âr)nda, İbrahim en-Nehâî'nin bunu mekruh görmesini gösterir¹¹⁷⁶. Kudûrî, bu icmâyâ muhâtabının ifadesi vasıtasıyla yer verir. Ancak, bu icmâ iddiasına verdiği cevapta, Nehâî'nin hilâfına değinmez. Ona göre burada icmâ yoktur. Zira muhâtabının kabul ettiği rivâyet ile Kudûrî'nin kabul ettiği Hz. Âişe ve İbn Abbas'tan gelen rivâyetler vardır¹¹⁷⁷. Dolayısıyla Serahsî tarafından sahabe icmâsına Nehâî'nin itirazı olarak nitelendirilen konunun, Kudûrî tarafından farklı rivâyetler ve bu rivâyetleri destekleyen sahabe görüşleriyle tespit edildiği ortaya çıkmış olmaktadır.

Kudûrî, ihramlı bir kişinin safranla boyanmış bir elbise giymesinin mekruh olması ile ilgili meselede, konuyla doğrudan alakalı olan Hz. Osman'ın ihramlıyken yalancı safranla (aspur) boyanmış elbise giyen kişiye söylediği "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yalancı safranla (aspur) boyanmış elbise giymeyi yasakladığını bilmiyor musun?"¹¹⁷⁸ sözünü delil olarak almış, ancak dolaylı olarak konuyla ilgili gördüğü hadislere de yer vermiştir. Burada bizi ilgilendiren taraf ise, Hz. Osman'ın bu sözünün diğer sahabenin sözlerinin yanında tâbîîn fetvalarıyla da güçlendirilmiş olmasıdır. Tâbîînin önde gelenlerinin de Hz. Osman'ın sözüne uygun fetva verdiğini ifade eden

¹¹⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III/333-334; Benzer örnek ve açıklamalar için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, II/114-116.

¹¹⁷⁶ Serahsî, *el-Usûl*, II/114.

¹¹⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2184.

¹¹⁷⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V/97.

Kudûrî, bu bağlamda Atâ, Ömer b. Abdilaziz, İbrahim en-Nehaî, el-Hâssan (Basrî)'ın isimlerini vermektedir¹¹⁷⁹. Eserin muhtelif yerlerinde muhtelif meselelerde, bazen bu isimler açık açık zikredilirken, bazen tâbiînden bir grup/cemaat şeklindeki bir nitelemeyle geçmektedir. Yukarıdaki isimlere ek olarak Tâvûs¹¹⁸⁰, Yahya b. Vesab, Mesrûk, Said b. Cübeyr, Câbir b. Zeyd, Said b. Müseyyeb¹¹⁸¹ gibi tabiîlerin fetvalarına müracaat edilmiş, bunların fetvalarına göre sahabeden gelen farklı rivâyetler arasında tercihler yapılmış ve bu da ‘Tabiînden olan bu zatların sahabeye olan itirazları kabul edilir’ sözüyle açıklanmıştır.

Bu konudaki bir diğer örnek de şudur: Hac sûresinde bir secde âyeti olduğuna dair İbn Abbas’tan olumlu ve olumsuz iki haber gelmiştir. Ancak tâbiînden İbrahim, Yahya b. Vesab, Mesrûk, Said b. Cübeyr, Câbir b. Zeyd, Said b. Müseyyeb, Hasan (el-Basrî) da bir secde olduğunu söylemişlerdir. Sahabenin yaşadığı dönemde fetva ehlinde olan tâbiî, sahabeden sayılır ve sahabeye aykırı bir görüşte bulunabilir¹¹⁸². Bu sebeple, burada bu tâbiîn âlimlerinin görüşlerine istinâden İbn Abbas’tan gelen birbirine zıt görüşten tâbiînin görüşlerine uygun olanı tercih edilmiştir. Nitekim Kadı Şureyh, Hz. Ömer ve Hz. Ali tarafından kadılıkla görevlendirilmiş, bu iki sahabenin içtihatlarına aykırı olarak verdiği hükümlerde kendisine itiraz edilmemiştir. Yine nazar ehlinde olan ve sahabe asrında yaşamış olan tabiînin farklı görüşe sahip olması, sahabe için geçerli olan bir sebebe onun da sahip olmasındandır ki o da meselenin içtihadı konu olan bir mesele olmasıdır¹¹⁸³.

G. SAHABE KAVLININ KIYASA TERCİH EDİLMESİ

Cessâs, bu konuda Kerhî’den nakille iki farklı görüşten bahseder: Ebu Yusuf’un, sahabînin, kendi dönemlerinde muârızı olmayan bir görüşüne istinâden kıyası terk etmesi ve Ebu Hanife’den bu tür bir rivâyet olmamakla birlikte onun “sahabe ittifak

¹¹⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1812-1815.

¹¹⁸⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, insan sözüne benzer sözlerle namazda dua edilemeyeceği meselesinde, II/581.

¹¹⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/656.

¹¹⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/656, III/1525-1526.

¹¹⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, III/333-334.

ettiğinde onu alırız, tâbiîn ittifak ettiğinde onlara karşı çıkarız” dediğini söyleyerek Ebu Yusuf’un bu görüşünü kabul etmemesi. Bu konuda örnek olarak, bir vakit namazını baygın olarak geçiren kişinin bu namazı kaza etmesi gerekmez kıyasının, bir günü baygın olarak geçirdiği halde namazlarını kaza eden Ammâr’ın fiiliyle terk edilmesi verilir. Bu mesele, müçtehidin başka bir müçtehidini taklit edebilmesi konusundaki ihtilafa dayanmaktadır. Ebu Saîd el-Berdeî (ö. 317/939), sahâbînin gerek Hz. Peygamber (s.a.v.)’den duyduğunu kabul ettiğimiz sözünü gerekse içtihadının kıyasa tercih edilebileceğini söylemiştir¹¹⁸⁴. Sahabenin ittifakı nasıl hüccet ise, birisinden nakledilen ve aksi sabit olmayan görüşünün de hüccet olması aynı şeydir. Kerhî ise, içtihadın caiz olduğu konularda sahâbînin görüşünü hüccet olarak kabul etmez. Ancak içtihadın caiz olmadığı konularda, sahâbî kavli hüccettir. Kerhî bunu söyledikten sonra hayzın en az ve en fazla süresi ile ilgili rivâyetler gibi rivâyetleri örnek vermek sûretiyle bu görüşünü, mezhep âlimlerine dayandırmıştır¹¹⁸⁵. Buradan anlaşılan Cessâs’a göre sahâbî kavli her ne şekilde olursa olsun kıyasa mukaddemdir. Kerhî ise buna katılmamaktadır.

Hanefilerin sahabe kavlini kıyasa tercih ettiği konusundaki iddiaya olumsuz yanıt vermeyen Kudûrî’nin bu tavrından, bunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Oruca güç yetiremeyenlerin hem kaza yapması hem de fidye ödemesi gerektiğini söyleyen bir sahabe olmadığını dile getiren Kudûrî, bu iddiaya tek ibadet için iki bedelin ödenmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek cevap vermektedir¹¹⁸⁶. Bu konuda genellikle örnek olarak gösterilen mesele ise, ‘evlâdını kurban etmeyi nezreden kişi’ meselesidir. Oğlunu nezreden kişinin bir koyun kesmesi gerektiği görüşünü Ebu Hanife ve İmam Muhammed’den nakleden Kudûrî, bu görüşü delillendirirken İbn Abbas’ın önce bu durumdaki bir kişinin yüz deve kesmesi gerektiği görüşünde olduğunu, daha sonra ise Mesrûk ile görüşmesi neticesinde yukarıdaki bir koyun kesme görüşüne dönüşüne yer verir. Kudûrî’nin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu konuda sahâbîden farklı iki görüş nakledilmiştir. Bunlardan bir tanesi tercih edilirken, Hz. İbrahim’in oğlunu kurban edeceği

¹¹⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III/361-362.

¹¹⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III/363-364.

¹¹⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1506.

nezri üzerine Yüce Allah tarafından koç kesmesinin vahyedilmesi delil olarak kullanılmıştır. Yüz deve görüşü ise, Hz. Ali'den nakledilmekle beraber, bunun Abdülmuttalib'in sünneti olarak câhiliyye dönemindeki uygulamaya dayanıyor olması ve Hz. İbrahim'in sünneti ile kıyaslandığında tercih edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu konuda, bir taraftan icmâ bir taraftan ihtilaf vardır: Nezrin geçerli olması konusunda ittifak, karşılığında ne yapılması gerektiği konusunda ise ihtilaf edilmiştir. İttifak edilen husus alınmalı diğerinde ise bir tanesi tercih edilmelidir¹¹⁸⁷. Dolayısıyla bu meselede kıyasa göre böyle bir adakta bulunan kişinin herhangi bir şey yapması gerekmezken Kudûrî, bu kıyasa aykırı olarak nakledilen sahabe sözlerinin dikkate alınması ve buna göre bu nezrin geçerli kabul edilmesini söylemiştir.

Bu örnekler, tevkîfe hamledilen sahabe kavli ile kıyasın çatışması husûsuyla ilgilidir. Tevkîfe hamledilemeyecek bir meselede sahabe kavlinin tercihi ile ilgili, eserin incelediğimiz kısmında herhangi bir örnek göremedik.

III. ÖRF

Örf ve âdet kelimeleri, mezheplerin teşekkülü döneminde kullanılmaktaydı. Kelimelerin bir kavram olarak tarifine ise gelişmiş hukuk zamanında rastlanmaktadır¹¹⁸⁸. Örfün gerek Kur'an ve Sünnet'in ihtiva ettiği hükümler gerekse bunların bildiriminde izlenen yöntem bakımından özel bir öneme sahip olduğu açık biçimde gözlenebilmektedir. İslâm hukukunda örfün yerine bakıldığında, onun usûl ve fûru' ayırt edilmeksizin fikhın her iki alanında da oldukça yaygın bir şekilde kendisinden yararlanan bir delil olduğu görülür¹¹⁸⁹.

A. ÖRF KAVRAMI

Kudûrî, incelediğimiz eserinde örf kavramı ile ilgili herhangi bir tanımlama ve teorik açıklama yapma gereği duymamıştır. Eserde teorik açıklamadan ziyâde, örfün delil olarak kullanımına dair örnekler bulunmaktadır ki bunlardan hareketle örf hangi

¹¹⁸⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII/6507-6508.

¹¹⁸⁸ Mehmet Şener, *İslâm Hukukunda Örf ve Âdet*, İzmir, 1987, s.101.

¹¹⁸⁹ Örfün fikh ve usûldeki işlevi ile ilgili bkz. Dönmez, "Örf", *DİA*, XXXIV/90.

durumlarda müracaat edildiği belirlenmiştir. Nitekim Hanefî usûl eserlerinde de, örfe dair müstakil başlık yer almamaktadır. Ancak örf, fikhın değişik alanlarında farklı şekillerde delil olarak kullanılmıştır.

Öncelikle örf ve âdet kavramlarının kullanımı ve kapsamına dair bilgi verecek olursak, Kudûrî'nin âdet ve örf kelimelerinin arasında bir ayırım yapmadığını görmekteyiz¹¹⁹⁰. Âdet, Kudûrî tarafından herhangi bir dînî içeriğe sahip olmayan toplumsal uygulama, tecrübeyle edinilen bilgiler veya aklen mümkün ya da imkânsız olan durumlar için kullanılmıştır¹¹⁹¹. Tecrübe ile edinilecek bilgi manasındaki kullanıma, Râfi' adlı sahabeden nakledilen rivâyet örnek olabilir. Râfi', rivâyetinde şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) ile beraber ikinci namazını kıldıktan sonra bir deveyi kesip yedi parçaya böldük ve etini pişirinceye kadar güneş batmadı; (yani bütün bu işleri namazı kıldıktan sonra yaptığımız halde Güneş henüz batmamıştı)"¹¹⁹² Bu rivâyetten, ikinci namazının ilk vaktinde kılındığına işaret edildiği sonucunu çıkarmaya âdetin engel olduğunu söyleyen Kudûrî, yapılan bu işlemlerin, âdete göre farklı sürelerde yapılabileceğine dikkat çekmekte, bu sebeple de bu bilgilerin, zamanın tespiti konusunda bir ölçü olamayacağını dile getirmektedir¹¹⁹³. Hilalin gözetlenmesi konusunda Kudûrî'nin söyledikleri ise, âdetin aklen mümkün veya imkânsız olan durumlar için kullanımına örnektir. O, şöyle demektedir: "Bir topluluk tarafından hilalin doğuşunun gözetlenmesi esnasında sadece bir kişinin hilalin doğuşunu görmesi ve diğerlerinin hiç birisinin buna muttali' olmaması âdete (akla) aykırıdır. Zira bir insan bir yere doğru bakarken başka yönlere de gözünü çevirir. Bir kişi hâriç topluluktaki

¹¹⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2329.

¹¹⁹¹ Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/61-62, II/601, 917, III/1046, IV/2186, *عادة الشاة* ifadesi için bkz. I/90, *عادة الملوك*, I/97, *عادة الناس*, I/150, II/842, III/1103, V/2329, *عادة اهل الكتاب*, I/480, *عادة اهل الكوفة*, III/1280, *عادة المحدثين*, hadisçilerin, fukahanın hadislerini terk etmeleri bağlamında dile getirilmiş, III/1306; IV/1789, 1808, âdeten, alışverişinden nema beklenen bir hayvan, binek hayvanı, III/1258, 1401, nikâhta âdeten pazarlık yoktur, V/2283, karpuz ve nar vb. âdeten sayıyla satılır, V/2297, 2298, adete göre, câriyedeki ayıp fiyatını düşürür, V/2458, serçelerin birbirlerinden çok farklı olmamaları konusu âdet kelimesi ile ifade edilmiştir, V/2679, geçerli âdet anlamında *العادة الجارية*, V/2463, *عادة السلف* için bkz. V/2713.

¹¹⁹² Buhârî, Şerike, 1; Dârekutnî, *es-Sünen*, I/252.

¹¹⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/442.

herkesin hilali gözetlerken -doğuş ve batış arasındaki uzun süreye rağmen- hilali görememesi, âdeten mümkün değildir”¹¹⁹⁴.

Âdet kelimesi, ay tutulmasının güneş tutulmasına göre daha fazla olması bilgisi¹¹⁹⁵ ve kadınların hayız günleri¹¹⁹⁶ için de kullanılmıştır. Buradaki kullanımlar, bunların halk arasında gözlemlenen veya tecrübî bir olay olmaları itibariyledir. Aynı zamanda âdet kelimesinin lugat manasının tekrar eden şeyler anlamına yakın oldukları için de kullanılmış olabilir. Ayrıca amel, insanların fiili, mutad gibi ifadeler de âdet anlamında kullanılmıştır. Bütün bunlara bakıldığında, Kudûrî'nin âdeti toplumda uygulanan ve alışkanlık haline gelmiş davranışlar anlamında, amel kavramını da kapsayacak şekilde kullandığı görülmektedir. Âdet, nasslara veya selefin/ulemanın amel ve uygulamasına uygun olursa, bir tür sükûtî icmâ mertebesinde de kabul edilmektedir. Âdetin bunlara uymaması ise, hüccet olarak dikkate alınmamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla âdet yanlış bir takım uygulamalar da barındırmakla beraber, örf için böyle bir şey kabul edilmemektedir. Şer'î âdet değil de, şer'î örf şeklindeki kullanımın var olması da bunu gösterir.

Lafızla ilgili değerlendirmelerde lafzî, uygulama ile ilgili konularda ise amelî örfün delil olarak kullanıldığı eserde, bu tarzdaki kullanımlar yer almamakla birlikte, şer'î örf kullanımının¹¹⁹⁷ yer aldığını söyleyebiliriz. Özellikle uygulama ile ilgili delil olarak alınan örfün, herhangi bir toplumun örfünden ziyâde âlimlerin içerisinde bulunduğu ve bir anlamda âlimler tarafından denetlenen toplumun uygulaması anlamında kullanıldığı fark edilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bir fiilinin nakledildiği bir haberde geçen 'mûk=موق' kelimesinin âdete göre ancak mest üzerine giyilen bir şey olması sebebiyle üzerine mesh edilmesinin caiz olduğunun anlatıldığı meselede, örf-i hâss kapsamında değerlendirilebilecek bilgiler yer almaktadır. Kudûrî, belli bölgelere mahsus olan

¹¹⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1468.

¹¹⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/1013.

¹¹⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, I/353, 357.

¹¹⁹⁷ Zekât malları için kıymet takdirinde şer'î örf'e müracaat edilir, Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1252.

uygulamalarla ilgili hükümlerin sair bölgeleri etkilemeyeceğini, bu konu üzerinden anlatmıştır. Uzak beldelerde mestin bilinmemesi, mest üzerine mesh hükmünü değiştirmez¹¹⁹⁸.

B. ÖRFTE ARANAN ŞARTLAR

Örfün geçerli olabilmesi için öncelikli şart, örfün, nasslar ile selefın uygulamasına aykırı olmamasıdır¹¹⁹⁹. Örfün geçerli olabilmesi için, âlimlerin bunlara karşı çıkmaması gerekir¹²⁰⁰. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nehyi ve fukahânın muhâlefeti ile birlikte insanların ameli sabit olmaz¹²⁰¹. Kudûrî, örfün geçerli olması için yukarıda söylediğimiz kesin cümleleri dile getirmekte başka bir yerde de selefın yaşadığı dönemde her mutad olan şeyin meşru olmadığını ifade etmektedir. Meselâ insan ve atlar için süs kullanımı selefın döneminde mutad idi demek, ardından da selefın kullanmadığı bilgisini ekleyerek toplumda yaygın olma şartının selefın uygulamasıyla meşru olacağına işaret etmektedir¹²⁰².

Hükümün nâdir olan üzerine değil de ğâlib olan üzerine olacağı kâidesinin, örf için geçerli olduğu bilinmektedir. Toplumda nâdir olarak karşılaşılabilecek durumların hüküm için delil olması kabul edilmez. Bu sebeple, örfte genel ve yaygın olarak bilinme şartı aranır. Meselâ su içerisinde bir gece kalan hurmanın genellikle bir değişime uğrayacağı tecrübesi, konuyla ilgili herkes tarafından bilinen bir durumdur. Bu tecrübeye istinâden, nebiz ile abdest almanın caiz olduğu söylenir¹²⁰³. Bunun tersi olabilecek durumlar için ise, nâdir kelimesi kullanılmaktadır. Buna göre de nebizin yolculukta suyun bulunmadığı bir durumda var olması nadirdir¹²⁰⁴. Bu sebeple de nadir olan böyle bir durum üzerine hüküm bina edilemez. Ancak, sargı üzerine meshin adette karşılaşılmayan nâdir bir özür olması sebebiyle, bu şekilde kılınan namazın, îade

¹¹⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/329.

¹¹⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/743, V/2467.

¹²⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2639.

¹²⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2657.

¹²⁰² Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1333.

¹²⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/73, başka bir örnek için bkz. I/321, 362.

¹²⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/74.

edilmesi gerektiğine cevap olarak, çıplak namaz kılanın durumunun da bu şekilde olduğu söylenmiştir¹²⁰⁵. Adette nâdiren karşılaşılan bir durum olması, üzerine hüküm binâ edilmesine engel değildir, zira hakkında Hz. Ali'den nakledilen bir rivâyet vardır. Dolayısıyla rivâyetin olduğu bir durumda, âdetin kesret veya nedretine bakılmaz.

C. ÖRFÜN HÜCCİYYETİ

Örfün, delil olarak geçerlilik alanı, nassla belirlenmemiş durumlardır. Nassla belirlenmiş meselelerde, örfün yeri yoktur. Örfle ilgili bir meselenin nassla belirlenmiş olması, o meselenin örfle bırakılmadığına işarettir. Ribevî mallar için, ölçüyle değişimi nassla belirlenmiş olanlar ölçüyle, tartıyla olanlar da tartıyla değiştirilirler. Bunun dışında bir şekilde değişiminin yapılması sözkonusu olamaz. Nassta herhangi bir belirleme yapılmamış olanlarda ise, örf geçerlidir¹²⁰⁶. Bu konudaki başka bir örnek de, şeker kamışında öşür gerektiği ile ilgili Ebu Hanife'den nakledilen fetvadır. Şeker kamışı gelir elde etmek için yetiştirildiğinden dolayı, öşür alınması gereken ürünlerdendir¹²⁰⁷. Bununla ilgili herhangi bir rivâyet olmaması sebebiyle, Ebu Hanife örfle amel etmiş ve şeker kamışı ile ilgili cevabı Kûfe toplumunun âdeti üzere olmuştur¹²⁰⁸.

Örfün bir de hakem olma yönünden delil olduğu görülmektedir. Özellikle yorum ichtihadının sözkonusu olduğu meselelerde, örfün müracaat edilen bir kaynak olduğu söylenebilir. Örnekleri aşağıda geleceği üzere, âyet ve hadislerin lafızlarının anlaşılmasında müracaat edilen iki kaynaktan bir tanesi örfdür. Nassın lafzî manasının tespitinde tereddüde düşüldüğünde ve lügatta da çözüm bulunamadığında örf kaynak olarak kullanılmaktadır. Aynı şekilde, lafzın hakikî veya mecâzî manada kullanımının tercihinde de, örfle müracaat edilmektedir¹²⁰⁹. Örfün bu durumlardaki hakemliğinin de, nasslardan çözüm bulunamayan durumlar için olduğu belirtilmelidir. Zira nasslarda

¹²⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/341.

¹²⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2310, 2329-2330, ayrıca bkz. IV/2092.

¹²⁰⁷ Kasânî, *Bedâi' u 's-sanâi'*, II/505.

¹²⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1280.

¹²⁰⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2232, 2427.

lafzın manasının tespit edilmesine yönelik bir delilin var olması, örfte müracaat etmeyi gerektirecek bir durumun ortadan kalkması anlamına gelmektedir.

Fıkıhta ihtimalli olan bazı durumların tercihinde de örfte müracaat edildiğini görmekteyiz. Ğâye konusu, bu tür konulardan olup bazen ğâyeden sonrası hükme dâhil olurken, bazen olmaz. Ğâyeden sonrasının hükme dâhil olup olmadığının tespitinde, haricî bir delilin olması gerekmektedir. Bu deliller içerisinde, örfün de var olduğunu görüyoruz. Meselâ, “bu duvardan şu duvara kadar” diyerek bir belirleme yapıldığında duvarın belirlenen alana dâhil olup olmadığı belli değildir. Bu belirsizlik, örf sâyesinde giderilebilir. Örfte, “mescide kadar, falanın evine kadar” denildiğinde, mescid ve evin belirlenen alanın dışında olduğu anlaşılır¹²¹⁰.

Söz dışındaki anlatımların anlamını tespitinde de örf belirleyicidir. Meselâ hacc için yola çıkıp da mikatta bayılan kişiye arkadaşları ihram giydirmesi gerektiğine dair hüküm bununla ilgilidir. Bu kişi baygın olduğundan dolayı, ihrama kendisi giremediği gibi ihrama girme isteğini de dile getirememektedir. Ancak hacc için mal ayırıp da yola çıkması, âdeten, kendisi yerine getiremediğinde başkasının, kendisi yerine ibadetini yerine getirmesi için bir emirdir. Âdeten emir, konuşmayla emir gibi olduğundan dolayı bu şekildeki bir ihrama giriş geçerlidir¹²¹¹.

Örfün bir şeyin caiz olduğuna dair delil olabileceği de söylenmiştir. Hayvan tersinin alım satım akdine konu olması bununla delillendirilmiştir. İnsanların öteden beri hayvan terslerini alıp sattıkları ve bu konuda fukahâdan da herhangi bir aykırı fetvanın duyulmadığı söylenmiş ve bu durum, bu hükümde dayanak noktası olmuştur¹²¹². Bu tür ifadeler, örf ile icmânın, özellikle sükûtî icmânın birbiriyle içiçeliğini açıkça ortaya koymaktadır.

¹²¹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2256.

¹²¹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1979.

¹²¹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2610.

1. Âmmın Tahsîsinde Örfün Yeri

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in çorapları üzerine mesh ettiğine dair fiilî rivâyeti¹²¹³ ile ilgili öncelikle fiilin anlatıldığı nakillerin ihtimalli olması sebebiyle kabul edilmeyeceğini söyleyen Kudûrî, daha sonra Araplar'ın taban geçirilmiş çorapları kullanmaları, sade çorabı bilmemelerinden hareketle çoraba mesh etme ile ilgili rivâyetlerde geçen çorap kelimesini ‘muna‘‘al=taban geçirilmiş çorap’ olarak anlaşılması gerektiğini söylemiştir¹²¹⁴. Burada âmm olan bir ifade, örf sebebiyle tahsîs edilmiştir. Örf-i hâss ile tahsîsin cevazı mezhepde tartışılmakla beraber Kudûrî, alternatif olarak böyle bir cevap vermek sûretiyle mezhep içerisindeki ilgili görüşe işaret etmiş olmaktadır.

Bu konuda başka bir örnek de şudur: Şeytan taşlamanın yeryüzü cinsinden herhangi bir şeyle mi yoksa sadece taşla mı olacağı tartışmasında, Kudûrî delil olarak Hz. Âişe'den nakledilen “taşlama ve traştan sonra, cinsel ilişki dışındaki her şey helal olur”¹²¹⁵ hadisini verir. Bu hadiste mutlak olarak geçen “taşlama=رمى”nın taş gibi her türlü yeryüzü cinsinden olan maddeden olabileceğini söyleyen Kudûrî, taş atarak şeytan taşlamanın yerine getirileceğini bildiren hadisteki¹²¹⁶ taşın da yeryüzü cinsinden olması özelliğinden dolayı örnek olarak zikredilmiş olduğunu ifade etmektedir. Hadisteki bu genel ifade ise, yeryüzü cinsinden olmakla birlikte altın, gümüş gibi değerli olanları da kapsamaktadır. Bu kapsam ise, Kudûrî tarafından insanların atma fiilini, taş, çamur gibi yeryüzü cinsinden olan maddelerle gerçekleştirmeleri sebebiyle, bunlarla tahsîs edilmiştir¹²¹⁷. İnsanların âdeti, hadiste geçen umûmî manalı bu fiilin kapsamına giren bazı fertlerini dışarıda bırakmayı gerektirmiştir. Burada âdetin, âmm ifadeyi tahsîs eden bir muhassıs görevi gördüğü anlaşılmaktadır.

¹²¹³ Ebû Dâvûd, Tahâret, 61; Tirmizî, Tahâret, 74.

¹²¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/326, ayrıca bkz. IV/1784-5, V/2300.

¹²¹⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, II/228

¹²¹⁶ Ebû Dâvûd, Menâsik, 78.

¹²¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1925-1926; Serahsî ise bunu, “atma” fiilinin kullanımı üzerinden açıklamakta, altın, gümüş vb. şeylerle yapılan atmanın bu fiille değil de “saçma ve serpmeye” fiilleriyle ifade edildiğini söylemektedir, *el-Mebsût*, IV/126. Dolayısıyla Serahsî, fiilin kullanımı ile ilgili bir âdeti dikkate alarak bir temellendirme ve tercih yaparken, Kudûrî, atılan şeyle bu atma fiilinin gerçekleşip gerçekleşmediği ile ilgilenmektedir; bu konuda başka bir örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2379.

Nasslar dışındaki âmm ifadelerin örf ile tahsîsine örnek olarak, “tekbir getirme”nin anlamı üzerine söylenenler verilebilir. Kudûrî, tekbir getirmenin her dilde umûmî bir anlamı olduğunu, bu ifadenin “Allahu ekber” diyen kişi için geçerli olmasının ise örf yoluyla olduğunu söylemektedir. Buna göre, burada örf, umûm ifadeyi tahsîs etmektedir¹²¹⁸.

2. Mutlakın Takyîdinde Örfün Yeri

İncelediğimiz eserde, gerek âyetlerin gerekse hadislerin mutlak ifadelerinin örfle takyîd edilebileceğine dair örnekler vardır. Meselâ “Sudan insanı yaratan O’dur”¹²¹⁹ âyetinde geçen muarref ‘su’ kelimesi ile ilgili değerlendirme, bunlardan bir tanesidir. Bu âyette geçen su kelimesinin, mutlak anlamda su manasına gelemeyeceğini söyleyen Kudûrî, buna engel olan delillerin lügat ve örf olduğunu belirtir¹²²⁰. Ancak, aslında bu âyetteki su ifadesinin mutlak anlamda alınamayacağına başka âyetler işaret etmektedir. Burada örfün takyîd etme gibi bir işlevi yoktur. Belki de örf, mukayyed olan lafzı beyân etmektedir.

Daha önce geçtiği üzere, isimlerde aslolan mutlaklıktır. Âdetin, bu ıtlâkı takyîd edemeyeceğine dair bir örnek olarak şu verilebilir: Şeyhayn’e göre, temiz olan bütün sıvıların necâseti gidermede kullanılabileceği görüşünü “elbise meni, kan ve idrardan dolayı yıkanır”¹²²¹ hadisindeki “yıkama=غسل” kelimesinin mutlak olması ve her türlü temiz sıvı ile bunun gerçekleştirilebilmesiyle savunan Kudûrî, aksi iddianın delile muhtaç olduğunu dile getirmekte, ancak delil olarak getirilen âdeten bir kimsenin yüzünü sirkeyle yıkamasının kınanmasını kabul etmemektedir. Çünkü ona göre bu durum, yüzünü zemzemle yıkayan kişi için de geçerlidir. Zira zemzem, temiz olduğu halde az ve değerli olması sebebiyle, necâsetin giderilmesinde kullanılmaz. Aynı durum, gül suyu vb. için de geçerlidir. Ancak, âdete göre yapılan bu değerlendirmeler,

¹²¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/466, 472.

¹²¹⁹ Furkan Sûresi/19, 54. Âyet.

¹²²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/746, başka bir örnek için bkz. I/176.

¹²²¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/127.

hadiste geçen bu kelimenin su dışındaki maddelerde bazı sınırlandırmalar yapmaya gerekçe olamaz¹²²².

3. Âdetin Delile Göre Değerlendirilmesi

Farklı şekilde yorumlanabilecek âdetlerin kabul edilen delile göre yorumlandığı veya birden fazla âdetin yine aynı şekilde tercih edildiği görülmektedir. Namazın ilk vaktinde taayyün etmesi ile ilgili tartışmada, insanların namazı ilk vaktinde kılmak için acele etme âdetleri delil olarak sunulduğunda Kudûrî, bunu delil olarak kabul ettiği sahabe sözleri çerçevesinde yorumlamakta ve insanların bu şekilde acele etmelerinin, namazı geciktirmenin mekruh olmasıyla ilgili olduğunu söylemektedir. Kış mevsiminde bu aceleciliğin gösterilmemesini de, bu yorumunu desteklemek üzere eklemektedir¹²²³. Bu amelin, namaz vaktini tahsîs etmek manasında olmadığı da ifade edilmiştir. Böyle bir sonucu çıkarmada, sahabe sözüne aykırılık oluşturmasının da etkisi vardır. Dolayısıyla insanların ameli, sahabe sözünün delil olmasına göre daha zayıf bir delil olmaktadır.

4. Kıyas Yapmada Âdetin Etkisi

İki şeyin birbiriyle kıyaslanmasında, âdet belirleyici olabilmektedir. Cenaze namazının imamlığı için, cenazenin velisinin tercih edilmesi ile nikâhtaki velilik birbirine kıyaslanmıştır. Kudûrî, bu iki konunun kıyaslanmasının doğru olmadığını âdet üzerinden açıklamıştır. Buna göre, nikâh akdi yöneticinin önünde gerçekleştirilir. İnsanların bu konudaki uygulaması, nikâh akdi için vekâlet verip akdi kendilerinin yapmaması şeklindedir. İmamlıkta ise, yöneticinin önüne geçip namazı kıldırmak vardır. Bu durum ise, onun konumunu sarsar. Bu sebeple, burada âdet hakem kılınmıştır. Çünkü âdet, en fazîletli olanın imam olması yönündedir ve yöneticinin

¹²²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/60-61,65.

¹²²³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/392.

namaz kıldırmaması faziletli olmadığına da göstergesi olmaktadır¹²²⁴. Bu sebeple âdet, bu kıyasa engel olmaktadır.

5. Aynı Anda Geçerli Olan Birden Fazla Âdetin Olması

Birden fazla âdetin olduğu durumlarda bunlardan bir tanesinin tercih edilmesi sözkonusu olabilir. Ekili arazi veya meyveli ağacı satan kişi, arazide bulunan ekini, araziden almalıdır. Aslolan, ekinin araziden taşınmasının mümkün olmasıdır. Malın tesliminin imkânı da, âdete göre tespit edilir. Bu konuda da, meyvenin olgunlaşmadan veya olgunlaştıktan sonra alınması olmak üzere iki âdet sözkonusudur. Bunlardan herhangi birisi var olduğu andan itibaren, araziyi boşaltma konusunda satıcı zorlanır¹²²⁵. Bu iki âdet, birbirine eşit görülmüş ve aralarında zamana bağlı bir seçim olması dışında, bir tercih kriteri belirlenmemiştir. Daha farklı kriterlerle âdetler arası bir tercih olma ihtimali olsa gerektir. Ancak, eserin incelediğimiz kısmında, bu konuda bir örneğe rastlayamadık.

6. Câiz Olan İki Şeyin Birisini Diğerine Tercihle Âdetin Rolü

İmamlıkta hürün köleye, âlimin câhile, yaşlının gence öncelenmesi, veled-i zinanın tercih edilmemesi, insanların bu konudaki âdetlerine bağlanmıştır. İnsanların özellikle köle ve veled-i zinanın arkasında namaz kılmada önyargılarını kırma konusundaki başarısızlıkları âdet olarak nitelendirilmiş ve bu sebeple de bunların imam olmalarının mekruh olduğu söylenmiştir. Bu tercih, bu kötü âdet sebebiyle cemaatin azalmasına engel olmak içindir¹²²⁶. Dinin cevaz alanında olması sebebiyle bu tasarruf, imamlıkta böyle bir ayırım yapılmadığına dair rivâyetlere de aykırı değildir. Ayrıca burada âdetin, toplumdaki yanlış bir uygulama için kullanıldığını gördüğümüz gibi, bu âdetin dine zarar vermesine engel olacak şekilde dikkate alındığını da görmekteyiz.

¹²²⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1102-1103.

¹²²⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2391.

¹²²⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/842.

7. Yeminlerde Örf

Lafzın kullanımının yoğun olduğu alanlardan biri de yeminlerdir. Bu kısımda, lafzın manası ve kullanımına dair değerlendirmede aslanan, örfteki kullanımdır. Yeminler dışında ise, lafzın hakîkî ve luğavî manası esastır. Bu konuda en çok örnek olarak gösterilen husus, Kudûrî tarafından da dile getirilmiştir. Bu da et yememe üzerine yemin eden kişinin, balık yediğinde yemininin bozulmayacağı örneğidir¹²²⁷.

IV. ÖNCEKİ ŞERİATLER (ŞER‘U MEN KABLENÂ)

“Önceki şeriatler (şer‘u men kablenâ), nesh edildiğine dair bir delil olmadıkça, bizim için de geçerlidir” diyen Kudûrî, önceki ümmetlerden bahseden ve hakkında nesh edildiğine dair bir bilgi de olmayan âyetlerin delil olduğunu kabul etmektedir. Meselâ Kudûrî, namaza başlarken tekbir gerekmediğine dair görüşü savunurken, “Rabbinin adını andı ve namaz kıldı”¹²²⁸ âyetindeki ‘adını anmak’ ifadesini esas almıştır. O’na göre, bu âyetin geçmiş sahifelerde olanı bildirmesi, delil olarak kullanılmasına engel değildir¹²²⁹.

Önceki şeriatler (şer‘u men kablenâ) kapsamında, daha önceki ümmetlerin peygamberlerine iktidâ da esastır. Bu yüzden Davud (a.s.)’in secdesinden bahseden Sâd sûresindeki âyet, secde âyetidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu âyeti hutbedeyken okumuş, hutbesini keserek secde etmiş, daha sonraki bir zamanda yine hutbedeyken okumuş, insanların bu âyet okununca secde etmek üzere kalktıklarını gördüğü için secde ettiğini söylemiştir¹²³⁰. Hz. Peygamber (s.a.v.), “bir nebînin tevbesi”¹²³¹ olarak nitelendirdiği bu secdeyi, kendi şeriatına mahsus olmaması sebebiyle tekid etmemiş, ikinci defa

¹²²⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1329.

¹²²⁸ ‘Alâ sûresi/87, 15. Âyet.

¹²²⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/463.

¹²³⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/408.

¹²³¹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 333; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II/451.

yapmaktan ziyâde ertelemek istemiştir¹²³². Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiili nesh edilmediğini gösterdiği için, secde yapma emri geçerliliğini sürdürmektedir.

Kudûrî, haccın fevriliğini tartıştığı meselede, Dımâm b. Sa’lebe’nin Hz. Peygamber (s.a.v.)’e gelerek “Kâbe’yi hacc etmek vacip midir?” diye sorduğunu, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in de “evet” cevabı verdiğiine dair rivâyet ile ilgili şunları anlatmaktadır:

İbn Cüreyc, Dımâm’ın hicretin 9. yılında Hz. Peygamber (s.a.v.)’e geldiğini zikir etmiştir. Eğer bahsedildiği gibi bu olay, hicretin 9. yılında olmuşsa o zaman Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Hz. İbrahim şeriatı ile mükellef olma ihtimali vardır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in haccı geciktirmesine cevaben de deriz ki: İbrahim (as.)’in şeriatında haccın fevrî olup olmadığını bilmiyoruz¹²³³.

Usûl eserlerinde, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in İslâm şeriatı gelmeden önce başka peygamberlerin şeriatıyla mükellef olup olmadığı tartışılmıştır¹²³⁴. Ancak, burada peygamberlikten sonraki bir zamandan bahsedilmektedir. Acaba Hz. Peygamber (s.a.v.), İslâm şeriatı gelse de herhangi bir konuda yeni bir hüküm gelinceye kadar daha önceki peygamberin şeriatına uymaya devam mı etmektedir? Yukarıdaki alıntıya göre böyle olduğu anlaşılmaktadır.

et-Tecrîd’de İslâm’ın ilk yıllarında önceki şartlarda olup da İslâm’da da geçerli olan bir uygulamanın daha sonra nesh edildiğine dair bir örnek de vardır. Bu da cenazenin başının kapatılmaması uygulamasıdır. Kudûrî, bu uygulamanın, daha sonra “onu örtünüz ve Yahudilere benzemeyiniz” hadisi ile nesh edildiğini söylemektedir¹²³⁵.

¹²³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/659-660; Cessâs, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bu secdeyi Dâvud (as.)’a uymak için yaptığını nakletmiştir, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, V/255; Serahsî, “bir nebının tevbesi” kısmını secdenin yapılma sebebi olarak açıklar, *el-Mebsût*, II/7; Kâsânî, bu kısım ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır, *Bedâi’u’s-sanâi’*, II/4-5.

¹²³³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1673.

¹²³⁴ İ. Kâfi Dönmez, “Şer’u men kablenâ”, *DİA*, XXXIX/15.

¹²³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1055, bu konuda başka bir örnek de şudur: Kudûrî’ye göre iki kız kardeşle evlilik ve dörtten fazla evlilik mubah idi, nitekim Dâvud ve Süleyman peygamberler yüz ve daha fazla kadınla evlenmişlerdir. Fakat bu hüküm, “iki kız kardeşi bir nikâhta toplamanız haram kılındı” (Nisâ/4, 23. Âyet) âyetinin haramlık hükmüyle kaldırılmıştır. *et-Tecrîd*, IX/4524.

“Makam-ı İbrahim’i musallâ edinin”¹²³⁶ âyetindeki “musallâ”nın önceki şeraitler için namaz kılma yeri, İslâm şeriatı için ise namaz anlamında olduğu, âyet emir kipinde olduğundan dolayı da tavaf namazının vâcip olduğu ifade edilmiştir. Buna delil olarak da, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in tavaf yaptıktan sonra bu âyeti okuyup iki rekât namaz kılmasını gösteren¹²³⁷ Kudûrî, buradaki musallânın bizim için ancak namaz anlamında olacağını söylemiştir¹²³⁸. Burada neshin, kısmen gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

V. İSTİSHÂB

İstishâb kavramı, hüccet olması konusunda ihtilaf bulunduğu için dolayı eserde yer alan bir kavramdır. Bu kavram, kelime olarak “eşlik, arkadaşlık etmek, beraber olmak” manasına gelmektedir. Eserde, bu anlamda kullanıldığını görmekteyiz. İstishâb, niyetin namazdan önce yapılmasının namaza girişe bitişik olması durumunda caiz olduğu söylenirken sözlük anlamında kullanılmıştır¹²³⁹.

Hanefî mezhebinde, ıstishâbın defide delil olduğunu isbatta delil olmadığını biliyoruz. Debûsî, ıstishâbı; mevcut hükmü değiştiren delilin kesin bir şekilde olmadığını bilmesi, yeterince nazar ve istidlâl yapılarak ulaşılan bilginin gerektirdiği hükmün ıstishâbı, nazar ve istidlâl etmeden önceki hükmün ıstishâbı ve yeni bir hükmü isbat eden ıstishâb olmak üzere dört kısımda incelemiştir. Bunlardan birincisi için zarûreten sahîh, ikincisi için başkasına karşı olmamak şartıyla ve defî için sahîh, üçüncüsü için cehl-i mahz, dördüncüsü için de dalâl-i mahz demiştir¹²⁴⁰. Kudûrî’nin bu taksime uygun olarak bir ve ikinci kısım kapsamında ıstishâba yer vermiştir. Birinci kısma örnek olabilecek, “eşyada aslolan ibaha, insanda ise hurmettir” kuralının, Kudûrî tarafından mevcut olan hükmün korunması manasında olduğundan dolayı, kabul edildiği görülmektedir. Ancak, yeni bir hüküm ihdas edilmesinde veya mevcut durumun

¹²³⁶ Bakara sûresi/2, 125. Âyet.

¹²³⁷ Ebû Dâvûd, Menâsik, 53; Tirmizî, Hacc, 38; Nesâî, Menâsik, 159.

¹²³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/1876.

¹²³⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/461, IV/1868.

¹²⁴⁰ Debûsî, *Takvîmu ’l-edille*, s. 400-401; Serahsî, *el-Usûl*, II/223-226.

bir delil ile değişmesinden sonraki duruma aykırı olmak üzere delil olarak kullanılamayacağı açıkça ifade edilmiştir.

Debûsî, ilk türün, ancak vahiy veya duyu organları (his) yoluyla elde edilen bilginin delâletiyle değişebileceğini söylemektedir. İncelediğimiz eserde, bu iki hususa da örnek olabilecek meseleler vardır. Kudûrî, yırtıcı hayvanların mübah kılınmadığı iddiasına cevaben söylediği Hz. Peygamber (s.a.v.), pençeli hayvanlar(ın etini yemekten) nehyedinceye¹²⁴¹ kadar bunlarda aslolan ibâhaydı sözü¹²⁴² ve ‘harbînin, dâr-ı harbde malı ibâha-i asliyye kuralına uygun olarak caizdir, dolayısıyla ribâ da caizdir’ ifadeleri ile birinci kısım ıstışâba uygun açıklamalar yapmıştır¹²⁴³.

Fecrin doğuşunun gâlib zan ile bilinmesi durumunun namazın farziyeti için yeterli olduğuna karşılık Kudûrî, aslolanın gece olduğunu ve gecenin aslolmasının kesinliğe/yakînliğe işaret ettiğini, dolayısıyla yakîn olanın zann-ı gâlib ile ortadan kalkmasının mümkün olmadığını söylemekte ve bununla birinci kısım ıstışâbın his ile ilgili olan kısmının örneğini vermiş olmaktadır¹²⁴⁴. Bu kural da mevcut durumun korunması ve bu durumun değişmesinin ancak güçlü bir delil ile olmasını gerektirmektedir.

Ramazan ayında orucun kasten yeme içme ile bozulması durumunda kefaretin gerekli olması sebebiyle zimmetin bu borçla meşgul olduğunu söyleyen Kudûrî, muhâlifinin “berâet-i zimmet asıldır” ıstışâb kâidesini zikrederek yaptığı itiraza, “biz zimmetin bir delil ile berî oluncaya kadar meşgul olmasını ıstışâb ederiz” sözüyle karşılık vermiştir¹²⁴⁵. Bu sözüyle Kudûrî, ikinci tür ıstışâbın tercihe dayalı bir ıstışâb türü olmasına işaretle kendi tercihini dile getirmiş olmaktadır.

¹²⁴¹ Buhârî, Zebâih ve’s-sayd, 29.

¹²⁴² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/280, 289.

¹²⁴³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2371.

¹²⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/437.

¹²⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1501, başka bir örnek için bkz. III/1434.

VI. MASLAHAT

Kudûrî, *et-Tecrîd* adlı eserinde *mesâlih* ve *istislahı*, kelime manaları yanında kişinin, çocuğun, fakirlerin ve müslümanların yararına olmak üzere belli hükümlerin temellendirilmesinde kullanmaktadır. Aynı zamanda eserde bu kavram, meşakkatin zıddı olarak da kullanılmıştır.

Bu konuda birkaç örnek verebiliriz: Meselâ, zekâtın, devlet başkanı tarafından muhtaç olanların maslahatına kullanmak üzere başka bir cinse dönüştürülmesi ve bu şekilde muhafaza edilmesi veya harcanması caizdir¹²⁴⁶. Bu meselede maslahat kavramı, Kudûrî tarafından nassların müsaade ettiği oranda insanların faydasına olan hüküm ve uygulamaların tercih edileceğini ifade için kullanılmıştır.

Bir başka yerde Kudûrî, ‘maslahata binâen Peygambere caiz olan her tasarruf devlet yöneticine de caizdir’ demekte toplumun yönetimi konusunda maslahat çerçevesinde hareket edileceğini ifade etmektedir¹²⁴⁷.

Meşakkati ortadan kaldırmaya yönelik olarak kullanımına örnek Mekkelilerin Mekke’ye girişlerinde ihrama girmelerinin şart olmaması hükmünü söyleyebiliriz. Kudûrî, onlar için ihram şartının meşakkate sebep olacağını dile getirmekte ve bahsedilen hükmün onların maslahatı için verildiğini açıklamaktadır¹²⁴⁸.

VII. İHTİYAT

Fıkıhta ihtiyat, önemli kavramlardan biridir. Ne var ki bu kavram aslında bir prensip olarak uygulamada yoğun bir şekilde dikkate alınmasına rağmen, fıkıh usûlünde teorik çerçevesi belirlenmemiş, hükümlerde kendisine dayanılacak bir “asıl” yahut “kâide” olarak ele alınmamıştır. Oysa mezhep ayrımı yapılmaksızın İslâm hukuk literatürü incelendiğinde, neredeyse ihtiyatın sözkonusu edilmediği fikhî meselenin

¹²⁴⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1247.

¹²⁴⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, VIII/3761.

¹²⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV/2019.

olmadığı görülür. Bu çerçevede, Hanefi fikhında da görülen ihtiyat kullanımının oldukça yaygın olmasıdır¹²⁴⁹.

Fıkhın neredeyse her alanında yer alan bir konuyu tamamıyla ele almak mümkün olmadığından dolayı, Kudûrî'nin incelediğimiz eserinde özel olarak bu kavramı kullandığı meselelerden örnekler verme ve ihtiyatla ilgili özel bir açıklama varsa bu açıklamalara yer vermenin yeterli olacağını düşünüyoruz.

Öncelikle, ihtiyatın bir asıl olmayıp bir tercih metodu olduğu gerçeği açık bir şekilde fark edilmektedir. Teâruz eden iki durumun varlığı ihtiyat ilkesinin işletilebilmesi için gereklidir. Bu sebeple, daha önce ele aldığımız konular içerisinde ismen zikretmiş olmasak da, bu ilkeye göre belirlenen hükümlerin veya çözümlerin var olduğu bir gerçektir. Ancak bu ilkeyle ilgili oldukça fazla meselenin olması sebebiyle, konunun ayrı bir başlık altında ele alınmasının daha iyi olacağını düşündük.

İbadetlerde ihtiyatın asıl olduğu kâidesi, Serahsî tarafından Ebû Hanife'ye dayandırılmıştır. Kerhî ise, ihtiyat ilkesinin uygulama alanını Allah hakkı ile ilgili konularla sınırlamıştır¹²⁵⁰. Cessâs ve İsa b. Ebân, ihtiyatın, hakkında mübah olduğuna veya yasaklandığına dair kesin karinelerin bulunmadığı haller için geçerli olduğunu söylemiştir¹²⁵¹. Kudûrî'nin eserinde ibare olarak geçmese de, örnekler üzerinden anlaşıldığı kadarıyla ihtiyatta genel ilke olan “Allah haklarında en hafif olan, kul haklarında ise en ağır olanın alınması”na riâyet edilmiştir.

İbadetler ile ilgili olarak, oruçlunun abdest ve gusülde istinşâk yaparken mübâlağa etmesi örneği verilebilir. Kudûrî, bu meselede hükümler bakımından gerçekleşen teâruzun, ihtiyatla çözülmesindeki esasları açıklamıştır. Buna göre, abdestte istinşâk, sünnettir. Dolayısıyla abdest alırken orucun bozulmasına sebep olacak şekilde istinşâkta mübâlağa yapmamak gerekir. Gusülde ise istinşâk farzdır. Oruçlunun gusletmesi esnasında orucun tutulması ile istinşâkın farz olması teâruz eder. Her ikisi de

¹²⁴⁹ Ali İhsan Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Fecr Yay., Ankara, 2009, s. 4-5.

¹²⁵⁰ Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, s. 168-171.

¹²⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/296-298.

aynı güçte olduklarından dolayı, ihtiyâten birisini diğerine tercih etmek mümkün değildir¹²⁵².

Kudûrî, ihtiyat ilkesiyle hareket edilebilecek konular arasında yaptığı mukayese ile tercihlerde bulunmaktadır. Ona göre öldürme suçu ile ilgili bir konu, ihtiyat ilkesinin uygulanması bakımından ibadetlerden daha önceliklidir. Bu sebeple, Kudûrî, bu ikisi arasında yaptığı mukayesede, öldürme suçu ile ilgili alanda ictihat yapılmasını, namazda evleviyetle yapılabilmesine delil yapmıştır. Buna bağlı olarak, ona göre namazın rekâtlarında şüpheye düşen kişi, bu konuda ictihat edebilir ve zann-ı ğâlibine göre hareket eder¹²⁵³.

Aynı olayda ihtiyatın, birden fazla hüküm için gerekçe olması ile ilgili olarak, şu örnek verilebilir: İnzâl vâki olmayan cinsel birleşmede, ihtiyaten gusül vacip olur¹²⁵⁴, Çünkü meni gelme olasılığı yüksektir¹²⁵⁵, Ramazan ayında oruçlu olan kişinin, kasten, yasak yerden cinsel ilişkiye girmesi durumunda ise, şüphe dolayısıyla kefâret düşer; ihtiyat sebebiyle kefâretin vacip olduğunun söylenmesi caiz değildir¹²⁵⁶.

VIII. SEDD-İ ZERÂİ

Sedd-i zerâi, usûlde delil olup olmadığı tartışılan, Hanefî mezhebi tarafından ise delil olarak kabul edilmeyen bir yöntemdir. Hanefîlerin sedd-i zerâiyi kabul etmemelerinin sebebi, bu kavramla alâkalı olan istihsân, örf gibi deliller ile ihtiyat gibi ilkeleri benimsemeleridir. Hanefî fıkıh eserlerinde sonuç itibariyle sedd-i zerâi ile ilişkilendirilebilecek örnekler olmakla birlikte mezhep âlimlerince bunun usûlde bir yöntem olarak kabul edildiğine dair bir bilgi yer almamaktadır¹²⁵⁷. Kudûrî'nin eserinde de, bu tür benzerliklere rastlamaktayız. Ancak Kudûrî, sedd-i zerâiden bahsetmediği gibi aşağıda görüleceği üzere bu yöntemi eleştirecek ifadelerde de bulunmuştur.

¹²⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I/110.

¹²⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II/686.

¹²⁵⁴ Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I/69, III/79-80.

¹²⁵⁵ Kasânî, *Bedâi' u 's-san' ai'*, I/276.

¹²⁵⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III/1485.

¹²⁵⁷ Şevket Topal, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi*, Van, 2007, s. 174-180; Sedd-i zerâi-ihtiyat ilişkisi için bkz. Topal, *age.*, s. 50-53; Pala, *age.*, s. 142 vd.

Sedd-i zerâi ilkesine göre yapılmaması gerekenlerden fitne zamanı silah satışı konusunu, satışın mekruh olması kapsamında dile getiren ve Cuma ezanı okununca alışverişin mekruh olması ile birlikte ele alan Kudûrî, buradaki kerâheti, sedd-i zerâi ile ilişkilendirmemiştir¹²⁵⁸. Öyle anlaşılıyor ki bu metod Şâfiîler tarafından da kabul edilmediğinden dolayı, burada hiç gündeme gelmemiştir.

Hamrın azının, çoğunu içmeye götürmesi sebebiyle haram olması şeklindeki bir açıklamaya Kudûrî'nin verdiği cevap, sedd-i zerâinin oturduğu zemine karşı çıktığı izlenimi vermektedir. O'na göre zararlı olan çok yemeye sebep olan, az yemektir. Bu sebeple az yemeği yasaklamak doğru olmaz. Dolayısıyla her harama götürücü şeyin yasaklanması gerektiğini söylemek doğru değildir. Ayrıca Kudûrî, bu görüşünü destekleyen şu kıyasa da bu bağlamda yer vermiştir: Hayızlı olan kadınla cinsel ilişkiye sebep olma ihtimali olmakla beraber, onu öpmek ve ona dokunmak yasak değildir¹²⁵⁹. Kudûrî, bu açıklamalarıyla, kötülüğe götüren bazı durumların yasaklanmış olmasının, her şeyin yasaklanması anlamında genelleştirilmesi ve bir yöntem haline getirilmesini doğru bulmadığını göstermiş olmaktadır.

¹²⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V/2656.

¹²⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII/6091.

SONUÇ

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî, Bağdat'ta Hanefî mezhebinin etkinliğini yitirmeye başladığı bir dönemde yaşamış, fikhın fûru' ve hilâf alanında önemli eserler telif etmiş bir fakihdir. Tarihî olarak yaşadığı dönem, Abbasîlerin zayıfladığı ve yönetimi altındaki coğrafyada devletçiklerin kurulduğu bir dönemdir. Kudûrî'nin yaşadığı dönemin tamamında Bağdat, bu devletçiklerden Şîi Büveyhîlerin idaresi altındadır. Kaynaklarda hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulamadığımız Kudûrî'nin herhangi bir idârî görev alıp almadığına ve Bağdat dışına çıkıp çıkmadığına dair kesin bir bilgi yoktur. Babası hadis âlimi olarak tanınan Kudûrî'nin yetişmesinde önemli bir payı olan içinde bulunduğu ilim ortamı ve kendilerinden ders aldığı hocalarının etkisi eserlerinde ve yetiştirdiği öğrencilerinde görülmektedir. Kudûrî'nin bu anlamda tanınmasına en çok sebep olan yönleri, döneminde Hanefî mezhebini temsil etmesi ve yıllarca elden düşmeyen *el-Muhatarar* adlı fikh eserini yazmasıdır.

Kudûrî, hadis alanında yazdığı küçük bir kitap dışında, sadece fikh alanında eser te'lif etmiştir. Bu eserler içerisinde Hanefî ile Şafîî mezhepleri arasındaki ihtilafı konuları delilleriyle birlikte cedel usulüne göre ele aldığı ve tezimizin de konusu olan *et-Tecrîd* adlı eseri, müellifin olgunluk denilebilecek bir yaşta kaleme aldığı ve literatürde kendisinden çokça bahsedilen, müellifin daha sonra yazdığı *Şerhu Muhtasarı'l-Kerhî* adlı eserine göre daha az olmakla beraber kendisine atıf yapılan bir eserdir. Bu eserde meseleler, fikhın fûru' konularına göre ele alınıp mezhep içerisinde yer alan ve itiraza konu olan her bir görüşün mezhebin kabul ettiği şer'î deliller çerçevesinde savunulması esasına göre işlenmiştir. Müellif, mezhebi savunmayı hedeflediği için mezhep içerisinde yer alan ve ihtilafa konu olan her bir görüşün savunusunu yapmış olmakla birlikte tercihlerini mezhep imamının görüşleri yönünde kullanmıştır.

et-Tecrîd üzerine yaptığımız bu çalışmada ulaştığımız sonuçlar şunlardır:

1. Âmmın ve zâhirin delaletinin kat'îliği gibi konular özelinde baktığımızda Kudûrî'nin Irak Hanefîliğinin tipik bir temsilcisi olduğunu görmekteyiz.

2. Kudûrî, nasslardan hüküm istinbat ederken nassın zâhirî manasını tespiti öncelemiş, zâhiri mananın tespitinin mümkün olmaması durumunda veya nassın zâhirî manasında kullanılmadığını gösteren kat'î veya mezhepçe kabul edilen bir delil olması durumunda zâhirî manadan bu delil lehine dönmüştür.

3. Kudûrî'nin hadisler ve râvîlerle ilgili verdiği bilgi ve yaptığı değerlendirmelerden, onun fıkha olduğu kadar rivâyet ve râvî bilgisine de vâkif olduğunu görmekteyiz. Haberlerin hem lafız hem de mana yönünden değerlendirmesinde, senedi kopuk olduğu söylenen hadisleri müsned olarak tespit etmesinde, müsned olduğu halde delil olarak kabul edilmeyen hadislerin delil olarak alınmamasının gerekçelendirmesinde bu durum açıkça görülmektedir.

4. Kudûrî'nin, Ebû Hureyre özelinde râvînin fakih olması şartı tartışmasını dile getirdiği ve Cessâs'ın bu konudaki açıklamalarını temel aldığı görülmektedir. Ebû Hureyre ile ilgili değerlendirmelerin şahsî olmadığı, sahabenin Ebû Hureyre'ye yönelik uyarıları ışığında ortaya konmuştur. Ayrıca Ebû Hureyre'nin birbiriyle çelişkili haberler nakletmesi sebebiyle rivâyetlerinin kabul edilmediği söylenmiştir.

5. Rivâyetlerin kabul ve reddedilmesindeki kriterlerin, fukaha ve ehl-i hadise göre farklılaştığı *et-Tecrîd'de* net bir şekilde görülmektedir. Ebû Hanife'ye, ilk dönemlerde yapılan ithamların bu dönemde fukahaya yönelik yapıldığı Kudûrî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır.

6. Sünnetin tespitinde sadece isnad sistemine dayanılmadığı, bunun yanında sünnetin taşıyıcısı olan hadislerin kimden alındığının önem arz ettiği görülmektedir. Ahad haberlerin kabul edilmesinde mürsel ve müdelles hadis ile müsned hadis arasında bir fark görülmediğine dair Kudûrî'nin ifadeleriyle ortaya koyduğumuz bilgiler, bunun somut örnekleridir. Ayrıca Hanefî usul literatürüne daha sonra girecek olan manevî inkıta kavramının, kavram olarak olmasa da işlev olarak eserinde yer aldığını net bir şekilde görmekteyiz.

7. Kudûrî, Hz. Peygamber'in sünneti ile toplumda yaygın uygulama anlamındaki sünnet arasındaki ayrımı özellikle belirginleştirmeye çalışmış ve bu yönde

yapılan eleştirileri, delil olarak kabul edilen haber ve uygulamaları, Hz. Peygamber'e dayandırarak cevaplamıştır. Bu durum, bu konuda ilk dönemden itibaren var olan hassasiyetin bu dönemde de devam ettiğini göstermektedir.

8. Sünnetin tespiti ile tearuz eden haber ve sahabe fetvalarının tercihinde amel kavramının önemli olduğu görülmektedir. Rivâyeti nakleden râvî olarak sahabenin, rivâyetine aykırı uygulaması başta olmak üzere önde gelen sahabe ve fakihlerin uygulamalarına aykırı haberler ile sahabe sözlerinin, bu aykırılık sebebiyle delil olarak kabul edilmemesi dikkatimizi çeken bir diğer tespittir.

9. Kudûrî, eserinde icma kavramına çok yer vermiştir. Eserde geçen icma kavramları, anlam ve kapsam olarak aynı değildir. Eser hilaf türü bir eser olduğu için iki tarafın aynı görüşte olduğu durumlar için de icma kavramı kullanılmıştır. Bunun yanında Kudûrî, icmayı; mantıkî zorunluluk, mezhep içi ittifak, bölgesel ittifak, sahabenin çoğunluğunun görüşü, ameli, önde gelen âlimlerin bulunduğu toplumun örfü, sahabe ve sonrasında itiraz edilmeden kabul edilmiş söz ve uygulamalar ile ihtilaf üzere ittifak manalarında kullanmıştır. Ancak bu tür icmâlar, zannî türden icmâ olup tearuz eden delillerin tercihinde karşımıza çıkmaktadır. Fıkıh usulünde kat'î delil anlamında icma kavramı eserde yok denecek kadar az kullanılmıştır. Bunun dışında bahsi geçen icmaların da delil olarak kabul edilmesinde ihtilaf vardır. Ancak Kudûrî, bu yöndeki ihtilaflara deyinmemiştir. Ayrıca literatürde, sükûfî icma olarak bilinen icma türünün eserde, mevcut durumun/hükmün tespiti, mevcut durum/hükme aykırı görüş, nakil ve uygulamaların reddi için delil olarak sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.

10. İcmanın gerçekleşebilmesi için aynı nesildeki fakihlerin ittifakı şartının, aynı nesilden olmayan fakihlerden nakledilen aykırı görüşlerin icmaya zarar vermediği açıklamasıyla eserde gündeme geldiği görülmektedir. Bu bağlamda Kudûrî, Ebû Hanife'nin tâbiînden olduğu görüşünü tercihle, tâbiîn fakihlerinin ittifakına aykırı görüşlerinin, icma oluşumunu engellediğini ifade etmiştir. Bunun yanında özellikle sahabenin icmasının olmadığına dair iddialara mesnet teşkil eden sahabe görüşleri, Kudûrî tarafından rivâyetleri tercih kriterlerine göre değerlendirilip reddedilmiş veya nesh yöntemine başvurulmuş icma tespit edilmeye çalışılmıştır.

11. Kıyasın kapsamına dair açıklamaların yer aldığı eserde Kudûrî'nin ibadetler, miktarlar ve dilde kıyası kabul etmediğini, hükmü kıyasa aykırı olan meselelerin de kıyasa konu olamayacağını söylediğini görmekteyiz. Kudûrî'nin yaşadığı hicrî beşinci asır, yeni gelişmelerin yaşandığı fikhın yeniden farklı bir anlayışla temellendirildiği bir dönemdir. Bu dönemde daha önceki dönemde nasslarla açıklanan birçok hususun bu dönemde illet çerçevesinde aklî birtakım gerekçelerle de açıklandığı, tartışıldığı görülmektedir. Bu sebeple tard, aks, nakz, ittırad gibi kavramların eserde yer aldığını, ta'lîlin şartları, illetin değişkenliği, birden fazla illetle ta'lîl, illet-hüküm ilişkisi konularının tartışıldığını söyleyebiliriz. Kudûrî'nin, kıyasın en önemli unsuru olan illet ile ilgili kendisinden önce ele alınmamış tard, ittırad, aks gibi konularla ilgili tartışmalara eserinde yer verdiğini görmekteyiz. Bu da hanefî fıkıh usulünün bu anlamda gelişimine dair bariz bir örnek olmaktadır. Kıyas türleri kapsamında Kudûrî, aklî-şer'î kıyası, kat'îlik-zannîlik, hükümden sonra olma-önce olma yönlerinden karşılaştırmış, şebeh kıyasını da asıl ile fer' arasında tam benzerlik şartının gerçekleşmemesi sebebiyle kabul etmemiştir. Bununla beraber Kudûrî, illetin değişmesine, birden fazla illetle ta'lîle, illet olmadığı halde hükmün var olmasına ve illet olduğu halde hükmün olmamasına olumlu bakmaktadır. Eser üzerinde kıyas ve illet özelinde yapılacak çalışmalar, Kudûrî'nin bu anlamda usule yaptığı katkıyı ortaya koyacaktır.

12. Kudûrî, istihsana dair yaptığı açıklamalarda istihsanın, asıl kıyası kapsamında olduğunu dile getirmiştir. Kıyasa aykırı hadisin kabul veya reddedilmesini de bu kapsamda ele alıp değerlendiren Kudûrî, asla aykırı hadisin delil olarak kabul edilmediğini ancak kıyasa aykırı olan hadisin delil olarak kabul edildiğini söyleyerek istihsanı kıyas kapsamında incelemiştir.

13. Sahabe kavli konusunda da oldukça fazla tartışmanın gündeme geldiği eserde sahabi kavli ile ilgili olarak birçok meselenin ele alındığını görmekteyiz. Sahabi kavlinin deliller sıralamasındaki yeri ile ilgili net bir açıklama yer almamakla birlikte sahabinin görüş ve ameliyle mezhebin görüşlerinin oluşumunda etkin olduğu gözlemlenmektedir. Bu konuda Hanefî mezhebine yöneltilecek eleştiriler, sahabi kavli kıyas ilişkisi konusunda yoğunlaşır. Bu noktadaki tercihin sahabi kavlinden olmasının,

sahabinin Hanefî mezhebindeki konumu ile ilgili olduğu ve sahabi kavlinin Hz. Peygamber'den doğrudan nakledilmeyen bir habere dayandığı anlayışıyla ilgili olduğu görülür.

14. Sahabe kavlinin, hadislerin anlaşılması ve tercihinde en çok başvurulan delillerden olduğu göze çarpmaktadır.

15. Sahabenin ihtilaf ettiği durumlarda tercih edilen sahabi kavlinin tercih edilme nedenleri olarak sahabenin yönetici olması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yakın olması, tercih edilen sahabe görüşünün daha umûmî bir hadise, genel kural veya kıyasa, yaygın amele ya da âdete uygun olması sayılmıştır. Bir konuda sahabe kavli olduğu halde ona göre hüküm verilmemesi konusunu da sahabenin âyetin umûmuna, hadislerle ve sahabe icmasına aykırı görüşlerinin kabul edilemeyeceğini söyleyerek dile getiren Kudûrî'nin bu açıklamaları sahabi kavli ile ilgili tartışmalarda var olan boşlukları doldurucu mahiyettedir.

16. Örf ve adet kelimelerinin eş anlamlı kullanıldığı görülmektedir. Örfün bir delil olmaktan ziyade bir hakem görevi gördüğü dikkat çekmektedir. Hanefî fıkıh usulünde daha çok lafızlarla ilgili konularda örf müracaat edilmesi, incelediğimiz eserde de görülmektedir. Bu bağlamda âmm olan ifadenin tahsisi, mutlakin takyidi ve kıyasın sıhhatinde âdetin etkin olduğu görülmektedir.

17. Önceki şeriatler, ıstıshab, maslahat ve ihtiyat ile ilgili değerlendirmeler, Hanefî mezhebinde esas alınan görüşler çerçevesindedir. Buna göre önceki şeriatlerin neshedildiğine dair bir delil olmadıkça delil değerinin olduğu görülür. Yine ıstıshab yeni bir hak doğurucu olmaktan ziyade eski hakları koruyucu bir delildir. İhtiyat birçok meselede kendisine atıf yapılan bir ilkedir.

KAYNAKÇA

Abdulaziz ed-Dûrî, “Bağdat”, *DİA*, IV/425-433.

‘Âdil b. Abdullah b. Ahmed el-‘Abdulkâdir, *Tahkîku Kitâbi Şerhu Muhtasari’l-Kerhî li Ebi’l-Huseyn el-Kudûrî -min evveli kitâbi’l-hudûd ilâ nihayeti kitâbi’l-havâle-*, (Basılmamış Doktora Tezi), Suûdî Arabistan İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Karşılaştırmalı Fıkıh Bölümü, 1429-1430.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Müsnedu’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri, yy., 1421/2001 (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*).

Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul, 2010.

Ali Cum’a Muhammed, *el-Medhal ilâ dirâseti’l-mezâhibi’l-fikhiyye*, Dâru’s-selâm, Kâhire, 1433/2012.

Apaydın, Hacı Yunus, *İslâm Hukuk Usûlü*, Kayseri, 2016.

-----, “İbn Ebû Zeyd”, *DİA*, XIX/451-453.

-----, “Nas”, *DİA*, XXXII/391-392.

-----, “Sahabi Sözü Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler”, *EÜSBED*, sayı: 5, ss. 379-397, 1994.

-----, “Kıyas”, *DİA*, XXV/529-539.

-----, “Sahabi Kavli”, *DİA*, XXXV/500-504.

Aşikkutlu, Emin, “Meçhul” *DİA*, XXVIII/286-288.

-----, “Mübhem” *DİA*, XXXI/436-437.

-----, “Cerh ve Ta’dil”, *DİA*, VII/394-401.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1998.

Aybakan, Bilal, “Taberî, Ebu’t-Tayyib”, *DİA*, XXXIX/313-314.

Aydın, Ahmet, *İbnü’s-Saati Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî Inkita’ Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2007.

Aygün, Dursun, “Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 32, Sayı: 3, 1996, ss. 107-128.

- ‘Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin (ö. 855/1451), *Umdetü’l-kârî şerhu sahîhi’l-Buhâri*, Beyrut, ty.
- Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1399/1920), *Hediyyetü’l-ârifîn Esmâu’l-müellifîn ve âsâru’l-musanifîn*, (I-II), (1951 İstanbul baskısının ofseti), Lübnan, ty. (Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn*)
- Bardakoğlu, Ali, “Bedel”, *DİA*, V/298-300.
- Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2001.
- , “Saymerî, Hüseyin b. Ali”, *DİA*, XXXVI/215-216.
- Bedir, Murteza, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, İstanbul, 2004.
- , “Sünnet”, *DİA*, XXXVIII/150-153.
- Beşer, Faruk, “Ebu Hanîfe’nin Kur’ân Anlayışı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2004, c. I, sayı: 1, ss. 7-34.
- Beyhakî, Ebubekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü’l-kübrâ*, (I-X), thk. Muhammed Abdülkâdir ‘Atâ, Beyrut, 1414/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûkî İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, (I-VIII), İstanbul, ty.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed (ö. 730/1330), *Keşfu’l-esrâr an usûli’l-Bezdevî*, I-IV, vada’a havâşiyehû Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, 2009 (Abdulazîz Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*).
- Cessâs, Ebûbekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981), *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (I-IV), yy., 1414/1994 (Cessâs, *el-Fusûl*).
- , *Ahkâmu’l-Kur’an*, I-V, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut, 1412/1992.
- Çakan, İsmail Lütfî, “Dârekutnî”, *DİA*, VIII/488-490.
- Çilingir, Hamdi, *Hadis Rivâyetinde Fakih Râvî Şartı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2008.
- Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *Sünenü’l-d-Dârekutni*, thk. Abdullah Haşim Yemani Medeni, (Ofset) Beyrut, t.y. (Dârekutnî, *es-Sünen*)
- Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İsa (ö. 430/1039), *Takvîmu’l-edille fi usûli’l-fikh*, thk. Halîl el-Meys, Beyrut, 1421/2001 (Debûsî, *Takvîmu’l-edille*).
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Beyan”, *DİA*, VI/23-25.

-----, “İcmâ”, *DİA*, XXI/ 417-431.

-----, “Müt’a”, *DİA*, XXXII/174-180.

-----, “Şeru men kablenâ”, *DİA*, XXXIX/15.

-----, “Örf”, *DİA*, XXXIV/87-93.

Dündar, Abdulhamid, *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmam-ı Â’zam Ebu Hanîfe Medresesi Örneği*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2012.

Ebû Muâz Târik b. Avazullah b. Muhammed, *Tezhîbu Takrîbi’t-Tehzîb li’l-hafız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî*, Riyad, 1431/2010.

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitâbu’l-emvâl*, thk. Halil Muhammed Herrâs, Dâru’l-fikr, Kâhire, ty.

Ebû Zehra, Muhamed, *Ebû Hanîfe*, terc. Osman Keskiöglü, Ankara, 2005.

Efendioğlu, Mehmet “Muallel”, *DİA*, XXX/312-313.

-----, “Musahhaf”, *DİA*, XXXI/229-230.

Erdem, Sami, “Vitr Namazının Hükmüne Dair Tartışmalar ve Abdülğani en-Nablusî’nin Keşfü’s-Sitr an Farziyyeti’l-Vitr Adlı Risalesi”, *MÜİFD*, 2012/2, sayı: 43, ss. 5-39.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2013.

Gölcük, Şerafeddin, “Bâkıllânî”, *DİA*, IV, 531-535.

Görgülü, Hasan Ali, “İslâm Hukukçularının Şer’î Emirlerin Delâleti Konusundaki İhtilafları Ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi”, *SDÜİFD*, Sayı: 15, Isparta, 2005, ss. 107-138.

Günay, Musa, “İmam Ebû Hanîfe’nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 18, Sayı: 29, ss. 120-141, Ocak–Haziran 2013.

Güney, Necmeddin, *Kudûri’nin ‘Şerhu Muhtasari’l-Kerhî’ Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.

Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfu’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*, (I-II), Beyrut, ty. (Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*).

- Hacıoğlu, Nejla, “Cessâs’a Göre Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Fiilleri” *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. II, sayı: 2, ss. 165-189.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasen (ö.1956), *el-Fikru’s-sâmî fî târîhi’l-fikhi’l-İslâmî*, i’tenâ bih, Eymen Salih Şa’bân, Beyrut, 1416/1995. (Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*).
- Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah er-Rûmî (ö. 626/1229), *Mu‘cemü’l-üdebâ: İrşâdu’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edîb*, I-VII, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1414/1993. (Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ*)
- Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Van, 2008.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad ev Medinetü’s-selâm münzü te’sîsihâ hattâ seneti 463h.*, (I-XIV), Beyrut, ty. (Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*).
- İbn Akîl, Ebu’l-Vefa Ali (ö. 513/1119), *el-Vâdih fî Usûli’l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut, 1420/1999.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef*, (I-VII), Riyâd, 1409.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris (ö. 327/938), *el-Cerh ve’t-ta’dil*, (Haydarabad, 1373/1953’ün ofseti), Dârü’l-Ümem, Beyrut, t.y.
- İbn Hallikan, Ebu’l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 681/1282), *Vefeyâtu’l-‘a’yân ve enbâu ebnâi’z-zeman*, (I-VIII), thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1398/1978. (İbn Hallikan, *Vefeyâtu’l-‘a’yân*).
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî (ö. 354/965), *Kitâbu’s-Sikât*, (I-IX), Haydarâbâd, 1393/1973.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn ed-Dımeşkî, eş-Şâfî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve’n-nihâye*, (I-XXI), thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru hicr, 1424/2003.
- İbn Kutluboğa, Ebü’l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, (ö. 879/1474), *Tâcu’t-terâcim fî men sannefe mine’l-hanefiyye*, thk. İbrahim Salih, yy., 1412/1992. (İbn Kutluboğa, *Tâcu’t-terâcim*)
- İbn Tağrıberdî, Cemaluddin Ebi’l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî (ö. 874/1470), *en-Nücümü’z-zâhira fî mulûki Mısır ve’l-Kâhira*, I-XV, Mısır, ty. (İbn Tağrıberdî, *Nücümü’z-zâhira*).

- İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*, (I- X), thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî, Beyrut, 1417/1997. (İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*).
- , *el-Lubâb fi't-tehzîbi'l-ensâb*, (I-III), Beyrut, ty. (İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*).
- İbnu'l-Imâd, Ebu'l-Fellah Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fi'ahbâri men zeheb*, I-XI, Beyrut, 1406/1986.
- İbnu'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynuddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer (ö. 749/1349), *Tarîhu İbn-i'l-Verdî*, (I-II), Beyrut, 1417/1996.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin 'Itr, yy., ty.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö.597/1201), *el-Muntazam fi't-târîhi'l-mulûki ve'l-umem*, dirase ve tahkik, Muhammed Abdulkâdir 'Ata ve Mustafa Abdulkadir 'Ata, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1412/1992. (İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*).
- İbnü'l-Kayserânî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tâhir (ö.507/1113), *el-Ensâbu'l-müttefika fi'l-hatti'l-mütemâsile fin-nakt ve'z-zabt*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, 1411/1991.
- İbnü'l-Münzir, Ebubekir Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbûrî (ö. 318/930?), *el-İcmâ'*, thk. Ebu Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf, Birleşik Arap Emirlikleri, 1420/1999.
- , *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, (I-X), thk. Sağîr Ahmed el-Ensârî Ebû Hammâd, Birleşik Arap Emirlikleri, 1425/2004.
- İlhan, Avni, "Ebû Yûsuf el-Kazvînî", *DİA*, X/265.
- İnanır, Ahmet, İbn Kemâl'in Tabakâtu'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi, *AÜİFD*, sayı: 37, ss. 65-86, Erzurum, 2012.
- İşler, Emrullah, "Tashîf", *DİA*, XXXX/128-129.
- Kallek, Cengiz, "Dâmeğânî", *DİA*, VIII/453-454.
- , "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, X/253-255.
- , "Kudûrî", *DİA*, XXVI/321-322.
- , "Mâverdî", *DİA*, XXVIII/180-186.

- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî (ö. 587/1191), *Bedâi' u's-Sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, I-X, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, 1424/2003. (Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*).
- Kazvînî, Abdülkerim Muhammed b. Abdilkerim er-Râfi'î (ö. 623/1226), *el-'Azîz şerhu'l-vecîz*, (I-XIII), thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, 1417/1997.
- Kehhâle, Ömer Rıza (ö. 1408/1987), *Mu'cemu'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'arabiyye*, (I-XIII), Beyrut, ty. (Kehhâle, *Mu'cem*).
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *Hüsnü't-tekâdî fî sîreti İmam Ebî Yusuf el-Kâdî*, el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, yy., ty.
- Kınalızâde, Alauddin Ali Çelebi b. Emrullah b. Abdülkadir Hamidî, (ö. 979/1572), *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Süfyan b. Âiş b. Muhammed, Firas b. Halîl Meş'al, Amman, 1425/2003.
- Kıyıcı, Selahattin "Muhammed b. Ahmed el-Ezherî", *DİA*, XII/65.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolijisinde Tahsîs*, İstanbul, 1996.
- , "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI/64-66.
- , "Kâdî Abdulvehhâb", *DİA*, XXIV, 113-114.
- , "Merginânî, Burhâneddin", *DİA*, XXIX/182-183.
- , "Nesih", *DİA*, XXXII/582-584.
- Köse, Saffet, "İsferâyînî, Ebû Hâmid", *DİA*, XXII, 514.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 428/1037), *el-Mevsûatu'l-fikhiyyetu'l-mukârene: et-Tecrîd* (I-XII), dirâse ve thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed, Kâhire, 1425/2004. (Kudûrî, *et-Tecrîd*).
- , *el-Muhtasar*, thk. ve ta'lîk Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1418/1997.
- , *et-Takrîb (yazma)*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu, 18832 numarada kayıtlı nüsha, müstensih: İbrahim el-Ahvazi, yy., 1087. (279 varak).
- Kuraşî, Abdulkâdir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*, (I-V), thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, y.y., 1398/1978. (Kuraşî, *el-Cevâhir*).

- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Beyrut, ty. (Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*).
- , *el-Câmiu's-sağîr mea şerhihi'n-nâf'i'l-kebîr*, Pakistan, 1411/1990.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr*, I-XIX, thk. Ali Muhammed Muavvız, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, 1419/1999.
- Mercânî, Ebu'l-Hasen Hârûn b. Bahâuddin (ö. 1306/1889), *Nâzûratu'l-hakk fî farziyyeti'l-işâ ve in lem yeğibi's-şafak*, thk. Orhan b. İdris Ençakar, Abdulkadir b. Selçuk Yılmaz, İstanbul, Amman, 1433/2012. (Mercânî, *Nâzûratu'l-hakk*).
- Merçil, Erdoğan, "Büveyhiler", *DİA*, VI/496-500.
- Merğînânî, Burhanuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî (ö.593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyetu'l-mübtedî* (I-II), thk. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut, ty.
- Muhammed İbrâhim, *Hanefî ve Şâfîlerde Mezhep Kavramı*, terc. Faruk Beşer, İstanbul, 1989.
- Nas, Taha, *Fıkıh Usûlünde Mefhumun Delaleti ile İlgili Kavramların Gelişimi*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2011.
- , "Mefhum-u Muhalefe'nin Delâleti", *Usûl*, sayı: 14, ss. 117-154, İstanbul, 2014.
- , İmam Şâfi'nin Sahabe Kavline Bakışı, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, cilt: I, sayı: 1, ss. 183-208, 2014.
- Okur, Kâşif Hamdi, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dînî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, c. I, sayı: 3, ss. 171-203.
- Öğüt, Salim, *Dînî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*, Ankara, 2009.
- Özbalıkçı, M. Reşit, "Arap Dilinde İlk İstişhad", *DEÜİFD*, sayı: 5, ss. 369-383, İzmir, 1989.
- Özcan, Abdülkâdir, "Ayyâr", *DİA*, IV/296.
- Özcan, Tahsin, "Nâtîfî", *DİA*, XXXI/438-439.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990.
- , "İbnu's-sâ'âtî, Muzafferuddîn", *DİA*, XXI/190-192.

- , “Asıl”, *DİA*, III/473.
- , “Bâcî”, *DİA*, IV/414-415.
- , “Fıkıh” (Literatür/Klasik Dönem), *DİA*, XIII/14-22.
- , “Hanefî Mezhebi (Literatür)”, *DİA*, XVI/21-27.
- , “Mevsîlî, Abdürrahim b. Muhammed”, *DİA*, XXIX/488.
- , “Mevsîlî, Abdürrahim b. Muhammed”, *DİA*, XXIX/488.
- Özer, Hasan, İbn Kemâl ve Tabakâtu’l-fukahâ Adlı Eseri, *İHAD*, sayı: 14, ss. 353-374, Konya, 2009.
- Pala, Ali İhsan, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Ankara, 2009.
- Pezdevî, Ebu’l-Hasen Ebu’l-‘Usr Fahru’l-İslâm Ali b. Muhammed (ö. 482/1089), *Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*, yy., ty.
- Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara, 1985.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö.606/1210), *el-Mahsûl fî usûli’l-fikh*, thk. Câbir Feyyâd el-‘Alvânî, Muessestu’r-Risâle, ty., yy.
- Rîm bt. Mâtır el-‘Uteybî, *Kâdihu’n-nakzi dirâse usûliyye tatbîkiyye min kitâbi’t-Tecrîd li Ebi’l-Huseyn el-Kudûrî*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummu’l-kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi, Suûdî Arabistan, 2009.
- Safedî, Salahuddin Halîl b. Aybek (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, bi’tinâi İhsan Abbas, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1389/1969.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd Tenûhî (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, (Mukaddematü İbn Rüşd ile birlikte), Beyrut, 1415/1994.
- Sâlim b. el-Humeydî Abîd (Ubeyd) et-Temîmî, *Tahkîku Kitâbi Şerhu Muhtasari’l-Kerhî li Ebi’l-Huseyn el-Kudûrî (min evveli kitâbi’t-talâk ilâ âhiri kitâbi’l-yemîn)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Suûdî Arabistan İmam Muhammed b. Su’ûd Üniversitesi Karşılaştırmalı Fıkıh Bölümü, 1428.
- San’ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’el-Himyerî (ö. 211/826-27), *el-Musannef* (I-XI), thk. Habîb Abdurrahman el-‘Azamî, Beyrut, 1403.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Huseyn b. Ali (ö. 436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut, 1405/1985.

- , Huseyn b. Ali, *Kitâbu mesâili'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, thk. Abdelouâhâd Jahdani, (Basılmamış Doktora Tezi), Universite De Provence-AIX-MARSEILLE I, Aralık, 1991. (Saymerî, *Kitâbu mesâili'l-hilâf*).
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi (ö. 562/1167), *el-Ensâb*, takdîm ve ta'lîk Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, 1408/1988.
- Semerkandî, Alâuddîn Ebûbekr Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, Beyrut, 1405/1984.
- , Ebûbekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1144), *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, dirâse ve thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat, 1407/1987.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö.483/1090?), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî, Beyrut, 1393/1973. (Serahsî, *el-Usûl*).
- , *el-Mebsût*, (I-XXXI), Beyrut, ty.
- , *el-Mebsût*, terc. Heyet, (I-XXXI), İstanbul, 2011.
- Serkîs, Yusuf b. İlyân b. Musa (ö. 1351/1932), *Mu'cemu Matbûâti'l-'arabiyye ve'l-mu'arreb*, Mısır, 1346/1928. (Serkîs, *Mu'cem*).
- Sermînî, Adnân Kâmil, *Hücciyetü'l-icmâ'*, Daru'n-Nuri'l-Mektebât, Cidde, 1425/2004.
- Sinanoğlu, Mustafa, "İman", *DİA*, XXII/212-214.
- Sübkî, Ebû Hâmid Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali (ö.771/1370), *Tabakâtüş-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (I-X), thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulvehhâb Muhammed el-Hulv, yy., 1413.
- Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, terc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, 1996.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, cem', Sa'id Muhammed el-Lahhâm, Hayat Şeyha Edka, Beyrut, 1417/1996. (Şâfiî, *el-Müsned*).
- , *el-Ümm*, (I-VIII), Beyrut, 1410/1990.
- Şahin, Kâmil, "Halvânî", *DİA*, XV/383.
- Şahin, Osman, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Mutlak Ve Mukayyet", *İHAD*, sayı: 26, ss. 11-37, Konya, 2015.

- Şehrezûrî, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman (İbnu's-Salâh) (ö. 643/1245), *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin 'İtr, yy., ty.
- Şener, Mehmet, *İslâm Hukukunda Örf ve Âdet*, İzmir, 1987.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen el-Ferkad (ö. 189/805), *el-Âsâr* (I-II), thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, ty.
- Şimşek, Murat, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *IHAD*, sayı:13, ss. 103-130, 2009.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö.476/1083), *Tabâkâtu'l-fukâhâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut/1970.
- , Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083), *Şerhu'l-Lüma'*, (I-II), thk. Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut, 1408/1988.
- Tahâvî, Ebû Cafer Muhammed b. Selâme b. Abdîmelik el-Ezdî el-Mısrî (ö. 321/933), *Şerhu meâni'l-âsâr* (I-IV), thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut, 1407/1987.
- Taşköprüzâde, Ebu'l-Hayr İsamuddin Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. el-Hâc Ahmed Neyle, yy., ty.
- Tekineş, Ayhan, "Muztarib", *DİA*, XXXI/423.
- Temîmî, Takıyyuddîn b. Abdilkâdir el-Gazzî el-Mısrî (ö. 1010/1601), *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye* (I-IV), thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Riyâd, 1403/1983. (Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*).
- Topal, Şevket, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi*, Van, 2007.
- Tuzcu, Recep, *Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*, İstanbul, 2014.
- Tüccar, Zülfikar "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", *DİA*, X/244-246.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 2012.
- , İsmail Hakkı, "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", *AÜİFD*, c. XXXVII, ss. 191-199, 1997.
- Ünver, A. Numan, *Kudûrî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefîler ve Şâfiîlerin Nasslara Dayalı İhtilafları –Kitabu'n-nikâh çerçevesinde-*, MÜSBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2013.
- Yaman, Ahmet, "İbn Hâmid", *DİA*, XX/24-25.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Fûrek”, *DİA*, XIX/495-498.

Yazıcı, İshak, “Semerkandî, Ebu'l-Leys”, *DİA*, XXXVI/473-475.

Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul, 2013.

Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İstanbul, 2012.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *el-İber fî haberi men gaber*, (I-IV), thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1405/1985. (Zehebî, *el-İber*).

-----, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, (I-XXXVII), el-Mektebetu't-tevfikiyye, yy., ty. (Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*).

-----, *Siyeru 'A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût ve Muhammed Naîm el-'Araksûsî, Beyrut, 1403/1983. (Zehebî, *Siyer*).

Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed ed-Dımeşkî (ö. 1396/1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, yy., 2002.