

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

HANEFÎ MEZHEBİNDE
KAVÂ'İD İLMİ VE GELİŞİMİ

NECMETTİN KIZILKAYA
DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. SAFFET KÖSE

KONYA 2011



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Necmettin Kızılkaya



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Necmettin KIZILKAYA	
	Numarası	054144031002	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ İslam Hukuku	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Saffet Köse	
Tezin Adı		Hanefî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi	

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Hanefî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi** başlıklı bu çalışma 08/12/2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Danışman ve Üyeler	İmza
Prof. Dr. Saffet Köse	Danışman	
Prof. Dr. Orhan Çeken	Üye	
Prof. Dr. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu	Üye	
Prof. Dr. Vecdi Akyüz	Üye	
Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel	Üye	



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Fıkıh ilmi içerisinde zamanla ahkâm-ı sultâniyeden fetvâya, usûlden furûka, şerh ve hâşiyeden muhtasara uzanan değişik yazım türleri ortaya çıkmıştır. Konuları ele alış yöntemleri, yöneldikleri ana hedefler ve işlevleri bakımından birbirlerinden farklı olan bu yazım türleri, fakîhlerin geniş bir zaman dilimi içerisinde ortaya koydukları çabalara dair zengin bir literatür oluşturmaktadırlar. Aynı fıkıh düşüncesine mensup fakîhlerin kendilerinden önceki kuşaklardan devraldıkları miras üzerinde yapmış oldukları çalışmaların semeresi olan bu alt edebî türler, aynı zamanda fıkıh ilminin her dönemde dinamik bir yapıya sahip olduğunu ve değişik asırlarda ortaya konan fikhî çabaların çeşitli ürünler ortaya çıkardığını göstermektedir. Fer'î ahkâm ile bunların dayanmış olduğu asıllar arasındaki ilişkiyi inceleyen kavâid edebiyatı da bu yazım türlerinden biridir.

Bu çalışmada, fikhin önemli edebî türlerinden biri olan kavâid ilmi Hanefî mezhebi özelinde incelenmektedir. Bu çerçevede ilk bölümde kavâid, bir kavram olarak analiz edilmiş; ilgili olduğu terimler ve ilim dalları ile mukayese edilmiştir. İkinci bölümde kavâid düşüncesine zemin hazırlayan ve birçok fikhî yazım türüne kaynaklık eden fıkıh metinleri, muhtasarlar, şerhler ve fetvâ kitapları başta olmak üzere kâidelerin çokça kullanıldığı Hanefî kaynaklarda fikhî kâidelerin izi sürülmüştür. Bunu yaparken fikhî kâidelerin uygulama alanları, kendilerine müracaat edilme gerekçeleri, ne şekilde kullanıldıkları ve müstakil tedvine nasıl zemin teşkil ettikleri üzerinde durulmuştur. Kavâidin müstakil bir disiplin olarak incelendiği son bölümde ise öncelikle dört Sünnî mezhep esas alınarak kavâid literatürünün tarihsel gelişim süreci ele alınmış, ardından Hanefî kavâid eserleri içerik ve metot açısından analiz edilmiştir.



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
SUMMARY



Different types of writing, from the ordinances of government (*al-ahkām al-sultāniyyah*) to *fatwās*, from legal theory (*usūl al-fiqh*) to legal distinctions (*furūq*), from commentaries and glosses to compendiums have gradually emerged within Islamic law. These types of writing, which differ as to how they treat their subjects, their main aims, and their functions, constitute a rich literature that shows the efforts of the jurists over a wide period of time. These genres within Islamic law, which are the fruits of the works of jurists sharing a common legal thought on the legal heritage of previous generations, also show that Islamic law has had a dynamic structure in all periods and that in different eras legal efforts have engendered diverse products. The literature of legal maxims (*al-qawā'id*) that analyses the relation between substantive rulings and their postulates is one of these genres.

In this study, the science of legal principles which is one of the important literary categories in Islamic law is investigated with a focus on the Hanafī school. Within this framework in the first section legal maxims are analyzed conceptually, and have been compared with related technical terms and sciences. In the second section, beginning with legal texts, compendiums, commentaries, and *fatwā* collections, legal principles have been traced in Hanafī sources that have laid the groundwork for legal thought concerning legal maxims. In doing so, the focus has been on the application fields of legal principles, reasons for employing them, how they have been utilized, and how they have established a foundation for independent writing. In the last section in which legal maxims are studied as an independent discipline, first the historical development of the literature of legal maxims within the four Sunni schools has been considered, and then the Hanafī works on legal maxims have been analyzed in terms of content and methodology.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	XIV
KISALTMALAR	XVII
GİRİŞ	1
KONUNUN MAHİYETİ, SINIRLARI; ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	1
I. KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	4
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	4
IV. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	6
A. Arapça Literatür	7
B. Türkçe ve İngilizce Literatür	12
BİRİNCİ BÖLÜM	15
BİR KAVRAM OLARAK KÂİDE	15
I. KÂİDENİN KAVRAMSAL ANALİZİ VE TERİMLEŞME SÜRECİ	15
A. Kâidenin Kavramsal Analizi	16
1. Kâidenin Sözlük Anlamı	16
2. Fikhî Bir Terim Olarak Kâide	17

3. Kâide Tanımlarının Değerlendirilmesi.....	26
4. Fürû‘ ve Kavâid Edebiyatına Ait Bir Kavram Olarak Kâide.....	29
B. Kâidenin Terimleşme Süreci.....	32
1. <i>el-Asl</i> Kavramı.....	32
2. Asıldan Kâideye Geçiş.....	34
II. KÂİDENİN BENZER KAVRAMLARLA İLİŞKİSİ.....	36
A. Dâbit.....	37
B. Usûl-i Fıkıh Kâidesi.....	41
C. Külliyât.....	48
D. Kânûn.....	52
III. KÂİDELERİN KAYNAKLARI.....	54
A. Dinî Naslar.....	54
B. Fıkhî Miras.....	57
C. Kültürel Unsurlar.....	66
İKİNCİ BÖLÜM.....	71
KAVÂİDİN FIKHÎ MAHİYETİ VE İŞLEVİ.....	71
I. KAVÂİDİN FIKHÎ MAHİYETİ.....	71
A. Fıkhî Kâidelerin Temel Özellikleri.....	74
1. Kâidenin Vecîz İfade Yapısına Sahip Olması.....	75

2. Kâidenin Şümûl Özelliği ve Soyut Olması.....	76
3. Kâidenin İstikrâ' Sonucu Elde Edilmesi.....	80
4. Kâidenin Kazıyye Formunda Olması.....	84
5. Kâidenin Küllî Olması.....	85
B. Fikhî Kâidelerin Aktarıma Şekilleri.....	88
1. Fikhî Kâidelerin <i>el-Asl</i> İfadesiyle Aktarılması.....	89
2. Fikhî Kâidelerin <i>Kıyâs</i> İfadesi Kullanılarak Aktarılması.....	92
3. Fikhî Kâidelerin <i>Vech</i> İfadesi Kullanılarak Aktarılması.....	103
II. KAVÂİDİN İŞLEVİ.....	106
A. Hanefî Mezhebine Ait Kaynaklarda Kâidelerin Kullanımı.....	107
1. Muhtasar ve Şerh Literatürü.....	112
a. Muhtasar Literatürü.....	112
b. Şerh ve Hâşiye Literatürü.....	121
2. Fetvâ, Nevâzil ve Vâkı'ât Literatürü.....	154
a. Fetvâ Literatürü.....	154
b. Nevâzil ve Vâkı'ât Literatürü.....	163
3. Usûl Literatürü.....	168
B. Fıkıh Eserlerinde Kâidelerin Kullanılma Yöntemleri.....	170
1. Tahrîc.....	171

	IX
2. Tercih.....	176
3. Ta'îl	177
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	181
KAVÂİD LİTERATÜRÜNÜN GELİŞİMİ.....	181
I. FIKİH İLMİNDE EDEBÎ TÜRLER	181
A. Genel Olarak Fıkıh Alanında Edebî Türleri Ortaya Çıkaran Faktörler ...	182
B. Tahrîcî'l-Fürû' 'ale'l-Usûl Literatürü	187
C. Furûk Literatürü	195
II. GENEL OLARAK KAVÂİD LİTERATÜRÜNÜN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	200
A. Kavâid İlminin Oluşum Dönemi: IV/X-VII/XIII. Yüzyıllar.....	206
1. Müstakil Tedvîn ve Irak Hanefî Fakîhlerinin Rolü	206
a. Hanefî Fıkhının Dayandığı Kâidelerin Tespit Edilmesi ve Ebû Tâhir ed-Debbâs.....	206
b. Fıkhın Asıllar Çerçevesinde Ele Alınması: Kerhî (v. 340/952) ve <i>Risâle fi'l-usûl</i> İsimli Eseri:	209
c. Şâfi'î ve Mâlikî Kavâid Geleneğinde İki Önemli İsim: İbnü'l-Kâss (v. 335/947) ve Huşenî (v. 361/972).....	213
d. Kavâid Geleneğinin Irak'tan Mâverâünnehir'e Geçişi: <i>Te'sîsü'n-nazar</i>	215
e. VI/XII. Yüzyılda Kavâid Alanında Yapılan Çalışmalar	218

2. Makâsıd ve Furûk Merkezli Kavâid Düşüncesi: İzz b. Abdisselâm (v. 660/1262) ve Karâfî (v. 684/1285).....	219
a. Mısır Merkezli Kavâid Yazım Geleneği ve İzz b. Abdisselâm'ın (v. 660/1262) <i>Kavâid</i> Eserleri.....	220
b. Fıkhî Farklılıkları Kavâid ile İzah Etmek: Karâfî (v. 684/1285) ve <i>Furûk</i> 'u.....	222
B. VIII/XIV. Yüzyıl ve Şâfî Kavâid Geleneğinin Yükselişi.....	224
1. Hilâf ve Asıllardan <i>el-Eşbâh ve 'n-nezâir</i> 'e.....	225
2. <i>el-Eşbâh ve 'n-nezâir</i> 'in İlk Örnekleri ve Literatürün Sistemleşmesi... 228	
a. İbnü'l-Vekîl ve Kavâid Eserlerinin <i>el-Eşbâh ve 'n-nezâir</i> Olarak İsimlendirilmesi.....	228
b. Mâlikî Kavâid Müellifi Makkarî ve <i>el-Kavâ'id</i> İsimli Eseri.....	230
c. Kavâid Literatürünün Tertip Bakımından Sistemleşmesi: 'Alâî ve <i>el-Mecmû 'u 'l-müzheb</i> 'i.....	231
d. Şâfî Mezhebi Sınırlarını Aşan Bir Eser: Tâcüddîn İbnü's-Sübkî'nin (v. 771/1371) <i>el-Eşbâh ve 'n-nezâir</i> 'i.....	237
e. Kavâid Edebiyatında Yeni Bir Tarz: Zerkeşî'nin (v. 794/1392) <i>el-Mensûr fi'l-kavâ'id</i> 'i ve Alfabetik Kavâid Yazımı.....	247
f. Hanbelî Kavâid Edebiyatında Önemli Bir Eser: İbn Receb'in (v. 795/1395) <i>Takrîru 'l-kavâ'id ve tahrîru 'l-fevâid</i> 'i.....	250
g. VIII/XIV. Yüzyılda Yazılmış Diğer Kavâid Eserleri.....	252
C. IX/XV. Yüzyıl Kavâid Literatürü.....	254

1. Müstakil Eserler.....	254
a. İbnü'l-Mulakkin (v. 804/1401) ve <i>el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'idî'l-fikh</i> İsimli Eseri.....	254
b. 'Alâî ve İbnü's-Sübkî'yi Birleştiren Kavâid Eseri: Takiyyüddîn el-Hısnî'nin (v. 829/1426) <i>Kitâbü'l-Kavâ'id</i> 'i.....	256
2. Önceki Dönem Müktesebatı Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	257
D. X/XVI. Yüzyıl: Kavâid Literatürünün Dil ve Üslûp Açısından Sistemleşmesi.....	259
1. Şâfî ve Mâlikî Kavâid Eserleri.....	260
a. Suyûtî (v. 911/1505) ve <i>el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'id ve furû'î fikhî's-Şâfî'iyye</i> İsimli Eseri.....	261
b. Kâidelerin Eğitim Amacıyla Manzum Hale Getirilmesi: Zekkâk (v. 912/1506) ve <i>el-Menhecü'l-müntehab</i> İsimli Eseri.....	269
c. Kuzey Afrika Mâlikî Kavâid Düşüncesi: Venşerîsî (v. 914/1508) ve <i>Îzâhu'l-mesâlik ilâ kavâ'idî'l-Îmâm Mâlik</i> İsimli Eseri.....	271
2. Hanbelî Kavâid Literatürü ve İbnü'l-Mibred'in (v. 909/1503) <i>Muğnî zevi'l efhâm</i> İsimli Eserinin Sonundaki Kâideler.....	273
3. Hanefî Kavâid Literatürü: İbn Nüceym (v. 970/1563) ve <i>el-Eşbâh ve'n-nezâir</i> 'i.....	274
E. XI/XVII. Yüzyıldan Mecelle'ye Kadar Olan Dönem: Şerh ve Hâşiyeler.....	281
1. Mâlikî, Şâfî ve Hanbelî Kavâid Eserleri.....	281
2. Hanefî Kavâid Eserleri ve Kâidelerin Alfabetik Sıralanması.....	282

a. Nâzırzâde (v. 1061/1651 civarı) ve <i>Tertîbü'l-leâli fî silki'l-emâlî</i> İsimli Eseri.....	283
b. Hâdimî'nin (v. 1176/1762) <i>Mecâmi'u'l-hakâik</i> 'inin Sonundaki <i>Hâtime</i> Bölümü.....	287
F. Mecelle Sonrası Dönem.....	289
1. Metn-i Metîn Bir Kitap: <i>Mecelle</i> ve Etkileri.....	291
a. <i>Mecelle</i> 'nin Hazırlanmasını Doğuran Âmiller.....	294
b. <i>Mecelle</i> 'nin Hazırlanması.....	295
c. <i>Mecelle</i> 'nin Kaynakları.....	297
d. <i>Mecelle</i> Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	298
2. <i>Mecelle</i> Sonrası Kavâid Edebiyatı.....	301
III. HANEFÎ MEZHEBİNE AİT KAVÂİD ESERLERİNİN YÖNTEM VE İÇERİK ANALİZİ.....	302
A.Kerhî (v. 340/952) ve Risâle fi'l-usûl İsimli Eseri.....	302
B.Hilâf ve Kavâidin Kesiştiği Eser: Te'sîsü'n-nazar.....	306
C.Hanefî Mezhebinin Temel Kavâid Eseri: İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-nezâir'i.....	311
1. <i>el-Eşbâh</i> 'ın Muhtevası ve Yazılış Gerekçesi.....	311
2. İbn Nüceym'in <i>el-Eşbâh</i> 'taki Yöntemi ve Eserin İçeriği.....	316

a. <i>Kavâ'id-i Külliyye</i> Bölümü	316
b. <i>Fevâid</i> Bölümü	319
c. <i>Cem'</i> ve <i>Fark</i> Bölümü	320
d. <i>Elgâz</i> Bölümü	321
e. <i>Hiyel</i> Bölümü	322
f. <i>Furûk</i> Bölümü	323
g. <i>Hikâyât ve Mürâselât</i> Bölümü.....	324
D.Hanefî Mezhebinde Kâidelerin Alfabetik Tertîbi: Nâzırzâde (v. 1061/1651 civarı) ve Tertîbü'l-leâlî fi silki'l-emâlî İsimli Eseri	325
E.Kavâid ve Usûlün Bir Arada İncelendiği Eser: Hâdimî'nin (v. 1176/1762) <i>Mecâmi'u'l-hakâik</i> 'i.....	327
F.Fikhî Kâidelerden Kanunlaştırmaya: <i>Mecelle-i Ahkâmı Adliye</i>	330
1. Genel Olarak <i>Mecelle</i> 'nin İçeriği	330
2. <i>Mecelle</i> 'de Yer Alan Kâidelerin Analizi.....	331
a. <i>Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası ve Makâle-i Ūlâ</i>	331
b. <i>Makâle-i Sâniye: Kavâid-i Fıkhiye</i>	334
SONUÇ	337
BİBLİYOGRAFYA	342

ÖNSÖZ

Fıkıh ilmi, sahip olduğu özellikler sebebiyle, tarih boyunca İslam toplumlarının hayatına yön vermiş disiplinlerin başında gelmektedir. İbadetlerden muâmelâta, cezâlardan evlilik ve boşanmaya varan birçok konuyu ele alan bu ilmin, fonksiyonunu sağlıklı bir şekilde yerine getirebilmesi için önemli bir teorik zemine ihtiyaç hissedeceği açıktır. Fıkıhın genel hatları itibariyle usûl ve fîrû‘ olarak ifade edilen ve sürekli birbirini besleyerek gelişen iki ana alanı bu teorik zemini teşkil etmiştir. Bu iki fikhî yazım türü, fıkıh alimlerinin tarih boyunca ortaya koydukları çabalarla gelişmiş ve kendilerine eşdeğer birçok yan alanın ortaya çıkmasına yol açmışlardır.

Fıkıh ilminin teşekkül süreci ve bunu takip eden dönemlerde ortaya konan zengin fikhî malzeme, sürekli bir şekilde değişik çalışmalara konu olmuştur. Özellikle fikhî bilginin belirli bir yöntem dahilinde üretildiği ve sistemli bir düşünce yapısını ifade eden mezhepler üzerinden gelişen çeşitli yazım türleri, fukahânın bu konudaki çabasının ürünleri olarak görülmelidir. Kimi zaman yazılan bir metnin geniş bir şekilde şerh edilmesi, notlar eklenmesi, kapalı ifadelerine açıklık getirilmesi; kimi zaman uzun bir çalışmanın ihtisar edilmesi, eğitim amacıyla ifade yapısının vüzûha kavuşturulması ve öğretici yönünün ön plana çıkarılması; kimi zaman geniş eserlerde ele alınan birçok mesele arasındaki farkların ve benzerliklerin ele alınması ve kimi zaman da sayısız fîrû‘ örneklerin dayanmış olduğu asılların tespit edilmeye çalışılması, fıkıh olarak ifade edilen geniş ilmin alt edebî türlerinden sadece birkaçının doğmasına yol açmıştır. Fıkıh alimlerinin ince bir işçilik ile adeta her kelime üzerinde durarak bunları işleme sonucunda ortaya çıkan bu türlerden biri de kavâid edebiyatıdır.

Fıkıh bilginlerinin, bağlı oldukları fikhî ekollerin müktesebatını ilkesel bir okumaya tabi tutmaları sonucunda kaleme alınan kavâid eserleri, fıkıh ilminin zengin yazım türlerinden birini oluşturmaktadır. Bu eserlerin sahip olduğu dil, üslûp ve yöntem gibi özellikler, fıkıh tarihinin erken dönemlerinde ortaya konan malzemenin sonraki

nesiller tarafından ne tür bir çalışmaya tabi tutularak yoğrulduğunu göstermektedir. Özellikle önceki kuşakların kâideler üzerine bina ettikleri fikhî meselelerin ince bir okumaya tabi tutularak bunların arkasında yatan prensiplerin tespit edilmesi, fikhî bilginin her kuşağın katkıları ile geliştirildiğini ortaya koymaktadır.

Fıkıh tarihi boyunca ortaya çıkan değişik yazım türlerinden biri olan kavâid edebiyatını Hanefî mezhebi özelinde ele alarak, sözkonusu çabaların günümüzde anlaşılmasına mütevazı bir katkı sağlama amacıyla olan *Hanefî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi* başlığını taşıyan bu çalışmanın hazırlanmasında pek çok kişinin yardım ve desteği oldu. Bunların başında bana İslamî ilimleri sevdiren ve ilk hocam olan babama; anne sıcaklığı ile her daim beni kucaklayan anneme, gerek yetişmemde büyük emekleri gerekse eğitim hayatım boyunca her türlü desteği esirgememeleri sebebiyle sonsuz hürmetlerimi sunar, minnet borçlu olduğumu belirtmek isterim. Akademik hayatımdaki yolculuğa benimle birlikte çıkan ve çalışmalarımı büyük bir aşkla destekleyen, yazdığım konuları zaman zaman müzakere ettiğim eşime şükran borçluyum.

Tezimi baştan sona okuyup tashih eden, görüş ve önerilerini benimle paylaşan sevgili kardeşim Rahile Kızılkaya Yılmaz'a sonsuz teşekkürler ederim. Ayrıca yapmış olduğumuz sohbetlerde sağladıkları açılımlar ve destekler ile bana yardımcı olan Prof. Dr. Recep Şentürk, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Bilal Aybakan, Prof. Dr. Murteza Bedir, Dr. A. Cüneyd Köksal, Ali Albayrak ve Maşuk Yamaç'a ilgilerinden dolayı medyûn-ı şükranım. Yoğun programlarına rağmen tezimi okuyup kıymetli tenkitlerini benimle paylaşan, yapmış oldukları eleştirilerle çalışmanın zaaflarını kapatmama yardımcı olan Prof. Dr. Şükrü Özen, Yrd. Doç. Dr. Murat Şimşek ve Yrd. Doç. Dr. Lütfi Sunar'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora eğitimim süresince kendilerinden istifade ettiğim saygıdeğer hocalarıma ve üniversite dışında kendilerinden aldığım derslerle İslamî ilimlerin büyük hazineleriyle tanışmama vesile olan muhterem üstatlarıma minnet ve şükran borçluyum. Selçuk Üniversitesi'ne her gittiğimde beni dostane bir ilgiyle karşılayan ve birçok konuda yardımcı olan sevgili

adaşım Necmeddin Güney'e teşekkürü bir borç bilirim. Beni Columbia Üniversitesi'ne bir yıl misafir araştırmacı olarak davet eden Prof. Dr. Brinkley Messick'e bu katkısından dolayı teşekkür ederim. Çalışmalarım esnasında kütüphanelerinden çokça istifade ettiğim İslam Araştırmaları Merkezi ile Columbia Üniversitesi'nin yönetici ve personeline; maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen İlim Yayma Cemiyeti (İYC) ile İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı'na (İSAR) teşekkür ederim. Kendisiyle tanışmakla akademik hayatımda önemli kazanımlar elde ettiğim, her görüşmemizde babacan tavrıyla beni motive eden, iyi bir akademisyenin nasıl olması gerektiğini bana haliyle gösteren ve tez dışında yaptığım akademik çalışmalarda da hiç bir desteği benden esirgemeyen muhterem hocam Prof. Dr. Saffet Köse Bey'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Saygıdeğer hocamın tez konusunun belirlenmesinden itibaren yaptığım çalışmaları sürekli takip ederek, yazdığım müsveddeleri titizlikle okuyup büyük bir nezaketle görüş ve önerilerini benimle paylaşmasını minnetle anmalıyım. Çalışma, büyük bir derya olan İslam ilim geleneğine küçük bir katkı sağlayabilirse kendimi şanslı hissedeceğim.

Necmettin KIZILKAYA

Üsküdar

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.mlf.	: Aynı Müellif
a.s.	: Aleyhi's-selâm/Sallallahu Aleyhi Vesellem
AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi
a.y.	: Aynı Yer
b.	: Bin veya İbn
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
dn.	: Dipnot
ed.	: Editör
GAS	: Geschichte Des Arabischen Schriftums
EI2:	: Encyclopedia of Islam, Second Edition
HLR	: Harvard Law Review
ILS	: Islamic Law and Society

IQ	: The Islamic Quarterly
İHAD	: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
JAOS	: Journal of the American Oriental Society
krş.	: Karşılaştırınız
md.	: Madde/Maddesi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşreden
r.a	: Radiyallahu Anhu
rh	: Rahimehullah/Allah Ona rahmet etsin
s.	: Sayfa
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TALİD	: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
TOEM	: Târih-i Osmanî Encümenî Mecmuası
Trc.	: Tercüme Eden
Tsh.	: Tashih Eden
t.y.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve Devamı
vr.	: Varak

GİRİŞ

KONUNUN MAHİYETİ, SINIRLARI; ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

I. KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI

Fıkıhın ilmî bir disiplin olarak gelişiminde, fûrû' fıkıh eserleri merkezî bir rol oynamıştır. Erken dönemlerden itibaren fikhî meselelerin belirli bir sistem dahilinde işlendiği bu eserler, sadece fıkıh ilmi açısından değil; İslam toplumlarında üretilen diğer bilgi alanlarının da incelenmesi için önemli kaynak vazifesi görmektedirler. Fûrû' eserler, tek boyutlu bir kurguyla kaleme alınmadıklarından, sahip oldukları hususiyetler bakımından geniş bir etki alanına sahiptirler. Fikhî düşüncenin aşamalı olarak inşa edildiği bu eserlerin fıkıh tarihi içerisinde birçok alt disipline kaynaklık teşkil ettiği izahıta varestedir. Bu disiplinlerin başında kavâid edebiyatı gelmektedir.

Kavâid literatürü ile beraber müstakil olarak ele alınan fikhî kâideler, kaynağını, fıkıh eserlerinde ortaya konan güçlü muhâkeme ve ilkesel düşünceden almaktadırlar. Mezhep birikiminin geriye dönük okunması sonucunda elde edilen bu kâideler, sahip oldukları özellikler sebebiyle, mezheplerin genel karakterini yansıtır. Bu nedenle, değişik fıkıh ekollerinin kavâid eserleri, her ne kadar yöntem bakımından başka mezhepler ile benzerlikler taşıyalar da bağlı oldukları fikhî düşünce sisteminin karakterini yansıtır.

Bu çalışmanın ana konusunu teşkil eden fikhî kâideler ve bunların incelendiği kavâid eserleri, fıkıh ilminin soyut ve ilkesel boyutunu temsil etmektedirler. Elde mevcut bilgilere göre, IV/IX. yüzyıldan itibaren müstakil olarak bir araya getirilen bu kâideler, fıkıh mezheplerinin doktriner formlarının belirli bir olgunluğa kavuşmasının ardından, mezhep birikiminin incelenmesi sonucunda elde edilmeleri sebebiyle fikhî

bilginin, teşekkül döneminden sonra da belirli çalışmalara konu edildiğini göstermektedirler. Kavâid edebiyatı gibi fikhın alt dallarını oluşturan diğer edebî türler de fikhî mirasın değişik bakış açılarıyla okunması sonucunda elde edilmişlerdir. Dolayısıyla, başta kavâid edebiyatı olmak üzere furûk, tahrîcî'l-fürû' 'ale'l-usûl gibi alt disiplinler, fikhî düşüncenin belirli bir dönemden sonra durağanlaştığı iddialarını çürüttükleri gibi; fikhî üretimin belirli düşünce sistemleri etrafında sürekli dinamik bir yapı arz ettiğini de ortaya koymaktadırlar.

Hanefî mezhebinde kavâid ilminin gelişimini inceleyen bu çalışmada; mezhep, zaman ve kaynak olmak üzere toplam üç açıdan sınırlandırmaya gidilmiştir. Çalışmanın başlığından da anlaşılacağı üzere konu, Hanefî mezhebi ile sınırlandırılmıştır. Başka bir ifade ile Hanefî mezhebi merkez olarak seçilmiş ve başka mezhepler ile ilgili gelişmeler buradan hareketle değerlendirilmiştir. Konunun Hanefî mezhebi esas alınarak incelenmesinin birkaç sebebi bulunmaktadır. Özellikle kavâidin müstakil olarak bir araya getirilmesine yönelik çabalar hakkındaki rivâyetlerin IV/IX. yüzyıl Bağdat merkezli Hanefî fakîhlerini işaret etmesi, onların bu konudaki çabalarının erken dönemlere kadar gittiğini göstermektedir. Hanefî fakîhlerin kâideleri bir araya getirmede sahip oldukları bu öncü rol, kavâid ilminin gelişiminde bu mezhep fukahâsının çalışmalarının önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Söz konusu dönemde kâideleştirme faaliyetlerinde bulunan Hanefî fukahânın, aynı zamanda mezhep müktesebâtını asıllar çerçevesinde okumaya tabi tutarak tahrîc faaliyeti ile uğraşmaları, kavâid düşüncesi ile tahrîc arasındaki ilişkiye ışık tuttuğu gibi Hanefî fikhîçilerin erken dönemlerden itibaren mezhep birikiminden fikhî kâideler elde etmeye çalıştıklarını göstermektedir.

Zaman açısından ise IV/IX. yüzyıldan XIII/XIX. yüzyıla kadar olan süreç esas alınmıştır. Hanefî mezhebinin kurucu figürleri olan Ebû Hanîfe ve onun ders halkasına katılan öğrencilerin eserlerinden ziyade, onların kitapları üzerine yapılan çalışmalarla Hanefî kavâid düşüncesi incelenmiştir. Bu da periyod olarak, Kerhî ve onun talebelerinin faaliyetlerinin olduğu döneme rastlamaktadır. Bunun temel sebebi

kavâidin, doğası gereği, var olan birikimi ilkesel okumanın ürünü olmasıdır. Mezhebin kurucu imâmlarının eserlerinde her ne kadar fikhî kâidelere yer verilse de kavâid, var olan mezhep birikimi üzerinde ortaya konan fikhî çabanın sonucunda elde edildiği için birinci ve ikinci halkayı teşkil eden fukahânın eserleri esas alınarak telif edilen çalışmaların incelenmesini zaruri kılmaktadır. İncelemenin zamansal olarak bitirildiği yüzyıl ise *Mecelle*'nin yürürlüğe girdiği döneme rastlamaktadır. *Mecelle* ile bitirilmesinin iki sebebi bulunmaktadır: Bunlardan birincisi, *Mecelle*'nin bizzat kendisinin bir kavâid çalışması olmadığı halde bu dönemden sonra kaleme alınan kavâid eserlerinin neredeyse tamamının *Mecelle* etrafında şekillenmesidir. İkincisi ise *Mecelle* sonrası dönemde fikhın bir ilim olarak geçirdiği evrimin sonucunda, mezhep birikimini esas alan kavâid eserlerinin kaleme alınmayıp değişik mezheplere ait eserlerden kavâid antolojilerinin oluşturulmasıdır. Bu durum, klasik dönemdeki kavâid çalışmalarının kaleme alınış amaçlarının tamamen dışında bir yaklaşım olduğu için *Mecelle* sonrası inceleme konusu edilmemiştir.

Kaynak açısından sınırlandırmaya gelince, Hanefî mezhebini merkeze alan bu çalışmada, pek tabii olarak Hanefî kaynakları esas alındığından diğer mezheplerin eserleri dahil edilmemiştir. Ancak yeri geldikçe ve zaruri sebeplerle diğer üç sünnî fikhî ekolüne atıflarda bulunulmuştur. Kavâid literatürün tarihsel gelişiminin incelendiği son bölümde, Hanefî kavâid düşüncesi ve literatürünün sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve başka fikhî ekoller ile etkileşimin müşahade edilebilmesi için Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî kavâid kitapları kronolojik bir sırayla incelenmiş ve eserler değerlendirilmiştir. Ayrıca, kavâid edebiyatının tarihsel gelişimini inceleyen muasır çalışmaların mezhep, bölge, dönem vb. faktörlerini çok fazla dikkate almadan daha çok betimsel bir karaktere sahip olmaları, dört mezhebin kavâid edebiyatını mukayeseli bir şekilde inceleme zaruretini doğurmuştur. Şîa fikhına ait kavâid eserleri ise çalışmanın dışında bırakılmıştır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu çalışmanın temel amacı, fıkıh tarihi içerisinde usûl ve furû' gibi ana yazım türlerinin yanı sıra başka alt disiplinlerin de bulunduğunu kavâid üzerinden ortaya koymak suretiyle, fıkıh bilginlerinin dinamik bir şekilde fikhî bilgi üretimine devam ettiklerini göstermektir. Bu alt disiplinlerin, ortaya çıktıkları dönem itibariyle fikhın durağanlaştığının iddia edildiği dönemlere rastlamaları, söz konusu iddiaların hakikati yansıtmadığının önemli kanıtlarıdır. Ayrıca mezhep kavramının, sadece fıkıh açısından değil, İslam ilim geleneğine ait diğer disiplinler için de bilgi birikiminin kopmaz halkalar şeklinde tevarüs edilerek geliştirilmesine olanak sağladığı yine kavâid edebiyatı üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Nitekim sonradan gelen fıkıh bilginleri, mezhep müktesebâtını değişik şekillerde okuyarak bundan farklı disiplinler çıkarmıştır. Kavâid edebiyatı da bu disiplinler arasında, geçmiş birikimin fukahâ tarafından teorileştirildiğinin en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir. Buna ilave olarak, mezhep müktesebâtını ilkesel bir okumaya tabi tutan fakîhlerin fikhî kâideler üzerinden zaman içerisinde bir fıkıh dili oluşturduklarını ortaya koymak da bu çalışmanın hedeflerinden biridir.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Buradaki yöntem, tezin üzerine kurulu olduğu temel kaynaklara yaklaşım ve bunları değerlendirme anlamında kullanılmaktadır. Çalışmanın her bölümü kavâidin değişik bir veçhesini ilgili olduğu kaynaklar üzerinden incelediğinden, her bölüm için farklı bir yöntem takip edilmiştir.

Kâidenin kavramsal analizinin yapıldığı birinci bölümde, kâide ile ilişkili kavramlar ve kavâidin kaynakları üzerinde durulmuştur. Modern dönem kavâid te'lifâtının büyük bir kısmında görülen kâide tasavvurunun, kavâid edebiyatında kaleme alınan eserlerde ortaya konulan kavâid anlayışından farklı olduğunu belirtmek gerekir. Özellikle son yıllarda hazırlanan kavâid ansiklopedilerinde nerdeyse mübteda ve haberden oluşan her isim cümlesinin veya başında *küll* lafzı bulunan her ifadenin kâide

olarak aktarılması, kavramsal çerçevenin ortaya konmasını zaruri kılmaktaydı. Buna ilaveten, kâidenin gerek kavram, gerekse yazım türü olarak ilişkili olduğu bazı kavramlar ile kaynakları üzerinde durmak, daha sonraki bölümlerde ele alınan konuların anlaşılmasına ışık tutacağından bunlar üzerinde de duruldu. Özellikle kavâidin kaynakları konusunu ele alan muasır müellifler, sadece naslar üzerinde durmakta ve diğer kaynaklarını görmezden gelmektedirler. Halbuki, kavâid edebiyatının ana malzemesi, diğer yazım türlerinde olduğu gibi, fikhî tefekkür sonucunda elde edildiğinden bunun fikhî düşüncesi ve mirasıyla muhakkak surette ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle, kavâidin dinî naslar dışındaki kaynakları üzerinde de duruldu.

Tezin ikinci bölümünde, kâidelerin fikhî mahiyeti ve işlevi ele alınmıştır. Kâidelerin ilk kullanıldıkları eserler ve öncelikli kaynakları olan fûrû' fikhî kitapları başta olmak üzere fetâvâ, nevâzil ve usûl eserlerinde kavâidin kullanımı incelendi ve bu kaynaklardaki kullanımı esas alınarak fikhî bir enstrüman olarak mahiyeti ve işlevi ortaya konmaya çalışılmıştır. Fikhî kâideler her ne kadar müstakil olarak kavâid kitaplarında bir araya getirilseler de asıl kullanıldıkları alan olmaları ve kavâid eserlerine kaynaklık teşkil etmeleri sebebiyle fûrû', fetâvâ, nevâzil ve usûl eserlerine bakılması zorunluydu. Bu tür bir yaklaşım, kavâidin fikhî mahiyetini anlamayı sağlayacağı gibi, modern dönemde kavâid ile ilgili bazı yanlış algıları da kırmaya yardım edecektir.

Kavâid edebiyatının tarihsel gelişiminin incelendiği üçüncü bölümde, eserler ve figürler tematik bir şekilde incelenmiştir. Bunu yaparken mezhep, şahıs, bölge ve zaman faktörleri dikkate alınarak kavâid çalışmaları ve müellifler arasındaki etkileşimler ortaya konmaya çalışılmıştır. Günümüzde kavâid alanında yapılan çalışmaların neredeyse tamamının üzerinde durmayı ihmal ettiği bu tür bir yöntem, kavâid eserlerinin belirli bölge, şahıs ve zaman dilimlerinde yoğunlaşmış ve seyrelmesine ışık tutacaktır. Bu aynı zamanda kavâid edebiyatının kendi içerisindeki gelişimini de ortaya koyma amacına yöneliktir. Ayrıca fikhî bir yazım türü olarak kavâid müellifleri arasındaki hoca-talebe ilişkisi ve yaşadıkları bölge faktörünün, telifatta önemli bir rol oynadığı üzerinde de

durulmuştur. Hanefî kavâid eserleri ayrı bir şekilde ele alınarak bunlar, yöntem ve içerik açısından analiz edilmiştir. Söz konusu kitapların müstakil bir şekilde incelenmesiyle bu çalışmalardaki kavâid düşüncesi ve gelişim seyri daha teferruatlı bir şekilde incelenmiştir.

Kaynakların kullanımında takip edilen yöntem, tezin her bölümü ile paralellikler arz etmektedir. Buna göre, birinci bölümde kavramsal analiz yapılırken daha çok kâidenin incelendiği eserler ile kullanıldığı kavâid kitapları esas alınmış ve bunlardan hareketle kâide ve ilişkili ıstılahlar tahlil edilmiştir. Hanefî mezhebine ait kaynaklarda kâidelerin kullanıldığı alanların tespit edilmeye çalışıldığı ikinci bölümde, doğal olarak Hanefî mezhep literatürü esas alınmıştır. Ancak, mezhep müktesebâtının tamamını kuşatmak mümkün olmayacağından, fikhî kâidelere yer veren değişik alanlara ait kaynaklar, çoğunlukla dönem ve bölge farklılıkları da dikkate alınarak incelenmiştir. Üçüncü bölümde, genel olarak kavâid literatürünün gelişimi üzerinde durulduğundan, kavâid kitapları ile tarîh ve tabakât eserleri, bu bölümün ana kaynaklarını oluşturmaktadır.

Çalışmada bilinçli bir şekilde fıkıh ve fakîh kavramları kullanılmış; fıkıh ilminin yöntemini ve ele aldığı konuları tam olarak yansıtmadığı düşünülen İslam hukuku ve İslam hukukçusu gibi ifadeler mümkün mertebe kullanılmamaya özen gösterilmiştir. Müelliflerin vefat tarihleri verilirken, önce hicrî, daha sonra milâdî tarih verilmiştir. Ancak 1900'den sonra vefat edenler için sadece milâdî tarih verilmekle yetinilmiştir. Dipnotta büyük oranda *DİA* yazım kuralları takip edilerek kitap künyeleri kısa bir şekilde verildi, uzun künyeleri ise kaynakça kısmında gösterilmiştir. Ayrıca yazarların isimlerinin başında bulunan belirlilik takısı (elif lam) kaldırılmıştır.

IV. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Kavâid alanındaki literatürün değerlendirilmesi, tezin bu literatür içerisindeki yerini tespit etmek ve bu alanda yapılacak çalışmaların dikkat etmesi gereken bazı noktaları ortaya koymak açısından önemlidir. Bu çerçevede, kavâid alanında oldukça

fazla eser kaleme alınan Arapça literatür üzerinde durulacak, Türkçe ve İngilizce literatürün az olması sebebiyle bu alanda yapılan çalışmalara aynı başlık altında değinilecektir. Arapça literatürün tamamını değerlendirmek geniş bir çalışma gerektirdiğinden, alan ile ilgili temel eserler üzerinde durulacaktır.

A. Arapça Literatür

Kavâid edebiyatına dair modern çalışmalar, özellikle Arap dünyasında 1990'ların başından itibaren yoğunluk kazanmıştır. *Mecma'u'l-Fıkhî'l-İslâmî*'nin 1986 Ekim ayında Amman'da düzenlediği üçüncü toplantıda fikhî kâidelerin önemi üzerinde durup bu konuda belirli kıstaslar koymaya çalışmasını¹ müteakip, kavâid alanında yapılan çalışmalarda önemli bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Kavâidin, üniversite müfredatlarına dahil edilmesi sebebiyle öğrencilere ders notları halinde hazırlanan bazı çalışmaların yanısıra, master ve doktora tezlerine konu olan tahkîklerin girişlerindeki dirâse bölümlerinde yapılan incelemeler de bu anlamda önemli bir veri sunmaktadır. Ancak Arapça literatürün büyük oranda betimleyici olması ve birbirini tekrar etmesi, çalışmalardan istifadeyi engellemektedir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde neredeyse tamamının iki müellifin eserleri çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi Ali Ahmed en-Nedvî, ikincisi ise Yakub b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn'dir.

Ali Ahmed en-Nedvî, kavâid alanında kaleme aldığı eserlerle, bu alanda yapılan çalışmaların ilk örneklerini ortaya koyduğu gibi, kendisinden sonraki te'lifâta hem yöntem hem de kaynaklık bakımından yön vermiştir. Onun *el-Kavâidu'l-fikhiyye; Mefhûmuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dirâsetü muellefâtihâ, edilletuhâ, muhimmetuhâ, tatbikâtuhâ* başlığını taşıyan çalışması kavâidi teorik olarak inceleyen ilk ve en önemli çalışmalardandır. Birçok baskısı yapılan bu eser, kavâid ve ilgili istılahları ele aldıktan sonra, kavâid literatürünü tarihsel olarak incelemektedir. Ardından kâidelerin kaynakları ve önemi üzerinde duran müellif, eserin sonunda *Mecelle* sonrası te'lifâtın neredeyse

¹ Bkz. *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Karar no: (12), s. 2041.

tamamında olduğu gibi bazı kâideleri şerh etmektedir. Kavâid literatürünün gelişiminin kronolojik olarak incelendiği çalışmada sadece müellifler ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, aralarındaki etkileşimler üzerinde durulmamıştır.

Yakûb b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn, kavâid alanında en ciddi çalışmaları olan muasır biginlerdendir. Kendi yaptığı çalışmaların yanı sıra, yönettiği tezlerin yekünü de bir hayli fazladır. Bâhüseyn, *el-Kavâidu'l-fikhiyye; el-Mebâdi'*, *el-mukavvimât*, *el-mesâdir*, *ed-delîliyye*, *et-tatavvur* başlıklı çalışmasıyla kavâidi teorik ve tarihsel olarak ele almış, Nedvî'nin eserinden farklı olarak, kavâidin gelişimini belirli dönemlere ayırarak incelemiştir. Bâhüseyn'in, bu çalışmada çokça istifade edilen bir eseri de *el-Me'âyîru'l-celiyye fi't-temyîzi beyne'l-ahkâm ve'l-kavâid ve'd-davâbit el-fikhiyye* isimli çalışmasıdır. Modern dönemde klasik kaynaklardan kavâid elde etme yaygınlaşmasına rağmen bu konuda bir ölçünün bulunmaması, fikhî kâide ve dâbitler ile fikhî ahkâmın birbirine karıştırılmasına yol açmaktadır. Bâhüseyn, kavâid ile ahkâmı ayırıştırarak kıstasların neler olduğunu önce teorik olarak açıkladığı bu eserde, daha sonra bunu çeşitli kâideler üzerinden örneklendirmiştir. Kavâid alanındaki çalışmalarda dikkate alınması gereken bu çalışma büyük önemi haizdir.

Nedvî'nin kavâid alanında kaleme aldığı temel eserlerden birisi de *el-Kavâ'id ve'd-davâbitü'l-müstehlesa mine't-Tahrîr şerhi'l-Câmi'i'l-kebîr* başlığını taşıyan doktora çalışmasıdır. Hasîrî'nin (v. 636/1238), İmâm Muhammed'in *el-Câmi'ü'l-kebîr*'inin şerhi olarak kaleme aldığı *et-Tahrîr*'in Hidîviyye Kütüphanesi'ndeki (no. 52-58) nüshasını esas alarak hazırladığı bu çalışma, daha sonra benzer birçok çalışmaya örnek teşkil etmiştir. Nedvî, bu eserin girişinde Hasîrî ve eser hakkındaki girişten sonra kavâid ile ilgili genel bilgiler vermiş ve Hanefî fakîhlerin kavâidi ele alma yöntemleri üzerinde durmuştur. Eserin bu bölümü özellikle Hanefî kavâid düşüncesi için kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Hasîrî'nin kâideleri ele alma yöntemi ve sonrasına etkileri üzerinde duran müellif, *et-Tahrîr*'deki bölüm başlıklarını esas alarak kitaptaki kâidelerin nasıl ele alındığını incelemektedir. Modern dönemde benzer çalışmaların çokça yapılması, Nedvî'nin bu tezinin etkilerini göstermektedir.

Nedvî'nin zikri geçen çalışması kendisinden sonra, daha çok Hanbelî ve Şâfiî fikhına ait eserler üzerinde yoğunlaşmış çalışmalar yapılmasına yol açmıştır. Abdulvâhid el-İdrîsî'nin *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye min hilâli kitâbi'l-Muğnî li İbn Kudâme*, Abdulvehhâb b. Ahmed Halîl b. Abdilhamid'in *el-Kavâ'id ve'd-davâbit el-fikhiyye fî kitâbi'l-Ümm li'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Abdüsselâm b. İbrahim b. Muhammed el-Hissîn'in *el-Kavâ'id ve'd-davâbit el-fikhiyye li'l-mu'âmelâti'l-mâliyye inde İbn Teymiyye*, İsmail b. Hasan b. Muhammed Ulvân'ın *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye el-hamse el-kübrâ min Mecmû'î fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* ve Ebû Abdirrahman Abdulmecid Cum'a'nın *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye el-müstahrace min kitâbi İ'lâmi'l-muvakki'in li'l-'allâme İbn Kayyim el-Cevziyye* gibi eserler bunların başında gelir. Bu çalışmalarda incelenen kâideler ya eserlerin kendi bâb başlıkları, ya da küllî kâidelerden daha alt kâidelere doğru bir tasnif esas alınarak bir araya getirilmiştir.

Muhammed er-Rukî, yaptığı iki önemli çalışma ile kavâid alanına önemli katkılar sağlayan muasır müelliflerden biridir. *Nazariyyetü't-tak'idi'l-fikhî ve eseruhâ fî ihtilâfi'l-fukahâ* adlı eserinde, kavâid-ihtilâf ilişkisini inceleyen Rukî, gerek giriş bölümünde kavâid ve tarihî gelişimi ile ilgili verdiği kapsamlı ve tahlilî bilgiler, gerekse fikhî ihtilaflar-kavâid ilişkisine dair tespitleriyle en kapsamlı çalışmalardan birini kaleme almıştır. *Kavâidü'l-fikhi'l-İslâmî min hilâli kitâbi'l-İşrâf 'alâ mesâili'l-hilâf* eserinde kavâid ile ilgili verdiği genel bilgilerin yanısıra, Kâdî Abdulvehhâb'ın kavâid düşüncesine dair tespitleriyle bu alanda kıymetli bir çalışma ortaya koymuştur.

Muhammed ez-Zuhaylî'nin *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye 'ale'l-mezhebi'l-Hanefî ve's-Şâfi'î* başlığını taşıyan çalışması, Hanefî ve Şâfiî kavâid eserlerinden seçtiği kâideleri her iki mezhebin temel eserleri yerine; Ahmed ez-Zerkâ'nın *Şerhü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, İzzet ed-Da'âs'ın *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye* ve 'Abbâdî'nin *İzâhü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* isimli eserlerde ele alınan örneklerle açıklamaya çalışmıştır. İki mezhebin kâidelerini mukayeseli bir şekilde çalışma düşüncesi önemli olmakla beraber, muasır bazı müelliflerin çalışmalarından örneklerin seçilerek kâidelerin izah edilmesi, bu çalışmadan bir kaynak olarak istifadeyi zorlaştırmaktadır. Zuhaylî, bu eserini daha sonra

genişleterek ve aynı yöntemi takip ederek *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye ve tatbikâtuhâ fi'l-mezâhibi'l-erba'a* başlığıyla yayımlamıştır.

Nedvî bu iki eseri dışında *Mevsû'atü'l-kavâ'id ve 'd-davâbiti'l-fikhiyye el-hâkime li'l-mu'âmelâti'l-mâliyye fi'l-fikhi'l-İslâmî* isimli çalışmada, daha çok muâmelat ile ilgili kâide ve dâbitleri bir araya getirmiştir. Ancak kâide özelliğine sahip olmayan birçok hükme de kâide olarak yer verdiği bu ansiklopedinin, diğer iki çalışma kadar başarılı olduğunu söylemek zordur. Kavâid ansiklopedisi hazırlayan müelliflerden biri de Muhammed Sıdkî el-Bûrnû'dur. *Mevsu'âtü'l-kavâ'idi'l-fikhiyye* başlığını taşıyan ve fihristi ile beraber 13 cilt olan bu eser, alfabetik olarak hazırlanmıştır. Müellif bu çalışmada kâidelerin yanında birçok fer'î hükmü de kâide olarak eserine aldığından kavâid ile fer'î ahkâm birbirine karışmıştır.

Modern dönemde kavâid üzerine çalışan bazı müellifler, kimi zaman *Mecelle* veya kavâid kitaplarındaki küllî kâideleri kimi zaman da mezheplerin kabul ettiği beş temel kâideyi bir arada veya temel kâidelerin her birini müstakil olarak incelemişlerdir. *Kâ'idetü'l-yakîn lâ yezûlü bi's-şekk* ve *Kâ'idetü'l-'adeti muhakkeme* başlığını taşıyan eserlerin müellifi Bâhüseyn, bu müelliflerin başında gelmektedir. Bâhüseyn, bu kâidelerin gelişim seyrini, uygulandıkları alanları, kaynaklarını ve istisnalarını detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu çalışmalar, sahip oldukları ilmî kıymetin yanısıra, bir kâidenin değişik fıkıh ekolleri tarafından nasıl algılandığını göstermek bakımından da büyük önemi haizdir. Bunun dışında Salih b. Gânim es-Sedlân'ın *el-Kavâ'idü'l-fikhiyyetü'l-kübrâ ve mâ teferra'a 'anhâ*, Muhammed Sıdkî el-Bûrnû'nin *el-Vecîz fi izâhi'l-kavâ'idi'l-fikhi'l-küllîyye*, Mahmûd Mustafa 'Abûd Hermûş'un *el-Kâ'idetü'l-küllîyye: İ'mâlu'l-keîlâmi evlâ min ihmâlihi ve eseruhâ fi'l-usûl* isimli eserler de küllî kâideleri inceleyen eserlerdir. Bu çalışmalarda genel olarak kâidenin kelimeleri tek tek açıklanmakta; daha sonra kaynakları, altında yer alan başka kâideler ve fûrû'dan örnekleri üzerinde durulmaktadır. Çoğunlukla farklı mezheplerin kitaplarından hareketle kâideleri inceleyen bu eserlerin başında kavâid edebiyatı ile ilgili genel bilgiler verilmektedir.

Klasik dönemde kaleme alınmış kavâid eserlerinin tahkîklerinin dirâse bölümlerinde kavâid ile ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların neredeyse tamamı birbirine çok benzemekte ve çoğunlukla Nedvî ile Bâhüseyn'in çalışmaları esas alınmaktadır. Venşerîsî'nin *Îzâhu'l-mesâlik ilâ kavâ'idî'l-Îmâm Mâlik* adlı eserini neşreden Ahmed Bû Tahir el-Hattâbî ile Makkarî'nin *el-Kavâ'id*'ini neşreden Ahmed b. Abdillâh b. Hamîd'in dirâse bölümlerinde genel olarak kavâid, özel olarak da Mâlikî kavâid düşüncesi hakkında önemli bilgiler yer almaktadır. Benzer bir şekilde 'Alâî'nin *el-Mecmû'u'l-müzheb fî kavâ'idî'l-mezheb*'ini neşreden Muhammed b. Abdilgaffar b. Abdirrahman eş-Şerîf'in hazırlamış olduğu dirâse kısmındaki bilgiler de Şâfiî kavâid düşüncesi açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Benzer değerlendirmeyi Hanefî ve Hanbelî kavâid eserleri için yapmak zordur. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ini neşreden Muhammed Mutî' el-Hâfiz, her ne kadar bu konuda bazı bilgiler verse de çok yüzeysel verilen bu malumat yeterli değildir.

Medhal tarzı eserlerde de fikhî kâideler incelenmiştir. Bu çalışmalarda önce fikhî kâidenin mahiyetine dair bilgiler verilmiş, ardından tarihine değinilmiş ve bazılarında küllî nitelikteki kâideler şerh edilmiştir. Bu çerçevede özellikle Zerkâ'nın *Medhal*'ini zikretmek gerekmektedir. Kendisinden sonraki birçok çalışmaya örneklik teşkil eden bu eserde Zerkâ, *Mecelle*'nin kâidelerini farklı bir tasnif ile şerh ettikten sonra, ıspat nazariyesi ile ilgili kâideleri incelemiştir.² Zerkâ dışında Abdurrahman es-Sâbûnî ile Abdullah ed-Der'ân'ın *el-Medhal*'leri bu konuyu inceleyen eserlerdir. Ancak bu eserlerde kavâid ile ilgili genel bir malumatın ötesinde bilgi verilmemektedir.

Arap dünyasında konu ile ilgili çeşitli makaleler kaleme alınmış olmakla beraber, bunların neredeyse tamamı, kavâid ile ilgili genel malumat vermenin ötesinde alana ciddi bir katkı sağlayacak nitelikte değildir. Ancak Riyâd Mansûr el-Halîfî'nin *Mecelletü's-Şerî'a ve'dirâsâti'l-İslâmiyye* dergisinde 2003 yılında yayınladığı "el-Kâ'idetü'l-fikhiyye: Hücciyetuhâ ve davâbitü'l-istidlâli bihâ"³ isimli makalesi³ kavâid ile

² Bkz. Zerkâ, *el-Medhalu'l-fikhiyyu'l-âmm*, II, 1060-1076.

³ Halîfî, "el-Kâ'idetü'l-fikhiyye", *Mecelletü's-Şerî'a ve'dirâsâti'l-İslâmiyye*, LV, 283.

ilgili önemli bir çalışmadır. Makalenin temel tezi, fikhî kâidelerin hüküm istinbatında müracaat edilen deliller arasında olduğu şeklindedir. Bunu klasik dönemden fukahânın çalışmalarından örneklerle ispatlamaya çalışan Halîfi, kavâidin hüküm istinbat ederken dikkate alınmadığı şeklindeki yaygın kanaatin, *Mecelle*'nin etkisinde kalan modern dönem müelliflerinin ortaya attığı bir iddia olduğunu belirtmektedir. Halîfi, önemli bir iddia ile makalesini kaleme almasına rağmen; gerek tezini savunurken ileri sürdüğü delillerin zayıflığı, gerekse kavâidin kullanıldığı temel alan olan fûrû' kitaplardan ziyade daha çok usûl eserlerinden örnekler vermesi, ileri sürdüğü tezini zayıf kılmaktadır.

B. Türkçe ve İngilizce Literatür

Türkçe literatürde, *Mecelle* üzerine yazılan şerhler bir yana bırakılırsa, Ömer Nasuhî Bilmen'in *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*'unun birinci cildinde, kısa bir giriş ve *Mecelle*'nin 99 kâidesine ilave ettiği 18 kâide ve şerhleri, bu konuda yapılmış çalışmaların başında gelir. Bilmen'in, *Mecelle* kâidelerini kısaca açıkladıktan sonra bunların kaynaklarını belirtmesi büyük önemi haizdir. Kerhî'nin *Risâle*'sinden seçtiği ilave 18 kâideyi, Neseî'nin yapmış olduğu şerh ile birlikte aktaran Bilmen, bu kâidelerin Kerhî sonrası kaynaklarına da işaret ederek Türkçe kavâid literatürüne önemli bir katkı sağlamıştır.

Türkçe'de kavâid alanında çalışma yapanların başında Mustafa Baktır gelmektedir. Baktır'ın, 1988'de hazırladığı *İslam Hukukunda Küllî Kaideler* başlığını taşıyan ve henüz basılmayan doçentlik çalışması, Türkçe te'lifâtın ilk örneklerindedir. Çalışma, Ahmed en-Nedvî'nin kavâid eserindeki tertîbe büyük oranda bağlı kalmıştır. Baktır, Nedvî'den farklı olarak, çalışmanın son bölümünde *Mecelle*'nin başındaki küllî kâideleri Mustafa ez-Zerkâ'nın tasnîfini esas alarak ve Ali Haydar Efendî'nin *Dürrü'l-hükkâm*'ından büyük oranda istifade ederek şerh etmiştir. Baktır, ayrıca *İslâm Hukukunda Zarûret Hali* isimli çalışmasında da çok kısa bir şekilde ve zaruret ile ilişkisi çerçevesinde kavâid konusuna değinmektedir.⁴

⁴ Baktır, *İslâm Hukukunda Zarûret Hali*, s. 147-152.

Abdullah Demir'in *Küllî Kaideler Ekolü ve Mecelle* başlığı ile yayınladığı eseri, bu alanda yapılmış çalışmalar arasındadır. Ancak müellifin daha çok ikincil literatürden yararlanarak verdiği bilgilerin yüzeysel olması; kaynak kullanımındaki bazı teknik sorunlar; eser, kavram ve müellif isimlerinin doğru okunmaması gibi önemli problemlerle malul olan çalışma, üslûp açısından da akademik olmaktan uzaktır. Buna ilave olarak herhangi bir tashîh, ilave ve çıkartma yapılmadan çalışmanın *Mecelle ve Küllî Kâideler* başlığıyla yeniden basılması ve bunun belirtilmemesi her iki çalışmanın da akademik çerçevede kullanımını problemlili hale getirmektedir.

Türkçe literatür içerisinde son dönemlerde kavâid alanında çeşitli yüksek lisans ve doktora tezleri de yapılmaktadır. Daha çok bir eser veya müellifi merkeze alarak kavâid üzerine yoğunlaşan bu çalışmalar literatüre önemli katkılar sağlamakla beraber, Türkiye'de kavâid alanında daha kapsamlı ve derinlikli çalışmaların yapılmasının gerekliliği izahtan varestedir.

Batılı akademinin kavâide olan ilgisi fikhın diğer alanları ile mukayese edildiğinde oldukça azdır. Bu konuda yapılan çalışmaların nicelik açısından basit bir değerlendirmesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Kavâid alanında İngilizce kaleme alınan müstakil bir eser bulunmamakla beraber, makalede düzeyinde birkaç çalışmaya rastlanmaktadır. Mohammed Hashim Kamali'nin *Arab Law and Quarterly*'de yayımlanan "Legal Maxims and Other Genres of Literature in Islamic Jurisprudence" başlıklı makalesi, kavâidi giriş düzeyinde ele önemli bir çalışma olmakla beraber, kavâidin geç tedvin edilmesi çerçevesinde fikhın en üretken dönemlerini taklîd vb. ifadelerle yargılaması gibi yapısal sorunlara sahiptir. Müellif kavâid edebiyatının fikhın önemli bir aşamasını temsil ettiğini belirtmekte ve fikh tarihini ictihâd-taklîd merkezli okuyarak kavâidin günümüzde yapılacak ictihâlarda bir araç olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir.

İngilizce literatürde önemli olan çalışmalardan biri de Wolfhart Heinrichs'in *Studies in Islamic Legal Theory* içinde "Qawâ'id as a Genre of Legal Literature"

başlığıyla yayımlanan makalesidir. Batılı akademinin kavâide olan ilgisizliğinden yakınan Heinrichs'in, Kamali'nin çalışmasına yapmış olduğu bazı ilaveler ile hazırladığı makalenin sonunda geniş bir kavâid eserleri listesi bulunmaktadır. Heinrichs'in büyük oranda Nedvî, Bâhüseyn ve Bûrnû'nun çalışmalarından istifadeyle hazırladığı çalışma giriş düzeyinde olup literatürü tanıtmaya gayesiyle kaleme alınmıştır. Benzer bir şekilde Mohammed Khaleel, *Islamic Studies*'te 2005 yılında yayımlanan "The Islamic Law Maxims" başlıklı çalışmada, kavâid ile ilgili giriş mahiyetinde verdiği bilgilerden sonra kavâid edebiyatının gelişimi üzerinde durmuş, ardından da beş temel kâideyi kısaca açıklamıştır.

İngilizce literatürde geniş bir şekilde kavâide yer veren çalışmalardan birisi de Intisar A. Rabb'ın 2009'da hazırladığı *Doubt's Benefit: Legal Maxims in Islamic Law, 7th-16th Centuries* başlıklı doktora tezidir. Hüseyin Müderrisi'nin yönetiminde hazırlanan bu çalışmada temel argümanı, hadlerin şüpheler ile düşürüleceğine yönelik kâidenin fukahâ tarafından vaz edildiği ve geriye dönük bir şekilde hadîs olarak inşa edildiğini ceza bahisleri çerçevesinde ele almaktır. Bunu yaparken Sünnî kavâid literatürü ile Şîfî literatür arasında sürekli bir mukayese yapılmaktadır. Rabb, bu çalışmasının bir bölümünü de *Islamic Law and Society*'de makale olarak yayımlamıştır.

Gerek Arapça literatürde ve gerekse Batılı literatürde müstakil olarak Hanefî mezhebi kavâid edebiyatını tarihi ve teorik olarak inceleyen herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Var olan birkaç çalışma da daha çok mezhebin temel kaynaklarındaki kâide ve dâbitlerin tespiti şeklindedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR KAVRAM OLARAK KÂİDE

Her bir hukuk düzenine hakim olan düşünceyi yansıtan ve tümevarım yoluyla elde edilen birtakım prensipler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı pozitif hukukun genel karakterini yansıtan ve hukuk sistemlerine göre farklılık arz eden ilkelerken, diğer bir kısmı hukukun yöneldiği düzen ve adalet gibi amaçları ve temel tavrı sergileyen bir yapıya sahiptir. Her iki grup, prensip olmak bakımından benzerlikler arz etseler de müsellemeden kabul edilmeleri açısından birbirlerinden farklıdırlar. Ancak gerek kaynağını büyük oranda dinî ve ahlâkî öğretilerin şekillendirdiği prensipler, gerekse bunların dışında kalan kaynaklardan mülhem prensipler, insanoğlunun belirli hedeflere yönelmesinin sonucunda elde edildiklerinden ortak özelliklere sahiptirler.⁵

Fikrî temelleri büyük oranda naslarda yer alan ve İslam alimlerinin karşılaştıkları meseleleri ele alma çabalarının parametrelerini yansıtan fıkıh kâideleri, sahip oldukları özellikler bakımından fıkıh geleneğinin genel karakterine ait bir yapı arz etmekle beraber, diğer hukuk sistemleriyle otak bazı hususiyetlere de sahiptirler. Bu bölümde fikhî tefekkürün ürünü olan kâidenin kavramsal analizi yapılarak sahip olduğu hususiyetler ele alınacaktır.

I. Kâidenin Kavramsal Analizi ve Terimleşme Süreci

Bir kavram olarak kâidenin inceleneceği bu bölümde iki ana konu üzerinde durulacaktır. İlk olarak kavramsal analizi yapılacak, ardından kâidenin terimleşme süreci ele alınacaktır. Terimleşme sürecinde öncelikle merkezî bir kavram olan *el-asl* üzerinde durulacak, daha sonra buradan *kâideye* geçiş süreci ele alınacaktır. Değişik disiplinler arasında ortak bir terim olarak kullanılan kâidenin inceleneceği ikinci kısımda, önce

⁵ Dönmez, “Hz. Peygamber’in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri”, *Ebedî Risalet I*, s. 163-164.

sözlük anlamı ve bunun terim manasıyla ilişkisi üzerinde durulacak, daha sonra fikhî bir kavram olarak yapılan kâide tanımları incelenecek ve bunlardan hareketle yeniden tanımlanmaya çalışılacaktır.

A. Kâidenin Kavramsal Analizi

Her ilmin kâideleri o ilmin kânûnlarıdır. Nitekim ilk dönem İslam filozofları felsefe ve mantık dışındaki diğer ilim dallarını da kuşatacak şekilde her ilmin kendine ait kâide ve kuralları bulunduğunu ve bunların o ilmin kânûnları olduğunu ifade etmişler. Örneğin Fârâbî (v. 339/950) kânûn kavramını, kâide anlamını çağrıştıracak şekilde kullanmıştır. Ona göre bir ilmin kânûnları, o ilimde bulunan birçok şeyi içine alan hatta o ilmin mevzusuna giren meselelerin tümünü ya da bir kısmını kapsayan küllî, yani umumî ifadelerdir.⁶ Bununla beraber *kâide* kavramı çoğunlukla fikh kâidesi, usûl kâidesi, mantık kâidesi, nahiv kâidesi gibi terkipler içerisinde kullanılır. Her ne kadar kelimenin genel yapısına uygun ortak bir çağrışım olsa da kullanıldığı terkipler içerisinde, buna bağlı olarak da ilgili olduğu ilim dalına göre farklı anlamlar kazanmaktadır. Dolayısıyla formel olarak benzeşen farklı ilimlerin kâideleri, muhteva açısından birbirlerinden ayrılırlar. Aşağıda öncelikle kâidenin lugat anlamı verilip daha sonra istilahî manası fikh kâidesi çerçevesinde tahlil edilmeye çalışılacaktır.

1. Kâidenin Sözlük Anlamı

Kavâid kavramı Arapça'daki oturmak anlamındaki *ka'ade* fiilinden türetilmiş isim olup, *kâ'ide* kelimesinin çoğuludur. Sözlük anlamlarının neredeyse tamamı *temel* ve *esas* manalarına gelmektedir.⁷ Bir şeyin temeli/esası olmak aynı zamanda istikrarı da beraberinde getirmektedir. Nitekim kâidenin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımları da bu çerçevededir. Örneğin Hz. İbrahim ile İsmail'in Ka'be'nin temellerini (*kavâidi*)

⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 17. Cürçânî de (v. 816/1413) kânûnu Fârâbî'ye benzer bir şekilde tanımlamakta ve "*fâil merfudur*", "*mef'ul mansuptur*" ve "*muzaf-ı ileyh mecrurdur*" gibi nahiv kâidelerini örnek vermektedir. bkz. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, "kânûn" md.. Ayrıca bkz. Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn*, "el-kâ'ide" md. ve "kânûn" md..

⁷ Bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, "k-'a-d" md..

yükselttiğini,⁸ Hz. Peygamber'in (a.s.) müminleri Uhud'da savaş mevzilerine (*makâ'id*) yerleştirmek için çaba sarfettiğini⁹ ifade eden ayetlerde *ka'ade* ve türevleri kullanılmıştır. Ayetlerdeki kullanımlar ile sözlük anlamındaki bir şeye temel olmak, esas olmak ve bir yerde istikrar bulmak arasındaki ilişki açıktır. Ayrıca hayvanın sırtına konulan semerin alt tarafında bulunan ve semerin üzerine kurulu olduğu ahşap malzemeye “*kavâ'idü'l-hevdec*” denir¹⁰ ki bu ifadedeki *kavâ'id*, hem semerin hayvan üzerinde yerleşmesini sağlaması hem de hayvana binen veya yüklenen yükün sağlam bir şekilde durması için esas teşkil etmek manasına gelmektedir. Bu anlamların yanısıra kelime istikrar ve sebat manalarına da gelecek şekilde kullanılmaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de hayızdan kesilmiş ve artık evlenemeyecek durumda olan yaşlı kadınlar için “*ve'l-kavâ'idu mine'n-nisâ*” ifadesi kullanılmaktadır.¹¹

2. Fıkhî Bir Terim Olarak Kâide

Bir ıstılah olarak kavâidi incelemek, değişik ilimler arasında ortak olan bir kelimenin her ilim dalı için ifade ettiği anlam ve fonksiyonu ele almak manasına gelmektedir. Fıkıhtan mantığa, usûlden Arap diline birçok disiplin tarafından kullanılan ve her ilmin yapısına göre farklı işlevlere sahip olan kâideler, ilgili ilim dalındaki rolüne uygun bir şekilde tanımlanmıştır. Bu sebeple, önceleri diğer disiplinlerle benzer anlamlar ifade edecek şekilde tanımlanan fikhî kâide, zamanla kavâid edebiyatına ait eserlerde fıkıh ilmindeki yapısına uygun olarak ve onu diğer disiplinlerdeki kâidelerden ayıran unsurları dikkate alınarak tanımlanmıştır. Örneğin kâide ile dâbıtın aynı anlama geldiğini söyleyen Feyyûmî (v. 770/1369) onu *cüz'ıyyâtının tamamını kuşatan küllî emir* olarak tarif ederken,¹² Cürcânî (v. 816/1413) kâideyi *cüz'ıyyâtının tamamını kuşatan küllî kazıyye* şeklinde tanımlar.¹³ Bu tür tanımlarda görülen *tamamını kuşatan (muntabikun 'alâ cemî'i cüz'ıyyâtihi/cüz'ıyyâtihâ)* gibi ifadeler, sonraki dönemlerde

⁸ Bakara, 2/127.

⁹ Âl-i İmrân, 3/121.

¹⁰ Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, “k-‘a-d” md.; Cevherî, *es-Sihâh*, “k-‘a-d” md..

¹¹ Nûr, 24/60.

¹² Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, “k-‘a-d” md..

¹³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “kâ-‘i-de” md..

yapılan kâide tanımlarında fikhî kâidenin yapısı göz önünde bulundurularak yeniden düzenlenmiş ve tanımlara *ekserî hüküm* veya *ağlebî hüküm* gibi kayıtlar konulmuştur. Bu kayıtları koyan fakihler, daha çok fikhî kâidenin diğer kâidelere nazaran istisnalarının çok olmasını göz önünde bulundurmışlardır. Gerek yukarıda geçen tanımlarda, gerekse daha sonra gelecek tanımlarda *cüz'î* ifadesi, kâidenin anlaşılması için anahtar bir role sahip olduğu için buna kısaca değinmekte yarar vardır.

Cüz'înin birçok tarifi yapılmakla beraber bunlardan özellikle ikisi kâide tanımlarında geçen anlamla yakından ilgilidir. Bu tanımlardan birincisi, *cüz'iy-i hakîkî* olarak isimlendirilen ve *tasavvuru, kendisinde ortaklığın varlığını engelleyen mefhum* şeklindedir. Bu durumda cüz'î, bir nev'in altında yer alan fertler anlamına gelir ve kendisinden başka bir şeyi kuşatmaz. İkincisi ise *cüz'iy-i izâfî* olarak ifade edilir ve *bir mefhumun bir küllî altında bulunması* anlamına gelir. Bu tür cüz'î, kadın ve erkek nev'lerinin insan cinsine nispetle cüz'î oluşları örneğinde olduğu gibi, bir açıdan da küllîdir.¹⁴

Aşağıda klasik ve modern bazı kâide tanımlarına yer verilecek, ardından bunlarla ilgili genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra kâidenin fikhî bir ıstılah olarak tanımı yapılacaktır. Fıkıh eserlerinde kâideler ilk dönemlerden itibaren kullanılmış olsa da kâidenin bir ıstılah olarak tanımlanmasının mevcut literatür dikkate alındığında VIII/XIV. yüzyılın başlarına rastladığını söylemek mümkündür.¹⁵ Necmuddin et-Tûfî (v. 716/1316), fıkıh usûlü tanımında¹⁶ geçen *el-kâvâid* ifadesini açıklarken kâidenin tanımını yapmış ve bunu örneklerle izah etmiştir. Ona göre kâide, “*cüz'î kazıyyelerin kendisinden nazar yoluyla bilindiği küllî kazıyyelerdir.*”¹⁷ Fıkıh eserlerindeki kullanımı dikkate alındığında tanımda geçen *nazar* ifadesi, salt düşünme ve kıyâs gibi anlamlara

¹⁴ Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn*, “el-cüz'iyetü” md.. Ayrıca bkz. Ahmed, *el-İstikrâ'*, s. 61-62.

¹⁵ Bu nedenle, kâidenin VIII/XIV. yüzyılın üçüncü çeyreğinin sonlarında tanımının yapılmaya başlandığını söylemek, tarihî veriler ile uyumsuzdur. Bu tür bir yaklaşım için bkz. al-Amiri, *Legal Maxims*, s. 8.

¹⁶ Fıkıh usûlü genel olarak *tafsilî delillerden fer'î şer'î hükümlerin istinbâtına kendisiyle ulaşılan kâideler ilmi* olarak tanımlanır. Örnek olarak bkz. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntehâ's-sül ve'l-emel*, I, 201.

¹⁷ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 95-96.

gelmektedir. Her iki durumda da aklî bir istidlâlden söz etmek mümkündür. et-Tûfî, önce dâbit niteliğinde olan iki fikhî kâide, ardından da usûl kâidelerini aktarmış ve bunların, mevzularına giren meseleleri kapsadığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁸ Her ne kadar örneklerde fûrû‘ ve usûl kâideleri arasında bir ayırım yapılmış olsa da burada verilen tanım daha çok usûl kâidesinin yapısına uygundur. Çünkü fûrû‘ kâidesinin altında küllî kaziyyelerin yanısıra fikhî hükümler de yer almaktadır. Küllî kâidelerin altına giren meseleler incelendiğinde, dar manada birer kâide olan dâbitlerin yanısıra değişik mevzulardaki fikhî hükümlerin de doğrudan bu kâidelerin altında yer aldığı görülecektir. Bu durumda fikhî kâidenin tanımını, altında cüzî kaziyyelerin bulunduğu küllî kaziyyeler olarak yapmak onun yapısıyla tam olarak örtüşmemektedir.

VIII/XIV. yüzyılda kavâid alanında eser telif eden ilk müelliflerden olan Mâlikî fakîh Makkarî (v. 758/1357), yapmış olduğu tanım ile fikhî kâidenin genellik ve kuşatıcılık yönüne vurguda bulunarak onun daha dar olan prensiplerden ve hükümlerden farklı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre kâide, “*usûlden ve diğer genel aklî anlamlardan (el-me‘ânî) daha özel; akitlerden ve bütün özel fikhî dâbitlerden daha genel olan her küllîdir.*”¹⁹ Her ne kadar Makkarî eserinde daha sonraki dönemlerde kaleme alınan kavâid kitaplarında olduğu gibi kâideleri en genel olanlardan daha özele doğru bir sıralama takip ederek tasnif etmese de yapmış olduğu bu tanım ile kâideyi dâbitlerden daha genel bir yapıda gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Zekkâk’ın (v. 912/1506) manzum eseri *el-Menhecü’l-müntehab* üzerine şerh yazan Ahmed b. Ali el-Mencûr (v. 995/1587), Makkarî’nin tanımını eserinde ele alırken bu hususa işaret etmektedir. Buna göre tanımda geçen *usûl*, “*kitap hüccettir*”, “*haber-i vâhid hüccettir*” veya “*emîr vücûb içindir*” gibi genel usûl kâidelerini; *özel fikhî dâbitler* ise “*vasıflarından biri değişmeyen her su temizdir*” ve “*her ibadet ancak niyetle olur*” dâbitlerinde olduğu gibi özel fikhî kâideleri ifade eder. Dolayısıyla Makkarî kâideyle, bu ikisi arasında olan ve hilâf

¹⁸ Zikrettiği dâbitler “*akdin sorumlulukları vekili değil müvekkili bağlar*” ve “*şeriatla hiyel bâtıldır*”. Usûl kâideleri ise “*emir, vücûb ve fevr ifade eder*”, “*delîl-i hitâb hüccettir*”, “*kıyâs-ı şebah sahîh bir delildir*” ve “*mürsel hadis ile ihticâc edilir*”. bkz. Tûfî, a.g.e., II, 95-96.

¹⁹ Makkarî, *el-Kavâ'id*, I, 212.

meselelerinin temelini oluşturan asılları kastetmektedir.²⁰ Eserin muhakkiki, “*hilâf meselelerinin temelini oluşturan asıllar*”ın Suyûtî’nin (v. 911/1505) *el-Eşbâh*’ının üçüncü bölümünü teşkil eden kâideler cinsinden olduğunu ifade etmektedir²¹ ki bunlar, kavâid eserlerinde daha çok soru formunda aktarılan ve mezhep içi ihtilaflar sebebiyle fakihlerin değişik tercihlerine konu olan meselelere işaret eden dâbıtlar/hükümlerdir. Makkarî’nin tanımında geçen *diğer genel aklî anlamlar (el-me’ânî)* ifadesi, her ilmin temel prensipleri mesabesinde olan düşüncenin temel ilkelerine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu şekilde genel olan ilkelerin sadece fıkıh ilmine hasredilemeyeceği açık olduğu için Makkarî, kâidenin bunlardan daha özel bir anlama sahip olduğunu ifade etmiştir.

Kavâid alanında eser kaleme alan bazı fakihlerin kâideyi tanımlama yerine eserlerinin tasnifinde dikkate aldıkları hususlar üzerinde durmaları, fikhî kâidenin genel mahiyeti hakkında ipuçları vermektedir. Örneğin ‘Alâî’nin (v. 761/1359) kâideyi doğrudan tanımlama yerine, eserinin girişinde verdiği bilgilerde fıkıh ve usûl kâidelerini birbirinden ayırdığı ve fikhî kâideleri de kapsadıkları meselelere bağlı olarak kendi içinde tasnife tabi tuttuğu görülür.²² Tâcuddîn İbnü’s-Sübki (v. 771/1369) ise yapmış olduğu kâide tanımında fikhî kâidenin içine aldığı cüz’î hükümlerin çoğunluğuna uygulanabilirliğine vurguda bulunarak kâideyi, “*birçok cüz’iyyâtın kendisine uygun olduğu, cüz’iyyâtın hükümlerinin kendisinden anlaşıldığı küllî emir*” şeklinde tanımlamıştır. İbnü’s-Sübki’nin, yapmış olduğu tanımdan sonra kâidenin genelliğine vurguda bulunarak onu daha dar olan dâbıttan ayırmış olması ve bazı fıkıh eserlerinde *kâide* şeklinde aktarılan cüz’î hükümlerin teknik anlamda kâideyi karşılamadıklarını; ancak bu tür aktarımların yerleşik olan bir asla işaret etmeleri sebebiyle bu şekilde ifade edildiklerini izah etmeğe çalışması,²³ bu dönemde kâidenin ıstılah manasının tam anlamıyla yerleştiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Onun yapmış olduğu bu tanımda ve daha sonra yapılan kâide tanımlarında, kâidenin mahiyet ve gayesi

²⁰ Mencûr, *Şerhu’l-Menheci’l-müntehab*, I, 109.

²¹ Mencûr, *a.g.e.*, I, 108 dipnot 7.

²² ‘Alâî, *el-Mecmû’u’l-müzhebe*, I, 207-209.

²³ İbnü’s-Sübki, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, I, 11.

dikkate alınarak tarif edildiği görülür. Tanımın ilk bölümünde kâidenin birçok cüz'ıyyâtı kuşattığı, ikinci bölümde ise kâide sebebiyle birçok cüz'î meselenin hükümlerinin anlaşıldığı vurgulanmıştır.

İbn Nüceym'in (v. 970/1562) *el-Eşbâh*'ının şârihi Hamevî'de (v. 1098/1687) fikhî kâidenin küllî olmadığı, ekserî olduğu vurgusu, İbnü's-Sübki'ye (v. 771/1369) göre daha fazla ön plana çıkmaktadır. Hamevî, önce fikhî kâidenin usûl ve nahiv kâidelerinden farklı bir yapıya sahip olduğunu belirtmiş, ardından da bu ayırımı dikkate alarak kâideyi “kendisiyle cüziyyâtının ahkâmının bilinmesi için o cüziyyâtın çoğunluğunu kuşatan ekserî hükümdür, küllî hüküm değildir” şeklinde tanımlamıştır. Ancak Hamevî, küllîliğe farklı bir anlam yükleyerek küllî kâidenin bazı istisnaları olsa da başka bir kâidenin altına girmeyen kâide olduğunu belirtmiştir.²⁴ Hamevî'nin, *başka bir kâidenin altına girmemek* şeklindeki küllîlik yorumundan maksat, mutlak anlamda müstakil olmak ise kavâid kitaplarında zikredilen kâidelerin büyük bir kısmının kâide olarak kabul edilmemesi icap eder. Eğer bundan maksat altına başka kâidelerin girebileceği kadar genel olmaksızın bu durumda kâidenin önemli unsurlarından birisi ortaya konmuş olur ki bu özellik onu dâbit ve fikhî hükümlerden ayırır.²⁵

Kâide, yukarıda aktarılan tanımlardan farklı olarak bazı usûl eserlerinde daha çok mantık terimlerinden hareketle ve mevzusundan ziyade gayesi esas alınarak (*cihet-i vahdet-i zâtiye* değil de *cihet-i vahdet-i araziyye* dikkate alınarak) “büyük önermenin küçük önermeden kolaylıkla elde edildiği küllî kazıyyedir” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁶ Buna göre “her emir vücûb ifade eder” ve “her nehiy tahrîm ifade eder” gibi fıkıh usûlü kâideleri şöyle kullanılır:

²⁴ Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-besâir*, I, 51. Hamevî, küllîlikten maksadın bütün meseleleri tek tek kuşatmak olmadığını başka bir yerde de açıklamıştır. bkz. Hamevî, I, 198. Onun bu yaklaşımına benzer bir yorumu Tehânevî (v. 1158/1745) ve Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1391/1971) de yapmaktadır. Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, “el-kâ'ide” md.; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, I, 254.

²⁵ Onun bu yaklaşımı bazı müellifler tarafından kâidenin indirâcı olarak ifade edilmiştir. Örneğin Güzelhisârî ile Muhammed Enîs Ubâde kâide tanımlarında buna yer vermektedirler. Ubâde, kâideyi tanımladıktan sonra külliyye ve mûnderice olmak üzere iki çeşit kâide bulunduğunu; altında başka kâideler bulunanın külliyye, altına bir kâide girenin ise mûnderice olduğunu ifade eder. bkz. Ubâde, *Kavâ'idü'l-fikhi'l-küllîyye*, s. 1.

²⁶ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 25.

Namaz kılın bir emirdir,

Her emir vücûb ifade eder,

Namaz kılın vücûb ifade eder.

“*Her nehiy tahrîm ifade eder*” kâidesi de benzer bir şekilde uygulanır:

Zinaya yaklaşmayın bir nehiydir,

Her nehiy tahrîm ifade eder,

Zinaya yaklaşmayın tahrîm ifade eder.

Kâidelerin önerme formunda zikredilerek altına giren meselelere uygulanması, usûle dair örneklerin yanısıra furû‘dan da örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır. Şöyle ki:

Mûsâ bihin satımı mûsâ bihte mülkiyetin zevâlini gerektiren bir tasarruftur,

Mûsâ bihte mülkiyetin zevâlini gerektiren her tasarruf vasiyetten rücû‘dur,

Mûsâ bihin satımı vasiyetten rücû‘dur.

Buradaki önermelerde birinci mukaddime olarak yer alan “*namaz kılın* bir emirdir”, “*zinaya yaklaşmayın* bir nehiydir” ve “*mûsâ bihin satımı mûsâ bihte mülkiyetin zevâlini gerektiren bir tasarruftur*” küçük önerme (*suğrâ*); ikinci mukaddimelerde geçen “*her emir vücûb ifade eder*”, “*her nehiy tahrîm ifade eder*” ve “*mûsâ bihte mülkiyetin zevâlini gerektiren her tasarruf vasiyetten rücû‘dur*” ise büyük önermedir (*kübrâ*). Bu iki mukaddimeden çıkarılan “*namaz kılın* vücûb ifade eder”, “*zinaya yaklaşmayın* tahrîm ifade eder” ve “*mûsâ bihin satımı vasiyetten rücû‘dur*” ise hâsıl olan neticedir. Burada *bi’l-kuvve* var olan hüküm *bi’l-fil* haline gelmektedir.²⁷

VIII/XIV. yüzyıldan itibaren değişik alanlarda eser telif eden müelliflerin kâideyi kendi alanlarına göre tanımlamaları sebebiyle birbirinden farklı tariflere rastlamak

²⁷ İbn Emîri’l-Hâc, *a.g.e.*, I, 29.

mümkündür. Bunun en temel sebebi, daha önce de ifade edildiği üzere her ilmin kâidelerinin ilgili olduğu alanda oynadığı rolün farklı olmasıdır. Ancak genel olarak ifade etmek gerekirse, klasik dönem müellifleri kâideyi kazıyye, küllî, küllî emir, küllî hüküm, küllî kazıyye, ekserî hüküm ve ağlebî hüküm şeklinde ifade etmektedirler. Eserlerinde kâideyi tanımlayanlar arasında Teftâzânî (v. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürçânî (v. 816/1413), İbn Hatîbü'd-Dehşe (v. 834/1431), İbnü'n-Neccâr (v. 972/1564), Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (v.1094/1683), Tehânevî (v. 1158/1745), Güzelhisârî (v. 1215/1800), Ali Haydar Efendi (v. 1936) ve İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946) gibi bilginler bulunmaktadır. Bu müelliflerin kâide tarifleri, yukarıda aktarılan tanımlarla büyük oranda benzerlik arz etmektedir.²⁸

Modern dönemde yapılan kâide tanımlarında daha çok kâidenin fikhî asıl ve fikhî prensip yönüne vurguda bulunulmakla beraber yapılan tanımlarda kâide, küllî asıl, küllî fikhî asıl, şer'î hüküm, küllî prensip, küllî şer'î amelî kazıyye, amelî şer'î küllî kazıyye, küllî fikhî kazıyye, ağlebî hüküm, küllî hüküm ve benzer hükümler mecmuası olarak tanımlanmıştır. Konuyla ilgili yüksek lisans ve doktora düzeyinde yapılan çalışmalarda kâide tanımlarının -birbirinden ufak bazı değişikliklerle- büyük çoğunluğunun özellikle Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, Ali Ahmed en-Nedvî ve Yakub b. Abdilvehhab el-Bâhüseyn'in tanımları çerçevesinde geliştirildiği görülmektedir. Bu nedenle, bu üç müellifin tanımlarını vermek modern kâide tanımları için yeterli olacaktır. Zerkâ kâideyi, “*mevusuna giren hadiseler hakkında genel teşriî hükümler ihtiva eden, düsturî ve özlü ifadelerden oluşan küllî fikhî asıllardır*” şeklinde tarif etmektedir.²⁹ Tanımda yer alan *asıl* ifadesi kâideyi eş anlamlı bir kelimeyle yeniden ifade ettiği için kâidenin bir ıstılah olarak anlaşılmasına katkı sağlamamaktadır. Her ne kadar fikhî kâideler özlü ifadelerden oluşsalar da bu özelliğin kâidenin bir rüknü olmadığı açıktır. Dolayısıyla bu özellik tanımda ziyade olarak bulunmaktadır.

²⁸ Klasik dönem tanımları için bkz. Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, s. 16-21.

²⁹ Zerkâ, *el-Medhalu'l-fikhiyyu'l-âmm*, II, 947.

Ali Ahmed en-Nedvî, muasır araştırmacılar arasında kavâidle ilgili geniş ve teorik boyutunu da ele alan çalışmalar yapanların başında gelir. 1984 yılında Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde *el-Kavâ'idu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî* başlığıyla hazırladığı master tezini daha sonra geliştirerek yayımladığı çalışmasında kavâid ile ilgili bazı tanımlar aktarıp onlarla ilgili değerlendirmelerde bulunduktan sonra kendisi iki tanım vermektedir. İlk tanıma göre kâide, “*altına giren meselelerin hükümlerinin kendisi ile bilindiği, ağlebî bir kazıyyede ifade edilen şer'î hükümdür.*” Müellif yapmış olduğu bu tanımda geçen *ağlebî* kaydı ile ilgili olarak bu durumun sadece fikhî kâideye has olmadığını, başka ilimlerde de benzeri hususiyetlerin bulunduğunu ve bunun kâidenin genelliğine bir zarar vermediğini ifade etmiş ve kavâid tanımlarında *ağlebî* kaydına yer verilmesine gerek olmadığını vurgulamıştır. Her ilmin kâidelerinin istisnaları olmasına karşın aklî ilkelerde istisnaların olmasının tasavvur edilemeyeceğini ifade ettikten sonra, fıkıhtaki beş temel kâide gibi bazı kâidelerde istisnaların sınırlı olduğunu belirtmiştir. Kapsamış olduğu bazı mevzularda bulunan istisnalar sebebiyle kâidedeki küllîliğin nisbî olduğunu, şümûl bakımından olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla kâide küllî veya ekserî olmaktan daha genel bir anlam ifade eder. Nedvî yapmış olduğu bu mülahazalardan sonra ikinci bir tanım daha yapmaktadır. Buna göre kâide, “*mevzusu altına giren kazıyyelerde, fikhın çeşitli bâblarına ait genel teşriî hükümler içeren küllî fikhî asıldır.*”³⁰

Nedvî'nin yapmış olduğu ilk tanımda geçen hüküm ifadesi fikhî kâidenin cüz'î meselelerle karıştırılmasına yol açan en temel faktörlerden birisidir. Aşağıda daha detaylı bir şekilde açıklanacağı üzere, kâideleri hükümlerden ayıran temel bazı unsurlar vardır ki bunlar dikkate alınmadığı takdirde, fıkıh eserlerinde geçen her isim cümlesi bir kâide olarak kabul edilebilir. Fikhî kâideler doğrudan mükellefleri ilgilendiren birer hüküm olmaktan ziyade, değişik hükümlerin altında toplandığı birer asıl olmaları itibarıyla doğrudan mükelleflerle ilgili fer'î meselelere uygulanamazlar. Buna karşılık, bizzat bir hüküm olan her fikhî ifadenin ilgili olduğu mükellefleri bağlayacağı açıktır.

³⁰ Nedvî, *el-Kavâ'idu'l-fikhiyye*, s. 43-45.

Kâide ile hüküm arasındaki bu nüans sebebiyle Mecelle Cemiyeti'nin hazırladığı Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası'nda, hakimlerin şer'î bir delil olmaksızın sadece kavâide dayanarak hüküm veremeyeceği belirtilmiştir.³¹

Yakub b. Abdilvehhab el-Bâhüseyn ise fikhî kâideyi şöyle tarif eder: “*Cüz'ıyyâtı amelî, şer'î, küllî kazıyyeler olan amelî, şer'î, küllî kazıyyedir veya cüz'ıyyâtı küllî, fikhî kazıyyeler olan küllî, fikhî kazıyyedir.*”³² Kavâid alanında kaleme aldığı birçok çalışmayla ön plana çıkmış muasır araştırmacılarından Bâhüseyn'in yapmış olduğu bu tanımda kâideyle cüz'î hüküm arasındaki farklılık açık bir şekilde ortaya konmakla beraber, fikhî kazıyyenin cüz'ıyyatının fikhî kazıyye veya şer'î kazıyye olması zorunlu olacağından ayrıca *cüz'ıyyâtı, amelî, şer'î, küllî kazıyyeler olan* veya *cüz'ıyyâtı küllî, fikhî kazıyyeler olan* kayıtlarının zaid olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Nedvî'de olduğu gibi, kâide için iki farklı tarifin verilmesi de bir kavramın tanımlanması bakımından bir nâkisa teşkil etmektedir.

Batıda fikhî alanında yapılan bazı çalışmalarda doğrudan veya dolaylı bir şekilde fikhî kâidelere de değinilmektedir. Bu tür eserlerde kavâid genel olarak *legal maxims*,³³ *kawâ'id*,³⁴ *qawâ'id*, *legal principles*,³⁵ *legal precepts*, *legal propositions*,³⁶ *general principles*, *respective bases*³⁷, *maxims*,³⁸ *law maxims*³⁹ ve *universal rules of Islamic law*, *universal rule*, *fundamental rules of the law*, *universal legal rules*⁴⁰ şeklinde tercüme edilmektedir. Konuya değişik vesilelerle yer veren Joseph Schacht, kavâidin bir kavram olarak tanımını vermemekle beraber İslam hukukuna giriş mahiyetinde yazmış olduğu

³¹ *Mecelle*, s. 12.

³² Bâhüseyn, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 54.

³³ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 180-189; Rabb, *Doubt's Benefit*, s. 9, 28 vd.; al-Amiri, *Legal Maxims*, s. 8 vd.

³⁴ Schacht, *Introduction*, s. 114.

³⁵ Heinrichs, “Qawâ'id as a Genre of Legal Literature”, s. 365-384.

³⁶ Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 3, 18, 79, 91-95, 107, 168-169.

³⁷ Brunshvig, “Logic and Law in Classical Islam”, s. 12.

³⁸ Vesey-Fitzgerald, “Nature and Sources of the Sharī'a”, s. 103.

³⁹ Mohammed, “The Islamic Law Maxims”, *Islamic Studies*, XLIV, 191 vd..

⁴⁰ Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, s. 36, 76, 90, 134. Arabi, temel küllî kâideler ile daha alt düzeyde olanlar arasında bir ayırma gitmekle beraber bu kavramları kimi zaman birbirinin yerine kullanmaktadır.

eserin sonundaki lugatçe kısmında kavâidin “kurallar” ve “pozitif hukukun teknik prensipleri” anlamına geldiğini söyler.⁴¹ Her ne kadar *teknik prensipler* ifadesi doğru kabul edilse de kâidelerin pozitif hukukun üstünde olan aksiyomatik⁴² yapıları dikkate alındığında Schacht’ın yapmış olduğu tanımın fikhî kâidenin doğasına uygun olmadığı görülecektir.

3. Kâide Tanımlarının Değerlendirilmesi

Buraya kadar aktarılan kavâid tanımlarına genel olarak bakıldığında bunların ya analiz ve sentez ya da tasvirî tanımlar olduğu görülür. Özellikle modern dönemde yapılan tanımların büyük oranda kaplamsal tanım türlerinden olan totolojik tanım (*idem per idem*) şeklinde olduklarını söylemek mümkündür. Yani öznesi *kâide* olup yüklemi *asıl* ve *prensip* olan tanımlar “A, A’dır” formunda olup, aslında bir şeyin yine kendisi olduğunu (kâidenin kâide olduğunu) bildiren özdeşlik bilgisinden öteye bir malumat vermemektedirler. Tam bir tarifte aranan açık ve belli olma, çok uzun ve kısa olmama ve *efradını cami ağyarını mani* olma gibi özellikler⁴³ dikkate alınarak fikhî kâidenin tanımının yapılabilmesi için onun ana karakterini belirleyen unsurlar ile şumûlünün dikkate alınması kaçınılmazdır.⁴⁴

Bazı bilginlerin fikhî kâideyi tanımlarken onun altına giren hükümlerin hepsini değil de çoğunluğunu kuşattığı veya küllî olmayıp ekserî olduğu yönündeki kayıtları,⁴⁵ fikhî kâideyi diğer ilimlerin kâidelerinden ayırma amacına yönelik olmakla beraber bu kayıt, kâidenin temel özelliklerinden değildir. Çünkü diğer ilimlerin kâide ve kurallarının da istisnalarının olduğu bilinen bir gerçektir. Örneğin “*vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vâcibdir*” ve “*maksada itibar ne zaman ortadan kalkarsa vesileye itibar da ortadan kalkar*” gibi usûl kâidelerinin ağılebî olduğu kaynaklarda

⁴¹ Schacht, *Introduction*, s. 300.

⁴² Aksiyomlar, “*ispatları mümkün olmayan ve kemmiyetin her şekline tatbik edilen apaçık önermelerdir.*” bkz. Topçu, *Mantık*, s. 30.

⁴³ Topçu, *Mantık*, s. 10. Ayrıca bkz. Copi, ve Cohen, *Introduction to Logic*, s. 192-196.

⁴⁴ Klasik ve modern dönem kâide tanımları ve bunlarla ilgili genel bir değerlendirme için bkz. Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, s. 16-27.

⁴⁵ Örnek olarak bkz. Pirizâde, *Şerhu'l-Eşbâh*, vr. 6b.

zikredilmektedir.⁴⁶ Bu durum sadece fikhî ve usûl kâidelerine ait bir özellik olmayıp dil ve mantık kâidelerinin de ağılebî olduğu ve bundan dolayı her zaman istisnalarının olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Mesela nahivdeki “*fâil merfudur*” kâidesi, “*mâ câe min ehadin*” örneğinde olduğu gibi önüne zâid bir harf geldiğinde mecrûr olabiliyor. Aynı şekilde “*mef’ûl mansubtur*” kâidesi, “*mâ raeytü min ehadin*” örneğinde olduğu gibi önüne bir harf-i cer geldiğinde mecrûr olabiliyor. Her ne kadar dil bilimcileri bunların i’râbını mukadder olarak yapsalar da bu i’râbın genel kuraldan istisna olduğu açıktır.⁴⁷ Kaldı ki genel bir hüküm veya ilkenin istisnaları mahiyetinde olan şâzz durumların o ilke veya hükmü geçersiz kılmadığı, sözkonusu ilke ve hükmün mevcut istisnalarla beraber geçerliliğini sürdürdüğü her ilmî disiplin tarafından kabul edilen bir durumdur. Makkarî’nin (v. 758/1357) öğrencilerinden olan Şâtibî (v. 790/1388), cüz’î olan istisnâî durumların küllîliği ortadan kaldırmadığını zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât ile ilgili maslahatları örnek vererek açıklamaktadır. Bunu şöyle ifade eder:

Küllî bir durum sabit olduğu zaman, bazı cüz’î meselelerin onun küllîliğinin altına girmemesi onu küllî olmaktan çıkarmaz. Aynı şekilde yaygın olan ekserî durum şeriatte genel olan kat’î durum mesabesinde görülür. Çünkü genel kuralın altına girmeyen cüz’îlerden, sabit olan küllîye muarız olabilecek bir küllî meydana gelmez. İşte bu durum istikra sonucu elde edilen küllîlerin özelliğidir.⁴⁸

Dolayısıyla ağılebîlik ve ekserîlik sadece fikhî kâidenin bir özelliği olmadığı gibi, küllî olandan yapılan istisnalar onun kuşatıcılığını da ortadan kaldırmaz. Burada Mecelle’de küllîliğe getirilen yorum ile Ali Haydar Efendi’nin (v. 1936) bu çerçevede ortaya koyduğu görüşler önem taşımaktadır. Mecelle’ye göre fikhî kâidelerden “*bazısı münferiden ahz olundukta bazı müstesnayâtı bulunur ise de yekdiğerini tahsîs ve takyîd*

⁴⁶ Mekkî, *Tehzibu’l-Furûk*, II, 44.

⁴⁷ Dil ve nahiv kâidelerinin istisnalarıyla ilgili örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 96-100.

⁴⁸ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 83-84.

ettiklerinden min haysu'l-mecmû' külliyyet ve umûmiyyetlerine halel gelmez."⁴⁹ Fıkhî kâideler de diğer ilimlerin kâideleri gibi tek başına ele alındıklarında her kâidenin altında istisnaların olması kaçınılmazdır. Ancak kâideler ve istisnaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde bunların birbirlerini takyîd ve tahsîs ettiği görülür ki bu durumda onların küllîlik vasfının devam ettiği söylenebilir. Ali Haydar Efendi bununla ilgili birkaç örnek vererek; bir kâideden istisna edilen bir kâide veya hükmün başka bir kâidenin altına girmesi sebebiyle sonuçta genel bir kurala raci olduğunu ve bu nedenle istisnaların varlığının bir çelişki olmadığını ifade etmektedir.⁵⁰

Kâidenin tarifinde zikredilen küllî bir kaziyye oluşu kaydı, kâideyi ifade etmek için yalnız başına yeterli değildir. Çünkü fıkıh kitaplarında hükümler genel olarak kaziyyeler şeklinde ifade edilmektedir. Örneğin "*kim bir nafıleye başlayıp sonra onu bozarsa, o nafıleyi kaza eder*",⁵¹ "*kim bir namazı kaçırsa, hatırladığında onu kaza eder*",⁵² "*küçük çocukların nafakası babanın üzerindedir*"⁵³ gibi önermeler birer kaziyyedir. Dolayısıyla her kaziyye, ilgili olduğu şahısları kuşatmasına karşın birer kâide değildir. Fıkhî kaziyyeler doğal olarak fûrû' veya cüz'ıyyât ile ilgili olduğu için kâide tanımlarında kaziyyenin fûrû' veya cüz'ıyyât şeklinde sınırlandırılması da fûrû' hükümler ile kâide arasındaki farkı ortaya koymak için yeterli değildir. Bu nedenle Bâhüseyn'in kâideyi "*cüz'ıyyâtı küllî kaziyyeler olan küllî fıkhî kaziyye*" şeklindeki tanımı, kâidenin bu yönüne vurguda bulunması sebebiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu tür bir tanım, kâide ile fıkhî kaziyyeleri birbirinden ayırmak için önemli bir kıstas ortaya koymuş olur: Kâidenin cüz'ıyyâtı küllî kaziyyelerken, fıkhî kaziyyelerin cüz'ıyyâtı o hüküm ile muhatap olan mükelleflerdir.⁵⁴

⁴⁹ *Mecelle*, s. 6.

⁵⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, I, 26. Ömer Nasuhi Bilmen de kâidelerin takyîd ve tahsîs etmek suretiyle birbirlerini ikmal ettiklerini ifade ederek bu yaklaşımı benimsemektedir. bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, I, 254.

⁵¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 175.

⁵² Mergînânî, *a.g.e.*, I, 185.

⁵³ Mergînânî, *a.g.e.*, II, 653.

⁵⁴ Bâhüseyn, *el-Me'âyiru'l-celiyye*, s. 40.

4. Fûrû‘ ve Kavâid Edebiyatına Ait Bir Kavram Olarak Kâide

Birbirlerinden farklı hususiyetlere sahip olan klasik ve modern dönem kâide tanımları incelendiğinde, kâidenin mahiyeti ve işlevini bir arada yansıtmaktan ziyade bazı yönlerini ön plana çıkardıkları görülür. Ayrıca tanımların daha çok kavâid edebiyatına ait kaynaklardaki kullanımı esas alınarak yapılması ve fûrû‘ eserlerdeki işlevinin dikkate alınmaması önemli bir eksikliktir. Halbuki kâidelerin temelde işlendiği ve kullanıldığı eserlerin fûrû‘ kaynaklar olması, bu çalışmalardaki kullanımlarının dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, yapılacak ihatalı bir fikhî kâide tanımında fûrû‘ kaynaklardaki işlevinin göz önünde bulundurulmaması, kâidenin mahiyetini tam olarak ortaya koymayan nâkıs bir tanım olacaktır. Bu mülahazalardan hareketle fikhî kâideyi şu şekilde tanımlamak mümkündür: *Kâide, fikhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan küllî kazıyyedir*. Tanımda geçen ifadeleri kısaca şu şekilde açıklamak mümkündür:

Fikhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan ifadesi, fikhî kâidenin en temel özelliğini yansıtmaktadır ki o da mevzusunun fikhî meseleler olmasıdır. Bu ifade, fikh kâidesini mantık, nahiv ve usûl gibi başka ilimlerin kavâidinden ayırmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere, her ilmin üzerine kurulu olduğu kâideler bulunmaktadır ve bunları diğerlerinden ayıran temel husus, ele aldıkları meselelerdir, yani mevzularıdır. Her ilmin üzerine bina edildiği kâidelerin olması, değişik disiplinlere mensup bilginler tarafından kâide tanımları yapılmasına yol açmış; bu durum, özellikle yapılan bazı kâide tariflerinin fikhî kâidenin sınırlarını aşacak nitelikte olması sonucunu doğurmuştur. Kâidenin fikhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatması onu, dâbit ve hükümden ayırmaktadır. Çünkü dâbit, fikhın tek bir bâbına hakim olan ilke iken; kâide bütün bölümlerine veya birkaç bölüme uygulanabilecek bir yapıya sahiptir. Örneğin *bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir* kâidesi fikhın ibadetlerden muâmelâta her alanını ilgilendirirken; *yeminler maksatlar üzerine değil lafızlar üzerine kuruludur* dâbiti, yemin bahislerini kuşatmaktadır. Hükümün dâbıttan daha özel olması ve ilgili olduğu konudaki fertleri kuşatması sebebiyle evleviyetle kâide olarak kabul edilmemesi gerekir. Hükme

bir örnek vermek gerekirse; bir şahıs, kızdığı birisine bir kuruşluk bir şey almayacağına dair yemin etse ve daha sonra ona yüz dirhemlik bir şey alsa, yeminini bozmuş sayılmaz.⁵⁵

Özellikle klasik dönemde fıkıh bilginleri kâidenin tanımını yaparken, onu diğer ilimlerin kâidelerinden ayırma amacına yönelik olarak küllîlikten neyi kastettiklerini açıklama çabası içerisine girmişlerdir. Kimisi küllîlikten maksadın kâidenin hükmünün bütün fertlere uygulanması;⁵⁶ kimisi de bütün meseleleri tek tek kuşatmak olmayıp başka bir kâidenin altına girmeyecek şekilde genellik olduğunu ifade eder.⁵⁷ Buradaki tanımda yer alan *küllî*likten maksat, hem mevzusunun küllî oluşu hem de bütün fertlerine uygulanabilirliğidir. Her ikisi de fikhî bir önermenin kâide olabilmesi için gereklidir. Mevzusu küllî olandan maksat, kâidenin altında yine kâide olan/olabilen genel önermelerin bulunmasıdır. Bir kaziyenin altında küllî önermeler yer almıyorsa, veciz ifade yapısına sahip olsa da fikhî hüküm bildiren bir cümledir, kâide değildir. Bu küllîlik, bazen beş temel kâide gibi çok geniş olabileceği gibi, bazen altında birkaç kâidenin toplanabileceği daha dar bir yapıda da olabilir. Örneğin *zarar izâle olunur* kâidesinin altında *zaruretler kendi mikdarlarınca takdir olunur, zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olunur, zaruretler memnu olan şeyleri mübah kılar, iki fesad teâruz ettikde ehaffi irtikab ile a'zaminun çaresine bakılır* gibi kâideler bulunur. Ana kâidenin altında bulunan bu kâidelerin her birinin de altında başka kâideler bulunmaktadır. Böylece bu kâidelerin kuşatıcılığı genelden özele doğru gider ve sonunda her bir fikhî meseleyle ilgili dâbıtlara ulaşılır. Dâbıtın da mevzusu küllî değil cüz'î olduğu için kâideden doğal olarak ayrılır. Altına giren her bir olaya uygulanabilirliği nasıl kâidenin temel özelliklerinden biriye -daha önce ifade edildiği üzere- istisnalarının bulunması da aynı şekilde kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü bir mani olmasa o istisnalar da kâidenin altına gireceği için istisna sayılan meseleler de aslında kâidenin altına dahildir. Dolayısıyla tanımda yer alan *küllî* ifadesi, ileride daha detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere kâidenin

⁵⁵ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 57.

⁵⁶ Örnek olarak bkz. 'Attâr, *Hâşiyetü'l-'Attâr*, I, 32.

⁵⁷ Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-besâir*, I, 51, 198.

-istisnaları olsa da- fikhın değişik bölümlerinden meselelere uygulanabilir olması ve altında küllî formda olan başka kazıyyelerin bulunması anlamına gelmektedir. Kâidenin bu özelliği onu tanımlayan müelliflerce ekserî ve ağlebî gibi kayıtlarla ortaya konmaya çalışılmıştır.⁵⁸

Bazı bilginlerin, kâidelerin yapıları itibariyle küllî olmaları sebebiyle küllî kaydına gerek olmadığı yönündeki görüşleri,⁵⁹ özellikle fikh kâidesi sözkonusu olduğunda pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü fikhî hükümler kazıyye formunda gelmekle beraber, hepsinin küllî olmadıkları, küllî olanlarının da kendi aralarında dâbit ve küllî kâidede olduğu gibi kuşatıcılıklarının farklı olduğu görülmektedir. Bundan dolayı küllîlik, kâidenin ayırıcı unsurlarından biri olduğu için yapılan tanımlarda buna yer vermek gerekmektedir.

Bilindiği üzere kazıyye, bir söz söyleyen kişiye, söylediği şeyde sâdık veya kâzip olduğunu söylemenin mümkün olduğu sözdür. Kazıyyeler cüzleri itibariyle hamliyye ve şartıyye kısımlarına ayrılırlar. Kazıyye-i hamliyye, her iki cüz'ünün (mevzu ve mahmul) müfred olduğu kazıyyedir. Şartıyye ise her iki cüz'ü müfred olmayan kazıyyedir. Keyfiyyet itibariyle iki çeşit olan kazıyyeler olumlu ise mûcebe, olumsuz ise sâlibe ismini alır. Kemmiyet itibariyle üçe ayrılan kazıyyelerin mevzuu muayyen bir şahıs ise mahsusa; *küll* (her) ve *ba'd* (bir/bazı) edatlarıyla oluşturulmuşsa mahsura; mahsusa ve mahsura gibi değilse mühmele ismini alır.⁶⁰ Fikhî kâidelerin *kazıyye* olmaları, onları başka ilimlerin kâidelerinden ayırmasa da inşâî olmayıp ihbârî forma sahip olduklarını; canlı ve insan gibi *küllî mefhum* olmadıklarını gösterir. Kazıyye-i hamliyye-i/şartıyye-i mucbebe-i mahsura/mühmele formunda gelen kâidelerin kazıyye olmaları, olumlu veya olumsuz bir hüküm bildirmelerine bağlı olarak tasdik ve tekzip edilebilmeleri sebebiyledir. Dolayısıyla dua, emir, nehiy gibi inşâî yapıda olan ifadeler kâide

⁵⁸ Örnek olarak bkz. Hamevî, *a.g.e.*, I, 51; Mekkî, *Tehzibu'l-Furûk*, I, 36; Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâik*, s. 305; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 186.

⁵⁹ Bkz. İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 45.

⁶⁰ Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 176; Gelenbevî, *Gelenbevi 'alâ İsâgucî*, s. 30-36; Şevkî Efendi, *Şevkî 'ala'l-Fenârî*, s. 93-102.

olamazlar. Bu nedenle bazı kavâid kitaplarında⁶¹ soru formuyla ifade edilen cümleler, bu tanıma göre kâide değildirler.

B. Kâidenin Terimleşme Süreci

1. *el-Asl* Kavramı

Teknik anlamıyla *kâide* kavramının gerek fûrû‘-ı fıkıh eserlerinde ve gerekse kavâid literatüründe kullanımı geç bir döneme rastlar. Bu dönemden önce birer fikhî prensip olan kâideler, kaynaklarda değişik şekillerde ifade edilmişlerdir. Bu ifadelerin başında *el-asl* kavramı gelir.⁶² Fıkıh eserlerindeki kullanımları dikkate alındığında *el-asl* ifadesinin *el-kâideden* daha geniş anlamlara sahip olduğu görülür. Sözlük anlamı itibariyle bir şeyin kendisine dayandığı şey anlamına gelen *el-asl*, bazen kâideyle eş anlamlı bir şekilde kullanılmış olmakla beraber,⁶³ çoğunlukla küllî kâideyi de içine alacak şekilde delîl, râcih, gâlip, zâhir, devam ettiği kabul edilen hüküm ve makîsun aleyh gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴ Kelimenin sözlük anlamında yer alan bir şeyin başka bir şeye dayanması, çatının duvara ve duvarın temele dayanmasında olduğu gibi ya duyulara dayalı olarak algılanabilecek şekilde hissîdir ya da mecazın hakikate dayanması ve cüz’î hükümlerin küllî kâidelere dayanmasında olduğu gibi aklîdir.⁶⁵ İbn Hazm (v. 456/1064) aslı, bu iki anlamı da çağrıştıracak şekilde, aklın ilk etapta idrak ettiği ve hisse dayalı olarak anlaşılan şey şeklinde tarif etmektedir.⁶⁶ Kâideyi de kuşatacak şekilde geniş bir anlama sahip olan *asl* kavramı, zamanla yerini ilkeyi daha özel bir şekilde ifade eden *kâideye* bırakmıştır.⁶⁷ *el-Asl* ifadesi fûrû‘-ı fıkıh kaynaklarında her zaman mücerret olarak kullanılmamış, *el-aslu ‘l-ma ‘hûd* ve *el-aslu ‘l-*

⁶¹ İbn Receb (v. 795/1393) ve Venşerîsî’nin (v. 914/1508) kavâidlerinde bu tür örneklere sıkça rastlanır. bkz. İbn Receb, *Takrîru ‘l-kavâ‘id*; Venşerîsî, *İzâhu ‘l-mesâlik*.

⁶² Bkz. Kerhî, *Risâle*, s. 110 vd.; Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, s. 9 vd.; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 121.

⁶³ İcî, *Şerhu ‘l-‘Adud*, s. 9.

⁶⁴ Bkz. İcî, *a.g.e.*, s. 9; İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, I, 7; Şevkânî, *İrşâdü ‘l-fuhûl*, s. 3; Nedvî, *el-Kavâ‘id ve ‘d-davâbitü ‘l-müstehlesa mine ‘t-Tahrîr*, s. 109-110.

⁶⁵ Tefîzânî, *et-Telvîh ‘ala ‘t-Tavdîh*, I, 17. Ayrıca bkz. Serahsî, *a.g.e.*, I, 212, 218, II, 37.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli ‘l-ahkâm*, s. 56.

⁶⁷ Örneğin “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesi *el-Mebsût*’ta *el-asl* olarak aktarılırken *Fetâva-yı Hindîyye*’de *el-kâide* olarak geçmektedir. Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, I, 121; *el-Fetâva ‘l-Hindîyye*, I, 47.

mahfûz ifadelerinde olduğu gibi bir terkip içerisinde aktarıldığı da olmuştur.⁶⁸ Bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere, kaynaklarda mezhep imamlarının farklı meseleler ile ilgili görüşleri tartışılırken, daha çok dâbitleri da kuşatacak şekilde *aslu Ebî Hanîfe*,⁶⁹ *aslu Ebî Hanîfe ve Ebî Yusuf*,⁷⁰ *aslu Ebî Hanîfe ve Muhammed*,⁷¹ *asluhumâ*⁷² ve *aslu 'ş-şeyhayn*⁷³ gibi kullanımlara da rastlanmaktadır.

Kaynaklarda fikhî ilkelerin *el-asl* olarak ifade edilmesi ile sözlük anlamı arasında bir paralellik bulunmaktadır. Fikhî kâidelerin mezhep müktesebatının gözden geçirilmesi sonucu elde edilmesi ve ulaşılan bu sonuçların *el-asl* olarak zikredilmesi, ulaşılmış neticenin değişik meselelerin kökenini ve kökleşmiş bir yapıyı ifade ettiğini gösterir. Fikhî ilminde *asl* kelimesine yüklenen bu mana ile bir şeyin kökeni ve kökleşmesini ifade eden sözlük anlamı⁷⁴ birbirine paraleldir. Dolayısıyla fikhî ibadetlerden muâmelâta, cezalardan münâkehâta birçok fer'î meselesinin üzerine kurulu olduğu ilkeler ile bir ağacın köklerinin gelip bir gövdede vücut bularak adeta yeni bir bünye oluşturması arasında semantik bir ilişkinin bulunduğu açıktır. Nitekim bir ağacın toprağa iyice kök saldığını ifade etmek için “*iste 'salet hazihi 'ş-şeceratü*” denilir.⁷⁵ *Aslın* bu anlamına, usûlün fikhî ile ilişkisine değinen kaynaklarda da rastlanmaktadır ki *asıl*, başka bir şeyin kendisine dayandığı ve kendisi üzerinde yükseldiği şey olduğu için, şer'î hükümleri bilmek anlamına gelen fikhî usûlü de bu hükümlerin üzerine kurulu olduğu, kendisine dayandığı şeylerdir.⁷⁶

Özellikle kâidelere çokça müracaat edilen alanlardan birisi olan ve karşı tarafı kendi kabul ettiği ilke ile ilzam etmeyi hedefleyen mezhepler arası tartışmalarda kâide

⁶⁸ Örnek olarak bkz. Kâsânî, *Bedâi' u 's-sânâi*, I, 392, 414; II, 573; III, 14, 121; IV, 226; V, 23; 261, VI, 217, 571, 577, 600; VII, 26; VIII, 51, 313, 359, 501; IX, 296, 517, 519; X, 465, 571; İbn Nüceym, *el-Bahru 'r-râik*, IX, 201.

⁶⁹ Örnek olarak bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 96; VI, 222; XII, 106; XIV, 62; İbn Nüceym, *el-Bahru 'r-râik*, I, 141; III, 69.

⁷⁰ Serahsî, *a.g.e.*, XXX, 239.

⁷¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 1675.

⁷² İbn Nüceym, *a.g.e.*, III, 340.

⁷³ Gânim el-Bağdâdî, *Mecma 'u 'd-damânât*, I, 287.

⁷⁴ Bkz. İbn Fâris, *el-Mu'cem*, “a-s-l” md.; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, “a-s-l” md..

⁷⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “a-s-l” md..

⁷⁶ Bkz. İbn 'Akîl, *el-Vâdih fî usûli 'l-fikh*, I, 47.

için *el-asl* ifadesinin kullanılması, onu kullanan âlimlerin mensup olduğu fikhî ekolün dayanaklarının sağlamlığını ve karşı tarafın da kabul etmesi gereken bir ilke olma özelliğini vurgulamak gayesine matuftur. Aynı şekilde fikhî kâidelerin fûrû‘ meselelere hakim olan muhkem ve sarsılmaz ilkeler olması ile görüşleri sağlam ve oturaklı kişi için kullanılan “*raculun asilü'r-re'y*”⁷⁷ ifadesinin de bu çerçevede zikredilmesi gerekir. Kâidelerin elde edilmesinde kullanılan istikrâî/tümevarımsal yöntem, onların ifade ettiği bilgiyi, uzun araştırma ve tecrübeler sonucunda elde edilen bilgi gibi muhkem kılmaktadır. Bundan dolayı, fikh eserlerinde fikhî kâidelerin *el-asl* olarak ifade edilmesi ve ilk dönem bazı kavâid kitaplarının başlıklarının *el-asl* veya *el-usûl* olması tesadüfî değildir. Nitekim Kerhî'nin (v. 340/952) kavâid edebiyatına dair ilk eserlerden kabul edilen risâlesi, *er-Risâle fi'l-usûl* başlığını taşımakta ve kâidelerin baş taraflarında *el-asl* ifadesi bulunmaktadır.

2. Asıldan Kâideye Geçiş

Mezhep mükteşebatının ilk kuşağı takip eden fakihler tarafından belirli bir yöntemle gözden geçirilerek sonraki dönemlerde şümulü ifadelerle ortaya konmasında şemsiye bir kavram olarak kendisine müracaat edilen *el-asl* terimi, usûlden fûrû‘a, fikhın kapsamlı ve dar ilkelerini ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Hatta bu kullanım sadece fikhî kâidelerle sınırlı olmayıp usûl, dil ve mantık ilkelerini de kapsayacak şekilde değişik ilim dallarını da kuşatmaktadır.⁷⁸ Fûrû‘-ı fikh eserlerinde *el-kâide* ifadesine *el-asl* ile kıyaslandığında daha az rastlanmakla beraber, kavâid literatürüne göre daha erken bir dönemde kullanılmıştır.⁷⁹ Bu durum, çalışmanın ikinci bölümünde genişçe ele alınacağı üzere, kavâid literatürüne dair eserlerle fûrû‘-ı fikh kaynakları arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Fikh eserlerinde kâideler *el-asl* dışında *ez-zâhir*, *el-mezheb*⁸⁰ ve *el-câmi‘* gibi ifadelerle de aktarılmıştır.⁸¹ Kâide ifadesinin, erken

⁷⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, “a-s-l” md..

⁷⁸ *el-Asl* kavramı sadece fikhî ilkeler için kullanılmamış, usûl ilkeleri için de kullanılmıştır. bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 168.

⁷⁹ Örnek olarak bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 8-9; Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sânâi‘*, III, 356-357.

⁸⁰ Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, III, 981-982.

dönem usûl kaynaklarında da asıl ve ilkeyi de içerecek şekilde değişik anlamlarda kullanımına rastlamak mümkündür. Örneğin Cüveynî (v. 478/1085), birçok yerde kâide ifadesini genel ilke anlamında kullanmaktadır.⁸²

Burada cevaplanması gereken soru, kavâid literatürüne ait eserlerde, fikhın genel prensipleri anlamına gelen *el-asl* ifadesinden *el-kâide* şeklindeki kullanıma ne zaman geçildiğidir. Her ne kadar İzz b. Abdisselâm (v. 660/1262) gibi müellifler kâide ifadesini eserlerinde başlık olarak kullansalar da bu kullanıma geçiş, sınırları çok net olmamakla beraber VIII/XIV. yüzyıla rastlar. Dolayısıyla *el-asl*ın yerini *el-kâideye* terketmesi, kavâid literatürüne dair eserlerin üslup ve yapı bakımından oturmuş bir forma kavuştuğu dönem olan VIII/XIV. yüzyılda, öncülüğünü Şâfiî fakihlerin yaptığı fikhın önce beş temel ilkeye ayrılması, ardından kapsam bakımından daha sınırlı olan ilkelerin sıralanması ve bunu daha dar ilkeler olan dâbitların takip etmesi şeklindeki ayırımla başlamıştır. Her ne kadar gerek fûrû‘-ı fikh eserlerinde ve gerekse kavâid literatürüne dair kaynaklarda kâide kelimesi zaman zaman fikhî kâideleri ifade etmek için kullanılsa da ilk olarak muhaddis ve Şâfi‘î fakîh ‘Alâî’nin (v. 761/1359) *el-Mecmû‘u’l-müzheb fi kavâidi’l-mezheb* isimli eserinde teknik anlamıyla kullanıldığı görülür. Nitekim bu konuya ışık tutan bir bilgi ‘Alâî’nin *el-Mecmû‘u’l-müzheb*’inde geçmektedir. ‘Alâî, “şekk ile yakîn zâil olmaz” ve “bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır” kâidelerini açıklarken “‘alâ hilâfi’l-asl” ifadesinde geçen “asl”ın çeşitli anlamlara geldiğini belirtmiş ve bunları şöyle sıralamıştır: a) Lafzın konulduğu hakikat mana, b) delilin muktezası, c) kabul edilmiş, d) yerleşik kâide, e) gâlib olan durum, f) istîshâb.⁸³

İbnü’l-Vekîl’in (v. 716/1316) *el-Eşbâh ve’n-nezâir*’i bu başlıkla anılan ilk örnek kabul edilmekle beraber⁸⁴ eserde kâide başlığı altında fikhın değişik mevzuları işlenmiş olup, çoğunlukla doğrudan bir prensip aktarılmamıştır. Dolayısıyla, İbnü’l-Vekîl

⁸¹ Bkz. Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sânâi‘*, I, 449; II, 418, III, 146, 206, 373; IV, 76, 102, 142; V, 6, 606; VI, 170, 489; VII, 232, 317; VIII, 353, 502; IX, 516. Bununla ilgili değerlendirme için bkz. Kızılkaya, *Kâsânî’nin Bedâyi‘ İsimli Eserinde Kavâid’in Yeri*, s. 88-89.

⁸² Örnek olarak bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 80, 93.

⁸³ ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 305.

⁸⁴ İbnü’l-Vekîl, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, neşredenin girişi, I, 57.

‘Alâî’den önce yaşamış olmakla beraber, onun gibi doğrudan kâide ifadesiyle fikhî asılları incelememiştir.

II. Kâidenin Benzer Kavramlarla İlişkisi

Fikhî kâide, özellikle bazı muasır müellifler tarafından fikhin başka kavramlarıyla bazen aynı anlamda, kimi zaman da yakın anlamlarda kullanılmıştır. Bu tür kavramların başında fikhî nazariyesi ve gâî ilke gelmektedir. Fikhin bir konusunun temel şartları, unsurları ve hükümleri açısından incelenerek o konuda geçerli olabilecek sonuçlara varılması ile oluşan teori anlamına gelen nazariye,⁸⁵ fikhî meselelerin modern kanunlar ile mukayese edilmesi sonucunda fikhî literatürüne girmiş bir kavramdır. Fikhî mevzuların modern kanunların sistematığı esas alınarak tasnif edilip nazariyeler şeklinde incelenmesi, kâidelerin İslam hukukunun genel nazariyeleri oldukları yönünde bazı iddialara yol açmıştır.⁸⁶ Bu konuda değişik yaklaşımlar bulunmakla beraber kavâid ile nazariye arasında önemli farklılıklar bulunduğunu söylemek mümkündür. Kâidelerin doğrudan hüküm ifade etmelerine rağmen nazariyelerin, fikhî hüküm taşıma yerine fikhin sadece bir konusunun temel şart, unsur ve hükümleriyle detaylı olarak incelenmesi ve o konuda geçerli olabilecek sonuçlara varılması ile oluşan teoriler olmaları, kâide ile nazariye arasındaki en önemli farktır. Ayrıca kâidelerin fikhin her alanına uygulanabilen yapılarına karşılık nazariyelerin akit, mülkiyet, ehliyet ve butlan nazariyesi gibi fikhin sadece bir bölümüyle ilgili olması, aralarındaki diğer bir farklılığı teşkil etmektedir.⁸⁷ Aynı şekilde fikhî kâidesi makâsîd’î-şerîadaki gâî ilkeyle de ilişkilendirilmiştir. Ancak bunlar mahiyet, delil olma, önem ve üzerlerinde meydana gelen ittifak ve ihtilaf gibi hususlarla birbirlerinden ayrılırlar.⁸⁸

⁸⁵ Zerkâ, *el-Medhalu'l-fikhiyyu 'l-âmm*, I, 235.

⁸⁶ Kâidelerin nazariye olduklarını iddia edenlerin başında Muhammed Ebû Zehra (v. 1974) gelmektedir. Bkz. Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, s. 8. Ahmed Bû Tâhir el-Hattâbî ise dâbitlar gibi özel olmayan genel nitelikli fikhî kâidelerin fikhî nazariyeler olarak ifade edilebileceğini söyler. Bkz. Venşerîsî, *Îzâhu'l-mesâlik*, neşreden giriş, s. 111.

⁸⁷ Geniş bilgi için bkz. Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, s. 37-38.

⁸⁸ Her iki kavramı mukayese eden bir çalışma için bkz. Zeyd el-Keylânî, “Kavâ'idü'l-makâsîd, hakikatuhâ ve mekânethâ fi't-teşri'”, *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, XVIII, 28-34.

Kâidenin kavramsal analizini yapan bazı müelliflerin de işaret ettiği gibi kâide, birçok ilim dalı tarafından kullanılan bir kavramdır. Bu nedenle kâidenin genel tanımına değinen Hamevî (v. 1098/1687) ile Güzelhisârî (v. 1215/1800) gibi bazı bilginler, onun fikhî anlamına da ayrıca yer vermişlerdir.⁸⁹ Kâide kavramının gerek fikha ve gerekse başka ilimlere ait bazı kavramlarla yakın anlamlara sahip olması, ilgili kavramların analizini yapmayı kaçınılmaz kılmakla beraber, bunların bazıları fıkıhla ilgili olmayıp başka ilim dallarını ilgilendirdiği için burada fıkıh ile ilgisi olanlar ve daha çok modern araştırmacılar tarafından fikhî kâideyle karıştırılanlar üzerinde durulacaktır. Ayrıca bazı çalışmalarda kâide, el-eşbâh ve'n-nezâir ve furûk gibi kavramlarla da ilişkilendirilerek incelenmiştir. Ancak el-eşbâh ve'n-nezâir belirli bir dönemden sonra kavâid eserleri için kullanılan bir ifade olduğu; furûk da fikhin altında yer alan ve kavâidden farklı müstakil bir literatür olduğu için bu tür bir mukayese fikhî kâidenin mahiyetini ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında bu kavramlar üzerinde durulmayacaktır.

A. Dâbit

Sözlükte güç, kuvvet, büyüklük; bir şeyin muhafaza edilmesi, kontrol edilmesi ve kararlılıkla korunması gibi anlamlara gelen dâbit,⁹⁰ kâide ile yakın ilişkisi olan kavramların başında gelir. Kâideyle mukayese edildiğinde, dâbitin daha özel bir alana hakim olan ilke olduğu görülür. Bir tür kâide olan dâbit; kâideyle bazı noktalarda birleşmekte, bazı noktalarda ise ayrılmaktadır.

Klasik dönem bilginlerinin bir kısmı kâide ile dâbiti birbirinden ayırırken diğer bir kısmı bu tür bir ayırım yapma cihetine gitmemiştir. Ayrıca kavâid alanında eser yazan fakihlerin çoğunluğu dâbiti müstakil olarak tanımlama yerine onun kâideden ayrıldığı noktalara işaret etmekle yetinmiştir. Bu durum, dâbitin yapısı itibariyle özel bir kâide olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Mevcut literatür incelendiğinde, her iki kavramı açık bir şekilde birbirinden ayırdığı tespit edilen ilk müellifin Makkarî (v. 758/1357) olduğu söylenebilir. Yukarıda aktarılan kâide tanımında da görüldüğü

⁸⁹ Bkz. Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-besâir*, I, 51; Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâik*, s. 305.

⁹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, “d-b-t” md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “d-b-t” md..

üzere Makkarî, doğrudan dâbıtı tanımlamamakla beraber kâidenin dâbıttan daha genel olduğunu ifade ederek dâbıtın özel bir kâide olduğunu îmâ etmiştir.⁹¹ Kendisi gibi Mâlikî bir bilgin olan Ahmed b. Ali el-Mencûr'un (v. 995/1587), Makkarî'nin tanımında geçen *özel fikhî dâbıtlar* ile ilgili verdiği bilgi ve yukarıda aktarılan örneklerde de görüldüğü üzere kâide ile dâbit arasında kapsam bakımından fark vardır.

İbnü's-Sübkî (v. 771/1369) kâideyi tanımladıktan sonra yapmış olduğu açıklamada kâide ile dâbıtın sınırlarını belirlemiştir. Buna göre kâide “*yakîn şek ile ortadan kalkmaz*” gibi fikhın birçok bâbını kuşatırken dâbit, “*sebebi masiyet olan her keffaret, hemen yerine getirilmelidir*” gibi fikhın sadece bir bâbını kuşatan ve kendisiyle benzer formların tertibi kastedilen kâidedir. İbnü's-Sübkî bu konuyu biraz açarak; hükümde müşterek formlara sahip olan ortak payda kastediliyorsa bunun *el-medrek* olarak isimlendirileceğini; yok eğer dayanaklarına bakılmaksızın benzer formlar bir araya getirilmişse bunun *dâbit* olarak isimlendirileceğini söyler.⁹² İbnü's-Sübkî bu yaklaşımıyla, dâbıtı kâide olarak ifade etmekle beraber onun kâideyle kıyaslandığında daha dar kapsamlı, dolayısıyla aralarındaki farkın kapsama dayalı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Eserinin tasnifinde önce beş temel kâideyi, ardından *el-kavâdü 'l-âmmeh* başlığıyla daha dar kapsamlı kâideleri, en sonunda ise *el-kavâidü 'l-hâssa* başlığı altında fikhın değişik bâblarına dair dâbıtları incelemesi de onun takip ettiği yöntemi ortaya koyması bakımından fikir vermektedir.⁹³

İbn Nuceym (v. 970/1562) *el-Eşbâh*'ta hem dâbıtı kâideden ayırmış hem de dâbıtları *el-fevâid* olarak isimlendirmiştir. Eserin tasnifinde önce küllî nitelikte olan kâidelere yer vermiş, ardından *el-Hidâye* ile *Kenzü'd-dekâik*'in tertibini esas alarak tahâretten ferâize kadar fikhın değişik bölümleriyle ilgili dâbıtları *el-Fennü's-sânî: el-Fevâid* başlığı altında incelemiştir. Bu bölümün girişinde dâbıtı tanımlama cihetine gitmek yerine kâideyle aralarındaki farka “*dâbit ile kâide arasındaki fark; kâide fikhın*

⁹¹ Makkarî, *el-Kavâ'id*, I, 212.

⁹² İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 11. İbnü'n-Neccâr ve Suyûtî de dâbıtın yapısı itibariyle kâideden ayrıldığı hususunda İbnü's-Sübkî ile aynı görüştedirler. Bkz. İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, I, 30; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, I, 10-11.

⁹³ Bkz. İbnü's-Sübkî, *a.g.e.*, I, 12, 94, 200.

birçok bölümünden konuları birleştirirken dâbit sadece bir bâbtan olan meseleleri cemedir” şeklinde işaret etmekle yetinmiştir.⁹⁴ İbnü’s-Sübki’nin *el-kavâidü’l-hâssa* başlığı altında incelediği dâbitleri, İbn Nüceym *el-fevâid* başlığı altında ele almıştır. Bununla beraber her iki müellif de iki kavram arasındaki farkı benzer şekillerde ifade ederek bu konuda klasik yaklaşımın genel karakterini ortaya koymuştur.

İbnü’s-Sübki ve İbn Nüceym’in bu yaklaşımı klasik dönem müelliflerinin birçoğunda görülmektedir. Örneğin Hamevî (v. 1098/1687) dâbiti, bir bâbtan fûrû‘ meseleleri kuşatan kâide olarak;⁹⁵ et-Tehânevî (v. 1158/1745), “*cüz’iyyâta tatbik edilebilen külli hükümdür*” şeklinde tanımlar. Kâide ile dâbit arasındaki temel ayrımın kuşatıcılık olduğuna işaretlerle, kâidenin fikhin değişik bâblarına ait meseleleri kuşatmasına rağmen dâbitin sadece bir bâbı kuşattığını ifade eder.⁹⁶ Bennânî de (1198/1784) kâide ile dâbit arasındaki bu farka işaretlerle “*kâide, dâbittan farklı olarak bir bâb ile sınırlı değildir*” demiştir.⁹⁷

Bazı bilginler ise kâide ile dâbitin aynı anlamlara geldiğini ifade eder. Örneğin Feyyûmî (v. 770/1369) kâideyi tanımlarken onun istılahta dâbit manasına geldiğini belirtir.⁹⁸ Ancak iki kavram arasında açık bir ayırım yapmayan bu bilginlerin kavâid alanında eser kaleme almadıkları, daha çok sözlük veya başka türden eserler ortaya

⁹⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 192. İbn Nüceym’in *el-Eşbâh* dışında dâbitleri müstakil olarak bir araya getirdiği eserinin başlığının *el-Fevâid* olması da onun dâbit ile fâide kavramlarını aynı anlamda kullandığını göstermektedir. bkz. İbn Nüceym, *el-Fevâidü’z-zeyniyye*. İmam Nevevî’nin de *el-Usûl ve’d-davâbit* başlığını taşıyan bir eseri bulunmakla beraber bu kitabın içeriği akaitten, fıkha ve usûle kadar değişik mevzuları içeren dokuz meseleden müteşekkildir. Ancak konularının büyük çoğunluğu mezhebin çeşitli fikhî konulardaki görüşlerini içermektedir. Müellifin de kitabın girişinde belirttiği gibi söz konusu eser, ilim tahsil etmek isteyen öğrencinin ihtiyaç duyacağı ve kendisine dayanacağı meseleleri bir araya getirdiğinden bu isimle anılmıştır. bkz. Nevevî, *el-Usûl ve’d-davâbit*, s. 21.

⁹⁵ Hamevî, *Gamzu’uyûni’l-besâir*, I, 31.

⁹⁶ Tehânevî, *Keşşâfü’l-istilâhâtü’l-fünûn*, “ed-dâbitatü” md. ve “el-kâ’ide” md..

⁹⁷ Bennânî, *Hâşiyetü’l-Allâme el-Benânî*, II, 356.

⁹⁸ Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, “k-‘a-d” md.. Abdulgani en-Nablusî (v. 1143/1731) yazmış olduğu *Eşbâh* şerhinde her ne kadar kâideyi tanımlarken Feyyûmî’yi aynen takip etse de dâbiti, *altında cüz’î anlamlar bulunan küllî ifadeler* şeklinde tanımlar. bkz. Nablusî, *Keşfü’l-hatâir ‘ani’l-Eşbâh ve’n-nezâir*, vr. 10b, 11a. Nablusî’nin Feyyûmî’den yapmış olduğu kâide tanımı alıntısı, Nedvî ve onu bu konuda takip eden Bâhüseyn ve Rûkî gibi araştırmacıları, Nablusî’nin kâideyle dâbiti aynı anlamda kabul ettiği şekilde bir yanlışlığa sevk etmiştir. bkz. Nedvî, *el-Kavâidu’l-fikhiyye*, s. 47; Bâhüseyn, *el-Kavâidu’l-fikhiyye*, s. 59, Rûkî, *Nazariyyetü’t-tak’idi’l-fikhî*, s. 52.

koydukları dikkat çeken bir husustur. Bu ise her iki kavramın benzer anlamlara sahip olduğunu; fakat fıkıh bilginlerinin bunları ince bir ayırıma tabi tuttuğunu göstermektedir.

Bazı kavâid müellifleri, eserlerinde kâide ile dâbıtı tanımlamadıkları gibi, takip ettikleri tasnif sistemi de bu kavramlar arasında bir ayırım yapmadıklarını göstermektedir. İbnü'l-Vekîl'in (v. 716/1316) *el-Eşbâh*'ı, İbn Receb'in (v. 795/1393) *el-Kavâid*'i ve Venşerîsî'nin (v. 914/1508) *Îzâhu'l-mesâlik*'i bu tür eserlere örnek verilebilir. Her üç müellif, kâide ve dâbıtın tanımına yer vermedikleri gibi klasik kavâid literatüründe takip edilen yöntemden farklı olarak fıkıh kâidesi, usûl kâidesi ve dâbıt arasında bir ayırıma gitmeksizin her üç türü bir arada vermişlerdir. İbnü'l-Vekîl *el-Eşbâh*'ına “Peygamber’in (a.s.) fîli fitrî ve şer’î olma arasında bulunuyorsa, teşrî’in olmaması asıl olduğuna göre, fitrî olana mı hamledilir; yoksa Peygamber (a.s.) şer’î şeyleri açıklamak üzere gönderildiği için şer’î olana mı hamledilir?” usûl kâidesi ile; İbn Receb *el-Kavâid*'ine “Akan su durgun su gibi midir; yoksa onun akan her parçası münferid su hükmünde midir?” dâbıtıyla; Venşerîsî ise eserine “Gâlib olan kesin gibi midir yoksa değil midir?” kâidesiyle başlamıştır.⁹⁹

Yukarıdan itibaren aktarılan görüşlerden hareketle dâbıtı *fıkhın sadece bir bölümüne ait meseleleri kuşatan küllî kazıyye* şeklinde tanımlamak mümkündür. Klasik dönem yaklaşımlarından da anlaşıldığı üzere dâbıt, mahiyet itibarıyla kâide olmakla beraber kâide, fıkhın birden çok bölümünü kuşatmasına karşın dâbıt sadece bir bölümü ile sınırlıdır.¹⁰⁰ Dolayısıyla aralarındaki temel fark kapsam ile ilgilidir. Bununla beraber aralarındaki bu fark, dâbıtın kâideye göre altına giren hükme delaletinin doğrudan ve daha kuvvetli olmasını sağlamaktadır. Bu durum cinsin türe göre konumuna veya yakın türün uzak türle kıyaslandığında bir üstünde bağlandığı cins ile ilişkisine benzemektedir. Başka bir ifadeyle içlemde yükseldikçe soyutluk artar (kâidede olduğu gibi), kaplamda inildikçe somutluk artar (dâbıtta olduğu gibi) ve sonunda tek bir ferdi ilgilendiren

⁹⁹ Bkz. İbnü'l-Vekîl, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 87-88; İbn Receb, *Takrîru'l-kavâ'id*, I, 5; Venşerîsî, *Îzâhu'l-mesâlik*, s. 136.

¹⁰⁰ Başka hukuk sistemlerinde de genel prensip ve özel prensip ayırımları vardır. Bkz. Smith, “The Use of Maxims in Jurisprudence”, *HLR*, IX, 17-18.

hükme ulaşılır. Buna bağlı olarak bir kâidenin birçok istisnası bulunmasına rağmen dâbıt, hükme doğrudan delalet ettiği için ya istisnası yoktur ya da kâideyle kıyaslandığında istisnaları çok azdır. Bu nedenle beş temel kâide ile onlara göre daha alt kâideler ve dâbıtların hükümlere delaletleri mücerretlik derecesine göre değişir. Şöyle ki; *şek ile yakîn zâil olmaz* kâidesinin fer‘î bir hükme delaleti ile onun altında yer alan *bir emr-i hâdisin akreb-i evkatına izâfeti asıldır* kâidesinin delaleti aynı kuvvette değildir. Örneğin namaz kılan bir kimsenin elbisesinde necaset gördüğü ve bunun ne zaman bulaştığı hususunda kesin bilgisinin olmadığı varsayılsa, *şek ile yakîn zâil olmaz* kâidesi bu durumun çözüme kavuşturulmasında tek başına yeterli olmaz. Ancak *bir emr-i hâdisin akreb-i evkatına izâfeti asıldır* kâidesi, bu konuda tatmin edici bir izahata gitmeyi sağlamaktadır ki o da, bu şahsın en son abdestini bozduğu zamana gidilerek o zamandan itibaren bu durumun vuku bulduğunu kabul etmektir.¹⁰¹

B. Usûl-i Fıkıh Kâidesi

Fıkıh kâidesiyle usûl kâidesi arasındaki ilişki, fûrû‘ ile usûl arasındaki ilişki göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Bazı klasik kaynaklarda fikhî kâidelerle usûl arasında kurulan ilişki, kavâidin edille-i şer‘iyye arasında zikredilmesi ve usûl ile fûrû‘ kâidelerinin aynı kaynaklarda kavâid başlığı altında incelenmesi, her iki kâide türü arasındaki ilişki üzerinde durmayı gerekli kılmaktadır. Usûl ile fûrû‘ kâidelerini karşılaştırmaya geçmeden önce usûl kâidesinin anlamı üzerinde durmak uygun olacaktır. Usûl kâidesinin klasik kaynaklarda müstakil bir şekilde tanımlanmayıp yapılan bazı kâide tanımlarında onun usûlden farklı olduğuna işaret edilmesi, aralarında bir ayrıma gidilmediğini veya usûl kâidesini ayrıca tanımlama ihtiyacı duyulmadığını göstermektedir. Buna karşılık bazı modern dönem müellifleri usûl kâidesini tanımlama yoluna gitmişlerdir. Örneğin Osman Şübeyr usûl kâidesini, fıkıh usûlü tanımından hareketle şu şekilde tarif eder: “*Tafsîlî delillerden fer‘î şer‘î hükümlerin istinbatına*

¹⁰¹ Kâideyle ilgili geniş örnekler için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 71-73.

*kendisiyle ulaşılan küllî kazıyyedir.*¹⁰² Müellif, yapmış olduğu bu tanımda fıkıh usûlü tanımında geçen *el-kavâid* ifadesini kaldırıp yerine *küllî kazıyye* terkiibini koyarak bir bakıma fıkıh usûlünü yeniden tanımlamıştır. Dolayısıyla bu tanımın usûl kâidesinden ziyade bir fıkıh usûlü tanımı olduğunu söylemek mümkündür. İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) *el-Muğnî* isimli eserinde geçen usûl kâideleriyle ilgili bir çalışma yapan Merînî ise usûl kâidesini şöyle tanımlar: “*Fıkhî furû'un üzerine bina edildiği, genel, soyut ve muhkem bir ifadeye sahip küllî hükümdür.*”¹⁰³ Tanımda geçen *küllî hüküm* ifadesi usûl kâidesini cüz'î olandan ayırdetme amacı taşısa da usûl kâidesinin fıkıh kâidesinde olduğu gibi küllîleri altında topladığını söylemek güçtür. Çünkü emrin vücûp ifade etmesi ve 'âmm lafzın tahsîs edici bir delil bulunmadığı sürece umûm üzerine olacağı örneklerinde de görüldüğü üzere usûl kâideleri, cüz'î mevzularla ilgili olup fikhî dâbitlar gibi sadece bir konuda altına giren meselelerde geçerlidir. Dolayısıyla fikhî kâidede olduğu gibi farklı mevzulardaki konuları kuşatmalarından bahsedilemez. Usûl kâidelerini teorik olarak ele alan bir çalışmada usûl kâidesi, “*Müctehidin durumu, fıkhın delillerden istinbat edilmesi ve bu delillerden nasıl istidlalde bulunulacağına vasıta olan, muhkem bir ifadeye sahip küllî hükümdür*” şeklinde tanımlanmıştır. Müellife göre tanımda yer alan *vasıta olması* kaydı usûl ile fûrû' kâidelerini ayırmak açısından önemlidir. Çünkü usûl kâidesi aracı bir konuma sahip olup altında bulunan konulara uygulanabilmek için bir vasıtaya ihtiyaç hisseder ki bu vasıta da edille-i şer'iyeden biri veya müctehittir.¹⁰⁴

Usûl kâidesini tanımlarken kaynaklarda geçen fıkıh usûlü tanımlarını dikkate almak gerekir. Genellikle *tafsîlî delillerden şer'î fer'î hükümlerin istinbâtına kendisiyle ulaşılan kâideler ilmi* şeklinde yapılan fıkıh usûlü tanımında yer alan *kâideler*, tafsîlî delillerin tikellerine uygulanan külliyât, ma'lumât ve küllî mefhumlar olarak ifade edilir ve bunlar da *emîr vücûb ifade eder, nehiy tahrîm ifade eder, haber-i vâhid zann ifade*

¹⁰² Şübeyr, *el-Kavâ'idü'l-küllıyye ve'd-davâbitu'l-fıkhıyye*, s. 27. Benzer bir tanım için bkz. Ahmed, *el-İstikrâ'*, s. 420.

¹⁰³ Merînî, *el-Kavâ'idü'l-usûliyye ve tatbikâtühâ'l-fıkhıyye*, I, 35.

¹⁰⁴ Bkz. Bedârîn, *Nazarıyyetü't-tak'idi'l-usûli*, s. 62-63.

eder ve *'âmmın tahsîsi câizdir* gibi usûl kâideleriyle izah edilir.¹⁰⁵ Dolayısıyla usûl kâidesini, onun fıkıh usûlünün yöneldiği konularla olan ilişkisini dikkate alarak şu şekilde tanımlamak mümkündür: *Usûl konularıyla ilgili meselelere hakim olan küllî kaziyedir*. Bu durumda usûl kâideleri ya Kitap, sünnet, icma, kıyâs, istihsân, mesâlih-i mürsele gibi edille-i şer'iyeye, ya teklîfi ve vaz'î hüküm gibi ahkâm-ı şer'iyeye veya 'âmm, hâs, emir, nehiy, müfesser, zâhir gibi delâlet bahisleri ya da ictihad, taklîd, tercih gibi ictihad bahisleri olarak ifade edilebilecek dört temel konudan biriyle ilgili olabilir. Fıkıh kâidelerinden farklı olarak, usûl kâidelerinin değişik mevzuları kapsaması şart olmadığı için usûle ait dâbıttan da söz edilemez. Ancak bazı müellifler, isabetli olmayan bir yaklaşımla, usûlün yukarıda ifade edilen temel mevzularıyla ilgili kâideleri esas alıp onların detaylarına dair hususları dâbit olarak zikrederler. Örneğin icmanın hücciyetiyle ilgili genel kâidenin altında icmanın şer'î konularda olacağı, icmada bulunacak olan müctehidlerin müslüman ve fakih olmasının gerekliliği gibi dâbitler olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁶ Burada cevaplanması gereken soru icma, haber-i vâhid, kıyâs vb. konular ile ilgili kâideler kendi altlarına giren mevzuları mı kuşatırlar yoksa bunlar icma, haber-i vâhid ve kıyâs gibi delillerin kapsamına giren mevzuların hepsinde aynı şekilde mi uygulanırlar? Şöyle ki, "*İcma hüccettir*" kâidesinin bir usûl kâidesi olması "*İcma şer'î meselelerde hüccettir*", "*İcma edenlerin müctehid olması şarttır*", "*İcma edenlerin Hz. Muhammed'in ümmetinden olması gerekir*" gibi bir bakıma onun şart, rükün ve vasıfları olan konuları kapsaması anlamına mı gelir yoksa kaynaklarda üzerinde icma vuku bulmuş örneklerin her birinin şer'î hüccet olduğu anlamına mı gelir? Birinci ihtimalin kâide veya dâbit kapsamında değerlendirilemeyeceği açıktır. Çünkü bu durumda ilgili bütün rükün, şart ve özelliklerin her birisinin birer dâbit olması icab eder.

Kâide ile usûl arasındaki ilişkiye doğrudan değinen müelliflerin başında Mâlikî fakih Karâfî (v. 684/1285) gelmektedir. Ona göre fıkıh; usûl ve furû' olmak üzere ikiye ayrılır. Usûl de kendi içinde iki kısımdır: *Usûl-i fıkıh* ve *kavâid-i külliye-i fıkhiyye*. Karâfî, usûl-i fıkıhı örneklendirirken "*Emir vücub ifade eder*", "*Nehiy tahrîm ifade eder*"

¹⁰⁵ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 28-29.

¹⁰⁶ Örnek olarak bkz. Bedârîn, *a.g.e.*, s. 167-171.

gibi kâideleri örnek verir ve usûl kâidelerinin genel olarak Arap dilinden türetilen kâideler olduğuna işaret eder. Daha sonra fikhî kâidelerin İslam hukukundaki önemine değinir ve bunların usûlden farklı olduğunu belirtir.¹⁰⁷ Karâfî'nin değindiği bu ayırım, iki kavâid türü arasındaki temel farklardan biridir. Fikhî kâidelerden farklı olarak, nasları yorumlarken kendilerine müracaat edilen araçlar olan usûl kâidelerinin daha çok deliller ve lafızlarla ilgili olmaları, onların Arap dilinden neşet ettiklerine dair görüşlerin zeminin oluşturmaktadır.¹⁰⁸ Örneğin “*Emir vücûb ifade eder*” kâidesinden hareketle zekâtın farz olduğu sonucu çıkarılamaz; zekâtın farziyeti ancak “*zekât veriniz*”¹⁰⁹ ayetiyle bilinir. Bu ayetten hüküm istinbat etmek için “*Emir vücûb ifade eder*” kâidesine müracaat edilerek ayet yorumlanır ve bunun mükelleflere bir sorumluluk yüklediği sonucuna varılır. Dolayısıyla bazı bilginlerin, usûl kâideleriyle bir vasıta olmadan amel edilemez şeklindeki görüşleri,¹¹⁰ onların nasları yorumlamadaki işlevlerine işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Necmuddin et-Tûfî (v. 716/1316), daha önce aktarılan kavâid tanımında görüldüğü üzere her ne kadar usûl ve fûrû kâidelerini tanım düzeyinde bir ayırma tabi tutmayarak her ikisi için ortak bir tarif yapsa da verdiği örneklerden, bu iki kâide türü arasında bir ayırım gözettiği anlaşılmaktadır. Yaptığı tanımı açıklamak amacıyla aktardığı “*Akdin sorumlulukları vekili değil müvekkili bağlar*” ve “*Şeriatte hiyel bâtıldır*” örnekleri fıkıh ile ilgiliyken; daha sonra verdiği “*Emir, vücub ve fevr ifade eder*”, “*Delîl-i hitâb hüccettir*”, “*Kıyâs-ı şebah sahîh bir delildir*” ve “*Mürsel hadis ile ihticâc edilir*” örnekleri ise usûl ile ilgilidir.¹¹¹ İkinci kısımdaki kâideleri aktardıktan sonra bunların usûl meselelerinden olduğuna işaret etmesi de aralarında bir ayırma gittiğini göstermektedir. Tûfî ile aynı fikhî geleneğe mensup İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) akitle ilgili bir tartışmada usûl ilminin genel deliller olmasına karşılık fikhî kâidelerin

¹⁰⁷ Karâfî, *el-Furûk*, I, 5-7. Karâfî fetva verecek kişinin vasıflarından bahsederken, kavâid bilgisinin isabetli fetva vermek bakımından önemine değinir. Bu çerçevede, dikkate alınması gereken kâidelerin sadece usûlü'l-fikh ile sınırlı olmadığını, şeriatte bunlardan daha fazla kâide bulunduğunu ifade eder. bkz. Karâfî, *a.g.e.*, II, 199-200.

¹⁰⁸ Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Mekkî, *Tehzîbu'l-Furûk*, I, 4.

¹⁰⁹ el-Bakara, 2/43, 110.

¹¹⁰ Bucnûrdî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, I, 107; Makkarî, *el-Kavâ'id*, neşreden giriş, I, 107-108.

¹¹¹ Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 95-96.

genel hükümler olduğunu ifade etmesi,¹¹² bu konuda çerçeve bir yaklaşım orataya koyması bakımından önemlidir.

Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl alanında kaleme alınmış eserler, usûl kâidelerinin furû'a nasıl uygulandığı ve fıkıh mezheplerinin değişik hükümlere varmasının temelinde usûl kâidelerindeki farklılıkların önemli rol oynadığıyla ilgili zengin örnekler içermektedir. Çalışmanın üçüncü bölümünde *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl* türü eserler daha detaylı inceleneceğinden, burada kavâid eserleriyle usûl kâideleri arasındaki ilişkiye kısaca değinmek yararlı olacaktır. Kavâid müellifleri her ne kadar eserlerinde usûl ile furû' kâidelerini birlikte incelemiş olsalar da onların bu iki kâide türünü birbirlerinden ayırdıkları görülür. Örneğin 'Alâî (v. 761/1359), eserini kaleme alma gerekçelerine değinirken, usûl ve furû' kâidelerinden tahrir edilen meseleleri aktarmayı bunların başında sayarak her iki ilmin kâidelerinin farklılığına işaret etmiştir.¹¹³ Aynı şekilde beş temel kâideyi inceledikten sonra "*Şimdi cüz'î kâideleri, usûl kâidelerinden başlayarak aktarmaya başlayacağız*" diyerek, bu açık ayırımı daha somut bir şekilde ifade etmiş ve edille-i şer'iyeye ile ilgili bazı meseleleri incelemiştir.¹¹⁴ Başka bir yerde de "*ehl-i sünnet mezhebinin ve cumhur-u fukahânın üzerinde karar kıldığı ve usûlü'l-fikh kâidelerinden biri olarak meşhur olan, 'hükümler şeriatten alınır, akıl hükümlerin şeriatten alınması hususunda bir şeyi iyi veya kötü göremez' ilkesidir*"¹¹⁵ ifadesiyle, usûl ve furû' kâidelerini birbirinden ayırdığını ortaya koymuştur. Erken dönem kavâid müelliflerinden olan 'Alâî'nin bu ve benzeri ifadeleri, ilk dönemlerden itibaren iki kavâid türü arasında bir ayırımın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Genel olarak usûl ve furû' kâideleri bir ayırıma tabi tutulsa da bazı kavâid müelliflerinin kâideleri usûlü'l-fikh olarak değerlendirmeleri, üzerinde durulması gereken bir meseledir. Bu müelliflerin başında Zerkeşî (v. 794/1392) gelmektedir. O,

¹¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XXIX, 167.

¹¹³ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, I, 207.

¹¹⁴ 'Alâî, *a.g.e.*, II, 435.

¹¹⁵ 'Alâî, *a.g.e.*, II, 517-518.

fikhî kâidelerin hakikatte usûlü'l-fikh olduğunu söyler.¹¹⁶ Onun bu yaklaşımı İbn Nüceym (v. 970/1562) tarafından da benimsenir. İbn Nüceym *el-Eşbâh*'ının tasnifinde takip ettiği yöntemi izah ederken eserin birinci bölümünü teşkil eden temel kâidelerin hakikatte usûlü'l-fikh olduğunu belirtir.¹¹⁷ Bazı *Eşbâh* şârihleri İbn Nüceym'in bu ifadesine açıklama getirmek amacıyla bu kâidelerin usûlü'l-fikh olmadığını, usûlü'l-fikh gibi olduklarını söyleseler de¹¹⁸ İbn Nüceym'in küllî kâidelerin hakikatte usûlü'l-fikh olduklarına dair kanaatinin isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Burada her iki müellif tarafından usûl olarak kullanılan ifadenin fikhin bir alt disiplini olan usûl ilmi değil de -fikhî kâide ve dabitların gerek fûrû' eserlerde ve gerekse kavâid kitaplarında *el-asl* olarak aktarıldığı da dikkate alındığında- fûrûdan meselelerin kendilerine dayandığı asıllar olarak okunması daha doğru olacaktır. Nitekim her iki fakihin doğrudan "*Bunlar usûlü'l-fikhdir*" yerine "*Bunlar hakikatte usûlü'l-fikhdir*" şeklindeki ifadeleri, olası yanlış anlaşılmaları giderdiği gibi bu kanıyı da desteklemektedir.

Fikhî kâide ile usûl kâidesi arasındaki farklılık, daha önce de ifade edildiği üzere fûrû' ile usûl ilmi arasındaki ilişkiyle yakından ilgili olduğu için her iki kâide türü mevzuları itibariyle birbirinden ayrılır. Mevzularının farklılığına bağlı olan bu ayırım, her iki ilmin a'râz-ı zatiyyesinin farklı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Hüküm istinbat etmek için başvuru usûl ilminin kâidelerinin daha çok deliller, lafızlar ve istinbat ile ilgili olmasına karşın, fikhî kâidelerin mükellefin fiillerine ve bunların şer'î hükümlerine yani fûrû'a dair konularda olması bunun doğal bir sonucudur. Bu nedenle her iki kâide türünü birbirinden ayıran en temel fark, mevzularının farklı olmasıdır. Muhammed Ebû Zehra (v. 1974), Sübkî'nin (v. 771/1370) Mâlikî mezhebinin usûlünün beşyüzden fazla olduğuna dair görüşünü ele alırken usûl ile kavâid arasındaki bu farka dikkat çeker. Ona göre usûl daha çok istinbat yöntemleri ve delillerle ilgiliyken fikhî kâideler, mezhebin ictihadının ulaştığı sonucu ortaya koyan yöntemleri açıklayan ve birçok cüz'î meselenin ortak noktalarını birbirine bağlayan bir yapıya

¹¹⁶ Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, I, 71.

¹¹⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 10.

¹¹⁸ Ebû's-Suud, *'Umdetü'n-nâzir*, vr. 9b; Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-besâir*, I, 34.

sahiptir. Dolayısıyla fikhî kâideler vücûd-u zihnî ve vaki'î açısından fûrû'dan sonra gelmektedir. Halbuki usûl, fakihin hüküm istinbat ederken kendisini kayıtladığı ilkeler olması hasebiyle fûrû'dan önce gelir.¹¹⁹ Usûl kâidesiyle fûrû' kâidesinin mevzuları arasındaki bu farklılık, önerme formu bakımından şu şekilde izah edilebilir: Usûl kâidelerinin mevzusu “*Haber-i vâhid zann ifade eder*” örneğinde olduğu gibi delil ve ona bağlı meselelerle ilgiliyken, mahmulü mevzunun ispatına dairdir. Yukarıdaki örnekte geçen *haber-i vâhid* mevzu, onun zannî oluşu ise mahmuldür. Buna karşılık fikhî kâidenin mevzusu mükelleflerin fiilleri; mahmulü ise şer'î hükümdür.¹²⁰ Her iki kâide türü arasındaki bu ayırım müctehidin belirli bir meselede icthad ederken kâideyi esas alması ve kâidenin onun icthadına yön verdiği gerçeğiyle çelişmez. Hatta bazı durumlarda -haber-i vâhidin kâideye ters düşmesi sebebiyle kendisinden vazgeçilmesinde olduğu gibi- kâidelere bağlı olarak usûl prensiplerinden vazgeçildiği de olmuştur.

Modern dönem kavâid yazarlarının büyük çoğunluğunun usûl ile fûrû' kâideleri arasındaki temel farkın, usûl kâidelerinin cüz'iyatının hepsini kuşatmasına karşın fikhî kâidelerin ağılebî olmaları sebebiyle cüz'iyatını ağılebî olarak kuşattıkları ve istisnaları bulunduğu şeklindeki yaklaşım,¹²¹ kısmen doğru kabul edilse de her iki kavâid türü arasındaki temel farkı teşkil etmemektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, istisnaların bulunması sadece fikhî kâidenin bir özelliği olmayıp, usûl de dahil olmak üzere her ilmin kâidelerinde görülen bir hususiyettir.

Aralarındaki bariz farklılıklara rağmen bazı kâidelerin hem usûl hem de fûrû' kâidesi olarak değerlendirildikleri de vakidir. Bir yönüyle usûl diğer bir yönüyle fûrû' ile ilgili olan kâidelerin her iki ilim dalına ait ilkeler olarak değerlendirilmeleri doğaldır. Bu tür kâidelerin usûl ile mi yoksa fûrû' ile mi ilgili olduğunun tespit edilmesi, mevzularının hangi alanla ilgili olduğuna bağlıdır. Örf ile ilgili kâideler bu çerçevede zikredilebilir. Ali Ahmed en-Nedvî, Ahmed Fehmî Ebû Sünne'den bu farkla ilgili önemli bir kriter

¹¹⁹ Ebû Zehra, *Mâlik: Hayâtuhu ve 'asruhu, ârâuhu ve fikhuhu*, s. 232.

¹²⁰ Bkz. Burhânî, *Seddü 'z-zerâ 'i*, s. 160-162.

¹²¹ Nedvî, *el-Kavâidu 'l-fikhiyye*, s. 68.

aktarır: “Eğer örf amelî icma veya maslahat-ı mürsele olarak yorumlanırsa usûl kâidesi; muayyen bir manada yaygınlaşan söz veya yapılagelen bir fiil olarak yorumlanırsa bu durumda fikhî kâide olur.”¹²²

Genel olarak kavâid müellifleri eserlerini kaleme alırken daha çok fikhî kâideleri inceleme konusu yapmakla beraber, usûl kâidelerine de yer vermişlerdir. Bununla birlikte çok az da olsa müstakil olarak usûl kâidelerini inceleyen eserler de bulunmaktadır. Bunların başında İbnü'l-Lahhâm'ın (v. 803/1401) *el-Kavâid ve'l-fevâidü'l-usûliyye ve mâ yete'allaku bihâ mine'l-ahkâmil-fer'iyye* isimli eseri gelmektedir. İbn Receb'in (v. 795/1393) talebesi olan İbnü'l-Lahhâm, eserinde altmış altı kâide zikretmiştir. Bunların hepsi teknik anlamda kâide olmamakla beraber, İbnü'l-Lahhâm, eserinde zikrettiği her kâide, dâbit ve usûl meselesinin altına giren fikhî mevzuları, değişik mezheplerin de görüşlerine yer vererek işlemiştir.¹²³

C. Külliyyât

Fıkıh eserlerinde yer alan cüz'î hükümler, ilgili oldukları şahısların hepsine yönelik hükümler ortaya koydukları için küllî kabul edilebilirler. Örneğin “*İcâre lâzım bir akittir, herhangi bir özür olmaksızın feshedilemez*”¹²⁴ hükmü, icare akdi yapan herkes için geçerli olduğundan, yapısı itibariyle cüz'î olsa da ilgili olduğu şahısların hepsini kuşattığı için küllîdir. Ancak gerek külliyyattan ve gerekse kâidelerdeki küllîkten kastedilen, bu tür bir kuşatıcılıktan farklıdır.

Fikhî kâideler, küllî kazıyyeler olmaları sebebiyle atlarına giren cüz'î meseleleri kuşatıcılık özelliğine sahiptirler. Bu nedenle onlara şumûllük kazandırmak için herhangi bir edata veya kelimeye ihtiyaç yoktur. Ancak fikhî önermelerin hepsi bu tür bir genelliğe sahip olmadıkları için bazen onlara genellik kazandırmak için başlarına “*küllün/küllü*” veya “*men*” gibi edatlar eklenir. Eklenen bu edatlar cümleye, sözkonusu vasıflara sahip her şahıs ve durumun aynı hükmü alacağı anlamı katar. *Küll*, *küllî* ve

¹²² Nedvî, *a.g.e.*, s. 71.

¹²³ Bkz. İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*.

¹²⁴ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 321.

külliyât felsefe, gramer ve tasavvuf başta olmak üzere değişik ilim dallarında kullanılan kavramlardır.¹²⁵ Kelimenin sahip olduğu bu geniş kullanım alanı sebebiyle farklı ilimlerde küllî önermeleri veya başında *küll* edatının olduğu cüz'ileri bir araya getiren eserler kaleme alınmıştır.

Fıkıh bilginleri külliyâta farklı anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin Şâtibî (v. 790/1388) usûlü'l-fikhın zannî değil kat'î olduğunu izah ederken; bunların şeriatın küllîleri üzerine kurulu olduğunu ifade eder ve küllîlerden kastının zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olduğunu söyler. Bunlar da şer'î delillerden yapılan küllî istikra sonucunda elde edilmektedirler.¹²⁶ Bazı usûlcüler de fıkıh usûlü tanımında geçen *el-kavâid* kelimesine açıklık getirmeğe çalışırken, bu ifadenin usûl ilminin cüz'iyât ve külliyâttan ziyade kâideler üzerine kurulu olduğunu gösterdiğini belirterek, külliyât ile kavâidi birbirinden ayırma yoluna gitmişlerdir.¹²⁷

Usûl bilginlerinin umûm ifade eden lafızlardan biri olan *küll* ile ilgili görüşlerini de burada zikretmek gerekir. Usûlcülere göre *küll* lafzı, ilgili olduğu bireyleri tek tek kuşatır. Örneğin iki kişiye “*Sizin benden bin lira alacağımız var*” diyen bir kişi bununla, her ikisine toplam vereceği meblağı ifade eder. Ancak “*Her birinizin benden bin lira alacağı var*” demesi durumunda, her birine tek tek bu meblağı vermesi gerektiğini ifade etmiş olur.¹²⁸ Sadece isimlerin başına gelen *küll* kelimesinin izafetle kullanılması, isim cümlesinin temel özelliklerinden biridir. Fiilin başına getirilmek istendiğinde, kendisinden sonra “*mâ*” edatı getirilir ve *küllemâ* şeklinde kullanılır. Bu durumda kendisinden sonra gelen fiilin umûmiliğine delalet eder. Marife bir kelimenin başına geldiği takdirde, önüne geldiği kelimenin bütün cüzlerini; nekre bir kelimenin başına gelirse o kelimenin bütün fertlerini ihata eder. Örneğin “*Küllü't-tüffâhi hâmidun*”

¹²⁵ Örneğin tasavvuf literatüründe *el-küll* zatı itibariyle tek, isimleri itibariyle küll olan Allah'ı ifade eder. bkz. Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, “el-küll” md.. Felsefe ve mantıktaki anlamı için bkz. Meydânî, *Davâbitu'l-ma'rife*, s. 34-38; Alper, “Küllî”, *DİA*, XXVI, 539-540.

¹²⁶ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I,17-20.

¹²⁷ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 26.

¹²⁸ Birinci ifadenin arapçası “*lekümâ 'aleyye elfu dirhemîn*”, ikincinin ise “*liküllü vâhidin minkumâ 'aleyye elfu dirhemîn*” şeklindedir.

ifadesi, elmanın bütününün ekşi olduğunu belirtmiş olur ki bu durumda onun herhangi bir parçasının tatlı olma ihtimali sözkonusu olmaz. Buna karşılık “*Küllü tüffâhin hâmidun*” ifadesi her bir elmanın ekşi olduğuna delalet eder.¹²⁹

Fürû‘ fıkıhta başına *küll* getirilen hükümlerle usûlcülerin çizmiş olduğu bu çerçeve arasında benzer özellikler bulunmakla beraber, bunların kâideden farklı oldukları görülür. Kâide tanımında geçen küllîlik, onun hükümleri *bilkuvve* kuşatıcılığıdır; külliyyâtta gibi ifadede yer alan lafzî bir küllîlik değildir. Bu yönüyle külliyyât küllî kaziyyelerden olmakla beraber mevzusu bakımından özeldir. Mevzusu hususî olmasına rağmen küllî olarak ifade edilmesinin sebebi, başındaki *küll* edatıyla ilgilidir. Dolayısıyla kâidedeki küllîlik ile külliyyât arasındaki temel fark, fikhî kaziyyenin başına *küll* ifadesinin getirilmesi olmayıp *bilkuvve* kuşatıcılığıdır. Şöyle ki, külliyyâta ifadenin şumûlünden ziyade başına *küll* getirilmesi esastır. Halbuki kâidede böyle bir durum söz konusu olmadığı gibi kâidenin kuşatıcılığı, başına böyle bir kelimenin getirilmesine gerek bırakmamaktadır. Öte taraftan *küll* edatı daha çok cüz’î hükümlerin başına getirilerek onlara kuşatıcılık kazandırılmaya çalışılır. Dolayısıyla *küll* ifadesi cüz’î hükümlerle dâbitların başına getirilerek onları genelleştirir, kâidelerin başına getirilmez.

Birçok fıkıh kitabında sıklıkla kullanılan *küll* ifadesine, özellikle IV/X. yüzyılda yaşayan bazı müelliflerin eserlerinde daha çok rastlanır. *et-Telhîs* isimli eserinde birçok hükmü *küll* ifadesiyle aktaran İbnü’l-Kâss (v. 335/946) bunların başında gelir. Örneğin “*Mukim birinin arkasında namaza başlayan her yolcunun namazı dört rekat kılması gerekir*”, “*Muhtaç olduğu takdirde zekat alması caiz olan herkesin, malı nisab miktarına ulaştığında zekat vermesi gerekir*”, “*Her kim kendi mülkünde bir kuyu kazar ve birisi de buna düşerse kuyuyu kazana tazmin sorumluluğu yoktur*”, “*Kendisine vasiyet caiz olan bir kimseye malının üçtebirini vasiyet eden herkesin vasiyeti caizdir*”¹³⁰ gibi hükümler

¹²⁹ Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 16-18; İbn Nüceym, *Fethu’l-Gaffâr*, I, 97-99.

¹³⁰ “*Küllü müsâfirin ehrame halfê mukîmin kâne ‘aleyhi en yusalliye erbe’an*”, “*küllü men câze lehu ahzu’z-zekâti izâ kâne muhtâcen, vecebet ‘aleyhi’z-zekâtu izâ beleğa maluhu nisâben*”, “*küllü men hefera fî mülkihi bi’ran fe sekata fihâ sâkitun felâ damâne ‘aleyhi*”, “*küllü men evsâ bi sulusi mâlihi*

bunlardan sadece birkaçıdır. Aynı dönemde yaşayan Huşenî'nin (v. 361/972) *Usûlü'l-fütüyâ*'sı da bu açıdan zengin örneklerle doludur. “*Sehiv nedeniyle imama gereken her şey ona tabi olana da gerekir*”, “*Âlimlerin, fesadı hususunda ihtilaf ettiği her fasid nikah, kendisinde bulunan şüphe sebebiyle sahîh nikah hükmündedir*”, “*Bir şahit ve yeminle hüküm verilebilen her durumda kadınların şahitliği geçerlidir*” gibi hükümler bunlar arasında yer alır.¹³¹ İbn Abdilberr de (v. 463/1071) bu türden birçok hükme yer vermiştir: “*Kara hayvanlarından meyte olanların hepsi haramdır*”, “*Satışı caiz olan her şeyin kiraya verilmesi de caizdir*”¹³² gibi ifade şekillerini sıkça zikreder. Ancak başına küll getirilerek aktarılan bu tür fikhî hükümler kısa ifade yapıları gibi bazı özelliklerle kâidelere benzeseler de kâidenin temel özelliği olan kuşatıcılığa sahip olmadıkları için bunları kâide olarak kabul etmek mümkün değildir. İbnü'l-Kâss ve Huşenî'nin eserlerini kaleme aldıkları zaman dilimiyle kâidelerin bir araya getirilme çabalarının aynı yüzyıla rastlaması, bu dönem fakihlerinin zihinlerinde cüz'î hükümleri küllî bir şekilde ifade etme düşüncesinin olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Mevcut literatür dikkate alındığında fıkıh bâblarına göre küllîleri ilk olarak bir araya topladığı tespit edilen mevcut en önemli eser Makkarî'nin (v. 758/1357) *el-Külliyât*'ıdır. Makkarî, *'Amelü men tabbe limen habbe* isimli eseri içerisinde müstakil bir bölümde 524 küllîyi fıkıh bâblarına göre toplamıştır. Onun ardından yine kendisi gibi Mâlikî olan İbn Gâzî'nin (v. 919/1513) *el-Külliyâtü'l-fikhiyye*'si de bu alanda yazılmış önemli bir eserdir.¹³³ Özellikle Mâlikî fıkıh çevresinde kaleme alınan bu tür müstakil eserlerin başka mezheplerde rağbet görmemesinin ve fikhî küllîleri bir araya toplayan eserlerin bir literatür oluşturamamasının temelinde, kavâid edebiyatına dair kaynaklarda bu yapıda olan hükümlerin birer ilke halinde zikredilmesinin yattığı söylenebilir.

limen tecûzu lehu'l-vasiyyetu fe vasiyyetuhu câizetün”. Bkz. İbnü'l-Kâss, *et-Telhis*, s. 173, 201, 396, 447.

¹³¹ “*Küllü mâ vecebe 'ala'l-imâm min sehvin vecebe misluhu 'ala'l-me'mûm*”, “*küllü nikâhin fâsadin ihtelefe'n-nâsu fî fesâdihî, fe hukmuhu hukmu's-sahîhi limâ fîhi mine's-şübheti*”, “*küllü mevdi'in yecûzu fîhi'l-kadâu bi'l-yemîni me'a's-şâhidi, fe şehâdetü'n-nisâi fîhi câizetün*.” bkz. Huşenî, *Usûlü'l-fütüyâ*, s. 63, 167, 319.

¹³² “*Küllü meytetin min hayavâni'l-berri harâmun*”, “*küllü mâ câze bey'uhu câze fîhi'l-kirâu*” bkz. İbn Abdilberr, *Kitâbu'l-Kâfi*, I, 378, II, 89.

¹³³ Makkarî, *el-Külliyâtü'l-fikhiyye*, neşredenin girişi, s. 46-47.

Nitekim Makkarî'nin *el-Külliyât*'ında geçen bu tür hükümlerle *el-Kavâid*'i ve Venşerîsî'nin (v. 914/1508) *Îzâhu'l-mesâlik*'inde geçen dâbitler mukayese edildiğinde bu durum açık bir şekilde görülecektir.

D. Kânûn

Kavâid ile ilgisi olan kavramlardan birisi de *kânûn*dur. Aslının Süryanice olduğu ifade edilen bu kelime, özellikle müteahhirûn dönemine ait usûl eserlerinde yapılan fıkıh usûlü tanımlarında, kâideyle müteradif bir şekilde kullanılmıştır.¹³⁴ Fıkıh usûlü tanımlarında geçen *fer'î şer'î hükümlerin istinbâtına kendisiyle ulaşılan kâideler* ifadesindeki kâide yerine bazen kânûn kelimesinin kullanılması aralarında ortak bir anlam olduğunu göstermektedir. Nitekim bazı kaynaklarda usûl kâidelerinin *el-kânûnu'l-usûlî* şeklinde geçmesi de bu irtibatı göstermektedir.¹³⁵

Kânûn kelimesi usûl ve fîrû' kaynaklarda fikhî kâide, usûl kâidesi ve mezhebin dayandığı temel ilke ve hareket noktası gibi anlamlara gelmekle beraber, daha çok dil ile ilgili prensiplerden bahsedildiğinde zikredilir. Kânûnun kâide anlamında kullanımının erken dönem örneklerine İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'de (v. 478/1085) rastlanır. Cüveynî, bazen tartıştığı meselelerle ilgili usûl ve fîrû' kâidelerini *el-kânûn* olarak aktarmakta,¹³⁶ bazen de dil kâidelerine değinirken bu kavramı kullanmaktadır.¹³⁷

Gazzâlî (v. 505/1111), *el-Mustasfâ*'nın mukaddime bölümünde ele aldığı konuların sadece usûl ilmiyle ilgili olmadığını, aksine tüm ilimlerle irtibatı bulunduğunu ve burada ele alınan meselelere vakıf olmayan bir kimsenin ilmine güvenilemeyeceğini belirtmektedir. Daha sonra, eserinde ele aldığı konuların nazarî bilginin kaynağı olan tanım ve burhandan ibaret olduğuna işaret etmekte ve tanım konusunu ele alırken tanım ve ona bağlı mevzulara hakim olan altı ilkeyi incelemekte ve bu ilkeleri *kânûn* olarak

¹³⁴ Örnek olarak bkz. İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 29.

¹³⁵ Örnek olarak bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, IX, 87.

¹³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 206, 239, II, 83, 110.

¹³⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, I, 209.

ifade etmektedir.¹³⁸ Onun kânûna yüklemiş olduğu bu anlam, bir ilmin kâide ve prensipleriyle paralellikler arz etmektedir. İbn Rüşd (v. 595/1198) de kânûn kavramını kâide anlamına gelecek şekilde kullanmaktadır.¹³⁹

Zerkeşî (v. 794/1392), kavâid alanında yazmış olduğu *el-Mensûr* isimli eserin giriş bölümünde, fıkıh eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan müteaddid meselelerin birleştirici prensiplerde (*kavânîn*) muhafaza edilmesinin onların ezberlenmesi ve kayıt altına alınması bakımından daha doğru bir durum olduğunu söylerken *kavânîn* ifadesine yer vermekte ve bunu *kâide* ile aynı manada kullanmaktadır.¹⁴⁰ Ancak Zerkeşî başka bir eserinde kânûnu, edille-i şer'îyye anlamında kullanarak,¹⁴¹ kânûnun bir kavram olarak prensip ve kâide anlamının dışında başka kullanımlarının da olduğunu ortaya koymuştur. Seyyid Şerîf Cürcânî (v. 816/1413), *et-Ta'rifât* adlı eserinde kâideyi *cüz'îyyâtının tamamına uygulanan küllî kazîyye* şeklinde tanımlar. Kânûnu ise *hükümlerinin kendisiyle bilindiği cüz'îyyâtının tamamına uygulanan küllî* şeklinde tarif eder. Buna, “*fâil merfudur*”, “*mef'ûl mansuptur*” ve “*muzâf-ı ileyh mecrûrdur*” gibi nahiv kâidelerini örnek olarak gösterir.¹⁴² Asıl, kâide ve kânûn kavramlarının aynı anlama geldiğini ifade eden Ebü'l-Bekâ' el-Kefevî (v. 1094/1683),¹⁴³ Süryanice'de yazılı evrak anlamına gelen kânûn kelimesinin daha sonra *cüz'îyyâtın hükümlerinin kendisinden çıkarıldığı küllî kazîyye* anlamı kazandığını; bunun da asıl ve kâide olarak isimlendirildiğini ifade eder.¹⁴⁴ Benzer bir şekilde Tehânevî de (v. 1158/1745) kâideyle kânûnu eş anlamlı kullanmaktadır. Kâidenin *asıl, kânûn, mes'ele, dâbita* ve *maksat* kavramlarıyla eş anlamlı olduğunu belirttikten sonra,¹⁴⁵ kânûnun tanımını “*daha önce geçtiği gibi kânûn kâidedir*” şeklinde yapmıştır.¹⁴⁶ Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere kâide ile kânûn

¹³⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 35-63.

¹³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 34.

¹⁴⁰ Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, I, 65.

¹⁴¹ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 26.

¹⁴² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “kâ'ide” ve “kânûn” md..

¹⁴³ Ebü'l-Bekâ', *el-Küllîyyât*, “asl” md.. Ahmed ez-Zerkâ (v. 1938) da Onun bu yaklaşımını aynen benimsemiştir. Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, s. 87.

¹⁴⁴ Ebü'l-Bekâ', *a.g.e.*, “kânûn” md..

¹⁴⁵ Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, “el-kâ'ide” md..

¹⁴⁶ Tehânevî, *a.g.e.*, “el-kâ'ide” md..

birbirlerinin yerine kullanılmakla beraber, fıkıh ilminde furû‘a hakim olan genel ilkeleri ifade etmek için kâide kavramı kabul görmüş ve bu alanda kaleme alınan eserler kavâid ismiyle anılmıştır.

III. Kâidelerin Kaynakları

Her ilim kaynakları, gayesi, kullandığı yöntem gibi özelliklerle başka disiplinlerden ayrılır. Bu nedenle, her bir disiplinin kendine ait kaynakları, yöneldiği amaçlar ve kaynakları yorumlama yöntemi vardır. Fıkıh ilminin de başka disiplinlerden farklı kaynakları ve bunları yorumlama yöntemi bulunmaktadır. Fikhî kâidelerin kaynaklarından bahsetmek, en genel haliyle fıkıh ilminin kaynaklarından söz etmek anlamına gelmektedir. Fakihlerin fikhî bilgi üretirken müracaat ettikleri yöntem ve kaynakların tamamının fikhî kâide elde etme sürecinde de kullanıldığı görülmektedir. Özellikle furû‘ kaynaklarda kâidelerin kullanıldıkları alanlar ve temellendirme yöntemi, bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kavâidin kaynaklarını fikhin kaynaklarından ayrı düşünmek mümkün değildir. Ancak fikhî kâidelerin geçmiş fikhî müktesebat üzerinden inşa edilmeleri sebebiyle, fikhin kaynaklarına ilaveten, geçmiş fikhî mirasın da kavâidin kaynağı olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, önceki nesillerin ürettiği bilginin daha sonra gelenler için bir zemin oluşturduğu dikkate alındığında bu kaynaklık vasfı, fikhî bilginin bizzat kendisi için de söz konusu olur.

Fikhî kâidelerin kaynaklarını temelde naslar ve naslar dışında kalan kaynaklar şeklinde iki başlık altında incelemek mümkündür. Kitap ve sünnetten istidlâl ve istinbât yoluyla elde edilen kâideler birinci grubu teşkil eder. Fıkıh bilginlerinin ictehadları ve içinde yaşanan kültüre hakim olan kabuller de ikinci grubu teşkil eder. Ancak önemine binaen naslar dışında kalan kaynaklar, aşağıda iki ayrı başlık altında incelenecektir.

A. Dinî Naslar

Kur‘ân ve sünnet, İslam medeniyetinin düşünce ve davranış kodlarını belirleyen temel kaynaklardır. Tarih içinde müslüman toplumların ortaya koydukları bilginin

temelinde, bu iki kaynağın oluşturduğu zihinsel alt yapının belirleyici olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Bu nedenle Kur’ân ve sünneti sadece fikhin değil, bütün İslâmî ilimlerin kaynakları olarak görmek gerekir. Ancak, özellikle modern dönemde Kur’ân ve sünnette bulunan bazı nasların kâidelerin maddî unsurunu teşkil ettiği şeklindeki yaklaşımın eksik olduğunu ifade etmek gerekir.

Modern araştırmalarda her kâide için Kur’ân veya sünnetten doğrudan bir kaynak bulma şeklindeki yaklaşım, kendi içinde bazı mahzurlar taşımaktadır. Her kâidenin literal olarak bir nassa dayandırılması, daha çok fikhî ihtilaflarda savunulan görüşü temellendirmek veya karşıt görüşü eleştirirken destekleyici bir argüman olarak kullanılan kâidelerle ilgili şu soruyu gündeme getirmektedir: Eğer kâide doğrudan bir ayet veya hadise dayanıyorsa neden fakihler o ayet veya hadisi kullanmamış da kâideyi kullanmışlar? Bir konuda güçlü bir delil dururken daha alt seviyede bir delile müracaat edilmesi metodolojik olarak doğru olmadığı gibi, ihtilaflarda muhatabı ikna etme hususunda da sağlam bir kanıt olarak kullanılamaz. Dolayısıyla fikhî kâidelerin genel olarak ayet ve hadislerden mülhem olduğu, ancak her bir kâidenin doğrudan naslardan bir delile dayanmasının zorunlu olmadığını söylemek mümkündür.

Yukarıda ifade edilen kayıtlar mahfuz tutulmak kaydıyla, Kur’ân ve sünnette vecîz ifadeye sahip birçok nassın bulundupu ve bunlar ile kavâid düşüncesi arasında paralellikler bulunduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Kur’ân’ın bazı ayetleri kâideleştirme olgusuna zemin hazırlayacak niteliktedir. “*Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden fazlasını yüklemez*”¹⁴⁷ ayetinde olduğu gibi doğrudan bir vakıanın tespiti veya orucun farz kılındığını emreden ayetten hemen sonra hasta ve yolcuların bundan istisna edilmesi ve hemen akabinde “*Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez*”¹⁴⁸ şeklinde buyurulması buna örnek verilebilir. Aynı şekilde abdesti emreden ayetin son kısımlarında su bulunamaması durumunda teyemmüm edilebileceğinin bildirilmesi ve

¹⁴⁷ Bakara 2/286.

¹⁴⁸ Bakara 2/185.

bu durumun “Allah size güçlük çıkarmak istemez”¹⁴⁹ örneğinde olduğu gibi, bir kolaylığın sağlandığının ifade edildiği ayetler, hem ilgili oldukları konular itibariyle hem de ifade şekilleriyle zorluk ve meşakkate dair birçok meseleye çözüm üretme hususunda fakihlere zihinsel alt yapı oluşturmuşlardır. Fıkıh eserlerinde, kolaylık ve istisnaların meşakkatin kaldırılmak istenmesiyle açıklanması bu tür nasların fikhî meselelerin anlaşılmasında ne tür bir role sahip olduklarını göstermektedir. Kaynaklarda mestler üzerine meshin yolcudan meşakkati kaldırmaya yönelik bir ruhsat olduğu¹⁵⁰ ve yolculukta camaate namaz kıldırın imamın meşakkat sebebiyle kırâati uzun tutmaması gerektiği¹⁵¹ şeklindeki hükümler bunun örnekleridir. İbn-i Nüceym de (v. 970/1562) “Meşakkat teysiri celbeder” kâidesinin aslını, “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez”, “Allah dinde size ağır gelecek bir hüküm koymamıştır” ayetleri ile “Allah katında en sevimli din, kolaylaştırılmış hanifliktir” hadisinin oluşturduğunu ifade eder.¹⁵²

Hz. Peygamber’in (a.s.) cevâmi‘u’l-kelim olarak değişik vesilelerle söylemiş olduğu bazı sözleri ya doğrudan veya ifade ettiği anlam itibariyle dolaylı olarak birçok kâideye kaynak olmuştur. Bunlar arasında özellikle kapsamlı hüküm ifade eden hadîsleri kâideler oluşturmaya zemin hazırladığı gibi fakihlerin zamanla soyut yapılara sahip özlü ifadeler ortaya koymasına da örnek teşkil etmiştir. Örneğin “sarhoş eden her şey haramdır”,¹⁵³ “zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur”,¹⁵⁴ “Allah’ın kitabında bulunmayan her şart batıldır”¹⁵⁵ şeklindeki hadisler bu kabildendir. Suyûtî de (v. 911/1505) “bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” kâidesinin aslının “ameller niyetlere göredir”¹⁵⁶ hadisi olduğunu belirtir.¹⁵⁷

¹⁴⁹ Mâide 5/6.

¹⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 98.

¹⁵¹ Kâsânî, *Bedâi’*, I, 206.

¹⁵² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 84.

¹⁵³ Müslim, “Eşribe”, 70.

¹⁵⁴ Muvatta’, “Akdiye”, 31.

¹⁵⁵ Buhârî, “Buyû’”, 73.

¹⁵⁶ Buhârî, “Bed’ül-vahy”, 1, “İman”, 41, “Nikah”, 5; Müslim, “İmâre”, 155.

¹⁵⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 8.

İlk dönemlerden itibaren fukahânın Kur'ân ve Sünnet metinlerini istikrâî bir şekilde inceleyerek elde etmiş oldukları sonuçlar, fikhî kâideler vaz etmelerine zemin hazırlamıştır. Özellikle yukarıda geçen oruç, namaz, yolculuk vb. alanlarda tanınan ruhsat örneklerinde olduğu gibi, değişik mevzular ile ilgili nasların ortak noktalarını tespit etmeleri ve bunlardan hareketle hem fer'î meselelere çözüm bulmaları hem de ulaştıkları sonuçları bazen vecîz bir şekilde ifade etmeleri, kavâid açısından önemli bir merhaleyi teşkil etmektedir. Naslardan istinbat yoluyla kâide elde edilmesi fikhin ilk dönemleriyle sınırlı olmayıp sonraki asırlarda da sıkça müracaat edilen bir yöntem olmuştur. Nitekim bazı kaynaklarda fikhî kâidelerin mansûs ve müstenbat kâideler şeklinde bir ayırıma tabi tutulmaları, kâidelerin kaynakları dikkate alınarak yapılan bir tasniftir.¹⁵⁸

B. Fikhî Miras

Erken dönem kaynaklarda -bir kaç istisna haricinde- çoğunlukla fikhî kâidelerin kavâid literatürünün oturmuş bir sistem haline geldiği dönemdeki ifade formlarına rastlanmaz. Bu ilkeler fikhî meseleleri ele alan fakihlerin zihinlerinde bulunuyor ve fakihler bunları inceledikleri konulara uyguluyorlardı. Tıpkı usûl ilminde olduğu gibi, kâidelerin fûrûdan sonra tedvin edilmesi, bunların fakihler tarafından bilinmediği veya uygulanmadığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla mezheplerin kurucu figürlerinin yer aldığı ilk halka ile onların talebelerine ait fıkıh eserleri incelendiğinde bunlarda ele alınan hükümlerin kâideler üzerine kurulu olduğu görülür. Ancak hükümler bu ilkeler çerçevesinde örülürken doğrudan kâide aktarma yerine, varılmak istenen hüküm odaklı bir yazım tarzı benimsenir. Bu nedenle fikhî kâideler ya zikredilmez veya veciz yapıdan biraz daha farklı bir formda aktarılır.

Hanefî fakihlerin çokça müracaat ettiği ve birçok şer'î meseleyi üzerine bina ettikleri prensiplerden birisi, çoğunluğa göre hüküm vermektir. Değişik fikhî meselelerde çoğunluğu bütün gibi kabul eden Hanefîler, bu ilke ile ilgili birçok kâide

¹⁵⁸ Bkz. Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, s. 65-66.

vaz etmekle beraber, kaynaklarda bunlardan birinin Ebû Hanîfe ve Hasan b. Ziyâd'a doğrudan atfedildiği görülmektedir. Bu kâide “*Ekser, bütününe yerine geçer*” kâidesidir. Zeylâ‘î ve İbn Nüceym iki yerde bunu Ebû Hanîfe'ye atfetmektedirler. Bunların birinde Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den bunu rivayet ettiğini belirtirken; başka bir yerde ise bunu, “*Ebû Hanîfe der ki: Ekser, bütününe yerine geçer*” şeklinde ortaya koymaktadırlar.¹⁵⁹ Ancak başka kaynaklarda bu kâide Hasan b. Ziyâd'a atfedilmektedir. Örneğin Serahsî bunu Hasan b. Ziyâd'ın kendi ifadesi olarak aktarmaktadır.¹⁶⁰ Serahsî, Zeylâ‘î ve İbn Nüceym'in başka örnekleri incelerken bu kâideyi zikretmelerine rağmen, birkaç meselede onu doğrudan Ebû Hanîfe ve Hasan b. Ziyâd'a atfetmeleri, söz konusu kâidenin tahrîc yoluyla elde edilmeyip doğrudan adı geçen müctehidlerin sözü olduğunu göstermektedir.

Fıkıh eserlerinde bazı kâidelerin kaynakları hakkında ipucu niteliğinde bilgilere yer verilmektedir. İfade yapısı bakımından henüz veciz bir üslûp kazanmasa da içerdiği anlam ve üzerine kurulu olduğu düşünce, daha sonra gelen müctehidlerin fikhî kâideler vazetmelerine zemin hazırlamıştır. Örneğin İmâm Muhammed Medinelilerin sedd-i zerai‘ ile amel ederek verdikleri bazı hükümleri eleştirmiş ve onların kasâme uygulamasını örnek olarak zikretmiştir. İmâm Muhammed “*et-tühem*” ifadesini kullanarak kesin olan bir durum karşısında şüphe ile amel edilmesinin doğru olmayacağını, “*Nasıl olur da kesin olan bir durum şüphe ile ortadan kalkar*” şeklinde ifade etmiştir.¹⁶¹ Bu örnekte her ne kadar İmâm Muhammed kâideyi bilinen şekliyle aktarmamışsa da takip ettiği yöntem ve ele alış şekli, sonraki dönemde gelen fakihlere onun yaklaşımının ana fikrini çok açık bir şekilde vermektedir. Dolayısıyla onun bu görüşünden ve ifadesinden, “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesine işaret ettiği veya en azından görüşünü bunun üzerine bina ettiği kolaylıkla anlaşılmaktadır.

¹⁵⁹ Bkz. Zeylâ‘î, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 38; V, 211; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 252; VIII, 310.

¹⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 63.

¹⁶¹ Şeybânî, *el-Hücce*, II, 585. Ayrıca bkz. Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı*, s. 157.

Mezhep imamlarının çeşitli fikhî meselelerde esas aldıkları kâideler, imamın kendisine izafe edilerek söz konusu meselede var olan farklılığın asıllara dayalı olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. Özellikle Hanefî kaynaklarda mezhebin kurucu figürlerinin gerek kendi aralarındaki görüş ayrılıkları ve gerekse başka fıkıh ekolleriyle olan farklılıkları ele alınırken buna çokça müracaat edilir. *Te'sîsü'n-nazar*'ın neredeyse tamamı bu tür misaller ile doludur. Böylesi bir temellendirme yöntemi fûrû' kaynaklarda da görülmektedir. Örneğin VII. yüzyıl fakihlerinden olan el-Melikü'l-Muazzam (v. 643/1245), teşrik günlerinde getirilen tekbirlerin ne zaman biteceği hususunda Hanefî imamlar arasında vuku bulan tartışmayı incelerken Ebû Hanîfe'nin yakîne dayanarak hüküm verdiğini temellendirmek için bu kâideyi kullanmıştır. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe teşrik tekbirlerinin Arefe günü sabah namazından sonra başlayıp bayramın birinci günü ikinci namazında sona ereceği görüşündedir. Müellif bu konudaki tartışmayı şöyle açıklar:

Bu konudaki asıl şudur: Teşrik tekbiri özel bir vakitte yapılan bir sünnettir ve farzda bir benzeri yoktur. Bu nedenle Ebû Hanîfe, teşrik tekbiri vaktinde getirilmediği zaman kurban gibi sâkıt olur demiştir. Konuyla ilgili başka bir asıl şudur: Farzlarda benzeri olmayan bir şeyde aslolan onun sonradan ortaya çıkmış (bidat) olmasıdır. Bu nedenle Peygamber'den (a.s.) rivayet edilen şeylerde sahabenin üzerinde icma ettiği ile amel etmek gerekir. Onların ihtilaf ettiği şeyler ise asıl üzerinde kalır. Sahâbe, teşrik tekbirlerine Arefe günü sabah namazından sonra başlanması hakkında icma etmiş; ne zaman biteceği hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Onların bir kısmı teşrik tekbirlerini bayramın birinci günü ikinci namazından sonra bitirmiştir. Bu ise üzerinde icma edilen vakittir; geriye kalan vakitler ise ihtilaflıdır. Ebû Hanîfe'ye göre asıl şudur: O yakîn olanı alır ve şekki bütün görüşerinde reddederdi.¹⁶²

Müellif bundan sonra çeşitli mevzulardan örneklerle Ebû Hanîfenin yakîn ile amel ettiğini ve şüpheli olanı bıraktığını ortaya koymaya çalışmıştır. Burada görüleceği üzere

¹⁶² el-Melikü'l-Muazzam, *Usûlü'l-Câmi'i'l-kebîr*, s. 28. Son kısım şöyledir: “*el-Aslu 'inde Ebî Hanîfe: Ennehu ye'huzu bi'l-yakîn ve yerfüdu 'ş-şekk fî cemî'i mezhebihi.*”

doğrudan kâdeyi aktarma yerine, Ebû Hanîfe'nin görüşüne mesned teşkil eden prensibin bu olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Fürû' kaynaklarda kâidelerin doğrudan veciz ifade yapısıyla aktarıldığına rastlandığı gibi, buradaki örnekte görüldüğü üzere aynı formülasyonda olmasa da onu açıkça ifade edecek bir şekilde zikredilmiştir. Fakiplerin görüşlerine mesned teşkil eden fikhî prensiplerin burada görüldüğü gibi birçok ömkle ilişkili bir şekilde ortaya konması, kavâid literatürüne dair eser telif eden müellifler için önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Ayrıca burada yakîn olanın esas alınacağı etraflı bir şekilde ortaya konularak çeşitli ömklelerle desteklenmesi, bu prensibin fikhî meselelerin birçoğuna hakim bir prensip olarak değerlendirilmesini ve buna bağılı olarak fikhin üzerine kurulu olduğu beş/altı temel ilkedden biri olmasını sağlamıştır.

el-Melîkû'l-Muazzam'ın ifadesinde dikkat çeken bir husus da Ebû Hanîfe'nin yakîn ile amel ettiği ve bütün görüşlerinde şüphe ile amel etmeyi terketmesidir. Elde mevcut olan kaynaklardan hareketle *şek ile yakîn zâil olmaz* prensibinin Ebû Hanîfe tarafından kavâid literatüründe kazandığı veciz ifade yapısıyla vazedildiğini söylemek mümkün olmamakla birlikte, bu kâidenin onun görüşlerine hakim olan bir prensip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim el-Melîkû'l-Muazzam'ın Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinde bu ilkedden hareket ettiğini söylemesi ve buna yönelik birçok ömkle aktarması, ilk dönem kurucu figürlerin zikretmeseler de görüşlerini bu tür kâidelerden hareketle oluşturduklarını göstermektedir. Ayrıca Hanefî fakiplerin geçmiş müktesebatı, üzerine kurulu oldukları kâideler çerçevesinde değerlendirdiklerini ve onu bu gözle okuduklarını göstermektedir.

Aynı şekilde V/XII. yüzyıl Hanefî fakiplerden Suğdî (v. 461/1068), kaleme aldığı fetva kitabında, mezhebin ilk kuşağı ile daha sonra gelen fakîplerin eserlerinde yer verdiği kâidelerin ifade yapılarının gelişim seyrini inceleyecek önemli ömklere yer verir. Bunlar arasında yukarıda değinilen yakîn kâidesi bulunmaktadır. Buna göre, gece herhangi bir rüya görmediği halde elbisesinde bir ıslaklık gören kimsenin durumuyla ilgili mezhep bilginleri arasında vuku bulan bir ihtilafı açıklarken, bazı fakîplerin ihtiyaten gusûl abdesti alınması gerektiği görüşünde olduklarını; bazılarının ise

gerekmediği kanaatinde olduklarını belirtmiştir. Gusül gerekmediği görüşüne sahip olanların görüşünü “*çünkü şeriat yakîn üzerine kurulmuştur, şekk üzerine değil*” diyerek temellendirmiştir.¹⁶³ Buradaki kullanım, anlam itibariyle “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesiyle aynı olmakla beraber ifade yapısı bakımından farklıdır.

İlk dönem eserlerde daha çok mesele eksenli bir fikhî yazım tarzı benimsenmiştir. Özellikle Hanefî fakihlerin fikhî mevzuları ele alırken bir meselenin olası bütün ihtimalleri üzerinde durarak bunları tek tek incelemeleri ve benzer meselelerin dayandığı ortak notkaları tespit etmeye çalışarak soyutlamaya gitmeleri, özel mevzuların dayandığı dâbit niteliğindeki ilkelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu işlem yapılırken sadece birbirine benzeyen meselelerin dayanmış olduğu illet ortaya çıkarılmaz; zahiren birbirine benzeyen meseleler arasındaki farklar da ortaya konulmaya çalışılır. Kimi zaman gerçekleşmesi zor veya imkânsız gibi görünen meselelerin tasvir edilmesi de aynı şekilde soyutlamalara gidilerek ilkelerin tespit edilmesi amacına yöneliktir. Özellikle İmâm Muhammed’in fikhî meseleleri inceleme usûlü olan bu yöntem, *el-Asl* üzerine yapılan bir çalışmada şöyle ifade edilmiştir: “*Bu şekilde daha sonraları fikhın teorik açıdan gelişmesi neticesinde ortaya çıkan kavâid-i fikhîyye, furûk, eşbâh ve nezâir gibi ilimlerin oluşmasına zemin hazırlanmıştır.*”¹⁶⁴ Burada görüldüğü üzere, mezhep fakihlerinin teorik olarak incelediği meselelerin sahip olduğu ortak noktalar zamanla bir araya getirilerek fikhî kâideler müstakil birer prensip olarak vazedilmiştir. Bu nedenle, kavâid literatürüne ait eserler incelendiğinde bunların en temel kaynaklarının fûrû‘ eserler olduğu görülür.

İmâm Muhammed’in eserlerinde, kıyâs çerçevesinde sürdürülen tartışmalarda, *Mecelle*’de “*mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur*” şeklinde ifade edilen kâidenin¹⁶⁵ köklerine rastlamak mümkündür. Bu kâide, daha çok nassın hükmünü açıkça ortaya koyduğu durumlarda ona muhalif bir görüş ortaya konulamayacağını ifade etmektedir. İmâm Muhammed de namazda gülme konusunu işlerken bu meseleye değinmiştir. Buna

¹⁶³ Suğdı, *a.g.e.*, I, 30.

¹⁶⁴ Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin Kitabü’l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı*, s. 119.

¹⁶⁵ *Mecelle*, md. 14.

göre, Ebû Hanîfe ve talebeleri, namazdayken gülen kişinin namazına devam edeceği görüşündedirler. Ancak bir kimse namazda kahkahayla gülerse hem namazı hem de abdesti iade etmesi gerekir. Hanefî fakihler konuyla ilgili mevcut rivayetlerden hareketle, namazda kahkahayı bir tür hades olarak değerlendirmiş ve namazı bozacağını ifade etmişlerdir. Buna karşılık Medine ehli, namazda kahkahayla gülmenin namazı bozacağı kanaatinde olmakla beraber, namazı bozan ancak abdest almayı gerektirmeyen konuşma gibi olduğunu ifade etmişlerdir. İmâm Muhammed bununla ilgili olarak “*Eğer bu konuda âsâr gelmeseydi, kıyâs Medine ehlinin dediği gibi olacaktı; fakat eserin olduğu yerde kıyâs olmaz ve âsâra tabi olmak gerekir*” demiştir.¹⁶⁶ Onun, “*Eserin olduğu yerde kıyâs olmaz*” şeklindeki ifadesi, “*mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur*” kâidesiyle aynı anlama işaret etmektedir. Sonra gelen fakihler, bu ve benzeri ifadeleri esas alarak fikhî kâideler vaz etmişlerdir.

Mezhep bilginleri, geçmiş müktesebatı değerlendirirken değişik fikhî tartışmalarda tarafların serdettiği görüşleri incelemiş ve bunların dayandığı prensipleri tespit etmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken, konuyla ilgili birçok örnekten hareketle genel prensipler ortaya çıkarmışlardır. Buna, “*alâ hilâfi'l-kıyâs sâbit olan şey sâire makîsun aleyh olmaz*”¹⁶⁷ kâidesi örnek gösterilebilir. Bu kâidenin fikrî temellerini teşkil edecek birçok örneğe fûrû‘ kaynaklarda rastlamak mümkündür.¹⁶⁸ Bu örneklerden birisi, ribanın yasaklanma illeti ve bunun kapsamı hakkında, gerek aynı mezhep içerisindeki ve gerekse farklı mezheplere mensup fakihler arasındaki görüş ayrılıklarıdır. Bununla ilgili bir tartışma *Bedâi’u’s-sanâ’i*’de detaylı bir şekilde aktarılmaktadır. Buna göre, hadiste ribevî mallar olarak ifade edilen maddelerin satımında takip edilecek yöntem hakkında, fakihler arasında değişik mülahazalar bulunmaktadır. Buradaki temel soru şudur: Tartıda eşit olmak şartıyla yaş buğday ile yaş buğdayın, kuru buğday ile kuru buğdayın; yaş hurma ile yaş hurmanın, kuru hurma ile kuru hurmanın; taze üzüm ile kuru üzümün satışı caiz midir? Hanefî fakihler hem kendi aralarında hem de İmâm Şâfiî ile ihtilaf

¹⁶⁶ Şeybânî, *el-Hüccce*, I, 204.

¹⁶⁷ *Mecelle*, md. 15.

¹⁶⁸ Örnek olarak bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 361; III, 1093, 1167; Zeylâ‘î, *Tebyînü’l-hakâik*, I, 52, 219. Ayrıca bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 67-68.

etmişlerdir. Ebû Hanîfe akit esnasındaki eşitliğe itibar edip sonradan oluşacak noksanlığa itibar etmeyerek bu satım şekillerinin hepsini caiz kabul etmektedir. İmâm Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe gibi akit esnasındaki eşitliğe itibar etmekle beraber, taze hurmayla kuru hurmanın satımında farklılaşarak ve nassa dayalı olarak bu ikisinin satımını fâsit, bunlar dışında kalanları caiz kabul etmektedir. Buna karşılık İmâm Muhammed akit esnasında ve sonra oluşacak noksanlığa itibar ederek, kuru hurma ile kuru hurmanın ve taze üzüm ile taze üzümün satımı dışındakileri fâsit kabul etmektedir. İmâm Şâfiî ise hepsini bâtil kabul etmiştir. Kâsânî (v. 587/1191), fakihlerin bu görüşlerine yer verdikten sonra onların vardıkları sonuçların gerekçeleri üzerinde durmuş ve bunları izah etmeye çalışmıştır. Fakihlerin görüş ayrılıklarına mesnet teşkil eden durumları açıklamaya girişen Kâsânî, İmâm Şâfiî'nin ribanın hürmetiyle ilgili ilkesini, yiyecek maddelerinin kendi cinsleriyle satımının yasak olmasıyla açıklar. İmâm Şâfiî, yiyecek maddelerinin peşin ve eşit olma şartıyla satılmasına müsaade edilebileceği kanaatinde olmakla beraber, bunların kuru halinin dikkate alınarak eşitlik ilkesinin gözetilmeye çalışılması gerektiği görüşündedir. Kâsânî, daha sonra Hanefî fakihlerin görüşlerinin delillerine yer verir. Bu çerçevede İmâm Ebû Yusuf'un yaklaşımını değerlendirirken bunun söz konusu kâideyle ilişkisini kurar. Buna göre, İmâm Ebû Yusuf ile Muhammed, bu konuda Hz. Peygamber'den (a.s.) gelen rivayeti esas almışlardır. Bu rivayete göre, Hz. Peygamber (a.s.) taze hurma ile kuru hurmanın satımını, taze hurma kurduğunda eksileceği illetine binaen yasaklamıştır. Ancak İmâm Muhammed bu hükmü, illetin bulunduğu başka durumlara da teşmil ederken, Ebû Yusuf bunu sadece nassa geçen maddelerle sınırlandırmıştır. Ebû Yusuf'un bu konudaki gerekçesi ise söz konusu hükmün kıyâsın hilafına sabit olmasıdır (*hükümün sebete 'alâ hilâfi'l-kıyâs*).¹⁶⁹

Kâsânî'nin burada yapmış olduğu temellendirmede görüldüğü üzere, farklı yaklaşımların her birisinin ayrı gerekçeleri bulunmaktadır. Kâsânî, bu konuda vuku bulan görüş ayrılıklarını incelemiş ve bunları gerekçeleriyle beraber izah etmeye

¹⁶⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, V, 188.

çalışmıştır. İmâm Ebû Yusuf'un İmâm Muhammed ile aynı delili esas almakla beraber belirli bir noktadan sonra farklı bir kanaate sahip olmasını, daha sonra bir kâide formunda ifade edilecek olan “*alâ hilâfi'l-kıyâs sâbit olan şey sâire makîsun aleyh olmaz*” ilkesi çerçevesinde okuyan Kâsânî, geçmiş müktesebatı bu şekilde dayandıkları prensiplerle izah etmeye çalışmıştır.

Fakihler arasında kendisine en çok fikhî kâide atfedilen İmâm Şâfiî olmuştur. Özellikle Şâfiî kaynaklarda birçok kâidenin ya vâzının İmâm Şâfiî olduğu ifade edilmiş ya da bunu belirtmeden aktarılan bir kâidenin onun ilkelerinden olduğu ifade edilmiştir. Örneğin Suyûtî, “*sâkite söz isnad olunmaz*” kâidesinin de İmâm Şâfiî'nin sözlerinden olduğunu belirtir.¹⁷⁰ Aynı şekilde, aşağıda üzerinde detaylı bir şekilde durulacak olan “*izâ dâka'l-emru ittese'a*” (bir iş dâk oldukça müttesi' olur) kâidesi sıklıkla İmâm Şâfiî'ye atfedilir.¹⁷¹ Bu kâidenin İmâm Şâfiî'nin benimseyip uyguladığı bir ilke olduğu sadece kendi müntesipleri tarafından belirtilmemiş, başka mezheplere mensup fakihler tarafından da bunun İmâm Şâfiî'nin sözlerinden olduğu ifade edilmiştir. Örneğin İbn Âbidîn (v. 1252/1836), Şam yöresinde sulara karışan hayvan gübrelere kaçınmanın mümkün olmaması sebebiyle ortaya koyduğu çözümde Hanefî fakihlerin görüşlerini *meşakkat teysiri celbeder* kâidesiyle, Şâfiîlerin görüşlerini ise *bir iş dâk oldukça müttesi' olur* kâidesiyle açıklamakta ve Şâfiî kaynaklarından hareketle bu kâidenin İmâm Şâfiî'nin sözü olduğunu belirtmektedir.¹⁷²

İbnü's-Sübki (v. 771/1371) de “*meşakkat teysiri celbeder*” kâidesini incelerken, ele aldığı bu kâidenin Hattâbî tarafından İmâm Şâfiî'ye dayandırıldığını ifade etmiş ve İmâm Şâfiî'nin, az olan suya sinek düşmesi durumunu tartışırken “*zarûretler memnû' olan şeyleri mübah kılar*” dediğini belirtmiştir.¹⁷³ Aynı şekilde, velisi bulunmayan veya velisi gâib olan bir kadının, kendisini evlendirmesi için hâkimi ya da başkasını veli tayin etmesi meselesi, Şâfiî fakihler arasında ihtilâflıdır. Bu konuda değişik görüşler ileri

¹⁷⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 142.

¹⁷¹ Bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, 120; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 83.

¹⁷² İbn Âbidîn, *el-Hâşiye*, I, 189.

¹⁷³ İbnü's-Sübki, *el-Eşbâh*, I, 49.

sürülmüş ve İmâm Şâfiî'den farklı rivayetler aktarılmıştır. İbn Hâcer el-Heytemî (v. 974/1567), bu görüşleri değerlendirirken “*zarûretler memnû‘ olan şeyleri mübah kılar*” kâidesinin de İmâm Şâfiî'nin prensipleri arasında olduğunu ifade ederek ona nispet edilen görüşlerin sıhhatini tartışmıştır.¹⁷⁴ Şîrâzî de (v. 476/1083) Şâfiî fakihlerin İmâm Şâfiî'nin görüşlerinden tahrîc ettikleri bir şeyi onun sözüymüş gibi ona nispet etmelerinin caiz olmadığını söylemiş ve bunu temellendirirken İmâm Şâfiî'nin “*sâkite söz isnâd edilmez*” dediğini belirtmiştir.¹⁷⁵ İzz b. Abdisselâm da (v. 660/1262) benzer bir şekilde, İmâm Şâfiî'ye bazı kâideler atfetmektedir. Örneğin hayvanların etinin yenilebilmesi onların boğazlanmasıyla mümkün olmakla beraber, vahşi hayvanlar ve kuşlar gibi yanlarına yaklaşmanın mümkün olmadığı hayvanların yaralanması zaruret sebebiyle boğazlanma yerine geçer. Aynı şekilde bir kuyuya düşen bir hayvanın oradan çıkarılıp boğazlanması mümkün değilse onun da yaralanması vahşi hayvanlarla kuşlarda olduğu gibi boğazlanma yerine geçer. İzz b. Abdisselâm bu örnekleri verdikten sonra şöyle demiştir:

Bu ve benzeri örnekler, İmâm Şâfiî'nin “*usûl, işler daraldıkça genişleyeceği üzerine kuruludur*” sözüne dahildir. Şâfiî usûl ile şer'î kâideleri kasetmiştir. Genişleme ile kıyâsların dışında kalan ve kâidelerin sınırlarını aşan ruhsat vermeyi kasetmiştir. Daralma ile de zorluğu kasetmiştir.¹⁷⁶

Kavâid literatürüne ait eserlerde yer alan kâideler ile daha erken dönemlerde kaynaklarda kullanılan kâidelerin ifade yapıları arasında farklılıkların olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü her ilim dalında kullanılan kelime ve kavramlarda zamanla bir incelmeye olduğu kabul edilir. Fıkîhî kâideler için de aynı durum söz konusudur. Kâidelerin ilk formları veciz olmayıp daha uzun ifade yapısına sahiptirler. Bunlar, fıkîh ilminin dil bakımından zamanla oturmuş bir yapıya kavuşmasına paralel olarak rafine edilmiş ve veciz bir yapı kazanmışlardır. Kerhî'nin (v. 340/452)

¹⁷⁴ Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ*, IV, 90.

¹⁷⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 1084.

¹⁷⁶ İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidü'l-kübrâ*, II, 325-326. İzz b. Abdisselâm Müzenî'nin de bir görüşünü aktardıktan sonra ona da bir kâide nispet etmektedir. bkz. İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, II, 10.

Risâle'sinin başında geçen “*Yakîn ile sabit olan şey, şekk ile ortadan kalkmaz*”¹⁷⁷ kâidesi ile aynı kâidenin daha sonraki dönemlerde veciz ifade yapısı kazanmış şekli buna örnek verilebilir. Bu kâide daha sonraki fûrû‘ ve kavâid kaynaklarında belirli merhalelerden geçerek “*Şekk ile yakîn zâil olmaz*” şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla her ilimde olduğu gibi kavâid alanında da kavram ve ifadeler belirli süreçlerden geçerek son şeklini zaman içerisinde almışlardır. Bu nedenle, ilk örneklerin ifade yapısından ziyade ifade ettikleri anlam ve oluşturdukları zihinsel alt yapı önemlidir.

Kavâid müelliflerinin mezhep birikimini okuyup her bölümün/konunun hangi kâide üzerine kurulu olduğunu tespit etmeye çalışmaları da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Gerek kâidelerin ele alınış yöntemi, gerekse zaman zaman bunun doğrudan ifade edilmesi onların bu çabasını göstermektedir. Örneğin ‘Alâî (v. 761/1359), bir yerde şöyle bir ifade kullanır: “*Kaffâl, Şeyh Ebû Zeyd el-Mervezî'nin ‘Şâfî'nin yeminler ile ilgili meseleleri ne üzerine bina ettiğini bilmiyorum’ dediğini ondan işittiğini söylemiştir.*”¹⁷⁸ Bu ifade gerek ‘Alâî'nin ve gerekse kendisinden önceki mezhep imamlarının geçmiş müktesebatı incelerken, değişik meselelerin hangi asıllar üzerine kurulduğunu görmeğe çalıştıklarını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

C. Kültürel Unsurlar

Dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında kültürel unsurların önemli bir yeri vardır. İlk dönemlerden itibaren, değişik ilmî disiplinlere mensup bilginler ele aldıkları konularla ilgili malzemeyi özenle kullanmışlardır. Özellikle bazı kavramların manasının, metnin ifade ettiği anlamdan uzaklaşmadan tespit edilmesinde başta atasözleri ve dilin olanakları olmak üzere, çeşitli araçlara müracaat etmişlerdir. Örneğin yemin keffâretiyle ilgili ayette geçen “*ihfazû eymâneküm*” ifadesi¹⁷⁹ ve buna terettüp eden fikhî ahkâm “*ihfaz lisâneke lâ tekul fe tübtelâ, inne'l-belâe muvekkeliün bi'l-*

¹⁷⁷ *el-Aslu enne mâ sebete bi'l-yakîn lâ yezûlü bi'ş-şekk*. Bkz. Kerhî, *Risâle*, s. 110.

¹⁷⁸ ‘Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, II, 476.

¹⁷⁹ Mâide 5/89.

mantıkî” (*Diline sahip çık, konuşma, yoksa sıkıntıya maruz kalırsın; Muhakkak ki bela konuşmadan dolayı insanın başına gelir*) şeklinde geçen bir Arap atasözünden istifade edilerek analiz edilmiştir. Taberî (v. 247/861), ayette geçen muhafazanın dikkatli olma manası taşıdığı yönündeki yorumuna buradan hareketle varmaktadır.¹⁸⁰

Kâidelerin önemli kaynaklarından biri de Arap atasözleridir. Fakîhler, fikhî meselelere uygulanabilecek birçok atasözüne eserlerinde yer vermişlerdir. Bunların başında “*izâ dâka’l-emru ittese’a*” (*bir iş dâk oldukça müttesi’ olur*) kâidesi gelir. Bunun “*el-emru izâ dâka ittese’a*”, “*fe’ş-şey’u izâ dâka ittese’a*” gibi erken dönem kullanımlarının ifade yapıları, bazı farklılıklar içerse de aynı anlama gelmektedirler. Bu ifadenin mesel olarak kullanımı ile fikhî bir kâide olarak kullanıldığı alanlar arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Mesel olarak kullanıldığında daha çok güçlük ve darlık karşısında bir şeye müsaade etme, ruhsat verme anlamında kullanılmaktadır. Kaynaklarda bu mesel Ebü’l-Kâsım Mansûr en-Numeyrî’nin¹⁸¹ (v. 190/805) Halife Hârun er-Reşîd’i (v. 193/809) övmek için söylediği bir beyitte geçmektedir. Beytin baş tarafında halifeye övgüler yağdıran şair son kısmında “*ev dâka emrun zekernâhu fe yettesi’u*” ifadesine yer vermektedir.¹⁸² Bu şiirde olduğu gibi, fıkıhta daha çok mükellefin bir emri yerine getirmesi veya bir yasaktan kaçınması durumunda meydana gelecek olan sıkıntılar nedeniyle mükellefe tanınan ruhsat hükümlerinde kendisine atıfta bulunulan kâide ile aynı anlam söz konusudur. Sonraki dönemlerde fikhî bir kâide olarak kullanılan bu Arap darb-ı meselinin bazı fıkıh eserlerinde “*Denilmiştir ki bir iş dâk*

¹⁸⁰ Bkz. Rosenthal, “The History of an Arabic Proverb”, *JAOS*, CIX, 350. Fakihlerin konuyla ilgili tartışmaları için bkz. Rosenthal, “a.g.m.”, *JAOS*, CIX, 351.

¹⁸¹ Bazı kaynaklarda en-Nemirî şeklinde geçmektedir. Bkz. Sadreddin el-Basrî, *el-Hamâsetü ’l-basriyye*, I, 148.

¹⁸² *Halîfetellahi inne’l-cûde evdiyettin*
Ehallelallahu minhâ haysu tectemi’u
Men lem yekun bi Benî’l-’Abbâsi mu’tasimen
Fe leyse bi’s-salavâti’l-hamsi yentefi’u
În ahlefe’l-gaysu lem tuhlef mehâyiluhu
Ev dâka emrun zekernâhu fe yettesi’u

Bkz. ‘Abderî, *Timsâlû’l-emsâl*, I, 155-156; ‘Abbâsî, *Me’âhidü’t-tansîs*, I, 215. Şiirin beyitleri bazı kaynaklarda farklı olmakla beraber son kısmı hepsinde aynıdır. Beytin farklılıkları için bkz. Sadreddin el-Basrî, *a.g.e.*, I, 148.

oldukta müttesi‘ olur’ ifadesiyle aktarılması,¹⁸³ başından itibaren bunun fakihler tarafından bilindiğini göstermektedir.

Bazı kaynaklarda bu kâide yanlışlıkla Ebû Zeyd el-Mervezî’ye (v. 371/981) nispet edilmektedir. Bu darb-ı meselin daha önce söylenmekle beraber ona nispet edilmesinin sebebi, Kaffâl’in hocası Mervezî’nin domuz kılıyla dikilmiş bir mesh ile namaz kıldığını görüp şaşırması ve bu durumu sorması üzerine Mervezî’nin bu mesel ile cevap vermesidir. Bu nedenle bundan sonra bunu vaz‘ edenin Mervezî olduğu ifade edilmiştir.¹⁸⁴ Ancak Mervezî’den çok önce gerek mesel ve gerekse fikhî bir prensip olarak var olduğu ve değişik mevzularda uygulandığı görülmektedir. Zira kaynaklarda İmâm Şâfiî’nin birkaç yerde bu kâideyi kullanarak hüküm verdiği zikredilmektedir. Nitekim Zerkeşi (v. 794/1392) bu kâide ile ilgili olarak “*Bu kâide İmâm Şâfiî’nin parlak sözlerinden biridir ve üç yerde bu kâide ile cevap vermiştir*” der.¹⁸⁵ Bunlardan birinde, yola çıkmış bir kadının veli bulamadığı takdirde birisini veli tayin edip edemeyeceği kendisine sorulan İmâm Şâfiî, “*el-emru izâ dâka ittese ‘a’*” şeklinde cevap vermiştir.¹⁸⁶ Mesel olarak kullanım şekliyle mukayese edildiğinde, buradaki ifade yapısının çok daha teknik olduğu görülür. Bu nedenle fikhin birçok alanına uygulanabilecek bir yapı kazanarak fıkıh eserlerinde kâide olarak yer aldığını söylemek mümkündür. İmâm Şâfiî’ye atfedilen ikinci kullanım ise Begavî’nin (v. 516/1122) *Şerhu’s-sünne*’sinde geçmektedir. Buna göre İmâm Şâfiî’ye, pisliğe konmuş bir sineğin daha sonra bir kimsenin üzerine konması sorulmuş, O da, uçarken ayaklarında bulunan şeyin kurumuş olma ihtimali olduğunu belirtmiş; böyle değilse de *bir şey zorlaşınca genişler (fe’ş-şey’u izâ dâka ittese ‘a’)* şeklinde cevap vermiştir.¹⁸⁷ İmâm Şâfiî’nin herhangi bir nassa veya hocasına işaret etmeksizin doğrudan bu şekilde cevap vermesi, bunun bilinen bir atasözü olduğunu ve kendisinin de bu şekilde kullandığını göstermektedir. İmâm Şâfiî’nin insanların elinde olmadan meydana gelen veya insanları önemli sıkıntılara

¹⁸³ Suğdî, *en-Nütef*, I, 11.

¹⁸⁴ ‘Abderî, *Timsâlü’l-emsâl*, I, 155.

¹⁸⁵ Zerkeşi, *el-Mensûr*, I, 120.

¹⁸⁶ Zerkeşi, *a.g.e.*, I, 121; ‘Abderî, *Timsâlü’l-emsâl*, I, 155.

¹⁸⁷ Begavî, *Şerhu’s-sünne*, II, 72. Ayrıca bkz. Zerkeşi, *a.g.e.*, I, 121.

sevkedebilecek olan durumlarda bu kâideye dayalı olarak hüküm verdiğiine dair oldukça fazla örnek bulunmaktadır. Bunların birinde, Müzenî'ye (v. 264/878), harcına necaset karışmış tuğlanın hükmü sorulduğunda bunun necis olduğunu ifade etmiş; ancak İmâm Şâfiî'ye sorulduğunda, insanların karşılaştıkları bazı meselelerin aşılmasında zorluklar söz konusu olduğunda genişlik hükümlerinin uygulanabileceğine işaretle “*izâ dâka'l-emru ittessa 'a*” demiştir.¹⁸⁸

Zaruretlerin yasak olan durumları mübah kıldığına dair atasözlerine de rastlanmaktadır. Bunların erken dönem kaynaklarda geçtiğine dair bir malumata rastlanmasa da halk arasında yaygın bir kullanıma sahip oldukları görülür. Kullanımları yerel lehçelere yansıtacak şekilde geniş olan bu tür atasözlerinin İslam kültürünün hakim olmasından sonra halk arasında yaygınlık kazandığı ihtimali de bulunmaktadır. Örneğin Suriye lehçesinde kullanılan “*id-durûra bithill min in-nâmûs*” (*zaruret hukuka aykırı olan şeyi mübah kılar*) şeklindeki atasözü,¹⁸⁹ “*zarûretler memnû' olan şeyleri mübah kılar*” kâidesinin halk diliyle ifadesi olduğu söylenebilir. Benzer bir kullanım da ücret külfet dengesi için söz konusudur: “*İllî biye'huz il-icra biyattalib fi'l-'amal*” (kim ücret alırsa işi yapmakla mükellef olur).¹⁹⁰

Netice olarak, fikhî kâidelerin mevcut halleriyle, fakihlerin çabalarının sonucunda elde edildikleri ve kazandıkları ifade yapılarının, zaman içerisinde çeşitli merhalelerden geçtiği söylenebilir. Bu nedenle, yukarıda bahsedilen kaynakların yanısıra usûl, dil ve mantık prensiplerinin incelenmesi sonucunda elde edilen ilkelerin de bazı kâidelerin vaz edilmesinde önemli bir role sahip olduklarını söylemek mümkündür. Örneğin “*kelâmda aslolan manay-ı hakikidir*”¹⁹¹ kâidesi, daha çok dilin kendisinden elde edilen kurallar üzerine bina edilmiştir. Aynı şekilde “*vücudda bir şeye tâbi' olan hükümde dahi ona*

¹⁸⁸ Cemal, *Hâşiyetü'l-Cemel*, I, 190. Zerkeşî'nin *el-Mensûr*'unda ise gübre ile yapılan bir kaptan abdest almanın caiz olup olmadığına İmâm Şâfiî'nin bu kâide ile cevap verdiği kaydedilmektedir. Bkz. Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 121.

¹⁸⁹ Jewett, “Arabic Proverbs and Proverbial Phrases”, *JAOS*, XV, 47.

¹⁹⁰ Jewett, “a.g.m.”, *JAOS*, XV, 71.

¹⁹¹ *Mecelle*, md. 12.

*tâbi olur*¹⁹² kâidesi, mantıksal bir zorunluluğu ifade eden bir prensipten mülhemdir.¹⁹³ Dolayısıyla kâidelerin kaynakları üç gruptan hangisine girerse girsin, tüm kâidelerin fakihlerin ictihadları sonucunda elde edildiklerini söylemek mümkündür.

¹⁹² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 133.

¹⁹³ Bkz. Sâbüni, *el-Medhal*, 257-258; Zuhaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 27-30.

İKİNCİ BÖLÜM

KAVÂİDİN FIKHÎ MAHİYETİ VE İŞLEVİ

Her ilmin kendine ait kâideleri bulunmaktadır. Bununla beraber, kâidelerin veciz ifade yapıları ve kendi altlarında bulunan cüz'î meselelerin dayandıkları ortak noktaları yansıtmaları gibi bazı hususiyetler, neredeyse tüm ilimlerin kâidelerinde rastlanılan ortak özelliklerdir. Bu nedenle, her bir ilim dalının kâidelerini diğerlerinden ayıran unsurları tespit etmek, ilimlerin birbirlerinden ayrıldıkları noktaları ortaya koymak açısından önem arz etmektedir.

Fıkıh ilminin başka ilimlerle ortak kabul edilecek nitelikte bazı kâideleri bulunmakla beraber, onun genel karakteristiğini yansıtan, hatta her fıkıh mezhebinin yapısına uygun kâideleri de bulunmaktadır. Bu kâideler, fikhî bilginin doğasına uygun olup başka ilimlerin kâidelerinden ayrılmaktadırlar. Bu bölümde, fıkıh ilmine ait kâidelerin mahiyeti ve işlevi üzerinde durulacaktır. Fikhî kâidelerin temel özellikleri beş başlık altında ele alındıktan sonra fıkıh eserlerinde kullanılan kavâidin işlevi değişik fikhî yazım tarzları esas alınarak incelenecektir. Fikhî kâidelerin işlevini ortaya koymak, hem bunların fıkıh ilmi içerisinde sahip olduğu role ışık tutacak hem de fonksiyonları itibarıyla başka ilimlerden ayrıldıkları noktaları açıklığa kavuşturacaktır. Son olarak fakihlerin fikhî kâideleri kullandıkları alanlar üzerinde durulacaktır.

I. Kavâidin Fikhî Mahiyeti

Bir cümleyi veya fikhî bir önermeyi kâide yapan analitik araçlar nelerdir? Her veciz ifade veya her genel hüküm bir kâide midir? Örneğin “*tabaklanmış her deri temizdir*”,¹⁹⁴ “*abdesti bozan herşey teyemmümü bozar*”,¹⁹⁵ “*semenin helaki ikâlenin sıhhatini engellemez*”,¹⁹⁶ “*vedîa, mûda 'ın yanında emanet hükmündedir*”¹⁹⁷ gibi fikhî

¹⁹⁴ Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 13; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 47.

¹⁹⁵ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 63.

¹⁹⁶ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 994.

¹⁹⁷ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 1241.

ifadeleri, kâide olarak kabul etmek mümkün müdür? Bu tür ifadeleri kâideden ayıran temel unsurlar nelerdir sorusu, aynı zamanda kâideyi bu tür hükümlerden veya ifade yapılarından ayıran özellikleri belirlemeyi gerektirir. Mastar, cinsini nefyeden *lâ*, şart cümlesi, bir vasıf ile başlayan veya şumûllü teklifi bir hüküm ile başlayan ya da müellifin *el-kâide*, *el-asl* vb. ifadeler kullanarak başladığı cümleler, herhangi bir kritere dayanmadan kâide olarak alındığı takdirde fıkıh eserlerinde geçen hükümlerin neredeyse tamamının kâide olarak değerlendirilmesi gerekir. Özellikle *el-asl* ve daha sonraki dönemlerde kullanılan *el-kâide* ifadelerinin de her zaman bu çalışmada ele alındığı anlamıyla kâideye işaret etmedikleri görülür. Nitekim kavâid literatürüne ait eserlerde bazen tartışmalı meselelerin soru formunda ve başında *el-kâide* ifadesiyle verilmesi, bu durumu destekleyen bir argüman olarak zikredilebilir.

Arap dilinin sahip olduğu özellikler dikkate alındığında, kaynaklarda yer alan birçok isim cümlesinin formel olarak kâide gibi görüldüğünü söylemek mümkündür.¹⁹⁸ Ancak sahip oldukları bu ifade yapıları, her fikhî önermenin kâide olduğunu söylemeye imkan sağlamadığı gibi, kâideleri sadece şekil özelliklerine bakarak değerlendirmek de yanıltıcı olabilir. Bu tür biçimsel bir yaklaşım, her veciz ifade yapısının kâide olduğunu düşünmeye sevkeder. Aynı şekilde, fiil cümlelerinin çoğunlukla kâide olmadığı şeklindeki bir yargıdan hareketle bir kâideyi tespit kriteri olarak onun isim veya fiil cümlesi olmasına bakmak sağlıklı bir kriter değildir. Örneğin kavâid alanında yaptığı çalışmalar ile bilinen Yakub b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn “*bir kimsenin mülkünde onun*

¹⁹⁸ Aslında kâidelerin ifade yapıları büyük oranda isim cümlesi formatındadır. Bâhüseyn, Suyûtî ve İbn Nüceym’in *el-Eşbâh*’ı ile *Mecelle*’deki kâideleri bu bakış açısıyla değerlendirmiş ve şöyle bir sonuca varmıştır: Suyûtî’nin *el-Eşbâh*’ında geçen 5 temel kâidenin hepsi isim cümlesidir. Beş temel kâideden sonra gelen 40 kâideden 34’ü isim cümlesi, 4’ü fiil cümlesi ve 2 tanesi de şart cümlesidir (isim cümlesi olan kâidelerin oranı % 85’tir). Üçüncü grubu teşkil eden ve üzerinde ihtilaf edilen 20 kâideden 18’i isim cümlesi, 1 tanesi fiil cümlesi ve 1 tanesi de şart cümlesidir (burada da isim cümlesinin oranı % 90’dır). İbn Nüceym’in *el-Eşbâh*’ının başında yer alan 6 temel fıkıh kâidesi de Suyûtî’de olduğu gibi isim cümlesidir. Bunlardan sonra gelen 19 kâideden 15’i isim cümlesi, 2’si fiil cümlesi ve 2’si de şart cümlesidir (isim cümlelerinin oranı %78’dir). *Mecelle*’nin 99 ilkesinin 78’i isim, 12’si fiil cümlesi ve 9’u da şart cümlesidir (isim cümlelerinin oranı %78’dir). Bkz. Bâhüseyn, *el-Me’âyir*, 118-120. Bâhüseyn’in *Mecelle* ile ilgili değerlendirmelerinde kısmen yanlış olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Arapça’ya fiil cümlesi olarak tercüme edilen bazı Mecelle kâideleri isim cümlesi olarak da tercüme edilebilir; bu durumda isim cümlesi olan kâidelerin oranı daha da artmaktadır.

izni olmaksızın âhar bir kimsenin tasarruf etmesi câiz değildir”¹⁹⁹ kâidesinin bir yönüyle hüküm ve bir yönüyle de kâide özelliklerine sahip olduğunu ifade ettikten sonra, bunun hüküm olmasını fiil cümlesi olmasına bağlamaktadır.²⁰⁰ Müellif, kâidenin Arapçası *lâ yecûzu li ehadin en yetesarrafe fi milki'l-gayri bilâ iznih* şeklinde olduğu için bu kanıya varmıştır. Halbuki bu kâide *et-tasarrufu fi milki'l-gayri* şeklinde başlamış olsaydı- ki Arapça’ya böyle tercüme etme imkanı da bulunmaktadır- bu durumda kâide olduğunu kabul etmek gerekecekti. Dolayısıyla bu tür bir genellemeyi, ayırım için bir kriter olarak kabul etmek her zaman için isabetli olmayabilir. Bu nedenle, elimizde bir cümleyi veya önermeyi kâide yapan özelliklerle ilgili bir ölçünün bulunması gerekmektedir.

Mecma ‘u’l-Fıkhî’l-İslâmî, 1407/1986 Ekim ayında Amman’da düzenlediği üçüncü toplantıda fikhî kâidelerin önemine değindikten sonra, kâidelerin diğer hükümlerden ayırıcı kıstaslarının belirlenmesi yönünde karar alarak bu konuda bir ölçü koymaya çalışmıştır.²⁰¹ Ancak akademinin aldığı bu karar, detaylara yer vermemesi sebebiyle fikhî kâidelerin temel özelliklerini belirleyecek yeterliğe sahip değildir. Nitekim daha sonra kavâid alanında yapılan akademik çalışmalarda büyük oranda herhangi bir kıstasın takip edilmediği görülmektedir. Konuyla ilgili çalışma yapan muasır bilginlerin, genel olarak kâidenin veciz ifade yapısı ve fikhî hükümlere delalet etmesi gibi özellikleri üzerinde durdukları görülür.²⁰² Bâhüseyn, fikhî kâidenin kıstaslarını belirleyici mahiyette müstakil bir eser telif etmekle beraber, meselenin çerçevesini yeterince ortaya koyamamıştır. Örneğin *fûru’* kaynaklardan kâide çıkartırken kullanılacak ölçülerden bahsederken verdiği örneklerin bir kısmının kâidenin yapısına uygun olmadığı görülmektedir.²⁰³ Aşağıda fikhî kâidenin yapısı dikkate alınarak temel özellikleri üzerinde durulacaktır.

¹⁹⁹ *Mecelle*, md. 96.

²⁰⁰ Bâhüseyn, *el-Me‘âyir*, 129-130.

²⁰¹ Bkz. *Mecelletü Mecma ‘i’l-Fıkhî’l-İslâmî*, Karar no: (12), s. 2041.

²⁰² Rûkî, *Kavâidü’l-fıkhî’l-İslâmî*, s. 109-110.

²⁰³ Bkz. Bâhüseyn, *el-Me‘âyir*, 28-30.

A. Fıkhî Kâidelerin Temel Özellikleri

Fıkıh ilmi, bir disiplin olarak mükellefin fiilleri ve bunların şer'î hükümleriyle ilgilenir. Başka bir ifadeyle, fıkıh eserlerinde incelenen ahkâmın ifade yapısı incelendiğinde, birer kazıyye şeklindeki cümlelerin mevzularının mükellefin fiilleri, mahmullerinin ise bunlara terettüp eden ibaha, kerahet, vücûb ve hürmet gibi şer'î hükümler olduğu görülür. Mükellef diye ifade edilen insanın fiillerinin çeşitliliği dikkate alındığında, her hukuk sisteminde olduğu gibi fıkıh ilminde de karşılaşılan veya karşılaşılmaması muhtemel olan olayların hükümlerinin tek tek tespit edilmesinin imkansız olduğu anlaşılacaktır. Fıkıh bilginleri de bu gerçekten hareketle belirli bir yöntemle hükümlerin birleştikleri noktaları bir araya getirerek fikhî normları mantıkî bakımdan birer kazıyye şeklinde ortaya koymuşlardır. Örneğin fikhî bir meseleyi konu edinen “*ma'dûmun bey'i bâtuldir*” kazıyyesinin mevzuu mükellefin ortaya koyduğu fiillerden olan satış, mahmulü ise şer'î ahkamdan olan butlan hükmüdür.²⁰⁴

Bu tür hüküm bildiren kazıyyeler, her zaman birer fikhî kâide olmayabilirler. Çalışmanın birinci bölümünde de belirtildiği üzere kâideler, mükelleflerin fiilleriyle ilgili olmalarına rağmen onları doğrudan düzenlemek yerine, değişik konularla ilgili kazıyyeleri bir araya getiren ve onları daha soyut bir ifadeyle ortaya koyan kuşatıcılığa sahiptirler. Nitekim kavâid literatürüne ait eserlerde fikhî kâidelerin en genel ve soyuttan, daha dar ve somuta doğru olan tasnife tabit tutularak incelenmesi de bunu göstermektedir.

Kâideler, tek başına fikhî bir değere sahip olsalar da onları asıl önemli kılan bir bütün olarak fıkıh tefekkürü içerisinde oynadıkları rol ve ifade ettikleri anlamdır. Fikhî kâidelerin bu özelliği, onların yekdiğerini takyîd ve tahsîs etmesi sebebiyledir. *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi (v. 1936), kâidelerin küllîliği ile ilgili bir tartışmada fikhî kâidelerin bu özelliğine işaret ederek, münferiden ele alındığında istisnaları bulunsa da bu kâidelerin birbirlerini takyîd ve tahsîs etmeleri sebebiyle genel olarak küllî ve umûmî

²⁰⁴ Atif Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye'den Kavâ'id-i Küllîyye-i Fikhiyyenin İzâhı*, s. 3-4.

kabul edileceklerini belirtir. Bunun neticesinde, herhangi bir kâidenin hükmünden ve şümûlünden istisna edilen fikhî bir mesele, başka bir kâidenin altına girmekte ve o kâidenin hükmünü almaktadır.²⁰⁵

Kâidelerin birbirini takyîd ve tahsîs etmesinin yanısıra onları kullanım bakımından düzenleyen başka bir unsur da fıkıh ilminin itibar ettiği delillere aykırı olmamalarıdır. Bu aynı zamanda kâidelerin sınırını da belirleyen önemli bir faktördür. Başka bir ifadeyle, fikhî kâidelerin geçerliliğinin en temel şartı şer'î delillere aykırı olmamalarıdır. *Mecelle*'nin giriş mazbatasında, hakimlerin başka bir şer'î delil olmaksızın sadece kâidelere dayanarak hüküm veremeyeceklerine dair kayıt da bu hususu vurgulamaktadır.²⁰⁶

Fikhî kâideyi diğer disiplinlerin ilkelerinden ayıran unsurların ne olduğunu tespit etmek, kavâidin fikhî mahiyetini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Aşağıda birkaç başlık altında fikhî kâidelerin temel özellikleri irdelenmeye çalışılacaktır. Burada, kavâid alanında kaleme alınmış eserlerde belirtilen özelliklere ilaveten, kâidelerin uygulandığı fûrû' eserlerden hareketle bir tasvir yapılmaya çalışılacaktır.

1. Kâidenin Vecîz İfade Yapısına Sahip Olması

Kâidenin vecîz ifade yapısına sahip olması, sadece fikhî kâidenin bir özelliği olmayıp diğer ilimlerin kavâidine, hatta başka hukuk sistemlerinin prensiplerine de hakim olan bir husustur. Ancak onların bu ifade yapısı, bazen kâideleri anlamada ve uygulamada yanlış anlamalara da yol açabilmektedir.²⁰⁷ Gerek fûrû' kaynaklarda kullanılan kâideler ve gerekse kavâid edebiyatına ait metinlerde zikredilenler incelendiğinde, fikhî kâidelerin özlü bir ifade yapısına sahip olduğu görülür. Kâidelerin

²⁰⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 26; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, I, 254; Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 43.

²⁰⁶ Batı hukuk sistemlerindeki maximlerin kullanımını ve hukukî değerini inceleyen çalışmalarda, onların başka hukuk ilkeleriyle uyumunun ve sınırlandırılmasının göz önünde bulundurulması gerektiğine yönelik görüşler de bu yaklaşımın başka kültürlerdeki yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bkz. Smith, "The Use of Maxims in Jurisprudence", *HLR*, IX, 16.

²⁰⁷ Batı hukuk sistemleri ile ilgili örnekler için bkz. Smith, "The Use of Maxims in Jurisprudence", *HLR*, IX, 13.

tarihsel gelişim süreci de bu yapının zamanla kazanıldığını göstermektedir. Örneğin Kerhî'nin (v. 340/452) *Risâle*'sinin başında yer alan “*yakîn ile sabit olan şey, şekk ile ortadan kalkmaz*” kâidesi,²⁰⁸ belirli merhalelerden geçerek daha sonraki fūrû‘ ve kavâid kayanaklarında “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” şeklinde ifade edilmiştir.²⁰⁹

Aynı şekilde *Mecelle*'de “*zaruretler memnû‘ olan şeyleri mübah kılar*” şeklinde geçen kâide Serahsî'de (v. 483/1090), “*zaruret durumu, şer‘an sabit olan haramdan müstesnadır*” şeklinde; Kâsânî'de (v. 587/1191) ise “*zaruret durumları şer‘î esaslardan müstesnadır*” şeklinde yer almaktadır.²¹⁰ Bu örnekte de görüldüğü üzere, daha önceki kaynaklarda geçen bir hüküm veya önerme, zamanla belirli aşamalardan geçerek veciz bir ifadeye kavuşmuş ve soyut bir yapı kazanarak daha fazla meseleyi kapsayacak bir şekil almıştır.

2. Kâidenin Şümûl Özelliği ve Soyut Olması

Kâidenin kuşatıcı bir yapıya sahip olması, onu hüküm ifade eden cümlelerden ayıran özelliklerdendir. Ancak fıkıh eserlerinde yer alan hükümlerin de ilgili oldukları konu ve şahısları kuşatacak bir genişliğe sahip olmaları, kâide ile hükmün şümûlünün sınırlarını belirlemeyi gerektirmektedir. Buna göre, fer‘î hükümler daha çok birey veya olay merkezli oldukları için altlarında hükmün ilgili olduğu şahıslar veya meseleler yer almaktadır. Buna karşılık, hüküm bildiren veciz bir ifadenin kâide olarak değerlendirilebilmesi, altına bir mesele veya şahıs ile ilgili hükümden ziyade, birden fazla konu veya şahıs ilgilendiren ahkâmın girmesine bağlıdır. Bunu bir örnek üzerinden şöyle açıklamak mümkündür: *Zarar izâle olunur* bir kâidedir. Çünkü altında başka hüküm bildiren kâide veya terkipler bulunmaktadır. Şöyle ki;

Zaruretler memnû‘ olan şeyleri mübah kılar; zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur; iki fesad teâruz ettikde ehaffi irtikâb ile a‘zaminun çaresine bakılır; def-i mefasid celb-i menafiden evladır; hâcet umumi olsun, hususi olsun zaruret menzilesine tenzil

²⁰⁸ *el-Aslu enne mâ sebete bi'l-yakîn lâ yezûlü bi'ş-şekk*. Bkz. Kerhî, *Risâle*, s. 110.

²⁰⁹ Örnek olarak bkz. Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sânâi‘*, I, 73; *Mecelle*, md. 4.

²¹⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsüt*, XXIV, 28; Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sânâi‘*, I, 215.

olunur gibi kâideler *zarar izâle olunur* kâidesinin altına girerler.²¹¹ Bunların her birinin altına da başka kâide ve hükümler girmektedir. Bu kâidelerden *iki fesad teâruz ettikde ehaffi irtikâb ile a'zaminun çaresine bakılır* kâidesinin altına birçok konu girer. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Vücudunda yara olan bir kişi, secde ettiğinde yarası akacaksa namazı oturarak, rükû' ve secdeleri de imâ ile kılar. Çünkü secdelerin terkedilmesi, namazın terkedilmesinden daha hafif bir durumdur.

2. Namaz kılariken ayakta duramayacak kadar yaşlı olan bir kimse, oturarak namaz kılar. Çünkü ayakta durmayı terk etmek, namazı terk etmekten daha hafif bir durumdur.

3. Bir kimse ayakta namaz kıldığı takdirde elbisesi yeterli olmadığı için namazı engelleyecek kadar avret mahallinden bir kısmı açıkta kalacaksa oturarak kılması gerekir. Çünkü oturarak namaz kılmak, avret mahalli açık bir şekilde namaz kılmaktan daha hafif bir durumdur.²¹² Buradaki örneklerde de görüldüğü üzere genel kâidenin altında başka bir kâide, onun da altında çeşitli hükümler yer almaktadır.

Aynı şekilde *sâkite söz isnad olunmaz* kâidesinin de altında birçok fer'î mesele bulunmaktadır.²¹³ Aşağıdaki örnekler bunlardan sadece bir kısmıdır:

1. Yabancı bir kimsenin kendi malını sattığını gören bir kişinin onu engellememesi, o kişiyi kendi malını satması için vekil tayin ettiği anlamına gelmez.

²¹¹ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 94-100.

²¹² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 98.

²¹³ Burada her ne kadar sükûtun rızaya delalet etmediğine dair örnekler verilse de bazı kaynaklarda sükûtun rızaya delalet ettiği ile ilgili birçok misal zikredilmiştir. Bu konuda müstakil bir risâle kaleme alan İbnü's-Şihne (v. 921/1515) sükûtun rıza sayıldığı 30 meşhur meseleyi şiir halinde bir araya getirmiştir. Risâleyi neşreden Saffet Köse, bu nazmın altında yer alan nesir kısmının İbnü's-Şihne'nin talebesi Nureddin et-Tarablusî'ye (v. 942/1535) ait olabileceğini ifade etmektedir. bkz. Köse, "Hanefî Fakîhi Seriyüddîn İbnü's-Şihne'nin (851-921/1448-1515) Nazmü'l-mesâilî'lleti's-sükût fihâ rızâ Adlı Risalesinin Tahkîkli Neşri", *İHAD*, III, 326.

2. Hâkimin, bir çocuğun veya ma'tûhun birşeyler alıp sattığını gördüğü halde herhangi bir şey söylememesi, onların ticaret yapmalarına müsaade ettiği anlamına gelmez.

3. Bir kimse bir başkasının malını onun gözü önünde telef etse, malın sahibi de sükût etse, yapılan fiile razı olduğu anlamına gelmez.

4. Kölenin efendisinin malını satması ve efendinin de bunu gördüğü halde onu engellememesi, o akde rıza gösterdiği anlamına gelmez.²¹⁴ Burada da kâidenin altında fikhın değişik konularıyla ilgili hükümler yer almaktadır.

Kâidenin şümûlü, onu fer'î ahkamdan ayıran önemli bir husus olmakla beraber, ilgili oldukları meseleler itibariyle geniş kapsamlı hükümlere de rastlamak mümkündür. Nitekim fikh eserlerinde ortaya konulan hükümler, ilgili herkesi kuşatmaları sebebiyle, istisnaları olmadığı sürece genel bir şekilde ifade edilirler. Örneğin yukarıda verilen “*abdesti bozan herşey teyemmümü bozar*”,²¹⁵ veya “*vedîa, mûda'ın yanında emanet hükmindedir*”²¹⁶ misallerinde ifade edilen hükümler, ilgili oldukları birey ve meselelerin tümünü kapsar. Ancak bir çok mükellefi kuşatmalarına rağmen tek bir cüz'î meselenin hükmünü ortaya koymaları, fikh eserlerinde zikredilen ahkâmın temel özelliğidir. Kâidenin kuşatıcılığı ise zikredilen örneklerdeki kapsayıcılıktan farklı olup, ilgili olduğu mesele veya kişiden ziyade hükümleri kapsama şeklindedir. Bu nedenle, şer'î hükümler ilgili oldukları mükellefleri kapsarken kâideler ilgili oldukları hükümleri kapsarlar. Kâidenin altına fikhın değişik alanlarıyla ilgili hükümlerin girmesi onu fikhî ahkamdan ayırır. Bu yönüyle kâideler soyut ve teoriktirler. Kâidenin soyut olması, mükelleflerin fiilleriyle ilgili hükümleri kapsamaması anlamına gelir. Ancak bu kapsama, geniş bir çerçeveye sahip olup onların fiillerinin bizzat kendisiyle değil, sıfatlarıyla ilgilidir ki bunlardan hareketle soyut ilkeler çıkarılmaktadır. Dolayısıyla kâideler fikhın ibadetlerden muamelata her alanını kuşatacak bir niteliğe sahip soyut kaziyelerdir.

²¹⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 178.

²¹⁵ Merginânî, *a.g.e.*, I, 63.

²¹⁶ Merginânî, *a.g.e.*, III, 1241.

Kâidenin kapsayıcı olmasının gerekliliği onun temel özelliklerinden olsa da şümûlünün sınırları, ifade yapısı ve kuşatıcılığının dikkatle incelenmesi yoluyla tespit edilebilir. Bu nedenle, bazı kâidelerin mevzuları dikkate alındığında, ele aldıkları konuların doğrudan bireylerle ilgili olduğu düşünülebilir. Bu durumda söz konusu kâidenin, sahip olduğu bu özellik sebebiyle hüküm olduğunu söylemek mümkün olur. Ancak kâidenin mevzuu değil de mahalli (ele aldığı konu) incelendiğinde, bunun geniş bir alanı kuşattığı görülür. Dolayısıyla gerek fıkıh eserlerinde, gerekse kavâid edebiyatında bir yönüyle hüküm diğer yönüyle kâide olabilecek yapıdaki ifadelere rastlamak mümkündür. Ancak fıkıh bilgileri bu tür ifadeleri kâide olarak kabul etmiş ve eserlerinde bunlara yer vermişlerdir. Örneğin *kim ki bir şeyi vaktinden evvel isti'cal eyler ise mahrumiyetle mu'âteb olur*,²¹⁷ kâidesi böyledir. Bir şeyi vaktinden evvel isteyen kişi Ahmet, Mehmet, Ayşe ve Fatma olabileceği için daha önce kâideyi tespit kriteri olarak belirtilen, *altına hükümler girmeli, şahıslar girmemeli* şeklindeki kayda aykırı gözükmektedir. Fakat isti'cal mahalline bakıldığı takdirde bunun altına küllî önermelerin girdiği görülür. Örneğin mirasa bir an önce sahip olmak isteyen kişinin mûrisini öldürmesi veya bir kimsenin vasiyete erkenden sahip olmak için mûsîsini öldürmesi ya da bir kişinin hanımını mirastan mahrum etmek için onu maraz-ı mevte boşaması ile ilgili hükümlerin hepsi bu kâidenin altına girmektedir. Dolayısıyla bu ifade bir hükümden ziyade bir kâidedir. Aynı şekilde *her kim ki kendi tarafından tamam olan şeyi nakzetmeye sa'y ederse sa'yi merduddur*²¹⁸ kâidesinin mevzuu yukarıdaki örnekte olduğu gibi doğrudan fertlerdir. Ancak nakz edilen şeyin mahalli esas alındığında bunların alışverişten kiraya, şuf'adan vediaya birçok hükmü kapsadığı görülür. Dolayısıyla bu da mahalli ile mevzuuna göre farklılık arz eden kâidelere örnek gösterilebilir.²¹⁹

Kâidenin soyut olması, onun ifade yapısıyla ilgili olup, kâideyi cüz'î hükümlerden ayıran önemli bir özelliktir. Burada soyutluktan maksat, kâidenin ifade yapısının birçok

²¹⁷ *Mecelle*, md. 99.

²¹⁸ *Mecelle*, md. 100.

²¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Bâhüseyn, *el-Me'âyir*, 97-104.

meseleye uygulanabilecek bir genelliğe kavuşturulmasıdır. Ancak soyutluk sadece ifade ile ilgili olmayıp, hüküm itibariyle tek bir cüz'î meselenin ötesinde daha genel olma anlamına gelmektedir. Kâidenin bu özelliği, aynı illete sahip olan değişik mevzuların hepsine veya çoğunluğuna uygulanmasını sağlayan bir husustur. Eğer genel bir ifade sadece cüz'î bir meseleyle ilgili ise ve ona uygulanıp başka şeylere uygulanamıyorsa bunu kâide olarak kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca kâidenin soyutluk özelliğinin bulunmaması, aynı zamanda şümûl özelliğinin de ortadan kalkmasını sağlar. Kâideye bu ifadenin kazandırılması, birçok fer'î meselenin ortak illetinin göz önünde bulundurularak bunların cüz'î hükümlerinin ayrı ayrı belirtilmeyip hepsini kuşatacak şekilde ortak bir ifadeyle vazedilmesiyle olur. Bunu bir örnek üzerinden şöyle açıklamak mümkündür:

1. Gebe bir hayvan satıldığında veya hibe edildiğinde karnındaki yavrusu da satılmış veya hibe edilmiş olur.

2. Bir kimse kısa süreli aklını kaçırsa, bu süre zarfında farz namazları sâkıt olduğu gibi onlara bağlı olan sünnet namazları da düşer. Bu ve benzeri meseleler cüz'î oldukları için kâide olma özelliğine sahip değildir. Ancak bunlar bir araya getirilip aralarındaki ortak illet de dikkate alınarak *vücudda bir şeye tâbi' olan hükümde dahi ona tâbi olur (et-tâbiu' tâbi'un)*²²⁰ şeklinde soyut bir ifadeye kavuşturularak kâide formuna sokulur. Kâidenin bu şekilde ifade edilmesi ve işaret ettiği mananın tek bir cüz'î meselenin ötesinde bir anlama sahip olması, onu fer'î hüküm ve tariflerden ayıran bir özelliktir.

3. Kâidenin İstikrâ' Sonucu Elde Edilmesi

Tikel önermelerden tümel bir neticeye varmayı sağlayan akıl yürütme yönteminin adı olan istikrâ', daha çok tikelden/cüz'îden tümele/küllîye götüren zihinsel işlemi ifade eder.²²¹ Değişik disiplinlere mensup klasik dönem bilginleri, istikrâyı inceleme konusu edindikleri disipline göre farklı tanımlamışlardır. Bunlardan Gazzâlî (v. 505/1111)

²²⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 133-134.

²²¹ Bingöl, "İstikrâ", *DİA*, XXIII, s. 358.

istikrâyı, *küllî bir anlamın altında yer alan birçok cüz'iyi inceleyip bu cüz'ilerden elde edilen bir hükümle o küllî hakkında hüküm vermek* şeklinde tanımlar.²²² İstikrâ', kıyâs-ı mukassim, kıyâs-ı burhânî, istikrâ-i hakîkî ve istikrâ-i müstevî olarak ifade edilen tam istikrâ' ile nâkıs istikrâ' olmak üzere iki çeşittir. Tam istikrâ', bir bütünü veya küllî bir önermenin cüz'iyâtının tamamını inceleyip genel bir yargıya ulaşma şeklinde olup kesin bilgi ifade eder. Örneğin “*Her cisim ya canlı, ya bitki veya cansızdır, bunların her biri de yer kaplayıcıdır, öyleyse her cisim yer kaplayıcıdır.*” Kesin bilgiden ziyade zan ve ihtimal ifade eden nâkıs istikrâda ise cüz'iyâtın çoğunluğu dikkate alınarak genel bir hükme varılır. Örneğin insanın, yırtıcı ve evcil hayvanlara bakarak her hayvanın çiğneme esnasında alt çenesini oynattığı sonucuna varması kesin olmayıp zan ifade eder. Çünkü timsah, varılan bu sonuca istisna teşkil etmektedir.²²³ Sekkâkî (v. 626/1229) de istikrâyı, altına giren tikelleri kuşatma derecesine göre ifade edeceği bilgiyle irtibatlandırarak *cüz'ilerden küllî bir hüküm çıkarma* şeklinde tanımlar.²²⁴ Cürcânî (v. 816/1413) istikrâyı, tikellerin bir kısmını inceleyerek bir neticeye varma özelliğini dikkate alarak “*cüz'iyâtının çoğunluğunda bulunması sebebiyle küllî olan hakkında bir yargıda bulunmak*” şeklinde tanımlar. Genel yargının tikellerin tamamına uygulanması durumunda bunun istikrâ' olmayacağı görüşünde olan Cürcânî, cüz'iyâtın tamamının incelenmesi sonucu bir yargıya ulaşılması işlemine de kıyâs-ı mukassim adını verir.²²⁵

Buradaki tanımlardan da anlaşılacağı üzere istikrâ yöntemini kullanarak kâide elde etmek sadece fıkıh ilmine ait bir özellik olmayıp başka ilimlerin de başvurduğu bir yöntemdir.²²⁶ İstikrâdaki tikel olanların incelenmesi sonucunda genel bir yargıya varılması işlemiyle, kavâidin elde edilmesinde takip edilen yöntem aynıdır. Fıkıh eserlerinde veya kavâid literatürüne ait kitaplarda zikredilen kâideler, fikhî kaynaklarda geçen tikel olayların hepsinin veya bir kısmının incelenmesi ve bunların dayandığı ortak prensibin tespit edilmesi şeklindedir. Ancak belirtmek gerekir ki, cüz'ilerin incelenmesi

²²² Gazzâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, s. 115.

²²³ Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, I, 172. Ayrıca bkz. Bingöl, “İstikrâ”, *DİA*, XXIII, s. 358

²²⁴ Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, s. 504.

²²⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “el-istikrâ” md..

²²⁶ Ahmed, *el-İstikrâ*, s. 152.

tam istikrâda olduğu gibi tamamının incelenmesi anlamına gelmeyip, çoğunluğun dikkate alınması şeklindedir. Bu nedenle, fikhî kâide tanımlarında geçen cüz'iyâtının tamamını değil de çoğunluğunu kuşattığı kaydı bunu vurgulamaktadır.

Bu bilgilerden hareketle fikhî kâidelerin, Kitap ve sünnet nasları ile ilk dönemlerden itibaren üretilen fikhî müktesebata uzanan geniş yelpaze içinde ortaya konan malzemenin istikrâî bir şekilde incelenmesi sonucunda elde edildiği söylenebilir. Burada, erken dönem fakîhlerinin icthadları değerlendirilirken, bu icthadlara bazı prensiplerin hakim olduğunu ve bu prensiplerden hareketle hüküm verdikleri şeklindeki bilginin nasıl izah edileceği sorusu gündeme gelebilir. Şöyle ki eğer fikhî kâideler var olan malzemenin tümevarım yoluyla incelenmesi sonucunda elde edilmişse, mezhep bilginlerinin icthadlarına hakim olan ilkeler nasıl izah edilecektir? Bu soruyu, istikrâ' sonucunda elde edilen önermenin akıl yürütme işlemi yapılmadan önce var olup olmadığı yönündeki tespitle birlikte cevaplamak mümkündür. Yukarıda aktarılan, her cismin yer kaplayıcılık özelliğine sahip oluşu ile bu önermeyi elde etmek için zikredilen önermelerin her biri, aslında bu formülasyondan önce vardı. Daha açık bir ifadeyle, cisimlerin yer kaplayıcılığı düşüncesi bu kazıyyeden önce, bunu kuran kişinin zihninde zaten bulunmaktaydı. Burada yapılan, bunların mantıksal bir silsile halinde bir araya getirilmesi suretiyle bir form içinde yeniden ifade edilmesidir. Benzer bir durum fikhî kâidelerde de söz konusudur. Fakîh, fikhî bir konuda hüküm verirken mantıksal bir silsile takip eder ve buna bağlı olarak hüküm verir. Karşısına gelen bir konuda, zikretme de zihninde var olan deliller ve kâidelerden hareketle çözüm üretmeye çalışır. Dolayısıyla, sistemli fikhî bilgi üretmek için fakîhlerin zihinlerinde delil ve kâidelerin bulunması ve bunlardan hareketle icthad etmeleri ilmî tutarlılığın ön şartıdır.

Her kuşak, sahip olduğu delil ve ilke/kâide bilgisine ilaveten kendisinden önceki nesillerde ortaya konulan fikhî çabanın sonucunda elde edilen malzemeyi de tevârüs eder. Fıkıh mezheplerinin sistemleşip birer yapı kazanmalarını takip eden dönemden itibaren geçmiş fikhî müktesebat incelenerek fer'î ahkâmın dayanmış olduğu ilkeler tespit edilmeye çalışılmıştır. Birbirinden bağımsız olan meselelerin her birinin dayanmış

olduğu delil veya kâidelerin tespit edilmesi işlemi, bunların istikrâî bir şekilde incelenmesini zorunlu kılmıştır. Bu şekilde incelemeye tabi tutulan fer'î ahkam arasında ilkelere dayalı bağlantılar kurulmuş ve bunlar zamanla belirli formülasyonlarla ifade edilmiştir.

Fıkıh eserlerinde birçok alanda geçen fer'î hükümlerin istikrâsı sonucunda elde edilen ve *Mecelle*'de “*bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtına izâfeti asıldır*” şeklinde geçen kâide,²²⁷ fakîhlerin istikrâ' sürecini nasıl işlettiklerine örnek verilebilir. Örneğin elbisesinde necaset gören bir kimse bunun ne zaman bulaştığını bilmezse en son bozduğu abdestten itibaren kıldığı namazları iade eder. Hanefî fakîhler arasında ihtilafı olan bir mevzuda Şeyhayn (İmâm Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf) bu kâidenin fikrî temellerini teşkil eden bir yaklaşım benimsemişlerdir. Buna göre, bir kuyuda ölü bir fare bulunduğu Şeyhayn, bu kâideye dayanarak herhangi bir namaz iade etmeksizin farenin görüldüğü andan itibaren kuyunun necasetine hükmetmişlerdir. Çünkü farenin kuyuya düşüşü sonradan gerçekleşen bir olay olduğu için bunun en yakın zamana izafe edilmesi esastır; bu da kuyuda görüldüğü vakittir.

Bu kâide sadece ibadetlerle ilgili meselelere değil, başka alanlara da hakim olan bir prensiptir. Örneğin bir kadın, kocasının kendisini ölümlü hastalık esnasında (maraz-ı mevtt) bâin talâkla boşadığını ve bu sebeple miras hakkı olduğunu iddia etse; buna karşılık ölen kişinin diğer mirasçıları da boşamanın hastalık vaktinde değil de sıhhat halinde vuku bulduğunu söyleseler, kadının sözüne itibar edilerek mirastaki payı kendisine verilir.²²⁸ Bu örnekler ve benzeri hükümler incelendiğinde, bunların kesiştiği ortak noktanın *bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtına izâfeti asıldır* kâidesi olduğu görülür. Dolayısıyla fîrû' örneklerin istikrâ' yöntemiyle incelenmesi sonucunda, bunların üzerine bina edildikleri ortak noktaların tespit edilerek özlü bir şekilde ifade edilmeleri, kavâid literatürüne ait eserlerin ana malzemesini oluşturmaktadır.

²²⁷ *Mecelle*, md. 11.

²²⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 71-72.

4. Kâidenin Kazıyye Formunda Olması

Fıkhî kâideler incelendiğinde bunların kazıyye-i hamliyye ve şartıyye formlarının her ikisinde de geldikleri görülür. Kazıyye-i hamliyye formunda gelmeleri durumunda mevzu ile mahmûl arasında; kazıyye-i şartıyye formunda olmaları halinde ise mukaddem ile tâlî arasında aklî bir telâzumun olması gerekir. Örneğin “*bir şeye mâlik olan kimse ol şeyin zarûriyatından olan şeye dahi mâlik olur*”²²⁹ kâidesinin mevzusu olan *bir şeye mâlik olmak* ile mahmulü olan *ol şeyin zarûriyatından olan şeye dahi mâlik olur* arasında böyle zorunlu bir ilişki söz konusudur. Bu kâidede mevzu olmazsa mahmul tasavvur edilemez. Dolayısıyla bir şeyin zaruriyatına sahip olmak için öncelikle onun kendisine sahip olmak gerekir; kendisine sahip olunan şeyin ayrılmaz parçalarına, olmazsa olmazlarına da doğal olarak sahip olunur. Ancak bu ölçüde dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: Kazıyye-i hamliyyenin mahmulü ile kazıyye-i şartıyyenin tâlîsi tek bir şer’î meselenin hükmü olmamalı veya tek tek şahısları kapsamamalı; daha genel bir yapıya sahip olmalıdır.²³⁰ Bunu bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse “*şek ile yakîn zâil olmaz*” (*el-yakînü lâ yezûlü bi’ş-şekk*) kâidesinin mahmulü olan *şek ile zâil olmaz* (*lâ yezûlü bi’ş-şekk*) aslında bir hükümdür; ancak şahıslardan ziyade birçok ilkeyi ve hükmü içine alacak kadar genel bir yapıya sahiptir.

Modern dönem kavâid kitaplarında fıkhî kâidenin büyük önerme şeklinde olduğu tasavvur edilerek ondan cüz’î hükümlerin ne şekilde çıkartıldığına dair görüşler ortaya konulmaktadır. Şöyle ki genel mahiyette olan kâide büyük önerme olarak alınır, daha sonra bu önermeden küçük önermeler veya hükümler elde edilir. “*Vasiyet edilen şeyden mülkiyetin zevâli sonucunu doğuran her tasarruf vasiyetten rücû ‘dur*” dâbitını büyük önerme olarak ele alalım. Buna göre, vasiyette bulunan kişinin vasiyete konu olan malı satması onda mülkiyetin zevâli sonucunu doğuran bir tasarruf olduğuna göre bu satım işlemi büyük önermenin kapsamına dahil olur. O zaman şöyle bir sonuç ile karşılaşılır:

²²⁹ *Mecelle*, md. 49.

²³⁰ bkz. Bâhüseyn, *el-Me ‘âyir*, 121-124, 133.

Vasiyet edilen şeyden mülkiyetin zevâli sonucunu doğuran her tasarruf vasiyetten rücu'dur,

Vasiyet edilen malın satımı mülkiyetin zevâlini doğuran bir tasarruftur,

*Öyleyse vasiyet edilen malın satımı vasiyetten rücutur.*²³¹

Kâidenin fûrû' eserler ile kavâid literatürüne dair kaynaklardaki işlevi dikkate alındığında bu tür bir yaklaşımın pek isabetli olmadığı görülür. Çünkü fikhî kâideler mevcut hükümleri açıklama ve illetlerini ortaya koyma gibi bir işleve sahip olduklarından geriye dönük, geçmişte var olan hükümleri destekleme ve güçlendirme gibi bir fonksiyon icra ederler. Dolayısıyla modern dönemde kavâide yüklenen bu anlam, kavâidin fikhî miras içerisinde sahip olduğu rolü doğru bir şekilde açıklamamaktadır. *Mecelle* mazbatasında kâidelere dayanarak hüküm verilemeyeceğine dair kayıt bu gerçeğe işaret etmektedir.

5. Kâidenin Küllî Olması

Cüz'înin karşıtı olarak kullanılan küllî, mahiyeti itibariyle ortaklığı kabul eden şeydir. İnsanın küllîliği örneğinde olduğu gibi bir şeyin küllî olması cüz'îye nispetlidir.²³² Fûrû'dan birçok hükmü içine alan kâidenin küllî oluşu, mantıktaki küllîlerden farklı olarak, ilgili olduğu mevzuların tamamına istisnasız bir şekilde uygulanabileceği anlamına gelmez. Zira kâideler genel prensipler olmaları sebebiyle kapsadıkları meselelere çoğunlukla uygulanabilirler. Kâidenin bu özelliği, ilk dönemlerden itibaren yapılan kâide tanımlarında da göze çarpmaktadır. Örneğin Tâcuddîn İbnü's-Sübki (v. 771/1369) yapmış olduğu kâide tanımında “*birçok cüz'îyyâtın kendisine uygun olduğu*” kaydıyla²³³ fikhî kâidenin, içine aldığı cüz'î hükümlerin çoğunluğuna uygulanabilirliğine vurguda bulunmuştur. Bu ve benzeri

²³¹ Örnek olarak bkz. Bâhüseyn, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, 36.

²³² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “el-küllî” md..

²³³ Bkz. İbnü's-Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 11.

sınırlandırmalar, zamanla kavâidin küllîliği ile ilgili farklı tartışmalar gündeme getirmiştir.

Genel kuraldan yapılan istisnaların fer'î meselelerde tekrarlama, özellikle kavâid literatürüne ait eserlerde, kâidelerin küllî mi ağlebî mi olduğunu gündeme getirmiştir. Bu nedenle kâidelerin küllîliği ve ağlebîliği tartışmaları her ne kadar ilk dönem kavâid eserlerinde açıkça görülme de sonraki dönemlerde kaleme alınan kaynaklarda sıkça dile getirilmiştir. Karâfi'nin (v. 684/1285) *el-Furûk*'una hâşiye yazan Mekkî (v. 1948), kâidelerin bu vasfını “*bilinmektedir ki fikhî kâidelerin çoğu ağlebîdir*” şeklinde ortaya koyar.²³⁴ Kâidenin küllîliği ile ilgili tartışmalar, zamanla kavâidin bazı özelliklerini de belirlemeyi gerektirmiştir. Örneğin Hamevî (v. 1098/1687), kâidenin mahiyeti itibariyle küllî olamayacağından hareketle küllîliğin, bazı istisnaları olsa da bir kâidenin başka bir kâidenin altına girmeyecek şekilde kuşatıcı olması şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır.²³⁵ Bu yaklaşım, kâidenin küllîliğine farklı bir boyut kazandırdığı gibi sonraki bazı müelliflerce de kabul edilmiş ve kâidenin küllîliği tartışmalarında sıkça zikredilmiştir. Örneğin Güzelhisârî (v. 1215/1800), kâidenin tanımını yaparken onun küllîlik veya ekserîlikten öte bir anlama sahip olduğunu belirtmiş ve verdiği örneklerle Hamevî'nin çizmiş olduğu çerçeveye bağlı kalmıştır. Buna göre, kâidenin altına *emir vücûb içindir* şeklindeki küllî hüküm girer. Onun da altına namazın ve zekatın farz olduğu gibi mevzular girer. Bunların da altına Zeyd'in namazının ve zekatının farziyeti gibi cüz'î meseleler girer.²³⁶ Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1971) de bu çizgiyi takip ederek kâidenin bu özelliğini “*kavâidi fikhîyyeden her biri, pek ihatalı birer esas olup başka kâidelerin çerçevesine dâhil bulunmadığı cihetle 'külli' vasfını hâizdir*” şeklinde ortaya koymuştur.²³⁷

Ali Haydar Efendi (v. 1936), kâidelerin tek tek küllîliğinden ziyade bir bütün olarak küllî olduklarını ifade ederek kâidenin küllîliği ile ilgili tartışmalara farklı bir

²³⁴ Mekkî, *Tehzîbü 'l-Furûk*, I, 36.

²³⁵ Hamevî, *Gamzu 'uyûni 'l-basâir*, I, 51.

²³⁶ Güzelhisârî, *Menâfi 'u 'd-dekâik*, s. 305.

²³⁷ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 254.

noktadan katkı sağlamıştır. Ona göre kâidelerin yalnız başlarına ele alınması durumunda istisnalarının olması kaçınılmazdır; ancak kâidelerin birbirlerini takyîd ve tahsîs etmeleri sebebiyle bir kâideden istisna edilen meselenin, başka bir kâidenin altına gireceğini ve sonuç itibariyle kâidelerin dışında kalan fikhî bir meselenin bulunamayacağını belirtmiştir.²³⁸

Her kâidenin tümevarım yoluyla elde edilen bir önerme olduğu düşünüldüğünde varılan sonucun kendisine ulaşmak için kullanılan öncüllerle sınırlı olmayacağı ve onları aşarak onların dışında bir bilgiye ulaştıracağı açıktır. Bunu şu örnekle açıklamak mümkündür:

Gördüğüm birinci gül güzel kokuyordu

Gördüğüm ikinci gül güzel kokuyordu

Gördüğüm üçüncü gül güzel kokuyordu...

O halde, tüm güller güzel kokar.

Bu örnekte de görüldüğü üzere varılan sonuç her bir cüz'ünün ötesinde bir anlam ifade etmektedir. Ancak bu sonuç koklanan güllerle sınırlı olup bunlardan hareketle genel bir kanaat oluşmasına yol açmıştır. Dolayısıyla her zaman koklanmayan güller olabileceği gibi, koklanmayan güller içerisinde güzel kokmayan güllerin varlığı da bir hakikattir. Kavâidde de aynı durum sözkonusudur. Tek tek hükümlerden hareketle genel bir sonuca varılmakla beraber bu sonucun konuyla ilgili bütün fertleri istisnasız bir şekilde kuşattığını söylemek zordur. Bundan dolayı bazı kavâid müellifleri kâidelerin küllî değil, ağlebî olduklarını söyleme zorunluluğu hissetmişlerdir.

²³⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 26. Ömer Nasuhi Bilmen de bu görüşü benimsemiş ve kâidelerin sahip olduğu bu vasıf sebebiyle onların birer küllî kâide olmalarının sağlandığını belirtmiştir. bkz. Bilmen, *a.g.e.*, I, 254. Kâidelerin küllîliği ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, s. 25-27.

Şâtibî (v. 790/1388), fikhın muhafaza etmek istediği üç temel ilke olan zarûriyât, hâciyât ve tahsîniyâtın küllîliğini incelerken küllîliğin, kâidelerin ifade ettiği anlamı değiştirmeyeceğine işaret etmiştir. Kâideyi bazen çok daha üst bir bakış açısıyla değerlendiren Şâtibî'ye göre, fikhın dayanak olarak kabul ettiği ilkeler, hem aklî hem de naklî delillerin istikrâsı ile sabit oldukları için kat'îdirler ve bazı cüz'îlerin onlara aykırı olması onların kat'îliğini ortadan kaldırmadığı gibi küllîliklerine de hâlel getirmez. Ayrıca gâlib/ekserî de 'âmm/kat'î gibi şer'an muteber kabul edilmiştir.²³⁹ Onun bu yaklaşımı küllî de olsa ağlebî de olsa kâidenin ifade ettiği anlamın değişmeyeceğini ortaya koyması bakımından önemlidir.

B. Fikhî Kâidelerin Aktarılma Şekilleri

Fikhî kâideler metinlerde değişik kalıplar kullanılarak aktarılmaktadır. Kavâid literatürüne ait eserler dışında, kâidelerin aktarıldığı kalıpların kâidenin yapısıyla doğrudan ilgisinin olduğunu söylemek oldukça güçtür. Zira kavâid eserlerinde kâideler meseleleri kuşatmaları bakımından, genellikleri açısından ve üzerinde ittifak olup olmaması açısından bir tasnife tabi tutulmakla beraber fûrû' kaynaklarda bu tür bir durumun gözetildiği söylenemez. Kavâid eserlerinde temel kâideler genellikle eserlerin baş tarafında incelenmiş ve bunlara *el-kavâi 'idü'l-külliyetü'l-kübrâ* veya *el-kavâ 'idü'l-hamse* gibi isimler verilmiştir. Bunların altında yer alan ve bunlar gibi kuşatıcılık özelliğine sahip olmamakla beraber genellik özelliğine sahip olan kâidelere *el-kavâ 'idü'l-'âmm* veya *el-kavâ 'idü'l-asliyye* denilmiştir. Daha alt kâide ve dâbitlara ise *el-kavâ 'idü'l-hâssa* denilmiştir.²⁴⁰ Bunların ifadelendirilmeleri birbirlerinden farklı olmakla beraber hepsinin kâide terimiyle kullanıldığı görülür. Buna karşılık fikhın diğer dallarına ait eserlerde daha çok *asıl*, *kıyâs* ve *vech* şeklindeki ifadelerle fikhî kâideler aktarılmıştır. Bu bölümde kavâid eserleri dışında kalan fikh yazım türlerinde kâideler aktarılırken ne tür ifadelerin kullanıldığı üzerinde durulacaktır.

²³⁹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 79-84.

²⁴⁰ Geniş bilgi için bkz. Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, s. 65-71.

1. Fıkhî Kâidelerin *el-Asl* İfadesiyle Aktarılması

Daha önce ifade edildiği üzere, fûrû‘ metinlerde kâideler yaygın olarak *el-asl* ifadesiyle aktarılmaktadır. Çoğunlukla tekil olarak kullanılan *el-asl*, bazen *usûl* şeklinde çoğul olarak da gelebilmektedir.²⁴¹ Kaynaklarda *el-asl* ifadesine yer verilirken kâide ve dâbıtlar arasında bir ayırım gözetilmemekle beraber, içinde geçtiği terkibe göre bazı hususların göz önünde bulundurulduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki; “*aslu Ebî Hanîfe*”, “*aslu Ebî Yusuf*”, “*aslu Muhammed*” ve “*aslu Ebî Yusuf ve Muhammed*” şeklinde kullanımlarla aktarılan kâidelerde mezhep imâmlarının kendi aralarındaki ihtilaflar tartışılmaktadır.²⁴² Bununla beraber *el-asl* ifadesi mutlak olarak zikredildiğinde, Hanefî fakîhler ile başka fakîhler arasındaki görüş ayrılıklarına işaret edilmektedir.²⁴³

Aşağıda detaylı bir şekilde üzerinde durulacağı üzere, İmâm Muhammed’in *el-Câmi ‘ü’l-kebîr* şerhlerinde takip edilen yöntem, İmâm Muhammed’in görüşlerini aktarıp bunları kâide ve dâbıtlara irca etmek şeklindedir. Ancak bazen şârihler, onun görüşünü aktardıktan sonra ilgili bâba hakim olan kâide veya dâbıtı aktararak bütün konuya hakim olan prensibi önceden verirler. Örneğin Cessâs beyyinelerle ilgili bir bâbta bu yöntem şu şekilde başvurur:

Muhammed demiştir ki: İki kişinin elinde bir ev olsa ve bunların her biri o evin kendisine ait olduğuna dair delil ortaya koysa, daha sonra yabancı bir kişi gelip o evin kendisine ait olduğuna dair delil ikame etse; bu yabancıya evin yarısı diğer iki kişinin her birine de evin dörtte biri verilir. Ebû Bekir [Cessâs] demiştir ki: Bu bâbta asıl şudur; insanın kendi elinde olan bir şey için ortaya koyduğu

²⁴¹ Bkz. Cessâs, *a.g.e.*, vr. 295b.

²⁴² Örnek olarak bkz. Cessâs, *a.g.e.*, vr. 230b; Merginânî, *Muhtârâtü’-nevâzil*, vr. 109a. Bu ifadeler *Te’sisü’-n-nazar*’da *el-aslu ‘inde Ebî Hanîfe*, *el-aslu ‘inde Ebî Yusuf*, *el-aslu ‘inde Muhammed* gibi ifadeler şeklinde geçmektedir. Bkz. Debûsî, *Te’sisü’-n-nazar*, s. 8 vd..

²⁴³ Bkz. Cessâs, *a.g.e.*, vr. 233b.

delil makbul değilken başkasının elinde olan bir şey için delil ikame etmesi makbuldür.²⁴⁴

Bu örnekte görüldüğü üzere Cessâs, İmâm Muhammed'in bir konuyla ilgili görüşünü bâb başlığının hemen altında verdikten sonra o konuya hakim olan genel prensibi *el-asl* ifadesiyle aktarmakta ve daha sonra zikrettiği birçok örneği baş tarafta verdiği *asıl* ile ilintilendirerek incelemektedir.²⁴⁵

Dımaşk Eyyübî meliki el-Melikü'l-Muazzam olarak bilinen Şerefüddin Ebû Musa İsa (v. 624/1227)²⁴⁶ da İmâm Muhammed'in *el-Câmi'ü'l-kebîr*'i üzerine bir çalışma yapmış ve kendisinden önce yazılan şerhlerin üslûbunu takip ederek meselelerin dayanmış olduğu kâideleri *el-asl* olarak zikretmiştir. Örneğin “*Namaz, iki bayram namazı ve bunlarda getirilen tekbirler ve teşrik günleri*” başlığının hemen altında konuya şöyle bir giriş yapar: “*Bu konuda asıl şudur: Mesbûk, tek kıldığı namazlarda kendi görüşüne göre hareket eder.*” Daha sonra bununla ilgili bir açıklama yaparak meseleyi şu şekilde incelemiştir:

Konuyla ilgili başka bir *asıl* şudur: Kâdı, ihtilaf edilen bir konuda karar verdiği zaman, verdiği hüküm geçerli ve üzerinde ittifak edilen gibi olur. Ne zaman da geçersizliği hakkında ittifak bulunan bir konuda hüküm verirse, yürürlük kazanmaz. Başka bir *asıl* da şudur: İctihad ile sabit olan hüküm, icthadı tamamlandığında, kendisi gibi bir icthad ile nakz olmaz. Ancak, icthadı tamamlanmamışsa nakz olur. Bu, namazda ve kâdînin mahkemelerdeki hükümlerinde geçerli olan bir *asıl*dır.

Daha sonra çeşitli örnekler vererek aktardığı bu asılları açıklamaya çalışmıştır.²⁴⁷ Müellif, neredeyse her meseleyi üst ilke veya ilkelerle açıklama şeklinde bir üslûp takip etmektedir. Bu durum hem eserin kâideler üzerine kurulu olduğunu, hem de dağınık

²⁴⁴ Cessâs, *a.g.e.*, vr. 274b.

²⁴⁵ Benzer bir yaklaşım için bkz. Cessâs, *a.g.e.*, vr. 281b.

²⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Tomar, “el-Melikü'l-Muazzam”, *DİA*, XXIX, 71-72.

²⁴⁷ el-Melikü'l-Muazzam, *Usûlü'l-Câmi'i'l-kebîr*, s. 26-27.

fürû‘ meseleleri okuyan fakîhlerin bunları dayandıkları ilkeler çerçevesinde bir okumaya tabi tuttuğunu göstermektedir.

İlk halkayı teşkil eden mezhep imâmlarının eserlerine yazılan şerhler dışındaki kaynaklarda da kâide ve dâbitlerin *el-asl* ifadesi kullanılarak aktarıldığını görmek mümkündür. Bu tür eserlerde de ilgili konuya dair bir *asl* aktarılmakta ve bunun üzerine bina edilen fer‘î meselelere yer verilmektedir. Örneğin, Nâtîfî (v. 446/1054) *Kitâbü'l-‘itâk*’ta Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Muhammed arasında tartışmalı olan birçok meselenin dayanmış olduğu bir aslı önce vermekte, daha sonra bununla ilgili çeşitli örnekler üzerinden konuyu tartışmaktadır. Buna göre Ebû Hanîfe hürriyetin bölünebileceği görüşünderken, Ebû Yusuf ile Muhammed bölünemeyeceği kanaatindedirler. Nâtîfî onların görüşlerini aktarmadan önce konunun başında “*min asli Ebî Hanîfe*” ve “*min asli Ebî Yusuf ve Muhammed*” şeklinde meseleyi aktarmıştır. Müellif ardından konunun başında verilen bu asıllardan kaynaklanan görüş ayrılıklarını birçok fer‘î mesele çerçevesinde incelemiştir.²⁴⁸

el-Asl ifadesi her zaman yalın olarak kullanılmaz; bazen bir terkip içerisinde de kullanılır. Semerkandî ve talebesi Kâsânî’de kullanılan *el-aslü’l-ma’hûd* ifadesi buna örnek verilebilir. Bu ifade daha çok genel fikhî kâideler için kullanılmakla beraber bazen daha dar bir mahiyete sahip olan dâbitler için de kullanılmaktadır. Örneğin Semerkandî şehitlerin defin ve yıkanmaları ile ilgili meseleleri incelerken bu ifadeye yer vermekte ve ardından söz konusu meseleyle ilgili bir dâbit aktarmaktadır. Semerkandî şöyle der:

Yıkanmanın hükmüne gelince şunu deriz: Şehit iki gruptur; bir grup yıkanır, bir grup yıkanmaz. Yıkanmayan grup, Uhud şehitleri gibi olanlardır ve daha önce rivâyet ettiğimiz hadis gereğince, bu durumda olanlar yıkanmama hususunda Uhud şehitlerine benzerler. Aksi durumda, bilinen kâide (*el-aslü’l-ma’hûd*) geçerlidir. Bu kâide ise guslün ölü için sünnet olduğudur.²⁴⁹

²⁴⁸ Nâtîfî, *Kitâbü'l-Ecnâs ve'l-furûk*, s. 217-221. Başka bir örnek için bkz. Nâtîfî, *a.g.e.*, s. 696.

²⁴⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 258.

Semerkindî'ye nisbetle *el-aslü'l-ma'hûd* ifadesine daha fazla yer veren Kâsânî, çoğunlukla genel kâideler aktarırken bu tabiri kullanır. Vasiyet ile ilgili bir tartışmada, malının üçte birini bir şahsa vasiyet ettikten sonra miktarı daha fazla olduğu halde malının üçte birinin bin dirhem olduğunu söyleyen kişinin durumuyla ilgili olarak Ebû Yusuf ile Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktaran Kâsânî, Ebû Yusuf'un meseleyi nasıl temellendirdiği üzerinde durmuştur. Buna göre, malının üçte birini vasiyet eden kişinin bu vasiyeti sahîh olur. Çünkü vasiyetin sahîh olması, vasiyet edilen malın miktarına bağlı olmadığı için vasiyet, söylenen miktardan bağımsız bir şekilde gerçekleşmiştir. Vasiyeti üçte bir ile yaptıktan sonra hataen belirtilen miktar, asıl olan üçte birlik vasiyete etki etmez. Bin dirhem olarak ifade edilen miktar ile ilgili iki durum söz konusudur: Birinci ihtimal, bin dirhemden fazla olan miktardan rücû' etmiş olabilir. İkinci ihtimal ise bunun hataen söylenmiş olmasıdır ki bu durumda vasiyetin geçersizliği hususunda bir şüphe ortaya çıkar. Kâsânî bu durumu, "*bilinen kâide (el-aslü'l-ma'hûd) yakînen sâbit olanın şekk ile zâil olmayacağıdır*" şeklinde temellendirir.²⁵⁰

2. Fıkîhî Kâidelerin Kıyâs İfadesi Kullanılarak Aktarılması

Fıkîh usûlü kavramı olarak kıyâs kısaca, aralarındaki ortak illet sebebiyle, aslın hükmünün fer'ê verilmesi şeklinde tanımlanabilse de kıyâsı sadece bu çerçevede anlamak geniş fıkîh literatürü içerisindeki kullanım alanlarından bir kısmını göz ardı etmek anlamına gelecektir. Kıyâsın fıkîh ve fıkîh usûlündeki kullanımları dikkate alındığında yukarıdaki anlamına ilaveten rey, dinin rasyonel içerikli alanı, ictehad, genel nitelikli şer'î nass ve genel ilke gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.²⁵¹ Özellikle Hanefî mezhebi söz konusu olduğunda kıyâsın analogik bir akıl yürütmenin ötesinde bir mahiyete sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle kıyâs, kâideyi de içerecek şekilde geniş bir anlam yelpazesine sahip bir kavram olarak kullanılmıştır.

²⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sânâi'*, VII, 381.

²⁵¹ Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 337; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 179; Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 529; Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 35-36. Kıyasın erken dönemlerden itibaren genel ilke anlamında kullanıldığına dair bkz. Hasan, *Analogical Reasoning*, s. 10.

İlk dönemlerden itibaren, bir önceki halkada veya tabakada yer alan fakihlerin görüşleri incelenirken onların dayandığı prensipler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu tür bir yaklaşım, fakihlerin görüşlerini tek tek aktarma yerine, onların dayandıkları ilkeleri esas alarak farklı meselelere uygulama imkanı da sağlamaktaydı. Bu bağlamda, Hanefî kaynaklarda *kıyâs* kavramı merkezî bir role sahiptir.

Genel ilke ve kural anlamında kullanılan kıyâs, birçok meseleye uygulanabilen bir kâideyi ifade edebileceği gibi, bir mezhebin kabul ettiği bir prensip ya da bir konuyla ilgili bir dâbit anlamına da gelebilmektedir. Her üç kullanımda da kıyâs, müctehidlerin gerek şer'î delillerden ve gerekse başka akıl yürütme ilkelerini kullanarak tümevarım yoluyla elde ettikleri prensipleri ifade etmekte olup, daha çok istihsân kavramıyla ilişkilidir. Farklı bir delil bulunmadığı sürece, elde edilen bu ilkeler fikhin çeşitli meselelerine uygulanmaktadır. Bu ilkelerin başka bir delil ile çatışması durumunda, genel kuralın kapsamına giren cüz'î mesele istisna yapılarak kıyâsın hilafına farklı bir görüş benimsendiği belirtilir ki bu birçok zaman istihsân olarak ifade edilir.²⁵²

Fürû' fıkıh eserlerinde hükmün dayandığı illet ve ilke anlamına gelecek şekilde kullanılan ve daha çok fakihlerin belirli bir konu etrafındaki tartışmaları incelenirken başvurulan bir kavram olan *kıyâs* ifadesi, “*kavl*”e izafe edilerek “*kıyâsu kavli Ebî Hanîfe*”, “*kıyâsu kavli Ebî Yusuf*”, “*kıyâsu kavli Muhammed*” ve “*kıyâsu kavli Ebî Yusuf ve Muhammed*” şeklinde kullanılmaktadır.²⁵³ *Kıyâs* yapılırken bir asla duyulan ihtiyaç ve aslın hükmünün fer'e geçirilmesi ile “*kıyâsu kavli*” şeklinde başlayan ifadelerdeki “*kıyâs*” kavramının kâide anlamına gelmesi arasında bir paralellik olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin “*kıyâsu kavli Ebî Hanîfe*” ifadesinde “*kıyâs*” kavramı yerine *asl*

²⁵² Şelebî, *Ta'îlî'l-ahkâm*, s. 337. İstihsânın kıyâstan (genel ilke) istisna edilen hüküm olduğu ile ilgili olarak bkz. Kadı Numan, *Kitâbu İhtilâfi usûli'l-mezâhib*, s. 41, 98-99. Kıyasın örf sebebiyle terk edildiği ile ilgili olarak bkz. Kâdihân, *el-Fetâvâ*, II, 109.

²⁵³ Örnek olarak bkz. Cessâs, *a.g.e.*, vr. 230b.; Ebû'l-Leys, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 15. Bu ifade kalıplarına fetvâ ve nevâzil literatürüne ait eserlerde de rastlanmaktadır. Örnek olarak bkz. Sadru's-Şehîd, *Kitâbu'l-Vâkı'ât*, vr. 7a.; Kâdihân, *el-Fetâvâ*, I, 22. Benzer kullanımlar için bkz. Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı*, s. 72-77. Ancak Boynukalın bu tür ifadelerin, ilgili meselede ortaya konan görüşün daha önce ifade edilen görüşle uyum içinde olduğunu ispatlamak için kullanıldığını belirtmektedir.

ifadesi konulsa anlamda bir değişiklik olmaz. Nitekim İmâm Muhammed, kat'î bilginin olduğu yerde şüphleyle amel etmemek gerektiği prensibine göre hareket etmeyi kıyâs olarak ifade etmiştir.²⁵⁴

Kıyâsın fikhî bir görüşün dayandığı ilke anlamındaki kullanımına İmâm Muhammed'in eserlerinde rastlanır.²⁵⁵ Sonra gelen fakihlerden farklı olarak, bu tür erken dönem metinlerde, çoğunlukla sahâbe ve tâbiîn uygulamaları esas alınarak yapılan fikhî istidlallerde kıyâs ifadesine yer verilmiştir. Örneğin ihramlı olan kişinin yırtıcı bir hayvan öldürmesinin fikhî sonucu ile ilgili olarak Medinelileri eleştiren İmâm Muhammed, Hz. Ömer'in konuyla ilgili bir uygulamasını esas almıştır. Buna göre, hadiste sayılan beş hayvan dışında kalan yırtıcı bir hayvanı öldüren bir kimse, eğer hayvan kendisine saldırdığı için bunu yapmışsa herhangi bir fidye vermez; ancak hayvan kendisine saldırmadan böyle bir şey yapmışsa fidye vermesi gerekir. Çünkü Hz. Ömer, kendisine saldırmadığı halde gördüğü bir sırtlanı öldürmüş ve “*ben önce başladım*” diyerek bunun için bir koç kesilmesini emretmiştir. İmâm Muhammed, onun bu görüşünü aktardıktan sonra hayvan saldırmadan öldürülürse fidye gerekeceğini, saldırmaması durumunda ise gerekmeyeceğini ifade etmiş ve sonunda “*hazâ kıyâsu kavli Ömer*” demiştir.²⁵⁶ Bu örnekte görüldüğü üzere, kıyâs kavramı bir bakıma görüşe mesnet teşkil eden ilke olarak değerlendirilmiştir. Buradaki kullanımda kıyâs, usûl ilmindeki kıyâs anlamına gelseydi, Hz. Ömer'in dayanmış olduğu bir aslî delilin olması gerekecekti. Fakat bu örnekte görüldüğü üzere İmâm Muhammed, böyle bir delil olmaksızın Hz. Ömer'in görüşünü aktarmış ve bunun dayanağı olarak dâbıt niteliğinde olan “*hayvan sana saldırmadan onu öldürürsen fidye gerekir, saldırdığı için öldürürsen birşey gerekmez*” şeklindeki ifadeyle bunu formüle etmiş ve bunun Hz. Ömerin görüşünün kıyâsı/aslı olduğunu belirtmiştir.

²⁵⁴ Bkz. Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı*, s. 182.

²⁵⁵ İmâm Muhammed'in usûl anlayışı içerisinde kıyâsın kullanıldığı anlam yelpazesi için bkz. Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, s. 128-133. Taş, “*falanın kavlinin kıyasına göre*” şeklindeki ifadenin, o kişinin hukuk mantığı, aynı meselenin benzerlerinde söyledikleri, bakış açısı ve mantalitesi gibi anlamlara geldiğini söylemektedir. Halbuki bu tür bir kullanım, bu anlamları da kuşatmakla beraber, daha çok söz konusu meselede esas alınan kâide ve prensip anlamına gelmektedir.

²⁵⁶ Şeybânî, *el-Hüccce*, II, 243-246.

Hem usûl hem de fûrû‘ kaynaklarda *kıyâsü’l-asl* veya *kıyâsü’l-usûl* olarak geçen ifade de mezhebin esas aldığı ilke anlamında kullanılmakta ve çoğunlukla istihsân olarak isimlendirilmektedir. Cessâs (v. 370/981) usûle dair eserinde *kıyâsü’l-asl*ın istihsân olarak isimlendirildiğini ifade ettikten sonra bunu bir örnek ile açıklar. Buna göre, namazda ihtilam olan bir kimsenin kıyâsa göre gusûl alıp namaza kaldığı yerden devam ederek tamamlaması gerekir. Bu olayda kıyâs terkedilip, söz konusu durumda olan kişinin istihsanen gusûl alıp namazı yeniden kıymasına hükmedilmiştir. Burada kıyâs, namazda abdesti bozulan kişinin durumuyla ilgili hadis esas alınarak yapıldığı için kıyâsen gusûl aldıktan sonra namaza devam etmesi gerekirdi. Ancak bu kıyâs, hadesin namaza kalınan yerden devam edilmesine engel olacağı kâidesine aykırı olduğu için terkedilmiştir. Cessâs bu örnekte geçen istihsanı *kıyâsü’l-asl* olarak ifade etmiştir.²⁵⁷ Buradaki tartışma üç nokta üzerinden yürütülmektedir: Temel ilke (*kıyâsü’l-asl*), hadis ve karşılaşılan mesele. Temel ilke, Cessâs’ın “*el-aslu enne’l-hadese yemne’u’l-binâ*” (*hadesin namazın üzerine binayı engellediği asıldır*) şeklinde ifade ettiği dâbıttır. Hadis ise namaz esnasında hadesin meydana gelmesi durumunda abdest alındıktan sonra namazın kalınan yerden bina edileceği yönündedir. Karşılaşılan mesele ise namazda ihtilam olan kimsenin durumudur. Cessâs bu fikhî meselede, ihtilam durumunu namazda hadese kıyâs etmeyip, bunların birbirinden farklı olduğunu göz önünde bulundurarak başka bir ilkeye kıyâs etmiş ve gusûl alındıktan sonra namaza yeniden başlanması gerektiği kanaatine sahip olmuştur. Dolayısıyla söz konusu meseleyi hadis yerine başka bir asla (*kıyâsü’l-asl*) kıyâs etmiştir. Bu da usûl eserlerinde geçen istihsândır.

Kıyâsü’l-asl kavramı sadece usûl eserlerinde değil, fûrû‘ kaynaklarda da geçmektedir. Örneğin Serahsî (v. 483/1090) bu kavrama birkaç yerde değinmektedir. Hanefî fakîhler ile İbn Ebî Leylâ (v. 148/765) arasında fecr-i sâni doğduktan sonra yiyip içmeye devam eden kişinin orucunun bozulup bozulmayacağına dair ihtilafi tartışan Serahsî, bu durumda olan kişinin orucunun bozulacağını ifade etmiştir. İbn Ebî Leylâ,

²⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, IV, 242. Nâtfî (v. 446/1054) bu meseleyi genel bir ilkeyle şöyle ifade etmiştir: “*Guslû gerektiren her hades, namazın üzerine bina etmeyi engeller.*” Bkz. Nâtfî, *Kitâbü’l-Ecnâs ve’l-furûk*, s. 38.

“*nass ile kıyâs kapsamından çıkarılmış özel meseleye başka meseleler kıyâs edilebilir*” kâidesine dayanarak bu kişiyi unutarak yiyen kimseye kıyâslayarak aynı hükümlere tabi tutmuş ve orucunun bozulmayacağı kanaatine sahip olmuştur. Buna karşılık “*nass ile kıyâs kapsamından çıkarılmış özel meseleye başka meseleler kıyâs edilemez*” kâidesini esas alan Hanefiler, bu durumun *kıyâsü’l-asla* aykırı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Buna göre, iki durumdan birini diğerine kıyâs edebilmek için unutarak yiyip içen ile ikinci fecir girdikten sonra yiyip içmeye devam eden arasında her açıdan benzerlik olması gerekir. Ancak bu örnekte böyle bir benzerlik söz konusu değildir.²⁵⁸ Burada Serahsî de Cessâs gibi görüş ayrılığını üç nokta çerçevesinde ele almaktadır. Bunlar: Temel ilke (*kıyâsü’l-asl*), konuyla ilgili hadis ve kıyâs edilmek istenen mesele. Bu örnekte orucun yeme-içme durumunda bozulacağı temel ilke; unutarak yiyip içenin orucunun bozulmayacağı hadis; ikinci fecir girdikten sonra yeme-içmeye devam eden kişinin durumu da kıyâs edilmek istenen meseledir. Serahsî, unutarak yiyip içmeyi fecir girdikten sonra yemeye devam eden kimseden ayrı görerek bunların birbirinden farklı durumlar olduğunu; bu nedenle aralarında bir kıyâsın sözkonusu olamayacağını ifade etmiştir. Bu durumda kıyâs yapılmak istenen mesele, hadisten farklı bir asıl –yeme içmenin orucu bozacağı- esas alınarak incelenmelidir. O da bu örnekte ikinci fecir girdikten sonra yeme-içmeye devam eden kişinin orucunun bozulacağı sonucunu doğurmaktadır.

Kâsânî de (v. 587/1191) bu kavrama mükâteb ile yapılan anlaşmada belirsizliğin akde etkisi çerçevesinde yer vermektedir. Buna göre bir kimse kölesiyle onu bir ay çalıştırmak koşuluyla mükâtebe anlaşması yapsa, bu tür bir hizmet mutlak olduğu ve bunun çerçevesini de örf belirlediği için bu akit istihsânen câiz; yapılacak hizmetin niteliği bilinmediği için kıyâsen câiz değildir. Mutlak ifade edilen hizmetin çerçevesini örfün belirleyeceği veya mevlânın köleyi çalıştıracığı alanın mevlânın durumundan ve kölenin yapacağı işin de kölenin şartlarından anlaşılacağı istihsâna dayanak teşkil etmiştir. Hanefî fakîhler bu şekilde yapılan bir mukâtebe akdinin sözlü bir şekilde

²⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 55. Başka örnekler için bkz. Serahsî, *a.g.e.*, XVII, 64; XXX, 131.

yapılacak hizmet tanımlaması gibi olacağından hareketle belirsizliği ortadan kaldıracığı görüşündedirler. Ayrıca icâre akdinde bu tür bir anlaşma câiz görüldüğü için mükâtebe akdinde de evleviyetle câiz olacağı kabul edilmiştir. İstihsâna göre durum böyle olmakla beraber, hizmetin nerede ve ne tür bir işte icra edileceği açık olmadığı için bir bilinmezlik söz konusu olacağından kıyâsen farklı bir sonuca ulaşılmıştır. Buna göre, “*Bedeldeki bilinmezlik kitâbet akdinin sıhhatini engeller*” dâbıtı esas alınarak böyle bir akdin kıyâsen câiz olmayacağı ifade edilmiştir. Kâsânî bu bilgileri verdikten sonra, bir kimsenin kölesiyle, başka bir kişiye bir ay hizmet etmesi karşılığında yapacağı mükâtebe akdinin kıyâsen câiz olduğunu söylemiş ve bunun İmâm Muhammed’in *el-Asl* isimli eserinde de bu şekilde geçtiğini ifade etmiştir. Ancak İmâm Muhammed’in yukarıdaki örnekte geçen prensibi (*kıyâsü’l-asl*) esas almayarak bu meseleyi istihsâna kıyâsen tecviz ettiğini kaydetmiştir.²⁵⁹ Kâsânî’nin İmâm Muhammed’e atfen aktardığı ve kendisinin savunduğu bu görüşte de daha önce geçen örneklerde olduğu gibi üç farklı durum söz konusudur: Temel ilke (*kıyâsü’l-asl*), benzer bir konuyla ilgili istihsân ve kıyâs edilmek istenen mesele. Buradaki *kıyâsü’l-asl*, “*Bedeldeki bilinmezlik kitâbet akdinin sıhhatini engeller*” dâbıtıdır. Benzer bir konuda yapılan istihsân ise söz konusu akdin çerçevesi taraflarca belirlenirse de örfün hakem kılınacağı veya gerek mevlâ ve gerekse kölenin durumundan, yapılacak işin mahiyetinin bilineceğinden hareketle böyle bir akdin câiz oluşudur. Kıyâs edilmek istenen mesele ise bir kimsenin kölesiyle, başka bir kişiye bir ay hizmet etmesi karşılığında yapacağı mükâtebe akdidir. Bu örnekte İmâm Muhammed ve onu takip eden Kâsânî, temel ilkeden hareketle sonuca varmamış, *ma’kûlü’l-ma’nâ* olan bir istihsânı esas alarak farklı bir hüküm vermişlerdir. Konuyla ilgili kâide yerine istihsândan hareketle sonuca varmaya çalışmaları, muhtemelen ele alınan meseleyle ilgili olarak buldukları çevrede yerleşik olan bir uygulamayı, nizaya sebep olmayacak şekilde örfün hakemliğine de başvurarak dikkate almaları sonucudur. Dolayısıyla bu örnekte *kıyâsü’l-asl* zikredilmiş ancak başka bir nedenle kendisiyle amel edilmemiştir.

²⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sânâi*, IV, 139.

Kıyâsü'l-asl veya *kıyâsü'l-usûl* ifadesine sadece Hanefî kaynaklarda rastlanmaz, diğer mezheplere mensup fakîhler de bu kavrama yer vermişlerdir. Örneğin Cüveynî (v. 478/1005), “*kıyâsü'l-aslın hilafına vârid olan şeyle ta'lîlin cevazı hakkındaki bölüm*” şeklinde bir başlık açmış ve bunun altında yukarıda aktarılan örneklere benzer bazı meseleler incelemiştir.²⁶⁰

Hanefî usûlcülere göre haber-i vahid ile amel şartlarından biri, hadis ravisinin icthad ehliyeti ve fıkıh bilgisiyle bilinen biri olmaması halinde, hadisin kıyâsa ve şer'î esaslara aykırı olmamasıdır.²⁶¹ Nitekim Hanefî fakîhler, musarrât hadisinde olduğu gibi, bazı haberleri bu nedenle kabul etmemişlerdir. Onların haber-i vahid ile amel kriteri olarak öne sürdükleri şartlardan biri olan bu durum, kâide anlamına gelen *kıyâsü'l-usûl* olarak ifade edilmiştir. Ancak Hanefîlerin bu yaklaşımı, bazı fakîhler tarafından eleştirilmiş ve bu eleştiriler esnasında onların haber-i vahid ile amel kriteri olarak *kıyâsü'l-usûle* müracaat ettikleri belirtilmiştir. Bu konuda eleştiri yapanlardan birisi de Hanbelî fakîh İbn Kudâme'dir (v. 620/1223). İbn Kudâme, tedbîr, maraz-ı mevt veya vasiyet gibi yollardan biriyle köle azadı söz konusu olduğunda, hibe hükümlerinin geçerli olacağını ve bu durumda üçte birden fazlasının azat edilemeyeceğini kaydetmektedir. Ancak üçte birin tespitinde kura yöntemine başvurulması gerektiğini söyler. İbn Kudâme, İmâm Ebû Hanîfe ve onun gibi düşünen bazı bilginlerin buna karşı olduğunu ifade ettikten sonra Hanefîlerin kuraya karşı olduklarını ve bunu kumar ve cahiliye adeti olarak değerlendirdiklerini söyler. Onların bu konuda Hz. Peygamber'den (a.s.) vârid olan haberi, *kıyâsü'l-usûle* aykırı olması sebebiyle reddettiklerini; halbuki Hz. Peygamber'in (a.s.) sözünün her durumda kabul edilen prensiple kıyaslandığında önceliğe sahip olduğunu belirtir.²⁶²

İbnu Dakîki'l-İd (v. 702/1302) de musarrat hadisi çerçevesinde değişik ekollere mensup fakîhlerin konuyla ilgili icthad farklılıklarını incelemiş, bu bağlamda Hanefî

²⁶⁰ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, III, 315-318.

²⁶¹ Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 89-90.

²⁶² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 297-298. Hanefî mezhebine yöneltilen başka eleştiriler için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâva*, XI, 341.

fukahanın haber-i vahid ile amel şartlarını detaylı bir şekilde ele almış ve onların görüşlerini belirli noktalarda kritik etmiştir. İbnu Dakîki'l-Îd, Hanefilerin haber-i vahid ile amel şartları arasında haberin genel ilkelere aykırı olmaması gerektiği yönündeki yaklaşımlarını kimi yerde *kıyâsü'l-usûl*, kimi yerde ise *kıyâsü'l-usûli'l-ma'lûme* ve *el-usûlü'l-ma'lûme* gibi ifadelerle yer vermiştir. Hanefilerin bu tür bir haberle amel etmeme gerekçelerinden ikincisini şöyle aktarır:

İkinci duruma gelince, ahâd haberlerin bilinen asılların kıyâsına (*kıyâsü'l-usûli'l-ma'lûme*) muhalif olması durumudur ki bu tür haberlerle amel etmek gerekmez. Çünkü bilinen asıllar (*el-usûlü'l-ma'lûme*) şeriatta kesindirler, haber-i vahid ise zannîdir. Zannî olan da malum olana aykırı olamaz.²⁶³

İbnu Dakîki'l-Îd'in açıkça ifade ettiği ve daha sonra eleştirel bir şekilde ayrıntılarıyla ele aldığı Hanefî yaklaşımında ifade edilen *kıyâsü'l-usûl* ve *kıyâsü'l-usûli'l-ma'lûme* şeklindeki kavramlar mezhebin kabul ettiği kâidelere işaret etmektedir. Her ne kadar İbnu Dakîki'l-Îd *kıyâsü'l-usûl* ile *usûlün* birbirinden farklı olduğunu ve *usûlün* şer'î delilleri, *kıyâsü'l-usûlün* ise bu delillerden elde edilen hükümleri ifade ettiğini söylese de²⁶⁴ şer'î delillerden kıyâs yoluyla elde edilen hükümlerin başka bir kıyâs işlemi için asıl teşkil edemeyeceği açıktır. Çünkü iki mesele arasındaki illet aynı ise kıyas edilmek istenen mesele doğrudan aslın kendisine kıyas edilir; şayet illet farklıysa bu durumda bir kıyas işleminden söz etmek mümkün olmaz. Dolayısıyla buradaki *kıyâsü'l-usûl* ifadesinin mezhebin aslî delillerden elde etmiş olduğu kâide ve dâbitler olduğunu söylemek mümkündür.

Zencânî de (v. 656/1258) haber-i vahidin kıyâsa muhalif olması durumunda İmâm Şâfiî'nin bununla amel edileceği görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Haberinin masum olan Hz. Peygamber'den (a.s.) gelmesi, söz konusu haberi hata etmesi mümkün olan müctehidin kıyâsından daha güçlü hale getiren önemli bir faktördür. Ancak Hanefiler, bu tür bir kıyâsın dayanmış olduğu birçok nassa ilave olarak, müctehidin yapmış olduğu

²⁶³ İbnu Dakîki'l-Îd, *İhkâmü'l-ahkâm*, III, 121.

²⁶⁴ İbnu Dakîki'l-Îd, *a.g.e.*, III, 121.

ictihadın kendisine göre kesin olduğu ve haberde böyle bir kesinliğin bulunmadığı gerekçesinden hareketle, *kıyâsü'l-usûlün* haber-i vahide tercih edileceği kanaatine varmışlardır. Zencânî daha sonra iki mezhep arasındaki bu ilkesel farklılığı söz konusu ihtilaf üzerine bina edilen fer'î bir meseleyle örneklendirmeye çalışmıştır. Buna göre İmâm Şâfî, Hz. Peygamber'in (a.s.) hayvan karnındaki ceninin durumuyla ilgili sorulan bir soru üzerine onun annesinin boğazlanmasıyla kesilmiş kabul edileceği yönündeki cevabını esas alarak, bu tür bir ceninin etinin yenilebileceği kanaatine varmıştır. Buna karşılık Hanefiler hayvan karnındaki ceninin, annesinin boğazlanmasıyla kesilmiş kabul edilemeyeceği için etinin yenilemeyeceği görüşündedirler. Hanefiler, söz konusu hadisin *kıyâsü'l-usûle* muarız olması sebebiyle onu kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre “*Şeriatta asıl olan, habîs olan her şeyin haram oluşu ve habîs olan kanın akıtılmadığı her şeyin haram oluşudur; anne karnındaki cenin de böyledir.*”²⁶⁵ Hanefî fakîhler bu örnekte görüldüğü üzere şer'î meselelere uygulanabilirliği kesin olan bir prensibi esas alarak haber-i vahid ile amel kriteri oluşturmuşlardır. Fıkhî bir akıl yürütme ile elde edilen bu netice bir önerme şeklinde şöyle ifade edilebilir:

Habîs olan her şey haramdır,

Kan akıtılmadan ölen hayvan habîstir,

Anne karnındaki cenin de kan akıtılmadan ölmüştür,

Öyleyse anne karnındaki cenin de habistir.

Erken dönem Hanefî usûl ve fîrû' kaynaklarda *kıyâsü'l-asl* veya *kıyâsü'l-usûl* kavramlarına yer verilmekle beraber VI/XII. yüzyıldan sonra bu kavramların kullanılmadığı görülür.²⁶⁶ Bu durum iki sebeple açıklanabilir: Bunlardan birincisi haber-i vahid ile amel konusunda mezhebin ortaya koyduğu teorinin VI/XII. yüzyıla

²⁶⁵ Zencânî, *Tahrîcu'l-fîrû' 'ala'l-usûl*, s. 363-365.

²⁶⁶ Abdulaziz el-Buhârî'nin *el-Mahsûl*'den aktardığı bir meselede başka bir bağlamda *kıyâsü'l-usûl* kavramına yer vermesi bunun bir istisnası olarak zikredilebilir. Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 458.

gelindiğinde oturmuş bir yapıya kavuşarak tartışmaların daha önce geçen örnekler üzerinden sürdürülmesidir. Zira VI/XII. yüzyıla gelindiğinde hangi haberin alınıp alınmayacağı ile ilgili tartışmalar yerini klasik teorinin geliştirilmesine bırakmıştır. Ayrıca Hanefî fakîhlerin kendilerine yöneltilen hadis ile amel hususundaki eleştirilerin de bu tartışmayı derinleştirmede etkisinin olduğu söylenebilir. *Kıyâsü'l-asl* veya *kıyâsü'l-usûl* ifadelerine VI/XII. yüzyıldan sonraki dönemde kaleme alınan eserlerde rastlanmamasının ikinci sebebi ise bu yüzyıldan itibaren bu iki kavram yerine, *kâide* ve aynı anlama gelen başka terimlerin kullanılmaya başlanmasıdır. Bu nedenle *kıyâsü'l-asl* veya *kıyâsü'l-usûl* kavramları erken dönem metinlerde daha çok mezhebin benimsemiş olduğu *kâide*, prensip ve ilke gibi anlamlarda kullanıldığını söylemek mümkündür.

Kıyâs kavramı, bazen istihsân dışındaki başka kavramlarla bir arada kullanıldığında da *kâideyi* ifade edebilmektedir. Örneğin bir konuda mezhebin kabul ettiği hüküm ayet veya hadîse dayanıyorsa, bu hükmün kıyâsın hilafına nass ile sabit olduğu ifade edilmektedir. Mesela Burhanüşşerîa, uyku, baygınlık ve cünûn gibi durumlarda abdestin bozulacağını belirttikten sonra kahkahanın da abdesti bozacağını söylemiştir. Ancak kahkahanın abdesti bozma şartını, namaz kılan kişinin bülüğ çağına ermiş olmasına ve kılınan namazın da rükû ve secdesi olan bir namaz olması gerektiğine bağlamıştır. Onun bu görüşünü şerh eden Sadrüşşerîa, çocukların namazda gülmesinin abdestlerini bozmayacağını söyledikten sonra, rükû ve secdesi olan bir namazda olma şartını da cenaze namazı ile tilavet secdelerindeki²⁶⁷ kahkahanın namazı bozmayacağını belirterek açıklamıştır. Sadrüşşerîa, kahkahanın abdesti bozmasının bu üç şarta bağlı olmasını, bu konuda varid olan hadîse²⁶⁸ bağlamakta ve bunun da kıyâsın hilafına sabit olduğunu “(abdestin kahkaha ile bozulması için) bu şartlar zikredilmiştir. Çünkü abdestin bunlarla bozulacağı kıyâsın hilafına hadis ile sabit olmuştur” şeklinde ifade etmektedir. Ardından bu konunun hadiste belirtilen şartlar ile sınırlı kalacağını ve başka

²⁶⁷ Bazı Hanefî fakîhler, kahkahanın tilavet secdesini bozduğu kanaatindedir. Bkz. Kuhistânî, *Câmi'ü'r-rumûz*, I, 23.

²⁶⁸ Rivâyete göre Hz. Peygamber (a.s) sahabeye namaz kıldırırken namaz kılmaya çalışan âma bir zat kuyuya düşer ve namaz kılan sahâbîlerden bir kısmı bu duruma kahkahayla gülerler. Rasulullah (a.s) namazı bitirdikten sonra gülenlerin abdestlerini ve namazlarını iade etmelerini emreder. Bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 167.

hususlara uygulanamayacağını belirtmiştir.²⁶⁹ Burada ifade edilen kıyâs, abdestin necaset veya insanın ön ve arkasından çıkan şeylerle bozulacağı şeklindeki genel ilkedir. Kahkahanın abdesti bozması, bu genel ilkenin kapsamına dahil olmadığı ve bunun dışında bir şey ile sabit olduğu için belirli şartlar öne sürülmüştür. Bu şartlar da hadisin varid olmasına sebep olan olayda geçen rükû ve secdeli namaz olma gibi durumlar göz önünde bulundurularak belirlenmiştir. Bu nedenle kahkaha, hadiste geçen şartlara sahip olmayan namazlar dışında kalan, cenaze namazı gibi rükû ve secdesi olmayan namazları ve abdesti bozmaz. Müellifin bir ayırıma gidip kurala muhalif bir şekilde sabit olan durumun ancak ilgili olduğu meseleye uygulanabileceğini belirterek başka şeylere geçişinin yapılamayacağını ifade etmesi, kâidelerin bir meseleye değil birçok meseleye uygulanabileceğini göstermektedir.

Meydânî (v. 1298/1881), mezhep imâmlarının ihtilaf ettiği bir meselede tarafların görüşlerini verirken kıyâs ve istihsân kavramlarını bir arada kullanmış ve verdiği örnekte kıyâsın kâide anlamına geldiğine işaret etmiştir. Aşağıda geniş bir şekilde üzerinde durulacak olan bu örnekte, bir kuyuya düşen farenin oraya ne zaman düştüğü bilinmediği takdirde şişmiş ve dağılmış olması durumunda Ebû Hanîfe'ye göre üç gün ve üç gecenin namazlarının iade edilmesi gerekirken; Ebû Yusuf ile İmâm Muhammed'e göre oraya ne zaman düştüğü belirlenene kadar herhangi bir namaz iade edilmez. Meydânî, İmâmeyn'in görüşünün gerekçesi olarak “*yakîn, şek ile izâle olmaz*” kâidesini aktardıktan sonra, Ebû Hânîfe'nin görüşünün istihsân olduğunu; İmâmeyn'in görüşünün ise kıyâs olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁰

İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı üzerine şerh yazan Hamevî (v. 1098/1687), kıyâs kavramının kâide anlamında kullanıldığını çok açık bir şekilde ifade etmiştir. *el-Eşbâh*'ta *bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtına izâfeti asıldır* şeklinde yer alan kâidenin

²⁶⁹ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 33.

²⁷⁰ Meydânî, *el-Lübâb*, I, 50. Ayrıca bkz. Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyira*, I, 59-60; 'Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 22.

altında verilen bir örnekte, İmâm Ebû Hanîfe ile Şeyhayn'ın²⁷¹ ihtilaf ettiği, ölü fare bulunan kuyudan abdest alan kişinin namazları hangi vakitten itibaren başlayarak iade edeceği meselesinde, Şeyhayn, bu kâideye dayanarak herhangi bir namaz iade etmeksizin farenin görüldüğü andan itibaren kuyunun necasetine hükmetmişlerdir. Buna karşılık Ebû Hanîfe, farenin şişmesi veya dağılması durumunda üç günün, aksi halde bir günlük namazın iade edileceğine istihsanen hükmetmiştir. Bu kâide ve ilgili örneği inceleyen Hamevî, İbn Nüceym'in "*Şeyhayn bu kâide ile amel etmiştir*" ifadesini, "*Bu nedenle onların sözü kıyâstır, Ebû Hanîfe'nin ise istihsandır*" şeklinde açıklamıştır.²⁷² Kaynaklarda geçen istihsân kavramı ve ilgili hükümler incelendiğinde, istihsanın genel kuraldan, prensipten istisna olduğu ve çoğunlukla kıyâsla birlikte zikredildiği; bu nedenle kıyâsın fikhî kâide ve prensip anlamına geldiği ifade edilebilir. Nitekim Hamevî'nin burada kullandığı ifade de bunu pekiştirmektedir.

3. Fikhî Kâidelerin *Vech* İfadesi Kullanılarak Aktarılması

Vech terimi fikhî metinlerinde, özellikle şerhlerde, fikhî meselelerin mufassal bir şekilde izah edilmesi amacıyla başvurulan bir ifadedir. Bu kavramın ardından, çoğunlukla zikri geçen konu açıklanarak dayandığı deliller mukayeseli bir şekilde tartışılır. Meselenin dayanmış olduğu deliller sırasıyla ele alınırken kâidelere de yer verilir. Bu kavram fikhî kitaplarında her bir olay, şahıs ve durum için ayrı ayrı tartışılan fer'î meselelerin fikhî boyutunu ve dayandıkları delilleri ifade ettiği gibi, bunların arkasında yer alan felsefi temelleri de izah etmektedir. Değişik mevzuların dayandığı ilkeler ve felsefi boyut, *vechu'l-mes'ele* başlığı altında tartışıldıktan sonra çoğu zaman başka örneklerle bu konu genişletilir ve hepsinin ortak bir düşünce üzerine kurulu olduğu ortaya konulmaya çalışılır. Örneğin Cessâs, davalarla ilgili bir mevzuda, iddiada bulunanın beyyine getirme sorumluluğu, karşı tarafın da yemin sorumluluğu olduğunu gerek deliller ve gerekse meseleyi kuşatıcı mahiyetteki iki örnek çerçevesinde geniş bir şekilde tartıştıktan sonra "*Biz bu bâbın ana fikrinin üzerine kurulu olduğu iki meselenin*

²⁷¹ Hanefî kaynaklarda Şeyhân veya Şeyhayn ifadesiyle İmâm Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf kastedilirken, Hamevî bu ifade ile İmâm Ebû Yusuf ve Muhammed'i kastetmektedir.

²⁷² Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-basâir*, I, 218.

hukukî yönünü (vechu 'l-mes 'eleteyn) açıkladık' demiştir.²⁷³ Bu ifadeden sonra getirmiş olduğu birçok fer'î örnek ile daha önce ortaya koyduğu teorik boyutu uygulamalı olarak ortaya koymuştur.

Vech ifadesinin kavâid ile olan başka bir ilişkisi de çoğunlukla incelenen görüşlerin illetlerine değinilirken kendisine müracaat edilmesidir. Özellikle ele alınan mevzuda tespit edilen illet genelleştirilerek benzer meselelere aynı hüküm uygulandığında *vechü 'l-mes 'ele* şeklinde bir ifade zikredilerek konu aktarılır. Örneğin Gazzâlî (v. 505/1111), hakkında hüküm verilen bir meselede illetin tespit edilmesinden sonra o illetin bulunduğu başka mevzulara da aynı hükmün genelleştirilebileceğini ifade etmiş ve bunu ribanın illeti konusuyla açıklamıştır. Buna göre riba illetinin yenilebilirlik olduğu tespit edildiğinde şöyle demek mümkün olur:

Yenilebilen her şey ribevidir,

Ayva da yenilebilir,

Öyleyse ayva da ribevidir. Gazzâlî devamında, içkinin haram kılınma illetinin sarhoşluk olduğu tespit edildiğinde bunun nebize de uygulanabileceğini şöyle açıklar:

Sarhoş eden her şey haramdır,

Nebiz de sarhoş eder,

*Öyleyse nebiz de haramdır.*²⁷⁴ Fürû' eserlerde *vech* ifadesinden sonra ele alınan meseleyle ilgili illet tespit edilirken, çoğu zaman kâidelere müracaat edilerek genelleştirmeler yapılır.

Örneğin Cessâs, davalarla ilgili incelediği bir meselede bu ifadeyi kullanır ve Hanefî fakîhlerin yaklaşımını bir kâide çerçevesinde açıklar. Şöyle ki; bir kimse başka birinde bulunan bir elbise veya evin kendisine ait olduğunu ortaya koyduğu delillerle

²⁷³ Cessâs, *a.g.e.*, vr. 279b.

²⁷⁴ Gazzâlî, *Esâsü 'l-kıyâs*, s. 43.

iddia etse; evin elinde bulunduğu kişi de o evin kendisine gâib olan bir şahıs tarafından vedia veya hibe yoluyla verildiğini ya da gasp veya kira yoluyla elde ettiğini söylese; İmâm Muhammed'e göre bu kişi sadece böyle bir iddiada bulunmakla üzerindeki davayı kaldıramaz. Ancak bunun aksine delil getirirse, gâib olan kişi gelinceye kadar aralarında mahkeme olmaz. İbn Ebî Leylâ (v. 148/765), delil ikame etse de davayı üzerinden kaldıramayacağı görüşündedir. İbn Şübrüme ise sadece iddiasıyla üzerindeki davayı kaldıracağı yönünde görüş belirtmiştir. Cessâs, Hanefî fakîhlerin bu konu ve benzerleriyle ilgili yaklaşımının '*gâib aleyhine kazanın cevazının mümkün olmadığı*' ilkesi üzerine kurulu olduğunu ve ilgili meselelerin bu asıl çerçevesinde açıklandığını söyler.²⁷⁵ Burada dikkat çeken husus, Cessâs'ın birçok meselenin bu asıl üzerine kurulu olduğunu söylemesi ve meseleyi tartışırken Hanefî fakîhlerin görüşünü bu asıl çerçevesinde ele alacağını ifade etmesidir. Özellikle "*Bu ve benzeri meseleler, bizim ashabımızın gâib aleyhine kazanın cevazının mümkün olmadığı kâidesi üzerine mebnidir*" ve "*Biz bu konunun vechini [hukukî yönünü] bu kâide çerçevesinde ele alacağız*" ifadesi önemlidir. Metinde *vechu'l-mes'ele* şeklinde geçen ve konunun hukukî yapısının incelendiği kısım, gerek Cessâs'ta ve gerekse diğer fıkıh kaynaklarında kâidelerin en çok zikredildiği yerlerden biridir. Özellikle şerhlerde aktarılan görüşlerle ilgili temellendirmenin yapıldığı kısmın başlığı olarak ifade edilebilecek olan *vech* kavramını takip eden satırlarda, hukukî analizler yer almaktadır. Fıkıhî bir görüşün değişik şekillerde incelendiği bu kısımda, başta ayet ve hadisler olmak üzere meselenin dayandığı deliller zikredilirken kâidelere de başvurulmaktadır.

Daha çok '*gâib aleyhine beyyine ile kaza câiz değildir*' şeklinde geçen ve Hanefîler ile Şâfiîler'in fûrûda farklı görüşlere sahip olduğu birçok meselenin temelini teşkil eden bu kâideye şuf'a, bey', nikâh, nafaka, şehâdât, kadâ', mefkûd, kısmet, da'vâ, ikrâr ve vekâlet gibi değişik konularda başvurulmaktadır.²⁷⁶ Serahsî *Kitâbu'd-da'vâ*'da gâib aleyhine hüküm verilip verilmeyeceğini tartışırken aktardığı misallerin hepsinin

²⁷⁵ Cessâs, *a.g.e.*, vr. 233b. Ayrıca bkz. Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi'i'l-kebîr*, vr. 85a.

²⁷⁶ Örnek olarak bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 12; XVII, 39; Kâsânî, *Bedâi'u's-sânâi'*, III, 210; V, 24; Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 59; IV, 163.

mezhebin, *gâib aleyhine beyyine ile kaza câiz değildir* kâidesi üzerine kurulu olduğunu belirtir. Hanefî fakîhler, Hz. Peygamber'in (a.s.) Hz. Ali'ye, iki hasım arasında hüküm verirken ötekini dinlemeden karar vermemesi yönündeki uyarısını bu kâidenin dayanağı olarak zikrederler. Buna karşılık İmâm Şâfiî, Hz. Peygamber'in (a.s.), Ebû Süfyân'ın cimriliğini şikayet eden Hind'e kendisi ve çocuğu için ihtiyaç duyduğu miktarı alabileceğini söylemesini esas alarak *gâib aleyhine beyyine ile kaza câizdir* sonucuna varmış ve bunu fikhın değişik meselelerinde uygulamıştır.²⁷⁷

II. Kavâidin İşlevi

Fikhî kâidelerin ne tür bir işleve sahip olduğu sorusu, onların fikh eserlerinde kullanım alanlarını incelemeyi gerektirir. Bu tür bir inceleme, fikhî kâidelerin müsellem hakikatler olup olmadıklarını ve bunun sebeplerini ortaya koyması bakımından önem arzeder. Başka bir ifadeyle, fikhî kâideler kullanıldıkları alan ve işlevleri itibariyle bizim bilimize birşey mi ekliyorlar, yoksa bir hakikatin tekrarını mı içeriyorlar. Örneğin “*hukuka aykırı bir fiil hukuksuzdur*” türünden truistik ifadeler midirler, yoksa hukukî bir tefekkürün sonucunda elde edilmiş ve varılan yarguların sağlamasını yapan araçlar mıdır? Bu bölümde, Hanefî mezhebine ait kaynaklardan hareketle bu sorulara cevap aranacaktır.

Aşağıda değişik alanlara ait eserlerde incelenen kâidelerin kullanımlarında da görüleceği üzere fikhî kâidelere genel olarak iki temellendirme çerçevesinde müracaat edilmektedir. Bunlardan ilki *meslekü't-ta'lîl* olarak ifade edilebilecek olan ve daha çok tahrîc, tercih ve ta'lîl yaparken müracaat edilen yöntemdir. İkincisi ise *meslekü't-ta'sîl* adı verilen ve fikhî asılların konu başlığının altında zikredilip daha sonra ele alınan meselelerin baş tarafta aktarılan asla irca edildiği temellendirme yöntemidir. Bu yöntemde daha çok fer'î meseleler ile kâide arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılmaktadır.²⁷⁸ İki yöntem arasında kendisine daha fazla müracaat edilen *meslekü't-*

²⁷⁷ Cessâs, *a.g.e.*, vr. 236b-237a; Serahsî, *el-Mebsût*, XVII, 39.

²⁷⁸ Bununla ilgili geniş örnekler için bkz. Nedvî, *el-Kavâ'id ve'd-davâbitü'l-müstehlesa mine't-Tahrîr*, s. 138-172.

ta'lılde fikhî kâideler, daha çok ele alınan bir görüşün sebepleri üzerinde durulurken kullanılmakta ve buna da çoğunlukla şerhlerde rastlanmaktadır. Hükümlerin illetleri açıklanırken veya bir tahrîc yapılırken ya da belirli görüşler arasında tercih yapılırken varılan sonuca mesned olan gerekçe/görüş bazen ifade yapısı itibariyle mücerret ve veciz bir şekilde aktarılmış; bu durum da daha sonra kaynaklarda zikredilen bazı kâidelere zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle birer aksiyom olan kâideler, aslında bir veya daha fazla hükmün aynı zamanda illetleri ya da tercih ve tahrîce mesned teşkil eden düşüncelerdir. Bu özelliklere sahip olan kâideler zamanla müsellemler birer hakikat olarak kabul edilmiş ve bunlar üzerinde fikhın ilkeleri olmaları bakımından ittifak edilmiştir.

Önce aslı aktarma sonra da onun altında meseleleri zikretme şeklinde tebarüz eden *meslekü't-ta'sıl*, fîrû' fikh eserlerinden ziyade kavâid edebiyatında takip edilen şekil olmuştur. Bununla beraber daha çok İmâm Muhammed'in *el-Câmi'ü'l-kebîr*'i üzerine yazılan şerhlerde görülen bu metot, aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere fikh eserlerinde zikredilen meselelerin aslında asıllar üzerine kurulu olduğunu ortaya koyma amacına yöneliktir. Daha çok her fikh bâbının başında zikredilen bu tür kâideler, o konuya hakim olan dâbitlar şeklindedir.

Fıkıh metinlerinin yapısı incelendiğinde bu metinlerin önermeler şeklinde olduğu görülür. Fıkıh bilginleri önermeler kurarken bunların daha önceki otoritelerin görüşleriyle çelişmemesine dikkat etmişlerdir. Özellikle mezheplerin oluşum süreçlerini tamamlamalarının ardından mezhep müntesibi fakîhlerin ürettikleri bilgide bu tutarlılık çabası açık bir şekilde görülmektedir. Bu tür bir fikhî çaba hem üretilen bilginin belirli bir sistem dahilinde olmasını sağlamış hem de mezhepte var olan görüşlerin dayandıkları illetlerden hareketle kâideler üretilmesine zemin hazırlamıştır.

A. Hanefî Mezhebine Ait Kaynaklarda Kâidelerin Kullanımı

Fıkıh mezheplerinin ilk halkasını teşkil eden imâmlar ile onları takip eden dönemdeki fakîhler tarafından fikhî meselelerin dayanakları daha çok naslarla ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunda birçok faktör etkili olmakla beraber, bu dönemde

yaşayan fakîhlerin tabiîn kuşağıyla etbâu't-tabiîne yetişmiş olmaları, diğerlerini de etkileyen ana etken olmuştur. Onların buldukları çevrelerde gerek sürdürülen teorik tartışmalarda ve gerekse günlük hayatta karşlarına çıkan sorunlarda müracaat edebilecekleri hadislerin ve sahâbeden aktarılan uygulamaların varlığı kendilerine zengin bir malzeme sağlamaktaydı. Bunun bir sonucu olarak dönemin hakim tartışmaları sünnet ve onun sahâbe tarafından uygulaması çerçevesinde sürdürülmüştür. Fikhî meselelerle ilgili görüşlerde de –*Muvatta'* örneğinde olduğu gibi- konuyla ilgili hadis ve uygulamaların aktarılması bunun bir göstergesidir.

Fikhî tartışmaların, doğrudan naslar ve onların ilk kuşakta anlaşılma biçimi çerçevesinde sürdürülmesi doğaldır. Zira yaşadıkları dönem itibariyle ilk kuşağa ve onları takip eden nesillere yakın olan fakîhlerin kullanacağı ve üzerinden yorum geliştireceği ana malzemenin Kitap, sünnet ve bunların sahâbe ile tâbiîn tarafından anlaşılma şekli olması –başka faktörlerin de etkisi olmakla beraber- buldukları dönemin şartlarının bir gereğidir. Fıkıh mezheplerinin imâmları ve onların ilk ders halkalarını teşkil eden fakîhlerin hocaları ile etkileşimde oldukları ilim çevrelerinin bu ilk nesillerden olması, tabiî olarak bu tür bir ilmî atmosferin oluşmasını sağlamıştır. Bu nedenle, mezhep imâmlarını takip eden dönemden sonra kaleme alınan eserlerde kurucu isimlerin görüşleri başka fıkıh mezhepleriyle mukayese edilirken onların kitap ve sünnetten kaynakları üzerinde durulmakta ve fikhî yorumlar ile naslar arasında doğrudan bir irtibat kurulmaya çalışılmaktadır.

IV/X-V/XI. yüzyıla gelindiğinde bu durum biraz farklı bir yapı kazanmaya başlamıştır. Bu dönemde yaşayan fakîhler daha çok mezhep birikimi üzerine yoğunlaşarak bunların dayandığı prensipleri tespit etmeye çalışmışlardır. Buna göre her mezhebin kendi içindeki tartışmalar –ki bunun en gelişmiş örneği Hanefî mezhebi olarak gözükmektedir- esas alınarak bir yoruma tabi tutulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Hanefî fakîhler şerh ve muhtasar türü eserler başta olmak üzere, fıkıhın diğer alanlarıyla ilgili eserlerde mezhep fakîhlerinin çeşitli konularla ilgili yaklaşımlarını izah etmeye çalışmışlardır. Bunları izah ederken görüş farklılıklarının dayanaklarını ortaya koymaya

çalışmış ve bunlar arasında zaman zaman tercihlerde bulunmuşlardır. Bu nedenle erken dönemlerden itibaren gerek mezhepler arası fikhî ihtilafları, gerekse tek mezhep içindeki görüş ayrılıklarını izah etmeye yönelik eserler kaleme alınmıştır.

Fikhî düşüncenin belirli aşamalardan geçerek içine girdiği bu süreçte, fikhî ihtilafların kaynakları izah edilirken çoğunlukla aynı nasların yorumunda farklılaşan fakihlerin görüş ayrılıkları, onların fikhî yaklaşımına mesned teşkil eden prensipler çerçevesinde izah edilmiştir. Bu durum IV/X-V/XI. yüzyıllardan itibaren kaleme alınan eserlerde açık bir şekilde görülmektedir. Fikhî görüşlerin naslar dışında dayandıkları prensiplerin varlığı dikkate alındığında, değişik meselelerle ilgili ortaya konulan görüşlerin dayandığı ortak ilkeyi veya ilkeleri tespit etmeye çalışan bu tür eserlerde kâideler fikhî tartışmalar içerisinde doğal olarak zikredilmiştir.

Erken dönem Hanefî fakihlerin fikhî mirası incelendiğinde bunların büyük oranda ilkeler üzerine kurulu olduğu görülür. Özellikle fer'î meselelere dair görüşlerinin dayandığı deliller hiyerarşisi içerisinde kâidelerin önemli bir rol oynadığı birçok müellif tarafından kabul edilmektedir. Örneğin Abdulaziz Dehlevî (v. 1239/1824), İmâm Ebû Hanîfe'nin delil anlayışını incelerken şeriatı iki tür hüküm bulunduğunu ve bunların ilk kısmının *muttarid ve mun'akis* küllî kâideler olduğunu belirtmiştir. Hanefî fakihlerin, bu kâideleri gözetmenin gerekliliğine inandıklarını belirten Dehlevî, şeriatın aslında küllî kâidelerden ibaret olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁹ Hanefî fukahanın fikhî fer'î meseleleriyle ilgili görüşlerinin bu tür bir yaklaşımın mahsulü olduğunu söylemek mümkündür.

İlk kuşakta yer alan Hanefî fakihlerin ortaya koyduğu fikhî miras üzerinde çalışarak bunun gerek naslarla ve gerekse onların erken dönem yorumlarıyla ilgisini kurmaya çalışan Tahâvî (v. 321/933), Kerhî (v. 340/952) ve Cessâs (v. 370/981) gibi IV/X. yüzyıl fakihlerinin eserleri ve yöntemleri bir sonraki kuşağın kendilerinden önce var olan ihtilafı anlamaya ve onların naklî ve aklî dayanaklarını ortaya koymaya yönelik çabalarına zemin teşkil etmiştir. Kudûrî'nin (v. 428/1037) ve akranlarının fikhî

²⁷⁹ Dehlevî, “Beyânu meâhizi'l-mezâhibi'l-erba'a” *Ucâletü'n-nâcia*, 83-84 (Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 107, dn. 314'ten naklen).

faaliyetleri bu çerçevede zikredilebilir. Daha sonra gelen kuşakta aklî ve naklî olanı anlama ve bunları bir arada değerlendirerek bir uzlaşmaya gitme çabaları artmıştır. Özellikle Maverâünnehir Hanefî ulemasının genel eğiliminin bu yönde olduğunu Debûsî'nin (v. 430/1039) çalışmalarında görmek mümkündür. V/XI. yüzyıldan sonraki dönemde ise üretilen bilginin dayanmış olduğu epistemolojik temellerle mantık temelli metodoloji arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durularak bunlar izah edilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımların hepsinde mezhebin ana karakteristiğini oluşturan meseleler ele alınmış ve bunlar üzerinden fikhî düşünce bir bütün olarak izah edilmiştir.²⁸⁰

İlk tabakaya mensup Hanefî fakîhlerin gerek eserlerinde ve gerekse kendilerinden aktarılan bazı fikhî görüşlerde, sonraki dönemlerde belirli ifade formlarına kavuşmuş olan kâidelerin bazen veciz ifade yapılarıyla bazen de bunları çağrıştıracak şekilde izine rastlamak mümkündür. Özellikle Ebû Yusuf (v. 182/798) ile Şeybânî'nin (v. 189/805) eserleri buna dair birçok örnekle doludur. Örneğin İmâm Muhammed, mahcur olduğu halde kendisini kiraya veren bir kölenin kira müddeti bitmeden azat edilmesi durumunda geçmiş zamana ait ücreti alamayacağını açıklarken Hanefiler dışında kalan mezheplerin kabul etmediği “*ücret ile zamân müctemi ' olmaz*” kâidesine atıfta bulunmuştur.²⁸¹

Mezhebin ilk tabakasına mensup müctehidlerin görüşlerinin daha sonraki fakîhler tarafından incelenerek bunların birer kâideyle irtibatının kurulduğunu gösteren birçok örnek bulunmaktadır. Özellikle “*aslu Ebî Hanîfe*”,²⁸² “*aslu Ebî Hanîfe ve Ebî Yusuf*”,²⁸³ “*aslu Ebî Hanîfe ve Muhammed*”,²⁸⁴ “*asluhumâ*”²⁸⁵ ve “*aslu ş-şeyhayn*”²⁸⁶ gibi kullanımlar ilk tabakanın fikhî birikiminin dayandığı asılların tespit edilerek veya bu birikimin asıllara irca edilerek bir okuyamaya tabi tutulduğunu göstermektedir. Bu

²⁸⁰ Bkz. Wheeler, *Applying the Canon in Islam*, s. 12-13.

²⁸¹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, III, 39.

²⁸² Örnek olarak bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 96; VI, 222; XII, 106; XIV, 62; İbn Nüceym, *el-Bahru'r râik*, I, 141; III, 69.

²⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 239.

²⁸⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 1675.

²⁸⁵ İbn Nüceym, *a.g.e.*, III, 340.

²⁸⁶ Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât*, I, 287.

nedenle, bu ve benzeri ifadelerin, aşağıda da görüleceği üzere, kavâid edebiyatına ait eserlerde geçen kâide ve dâbitlara önemli bir veri hazırladığı aşikardır.

İlk dönem Hanefî fakîhleri içerisinde eserleriyle mezhep birikimini derlemiş ve daha sonraki kuşaklara aktararak fikhî düşüncede müessir olmuş fakîh, hiç kuşkusuz İmâm Şeybânî'dir. Onun eserleri arasında özellikle kavâid açısından büyük önemi haiz olan ise *el-Câmi'ü'l-kebîr*'dir. Kaynaklarda bu kitabını nasıl yazdığıyla ilgili ilginç bir benzetme aktarılmaktadır:

Tahâvî, Muhammed b. el-Hasen b. Mirdâs'tan O da Muhammed b. Şücâ'dan şunu rivâyet eder: *'Muhammed b. el-Hasen'in el-Câmi'ü'l-kebîr'deki örneği ev yapan bir adama benzer. Evi her yükselttiğinde bir merdiven yapar ve onunla evin en yüksek yerine ulaşır. Evin inşasını bu şekilde tamamlar. Sonra ondan iner, merdivenlerini yıkar ve şöyle der: Buyrun siz yükseltin.'*²⁸⁷

Bu benzetmede zikri geçen merdiven örneğini eserin üzerine kurulu olduğu ilke ve prensipler olarak anlamak mümkündür. Özellikle kitap üzerine daha sonraki dönemlerde yazılan şerhlerden de anlaşılacağı üzere, fûrû'a dair her meselenin dayanmış olduğu birer kâide bulunması bu şekilde düşünmeyi sağlamaktadır. Eserin bu özellikleri sebebiyle aşağıda *el-Câmi'ü'l-kebîr* üzerine yapılan bazı şerhler incelenecek ve kendisine sık sık atıflarda bulunulacaktır.

Aşağıda ele alınacak değişik fikhî yazım gelenekleri içerisinde kâidelerin uygulamadaki işlevi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken, fikhî kâidelerin kavâid literatürüne ait eserlerdeki kullanımları bir sonraki bölüme bırakıldığından, kavâid eserleri dışında kalan kaynaklardaki kullanımları üzerinde durulacaktır. Ancak fikhînin tüm alt dallarını incelemek hem çalışmanın sınırlarını aşacağı hem de bazı edebî türlerde kâidelere yer verilmediği dikkate alındığında bir sınırlandırma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle temelde muhtasar, şerh, fetâvâ, nevâzil, vâkı'ât ve usûl

²⁸⁷ Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, s. 58.

literatürüyle sınırlı kalınacaktır. Bunlar içerisinde de konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak eserler ve örnekler üzerinde durulacaktır.

1. Muhtasar ve Şerh Literatürü

Hicrî dördüncü asırdan itibaren mezhep fakîhlerinin geçmiş mükteşebatı değerlendirilerek şerh ve muhtasar çalışmaları kaleme almaları ile kavâid literatürünün ilk örneklerinden kabul edilen eserlerin telifinin aynı döneme rastlaması önemli bir gelişmedir. Bir asırdan fazla bir sürede erken dönem bilginlerinin ortaya koyduğu fikhî görüşler belirli süreçlerden geçirilerek rafine hale getirilmiş ve bunun neticesinde bunların dayanmış olduğu bazı ilkeler tespit edilmeye çalışılmıştır. Şerh ve muhtasar çalışmalarının bu sürecin en önemli unsurlarını teşkil ettiklerini söylemek mümkündür.

IV/X. asır fakîhlerinin birçoğunda cüz'î hükümleri küllî formlarda ifade etme ve fer'î olan meselelerin ortak noktalarını tespit ederek bunları bir asıl veya kâide altında toplama şeklinde bir eğilim olduğunu söylemek mümkündür. Bu tür bir fikhî üretim Hanefîler'in yanı sıra Şâfiî ve Mâlikî fakîhlerin de çalışmalarında görülmektedir. Örneğin Şâfiîler'den İbnü'l-Kâs (v. 335/946) *et-Telhîs*'inde, Mâikîler'den Huşenî (v. 361/972) *Usûlü'l-fütüya*'sında bu çerçevede birçok örnek zikretmişlerdir.

a. Muhtasar Literatürü

Arap dilinden tefsire, hadisten fikha, kelamdan tarihe, edebiyattan felsefeye uzanan ve muhtasar, ihtisâr, hülâsa, telhîs, mulahhas, tehzîb, mühezzeb, müntehab, muktetaf, ihtiyâr, muhtar, vecîz ve mücez gibi isimlerle anılan muhtasar türü eserler, el kitapları olarak ifade edilebilirler.²⁸⁸ Muhtasarlar, bir eserin özeti veya birden çok eserin bileşimi şeklinde olabildikleri gibi herhangi bir esere bağlı kalınmadan da kaleme alınmışlardır. Günümüzde yazılan ilmihallere bazı açılardan benzeyen muhtasarlar, bir sistem oluşturma çabası için kaleme alınmaları ve daha çok uzman kişiler tarafından tetkik edilmeleriyle ilmihallerden ayrılırlar. Muhtasarların genel olarak kısa olmaları, bu

²⁸⁸ Arazi, "Mukhtasar", *Encyclopaedia of Islam*, s. 536. Ayrıca bkz. Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 21.

tür eserlerde fikhî meselelerin detaylı bir şekilde incelenmesini engellemiş; fikhın değişik bölümleri altına giren benzer fikhî münasebetlerden ve ortak özelliklerden hareketle umumî esaslar ortaya çıkarılarak soyut kurallar oluşturulmasını sağlamıştır.

Fıkıh alanında yazılan muhtasarlar söz konusu olduğunda, İbn Haldûn'un (v. 808/1406) eleştirel bir şekilde işaret ettiği ezber ve öğreticilik²⁸⁹ yönüne ilave olarak, geçmiş birikimin derlenmesi çabalarının da önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Fıkıh mezheplerinin doktriner gelişimlerini sürdürdükleri dönemlerde kaleme alınan şerhlerde ortaya konulan teorinin, fıkıh eğitimi açısından ihtiyacı karşılama imkanının kısıtlılığı dikkate alındığında, muhtasar literatürünün, mezhep birikimini aktarma açısından önemli bir fonksiyon icra ettiği ve fikhî terminolojinin gelişmesinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Muhtasarların özel bir edebî tür halini aldığı dönem IV/X. yüzyıla tekabül etmekle beraber, bu yüzyıldan önce aynı hususiyetlere sahip eserlerin kaleme alındığı görülür. Özellikle ilk dönem muhtasarlarda takip edilen üslûp ile erken dönem fıkıh eserlerinin üslûbu birçok açıdan benzerlik arz etmektedir. Örneğin İmâm Muhammed'in *el-Câmi'ü'l-kebîr*'inde meseleleri ele alış şekliyle Tahâvî'nin (v. 321/933) *el-Muhtasar*'ında takip ettiği yöntem bu açıdan önemli paralellikler arz etmektedir.

Muhtasar eserler, kendilerine kadar gelen mezhep müktesebatını aktarma gayesi ile kaleme alındıklarından, muhtasarların böyle bir amaç taşımadıklarını ve veciz ifade yapısına sahip özet metinler olmadıklarını düşünmek,²⁹⁰ bu yazım türünün fıkıh tarihi içinde oynadığı rolü tam bir şekilde yansıtmamaktadır. Nitekim Tahâvî, *el-Muhtasar*'ının girişinde çalışmasını Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in

²⁸⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1099.

²⁹⁰ Bkz. Kaya, "Halîl'in *Muhtasar*'ı Çerçevesinde Fıkıh Muhtasarını Yeniden Düşünmek", *İslam ve Klasik*, s. 76. Ayrıca Kaya, bir yandan mezhep imamının ders halkasında üretilen bilginin ana hatlarıyla zaptedilmesini amaçlayan bu eserlerin mezhep birikimini kuşatma gibi bir gayesinin olmadığını söylemekte; öte yandan Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'si ile Mâlikî İbnü'l-Cellâb'ın *et-Tefrî'* isimli muhtasarlarının ilk defa mezhep imamı ile öğrencilerinin görüşlerini kapsamayı amaçladığını ifade etmektedir. bkz. Kaya, "Muhtasar", *DİA*, XXXI, 61.

fikhî meselelerle ilgili görüşleri üzerine bina ettiğini söyleyerek başlar.²⁹¹ Ayrıca muhtasar türü eserleri mufassal eserler ve şerhlerden ayıran en temel husus, onların geniş fikhî birikimi kısa ve öz bir şekilde ortaya koymalarıdır. Bu durum ise muhtasarlara ifade yapısının veciz olmasını sağlayan önemli bir etkidir.

Muhtasar eserlerin kavâid düşüncesinin gelişmesinde şerhlerden farklı bir fonksiyonu olmuştur. Muhtasarlarda kullanılan dil, özellikle daha sonra kâidelerin veciz ifade yapısına kavuşmasında önemli etkilere sahiptir. Gerek mezhebin ilk halkasının eserleri ve gerekse daha sonra gelen tabakalarda yer alan fakîhlerin onların bu eserleri üzerine yaptıkları çalışmalarda ifade edilen görüşlerin belirli bir düzen çerçevesinde bir araya getirilerek verilmeye çalışması, fikhî ilmi açısından önemli bir aşamayı ifade etmektedir. Bu kaynaklardaki fikhî mevzuların belirli bir bütünlük içerisinde ele alınması ve daha da önemlisi, bunların özet bir şekilde aktarılması kavâid düşüncesi ile paralellikler arz etmektedir. Özellikle ilk dönem fikhî kitaplarında uzun ifadelerle aktarılan prensiplerin/kâidelerin ilk şekilleri, süreç içerisinde benzer bir elemenden geçerek veciz bir yapıya kavuşturulmuştur.

Tahâvî (v. 321/933), Hanefî mezhebinde telif edilen ilk muhtasar olarak kabul edilen²⁹² *el-Muhtasar*'ında, fikhî kâide ve dâbitlere değişik fikhî meseleler çerçevesinde yer vermiştir. Örneğin *Kitâbu 'l-büyû* 'da değişik mevzuları ele aldıktan sonra bölümün sonunda, incelediği örneklerin ortak noktasını “*muhayyerlik miras olarak bırakılmaz*” şeklinde aktardığı bir dâbit ile özetlemiştir.²⁹³ Aynı dâbit *el-Mebsût* ve *Bedâi* ' gibi temel kaynaklarda da benzer şekilde geçmekte; ancak geniş örneklere ve mezhep içi tartışmalara da bu çerçevede yer verilmektedir.²⁹⁴ Tahâvî, Hanefî fakîhlerin üzerinde tartıştığı şuf'a hakkının devredilmesi meselesini “*şuf'a (hakkı) miras olarak*

²⁹¹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 14.

²⁹² Bkz. Tahâvî, *el-Muhtasar*, (Nâşirin girişi) s. 3. Kâtib Çelebi, Tahâvî'nin, bu eserini Müzenî'nin (v. 264/878) *el-Muhtasar*'ı gibi tertip ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, II, 1627. Müzenî'nin Tahâvî'nin dayısı olduğu ve Tahâvî'nin ilk fikhî eğitimini ondan aldığı (bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru 'l-mudhiyye*, I, 273-274) dikkate alındığında bu tür bir etkileşimin doğal olduğunu söylemek mümkündür.

²⁹³ Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 75.

²⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 90; VIII, 73; Kâsânî, *Bedâi 'u 's-sânâi* ' , IV, 102, 106.

bırakılmaz”²⁹⁵ şeklinde çok özlü bir ifadeyle aktarmış, ancak bununla ilgili detaylara girmemiştir. Buna karşılık Serahsî (v. 483/1090), bunun İmâm Muhammed’in *el-Asl*’ında geçen meselelerden olduğunu ifade ederek konunun tartışıldığı bağlam ile ilgili geniş bilgiler vermektedir. Buna göre, bir kimse irtidad ettiğinde veya mürted olarak öldüğünde şuf’a hakkı varislerine geçmeyeceği için varisleri onun yerine şuf’a talebinde bulunamazlar. Çünkü “şuf’a hakkı miras olarak bırakılmaz.”²⁹⁶

Şerh literatüründe olduğu gibi muhtasarlarda da fikhî meseleleri açıklamak ve görüş farklılıklarını izah etmek için daha çok dâbitlere müracaat edilmiş ve bu dâbitler çoğunlukla “*men/her kim*” ve “*küll/her*” ifadeleriyle aktarılmıştır. Örneğin Tahâvî alışveriş ile ilgili meseleleri ele alırken muhayyerliklere değinmiş ve görme muhayyerliğini, “*görmediği bir şeyi satın alan kişinin görme muhayyerliği vardır*” şeklinde ifade etmiştir.²⁹⁷ Aynı şekilde şirketler bahsinde, kurulacak şirketlerin yapısını anlatırken mufâvaza ve ‘inân şirketlerinin genel özelliklerine değinip onlarla ilgili bazı hükümler aktardıktan sonra “*şirket-i ‘inânın kendisiyle kurulduğu malların hepsiyle şirket-i mufâvazanın kurulması caizdir*” diyerek konunun hülasasını vermiştir.²⁹⁸ Bu tür dâbitler, ele alınan meseleyi kısa bir şekilde özetlediği gibi, konunun dayanmış olduğu illeti açıklama ve kâideleştirmeye zemin hazırlama gibi bir fonksiyona da sahiptir. Bu bakımdan, ilk dönem fikhî eserlerinde yer alan bu tür ifadeler, sonraki dönemlerde kaleme alınan kavâid kitaplarında geçen fikhî kâide ve dâbitlere zemin teşkil etmiştir. *Mecelle*’de geçen “*şirket-i ‘inânın sıhhati için her ne ki şart ise mufâvazanın sıhhati için dahi şarttır*”²⁹⁹ şeklindeki dâbitin yukarıda geçen dâbit ile olan ilişkisi buna örnek verilebilir.

²⁹⁵ Bkz. Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 123.

²⁹⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 157. “*Kabzedilmeyen şeyin satımı caiz değildir*” ve “*insanların mallarını fiyatlandırmak caiz değildir*” gibi dâbitleri de bu çerçevede zikretmek mümkündür. bkz. Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 84, 90.

²⁹⁷ Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 84.

²⁹⁸ Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 108.

²⁹⁹ *Mecelle*, md. 1363.

Fıkıhî kâideler bazen yalın bir şekilde bazen de *el-asl* veya *el-kâide* gibi ifadelerle aktarılmaktadır. Ancak, daha sonraki bölümde de üzerinde durulacağı üzere, ilk dönem kaynaklarda *el-kâide* kullanımına pek rastlanmaz. Bunun yerine *el-asl* ifadesi kullanılır. *Asıl* kavramı her ne kadar ilk dönem eserlerde doğrudan kâideyi ifade etmeyip onu da kuşatacak şekilde farklı manalarda kullanılmış olsa da zamanla kâideye işaret etmeye zemin hazırlayacak bir anlamda kullanılmıştır. Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı gibi erken dönem metinlerde de *asıl* kavramının kâide ve dâbıtı ifade eden kullanımına rastlamak mümkündür. Örneğin Tahâvî, mezhep alimleri arasında icâre akdiyle ilgili geçen bir tartışmada *asıl* kavramını kullanır. Şöyle ki bir evi kiraya veren kimsenin kira müddeti dolmadan aynı evi satması sonucunda meydana gelen hukukî ihtimaller ve bunlara terettüp eden hükümler konusunda Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerini aktaran Tahâvî, bunlardan birine meyleder ve bunu şöyle açıklar: “*Bu görüş, Ebû Hanîfe'nin sözkonusu meselede üzerinde ihtilaf edilmeyen asıllarına daha yakındır.*”³⁰⁰ Fakihlerin daha sonra kaleme aldıkları eserlerde mezhep bilginleri arasında tartışmalı olan meselelerde tercih yaparken fıkıhî kâideleri esas almaları ile Tahâvî'nin yapmış olduğu bu tercihte Ebû Hanîfe'nin fıkıhî meselelerde dayandığı asıllara atıfta bulunması, kavâidin fıkıhî ihtilaflarda tercih yaparken oynadığı rolü ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Tahâvî'den yaklaşık yüzyıl sonra telif edilen ve Hanefî mezhebinde Tahâvî, Kerhî (v. 340/952) ve Cessâs (v. 370/981) gibi erken dönem fakihleriyle ilk dönem kurucu figürlerinin görüşlerine özet bir şekilde yer veren Kudûrî'nin (v. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı hem kavâid hem de muhtasar literatürü bakımından önemli bir çalışmadır. Eser, daha sonraki Hanefî fıkıh düşüncesinin gelişiminde önemli bir etkiye sahip olmuş ve belirleyici bir rol oynamıştır. Bu özelliği sebebiyle Kudûrî'nin eserinin Cessâs, Cessâs'ın Kerhî, Kerhî'nin de Tahâvî'nin eseri üzerine kurulu olduğu ifade edilmiştir.³⁰¹ Kendisinden önceki muhtasarlarla kıyaslandığında Kudûrî'nin eserinde kullandığı

³⁰⁰ Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 130-131. Benzer bir yaklaşım için bkz. Tahâvî, *a.g.e.*, s. 137.

³⁰¹ Wheeler, *Applying the Canon in Islam*, s. 117, 118 dipnot 19.

terminoloji ve yöntemin oldukça gelişmiş olduğunu söylemek mümkündür.³⁰² Eserin geliştirdiği terminolojinin yanısıra sahip olduğu ifade yapısı da kavâide zemin hazırlayacak bir özelliğe sahiptir.

Gerek ifade yapısı ve gerekse çeşitli fikhî meselelerin izahında kavâide yer verilmesi, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının mezhep içerisinde kavâid düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynamasını sağlamıştır. Eserin bazı bölümlerinde neredeyse her cümle ifade yapısı bakımından bir kâide gibi aktarılmıştır. Bu durum, daha sonraki dönemlerde fikhî kâidelerin vecîz bir formda ifade edilmelerine etki eden önemli bir faktördür. Örnek olması bakımından ikâle bölümünü doğrudan alıntulamak yararlı olacaktır:

İkâle, ilk semenin misliyle verilmesi şartıyla satım akdinde câizdir. Eğer ilk semenden az veya çok bir miktar şart koşulursa, bu şart batıldır ve ilk semenin misli geri verilir. Ebû Hanîfe'ye göre ikâle, akdi gerçekleştirenler açısından fesih; başkaları açısından ise yeni bir satımdır. Semen yok olması ikâlenin sıhhatine engel değildir. Mebiin yok olması sıhhatine engeldir. Eğer mebiin bir kısmı yok olmuşsa, ikâle geriye kalan kısım için câizdir.³⁰³

Tahâvî ile kıyaslandığında, Kudûrî'nin fikhî hükümleri daha veciz bir ifade yapısıyla aktardığı görülür. Özellikle hüküm mahiyetinde olan ifadeleri biraz daha soyut bir mahiyete kavuşturarak dâbıtlara, dâbıt formunda olanları da kapsadığı alanların genişliğine bağlı olarak kâideye dönüştürmüştür. Örneğin *murâbaha* ve *tevliye* bölümünün son kısmında peşin ve taksitli ödemelerle ilgili meseleleri ele alıp çeşitli örnekler verdikten sonra “*kim bir malı peşin paraya satıp sonra alacağını belirli bir tarihe ertelerse bu akit müeccele dönüşür*” şeklinde genel bir ilke ortaya koymuş; ardından bunu daha soyut bir ifadeye kavuşturarak şöyle bir prensibe bağlamıştır: “*Peşin olan her deyn, alacaklı tarafından ertelendiğinde müeccel olur.*”³⁰⁴ Fıkıh tefekkürü açısından önem arz eden bu tür soyutlamaları, kâidelerin mücerretlik özelliğini de

³⁰² Meron, “The Development of Legal Thought in Hanafi Texts”, s. 78.

³⁰³ Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 85.

³⁰⁴ Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 86.

dikkate alarak birer kâideleştirme çabası olarak görmek mümkündür. Sonraki asırlarda telif edilen kavâid eserlerinde belirli bir ifade yapısına kavuşmuş olan prensiplerin fûrû' fikh eserlerinde ortaya konan böyle bir düşüncenin mahsulü olduğu açıktır. Bu nedenle, aynı konudaki birçok meselenin ortak noktalarının veciz bir ifadeye büründürülerek dâbit şekline dönüştürülmesi; ardından da benzer dâbitlerin ortak noktalarının birleştirilerek bir forma kavuşturulması, kavâide zemin hazırlayan önemli faktörlerden biri olmuştur.

İbnü's-Sâ'âtî (v. 694/1295), mütûn-i erbaadan kabul edilen ve Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ile Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Neseffî'nin *el-Manzûme*'sini esas olarak telif ettiği *Mecma'u'l-bahreyn*'in girişinde, gerek mezhep içi ve gerekse mezhepler arası ihtilafları kendine özgü bir sistemle aktarmaya çalıştığını ifade etmektedir.³⁰⁵ Eserde daha çok Hanefî imâmlarının fikhî meselelerdeki görüşlerini delillerine inmeden aktaran müellif, fikhî kâidelere pek yer vermemiştir. Ayrıca aktarmış olduğu görüşler arasında bir tercih yapmadığı gibi, hükümlerin illetlerine de nadiren değinmektedir. Bu nedenle böylesi bir yöntemle kaleme alınan eserlerde fikhî kâide ve dâbitlere pek rastlanmaz.

Şerhlerle kıyaslandığında, ele aldıkları mevzuların ana fikrini verme ve bunu kısa bir şekilde ifade etme özelliğine sahip olan muhtasarlarda, meselelerin illetlerini açıklama yönüne nadiren gidilmektedir. Bu nedenle, daha dar bir mevzuya hakim olan ve o konudaki tüm meselelere uygulanabilen dâbit niteliğinde ilkelere yer verilmektedir. Örneğin Kudûrî'nin icâre bahsinin baş tarafında aktardığı “*bey' akdinde semen olması câiz olan şeyin icâre akdinde ücret olması câizdir*”³⁰⁶ dâbiti, icâre bölümüne hakim olan önemli bir ilkedir. İcâre bahislerinde geçen fikhî tartışmalardan hareketle, bu dâbitin ifade ettiği anlamın Kudûrî'den önceki kaynaklarda fikir olarak mevcut olduğu söylenebilse de yukarıda geçtiği şekliyle bir formülasyona kavuşturulmasına ilk olarak Kudûrî'de rastlanmaktadır. Ebü'l-Berekât en-Neseffî (v. 710/1310) ise aynı prensibi, daha veciz ve soyut bir şekilde kullanarak “*semen olması sahîh olan şeyin ücret olması*

³⁰⁵ İbnü's-Sâ'âtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, 60-68.

³⁰⁶ “*Mâ câze en yekûne semenen fi'l-bey'i câze en yekûne ücreten fi'l-icâratı*”. Bkz. Kudûrî, *a.g.e.*, s. 101.

da sahihtir” şeklinde ifade etmektedir.³⁰⁷ Neseîî üzerine yazılan Şerhlerde değişik Şekillerde kendisine atıfta bulunulan bu dâbita *Mecelle*’nin icâre bölümünde Şu Şekilde yer verilmektedir: “*Bey’de semen olmaya sâlih olan Şey icârede bedel olmaya sâlih oluğu gibi semen olmaya sâlih olmayan Şeyler dahi bedel-i icâre olabilir.*”³⁰⁸

Daha önce de ifade edildiği üzere, fikhî meselelerin genelleŐtirmelere gidilerek belirli bir formda ifade edilmesine muhtasarlarda sıkça rastlanır. Bu üslûp, ilgili meseleye hakim olan genel kuralı, sahip olduğu ifade yapısıyla veciz bir Şekilde ortaya koyduğu gibi mezhebin fikhî tefekkürüne hakim olan kâide ve dâbitleri da göstermektedir. Örneğin Kudûrî’nin vekâlet bahsinin girişinde zikrettiği, “*insanın kendi başına akdetmesi câiz olan her akde başkasını vekil tayin etmesi de câizdir*”³⁰⁹ Şeklindeki dâbit, vekâletin akit ehliyetine bağlı olduğunu özlü bir Şekilde ifade etmektedir. Daha sonra vekâletle ilişkileri çerçevesinde yer verdiği sarf ve selem gibi akitlerin bu dâbitta formüle edilen tarafların akit kurarken eda ehliyetine sahip olmaları gerektiği görüşüyle sıkı bir ilişkisi vardır.³¹⁰

Muhtasarlarda çeşitli meselelerin ortak noktalarını bir araya getirerek bunları veciz bir Şekilde ifade ettikleri, bazen de soyutlamalara gittikleri görülür. Örneğin Molla Hüsrev (v. 885/1481), abdestin bozulduğu halleri ele aldığı bölümde, abdestin bozulmasına sebep olan bazı durumları incelemiş ve bunların ortak noktasını bir dâbit Şeklinde ortaya koymuştur. Şöyle ki; kusmuk ve kan gibi Şeylerin abdesti bozması onların başka Şeylerle karışık olup olmamaları ve miktarlarıyla ilgilidir. Dolayısıyla midenin üst tarafından gelen azıcık kusmuk abdesti bozmadığı gibi, tükürük ile karışık olan kan, eğer tükürükten az ise, abdesti bozmaz. Çünkü az olan kusmuk midenin üst tarafından çıkar ve midenin üstü de necaset mahalli değildir. Kanın azı ise, akıtılmış olmamak kaydıyla, aslında haram değildir. Akıtılmış olmayan kanın insanda haram kabul edilmesi, insanoğlunun mükerrem varlık oluŐuna binaen insan etinin haram olması

³⁰⁷ “*Mâ sahha semenen sahha ücraten*”. Bkz. Neseîî, *Kenzü’-dekâik*, s. 104.

³⁰⁸ *Mecelle*, md. 463.

³⁰⁹ “*Küllü ‘akdin câze en ya ‘kidehü’l-insânu binefsihi câze en yüvekkile bihi gayrahu*”. bkz. Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 115.

³¹⁰ Benzer genellemelere örnek olarak bkz. Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 119, 122, 163.

sebebiyledir. Bu nedenle, insanda akıtılmış olan kan, haram olmakla beraber aslen temizdir. Molla Hüsrev, “*hades olmayan her şey necis de değildir*” şeklinde ifade ettiği genel bir ilkeyle, bu konuya hakim olan bir dâbit ortaya koymuştur.³¹¹

Molla Hüsrev, *Mecelle*'de “*mükâtebe muhâtaba gibidir*”³¹² şeklinde geçen kâideye, *Gureru'l-ahkâm*'da “*el-kitâb ve'r-risâle ke'l-hitâb*” şeklinde yer vermiştir. *Kitâbü'l-buyû*'da, alış-verişin taraflar arasında sözlü olarak kurulabileceğini açıklarken aktardığı bu kâideyi, alış-veriş akdinin bunun dışında mektup ve haber gönderme şeklinde de gerçekleşebileceğini izah ederken zikretmiştir. Molla Hüsrev, gâibler arasındaki akitlerin kitâbetin yanısıra haber gönderilerek de yapılacağını bu kâideyle ortaya koymuştur. Dolayısıyla hazır bulunanların kurduğu akitler ile kitâbet ve risâlet yoluyla kurulan akitler, doğurmuş oldukları hukukî neticeler itibariyle aynıdırlar. Müellif bunu, “*kitâbet ve risâlet hitâp gibidir*” şeklinde vecîz bir ifadeyle ortaya koymuştur.³¹³

İbrahim Halebî (v. 956/1549), özellikle Osmanlı muhitinde meşhur olan ve daha çok Kudûrî'nin (v. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı, Mevsilî'nin (v. 683/1284) *el-Muhtâr*'ı, Neseî'nin (v. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*'i ve Burhânü's-Şerî'a'nın *el-Vikâye*'sine dayanmakla beraber tertip bakımından *Kenzü'd-dekâik*'i esas alan *el-Mültekâ*'sında, tercih ettiği görüşler bu eserlerde yoksa, *el-Hidâye* ve *Mecma'u'l-bahreyn* gibi eserlerden de yararlanmıştı. Ahmed Cevdet Paşa tarafından “*metn-i metîn*” diye tavsif edilen eserin ve onun şerhlerinden biri olan *Mecma'u'l-ehur*'un *Mecelle*'deki kâideler üzerinde önemli etkisi olduğu bilinmektedir.³¹⁴ Diğer muhtasar eserlerde olduğu gibi *el-Mültekâ*'da da fikhî kâide ve dâbitlere yer verilmektedir. Müellif bazı meselelerde konunun başında bir kâide veya dâbit aktarmakta ve metnin geriye kalan kısmını da bu prensip üzerine inşa etmektedir. Örneğin istihkâk ile ilgili hükümleri açıkladığı bölümün

³¹¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 14-15. Aynı dâbit ve ilgili örnekler için bkz. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 30. Aynı konu başka kaynaklarda da ele alınmış ve varılan sonuç, ekser olanın dikkate alınacağı kâidesiyle izah edilmiştir. Örnek olarak bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 16-17.

³¹² *Mecelle*, md. 69.

³¹³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, II, 144.

³¹⁴ Has, “Mülteka'l-ebhur”, *DİA*, XXXI, 549-550.

başında “*beyyine hücceti müteaddiye ve ikrâr hücceti kâsıradır*” kâidesini aktarmış, daha sonra incelediği örneklerin tamamını bu kâideden hareketle açıklamıştır.³¹⁵

Muhtasar eserlerde hükümler, zaman zaman cümle başlarına getirilen “*küll*”, “*men*” ve “*mâ*” gibi ifadelerle küllî formlarda aktarılmaktadır. İbrahim Halebî, taharet bölümünde ele aldığı bazı örnekleri bu şekilde açıklayarak onların hükümlerinin bu tür genellemelerle benzer özelliklere sahip başka konulara da uygulanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Müellif, bu tür bir yöntem takip ederek, ilgili bölümde ele aldığı misalin sadece başka örnekler içersinden seçilmiş bir numune olduğunu ve buna terettüp eden hükmün aynı illete sahip başka meselelere de uygulanabileceğini ortaya koymuştur. “*Tabaklanmış her deri temizdir*”, “*derisi tabaklanarak temizlenen her şey, boğazlanarak da temizlenir*”, “*eti yenen her hayvanın beveli necistir*” gibi küllî formlar buna örnek verilebilir.³¹⁶ Ancak bu tür örnekler, birer kâide olmaktan ziyade bir meselenin değişik şekillerini kuşatan birer dâbit veya bunun da altında olan ifade formlarıdır. Fakat kavâid literatürüne ait kaynaklarda bu tür ifadelerin ortak bazı noktalarının bir araya getirilmesiyle kâide ve dâbitler elde edildiği de bilinmektedir.

Muhtasar metinler, fikhî düşüncenin sistemli bir şekilde gelişmesinde önemli roller oynamıştır. Özellikle belirli bir teori çerçevesinde ortaya konulan fikhî görüşlerin birbirleriyle bağlantılı bir şekilde ve sürekli muhakemeye tabi tutularak gelişmesi, muhtasarlar üzerine yazılan şerhlerle mümkün olmuştur. Önceki kuşakların fikhî tefekkürünün sonra gelen fakîhler tarafından anlaşılmaya çalışılması ve bu çerçevede temellendirilmeye tabi tutulması ve bağlı oldukları ilkelerin ortaya çıkarılması, kâide ve dâbitlerin şerhlerdeki işlevini arttırmıştır.

b. Şerh ve Hâşiye Literatürü

Şerh ve hâşiye türü, genel olarak bir metni eksene alan ve metni doğru anlama; orada ortaya konan ilmî geleneği muhafaza etme, devamlılığını sağlama ve malumatı

³¹⁵ Bkz. Halebî, *Mültekâ'l-ebhur*, II, 42-45. Aynı kâide için bkz. *Mecelle*, md. 78.

³¹⁶ Halebî, *Mültekâ'l-ebhur*, I, 26.

kaydetme gibi amaçlarla kaleme alınan çalışmalardır.³¹⁷ Şerhler daha çok bir metin üzerine kaleme alınan çalışmalar olmasına karşın hâşiyeler, bu şerhlerde veya metinlerde geçen bazı kelime, terkip ve özel isimlerin açıklanması; tartışılan meselelerin temellendirilmesinde başvurulan naslar ve şiirlerin izahı mahiyetinde olan eserlerdir.³¹⁸ Şerhlerde ele alınan konunun delilleri geniş bir şekilde tartışılırken bazı hususların açıklığa kavuşturulmaması, hâşiyelerin kaleme alınma gerekçelerini oluşturan önemli etkenlerin başında gelir. Bu nedenle hâşiyeler, şerhlerde geçen bazı kapalı ifadeleri izah etme, ele alınan konular ile ilgili tamamlayıcı bilgiler verme ve bazen şârihi eleştirme gibi amaçlarla kaleme alınmışlardır.³¹⁹

Fıkıh ilmi söz konusu olduğunda, mezhebin temel metinleri üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin önemli bir gelenek oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu eserlerde fikhî hükümler belirli bir yöntemle incelenirken, daha önceki mezhep müktesebatı sürekli göz önünde bulundurulmuş ve ona dayanarak fikhî tefekkür inşa edilmiştir. Bir sistem içinde düşünmeyi ve o sistemin ana ilkelerine göre fikhî bilgi üretmeyi sağlayan bu yaklaşımla elde edilen hükümlerin geçmişle irtibatı kurulduğu gibi gelecek ile de bir köprü vazifesi görmesi sağlanmaktadır. Geçmişle irtibatın kurulması, doğrudan naslardan hüküm çıkarma veya sadece onlara dayanarak hüküm verme şeklinde değil; fikhî ekolünün ilk dönem kuşağı olarak nitelendirilebilecek olan öncekilerin nasları nasıl anladığını anlama şeklinde olmuştur. Bu durum aynı zamanda birbiriyle sıkı irtibatlı olan bir düşünce geleneği oluşturmuştur. Bu gelenek üzerinden nasları anlama ve yorumlama, eklektik ve tutarsız düşünmeyi engellediği gibi, ileri sürülen görüşün sağlamlasını yapma imkanı da sunmuştur. Bu tür eserler yakından incelendiğinde bunların öncekilerin tekrarı olmadıkları; geçmişte ortaya konan fikirlerin kritiğini yaparak fikhî bir tefekkür inşa ettikleri görülür. Bunu yaparken, geçmişte ifade edilen fikirlerin delilleri, başka yaklaşımlardan farklı olan noktaları gibi temel meseleler uzunca izah edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla nasların doğrudan yorumlanmasından

³¹⁷ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 19.

³¹⁸ Topuzoğlu, "Hâşiyeler", *DİA*, XVI, 419-420.

³¹⁹ Topuzoğlu, "Hâşiyeler", *DİA*, XVI, 420.

ziyade öncekilerin onları nasıl anladığını tespit etme ve onun üzerinden bir anlama çabası, ilkesel düşünme ve tutarlılık çabalarının gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.

Şerh ve hâşiye literatürünün bu çerçevede değinilmesi gereken ikinci temel fonksiyonu ise geçmiş ile gelecek arasında köprü olmalarıdır. Nasıl ki şerh ve hâşiye yazan fakîhler geçmiş fikhî birikimi kavramak ve orada meselelerin ele alınış biçimini anlamak gibi bir vazife görmüşlerse, kendilerinden sonra gelecek olan fikhî tefekkürü de benzer bir şekilde etkilemişlerdir. Mezhebin fikhî meseleler ile ilgili yaklaşımını detaylı bir şekilde ele alarak bunun dayandığı teorik zemini tartışan bu tür eserler, sonraki kuşağa fikhî mirası nasıl anlayacakları yönünde metodolojik bir yaklaşım sunmaktadırlar. Burada şerh ve hâşiye türü eserlerin pedagojik yönü de ortaya çıkmaktadır ki mezhebin değişik anlama ve yorumlama yöntemleri arasında nasıl tercih yapılacağı ve bu tercihin kriterlerinin neler olacağı bu şekilde ortaya konmaktadır. Fikhî bilginin üretildiği ilk kuşaklar ile sonrakilerin birikiminin bir araya getirildiği bu tür metinler, böylece ilk dönemler ile şârihten sonra gelen kuşaklar arasında bir köprü vazifesi görmektedir.

Şerh çalışmaları, mezhep içerisinde fikhî bilgi üreten ikinci, üçüncü ve daha sonraki kuşaklarda bulunan fukahanın ilk dönem fakîhleriyle kendilerinden önceki bilginlerin eserleri üzerine yaptıkları çalışmalarla başlamamış; aksine ilk dönem fıkıh bilginlerinin nasları yorumlamaya çalışmalarıyla ilk örnekleri ortaya konmuştur. Bu fakîhlerin ellerinde bulunan naslar ile fikhî meseleler arasında ilişki kurarken naslar üzerinde görüş belirtmeleri daha sonra temel eserlere şerh yazma geleneğine zemin hazırlamıştır. Şerh çalışmaları mezhep birikimini yorumlayarak fikhî bilgi üretme açısından önem taşımaktadır. Söz konusu döneme kadar olan müktesebatın belirli süreçlerden geçirilip başka fakîhlerin de görüş ve eleştirilerini dikkate alarak yeniden belirli bir sistem dahilinde incelemeye tabi tutulması, mezhep birikiminin belirli ilkeler üzerine kurulu olduğunu ortaya koymayı ve savunulan görüşü ilkeler ile desteklemeyi gerektiriyordu. Bu durum, özellikle şerh çalışmalarında kâideler kullanmayı zorunlu kılmıştır.

Şerh ve hâşiyelerde geçmiş birikimin analiz edilerek metinlerin veya onlar üzerine yapılan çalışmaların arkasında yatan prensiplerin tespit edilmesi ve bir çok fûrû‘ meselenin dayandığı ortak ilkelerin belirlenmesi, şerh ve hâşiye yazım geleneğinin temel karakteristiklerindedir. Bu nedenle, kavâid edebiyatına zemin hazırlayan malzeme öncelikli olarak şerhlerde ve onlara bağlı olarak hâşiyelerde yoğrulmuş ve belirli bir olgunluk kazandıktan sonra kavâid literatürüne ait kaynaklarda bir araya getirilmiştir. Şerhlerde ve geniş bir şekilde yazılan hâşiyelerde fikhî konuların dayanmış olduğu illetlerin tespit edilmeye çalışılması, doğal olarak fer’î meselelerin üzerine bina edildiği asılların ortaya konmasını gerektiriyordu ve bu durum, fer’î ahkâmın dayandığı temel esasları belirlemeyi de beraberinde getirmiştir. Fakîhlerin illetleri tespit ederek bunlar arasındaki ortak bağı ifade etmeye çalışması önermeler mantığında olduğu gibi küçük önermelerden büyük önerme çıkarılması gibidir. Dolayısıyla şerhlerde, metinlerde bulunan benzer fûrû‘ meselelerin dayandıkları illetlerden fikhî asıllar elde edilmeye çalışılmıştır.

Hanefî mezhebinde ilk şerhler İmâm Muhammed’in eserleri üzerine yazılmıştır. Bunlar arasında özellikle kavâid açısından önem arzeden ise *el-Câmi’ü’l-kebîr* şerhleridir. *el-Câmi’ü’l-kebîr*’in veciz ifade yapısına sahip olması, kâideleştirme olgusuna zemin hazırladığı gibi üzerine birçok şerh yazılmasına da sebep olmuştur. Elimizde bulunan ilk *el-Câmi’ü’l-kebîr* şerhi olan Cessâs’ın (v. 370/981) çalışmasından itibaren bu eser üzerine şerh yazan fakîhler, ele aldıkları fikhî meselelere veya inceledikleri bâba hakim olan fikhî kâideleri konunun başında aktarma şeklinde bir yöntem takip etmişlerdir. *Ta’sîl* veya *meslekü’t-ta’sîl* olarak ifade edilebilecek olan bu metot, şerhlerde kâidelere müracaat edilen illetlendirme yönteminden (*ta’lîl*) farklılık arz edip zamanla kavâid edebiyatının müstakil bir şekilde doğmasına da öncülük etmiştir. IV/X. yüzyıldan itibaren kaleme alınan şerhlerde rastlanılan bu durum, sadece Hanefî fakîhlere has olmayıp diğer fıkıh ekollerinde de görülen bir özelliktir. Örneğin Mâlikî bir fakîh olan Huşenî’nin (v. 361/972) *Usûlü’l-fütüyâ*’sında da benzer bir üslûp görülür. O da önce konuyla ilgili bir *asıl* verir ve ardından onun altına giren fer’î meseleleri aktarır. Bunu yaparken bazen “*Aslu mezhebi Mâlik b. Enes*”, “*aslu mezhebi Mâlik b. Enes ve*

ruvâti ashâbihi”, “*aslu mezhebi Mâlik b. Enes ve’r-ruvâti min ashâbihi*”, “*ve min meşhûri usûlihim*”, “*aslu kavlihim*”, “*aslu mezhebi Mâlik fî hâzâ’l-bâb*”, “*ve min usûlihim fî hâza’l-bâb*” ve “*ve min aslihim fî’l-icârât*” örneklerinde olduğu gibi mehzep İmâmı ve öğrencilerine izafetle zikreder; bazen de “*el-aslu fî bey’i’l-mürâbaha*”, “*el-aslu fî’l-d-deyn*”, “*el-aslu fî’l-lakîl*” ve “*aslu’l-kavli fî’l-d-diyât*” şeklinde doğrudan meseleye izafetle konuyla ilgili kâideleri aktarır.³²⁰ Örneğin bir konuda şöyle der:

Mâlik b. Enes ve ashâbının ravilerininin aslı şudur: İçine temiz veya necis bir şey karışan her suya gerek koku, gerek tat ve gerekse renk bakımından içine karışan şeyin hükmü gâlip gelirse, bu su temizleyici olma veya kendisiyle abdest alınması emredilen su vasfından çıkar.

Huşenî, daha sonra abdest ile ilgili birçok meseleyi bunun altında zikrederek bu dâbıtın sözkonusu meselelere hakim olan kâide olduğunu örneklerle ortaya koyar.³²¹ Onun bu eseri daha önce de ifade edildiği üzere birçok kâide ve dâbıt içermesi bakımından önemlidir.

Cessâs’ın kavâid literatüründe önemli bir isim olan Kerhî’nin (v. 340/952) öğrencisi olması ve onun *el-Câmi’ü’l-kebîr* şerhinin birçok kâide ve dâbıtı kuşatan bir yapıya sahip olması bu eseri kavâid açısından önemli kılmaktadır. Cessâs bu eserinde, çeşitli fikhî konularda İmâm Muhammed’in görüşünü zikrettikten sonra ilgili meseleye hakim olan ilkeyi aktarmakta ve daha sonra ele aldığı fer’î meseleleri bu asla irca ederek incelemektedir. Bu yöntem, fûrû‘ literatürde çokça rastlanan bir yazım tarzı olmamakla beraber, daha sonra kavâid edebiyatı alanında kaleme alınan eserlere yön vermiştir. Çoğunlukla fikhî kâide ve dâbıtları, incelediği meselenin başında aktaran Cessâs, konuyu ele alırken daha önce aktardığı bu asla işaret etmekte; bazen de kâideyi baş tarafta zikretmeyip meselenin illetini açıklarken veya tahrîc ve tercih yaparken konu içerisinde aktarmaktadır. Cessâs ele aldığı konuyla ilgili asılları daha çok “*el-aslu fî zâlike*”, “*el-aslu fî hâzâ’l-bâb*” ve “*el-aslu fî hâzihi’l-mesâil*” şeklinde aktarmakla

³²⁰ Huşenî, *Usûlü’l-füyâ*, s. 47, 49, 52, 59, 61, 132, 143, 146, 231, 239, 310, 331.

³²¹ Huşenî, *Usûlü’l-füyâ*, s. 47-48.

beraber;³²² bazen de “*li-ennehû*”, “*zâlike li-enne*” ve “*zâlike li-ennehû*” gibi değişik ifadelerle ya da herhangi bir kalıp kullanmadan da zikretmiştir.³²³ Hemen belirtmek gerekir ki Cessâs, bu ifadeleri sadece kâideleri aktarırken kullanmamış; bazen ele aldığı meseleyle ilgili olan nasları veya başka dayanaklarını da kuşatacak şekilde geniş bir kullanım alanı içerisinde zikretmiştir.³²⁴ Burada önce Cessâs’ın asılları ne şekilde aktardığı ve bunlar üzerine meseleleri nasıl bina ettiği üzerinde durulmaya çalışılacak, ardından *el-Câmi’ü’l-kebîr*’in diğer şerhleriyle başka eserler üzerine yazılmış şerhler incelenecektir.

Cessâs zekat mükellefi olan borçlunun borcunu öderken elinde bulunan farklı türlerdeki mallardan hangilerine öncelik vereceğiyle ilgili olarak şunları söyler:

Muhammed demiştir ki: Bir adamın otlayan deve, sığır, koyun; dirhem ve dinarları ile ticari malları olsun. Bu adamın aynı zamanda bu malların bir kısmını kuşatan borcu olsun. Ebû Yusuf ve Muhammed, borcunun dirhem, dinar ve bütün ticaret mallarını kuşatana kadar bunlardan hesaplanacağını söylemişlerdir. Eğer borcu hala kalmışsa, geriye kalan mallarından hesaplanır. Ebû Bekir [Cessâs] der ki: Bu konudaki asıl, borcun ödenmesinin malların en kolayından yapılmasıdır.³²⁵

Daha sonra bunu başka örnekler üzerinden açıklamaya çalışarak borçlunun alacaklıya faydası olmayan ödeme şekli sebebiyle zarara uğramaması gerektiğini ifade eder. Cessâs, İmâm Muhammed ile Ebû Yusuf’un herhangi bir açıklama yapmaksızın borcun ödeneceği malların sırasına yönelik görüşlerinin temelinde bu kâidenin bulunduğunu belirtmiştir. Konuyla ilgili daha sonraki meselelerde kâideye yapılan atıflardan anlaşıldığı üzere Cessâs bu prensibi fer’î hükümlerin illeti olarak ortaya koymuş ve ilgili mevzuları ona dayalı olarak izah etmiştir. Fıkhî meselelere hakim olan prensipleri mezhep imâmılarından aktardığı görüşlerin illeti olarak zikreden Cessâs, bu

³²² Cessâs, *Şerhu’l-Cessâs ‘ale’l-Câmi’i’l-kebîr*, vr. 128b, 131b, 138a, 145a, 146b, 169b, 176a, 178b, 180b, 190b, 250a-b, 264b, 265b, 295b, 312a, 319a, 332a, 333a, 339b, 347a, 352b, 357b, 399a, 401b.

³²³ Cessâs, *a.g.e.*, vr. 184b, 185a, 185b, 252a, 369b.

³²⁴ Cessâs, *a.g.e.*, vr. 132b, 214b.

³²⁵ Cessâs, *a.g.e.*, vr. 127a vd..

yöntemi eserinin birçok yerinde uygulamaktadır. Örneğin İmâm Muhammed'in mehir ile ilgili bir görüşünü şöyle açıklar:

Mes'ele: Bir kimse bir kadınla yüz dirhem değerinde bir elbise ile evlense ve kadın da bu elbiseyi kabzetmese; daha sonra elbise adamın veya bir başkasının fiili olmaksızın kendiliğinden çürüyüp beş dirhem değerine düşse, kadın muhayyerdir. İsterse elbiseyi alr; bu durumda kendisine bundan başka bir şey verilmez. İsterse elbisenin evlendiği günkü kıymetini alır. Ebû Bekir [Cessâs], bu konudaki asıl şudur demiştir: Satılan şeyler akitlerle tazmin edilmez, kabz ile tazmin edilir. Çünkü satılan şeylerin ifradı akitle sahîh olmaz, kabz ile sahîh olur. Kadının muhayyerlik hakkı bulunduğu ma'kûd-u aleyhin cüzlerinin bölünememesi sebebiyle kadın onun aynını almayı tercih etmiştir. Bu durumda daha önce söylediğimiz '*satılan şeyler akitlerle tazmin edilmez, kabz ile tazmin edilir*' ilkesine binaen kadının o elbisenin yok olan parçalarını tazmin hakkı yoktur. Elbise akdin sorumluluğu olarak kocanın elinde bulunur. Aynı şekilde mebî' hakkında şöyle demişler: Eğer satıcının elindeyken ona bir kusur isabet ederse, müşteri paranın tamamıyla malı alma ve o konudaki alışverişi bu *kâideye* bağlı olarak feshetme arasında muhayyerdir. Fiyatın noksan oluşunu fiziksel varlığının noksanlığından ayırmıştır. Çünkü akdin üzerinde gerçekleştiği ayn, fiyatı noksan olsa da bütün cüzleriyle mevcuttur. Ancak fiziksel varlığının eksikliği durumunda onun bazı cüzlerinin yok olması söz konusu olur. Bundan dolayı fiyatın noksanlığıyla fiziksel varlığı birbirlerinden farklıdır.³²⁶

Bu örnekte görüldüğü üzere Cessâs, İmâm Muhammed'in mehir ile ilgili bu görüşünü bir kâide ile temellendirmekte ve bunu akitlerle ilgili bir örnek üzerinden açıklamaktadır. Hem kâideyi başta zikrettikten sonra yeri gelince yeniden ona atıfta bulunması hem de bunu alışverişle ilgili başka bir mevzuda tekrar illet olarak zikretmesi fikhî kâidelerin kaynaklarda meselelerin illetlerini açıklama ve onları temellendirme amacıyla kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Bunun yanısıra kâidenin

³²⁶ Cessâs, *a.g.e.*, vr. 145b-146a.

fikhın değişik meselelerinden örneklerle açıklanması, onun farklı mevzulara uygulanabilen bir mücerretliğe sahip olduğunu da ortaya koymaktadır.

Şerh literatüründe, mezhep bilginlerinin fikhî meseleler üzerindeki ihtilafları çoğu zaman dayandıkları delillerle birlikte detaylı bir şekilde ele alınır. Bu görüşlerin üzerine kurulu oldukları deliller ve prensipler kaynaklarda açık bir şekilde zikredilmese de şârih, bunların dayanaklarını inceler. Örneğin ilk dönem Hanefî fakîhlerin ihtilaf ettiği bir mevzuda Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşünü, “*benâ Ebû Hanîfete hâzihi 'l-mes'elele 'alâ aslihi'*” (*Ebû Hanîfe bu konuyu şu aslı üzerine bina etmiştir*) diyerek aktarmakta ve diğer fakîhlerle arasındaki görüş ayrılığının, esas aldığı prensip sebebiyle olduğunu ortaya koymaktadır.³²⁷ Bu tür bir yaklaşım, klasik kaynaklarda aynı fikh ekolüne mensup fakîhlerin veya değişik ekoller arasındaki bazı görüş ayrılıklarının prensiplerden kaynaklandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Fikhî mevzuların üzerine kurulu olduğu prensipler her zaman müellif tarafından zikredilmediği için hükümlerin arkasında yer alan ilkeleri tespit etmek bazen zor olabilmektedir. Bununla beraber, erken dönem fakîhlerin eserlerinde yer alan mevzular kendilerinden sonra gelen fikhçılar tarafından incelemeye tabi tutulmuş ve bunlar ilkeler çerçevesinde izah edilmiştir. Bu bağlamda fikhî kâideler, geçmiş birikimi değerlendirirken önemli bir ölçü olarak kullanılmışlardır. Şöyle ki fikhın herhangi bir konuyla ilgili bir mesele ele alınırken onun başka örneklerle insicam içerisinde olduğu ve farklı konulara ait olan hükümlerin ilkesel tutarlılığa sahip olduğu fikhî kâidelerle ortaya konmuştur. Örneğin Cessâs, vasiyyet ile ilgili bir meselede İmâm Muhammed'in görüşünü aktardıktan sonra “*bu daha önce aktardığımız asla göre sahihtir*” ifadesiyle³²⁸ münferit olan bir mevzunun başka meselelerle aynı ilke üzerine kurulu olduğuna işaret etmiştir.

Fikhî kâide ve dâbitlar, kavâid literatürüne ait eserler kaleme alındıktan sonra kapsadıkları konuların genelliğine göre tasnif edilmekle birlikte, fikh eserlerinde böyle

³²⁷ Cessâs, *a.g.e.*, vr. 189b-190a. Başka örnekler için bkz. Cessâs, *a.g.e.*, vr. 223b, 224a, 230b.

³²⁸ Bkz. Cessâs, *a.g.e.*, vr. 265a.

bir tasnif gözetilmeksizin yeri geldikçe ilgili oldukları konular çerçevesinde zikredilmektedirler. Ayrıca kâideler aktarılırken genel bir kabulün olup olmadığı nadiren vurgulansa da bazen zikredilen kâide veya dâbıtın bir mezhebe ait olduğu veya başka ekollerce kabul edildiği ifade edilmektedir. Bir mezhep tarafından benimsenen kâideler, o mezhebin karakteristiğini ortaya koymaları bakımından önem arzetmekteyse de mezheplerin üzerinde ittifak ettiği kâideler, daha çok genel fikhî düşüncüyü yansıtmaktadırlar. Şerhlerde de çoğunlukla kâideler herhangi bir mezhebe nispet edilmeksizin aktarılmakla beraber bazen müellifin bağlı bulunduğu fikhî düşünceye nispetle zikredilmekte; nadiren de olsa genel bir kabule mazhar olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin Cessâs, çoğunlukla İmâm Muhammed'in bir görüşünü aktardıktan sonra, onun sözkonusu meseleyi bir asıl üzerine bina ettiğini zikreder. Ancak bir yerde aktardığı aslın ilim ehlinin geneli tarafından kabul gördüğünü belirterek, “[İmâm] Muhammed bu meseleyi ilim ehli arasında üzerinde ittifak edilen bir asıl üzerine bina etmiştir” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Eserin genel üslûbu dikkate alındığında burada kastedilen *ilim ehlinin* Hanefî imâmlar dışında kalan fıkıh bilginlerini de kapsayacak bir genişliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Cessâs burada aktarmış olduğu prensibin sadece Hanefî imâmlarca kabul gören bir yapıya sahip olmadığına işaretler, onun kuşatıcılık karakterine vurguda bulunmuştur. Fıkıh tarihi açısından erken dönem olarak kabul edilebilecek olan IV/X. yüzyılda kâidelerin bu şekilde genel kabul gören veya tek ekol tarafından kabul edilen şekilde bir ayırma tabi tutulması daha sonraki asırlarda kaleme alınan kavâid literatüründeki tasnifi etkileyen bir husus olarak önem arzetmektedir. Cessâs bunun ardından aktardığı örnekler ile ilgili olarak şöyle bir ifadeye yer vermektedir: “[İmâm] Muhammed bu meseleyi beraet ile ilgili açıkladığımız asla hamletmiş ve geçen meseleleri de üzerinde ittifak edilen başka bir asıl üzerine kurmuştur.” Bu ifadeler, fer‘î meselelerin asıllar üzerine kurulu olduğunu ortaya koyduğu gibi, İmâm Muhammed'in zikrettiği her fer‘î meselenin dayandığı bir kâidenin olduğunu da göstermektedir. Cessâs bu bölümü şöyle bitirir: “[İmâm Muhammed] fîrû‘dan her bir meseleyi benzediği asıllarına götürmüştür.”³²⁹

³²⁹ Cessâs, *a.g.e.*, vr. 374a-b.

*el-Câmi 'ü'l-kebîr'*in VI/XII. yüzyıl şârihlerinden ve dönemin Horasan Hanefilerinin imâmı olarak kabul edilen Rükneddîn el-Kirmânî (v. 543/1149),³³⁰ kendisinden önceki şârihlerden devraldığı yazım geleneğini sürdürerek eserde yer alan meseleleri, ilgili oldukları kâide ve dâbitlara işaret ederek incelemiştir. O da Cessâs gibi kâideleri “*el-aslu fi zâlike*”, “*el-aslu fi hâzâ'l-bâb*” ve “*el-aslu fi hâzihi'l-mesâil*” gibi kalıplarla aktarmaktadır.³³¹ Örneğin kitabın başında yer alan namazla ilgili bahsin ilk cümlesi şöyle başlar: “*Namaz bölümü: Bu konuda asıl şudur; kaza edilecek namaz kaçırılan namaza benzer.*”³³² Daha sonra konuyla ilgili örnekler vererek bu prensibin uygulamalarını ortaya koymuştur. Kâide ve dâbitların bölüm başında verilerek daha sonra konuyla ilgili örneklerin başta aktarılan ilke çerçevesinde incelenmesi, daha önce de ifade edildiği gibi, fîrû‘ literatürde yaygın olarak karşılaşılan bir yazım tarzı olmayıp İmâm Muhammed’in *el-Câmi 'ü'l-kebîr* şerhlerine has bir durumdur.

Kirmânî, Cessâs’tan farklı olarak kâide ve dâbitları aktarırken bazen “*el-bâb mebniyyun ‘alâ enne*”, “*hâzâ'l-bâb mebniyyun ‘alâ*” ve “*büniye'l-bâb ‘alâ enne*” şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Örneğin secdeyle ilgili meseleleri, bölümün başında “*bu konu, meclisin ihtiyaç adedince tekrar eden şeyleri kuşatması üzerine kuruludur*” şeklinde aktardığı bir kâide üzerine kurar. Daha sonra bir mecliste okunan değişik secde ayetleri için bir tilavet secdesinin yeterli olacağına dair bazı örnekler vererek konuyla ilgili çeşitli mevzuları inceler.³³³ Aynı şekilde, *Kitâbu'l-buyû*’un başında, satılan mallarda meydana gelen ayıplarla ilgili olarak şunu söyler: “*Bu konu, ayıp (muhayyerliği) sebebiyle malın reddedilmesi hakkının aybın ortaya çıkmasından sonra sabit olması üzerine kuruludur.*”³³⁴ Daha sonra ayıp muhayyerliği ve bundan dolayı malın geri verilmesiyle ilgili birçok örneğin, bahsi geçen kâide üzerine bina edildiğini ortaya koymaya çalışır.

³³⁰ bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 388.

³³¹ Örnek olarak bkz. Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi 'i'l-kebîr*, vr. 7a, 11b.

³³² Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi 'i'l-kebîr*, vr. 1b.

³³³ Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi 'i'l-kebîr*, vr. 3a. Bu ifadelerle aktardığı başka kâideler için bkz. a.mlf., *Nüketü'l-Câmi 'i'l-kebîr*, vr. 42b, 60b, 69a, 107b, 141b, 165a, 167a.

³³⁴ Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi 'i'l-kebîr*, vr. 167a.

Kirmânî, İmâm Muhammed'in her bölümde zikrettiği meselelerin dayanmış olduğu kâideleri bölüm başlarında açıklamakla beraber, bazen bütün bölümün tek bir prensip üzerine kurulu olduğunu çok açık bir şekilde ifade eder. Tazminat ile ilgili bir meselede bunu şöyle açıklar:

Sabî, hür ve kölenin gasbı bâbı: Muhammed b. el-Hasen (rh) bu bâbta birçok mesele zikretmiştir. Bunların hepsi de bir harf [kâide] üzerine kuruludur. O da, fiil sebebiyle gereken tazminde sabî, bâliğ ve kölenin eşit olduğudur. Çünkü bunların hepsinin fiili, tek bir biçimde gerçekleşir.³³⁵

Fıkıh eserlerinde ele alınan konuların yapısına uygun olarak sadece fûrû' kâidelere yer verilmez; yeri geldikçe usûl kâideleri de kullanılmaktadır. Örneğin Kirmânî yeminlerle ilgili bir mevzuyu ele aldığı bölümün hemen başında “*asıl: mecaz olduğuna dair delil ikame edilmedikçe kelam hakikat içindir*” kâidesini aktarır. Ardından mezhep bilgilerinin konuyla ilgili farklı mevzularda ileri sürdükleri görüşleri bu kâide çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutar.³³⁶ Kirmânî mecaz ile ilgili tartışmayı daha da derinleştirerek bununla ilgili başka kâideler de aktarmıştır. Örneğin yeminler ile ilgili bazı meseleleri tartışırken “*kelamda aslolan hakikattir, örfün delaletiyle mecâz cihetine gidilir*”, “*kelamda aslolan hakikattir*” gibi kâideler zikreder.³³⁷

Fikhî meselelerin üzerine kurulu oldukları ve hukuk düşüncesini yansıtan ilkelerin yanısıra dil ve mantık kâidelerinin de fikhî analizlerde kullandığı bilinmektedir. Bu tür prensipler, yeri geldikçe fakîhler tarafından aktarılmakta ve bunlar üzerine kurulu olan hükümler tartışılmaktadır. Doğrudan hukukî meselelerle ilgili olmayan bu prensipler, fikhî tefekkür ile dil ve mantık arasındaki ilişkiyi yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Bu tür ilkeler, fikhî kâidelerde olduğu gibi, varılan hükümlerin sağlamlasını yapma ve bu hükümlerin iç tutarlılığını ortaya koyma fonksiyonu icra

³³⁵ Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi'i'l-kebîr*, vr. 166b.

³³⁶ Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi'i'l-kebîr*, vr. 18b. Bu kâide *Mecelle*'de “*kelâmda asl olan ma'nay-ı hakikîdir*” şeklinde geçmektedir. Bkz. *Mecelle*, md. 12.

³³⁷ Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi'i'l-kebîr*, vr. 20a, 42a. Başka usûl kâideleri için bkz. a.mlf., 37a, 40a, 53a, 161b, 232b.

etmektedirler. Örneğin Kirmânî tartıştığı birçok meselede bu türden kâidelere yer vererek ele aldığı konunun dayandığı ilkeleri ortaya koymuştur.³³⁸

Fıkıh eserlerinde kendisine yer verilen her kâidenin daha çok ilişkili olduğu alanların bulunduğunu söylemek her zaman mümkün olmamakla beraber, bazı bölümlere hakim olan kâidelerin varlığı da inkar edilemez. Bu tür bir ilişkinin bulunmasında kâide ile konu arasındaki paralelliklerin yanısıra, her mezhebin sahip olduğu karakteristiğin de bunda önemli etkisi vardır. Örneğin Hanefî mezhebine ait fıkıh eserleri incelendiğinde bunlarda örfe dair kâidelerin ayrı bir öneme sahip olduğu ve bazı bölümlerde yer alan birçok hükmün bu kâideler üzerine bina edildiği görülür. Özellikle yemin bahislerinde, kullanılan lafızlar üzerine hüküm bina edilmesi ile ilgili tartışmalarda örfün belirleyici faktör olarak zikredildiği dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Kirmânî, “*örfün delaletiyle sabit olan, sözün delaletiyle sabit olan gibidir*” kâidesini zikreder ve bunun üzerine çeşitli hükümler inşa eder.³³⁹ Kirmânî, örfün belirleyiciliğiyle ilgili tartışmayı başka konularda da dile getirerek örf konusunda bazı temel prensipler ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin talâk bahislerini incelediği bölümün başında örfün belirleyici olduğunu, “*lafızların hakiki anlamları örfün delaletiyle terkedilir*” şeklindeki kâideyle ifade etmiştir. Ona göre bir kimse, örf sebebiyle hakikî manasından farklı bir anlam kazanan bir ifade kullandığında, örfün delaleti sebebiyle bu ifadenin hakikî anlamı terkedilir ve örfün kazandırdığı anlam dikkate alınır.³⁴⁰ Kaynaklarda bu tür ifadeler daha çok talâk ve yemin bahislerinde dile getirilmektedir.

³³⁸ Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi'i'l-kebîr*, vr. 21a-b, 25b, 26b, 28a, 30a, 36b, 44b, 45b, 54a, 268b.

³³⁹ Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi'i'l-kebîr*, vr. 45a. İnsanların sözlerine yüklenecek anlam ile ilgili olarak örfe müracaat edileceği hakkında bkz. Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi'i'l-kebîr*, vr. 301b.

³⁴⁰ Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi'i'l-kebîr*, vr. 141b. Bu prensip vaz' ilminde de geçmektedir. Şöyle ki; lafızlara sahip oldukları anlamları yükleyen (vâzî'), bunları lügavî, örfî, ıstılâhî ve şer'î anlamlardan biriyle kullanmaktadır. Vaz'dan mutlak olarak bahsedildiğinde lügavî anlam kastedilir ve diğer vaz' kısımları onun üzerinden oluşturulur. Bu nedenle bir lafzın lügavî anlamıyla şer'î veya örfî anlamı arasında bir tenakuz söz konusu olduğunda lügavî anlam terkedilerek diğer anlamına hamledilir. Bkz. Muhammed Rahmi Efendi, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye*, s. 24-25; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 73-77.

Vekâlet akdinde de benzer bir durum sözkonusudur. Kirmânî’de geçen “*akdin hakları vekîle aittir*” ilkesi vekâlet ile ilgili meselelere hakim olan ve kendisine sıklıkla başvuru bir dâbıttır. Satım için verilen vekâlet başlığının altında zikredilen bu dâbita, konuyla ilgili örneklerin hepsinde ulaşılan neticenin illeti olarak işaret edilmiştir.³⁴¹ Akdin haklarının vekîle ait olması sadece satım için geçerli olmayıp alım için de geçerlidir. Bu durum aynı kâide ile ifade edilmiş ve ilgili örnekler bu kâide çerçevesinde incelenmiştir.³⁴²

Fıkhî kâidelerin bazısı daha önce ifade edildiği üzere çok genel, bir kısmı ise bir konu veya meseleyle ilgili olacak şekilde özel olabilir. Kâidelerin sahip olduğu bu özellik, onların yerleşik fıkıh düşüncesini ve hükümlerin arkasında yer alan hukuk mantığını yansıtmaya özelliğini ortadan kaldırmaz. Özellikle bir konu ile ilgili olan dâbitlar, daha genel olan kâidelerle kıyaslandığında ilgili oldukları hükümlere doğrudan delalet etmektedirler. Bu nedenle, bu tür kâidelere aykırı hüküm vermek için daha güçlü bir delilin bulunması gerekmektedir. Örneğin Kirmânî, Ebû Hanîfe ile İmâm Muhammed ve Ebû Yusuf arasında teşrih tekbirleriyle ilgili vuku bulan bir ihtilafta, Ebû Hanîfe’nin görüşünü “*duâda aslolan gizlilik*” dâbitı ile açıklar ve ardından “*hilâfına icmâ vuku bulmadıkça bu asıl terk edilmaz*” der.³⁴³ Onun bu yaklaşımı, Ebû Hanîfe’nin teşrih tekbirleri ve duâ gibi konuları üzerine bina ettiği kâidenin hükme doğrudan delalet etmesinin bir göstergesi olarak anlaşılabilir. Bu durumda, ancak icma gibi güçlü bir delil ile sözkonusu kâide terk edilebilir; aksi takdirde ilgili meselelerde dikkate alınması gereken bir prensip olarak varlığını sürdürür.

İmâm Muhammed’in eserlerinde ele alınan konuların güçlü bir kavâid mantığı üzerine kurulu olduğu, sonraki dönemlerde bunlar üzerine kaleme alınan şerhlerde açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Özellikle *el-Câmi’ü’l-kebir*’de geçen her bölümün asıllara irca edilerek açıklanmaya çalışılması bunun en önemli göstergesidir. Ancak

³⁴¹ Kirmânî, *Nüketü’l-Câmi’i’l-kebir*, vr. 262b vd.. Bu dâbit *Mecelle*’de *hukuk-i akd âkide ya’ni vekîle aid olur* şeklinde geçmektedir. Bkz. *Mecelle*, md. 1461.

³⁴² Kirmânî, *Nüketü’l-Câmi’i’l-kebir*, vr. 265b.

³⁴³ Kirmânî, *Nüketü’l-Câmi’i’l-kebir*, vr. 5b.

şârihler aynı meselenin dayanmış olduğu kâide veya kâideler hususunda her zaman aynı kanaatte olmamışlardır. Örneğin eserin davalar bölümü Cessâs tarafından daha çok beyyine ile ilgili kâide ve dâbıtlar çerçevesinde açıklanırken; Kirmânî bunları ikrâr ve ona bağlı kâide ve dâbıtlar üzerine kurar.³⁴⁴ Bu da geçmiş fikhî birikimin sonradan gelen fakîhler tarafından birbirinden farklı şekillerde yoruma tabi tutulduğunu ve müellifin görüşlerinin farklı kâidelere irca edildiğini göstermektedir.

Hanefî fikhına ait önemli şerhlerden birisi olan Serahsî'nin (v. 483/1090) *el-Mebsût*'u kavâid literatürü açısından büyük önemi haizdir. Mezhebin ilk dönem fakîhlerinin incelemiş oldukları konularda ortaya koydukları görüşlerin dayandıkları kâideleri içermesi, kâidelerin temel metinlerde işlendiği alanlara dair fikir vermesi ve bazı kâidelerin mezhep kaynaklarında ilk kullanım şekillerinin yer alması, eseri kavâid açısından önemli kılan hususiyetlerin başında gelir. Serahsî'den önce gelen fakîhlerin kâide formatından ziyade, hüküm olarak ifade ettikleri birçok meselenin dayandığı ortak noktanın Serahsî'de birer kâide veya dâbıta dönüştüğü görülür. Bu yönüyle *el-Mebsût*, kendisinden sonra kaleme alınan fıkıh kitaplarıyla kavâid eserlerinde yer alan birçok kâidenin ilk örneklerinin müşahede edildiği bir kaynaktır.

Fıkıh eserlerinde zaruretler üzerine birçok hüküm bina edilmektedir. Ancak zaruretlerin kişi, olay ve zaman bakımından farklılık arz edebilmesi, zaruretin mahiyeti, miktarı ve zamanını tayin etmek için çeşitli kriterler tespit edilmesine yol açmış ve bu durum, “zaruretler kendi mikdarlarınca takdir olunur” kâidesiyle formüle edilmiştir. Serahsî bu kâideyi *el-Mebsût*'ta incelediği değişik fikhî meselelerde kullanmaktadır. Örneğin cenaze namazı kılmak için teyemmüm alan bir kimsenin almış olduğu bu abdest ile başka bir cenaze namazı kılmak istemesi durumunda, abdest almaya vakti bulunmadığı takdirde yeniden teyemmüm alıp almayacağı hususunda Şeyhayn ile İmâm Muhammed farklı görüşlere sahiptirler. Şeyhayn'a göre, ikinci cenaze namazı kılmak istediğinde yeni bir teyemmüm alacak zamanı varsa teyemmüm yapar; teyemmüm ile

³⁴⁴ Örnek olarak bkz. Cessâs, *a.g.e.*, vr. 233b, 236b-237a; Kirmânî, *Nüketü'l-Câmi'i'l-kebir*, vr. 85a, 87b, 106a, 110a.

uğraştığında cenaze namazını kaçırmaktan korkarsa aldığı ilk teyemmüm ile ikinci cenaze namazını kılar. İmâm Muhammed ise her iki durumda da yeniden teyemmüm alması gerektiği kanaatindedir. Çünkü ilk teyemmüm birinci cenaze namazını kaçırmamak için alınmıştı. Dolayısıyla ilk cenaze namazı kılındığında bu amaç gerçekleşmiş olacağı için bu teyemmümün hükmü bitmiş olur. Daha sonra ikinci bir cenaze namazı kılma ihtiyacı hasıl olması sebebiyle bunun için yeni bir teyemmüm alması gerekir. Serahsî, onun bu görüşünün gerekçesini “*zaruret ile sâbit olan, zaruret miktarınca takdir olunur*” kâidesiyle açıklamıştır.³⁴⁵ Burada Serahsî, mezhep imâmlarının bir konudaki ihtilaflarını detaylı bir şekilde ele aldıktan sonra, tarafların görüşlerini delilleriyle birlikte aktarmış ve bunlardan birini bir kâideyle temellendirmiştir.

Kavâid eserlerinde *zarûretler memnû‘ olan şeyleri mübah kılar* kâidesi, ifade yapısının gelişimi bakımından ve ona bağlanan başka kâideler açısından önem arz etmektedir. Fıkıh eserlerinde zarûretler üzerine birçok hüküm bina edildiğinden zarûretin tanımı, çerçevesi, vakti ve miktarı gibi birçok konu teferruatlı bir şekilde tartışılmıştır. Nitekim fıkıhta mükelleflere tanınan ruhsatlar, zarûret hallerinde onlara tanınmış kolaylıklardır.³⁴⁶ Naslarda meşakkatin kaldırıldığı, Allah’ın kimseye kaldıramayacağı yükü yüklediği gibi birçok dayanağı olmakla beraber, bu kâidenin, “*zarûretler memnû‘ olan şeyleri mübah kılar*”³⁴⁷ şeklindeki ifade yapısını geç dönemlerde kazandığı görülür.

İlk dönem eserlerde bu ilkenin fakîhler tarafından uygulandığına dair birçok örnek bulmak mümkündür. Hatta bazı kaynaklarda, bu kâidenin oturmuş ifade yapısına yakın kullanımlarına da rastlanmaktadır. Örneğin Serahsî, açlık nedeniyle zorda kalıp hırsızlık yapan bir kimseye ceza uygulanıp uygulanmayacağını tartışırken konuyla ilgili bazı rivayetler aktarmakta ve daha sonra “*zarûret ihtiyaç miktarınca başkasının malından*

³⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 127. Ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sânâi‘*, III, 103; *Mecelle*, md. 22.

³⁴⁶ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Baktır, *İslâm Hukukunda Zarûret Hali*.

³⁴⁷ Bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 94; Hâdimî, *Mecâmi‘u’l-hakâik*, vr. 36b; *Mecelle*, md. 21.

yemeği mübah kılar” şeklindeki prensiple bu rivayetleri izah etmektedir.³⁴⁸ Serahsî’nin buradaki kullanımı, hem işaret ettiği anlam hem de kavâid eserlerinde geçen ifade ile mukayese edildiğinde, kâidenin sonraki dönemlerde kazandığı ifade yapısını büyük oranda belirlediği görülür. Serahsî’nin kâidenin sonuna eklediği “*ihtiyaç miktarınca*” kaydı, daha sonra kavâid eserlerinde “*zarûretler kendi mikdarlarınca takdir olunur*”³⁴⁹ şeklinde geçen kâidenin ifade ettiği anlamı içermektedir.

Müteahhirîn dönemi Hanefî fakîhlerinin rağbet ettiği metinlerden olan *el-Muhtar*’ın müellifi Mevsîlî’nin (v. 683/1284), aynı eserine yazmış olduğu şerh olan *el-İhtiyâr li-ta’lîl-l-Muhtar* isimli çalışma, içerdiği kâideler bakımından oldukça zengin metinlerden biridir. Müellif, özellikle mezhep imâmlarının fikhî ihtilaflarını ele alırken, fetvaya esas olan görüşü başka argümanların yanısıra kâidelerle desteklemeye çalışmaktadır. Ayrıca eserde hükümlerin illetleri üzerinde durulurken de sıkça kâidelere yer verilmektedir. Mevsîlî, eserinde çoğunlukla müfta bih olan görüşü vermeye çalışır. Eğer mezhep imâmlarından biri müfta bih görüşün dışında bir yaklaşıma sahipse, kabul edilen görüşün gerekçesini açıklamaya çalışır ve bunu yaparken fikhî kâidelere de müracaat eder. Örneğin bir kimsenin henüz mülkiyetinde olmayan cariye ile ilgili yaptığı yemini ele alırken İmâm Züfer’in (v. 158/775) müfta bih olmayan görüşünü aktarmış ve bunun kabule şayan olmadığını ifade ederken bir kâideye müracaat etmiştir. Buna göre “*cariye ile cinsi münasebette bulunursam, hürdür*” diyen bir kimse, mülkiyetinde bulunan cariyesiyle ilişkiye girdiğinde cariye hür olur. Ancak sonradan bir cariye satın alıp onunla cinsel ilişkiye girerse hür olmaz. İmâm Züfer, her iki durumda da cariyenin azad olacağı görüşünde olmakla beraber Mevsîlî, sonradan satın aldığı cariyenin yeminin kapsamına giremeyeceği kanaatindedir. Ona göre cinsel ilişkinin sahîh olabilmesi için mülkiyetin varlığı zarurîdir ve bu da ancak ilgili şahsın mülkiyetinde olan biriyle ilişkiye girmesiyle mümkün olur. Henüz mülkiyeti altında olmayan bir kimse hakkında yemin etmesi ise mümkün değildir. Dolayısıyla sahîh bir cinsel ilişkinin olabilmesinin şartı olan mülkiyet, kendi mülkiyetinde olan cariyeleri

³⁴⁸ “*Ed-darûratü tûbihü’t-tenâvüle min mâli’l-gayri bi kadri’l-hâceti*”. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 140.

³⁴⁹ Bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 94; *Mecelle*, md. 22.

kapsar; hür olanları kapsamaz. Mevsilî bu görüşünün gerekçesi olarak “*çünkü zaruret ile sabit olan kendi miktarınca takdir olunur*” kâidesini zikretmiştir.³⁵⁰

Mevsilî, mezhep imâmlarının fikhî ihtilaflarını ele alırken onların görüşlerine mesned teşkil eden kâideleri de aktarmaktadır. İmâmeyn ile Ebû Hanîfe'nin ıstısnâ' akdinin selem akdine dönüşmesi üzerindeki ihtilafını açıklarken, Ebû Hanîfe'nin görüşünü dayanmış olduğu kâide ile birlikte vermektedir. Buna göre ıstısnâ' akdi yapan bir kimse malın teslimi için bir süre belirlerse Ebû Hanîfe'ye göre bu akit ıstısnâ' olmaktan çıkıp seleme dönüşür. İmâmeyn ise bunun hakikatte ıstısnâ' olduğunu, selem akdinden zamanın kaldırılmasıyla akit nasıl ıstısnâ'a dönüşmüyorsa, ıstısnâ' akdinde de zamanın tayin edilmesiyle akdin seleme dönüşmeyeceğini ifade etmişlerdir. Ebû Hanîfe ise akdin ismi ıstısnâ' olsa da vade belirlendiği takdirde bunun seleme dönüşeceği kanaatindedir. Mevsilî, Ebû Hanîfe'nin, akdin isminden ziyade mahiyetine yönelik olan bu görüşünün gerekçesini “*çünkü (akitlerde) itibar meaniyedir, suretlere değildir*” kâidesiyle açıklar.³⁵¹

Nasları yorumlarken kâidelerden yararlanan fakîhler, özellikle mezhepler arasında ihtilafı olan mevzuların ihtilaf nedeni nassın anlaşılmasından kaynaklanıyorsa, çoğunlukla kâidelere müracaat ederek bağlı buldukları mezhebin görüşünü temellendirmeye çalışırlar. Örneğin Zeyla'î (v. 743/1342), Heneî mezhebinin adetli kadının camiye girmesi konusunda İmâm Şâfi' ile olan görüş ayrılığını incelerken, İmâm Şâfi'nin ayeti yorumlama yöntemini bir kâideden hareketle eleştirmektedir. Şöyle ki; hayızlı ve cenabet olmak camiye girmeye ve tavaf yapmaya engeldir. Sarhoş ve cünüpkken namaza yaklaşmayın ayetini³⁵² delil alan İmâm Şâfi, durmayıp hızlıca geçmek kaydıyla cünüp olan kişinin camiye girmesini caiz görmektedir. Ona göre ayette *namaza yaklaşmayın* ifadesi, namazın kılındığı yerdir. Zira ‘*âbiri's-sebil (yoldan geçip gitme)* durumu, namazın kendisinde değil, onun kılındığı yer olan mescitte olur. Hayız

³⁵⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 324.

³⁵¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 287-288. Ayrıca bkz. Mevsilî, *a.g.e.*, III, 18. *Mecelle*'deki “*ukudda i'tibar makâsîd ve me'âniyedir, elfâz ve mebâniye değildir*” kâidesiyle krş., bkz. *Mecelle*, md. 3.

³⁵² Nisâ', 4/43.

ve cünüp halinin hükmî necaset olmasından hareket eden Hanefî fakîhler ise cünüp ve hayızlıya mescidin haram olduğuna dair hadisi delil alarak onların camide durmalarının icmayla caiz olmadığı; dolayısıyla oraya girmelerinin de aynı şekilde caiz olmayacağı görüşündedirler. Zeyla‘î, İmâm Şâfi‘î’nin ayette geçen *namaza yaklaşmayın* ifadesini namaz yeri olarak yorumlamasının mecazî olduğunu ve ayeti bu şekilde anlamayı gerektirecek hiçbir delil bulunmadığını söyler. Bu görüşünü de “*kelamda aslolan hakikattir*” kâidesiyle destekler.³⁵³

Fıkıh eserlerinde gerek mezhep içi ve gerekse mezhepler arası ihtilaflar ele alınırken ihtilafın dayanmış olduğu deliller de zikredilir. Bu çerçevede görüş ayrılıklarına mesned teşkil eden kâidelere de yer verilmektedir. Ayrıca ihtilaf edilen bir konuda taraflardan birinin kabul ettiği görüşe yöneltilebilecek eleştiriler ve eleştiri gelebilecek noktalar zaman zaman müellif tarafından tespit edilerek aktarılmakta ve savunulan görüş buna karşı temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bunu yaparken fikhî kâideler de kullanılmaktadır. Örneğin Sadrüşşerîa (v. 747/1346), *el-Vikâye* müellifi Burhânüşşerîa’nın ayıp muhayyerliği ile ilgili bir görüşünü açıklarken böyle bir yöntem takip etmektedir. Buna göre, bir kimse satın aldığı bir malı hemen başkasına satsa ve ikinci alıcı bunun ayıplı olduğunu beyyine, yeminden nükûl veya ikrâr ile ispatlayıp kendisine söz konusu malı iade etse; ilk müşteri (ikinci satıcı), o malı aldığı ilk satıcıya ayıp muhayyerliği ile iade talebinde bulunabilir. Sadrüşşerîa, meseleyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra buna gelebilecek bir itiraza da yer vermiştir. İtirazın temel argümanı, ikrâr ile sabit olan bir durumun/hükmün başkasına geçirilemeyeceği yönündedir. Ancak bu itirazı iki kâide ile destekleyerek ortaya koymuştur. Bunlardan biri, “*beyyine ile sâbit olan iyanen sâbit gibidir*” kâidesidir. Bunu, ikrârda bulunan kişinin ikrârını inkar edip bunu da beyyine ile ispatlaması durumunda hâkimin yanında ikrarda bulunmuş gibi kabul edileceğini ifade ederken zikretmiştir. Nitekim kişinin yapmış olduğu ikrâr sadece kendisini bağlamasına rağmen, beyyine ile sabit olan durum müteaddi olduğu için başkasına da etki eder. Bu görüşü de “*ikrar hüccet-i kâsıradır*” kâidesiyle desteklemiştir.

³⁵³ Zeyla‘î, *Tebyînü’l-hakâik*, I, 56. Bu kâide *Mecelle*’de “*kelamda aslolan manay-ı hakikidir*” şeklinde geçer. Bkz. *Mecelle*, md. 12.

Sadrüşşerîa, itirazı bu şekilde aktardıktan sonra, kendisinin savunduğu görüşte ikrârın müteaddi kabul edilmediğini; aksine, muhalif görüşün ifade ettiği gibi ikrârın hüccet-i kâsıra olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ikinci müşterinin almış olduğu malı birinci müşteriye iade etmesinin onun da ilk satıcıya iade edeceği anlamına gelmeyeceğini, bu durumun ikinci müşteriye muhayyerlik sebebiyle dava açma imkanı verdiğini dile getirmiştir. Nasıl ki, ikinci müşteri aybın kendi satın aldığı kişinin elindeyken vuku bulunduğunu ispatlayarak ayıp muhayyerliği talebinde bulunmuş ise birinci müşteri de bunu beyyine ile ortaya koyduğu takdirde aynı şekilde ayıp muhayyerliği hakkına sahip olur. Aksi takdirde, ikinci müşterinin iadesiyle böyle bir hak kendisine intikal etmez.³⁵⁴ Bu örnekte görüldüğü üzere fikhî bir ihtilafta taraflar farklı görüşlere sahip olsalar da aynı kâideleri kabul etmektedirler. Ancak bu kâidelerin yorumlanmasında ve uygulamasında değişik yöntemler takip etmektedirler.

Sadrüşşerîa, ayıp muhayyerliği konusunun devamında İmâm Şâfî ile Hanefiler arasında ihtilaflı olan bir meseleye değinmekte ve görüş ayrılığının, tarafların esas aldıkları kâidenin/dâbıtın farklı olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Buna göre, bir kimse olabilecek bütün ayıplardan beri olduğunu söyleyerek bir satış akdi yapsa, Hanefî fakîhlere göre böyle bir akit sahîhken, İmâm Şâfî bunun sahîh olmadığı görüşündedir. Sadrüşşerîa, İmâm Şâfî'nin, "*meçhul olan haklarda beraet sahîh olmaz*" kâidesini kabul etmesi sebebiyle bu kanaate sahip olduğunu belirtmiş; buna karşılık kendilerinin "*meçhul olan haklarda beraet sahîh olur*" kâidesini esas aldıklarını, çünkü bunun nizaya yol açmayacağını ve bu nedenle bu tür bir akdin gerçekleşebileceğini belirtmiştir.³⁵⁵

Sadrüşşerîa, *el-Vikâye*'de yer alan cüz'i hükümleri şerh edip zaman zaman bunları küllî ve soyut ifadelerle genelleştirmeye çalışmaktadır. Fikhî kâidelerin fûrû' eserlerden elde edildiği bu yöntem, birçok cüz'i hükmün ortak noktalarını tespit edip bunları kâide formatında daha kapsamlı bir şekilde ifade etme imkanı sağladığı gibi, fer'î meselelerin

³⁵⁴ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, IV, 23-24.

³⁵⁵ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, IV, 29.

dayandıkları teorik esasların tespitine de yol açmaktadır. Örneğin müellifin kan, meyte ve hür insan gibi mal olmayan şeylerin satımı ile domuz ve şarap gibi mütekavvim olmayan malların satımının batıl olduğuna dair görüşünü şöyle açıklar: “*Mal olmayan her şeyin satışı mebi‘ veya semen kılunsalar da batıldır. Mal olup mütekavvim olmayan her şey, parayla satılsa da satışı batıldır.*”³⁵⁶ Aynı şekilde akit esnasında ileri sürülecek şartları ele alırken bununla ilgili birçok örnek vermiş ve bunlardan “*cariyenin, karnındaki bebek hariç tutularak satışı*” meselesinde şöyle bir açıklama yapmıştır:

Bu konuda asıl şudur: Akitle ifradı sahîh olmayan her şeyin akitten istisnası da sahîh değildir. Akitle ifradı sahîh olmayan her şey, ki o başka bir şeyin ayrılmaz parçasıdır, mebie tabi olarak ona dahil olur.³⁵⁷

Ebû Hanîfe'nin ders halkasını teşkil eden ilk dönem imâmlar ile bunların eserleri üzerine yaptıkları çalışmalarla mezhep literatürüne katkı sağlayan sonraki dönem fakîhlerinin görüşlerine yer veren ve bu özelliği sebebiyle Hanefî fıkıh düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Kudûrî'nin (v. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı, kavâid literatürü açısından da zengin örnekler içeren bir çalışmadır. Bu nedenle Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ına birçok şerh yazılmıştır. Her şerhin değişik hususiyetleri olmakla beraber, *el-Muhtasar*'da ele alınan bazı meseleler, daha sonra gelen şârihler tarafından fikhî kâideler esas alınarak incelenmeye çalışılmış ve bu durum kavâid literatürüne önemli ölçüde etki etmiştir. Örneğin Zebîdî (v. 800/1397), Kudûrî'nin şâyi‘ hissesi olan bir malın rehin olarak verilmesinin câiz olmadığına dair görüşünü incelerken, bununla ilgili çeşitli meselelere değinmiştir. Buna göre şâyi‘ hisse olan bir malın rehin olarak verilmesi mezhep imâmlarınca genel olarak caiz görülmemekle beraber, verilmesi durumunda değişik olasılıklar üzerinde durulmuştur. Kerhî, bu tür bir rehin akdi fâsid olmakla beraber malın mürtehinin elinde helak olması durumunda emanet hükümlerinin uygulanacağını ifade etmiştir. Buna karşılık İmâm Muhammed ise şüyû'un sonradan olması ile önceden olmasına bakılmaksızın fâsid bir akitle alınan rehlin helak olması durumunda herhangi bir şeyin ödenmeyeceği kanaatindedir. Ebû Yusuf ise sonradan

³⁵⁶ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, IV, 30.

³⁵⁷ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, IV, 38.

vuku bulmuş şüyû'un akde tesir etmeyeceği kanaatindedir. Zebîdî, bu görüşleri ele aldıktan sonra Ebû Yusuf'un görüşünün gerekçesi olarak “*çünkü bekânın hükmü, ibtidânın hükmünden esheldir*” kâidesini zikretmiştir.³⁵⁸ *Muhtasar*'da mezhep imâmlarının bu konu etrafındaki tartışmalarına kısaca değinilmiş, Zebîdî ise her imâmın görüşüne temel teşkil eden delilleri incelemiş ve tartışmanın taraflarından birinin yaklaşımını bir kâide ile izah etmiştir.

Kudûrî, bir kimsenin, kölesinin bir kısmını âzat ettiğini söylemesi halinde onun durumunun İmâm Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Muhammed arasında ihtilafı olduğunu belirtmiştir. Âzatlığın bölünebileceği görüşünde olan Ebû Hanîfe, kölenin bir kısmının âzat edildiğinin söylenmesi durumunda efendisinin geriye kalan kısım için köleyi çalıştırılabileceği kanaatindedir. İmâmeyn ise hürriyetin bölünemeyeceği görüşünde olup, kölenin bir kısmının âzat edilmesiyle tamamının âzat olacağı kanaatindedir. Onlara göre bir kimseyi âzat etme bölünemeyecek bir durumdur. Zebîdî onların bu görüşünü “*mütecezzi olmayan bir şeyin ba'zısı sâbit olunca tamamı sâbit olur*” kâidesiyle açıklamıştır.³⁵⁹

Muhtasar metinler üzerine yazılan şerhlerde standart bir yöntem takip edildiğini söylemek zordur. Bu nedenle, muhtasarlarda yer alan ifadeler şârihler tarafından değişik şekillerde şerhedilmiştir. Kimi zaman ifadelerin gramer analizi yapılmış, kimi zaman dayanmış olduğu nassa işaret edilmiş, bazen de gerekçesi açıklanmıştır. Değişik şerh yazım türleri arasında, muhtasarlarda kısa bir şekilde aktarılan görüşlerin illetlerinin tahlil edildiği eserler, mezhebin fikhî yaklaşımının temellendirilmesi bakımından zengin malzemeler içermektedirler. Ayrıca bu tür tahlillerde fikhî kâide ve dâbitlara da müracaat edilmektedir. Hanefî mezhebinde kaleme alınan önemli muhtasarlardan *Kenzü'd-dekâik* üzerine de birçok şerh yazılmış ve her şerhin yazarı kendine ait bir üslup takip etmiştir. Örneğin bu şerhlerden biri olan *Remzü'l-hakâik*'in müellifi Aynî (v. 855/1451), daha çok ifadelerin gramatik yapısını analiz etmektedir. Bununla beraber

³⁵⁸ Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyira*, I, 520-521. Bkz. *Mecelle*, md. 56.

³⁵⁹ Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyira*, II, 288-289. Bkz. *Mecelle*, md. 63.

müellif, zaman zaman Neseî'nin (v. 710/1310) eserde kısaca aktarmış olduğu fikhî bir meselenin dayanmış olduğu kâide ve dâbitlara da yer vermektedir. Aynî, bilinen şerh yöntemlerinden biri olan kelime ve cümleler arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışırken Neseî'nin *Kenzü'd-dekâik*'de ortaya koyduğu bazı görüşlerin gerekçeleri üzerinde de durmuş ve bunların dayandığı kâide ve dâbitlara işaret etmiştir. Örneğin Neseî'nin, alış-verişin peşin veya belli bir süreyle veresiye yapılabileceğine dair ifadesini aktardıktan sonra; üzerinde anlaşılan semenin, herhangi bir kayıt olmadığı sürece, alış-verişin yapıldığı bölgede yaygın olan para birimi olduğunu aktarmış ve bunu bir kâide ile açıklamıştır. Buna göre, alış-veriş bir belde geçerli olan yaygın parayla yapıldığı için taraflar söz konusu paranın niteliğine dair özel bir şart ortaya koymadıkları sürece tedavülde olan para birimi esas alınır. Aynî bu görüşü, “*çünkü örfen malum olan nass ile malum gibidir*” kâidesiyle temellendirmiştir.³⁶⁰

Yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı devletinde yarı resmî hukuk külliyyatı olarak kabul edilen; yargı, eğitim ve fetva sisteminde başucu eseri olan ve üzerine yirmi civarında şerh ve haşiye yazılan Molla Hüsrev'in (v. 885/1481) *Dürerü'l-hükkâm*'ı,³⁶¹ kavâid açısından zengin malzeme içeren şerhlere sahiptir. Sahip olduğu bu vasıfların yanısıra, fikhî kâide ve dâbitlara yer vermesi, *Dürerü'l-hükkâm*'ı *Mecelle* komisyonunun yararlandığı ana kaynaklardan biri haline getirmiştir. Molla Hüsrev, incelediği konuları temellendirmeye çalışırken farklı delillerin yanısıra fikhî kâidelere de sıklıkla müracaat etmiştir. Örneğin abdesti bozan durumları ele aldığı bölümde, uykunun da abdesti bozduğunu ifade etmiş; ancak bunu, kişinin şuurunu ortadan kaldıran uyku haliyle sınırlandırmıştır. Bunu açıklarken, insanın iki yanı üzerinde yatması, iki kalçasından biri üzerindeyken uyuması ya da yüz üstü yatması durumlarının hepsinin insan şuurunu ortadan kaldıran uykuya örnek verilebileceğini ifade etmiştir. Bu durumları aktardıktan sonra, genelde bu hallerden birinde yatan kişinin âdeten kendisinden çıkan şeyin farkına

³⁶⁰ Aynî, *Remzü'l-hakâik*, II, 4.

³⁶¹ Bkz. Özel, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 23.

varamayacağını belirtmiş ve bunu da “*âdet ile sabit olan, kendisinden emin olunan gibidir*” şeklinde bir ilkeyle temellendirmiştir.³⁶²

Molla Hüsrev, *Mecelle*'de “*mükâtebe muhâtaba gibidir*”³⁶³ şeklinde geçen kâideye *Gureru'l-ahkâm*'da “*kitâbet ve risâlet hitâp gibidir*” şeklinde yer vermiştir. *Gurer* üzerine yazmış olduğu şerh olan *Dürerü'l-hükkâm*'da ise hem bu kâidenin açıklamasını yapmış, hem de aynı kâideyi farklı bir şekilde formüle etmiştir. Şöyle ki:

Yani bir kimse birine hitaben ‘*sana falanca kölemi şu fiyata sattım*’ şeklinde bir yazı yazar veya elçisine ‘*bunu gâib olan falancadan şu fiyata satın aldım, git ve bunu kendisine haber ver*’ derse; mektup yazının muhatabına ulaştığında veya elçi kendisine haber gönderilene haberi bildirdiğinde, o şahıs da mektubun veya haberin kendisine iletiildiği mecliste ‘*onu satın aldım*’ ya da ‘*kabul ettim*’ derse, aralarındaki satım akdi tamamlanmış olur. Çünkü *gâibin yazısı hâzırın hitâbı gibidir*. Elçi, açıklayıcı ve aracıdır; onun sözü kendisini gönderenin sözü gibidir.³⁶⁴

Molla Hüsrev’in, metinde aktardığı bir kâideyi açıklaması ve bunu farklı bir şekilde yeniden formüle etmesinin yanısıra, aktarmış olduğu bir konuda fikhî bir kâideyi görüşünün destekleyici argümanı olarak kullanması da önem arz etmektedir.

Kudûrî’nin *el-Muhtasar*'ında “*bey' akdinde semen olması câiz olan şeyin icâre akdinde ücret olması câizdir*” şeklinde geçen dâbit,³⁶⁵ Nesefî’nin *Kenzü'd-dekâik*'inde “*semen olması sahîh olan şeyin ücret olması da sahîhtir*” şeklinde ifade edilmektedir.³⁶⁶ Hanefî fikhî kaynakları arasında dört temel metinden biri kabul edilen *Kenzü'd-dekâik*'teki bu ifade, daha sonra gelen şârihler tarafından dayanakları tahlil edilerek geliştirilmiştir. Ancak bunu inceleyen fakîhler, Nesefî ile Kudûrî’nin, aynı manaya işaret etmesine rağmen birbirlerinden farklı ifadelerle aktardıkları sözkonusu prensibi

³⁶² Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 15.

³⁶³ *Mecelle*, md. 69.

³⁶⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, II, 144.

³⁶⁵ Kudûrî, *a.g.e.*, s. 101.

³⁶⁶ Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 104.

Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ında geçtiği şekliyle alıntılanarak meseleyi açıklamaya çalışmış ve iki kaynak arasındaki ilişkiyi ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede İbn Nüceym (v. 970/1563), Neseî'nin yukarıda geçen ifadesini “*yani bey' akdinde semen olması câiz olan her şeyin icâre akdinde ücret olması câizdir. Çünkü ücret menfaatin semenidir, bu nedenle mebiin semenine itibarla ifade edilmiştir*” şeklinde açıklamıştır.³⁶⁷ İbn Nüceym, Neseî'nin görüşüne yer verdikten sonra bunu izah ederken Kudûrî'deki ifadelerin aynısını aktarmış ve meseleyi bununla açıklamıştır. Bu durum, fikhî kâide ve dâbitlerin hem ele alınan meseleleri izah etme fonksiyonunu, hem de aradan geçen yaklaşık beş asırlık süre içerisinde ortaya konulan kâidelerin fakîhler tarafından korunarak yeri geldiğinde kendilerine müracaat edildiğini göstermektedir. Aynı dâbit *Mecelle*'de şu şekilde geçer: “*Bey'de semen olmaya sâlih olan şey icârede bedel olmaya sâlih olduğu gibi semen olmaya sâlih olmayan şeyler dahi bedel-i icâre olabilir.*”³⁶⁸ Bu dâbit, Hanefî fakîhlerin yanısıra diğer mezheplerce de fikhî meselelerde kendisine başvurulmuş bir prensiptir. Bu nedenle İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457), akitlerde istisna yapıldığı takdirde akdin ve istisnanın sıhhatiyle ilgili bir tartışmada bu dâbiti delil getirerek, başka fıkıh mezheplerinin Hanefîlere yönelttiği eleştirileri cevaplamakta ve mezhebin görüşünü bu ilkeyi esas alarak savunmaktadır.³⁶⁹

Hanefî-Mâtürîdî ekolünün önde gelen isimlerinden Sadrüşşerîa es-Sânî'nin (v. 747/1346), annesi tarafından dedesi olan Burhânüşşerîa Mahmud'un kendisi için yazdığı ve Hanefî mezhebindeki mütûn-u erba'adan biri kabul edilen *Vikâyetü'r-rivâye*'nin muhtasarı olan *en-Nukâye*'si, zamanla aslından daha meşhur hale gelmiştir.³⁷⁰ Eser üzerine yazılan birçok şerhten biri olan Ali el-Kârî'nin (v. 1014/1606) *Fethu bâbi'l-inâye*'si, gerek değişik mezheplerin görüşlerine detaylı bir şekilde yer vermesi ve gerekse mezhep içi ihtilafları dayanmış oldukları deliller ve asıllar ile ele alması bakımından çokça kavâid kullanmasıyla tebarüz etmektedir. Örneğin müellif, yukarıda geçen bir öremekte olduğu gibi, alış-verişte üzerinde anlaşılacak semenin, akit esnasında

³⁶⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VII, 508.

³⁶⁸ *Mecelle*, md. 463.

³⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, VI, 450.

³⁷⁰ Bkz. Özen, “Sadrüşşerîa”, *DİA*, XXXV, s. 429.

özel kayıtla belirtilmedikçe, o toplumda yaygın olan para birimi olduğunu ifade eder. Bu görüşünü de şu şekilde temellendirir: “Çünkü kendisiyle alışverişin yaygın olarak yapıldığı şey örfen bilinir; örfen malum olan da nass ile malum gibidir.”³⁷¹

Ali el-Kârî, Sadrüşşerîa'nın *en-Nukâye*'de kısaca değinip detaylarına inmediği bazı konuları açıklarken, müellifin görüşünün dayanmış olduğu kâideleri de zikretmektedir. Örneğin görme muhayyerliği ile ilgili bir konuda açıklama yaparken bunun gerekçesini bir kâide ile izah etmektedir. Şöyle ki; gördüğü bir şeyi aradan zaman geçtikten sonra satın alan bir kimse, almış olduğu malda değişiklik olması halinde görme muhayyerliği hakkını kullanabilir. Eğer bir değişiklik söz konusu değilse aldığı mal, gördüğü mal olduğundan muhayyerlik hakkı doğmaz. Ancak daha önce gördüğü mal değişikliğe uğramışsa, sanki onu hiç görmemiş kabul edilir ve görme muhayyerliği hakkını kullanır. Eğer taraflar bu konuda anlaşmazlığa düşerlerse, malın değişmediği hususunda yeminle beraber satıcının sözüne; malı görmediği hususunda da yeminle beraber alıcının sözüne itibar edilir. Ali el-Kârî, malın değişmediğine dair satıcının sözüne itibar edileceği görüşünü izah ederken, aradan malın değişmesinin mümkün olmayacak kadar kısa bir süre geçmiş olması halinde alıcının sözüne itibar edilmeyeceğini kaydeder ve bunu da “çünkü bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır” kâidesiyle temellendirir.³⁷²

Fikhî meselelerde Hanefî fakîhler ile başka fıkıh ekolleri arasındaki görüş ayrılıkları ele alınırken tarafların görüşlerinin dayandığı deliller de aktarılmakta ve bunlar zaman zaman değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bazen tarafların benimsedikleri görüşlerin dayandığı kâideler de bu çerçevede aktarılmaktadır. Örneğin Ali el-Kârî, ecir-i hass ile ilgili meseleleri ele alırken, Sadrüşşerîa'nın, kiracının akit esnasında şart koşulmadıkça, hizmet için kiraladığı köleyle yolculuğa çıkamayacağına dair görüşünü genişçe ele almış ve bununla ilgili bazı meseleleri başka mezheplerle mukayeseli bir şekilde incelemiştir. Buna göre, yolculuk meşakkat olduğu ve mutlak

³⁷¹ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 303. Örf ile ilgili olarak bkz. Ali el-Kârî, *a.g.e.*, II, 425, 427.

³⁷² Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 319. Aynı kâidenin farklı bir kullanımı için bkz. Ali el-Kârî, *a.g.e.*, III, 103.

anlamda hizmet yolculuğu kapsamadığı için akit esnasında şart koşulmadıkça, kendisiyle hizmet sözleşmesi yapılan kişi yolculuğa çıkartılamaz. Bu nedenle kiralanın kişinin yolculuğa çıkartılması, hizmet sözleşmesinin feshini gerektiren bir durumdur. Eğer bir kimse akit esnasında belirtmediği halde kiraladığı köleyi yolculuğa çıkartır ve o da helak olursa, kiralayan kişi gâsıp konumuna düştüğü için kiraladığı kölenin bedelini tazmin ile sorumludur. Fakat İmâm Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den farklı olarak, Hanefî fakîhlere göre, herhangi bir şey olmadan onu sahibine geri getirirse birşey ödemez. Ali el-Kârî, “*çünkü bize göre ücret ile zamân müctemi' olmaz*” diyerek mezhebin görüşünü izah etmektedir.³⁷³

İbrahim Halebî'nin (v. 956/1549) *el-Mültekâ*'sına şerh yazan ve Damad Efendi olarak da bilinen Şeyhîzâde (v. 1078/1667), mezhep imâmlarının ihtilaflarını, görüşlerine esas aldıkları kâidelerle aktardığı gibi, hükümlerin illetlerini açıklarken de fikhî kâide ve dâbitlara müracaat etmektedir. Örneğin Hanefî imâmların, evlenecek olan tarafların nikâh akdinde ifade ettikleri irade beyanlarının taraflarca duyulmasının, akdin sıhhat şartlarından olup olmadığı ile ilgili ihtilaflarını incelerken, bunu başka bir konuya kıyasla açıklamakta ve Ebû Yusuf'un (v. 182/798) görüşünün illetini bir kâide ile ortaya koymaktadır. Buna göre, nikah akdinin sıhhat şartlarından biri de taraflardan birinin nikah akdindeki hitabının, hakikaten veya hükmen karşı tarafca duyulmasıdır. Ebû Yusuf'a göre, bir erkeğin evlilik teklifini şahitlerin huzurunda yazıp bir kadına göndermesi ve o kadının da aynı şahitlerin huzurunda bunu okuyup kabul etmesiyle akit mün'akid olmuş ve evlilik gerçekleşmiş olur. Şeyhîzâde, Ebû Yusuf'un görüşünün dayanağını, “*çünkü kitâbet hitâb gibidir*” kâidesiyle açıklamaktadır.³⁷⁴

Beyyine hüccet-i müteaddiye ve ikrâr hüccet-i kâsıradır kâidesine özellikle istihkak davalarında sıkça müracaat edilmektedir. Şeyhîzâde de birbirine benzeyen iki meselenin aralarındaki farkı anlattığı örneklerden birini bu kâideden hareketle izah etmekte ve bu görüşü başka bir kâide ile desteklemektedir. Buna göre, bir kimsenin satın

³⁷³ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, II, 442.

³⁷⁴ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 472.

aldığı cariye, kendisinin yanında ümm-ü veled olmadığı halde doğum yaparsa ve cariye, beyyine ile kendisinin başkasına ait olduğunu ispatlarsa; çocuk annesine tabi olduğu için o da annesinin iddia ettiği kişinin mülkiyetine geçer. Bunun altında beyyinenin hüccet-i müteaddiye olması yatmaktadır. Buna karşılık, cariyeyi satın alan müşteri veya cariyenin yanında bulunduğu kişi, cariyenin başkasına ait olduğunu ikrâr ederse, çocuk cariyeye tabi olmaz. Bu durumda, lehine ikrârda bulunan kişi cariyeyi alır, ancak çocuğu alamaz. Çünkü ikrâr hüccet-i kâsıra olduğu için mülkiyet ancak ikrarda bulunan kişide sabit olur. Bu iki durum arasındaki fark, beyyinenin müteaddi bir delil olması sebebiyle asıl durumunda olan anne hakkında sabit olan mülkiyetin, ona bağlı olan çocuk hakkında da istihkakın sabit olmasını gerektirmesidir. Buna karşılık, ikrâr kâsır bir delil olduğu için, ikrâr ile sabit olan mülkiyet zarureten ikrarda bulunan kişi hakkında geçerli olur ve başkasına sirayet etmez. Şeyhîzâde, zarureten sabit olan hükmün ancak ilgili kişiyle sınırlı kalacağını, “zaruret ile sabit olan, zaruret miktarınca takdir olunur” şeklinde ortaya koymaktadır.³⁷⁵ Burada müellif, hem meseleyi izah ederken hem de aralarındaki farkları ortaya koyarken kâidelere müracaat etmektedir.

Temel metinlere şerh yazan müellifler, bu metinlerdeki ifadeleri açarak daha kolay anlaşılmasına katkıda buldukları gibi, konuyla ilgili değişik görüşleri de aktararak mezhep içerisindeki farklı yaklaşımları tartışmaktadırlar. Ancak şârihler her zaman metinde ifade edilenlere tamamen bağlı kalmazlar. Bazen ihtirazî kayıtlar koyarak kendi görüşlerini de ortaya koyarlar. Örneğin Şeyhîzâde bir konuda Halebî’ye katılmamakta ve bunu ifade ederken görüşünü bir kâide ile temellendirmektedir. Buna göre, kölesinin suç işlediğinden habersiz bir şekilde onunla mükâtebe akdi yapan efendi, kölenin üzerinde anlaşılacak bedeli ödeyememesi durumunda muhayyerdir. İsterse köleyi mağdur tarafın cinayet bedeli olarak verir; isterse kölenin işlediği suçun karşılığında erş³⁷⁶ bedeli olarak fidye verir. Çünkü erş, aslen kölenin işlediği suçun karşılığıdır. Ancak efendi, işlenen suçtan haberi olmadığı için fidye verme hususunda muhayyer olmaktadır. Şeyhîzâde,

³⁷⁵ Şeyhîzâde, *Mecma’u’l-enhur*, III, 131.

³⁷⁶ Yaralanan ve kesilen organlardan dolayı verilmesi gereken diyet. Bkz. Erdoğan, “Erş”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 125.

Halebî'nin, kölenin işlenen suçun karşılığı olarak verilmesi görüşüne katılmamaktadır. Çünkü ona göre kitâbet akdinin yapılmış olması, kölenin mağdur tarafa işlenen suçun bedeli olarak verilmesini engellemektedir. Bunu da “*mâni ‘ zâil oldukta asli hüküm avdet eder*” kâidesiyle temellendirmektedir.³⁷⁷ Buna göre, kitâbet akdi ortadan kalkarsa, kölenin işlediği suçun karşılığı olan erş bedeli gelir ki efendi bu durumda muhayyer olmaz.

Fıkhî kâidelerin, mezhep imâmlarının ihtilaf ettikleri meselelerde tarafların görüşlerini açıklamak için kullanılan argümanlardan olduğu daha önce ifade edilmişti. Ancak imâmların görüş ayrılıklarına muhtasarlarda sadece işaret edildiği için bunlardan hareketle ihtilafların gerekçelerine ulaşmak zor olabilmektedir. Gerek mezhep içi ve gerekse mezhepler arası görüş ayrılıklarının gerekçeleri daha çok şerhlerde izah edilmekte ve bu çerçevede fikhî kâidelere yer verilmektedir. Örneğin İbrahim Halebî, şâyi‘ olan şeyin rehin olarak verilmesinin caiz olmadığını ifade ettikten sonra, rehin olarak verilen bir malda sonradan meydana gelen şüyû‘un Tarafeyn’e (İmâm Ebû Hanîfe ve Muhammed) göre akdi fâsid kılacağını belirtmekte ve Ebû Yusuf’un bunun hilafına kanaatinin olduğuna işaret etmektedir. Şeyhîzâde ise, mezhep imâmlarının bu ihtilafını genişçe incelemekte ve Ebû Yusuf’un, sonradan vuku bulan şüyû‘un akdi fâsid kılmayacağına dair görüşünün dayanmış olduğu kâideyi zikretmektedir. Kendisi Ebû Yusuf’a katılmamakla birlikte, onun bu görüşünün “*bekâ ibtidadan esheldir*” kâidesi üzerine bina edildiğini belirtmektedir.³⁷⁸

Sadrüşşerîa’nın *el-Vikâye*’yi ihtisar ettiği *en-Nukâye* isimli eserine şerh yazan Kuhistânî (v. 962/1555), ibadetler bölümünde fikhî kâidelere pek yer vermezken, muamelat bölümlerinde ele aldığı meseleleri izah etmek için seyrek de olsa kâide ve dâbitlar kullanmıştır. Örneğin tarafların kurdukları akitte şart muhayyerliği olması durumunda mebi‘in satıcının mülkiyetinden çıktığını; buna karşılık semenin müşterinin mülkiyetinden çıkmadığını ifade etmiş ve bu durumu muhayyerlik konusuna hakim olan

³⁷⁷ Şeyhîzâde, *Mecma‘u’l-enhur*, IV, 27.

³⁷⁸ Şeyhîzâde, *Mecma‘u’l-enhur*, IV, 279. Ayrıca bkz. *Mecelle*, md. 56.

bir prensip ile şöyle ortaya koymuştur: “*Bu konuda asıl şudur: Muhayyerlik hakkı olan tarafın ödeyeceği bedel, onun mülkiyetinden çıkmaz.*”³⁷⁹

Kuhistânî, farklı mezheplerin görüşlerine seyrek değinmesi ve mezhep içi ihtilafları da çoğunlukla delillerini aktarmadan ele alması sebebiyle fikhî kâidelere pek sık yer vermemektedir.³⁸⁰ Ancak bazen incelediği görüşün gerekçesini açıklamakta ve bu çerçevede fikhî kâidelere yer vermektedir. Örneğin yukarıda *Mecma‘u‘l-enhur*’dan aktarılan cariyenin satılması halinde çocuğunun kendisine tabi olup olamayacağı meselesi, *Câmi‘u‘r-rumûz*’da da geçmekte ve konunun dayanağı aynı kâide ile açıklanmaktadır. Buna göre çocuk, satılan cariyeye tabi olarak satım akdinde annesiyle beraber satılır. Ancak cariyeyi satın alan kişi, cariyenin başkasına ait olduğunu ikrâr ederse, çocuk annesine tabi olarak ikrâr edilen kişiye verilmez. Kuhistânî bunu, “*çünkü ikrâr hüccet-i kâsıradır*” diyerek izah etmektedir.³⁸¹

İbn Âbidîn (v. 1252/1836), bulunduğu bölgede sıkça karşılanan ve meşakkate yol açan bir meseleyi eserinde incelemiş ve bununla ilgili olarak gerek Şâfîler’den, gerekse Hanefîler’den deliller ileri sürerek konuyu vüzuha kavuşturmaya çalışmıştır. İbn Âbidîn, yaşadığı beldede insanların evlere giden su arkalarında oluşan çatlakları kapatmak için borulara hayvan gübresi attıklarını ve bu gübrelerin kanalın dibine çökerek suyun akmasını sağladığını ifade eder. İbn Âbidîn devamında şöyle der:

Bizim bunun necis olduğunu söylememiz çok büyük bir sıkıntıya yol açar ki zorluk nass ile kaldırılmıştır. Dimaşk müftüsü Allame Şeyh Abdurrahman el-‘Îmâdî *Hediyetü İbni‘l-‘Îmâd* isimli eserinde bu meseleyi ele almış ve bazı fîrû‘ örnekler ile *meşakkat teysiri celbeder* meşhur kâidesini ve *el-Eşbâh*’ta

³⁷⁹ Kuhistânî, *Câmi‘u‘r-rumûz*, II, 8. Kuhistânî, satım akdinde isimlendirme ile işaret bir arada yapıp da bunlar arasında bir tenakuz olması durumunu açıklarken, aynı şekilde konuyu dâbitlarla ifade etmiştir. Kuhistânî, *a.g.e.*, II, 22.

³⁸⁰ Kuhistânî ile aynı dönemde yaşamış müelliflerden biri olan Molla Miskîn de (v. 954/1547) *Kenzü‘d-dekâik* üzerine yazdığı şerhte fikhî kâidelere pek yer vermemektedir. Bkz. Molla Miskîn, *Şerhu Molla Miskîn*.

³⁸¹ Kuhistânî, *Câmi‘u‘r-rumûz*, II, 38.

zikredildiği üzere söz konusu kâideden çıkarılan fūrû‘ meseleleri bu konuya giriş mahiyetinde ortaya koymuştur.³⁸²

Daha sonra İbn Âbidîn karşılaşılan bu durumun zarurî olduğunu, bundan kaçınmanın mümkün olmadığını bazı örneklerle ve geçmiş kaynaklara atıflarda bulunarak izah etmiş; ardından Hanefî fakîhlerin *meşakkat teysiri celbeder* kâidesinden hareketle benzeri durumlara cevaz verdiklerini ifade etmiştir. Muhtemelen aynı meselenin muhatabı olan Şâfiîler’i de ikna etmek için Şâfiî mezhebince çokça kullanılan *bir iş dîk oldukta müttesi‘ olur* kâidesine referansla ve onun İmâm Şâfiî’nin sözü olduğunu belirterek suları bu şekilde kullanmanın onlar için de caiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Âbidîn, su kuyularından uzak olan yerlerde yaşayan insanların su ihtiyacını karşılamak amacıyla oluşturulan havuzların dibinde biriken bu tür malzemeler için de aynı durumun söz konusu olduğunu kaydeder. Eğer havuzun dibinde bulunan birikinti nedeniyle insanların sudan istifade etmeleri engellenirse bu durum büyük sıkıntılara yol açacaktır. İbn Âbidîn devamında şöyle der:

Şerhu’l-Münye’de demiştir ki; bilinmektedir ki zaruret durumlarında ve genel ihtiyaç sözkonusu olduğunda, açık arazi gibi yerlerde bulunan kuyularda olduğu gibi, kolaylaştırma bizim imâmlarımızın kâidelerindedir.

Bölümün sonunda İbn Âbidîn, zaruret söz konusu olduğu için hem *meşakkat teysiri celbeder*, hem de *bir iş dîk oldukta müttesi‘ olur* kâidesini aktararak konuyu bu kâideler üzerine bina etmekten başka bir çare olmadığını ifade etmeye çalışır.³⁸³

İbn Âbidîn’in günlük hayatta sıkça karşılaşılan bir meseleyi zaruret çerçevesinde inceleyerek vardığı hükmü fikhî kâideler üzerine bina etmesi ve naslar ile çelişiyor gibi gözükken bu meseleyi çözüme kavuştururken yine naslardan elde edilen kolaylık ve zarûret gibi kâidelere müracaat etmesi, fikhî kâidelerin fonksiyonuyla ilgili yaklaşımını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. İbn Âbidîn’in *Hâşiye*’de takip ettiği

³⁸² İbn Abidîn, *el-Hâşiye*, I, 189.

³⁸³ İbn Abidîn, *el-Hâşiye*, I, 189-190. İbn Abidîn’in sıkıntı ve zaruret sebebiyle kolaylığa gidileceği yönündeki görüşü ve ilgili örnekler için bkz. İbn Abidîn, *a.g.e.*, II, 226-227; IV, 556; VI, 26.

bu üslup, klasik eserlerde pek rastlanan bir yöntem olmayıp kâidelerin müstakil kaynak olup olmadıkları sorusunu gündeme getirmektedir. *Mecelle*'nin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası'nda "hükkâmı şer' bir nakl-i sarîh bulmadıkça yalnız bunlarla hükmedemez"³⁸⁴ şeklinde işaret edilen bu durum, her ne kadar yargısal alan ile ilgili olsa da fikhî kâidelerin hüküm verirken müstakil delil olamayacakları olgusunu ortaya koymaktadır. Ali Haydar Efendi'nin (v. 1936), mezhebin muteber kaynaklarında konu ile ilgili bir nakil bulunmuyorsa fikhî kâidelere dayanarak hüküm verilemeyeceği yönündeki görüşünü de³⁸⁵ burada zikretmek gerekir.

Bu yaklaşımlar göz önüne alındığında İbn Âbidîn'in konuyu meşakkat ve zaruret çerçevesinde ele alıp kavâide dayanarak hüküm vermesi, fikhî kâidelerin hüküm verirken çok nadir de olsa kendilerine dayanılan bir kaynak olduklarını göstermektedir. Şöyle ki birey veya toplum, aslî ihtiyaçlarını karşılarken kaçınılması mümkün olmayan durumlarla karşılaştıklarında bunlara çözüm üretilmesi gerektiği aşikardır. Eğer fakîh, mezhebin temel kaynaklarında buna yönelik bir çözüm bulamıyorsa önüne gelen mevzuda icihad edip bir çıkış yolu ortaya koymalıdır. Bulunan çözümün de şer'î delillerden hareketle oluşturulması ve şer'î sınırlar dahilinde kalması şart olduğuna göre, zayıf da olsa bir şekilde naslarla bağlantı kurulması gerekecektir. İşte İbn Âbidîn'in burada yaptığı, şer'î delillerin muhtevasına uygun olan fikhî kâidelere müracaat etmek olmuştur. Zira daha önceki kaynaklara müracaat etmiş, ancak doğrudan bir hüküm bulamadığı için o kaynaklarda işaret edilen prensiplerden hareketle -*Şerhu'l-Münye*'de zaruret durumlarında ve genel ihtiyaç sözkonusu olduğunda kolaylaştırmanın Hanefî imâmlarının kâidelerinden olduğu ifadesini aktararak- bir sonuca varmaya çalışmıştır. Dolayısıyla kâidelere dayalı olarak hüküm verilemeyeceği yönündeki genel yaklaşım, çok nadir de olsa, istisnâî durumlarda farklı yorumlanmıştır.

Yapıları itibariyle ele aldıkları meselelerin illetlerine her zaman değinmeyen muhtasarlarda ortaya konulan fikhî görüşler bu eserlere şerh yazan müellifler tarafından

³⁸⁴ *Mecelle*, Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası.

³⁸⁵ Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hükkâm*, I, 23.

geniş bir şekilde açıklanmaktadır. Aynı durum, muhtasarlarda zikredilen kâideler için de geçerlidir. Muhtasarı kaleme alan fakîhler, zikrettikleri kâidelerin altına giren meseleleri ele alsalar da bunların kâide ile olan irtibatına neredeyse hiç değinmezler. Bunu daha çok şârihler yaparak fûrû‘ meseleler ile bunlara temel teşkil eden kâide ve dâbitlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyarlar. Örneğin Kudûrî'nin vekâlet bahsine hakim olan “*insanın kendi başına akdetmesi câiz olan her akde başkasını vekil tayin etmesi câizdir*”³⁸⁶ şeklindeki dâbitla vekil tayin etmenin sarf ve selem gibi akitlerde caiz oluşu arasındaki ilişkiye eserin şârihi Meydânî (v. 1298/1881) işaret eder. Meydânî, Kudûrî'nin “*sarf ve selem akdine vekil tayin etmek câizdir*” ifadesini, “*çünkü bu, kişinin kendisinin yerine getirebildiği bir akittir. Bu nedenle, daha önce de geçtiği üzere kişi başkasını buna vekil tayin edebilir*” şeklinde açıklar.³⁸⁷

Muhtasarlarda geçen ilkelerin örneklerle açıklanması ve ilgili başka mevzularla irtibatının kurulması şeklindeki bu açıklama yönteminin yanında, bu kaynaklarda zikredilen meselelerin dayanmış olduğu kâidelerin de şerhlerde ele alındığı görülür. Şöyle ki, muhtasar metinde geçen fikhî bir hüküm, bazen üzerine kurulu olduğu kâideye yer verilmeden aktarılır. Eserin şârihi, sözkonusu hükmün dayanmış olduğu kâideyi zikrederek fikhî hükmü temellendirir. Bu tür bir çaba, daha çok mezhebin dayanmış olduğu ilkeleri ortaya koyma ve bu ilkeler üzerine geliştirilen fikhî düşüncüyü müşahede imkanı sağlar. Örneğin Kudûrî şöyle der:

Bir kuyuda fare vb. bir şey bulunsa ve oraya ne zaman düştüğü bilinmese; eğer şişmemiş ve dağılmamış ise o kuyudan abdest alanlar bir gün ve gecenin namazını iade eder, o suyun değdiği her şeyi yıkarlar. Eğer şişmiş veya dağılmışsa Ebû Hanîfe'ye göre üç gün ve gecenin namazlarını iade ederler. Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre ne zaman düştüğünü belirleyene kadar namazları iade etmezler.³⁸⁸

³⁸⁶ “*Küllü ‘akdin câze en ya ‘kidehü’l-insânu binefsihi câze en yüvekkile bihi gayrahu*”. bkz. Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 115.

³⁸⁷ Meydânî, *el-Lübâb*, II, 69.

³⁸⁸ Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 14.

Bunu şerh eden Meydânî, Ebû Yusuf ile İmâm Muhammed'in görüşünü “*yakîn, şek ile izâle olmaz*” kâidesiyle izah etmektedir.³⁸⁹ Meydânî'nin burada takip etmiş olduğu yöntem, mezhep bilginlerinin tartıştığı fikhî meselelerin dayanmış olduğu ilkeleri ortaya çıkarma bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca fakîhlerin üzerinde ihtilaf ettiği meselelerde tarafların görüşlerinin doğrudan aktarılmayarak onların delillerinin verilmesi, illetlerinin zikredilmesi ve üzerine kurulu oldukları ilkelerin ortaya çıkarılmaya çalışılması fikhî düşüncenin sürekli dinamik bir yapıda olmasını sağlamıştır.

Muhtasarlarda, Hanefî fakîhler arasındaki ihtilafların illetlerine veya dayanaklarına dair bilgilere pek yer verilmez. Bunların dayanakları çoğunlukla şerhlerde zikredilir. Yukarıda geçen örneğe benzer bir ihtilaf sefihin hacri meselesinde de geçmektedir. İmâm Ebû Hanîfe sefihin hür, akıllı ve ergenlik çağına ulaşmış olması durumunda hacredilemeyeceğini savunurken; İmâm Muhammed ve Ebû Yusuf hacredilebileceği görüşündedirler. Onlara göre sefihin malında tasarrufta bulunması engellenir. Eğer birşey satarsa satış akdi nâfiz olmaz; ancak bu satım akdinde kendisinin maslahatı varsa hakim onay verir. Buna karşılık bir köle azad ederse bu akit nâfiz olur.³⁹⁰ Köle azad etme ile satım akdi hükümlerinin farklı olması, İmâmeyn'in sefihin hacredilmesi ile ilgili yaklaşımlarında bir çelişki olduğu izlenimi verse de şerhlerde bu görüşlerinin dayanağı ele alınarak buna açıklama getirilmektedir. Meydânî de kendisinden önceki fakîhler gibi onların bu görüşünün bir ilke üzerine kurulu olduğunu “*çünkü bu konuda asıl şudur: şakanın tesir ettiği her tasarrufa hacir de tesir eder; tesir etmediklerine hacir de etmez*” şeklinde ifade etmektedir.³⁹¹ Buna göre Ebû Hanîfe sefihin ehliyet sahibi olduğunu ve bu nedenle tasarruflarına sınırlandırma getirilemeyeceği görüşüyle; İmâm Muhammed ile Ebû Yusuf hacri şaka ile mukayese ederek bu konuda genel bir kuraldan hareket etmiş ve sefihin hacrini uygun görmüşlerdir.

³⁸⁹ Meydânî, *el-Lübâb*, I, 50.

³⁹⁰ Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 95.

³⁹¹ Meydânî, *el-Lübâb*, II, 14-15.

2. Fetvâ, Nevâzil ve Vâkı'ât Literatürü

a. Fetvâ Literatürü

Fetvâ kitapları, fikhî hükümlerin günlük meselelere nasıl uygulandığını göstermeleri bakımından önemli kaynaklardır. Ancak bazı fetvâ kolleksiyonlarının daha çok olay ve ona verilen kısa cevap şeklindeki üslupları, bu tür eserlerde verilen fetvanın delillerinin münakaşa edilmesine engel olmaktadır. Bu nedenle, bu tür fetvâ kitaplarında fikhî illetlerin tartışılmasına ve verilen fetvaların kâidelerle desteklenmesine nadiren rastlanır. Bununla beraber, bazı fetvâ mecmualarında verilen fetvâların delilleri münakaşa edilmiş ve bu çerçevede fikhî kâidelere, varılan hükmün dayanağı olarak yer verilmiştir. Bu tür fetvâ kitaplarının başında V/XI. yüzyıl Semerkand Hanefî fakîhlerinden Suğdî'nin (v. 461/1068) *en-Nütef fi'l-fetâvâ* isimli eseri gelir. Müellifin, fikhî hükümleri soyut anlatım üslûbuyla aktarma yolunu tercih etmesi, fikhî meseleleri genel kurallar altında özlü birer kanun maddesi şeklinde zikretmesi, *en-Nütef*'i diğer fetva mecmualarından farklı kılan hususiyetlerin başında gelmektedir. Eserin mezhep içerisindeki önemi sebebiyle daha sonraki dönemlerde kaleme alınan gerek fetâvâ ve gerekse fîrû' kaynaklarda kendisine sıkça atıflar yapılmıştır.³⁹²

Suğdî'nin soyutlama metoduna ve fikhî kâideleri kullanmasına, hayvanların içtikleri sudan arta kalan su ile abdest alınıp alınmayacağı hakkındaki bölümde ortaya koyduğu yöntem örnek verilebilir. Suğdî konuyu şöyle inceler:

Hayvanlardan artakalan suya gelince, fakîhlere göre burada beş durum söz konusudur:

Birincisi, tâhirdir kullanılması câizdir.

İkincisi, necistir kullanılması câiz değildir.

Üçüncüsü, müşkildir ihtiyatla hareket edilir.

³⁹² en-Nâhî, "Suğdî", *DİA*, XXXVII, 475.

Dördüncüsü, duruma bağlı olarak mekruhtur.

Beşincisi, duruma bağlı olmaksızın mekruhtur.

Tâhir olup kullanımı câiz olana gelince; bu, eti yenebilen hayvanların artığıdır.³⁹³ At, deve, öküz, koyun, eti yenebilen tüm yabani hayvanlar ve kuşlar buna örnektir. Haram (necis) olup kullanılması câiz olmayana gelince; kedi dışında kalan tüm yırtıcı hayvanlardır. Kedi ile ilgili Hz. Peygamber'den (a.s.) hadis rivâyet edilmiştir. Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Kedi ev ahalisindedir.*” Eğer kedinin artığı haram (necis) olsaydı, insanlar meşakkat ile karşılaşacaklardı. Denilmiştir ki *bir iş dik oldukça müttesi ' olur.*³⁹⁴

Suğdî, devamında diğer seçenekler üzerinde de detaylı bir şekilde durmaktadır. Bu alıntılanan kısımda görüldüğü üzere müellif, maddeler halinde belirttiği durumları daha sonra açıklamaya çalışmış ve bunlardan birinde genel hükümden istisnada bulunmuş ve bunu da bir kâide ile temellendirmiştir.³⁹⁵ Bu kâidenin eserde kullanıldığı bağlam dikkate alındığında, varılan görüşü destekleyici bir argüman olarak kendisine yer verildiği görülür. Ayrıca bu kâidenin fıkıh eserlerinde *el-asl* veya *el-kâide* şeklinde bir ifadeye başvurulmadan ya da mezhebin benimsediği bir prensip olduğuna işaret edilmeden aktarılmasından hareketle, fakihler tarafından fikhî meselelerde sıkça kullanılması sebebiyle yaygınlık kazandığı ve yerleşik bir kâide olarak eserlerde nakledildiği söylenebilir.

Suğdî başka bir yerde de benzer bir yöntemle meseleleri ele almaktadır. Hanefî fakihler arasında vuku bulan bir ihtilafi aktarırken bir grubun görüşünü meşhur bir kâide ile desteklemektedir. Suğdî, guslün farz, sünnet ve fezâil olmak üzere üç çeşidinin bulunduğunu belirttikten sonra, ilk olarak farz guslü gerektiren durumları ele almıştır. Bu çerçevede bir kimse uykudan uyandığında gece herhangi bir rüya görmeden elbisesinde bir ıslaklık görse; ancak bunun meni mi mezi mi olduğunu bilmese ne

³⁹³ Matbu metinde sehven bevl ifadesi kullanılmıştır.

³⁹⁴ Suğdî, *en-Nütef*, I, 10-11.

³⁹⁵ Suğdî'nin ifadesinden, bu kâidenin vâzı anlaşılacakla beraber bunun bir Arap atasözü olduğu ifade edilmiştir. bkz. 'Abderî, *Timsâli'l-emsâl*, I, 155; Yakub, *Mevsû'atü'emsâli'l-'Arab*, II, 256.

yapacağı hususunda Hanefî fakîhler ihtilaf etmişlerdir. İmâm Ebû Hanîfe ve Muhammed, bu kişinin ihtiyaten gusül abdesti alması gerektiği görüşündedirler. Buna karşılık İmâm Ebû Yusuf ve Ebû Abdillâh (v. 175/791) bu kişiye gusül gerekmediği kanaatine sahiptirler. Suğdî, İmâm Ebû Yusuf ve Ebû Abdillâh'ın görüşünü “*çünkü şeriat yakîn üzerine kurulmuştur, şekk üzerine değil*” diyerek temellendimeye çalışmıştır.³⁹⁶ Suğdî burada kâideyi taraflardan birinin görüşünü izah etmek amacıyla kullanmıştır. Birinci gruptakiler guslün gerekliliğini şer'î bir prensip olan ihtiyat çerçevesinde ele alırken, ikinci gruptaki bilginlerin guslün gerekmediği yönündeki yaklaşımı şer'î meselelerin şüphe üzerine kurulmayıp kesinlik üzerine bina edildiği kâidesine dayandırılmıştır. Bu nedenle Suğdî, söz konusu hükmü temellendirirken bu meşhur kâideye işaret etmiştir.

Eseri kaleme alan Velvâlicî'nin (v. 540/1146'dan sonra) ismiyle anılan *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, ilk dönem mezhep kaynaklarında yer almayan bazı meseleleri incelemesi sebebiyle fetâvâ ve fûrû' literatürü açısından önemli bir kaynak³⁹⁷ olduğu gibi kavâid açısından da zengin malzeme içermektedir. Kavâid literatürüne ait kaynaklarda belirli bir ifade formuna kavuşmuş olan kâidelerin değişik kaynaklarda farklı ifade şekilleriyle yer aldığına dair pek çok örnek bulunmaktadır. Bu örneklerden birisi de kesin olan bir durumun şüphe ile ortadan kalkmayacağını ifade eden “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesidir. Velvâlicî'nin sular bahsinde, mezhep imâmlarının ihtilaf ettiği bir konuda aktardığı bu kâidenin ifade şekli vecîz olmamakla beraber, mefhum ve işlev bakımından kâidenin oturmuş yapısıyla aralarında herhangi bir fark yoktur. Buna göre, bir kimsenin sürekli abdest aldığı bir kuyuda fare olduğunu farketmesi durumunda fare dağılmamış ise Ebû Hanîfe'ye göre bir gün ve gecenin namazlarını iade eder. İmâmeyn ise farenin kuyuya düştüğü hususunda kesin bir bilgiye sahip değilse herhangi bir namazı iade etmeyeceği görüşündedirler. Velvâlicî onların bu görüşünün gerekçesini şöyle açıklar: “*Çünkü aslolan taharettir ve o da şekk ile zâil olmaz.*”³⁹⁸ Fûrû' eserlerin

³⁹⁶ Suğdî, *a.g.e.*, I, 30.

³⁹⁷ Koca, “*el-Fetâva'l-Velvâliciyye*”, *DİA*, XII, 449.

³⁹⁸ Bkz. Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, I, vr. 3b.

birçoğunda olduğu gibi, fakîhler arasında ihtilafli olan bir mesele aktarıldıktan sonra görüşlerinin gerekçeleri açıklanmış; bunu yaparken de bunların belirli prensipleri esas aldıklarını ortaya koyacak şekilde bir temellendirmeye gidilmiştir. Bu örnekte taharetin asıl kabul edilmesi onun kesin olduğu anlamına gelmekte; farenin ne zaman kuyuya düştüğü de şüpheli olduğu için kesin olan taharetin, şüpheli olan bu durum sebebiyle ortadan kalkmayacağı belirtilmektedir.

Hanefî fakîhler, fikhın değişik alanlarıyla ilgili meselelerde çoğunluğu bütün gibi telakki etmiş ve bundan hareketle birçok hüküm vaz etmişlerdir.³⁹⁹ Birçok mevzuda geçerli olan bu yaklaşım, kavâid eserlerinden ziyade fûrû‘ kaynaklarda “çoğunluğa bütünün hükmü uygulanır” (*li’l-ekseri hükmü’l-küll*) kâidesiyle veciz bir şekilde ifade edilmiştir.⁴⁰⁰ Değişik ifade yapılarıyla kaynaklarda kullanılan bu kâidenin, daha çok ihtiyat çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Örneğin Velvâlicî, bir leşin üzerinden akan suyun necis olup olmadığı ile ilgili ele aldığı örnekte bu kâideyi ihtiyat çerçevesinde hareket edilmesi gerektiği yönündeki görüşünü desteklemek için kullanmaktadır. Buna göre, suyun az bir kısmı leşin üzerinden akıyorsa temiz olduğuna; çoğunluğu akıyorsa necis olduğuna hükmedilir. Çünkü “*ihtiyat durumunda, çoğunluk bütün makamına ikame edilir.*”⁴⁰¹ Aynı mesele Velvâlicî’nin çağdaşı olan Sadru’ş-Şehîd (v. 536/1141) tarafından da ele alınmış ve varılan hüküm ihtiyat kaydı konulmadan “*çoğunluk bütün makamına ikame edilir*” şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁰² Çağdaş olan iki müellifin aynı konuyu ele alırken varmış oldukları neticeyi bu kâide ile temellendirmeleri, fikhî meselelerin benzer yöntemlerle ele alınıp aynı kâideler üzerine kurulu olduğunu gösterdiği gibi, ortak kaynaklardan yararlandıklarını da ortaya koymaktadır.

³⁹⁹ Kâsânî bu durumu, “*şeriatte, çoğunluğa bütünün hükmü uygulanır*” şeklinde ifade etmektedir. bkz. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sânâi’*, VI, 271.

⁴⁰⁰ Örnek olarak bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 54; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 180; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sânâi’*, VII, 288; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, VI, 172.

⁴⁰¹ Velvâlicî, *el-Fetâva’l-Velvâliciyye*, I, vr. 3b. Aynı şekilde şer’î meselelerde gâlib olanın dikkate alınacağı ile ilgili olarak “*şeriatte gâlib olana itibar edilir*” kâidesine yer vermektedir. Bkz. Velvâlicî, *a.g.e.*, I, vr. 7a.

⁴⁰² Sadru’ş-Şehîd, *Kitâbu’l-Vâkı’ât*, vr. 3a.

Kendisinden önce kaleme alınmış fūrû‘ ve fetâvâ kitaplarına dayanarak fetvâ mecmuasını kaleme alan Kâdîhân (v. 592/1196), daha önce ele alınan fūrû‘ eserlerden farklı olarak, incelediği meselelerin delillerine pek değinmemiştir. Ancak bazı yerlerde fikhî kâide ve dâbıtlara yer vererek ele aldığı meselenin dayanmış olduğu ilkeleri açıklama yoluna gitmiştir. Kâdîhân da çoğunluk ile ilgili kâideye teyemmüm bölümünde ele aldığı bir meselede değinmektedir. Buna göre, vücudunun büyük bir kısmında yara bulunan bir kimse gusül aldığında bu yaralar sebebiyle durumu daha da ağırlaşacak veya iyileşmesi gecikecekse, vücudunun yıkanabilecek yerlerini yıkayıp yaralı olan bölgeleri mesh ederek gusül alır. Eğer vücudunun çoğunluğu sağlam olup başında yara varsa; sağlam bölgeleri yıkar, başını mesh eder. Kâdîhân, böyle bir sonuca varmanın illeti olarak “*çoğunluğa bütünüün hükmü uygulanır*” kâidesini zikrederek meseleyi bunun üzerine bina ettiğini ortaya koyar.⁴⁰³

Merkep ve katır terinin elbiseye bulaşması halinde bunun ibadet etmeye engel olmayacağı genel olarak kabul edilmekle beraber, suya damlaması durumunda suyun temizleyicilik özelliğini ortadan kaldıracağı için bu suyla abdest alınamayacağı belirtilmiştir. Velvâlicî, bu konuda ince bir ayırımı giderek onların terini salyalarına benzetmiş ve bunlar her ne kadar temiz olsalar da temizleyicilik özelliklerinin müşkil olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle suya düştükleri zaman suyu da müşkil kılacaklarını ve *kesin bir şekilde sâbit olan hades durumunun şüpheli bir şeyle ortadan kalkmayacağını* belirtmiştir.⁴⁰⁴ Bu konuda varmış olduğu neticeyi yakîn olanın şekk ile izâle olamayacağı kâidesiyle izah etmesi, verilen hükmün illetini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Şüphe sebebiyle kesin olanın terk edilmemesi ilkesi, hükümlerde kat‘îliği ve kişinin yapmış olduğu işlerde gönül rahatlığını ifade etmek içindir. Ancak karşılaşılan meseleler her zaman kesin ve açık olmayabilir. Bu durumda ihtiyata göre hareket

⁴⁰³ Bkz. Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 48. Kâide formatında zikretmediği halde bazı kâidelerin işaret ettiği anlamlar üzerine hüküm bina ettiğine dair bkz. Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, II, 97, 104, 113, 116, 123.

⁴⁰⁴ Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye*, I, vr. 4b. Sadru’ş-Şehîd’in *Vakı‘ât*’ında da bu konu benzer bir şekilde incelenmiştir. Bkz. Sadru’ş-Şehîd, *Kitâbu'l-Vakı‘ât*, vr. 2b.

edileceği çeşitli şekillerde ifade edildiği gibi, bununla ilgili olarak kaynaklarda birçok kâide de zikredilmiştir. Bunların başında “*helal ile haram bir arada bulunursa haram helale gâlib gelir*” kâidesidir. Bu kâidenin bir hadisten mülhem mi olduğu veya bir sahâbî sözü mü olduğu kaynaklarda tartışılrsa da⁴⁰⁵ bunun ifade ettiği anlamın fıkıh açısından önemi kuşkusuzdur. Nitekim İbn Nüceym bunu, “*helali terk etmek caiz, haramı terketmek ise vaciptir, dolayısıyla ihtiyatlı olan haramı terk etmektir*” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁰⁶ Teorik çerçevesi titiz bir şekilde ortaya konulan bu kâide ile ilgili birçok örnek kaynaklarda zikredilmektedir. Velvâlicî de boğazlanmış hayvanlar ile murdar veya Mecusiler’in kesmiş olduğu hayvanların bir arada bulunduğu bir mezbahanedan et almak isteyen kişinin durumunu incelerken bu kâideye yer vermektedir. Buna göre, etler birbirine karışmış ve hangisinin çoğunlukta olduğu da bilinmiyorsa; zorunluluk hali söz konusu ise taharrî yapılır (en uygun olanı bulmak için çaba sarfedilir) ve herhangi birisi alınır. Çünkü zorunluluk halinde murdar etin yenmesi caizdir. Ancak zorunluluk ve mecburiyet söz konusu değilse, boğazlanarak kesilen hayvanlar çoğunlukta olduğu takdirde birisi alınır; diğer hayvanlar çoğunlukta veya eşit iseler bu durumda aralarından hiç bir hayvan alınmaz. Çünkü “*helal ile haram bir arada bulunursa haram helale gâlib gelir*.”⁴⁰⁷ Velvâlicî, konuyu ihtiyat ve zorunluluk çerçevesinde genişçe tartıştıktan sonra vardığı sonucu bu kâide ile desteklemiştir.

Fıkıh bâblarına göre tasnif edilen konuları detaylı bir şekilde tartışan VIII/XIV. yüzyıl fetvâ kitaplarından olan *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, diğer fetva kitapları gibi birçok kâideye yer vermiştir. Özellikle mezhep fakîhlerinin görüşlerini aktarırken kâidelere müracaat eden eserin müellifi ‘Âlim b. el-‘Alâ’ (v. 786/1384), fikhî görüşlerin gerekçelerini kâidelerle açıklamıştır. Örneğin Musa b. Yunus el-Bakkâlî’ye, vücudunda necaset bulunan ve bu necaseti avret mahallini açmak dışında yıkayıp temizleme imkanı

⁴⁰⁵ Yaygın kanaat bunun bir hadis olduğu yönündedir. Örneğin Serahsî bu kâideyi doğrudan Hz. Peygamber’e (a.s.) atfederek aktarmaktadır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 77. Buna karşılık İbn Nüceym, hadisin sıhhati ile ilgili kuşkular bulunduğu işaret etmekte ve İbn Mes’ûd’dan (v. 32/652) mevkuf bir senedle rivâyet edildiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 121. Kâsânî ise bu kâideyi doğrudan İbn Mes’ûd’un sözü olarak aktarmaktadır. bkz. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sânâi*, V, 58.

⁴⁰⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, VIII, 413.

⁴⁰⁷ Velvâlicî, *el-Fetâva’l-Velvâliciyye*, I, vr. 225b.

bulunmayan bir kimsenin namaz kılmak istemesi halinde ne yapacağı sorulmuş; o da, necasetle namaz kılacağı; avret mahallini açarak yıkamayacağı yönünde cevap vermiştir. Çünkü avret mahallini açmak yasaklanmış, yıkanmak ise emredilmiştir. ‘Âlim b. el-‘Alâ’, onun bu görüşünü aktardıktan sonra konuyu şu şekilde temellendirmiştir: “*Emir ve nehiy ictimâ’ ettiğinde nehye öncelik verilir.*”⁴⁰⁸ Müellif, emredilen ve yasaklanan iki durum bir arada bulunduğu anda, yasağın çiğnenmesinin kabul edilemeyeceği prensibini esas alarak fer’î bir meseleye açıklık getirmektedir. Burada takip edilen illetlendirme yöntemi, fûrû‘ kaynaklardaki yöntemle benzetilmektedir.

Fıkıh eserlerinde olduğu gibi fetva kitaplarında da zaruretler üzerine birçok hüküm bina edilmiştir. Örneğin *Tatarhâniyye*’de istihâze kanı ile ilgili mezep bilgileri arasındaki bir tartışma aktarılırken zaruretlerin kendi miktarlarınca takdir olunduğu kâidesini aktarmaktadır. Buna göre, istihâze olan bir kadının her namaz için abdest alması gerektiği hususunda fikir birliği bulunmasına karşın, almış olduğu abdestin bozulmasının, içinde bulunduğu vaktin çıkmasıyla mı, yoksa bir sonraki vaktin girmesiyle mi olacağı tartışmalıdır. Bu ihtilafta tarafların görüşleri çeşitli örnekler üzerinden açıklanmıştır. Bu misallerden birisine göre, istihâze olan bir kadın zevâl vaktinden önce abdest alsa ve daha sonra öğlen namazı vakti girse, Ebû Yusuf’a göre öğlen namazı kılmak için abdeste ihtiyacı olduğundan namaz vaktinin girmesiyle daha önce aldığı abdest bozulur. ‘Âlim b. el-‘Alâ’, onun bu görüşünü, buradaki temizliğin namaz kılmak için zarurî olan bir temizlik olduğu; zarurî olanın da kendi miktarınca takdir olduğunu ifade ederek açıklamıştır.⁴⁰⁹

Fûrû‘ kaynaklarda olduğu gibi fetvâ kitaplarında da zaruret durumu, hüküm verirken göz önünde bulundurulacak önemli bir kriterdir. Ancak zaruretlerin değişken olabilmesi, miktarlarını tespit etmeyi gerektirmiş bu da *Mecelle*’de geçtiği üzere “zaruretler kendi mikdarlarınca takdir olunur” kâidesiyle ifade edilmiştir.⁴¹⁰ Bezzâzî’nin (v. 827/1424) asıl adı *el-Câmi’u’l-vecîz* olan ve *Fetâva’l-Kerderî* diye de

⁴⁰⁸ ‘Âlim b. el-‘Alâ’, *el-Fetâvâ’t-Tatarhâniyye*, I, 106.

⁴⁰⁹ ‘Âlim b. el-‘Alâ’, *a.g.e.*, I, 116-117.

⁴¹⁰ *Mecelle*, md. 22.

meşhur olan fetva kolleksiyonunda,⁴¹¹ bu kâidenin gözetilerek hüküm verildiğine dair birçok örnek bulunmaktadır. Bunlardan biri şöyledir: Vücutunda bulunan yaranın üzerini sargıyla kapatmak zorunda kalan bir kimseye sargıyı kaldırıp altını yıkamak zarar verirse, sargı üzerine mesheder. Eğer zarar vermiyorsa sargıyı kaldırıp yaranın üzerini mesheder ve etrafını yıkar. Eğer sargıyı kaldırmak değil de meshetmek kendisine zarar verirse; sargıyı kaldırır, yaranın etrafını yıkar ve yaranın üzerine gelen bezi mesheder. Çünkü bu durumda meshetmek zaruret nedeniyle olduğu için zaruret miktarınca takdir edilir.⁴¹² Müellif, bu örnekte zaruret sebebiyle cevaz verilen bir durumu gerekçeleriyle ortaya koyduktan sonra bunun sınırının, zarurete binaen verilen bir cevaz olması sebebiyle, zaruret miktarınca olacağını ifade etmiştir.

XI/XVII. yüzyılda kaleme alınan ve *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye* olarak da bilinen *el-Fetâva'l-Hindiyye*, zâhirü'r-rivâye görüşlere dayalı olarak ve birçok muteber kaynaktan derlenerek hazırlanmıştır. İncelenen konuyla ilgili olarak zâhirü'r-rivâye kaynaklarda bir bilgi bulunmadığı durumlarda nâdirü'r-rivâye görüşlere başvurulmuş eserde, klasik fetva kitaplarının ele aldığı gündelik meselelerden farklı olarak, genel fikhî hükümler ele alınmaktadır. Eserde teferruattan kaçınılmış ve ele alınan meseleler ile ilgili delillere nadiren yer verilmiştir.⁴¹³ Sahip olduğu bu özellikler sebebiyle, muhtasar eserlerle birçok ortak yönü bulunan *Fetâva-yı Hindiyye*'de meselelerin illetlerini açıklamak ve konuyu temellendirmek amacıyla kâide ve dâbitlara yer verilmiştir. Kitapta nadir de olsa, ele alınan bölüme bir kâide veya dâbit aktarılarak başlanmıştır. Örneğin Kudûrî'nin (v. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı ile *el-Hidâye*'de “*mehir olması câiz olan şeyin hul' bedeli olması câizdir*” şeklindeki dâbit, *Fetâva-yı Hindiyye*'de aynı ifadelerle geçmektedir.⁴¹⁴ Muhâleada bedelin ne olacağı, fıkıh ekolleri arasında ihtilafın vuku bulduğu ve fıkıh eserlerinde detaylı bir şekilde tartışılan bir konudur. Mütakavvim olan malların muhâleada bedel olacağı görüşünde olan Hanefiler, bunu yukarıda geçen prensiple özlü bir şekilde ifade etmişlerdir. Bu dâbitın *hul'* için câiz olan ve olmayan şeylerin

⁴¹¹ Bkz. Özel, “Bezzâzî”, *DİA*, VI, 114.

⁴¹² Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, vr. 6.

⁴¹³ Özel, “el-Âlemgîriyye”, *DİA*, II, 365-366.

⁴¹⁴ Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 163. Merginânî, *el-Hidâye*, II, 599; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 494.

tartışıldığı bölümün başında aktarılması, konunun bu prensip üzerine kurulduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim bölüm boyunca ele alınan örneklerin tamamının bu ilke çerçevesinde incelendiği görülür. Ayrıca üç eserin aynı dâbıtı söz konusu meselede ele almaları ve görüşlerini bunun üzerine bina etmeleri de mezhep içerisinde devam edegelen fikrî geleneği ortaya koymaktadır. Şöyle ki V/XI. yüzyılda kaleme alınan Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ile VI/XII. yüzyılda telif edilen *el-Hidâye* ve XI/XVII. yüzyılda yazılan *Fetâva-yı Hindîyye* arasındaki bu bağlantı, mezhebin gelişimi açısından önem arz etmektedir. Her biri farklı coğrafya ve dönemin ürünü olan bu üç eserin *hul'* meselesini aynı ilkeyi esas alarak incelemeleri, mezhep düşüncesinin fıkıh tarihi açısından oynadığı role ışık tutmaktadır. Buna göre, dönem ve bölge farklılıkları değişik hükümler ve yaklaşımlara zemin hazırlasa da, buradaki örnekte görüldüğü üzere, hükümlerin dayanmış olduğu kâide ve dâbıtlar aynı olduğundan, bunlar ilke düzeyinde birbiriyle çelişmezler. Bu durum, aynı zamanda mezhep fakîhlerinin aynı ilkelere hareket etmelerine rağmen farklı sonuçlara varmalarını da açıklamaktadır.

Fürû' fıkıh eserlerinde, fakîhler arasında ihtilafı olan meseleler izah edilirken müracaat edilen bazı kâidelerin, fetvâ koleksiyonlarında da kullanıldığı görülmektedir. Özellikle mezhep fakîhleri arasında ihtilafı olan bir konuda müellifin tercih ettiği görüşün desteklenmesi gayesiyle kullanılan bu tür kâideler, daha çok dâbıt türünde özel prensipler olmakla beraber, bazen genel nitelikte olan kâideler de olabilmektedir. Daha çok mevcut durumu izah etmek ve tercih edilen görüşü desteklemek için aktarılan bu kâidelere *Fetâva-yı Hindîyye*'de de rastlanmaktadır. Örneğin necaset bulaşan elbise ile namaz kılınıp kılınamayacağı, kılınacaksa bu necasetin miktarının ne olacağı ile ilgili mezhep fakîhleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bazı Hanefî fakîhler, hayvan pisliğinin damladığı bir sudan insan üzerine sıçrayan damlaların namaz kılmaya engel olmadığı görüşündedirler. Suyun durgun veya akan bir su olması bu durumu değiştirmez. Buna karşılık Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl'ın (v. 381/991) başını çektiği diğer bir grup ise söz konusu durumun namaz kılmaya engel olduğu görüşündedir. *Fetâva-yı Hindîyye*'de bu ihtilaf aktarıldıktan sonra, birinci görüşün muhtar ve daha isabetli olduğu ifade edilmiş ve bu, bir kâide ile temellendirilmeye çalışılmıştır. İlgili durum şöyle

açıklanmıştır: “*Şek ile yakîn zâil olmaz yerleşik kâidesine binaen sahîh olan, birinci görüştür.*”⁴¹⁵ Metinde geçen *el-kâ’idetü’l-muttarida* ifadesi, bu kâidenin yerleşik, bilinen meşhur bir kâide olduğunu gösterdiği gibi, onun genel geçer bir yapı arz ettiği ve oturmuş bir ifade yapısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanısıra mezhep içindeki tartışmalı bir konuda meyledilen görüşün bir kâideye dayalı olarak temellendirilmesi, kavâidin fûrû‘ eserlerdeki kullanımına ışık tutmaktadır. Özellikle açık bir delil bulunmadığı durumlarda mezhep içinde birbirine eşit olan iki görüşten birini tercih edecek bir delile ihtiyaç duyulur. Ancak bunlardan birini diğerinden üstün kılan veya tercih etmeyi gerektiren açık bir dayanağın bulunması her zaman mümkün olmamaktadır. Bu nedenle, tercih edilen görüşün bir kâide ile temellendirilmesi, müracaat edilen en sağlıklı yol olarak görülmektedir.

b. Nevâzil ve Vâkı‘ât Literatürü

Mezhebin oluşumunda öncü rol oynayan ilk kuşağın kaleme aldığı kaynaklarda ele alınmayan meselelerin veya onlardan sonra ortaya çıkan olayların incelendiği nevâzil literatürüne⁴¹⁶ ait kaynaklarda da fikhî kâidelere müracaat edilmektedir. Özellikle yeni karşılaşılan meselelerin çözümünde mezhep imâmlarından bir naklin olmaması sebebiyle, daha çok onların benzer konularda vermiş oldukları hükümlerden hareketle *tahrîc* yoluyla fikhî üretim yapılmaya çalışılmaktadır. Nevâzil eserleriyle tahrîcin keşiştiği önemli noktalardan birini teşkil eden bu yöntem, daha çok mezhep imâmlarının değişik konularda ortaya koydukları görüşlerin dayanmış olduğu kâideleri tespit ile mümkün olmaktadır. Bu nedenle, nevâzil ve vakı‘ât kitaplarında fer‘î meseleler zikredilirken bazen bunların küllî formlara kavuşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. Örneğin Sadru’s-Şehîd (v. 536/1141), sular ile ilgili bir meseleyi bu yöntemle incelemiştir. Buna göre, bir havuzda bulunan meyve suyunun içine bir necaset karıştığında, normal suya kıyas edilir. Normal suyu necis hale getiren şartlar onda da bulunuyorsa necis; bulunmuyorsa temiz kabul edilir. Sadru’s-Şehîd bunu, “*suyu necis*

⁴¹⁵ *el-Fetâva’l-Hindiyye*, I, 47.

⁴¹⁶ Kaya, “Nevâzil”, *DİA*, XXXIII, 34.

yapan her şey, onun dışındaki sıvıları da necis yapar” şeklinde küllî bir ifadeyle ortaya koymuştur.⁴¹⁷ Aynı şekilde namaz kılan bir kadının boynunda bulunan kolyede köpek, aslan veya tilki kemiği bulursa namazı geçerlidir. Çünkü bunların derisi tabaklanabilir. Buradan hareketle şöyle bir genellemeye ulaşmaktadır; “(derisi tabaklanarak temizlenebilen bütün hayvanların kemiği necis olmaz.”⁴¹⁸ Sadru’ş-Şehîd, her ne kadar bu meseleyi Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin (v. 373/983) ‘Uyûnu’l-mesâil’inden alsada⁴¹⁹ bu genellemeyi kendisi yapmaktadır.⁴²⁰ Dolayısıyla fer’î meselelerden küllî nitelikte bazı önermeler elde etmeye çalıştığı görülmektedir.

Sadru’ş-Şehîd’in *Vâkı’ât*’ı, mezhebin ilk halkasından itibaren tevarüs eden fikhî mirasın ilkeler çerçevesinde okunduğuna dair önemli örnekler içermektedir. Bu misallerden birisi, *lukata* ile ilgili meselelerin incelendiği bölümde ele alınmaktadır. Buna göre, Ebü’l-Leys es-Semerkandî, İmâm Muhammed’in konuyla ilgili görüşünü aktarmakta; Sadru’ş-Şehîd de Ebü’l-Leys’ten bunu aktardıktan sonra meseleyi bir kâide ile temellendirmektedir. Konu ‘Uyûnu’l-mesâil’de şöyle geçer:

Bir topluluk, kesilmiş bir deveyi yerleşim yeri dışındaki bir yol üstünde bulsa, İmâm Muhammed bununla ilgili şöyle demiştir: Eğer buldukları yer suya yakın bir yer değilse bu, deve sahibinin hayvanı umumun istifadesine sunmak için böyle yaptığını gösterir. Bu durumda, onu almak ve yemekte bir sakınca yoktur.⁴²¹

Ebü’l-Leys’in bu şekilde aktardığı mesele *Kitâbu’l-Vâkı’ât*’ta ise şöyle geçer:

⁴¹⁷ Sadru’ş-Şehîd, *Kitâbu’l-Vâkı’ât*, vr. 6a.

⁴¹⁸ Sadru’ş-Şehîd, *a.g.e.*, vr. 7b.

⁴¹⁹ bkz. Ebü’l-Leys, ‘Uyûnu’l-mesâil, s. 17.

⁴²⁰ Sadru’ş-Şehîd, eserinin baş tarafında farklı harflerle gösterdiği beş eserden seçmiş olduğu meseleleri tasnif ederek *Vâkı’ât*’ını meydana getirdiğini söylemektedir. Bu kitaplar; Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin *en-Nevâzil*’i (nun harfiyle) ve *el-Uyûn*’u (ayın harfiyle), Nâüfî’nin *Vâkı’ât*’ı (vav harfiyle), Ebûbekir Muhammed b. el-Fadl’in *el-Fetâvâ*’sı (ba harfiyle), Fetâvâ Ehl-i Semerkand (sin harfiyle). Bunlar dışında Hâkim eş-Şehîd’in *el-Kâfî*’sinin tertibini esas aldığı ifade etmektedir. bkz. Sadru’ş-Şehîd, *Kitâbu’l-Vâkı’ât*, vr. 1b.

⁴²¹ Ebü’l-Leys, ‘Uyûnu’l-mesâil, s. 178.

Bir topluluk, kesilmiş bir deveyi yerleşim yeri dışındaki bir yol üstünde bulsa; buldukları yer suya yakın bir yer değilse bu, deve sahibinin hayvanı umumun istifadesine sunmak için böyle yaptığını gösterir. Bu durumda, onu almak ve yemekte bir sakınca yoktur. Çünkü *delâleten sabit olan, serâhaten sabit gibidir*.⁴²²

Bu örnek, fikhî kâidelerin mezhep müktesebatının gözden geçirilerek elde edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Fikhî düşünce geliştikçe her neslin bir önceki dönemden devraldığı mirası değişik okumalara tabi tutarak geliştirmeye çalıştığı; bazı fakihlerin de bu mirasın üzerine kurulu olduğu ilkeleri çıkardığı görülmektedir. Bu durum, kavâidin temel kaynaklarının fikhî eserlerinde ortaya konan fikhî miras olduğunu göstermektedir.

Mergînânî'nin (v. 593/1197) *Muhtârâtü'n-nevâzil*'i, *Hidâye* gibi hem usûl hem de fûrû' kâidelerinin uygulanışı bakımından önemli bir kaynaktır. Mergînânî, *Muhtârâtü'n-nevâzil*'de kâideleri, daha çok ele aldığı görüşü temellendirmek veya ihtilafli meselelerde kabul ettiği görüşü desteklemek amacıyla kullanmaktadır. Örneğin *mefkûd* ile ilgili bölümün başında, gerek başka mezheplerle aralarındaki görüş ayrılığını ve gerekse mezhep içi görüş farklılıklarını ele alırken, hem usûl hem de fûrû' kâidelerine müracaat etmiştir. Şöyle ki; mefkûd, kazanılmış olan hakları bakımından hayatta kabul edildiği için malı vârisleri arasında taksim edilmez ve hanımı boş olmaz. Ancak, haklar elde etmek bakımından ölü kabul edildiği için kaybolduğu vakitten itibaren ölen birine de vâris olamaz. Mezhebin bu konudaki görüşünü *istishâbu'l-hâl* ile temellendirmiş ve bunu, "*istishâbu'l-hâl defî' içindir, ispat ve istihkak için değildir*" usûl kâidesiyle ortaya koyarak, İmâm Şâfî' den farklı bir görüşe meyletmelerinin gerekçesini izah etmiştir. Aynı konunun devamında, mefkûdun ölümüne hükmetmek için gereken zaman ile ilgili görüş ayrılıklarına işaret etmiş ve bunlar arasında en uygun olanın, doksan sene olduğunu ifade etmiştir. Bu sürenin uzun olması sebebiyle, mefkûdun hanımının

⁴²² Sadru'sh-Şehîd, *Kitâbu'l-Vâkı'ât*, vr. 116b. İbn Abidîn, suya yakın olmama kaydını, sahibinin hayvanın yaşadığını düşünerek onu sudan çıkarıp kestikten sonra hayvanın boğularak murdar olduğunu anlaması üzerine terketmesi olarak yorumlar. Bkz. İbn Abidîn, *el-Hâşiye*, VI, 476.

karşılaşacağı sıkıntılı durumun zor olmakla beraber bir imtihan olduğunu bazı rivâyetlerle ortaya koymaya çalışmış ve ardından bu konunun nikah çerçevesinde ele alınması gerektiğine işaret etmiş ve konuyu bir prensip çerçevesinde şöyle ifade etmiştir: “*Nikahın sübutu kesindir (yakîn); buna karşılık gaybet vaktinde ölüm, ihtimal dahilindedir. Bu durumda kesin olan nikah şüpheli (şekk) ile izâle olmaz.*”⁴²³ Mergînânî, mefkudun hanımının boş olması ile ilgili sürenin uzun olmakla beraber, kesin olan nikahın şüpheli olan ölüm ile ortadan kalkamayacağını ifade etmiş ve görüşünü “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesiyle temellendirmiştir.

Fıkıh kaynaklarında avlanma konusunda tafsilatlı hükümler yer almaktadır. Aynı şekilde nevâzil ve vâkı‘ât eserlerinde de bu konuyla ilgili karşılaşılan değişik meselelere çözümler üretilmeye çalışılmıştır. *Muhtârâtü’n-nevâzil*’de bununla ilgili incelenen bir örnek, bir kâide ile temellendirilmektedir. Buna göre, eti yenen hayvanların etlerinin helal olmasının şartı boğazlanmalarıdır. Fakat avcılıkta bu her zaman mümkün olmadığı için zorunluluk sebebiyle boğazlanma şartı kaldırılmıştır. Bu nedenle, avcılık yapan bir kimsenin avladığı hayvana canlı bir şekilde yetişmesi durumunda onu boğazlaması (*ihdiyârî boğazlama*) asıldır; yetişemediği takdirde aslın yerine ikame edilen bedel geçer (*ıztırârî boğazlama*). Bir kimse vurduğu veya tazının yakaladığı hayvana canlıyken yetiştiği halde onu boğazlamaz ve hayvan da bu şekilde ölürse, eti yenmez. Mergînânî bunu, “*bedel ile maksadın hasıl olmasından önce asla güç yetirildiğinde bedelin hükmü geçersiz olur*” şeklindeki prensip ile temellendirmektedir.⁴²⁴

Furû‘ fıkıh kitaplarında olduğu gibi, nevâzil ve vâkı‘ât eserlerinde de müellif bazen birkaç örnek zikrettikten sonra bu örneklerin bir kâide veya dâbıta dayandığını ifade eder. Örneğin Mergînânî av ile ilgili bölümde çeşitli örnekler aktardıktan sonra, bunların hespinde esas olan prensibi ortaya koyarak dayandıkları ortak noktayı tespit eder. Şöyle ki, bir kimse avlamak istediği hayvana taş gibi bir şeyle vurduktan sonra,

⁴²³ Bkz. Mergînânî, *Muhtârâtü’n-nevâzil*, vr. 90b. *Şekk ile yakîn zâil olmaz* kâidesi ile ilgili başka bir örnek için bkz. Mergînânî, *a.g.e.*, vr. 100a.

⁴²⁴ Mergînânî, *Muhtârâtü’n-nevâzil*, vr. 115a. Aynı kâide için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 148; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sânâi*, III, 200; Zeyla‘î, *Tebyînü’l-hakâik*, II, 267; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, IV, 73.

hayvan dik duran bir mızrak gibi sivri bir şeyin üzerine düşerse, başka bir sebeple ölmüş olma ihtimaline binaen eti yenmez. Aynı sebepten dolayı hayvan bir taş üzerine düşüp karnı yarılrsa eti yenmez. Hayvana ağır bir taş atılıp öldürülse, taşta sivrilik bulunsa da ağırlık sebebiyle ölmüş olma ihtimaline binaen eti yenmez. Ancak atılan taş hafif ve sivri olursa, hayvanın yaralanarak ölmüş olma ihtimali yüksek olduğu için eti yenir. Eğer bir hayvan kendisine fırlatılan sopa gibi bir şey ile ölürse, yaralanarak ölmekten ziyade atılan nesnenin ağırlığı sebebiyle ölmüş olma ihtimaline binaen eti yenmez. Eğer fırlatılan sopada sivrilik varsa, yaralanarak ölmüş olma ihtimali sebebiyle eti yenir. Mergînânî bu örnekleri aktardıktan sonra, bunların tümünün dayanmış olduğu prensibi şöyle ortaya koyar: “*Bu tür meselelerde asıl şudur: Ölüm yaralanmadan kaynaklanıyorsa etin yenmesi helal, ağırlıktan kaynaklanıyorsa etin yenmesi helal olmaz.*”⁴²⁵ Bu tür fer‘î meseleler aktarıldıktan sonra bunların ardından bir kâide veya dâbitin zikredilmesi, farklı meselelerin dayanmış olduğu aslı tespit etme çabasını göstermektedir.

Kadrî Efendi (v. 1084/1674), *Vâkı‘âtü’l-müftîn* isimli eserinde Suğdî’nin *en-Nütef fi’l-fetâvâ*’sında takip ettiği yönteme benzer bir şekilde fikhî meseleleri önermeler kurarak incelemiştir. Bu tür bir yazım tarzı, kâideleştirmeye zemin oluşturacak bir niteliğe sahiptir. Örneğin *Kitâbu’l-i’tâk*’ın baş tarafından bir pasaja şöyle başlar:

Bir kimse *ümmü’l-veledini*⁴²⁶ evlendirse ve o da bir çocuk dünyaya getirse, doğurduğu çocuk annesinin hükmüne tabidir. Çünkü hürriyet hakkı, tedbîrde⁴²⁷ olduğu gibi, çocuğa geçer. Bilmez misin ki, hür olan bir kimsenin çocuğu hürdür, kölenin ise köledir. Nikah fâsit de olsa, firaş⁴²⁸ babaya ait olduğu için

⁴²⁵ Merginânî, *Muhtârâtü’n-nevâzil*, vr. 116b.

⁴²⁶ Mevlâsının firaşında onun ikrarı ile birlikte çocuk doğurmuş olan cariye. Bkz. Erdoğan, “Ümmü’l-Veled”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 592.

⁴²⁷ Hürriyeti efendisinin ölümüne bağlamak şeklindeki köle azadı. Bkz. Erdoğan, “Tedbîr”, *a.g.e.*, s. 555.

⁴²⁸ Bir kadının kocası, cariyenin ise efendisi için doğurabilir olması. Bkz. Erdoğan, “Firaş”, *a.g.e.*, s. 146-147.

nesep baba ile sabit olur. Çünkü fâsî, nikah ahkamı hususunda sahîh olana ilhak edilmiştir.⁴²⁹

Burada müellif bir hüküm aktardıktan sonra “*çünkü*” ile başlayan bir prensip ile ele aldığı meselenin illetini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yöntem, daha önce geçtiği üzere, fıkıh metinlerinde daha çok ele alınan görüşün dayanmış olduğu illeti açıklamaya yönelik olup çoğu zaman fikhî kâidelerin kullanıldığı bir alandır.

3. Usûl Literatürü

Usûl eserlerinde daha çok usûl kâideleri kullanılmakla beraber fikhî kâidelere de yer verilmiştir. Usûl bilginleri fikhî kâidelere, ele alınan meselenin açıklığa kavuşturulması ve zikredilen görüşün temellendirilmesi çerçevesinde müracaat etmişlerdir. Burada birkaç örnek üzerinden fikhî kâidelerin usûl eserlerindeki kullanımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Usûl eserlerinde fikhî kâidelerin kullanıldığı alanlar ile fûrû‘ kaynaklarda kullanıldığı alanlar birbirlerinden farklı olsalar da meseleleri temellendirme yöntemi ve kâidelerin işlevleri bakımından benzerlik arz etmektedirler. Fûrû‘ kaynaklarda fer‘î bir meselenin izahında kullanılan kâidelere usûl eserlerinde, daha çok usûl konularıyla ilgili tartışmalarda yer verilmektedir. Örneğin Serahsî (v. 483/1090), haber-i vâhid ile sabit olan bilginin ifade ettiği anlam bağlamında fikhî bir kâideye yer vermiştir. Buna göre, âhâd haberler ile kabir azabı, Münker ve Nekir meleklerinin sorgusu, rü’yetullahın gözle olacağı gibi bilgi ifade eden hükümler sabit olabilir. Bu tür durumlar, haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini göstermektedir. Fakat Serahsî, *ilm-i yakîn* ile *tuma'nînetü'l-kalb* arasında bir fark olduğunu; masum olmayan bir kişinin vermiş olduğu haberde her zaman yalan söyleme ihtimali olabileceğinin inkar edilemeyeceğini ifade ettikten sonra bunu, yakîn olanın şüphe ve ihtimal ile sabit olamayacağı kâidesiyle temellendirir.⁴³⁰ Burada dikkat edileceği üzere fûrû‘ eserlerde kendisine sıkça yer verilen yakîn olanın

⁴²⁹ Kadri Efendi, *Vâkı'âtü'l-müftîn*, s. 48.

⁴³⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 329.

şüphe ile ortadan kalkamayacağını ifade eden kâidenin, usûl tartışmalarında başka bir yönü ortaya konmuş ve yakîn olan nasıl şüphe ile ortadan kalkmıyorsa, aynı şekilde usûl konularında yakîn olan bilginin de şüphe ile sabit olamayacağı ortaya konmuştur.

Serahsî, benzer bir şekilde usûle dair bir tartışmayı aynı kâide ile açıklamakta ve bunu birçok fûrû' örneklerle desteklemektedir. Serahsî'nin de benimsediği görüşe göre, bir konuda ittifak veya icma vuku bulduktan sonra herhangi bir sebeple üzerinde ittifak edilen meselenin durumunda bir değişiklik olmuş ise daha önceki icma o konuda artık hüccet değildir. Buna karşılık bazı alimler, bunun hüccet olduğunu ve başka bir icma oluşuncaya kadar önceki durum ile amel edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Serahsî, benimsediği görüşü bazı fer'î meselelerle açıklamıştır. Buna göre, içine necaset düşen suyun necaset düşmeden önce temiz olduğuna dair var olan icma, necaset düştükten sonra ortadan kalkar. Aynı şekilde, teyemmüm alarak namaz kılan bir kişinin namazının geçerli olduğuna dair başlangıçta var olan icma, namaz esnasında su görmesiyle abdestinin bozulmaması hususunda hüccet değildir. Çünkü namazda suyun görülmesi daha önce var olan hükmü ortadan kaldıran bir durumdur. Aynı şekilde, ümmü'l-veledin doğumdan önce satılabileceğine dair icma, doğum yaptıktan sonra hüccet değildir; çünkü doğum daha önce var olan hükmü değiştiren bir durumdur. Serahsî bu tür örnekler aktardıktan sonra şer'î meselelerde yakîn olanın esas olduğunu, şüpheye itibar edilmediğini ifade etmiş ve *“hükümlerde de durum böyle olduğu için biz deriz ki; şekk ile yakîn zâil olmaz.”* Daha sonra bunu, talâk ve ikrâr gibi konularda şüphe sebebiyle kesin olan hükmün ortadan kalkmayacağını ortaya koyan örneklerle destekler ve *“şekk ile yakîn zâil olmaz”* kâidesini tekrar zikrederek, bunun bilgi ile ilgili meselelerde de geçerli olduğunu belirtir.⁴³¹

Pezdevi (v. 482/1089) ilmin iki çeşit olduğunu, bunlardan birincisinin ilm-i tevhîd ve sıfat; ikincisinin ise ilm-i şerâî' ve ahkâm olduğunu söyler. Akaid konularıyla ilgilenen ilm-i tevhîd ve sıfatı açıkladıktan sonra, ikinci kısma geçer ve bunun fıkıh ilmi olduğunu kaydeder. Fıkıh ilminin kendi içinde üç kısma ayrıldığını belirtir ve bunları

⁴³¹ Serahsî, *Usûl*, II, 116-117.

geniş bir şekilde açıklar. Pezdevî'nin *itkânu 'l-ma 'rifeti bihi* şeklinde ifade edip ardından nasları anlamlarıyla beraber bilmek ve asılları fer'leriyle zabt etmek şeklinde açıkladığı bu kısımlardan ikincisi olan şer'î ahkâmın bilgisine vâkıf olmayı, Abdulaziz Buhârî (v. 730/1330) bazı örneklerle açıklamaya çalışır. Buna göre, asılları fer'leriyle bilmek, nasların hem lugavî anlamlarını hem de illetlerini bilmek anlamına gelir. Bir aslı fer'iyile bilmeye örnek olarak "*şekkin yakîne muâriz olamayacağı*" kâidesini zikreder. Ardından şöyle der: "*Bir kimse abdestli olduğundan şüphe edip abdestin bozulduğundan emin olsa abdest alması gerekir; aksi durum söz konusu olursa gerekmez.*"⁴³²

B. Fıkıh Eserlerinde Kâidelerin Kullanılma Yöntemleri

Fıkıh mezheplerinin bağımsız birer düşünce sistemi haline gelmelerinin ardından, bir mezhebe bağlı fakihlerin önceki dönem mükteşebatını gözden geçirmek suretiyle yapmış oldukları fikhî istidlal, kâidelere müracaatı sağlayan önemli faktörlerden biri olmuştur. Özellikle mezhep birikimi çerçevesinde sürdürülen bu tür bir ictehad faaliyetinde, fikhî kâideler söz konusu çabanın ilkesel düzeyde sürdürülmesini sağlayan bir faktör olarak değerlendirilebilir. Nitekim fûrû' fıkıh kitaplarındaki tahrîc ve tercihlerin kâidelerden hareketle yapılması bunun açık bir göstergesidir.

Fıkıh bilginleri ele aldıkları meseleleri tartışırken, bunları çeşitli yönleriyle izah etmeye çalışmaktadırlar. Bunu yaparken, sürekli bir şekilde mezhebin geçmiş birikimine atıfta bulunarak veya onu esas alarak fikhî tefekkürü yapılandırmışlardır. Geçmiş birikim ile yaşadıkları dönem arasında bağ kurarken, mesailerini, daha çok kendilere tevarüs eden mükteşebatı okumaya tabi tutarak tercihler yapma veya onlardan hareketle tahrîc yapma ya da varılan neticelerin illetlerini ortaya koymaya çalışma şeklinde üç ana noktada yoğunlaştırmışlardır. Bu üç çaba da doğrudan veya dolaylı bir şekilde fikhî kâidelerle ilişkilidir. Nitekim yukarıda ele alınan örneklerden de anlaşılacağı üzere, fıkıh kâideleri daha çok tahrîc, tercih ve ta'lîl yapılırken kullanılmışlardır. Bu bölümde tahrîc,

⁴³² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, I, 15, 23-24.

tercîh ve ta‘lîl yapılırken fikhî kâidelerden ne şekilde yararlanıldığı üzerinde durulacaktır.

1. Tahrîc

Fikhî bilgi elde etme sürecini ifade eden tahrîc, şer‘î deliller ve mezhep birikimi esas alınarak yapılır.⁴³³ Tahrîc işleminde mezhep birikiminin esas alınması fikhî ekollerinin teşekkülünü zorunlu kılsa da tahrîcin ilk örneklerine mezhep imâmları ve onların ilk halkasından fakîhlerin bazı ictehadlarında da rastlamak mümkündür. Dolayısıyla fikhî bilgi üretme şekli olarak tahrîc, genel olarak önceki nesillerin hakkında sükût ettiği bir meselede sonraki kuşakların, öncekilerin başka mevzularda esas aldığı ilkelere dayalı olarak yeni meselelere çözüm üretme tarzı olarak ifade edilebilir. Yukarıda İmâm Muhammed’in, kendisine saldırmadığı halde bir sırtlanı öldürdükten sonra “*ben önce başladım*” diyerek bir koç kesilmesini isteyen Hz. Ömer’in bu uygulamasından, “*yırtıcı bir hayvanı öldüren bir kimse eğer hayvan kendisine saldırdığı için bunu yapmışsa fidye vermez; ancak hayvan kendisine saldırmadan böyle bir şey yapmışsa fidye vermesi gerekir*” sonucunu çıkarması ve bu hükmü kartal gibi bazı hayvanlara da uygulaması buna örnek teşkil etmektedir.⁴³⁴

Mezheplerin ilk dönem halkalarına ait fakîhlerin hakkında görüş belirtmedikleri konularda onların farklı meselelerde verdikleri hükümlerden hareketle yeni meselelere aynı yöntem dahilinde çözüm üretmeye çalışmak, ilk dönem fakîhlerin görüşlerinin dayandığı ilkeleri tespit etmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle, tahrîce dayalı olarak fikhî bilgi elde etmek, fikhî kâide ve dâbitlar üretme ile yakından ilgilidir. Bundan hareketle, bazı muasır bilginler tahrîcin üç şekilde yapıldığını söylemişlerdir:

⁴³³ Başoğlu, “Tahrîc”, *DİA*, XXXIX, s. 420. Tahrîcin Mâlikî mezhep düşüncesi içerisinde ve ictehad-taklid bağlamında bir değerlendirmesi için bkz. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 91-96.

⁴³⁴ Şeybânî, *el-Hüccce*, II, 243-248. İmâm Muhammed’in eserleri gibi erken dönem kaynaklarda tahrîc işlemi yapılırken bazen *kıyâs* kavramı kullanılmıştır. İmâm Muhammed’in Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali, Abdullah b. Mes‘ûd, Şureyh ve İbrahim en-Nehaî gibi Sahâbe ve Tabi‘in alimlerinin görüşlerinden bazı tahrîciler yaptığı ile ilgili olarak Bkz. Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin Kitabü’l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı*, s. 72, 277.

1. Fürû'dan kâideler elde etmek (*tahrîcû'l-usûl mine'l-fürû'*): Bu tahrîc türünde mezhep imâmlarının verdikleri hükümlerden hareketle onların usûlünü ve kâidelerini tesis etme söz konusudur.
2. Kâidelerden fürû' elde etmek (*tahrîcû'l-fürû' 'ale'l-usûl*): Bu yöntemde ise mezhep imâmlarının kâidelerinden fer'î hükümler çıkarılır.
3. Fürû'dan fer'î hükümler elde etmek (*tahrîcû'l-fürû' 'ale'l-fürû'*): Diğerlerine göre daha yaygın olan ve fakîhlerin fürû' eserlerin yanısıra usûl ve fetvâ kitaplarında da başvurduğu bir yöntemdir.⁴³⁵

Bu tasnif dikkate alındığında, tahrîc işlemlerinin hepsinin kavâid ile ilişkisi olduğu görülür. Birinci türde, farklı fikhî meseleler arasında bir bağ kurularak bunların dayandığı kâide tespit edilirken; ikinci tür tahrîcte kâideden fer'î meseleye doğru bir gidiş söz konusudur. Tahrîcin son türüyle birinci şekli, kavâid bakımından aynı anlama gelmektedir. Çünkü fer'î meseleden fer'î meseleye geçiş için ilk meselenin dayanmış olduğu kâidenin tespit edilmesi ve buna dayalı olarak ikinci mevzuyla arasında ilişki kurulması gerekir.

Fürû'dan kâideler elde etme işleminde daha çok mezhep imâmlarının vermiş oldukları hükümler istikraî bir şekilde incelenip onların usûlü çıkarılmaya çalışılır. Bu yapılırken hükümlerin illetleri tespit edilir ve aralarındaki ortak illet sebebiyle önceki meselenin hükmü daha sonra karşılaşılan olaya uygulanır. Bu nedenle fikhî kitaplarında “*kıyâsu kavli Ebî Hanîfe*”, “*kıyâsu kavli Ebî Yusuf*” ve “*kıyâsu kavli Muhammed*” ifadeleri kullanılarak onların vermiş oldukları hükümlerin illetleri tespit edilmiş ve bundan hareketle bir kâide elde edilerek söz konusu hüküm başka bir meseleye de uygulanmıştır. Bu ifadelerde geçen *kıyâs* kavramı her ne kadar kâide ve prensip anlamına gelse de usûlî kıyasta olduğu gibi fer'î bir meselenin hükmünün bir asıldan alınması işlemine benzediği için usûl ilminde kullanılan *kıyâs* ile de benzerlik arz eder.

⁴³⁵ Bâhüseyn, *et-Tahrîc*, s. 6.

Hanefî fakîhler İmâm Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilafli olan ve *on iki mesele* olarak bilinen⁴³⁶ fer‘î mevzulardan kâideler elde etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn’in bu konuyla ilgili çeşitli meselelerde verdiği hükümlerin bir araya getirildiği *Te’sîsü’n-nazar*’da Ebû Hanîfe’nin görüşlerinden, “*bir farzı başında değiştiren şey, sonunda da değiştirir*” dâbıtı çıkarılmıştır.⁴³⁷ Buradaki fikhî bilgi elde etme şekli, tümevarım yöntemiyle birçok meselenin incelenerek bunların ortak noktalarını tespit etme ve bu fîrû‘ örneklerden kâideler elde etme şeklindedir. *Te’sîsü’n-nazar*’da, ilgili mevzuların ele alındığı bölümün başında bu dâbıt verilmiş, ardından bununla ilgili olarak Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilafli olan meseleler bu prensibin altında zikredilmiştir.

Mezhep bilginlerinin fer‘î meseleler ile ilgili görüşlerinden fikhî kâideler ve dâbıtlar çıkarmak ve bunları yeni karşılaşılan meselelere uygulamak, Debûsî’yi takip eden dönemde de devam etmiştir. Buna Serahsî ve Kâsânî gibi alimlerin sıkça başvurduğu görülmektedir. Örneğin Serahsî, İmâm Muhammed’in şarap içme ve meyte eti yemenin haram oluşunu sadece onlara yönelik nehiy sebebiyle haram kabul etmesinden, onun “*eşyada aslolan ibâhadır*” kanaatinde olduğu sonucunu çıkarmıştır.⁴³⁸ Serahsî burada her ne kadar İmâm Muhammed’in kanaatini bu şekilde ortaya koysa da bunu bir kâide formatında ifade etmiştir. Benzer bir şekilde Kâsânî de İmâm Muhammed ve Hasan b. Ziyâd’ın (v. 204/819) kûsûf namazıyla ilgili görüşlerinden, başka meseleleri de kapsayan daha genel birer dâbıt çıkarmıştır. Buna göre Kâsânî önce kûsûf namazının sünnet mi vâcib mi olduğu sorusuna cevap aramış ve bununla ilgili olarak şunları söylemiştir:

Muhammed (rh) *el-Asl*’da bu namazın vâcib olmadığına delalet eden ifadeler kullanmıştır. Muhammed şöyle demiştir: ‘*Terâvih ve kûsûf namazları haricinde*

⁴³⁶ Ebû Hanîfe’ye göre ka‘deyi ahirede olan bir kimse teşehhüd miktarı oturduktan sonra namazı bozan durumlardan biri vuku bulursa namazı bozulur; Ebû Yusuf ile Muhammed’e göre bozulmaz. Bununla ilgili on iki örnek kaynaklarda zikredilmekte ve bunlara *on iki mesele* denilmektedir. Bununla ilgili örnekler için bkz. Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 6-8; İbn Abidin, *el-Hâşîye*, I, 606-611.

⁴³⁷ Bkz. Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 6.

⁴³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 77.

kalan nâfile namazlar cemaatle kılınmaz.’ Böylece İmâm Muhammed kûsûf namazını nâfile namazlardan istisna etmiştir. Müstesnanın müstesna minhin cinsinden olması, onun nâfile olduğuna delalet eder. Aynı şekilde Hasan b. Ziyâd da buna işaret eden şeyler rivâyet etmiştir. Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe’nin kûsûf namazı ile ilgili şöyle söylediğini rivâyet etmiştir: *‘İnsanlar kûsûf namazını isterlerse iki rekat, dört rekat veya bundan daha fazla kılabilirler.’* Muhayyerlik, nâfilelerde olur, vâciplerde olmaz.⁴³⁹

Burada iki mezhep imâmından yapılan alıntı ve bunlardan çıkarılan sonuçların birer ilke olarak ifade edilmesi, kavâid açısından önem arz etmektedir. Kâsânî, kûsûf namazı gibi fer’î bir meselede iki imâmın görüşünü aktardıktan sonra bunların dayanmış olduğu ilkeyi satır aralarından çıkararak bir prensip olarak ifade etmiştir.

Kâsânî (v. 587/1191), fuzûlî ile ilgili bir meselede de benzer bir şekilde tahrîc yapmış ve kendi koyduğu bir ilkeyi benzer başka örneklere de teşmil etmiştir. Buna göre, fuzûlînin tasarrufunun geçerli olabilmesi için gerekli olan şartlardan birisi, fuzûlînin söz konusu tasarrufu yaptığı esnada ona icâzet verebilecek birisinin varlığı veya izin verebilecek ehliyete sahip olmasıdır. Zira, tasarrufun yapıldığı esnada ona icâzet verecek birisinin bulunmayışı ondan hasıl olacak faydayı tasavvur etmeye manidir. Dolayısıyla gelecekte verilmesi imkan dahilinde olan icâzet nedeniyle tasarrufun geçerliliğine hükmedilmez. Çünkü akit esnasında icâzet verecek birisinin olmayışı veya ehliyete sahip olmaması kesin; yapılan tasarrufa icâzet verilmesi durumunda elde edilecek fayda ise şüphelidir. Bu nedenle, *yakînen sabit olmayan bir şey şekk ile sabit olmaz* kâidesince icâzet, akit esnasında geçerli olan tasarruflara verilir. Kâsânî, bu akıl yürütmeden ve onun üzerine kurulu olduğu kâideden başka örnekler tahrîc eder. Buna göre fuzûlî, bülûğ çağına ermiş bir kimsenin hanımını boşasa, kölesini azat etse, malını hibe etse veya tasadduk etse, bu tasarrufları o kişinin icâzetine bağlı olarak münakid olur. Çünkü ergenlik çağına ermiş olan kişi bu tasarrufları kendisi de

⁴³⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sânâi*, I, 280.

yapabilir. Ancak bu tasarrufları küçük bir çocuk adına yaparsa, münakid olmaz. Çünkü küçük çocuk bunları kendi başına yapabilecek yetkiye sahip değildir.⁴⁴⁰

Mevsîlî (v. 683/1284) de eserinde bazen ilk dönem fakîhlerinin ele almadıkları çeşitli meseleleri inceleyerek bunlarla ilgili görüş belirtmiş ve bunları kâidelerle irtibatlandırmıştır. Örneğin teyemmüm konusunda mezhep imâmları arasında ihtilafli olan bir konuyu genişçe ele aldıktan sonra, hakkında görüş belirtmedikleri bir meseleyi incelemiştir. Buna göre Mevsîlî, yolcu olan bir kimsenin suyunu bineğinde unutup teyemmüm ederek namaz kılması durumunda, namazını iade etmeyeceği görüşündedir. Ancak Ebû Yusuf'a göre herhangi bir araştırma yapmadan teyemmüm yaptığı için namazını iade eder. Buna karşılık Tarafeyn, unutarak teyemmüm yapması ve unutkanlığın semavî arızalardan olup mükellefiyeti ortadan kaldırması sebebiyle namazı iade etmeyeceği kanaatindedirler. Mevsîlî tarafların bu konudaki delillerini tartıştıktan sonra buradan hareketle onların ele almadığı bir konuya değinir: Suyunun olmadığını zannedip teyemmümle namaz kılmanın hükmü nedir? Bir kimse emin olmamakla beraber, suyunun olmadığını zannedip teyemmüm alırsa teyemmümü geçersiz olur. Burada kesin bilgi ve kanaatten ziyade zann durumu söz konusudur. Müellif bu durumda teyemmümün geçerli olmayacağını “*çünkü yakîn zann ile zâil olmaz*” kâidesiyle temellendirmiştir.⁴⁴¹ Mevsîlî, mezhep imâmlarının ihtilaf ettikleri bir meseleyi ele alırken, tarafların görüşlerinin zann ve kesinlik etrafında yürütülen tartışmalar çerçevesinde şekillenmesinden hareketle onların tartışmadığı bir konuya geçiş yapmış ve bunu bir kâide ile temellendirmiştir. Burada *şekk* yerine *zann* ifadesini kullanması ayrıca önem arz etmektedir. Zira, kâide her ne kadar *şekk ile yakîn zâil olmaz* şeklinde yaygın bir kullanıma sahip olsa da, kaynaklarda *şekk* yerine *zann* ve *şüphe* gibi başka ifadeler de kullanılmıştır.

⁴⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi' u's-sânâi*, V, 149.

⁴⁴¹ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 31.

2. Tercih

Aslen değil vasfen birbirine eşit olan iki delilden veya görüşten birini seğmek anlamına gelen tercihte,⁴⁴² bu iki durumdan birini diğerine üstün kılan destekleyici bir karinenin bulunması gerekir. Tercih ameliyesinde, söz konusu olan bu iki durumdan birini ötekine üstün kılan açık bir delil bulunmadığı için daha farklı fikhî enstrümanlar kullanılır. Bunların başında ise fikhî kâideler gelmektedir.

Fıkıh eserlerinde yapılan tercihler dikkate alındığında bunların, usl ve delil merkezli tercih olan dirayet yoluyla tercih ve bir mezhep içerisindeki görüşler arasında birinin seğilmesi şeklinde olan rivâyetler arası tercih şeklinde olduğu görülür.⁴⁴³ özellikle fr‘ kaynaklarda geçen meklerde, tercihe dayalı olarak yapılan fikhî temellendirmelerde rivâyetler arası tercihler yapılarak daha ęok mezhep içi görüşlerden biri alınmaktadır. Bu durumda, mezhep fakihlerinin bir meseledeki görüşleri belirli bir hiyerarşik düzen içinde incelenmekte ve bunlardan biri tercih edilmektedir. Bu yönüyle tercih, tahricten farklı olarak yeni bir bilgi üretmekten ziyade, var olan bilgilerden birini seğme anlamına gelmektedir.

Fıkıh eserlerinde, ęeřitli tercih örneklerine rastlamak mümkündür. Ancak burada kavâid esas alınarak yapılan tercihler üzerinde durulmaya ęalıřılacaktır. Hanefi fakihlerin hayvan pisliği bulaşan suyun insan üzerine sığramasının namaz kılmaya engel olup olmadığı yönündeki tartışmalarında iki görüş ortaya ęıkmıřtır. Bunlardan bir grup namaza engel olmadığını savunurken, diğer bir grup ise bunun engel olacağı kanaatine sahiptir. *Fetâva-yı Hindiyye*’de bu ihtilaf ile ilgili olarak tarafların görüşleri aktarıldıktan sonra namaz kılmaya engel olmadığı yönündeki görüşün tercihe şayan olduğu belirtilmiş ve bu görüşün tutarlı olduğu “*şek ile yakîn zâil olmaz*”⁴⁴⁴ kâidesi ile temellendirilmiştir.

⁴⁴² Bkz. Serahsî, *Usl*, II, 250; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, IV, 133. Hanefiler ile başka fıkıh ekollerinin tercih tanımlarının farklı olduğu ile ilgili olarak bkz. Binynis el-Velî, *Davâbitu’l-tercih*, s. 52-67.

⁴⁴³ Detaylı bilgi için bkz. Altuntaş, *Alâeddîn es-Semerkandî*, s. 31.

⁴⁴⁴ *el-Fetâva’l-Hindiyye*, I, 47.

Kâsânî de gerek ilk dönem mezhep fakîhleri ve gerekse daha sonra çeşitli Hanefî muhitleri arasında meydana gelen ihtilafları inceledikten sonra bunlar arasında çoğunlukla kâidelere dayalı bir tercihte bulunmaktadır. Örneğin bevl edilmiş veya cünüp bir kimsenin yıkanmış olduğu bir havuzdan abdest almanın hükmü hususunda Irak Meşayihî ile Maverâü'n-Nehir Meşayihî'nin görüşlerine yer vermiş ve Maverâü'n-Nehir Meşayihî'nin görüşünü tercih etmiştir. Buna göre Iraklılar, görünen necasete kıyasla bevl yapıldığı veya guslün alındığı tarafın dışında bir yerden abdest alınacağı görüşündedirler. Kâsânî'nin görüşlerini tercih ettiği Maverâü'n-Nehir fukahası ise görünen necaset ile bu iki durum arasında ayırım yapmışlardır. Kâsânî onların bu görüşünü, görünmeyen necasetin sıvı olması sebebiyle her tarafa dağılacağı, bu nedenle necasetin hangi tarafta olacağı hususunda bir kesinliğin bulunmadığını ifade ederek temellendirmiş; bunu da “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesiyle desteklemiştir.⁴⁴⁵ Burada görüldüğü üzere, mezhep içinde ihtilaflı olan bir meselede bir görüşü tercih ederken ileri sürdüğü aklî argümanları bir kâide ile destekleyerek ortaya koymaya çalışmıştır.

3. Ta'fîl

Fikhî mevzular ele alınırken bunların illetlerini ortaya koyma, ilk dönem fikh eserlerinden itibaren görülen bir yöntemdir. Naslarda ifade edilen bazı hükümlerin sonunda onların gerekçelerinin verilmesi ve Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren fakîhlerin çeşitli vesilelerle verdikleri hükümlerde illetleri ortaya koymaları,⁴⁴⁶ bu tür bir yaklaşımın mezheplerin kurucu figürleri tarafından doğal bir şekilde uygulanmasını sağlayan önemli faktörlerdendir. Zira gerek kendilerine ulaşan naslar ve gerekse bu nasların yorumlanması ve günlük hayatta uygulanması ile ilgili birçok örnek, kendilerinde zihinsel bir alt yapı oluşturmuştur. Özellikle fikhî hüküm üretme sürecinde, naslardan hüküm elde edilirken onları illetleriyle beraber anlama ameliyesi, zamanla mezhep kurucusu fakîhlerin görüşlerinin de aynı şekilde illetlerini tespit etmeyi sağlamıştır.

⁴⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sânâi'*, I, 73. Başka örnekler için bkz. Kâsânî, *a.g.e.*, II, 235; VII, 264.

⁴⁴⁶ Gerek naslarda, gerekse sahâbe ve tabi'inden itibaren fakîhlerin hükümleri illetleriyle açıkladıklarına veya buna dikkat ettiklerine dair geniş bilgi için bkz. Şelebî, *Ta'fîlî 'l-ahkâm*, 14-94.

Fıkhî ihtilaflar izah edilirken, mezhebin görüşü temellendirilirken ya da tahrîc ve tercih yapılırken çoğunlukla ta'lîl yöntemi kullanılır. İncelenen görüşlerin geniş bir şekilde ele alındığı şerhlerde, kısa ve özlü olan muhtasarlara oranla ta'lîlin daha fazla yapıldığı görülür. Ancak Hanefî mezhebinde kurucu role sahip olan ilk kuşağın eserlerinde de bu tür örneklere çokça rastlanmaktadır. Örneğin İmâm Muhammed'in kitapları bu şekilde birçok örneği vardır.

İmâm Muhammed, daha önce de değinildiği üzere, Mâlikîler ile eti yenmeyen hayvanların satımından elde edilecek paranın caiz olup olmadığı konusunda girdiği bir tartışmada onların “*yenmesi mekruh olan şeyin satımında hayır yoktur*” şeklindeki prensiplerini meyte eti yenmediği halde hayvan derisinin tabaklanmasında ve mum yapımında kullanıldığı gibi örneklerle eleştirdikten sonra görüşünü şöyle bir kâide ile temellendirmektedir: “*Yenmesi ve herhangi bir şekilde kendisinden istifade edilmesi mekruh olan herşeyin alım satımı da mekruhtur; yararlanılmasında bir sakınca olmayan her şeyin satımında da bir sakınca yoktur.*”⁴⁴⁷ Aynı şekilde İmâm Muhammed “*ücret ile zamân müctemi' olmaz*”⁴⁴⁸ kâidesine, mahcur olduğu halde kendisini bir yıllığına başkasına kiralayan kölenin durumunu incelerken değinmektedir. Buna göre, altı ay geçtikten sonra köle, efendisi tarafından azad edilse daha önce çalışmış olduğu altı aylık ücreti hak etmez. Çünkü *ücret ile zamân müctemi' olmaz*. İmâm Muhammed, kural böyle olmakla beraber istihşanen bunun aksine hükmettiklerini belirtir.⁴⁴⁹ Her iki örnekte de görüldüğü üzere İmâm Muhammed vermiş olduğu hükümlerin illetlerini birer kâide ile açıklamaya çalışmıştır.

Suğdî (v. 461/1068), talâk ile ilgili mevzuları ele aldığı bölümde, kitâbet yoluyla talâk konusuna değinmiş ve bunun mektup yoluyla olması halinde beş durumun söz konusu olacağını ifade etmiştir. Bu beş durumdan birisi de Hanefî fakîhlerin ihtilaf ettikleri talâk mahallinin ortadan kalktıktan sonra mektubun kadına ulaşması hususudur. Suğdî, bazı fakîhlerin mektup talâk mahallinin yok olmasından sonra kadına ulaştığı için

⁴⁴⁷ Şeybânî, *el-Hücce*, II, 771-772.

⁴⁴⁸ *Mecelle*, md. 86.

⁴⁴⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, III, 45.

talâkın geçerli olmayacağı görüşünde olduklarını ifade ettikten sonra, bunların “*yazının hitap menzilesinde olduğu*” görüşünde olduklarını belirterek söz konusu görüşün gerekçesini ortaya koymaktadır.⁴⁵⁰ Suğdî, bu görüşü açıklarken onun illetini, daha sonra kavâid kitaplarında bir kâide olarak zikredilecek olan “*mükâtebe muhâtaba gibidir*”⁴⁵¹ kâidesiyle ortaya koymuştur.

Bir kimse şahitlerin huzurunda “*sizler şahid olun ki ben falancayı kendimle evlendirdim*” dese ve kadın orada bulunmadığı halde daha sonra bu haber kendisine ulaştığında bunu kabul etse, bu akit geçerli olur. Serahsî (v. 483/1090), *fuzûlî* akdine benzeyen bu örnek ile ilgili olarak mezhep imâmlarının ihtilafına işaret ettikten sonra, Ebû Yusuf’un (v. 182/798) bu şekilde yapılacak bir akdin geçerli olacağına dair görüşünü aktarmış ve onun, “*intihaen verilen icâzet, ibtidaen verilen izin gibidir*” ifadesini zikretmiştir.⁴⁵² Ebû Yusuf, *fuzûlî* akdinde olduğu gibi, nikah akdinde de sonradan verilen icâzetin akit kurulmadan verilen izin gibi olduğuna dair görüşünü, daha sonra kavâid eserlerinde formüle edilen “*icâzet-i lâhika vekâlet-i sâbika gibidir*”⁴⁵³ kâidesiyle illetlendirmiştir. Aynı şekilde Serahsî, teyemmümlü olan bir kimsenin, hades durumundan veya suyun varlığından kesin bir şekilde emin olmadıkça teyemmümlü olduğunu ifade ederken, bunun illeti olarak “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesini zikretmiştir.⁴⁵⁴

Fıkhî hükümlerin illetleri tespit edildikten sonra aynı illetin başka meselelerde bulunmasından hareketle verilen hüküm genişletilerek yeni örneklere de uygulanır. Bazen de tespit edilen illet, birbirinden farklı olan konulardaki hükümlere de temel teşkil edebilmektedir. Örneğin Semerkandî (v. 539/1144), görme muhayyerliğini ele aldığı bölümde bir evin vasıfları belirtildikten sonra alınması durumunu âmâ ile görebilen kimseleri mukayese ederek ele almış ve bunların hükümlerinin farklı olacağını aynı illeti

⁴⁵⁰ Suğdî, *en-Nütefî’l-fetâvâ*, I, 356-357.

⁴⁵¹ *Mecelle*, md. 69.

⁴⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, V, 19.

⁴⁵³ Bkz. *Mecelle*, md. 1453.

⁴⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 121. Konuyla ilgili detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Nedvî, *el-Kavâ’id ve’-davâbitü’l-müstehlesâ mine’-t-Tahrîr*, 138-150.

ifade eden kâidelerle temellendirmiştir. Buna göre âmâ olan bir şahsa bir şeyin vasıfları açıklandıktan sonra o da buna rıza gösterip o malı alsın ve daha sonra da gözleri açılsa, muhayyerlik hakkı olmaz. Çünkü âmâ göremediği için birşeyin vasıflarının kendisine söylenmesi onun için görmenin yerine geçer. Semerkandî bunu “*bedel ile maksadın gerçekleşmesinden sonra aslı yapabilme imkanı, bedelin hükmünü düşürmez*” kâidesiyle temellendirmiştir. Daha sonra aynı meseleyi gözleri gören birisi açısından değerlendirmiş ve görmediği bir şeyin vasıfları kendisine anlatıldıktan sonra buna rıza gösterip o malı almasının onun görme muhayyerliği hakkını düşürmediğini ifade etmiştir. Semerkandî bunu da “*aslı yapabilme imkanının olması halinde halefe itibar edilmez*” kâidesiyle illettirmiştir.⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 91. Ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâi'u's-sânâi*, I, 60; III, 173.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAVÂİD LİTERATÜRÜNÜN GELİŞİMİ

Fıkıh ilminden bahsedilirken, çoğunlukla *usûl* ve *fürû'* şeklinde genel bir ayırım yapılmaktadır. Ancak fıkıh ilmi içerisinde bu iki alan dışında *ahkâm-ı sultâniye*, *edebü'l-kâdi*, *furûk*, *fetâvâ*, *nevâzil*, *tahrîcü'l-fürû'* '*ale'l-usûl*, *hilâf*, *hiyel*, *şurût*, *kavâid*, *ferâiz*, *harâc* ve *emvâl* gibi değişik yazım türlerinin olduğu bilinmektedir. Bunların bazılarında kaleme alınan eserler büyük bir yekün tutarken, bazıları ise daha az çalışma ile sınırlı kalmıştır. Bununla beraber, fıkıh edebiyatına ait bu yazım türlerinin her birini ortaya çıkaran değişik sâikler bulunmaktadır. Bu bölümde, fıkıhta ortaya çıkmış önemli yazım türlerinden biri olan kavâid literatürünün gelişimi dört Sünnî mezhep çerçevesinde ele alınacaktır. Daha sonra, Hanefî mezhebine ait kavâid eserleri müstakil bir şekilde yöntem ve içerik açısından incelenecektir. Konuya bir giriş olması için ilk olarak fıkıhta değişik edebî türlerin doğmasına yol açan faktörlere genel olarak değinilecek, ardından kavâid edebiyatı ile ilişkili olan *tahrîcü'l-fürû'* '*ale'l-usûl* ve *furûk* literatürü üzerinde durulacaktır.

I. Fıkıh İlminde Edebî Türler

Fıkıh ilmi sadece *usûl* ve *fürû'* ile sınırlı olmayıp *fetâvâ*, *tahrîc*, *kavâid*, *furûk* gibi birçok alt edebî türden müteşekkildir. Ortaya çıktıkları zaman dilimi ve konuları ele alış yöntemleri bakımından birtakım farklılıklar bulunsa da fıkıh tarihi içerisinde ortaya çıkan değişik yazım türleri fıkıhın alt edebî türleri olarak zengin bir içeriğe sahiptirler. Fıkıh ilminin oluşum döneminde kaleme alınan metinler zamanla kendi içinde *muhtasar*, *şerh*, *hâşiye*, *ta'lik* gibi türler oluşturmuş ve bunlar, metinlerde ortaya konan fikhî düşünceyi geliştirerek sonraki dönemlere önemli bir bilgi aktarımı vazifesi görmüşlerdir. Bu nedenle fıkıh, *fürû'*dan *usûle*, kavâidden *fetâvâya* bu alt dalların hepsini kuşatacak geniş bir yapıya sahiptir. Burada kısaca hangi faktörlerin fıkıh içerisinde değişik edebî türlerin kaleme alınmasını sağladığı üzerinde durulacak, ardından kavâid ile yakın ilgisi olan iki edebî tür üzerinde durulacaktır.

A. Genel Olarak Fıkıh Alanında Edebî Türleri Ortaya Çıkaran Faktörler

Kâtip Çelebî (v. 1067/1657), ansiklopedik mahiyette olan kitabının girişinde yedi çeşit eser telifinden söz eder. Buna göre kaleme alınan çalışma daha önce yazılmamış bir tür ise müellifi bunu icad eder; eksik bir şey ise onu tamamlar; kapalı bir çalışma ise onu şerh eder; uzun bir eser ise anlamını bozmadan onu ihtisar eder; dağınık bir şey ise onu cem eder; karışık bir şey ise onu düzenler veya müellifin hata ettiği bir şey ise onu düzeltir.⁴⁵⁶ Bunlardan sadece birincisi kendi alanında daha önce yapılmış bir çalışma üzerine bina edilmeyen bir telif türü olup geriye kalanlar, başka eserlere dayanarak yapılmaktadırlar. Bu nedenle, bunların her biri, içinde buldukları ilmî geleneğin kendilerine bıraktığı mirası, düşünme tarzını ve yaklaşımı yansıtan ve bu gelenek içerisinde bilgi üreten mekanizmalara sahip çalışmalardır. Kâtip Çelebî, kendisinden önce aynı alanda kitap yazılmasına karşın yeniden eser telif etmenin de beş gerekçesinin (*fayda*) olduğunu söyler. Bunlar: Problemlili olan bir şeyi çözüme kavuşturmak; dağınık olan bir şeyi cem etmek; kapalı olan bir şeyi şerh etmek veya onu güzelce nazmetmek ve telif etmek ya da fazlalık ve uzunluğunu ortadan kaldırmak (*ihtisar etmek*).⁴⁵⁷ Burada daha çok bir ilmin alt dalları mahiyetinde bir telif söz konusu olduğundan, birinci tür telifattan farklı olarak aynı disiplinin değişik edebî türleri veya aynı türün çeşitli örneklerine dair çalışmalar söz konusu edilmektedir.

Bir ilmin müstakil bir bünye teşkil edilebilmesi için o ilmin incelediği konuların ve problemlerin başka ilimlerden ayrılması gerekir. Başka bir ifadeyle, o ilmi diğerlerinden ayrı kılan hususiyetlerin temayüz etmesi şarttır. Bu durum, genel anlamda her ilim için geçerli olduğu gibi, her bir ilmin altında yer alan değişik edebî türler için de söz konusudur. Bu nedenle klasik kaynaklarda her ilmin tanımı, konusu, faydası, fazileti, nisbeti, kurucusu, ismi, dayandığı kaynaklar (*istimdâd*), Şâri'in hükmü ve meseleleri gibi on unsuru (*mebâdiü 'l- 'aşere*) olduğu ifade edilmiş ve bunlar ayrıntılı bir şekilde ele

⁴⁵⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, I, 35.

⁴⁵⁷ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 35.

alınmıştır.⁴⁵⁸ Bu sayılan özellikler esas alınarak bir ilmin veya onun alt disiplininin diğerlerinden ayrıldığı hususiyetler sırasıyla incelenir. Bu durum, fıkıh ve onun altında zamanla oluşan değişik yazım türleri için de söz konusudur.

Mevzuuna giren meseleleri kendine has yöntemlerle inceleyen fıkıh ilmi içerisinde zamanla değişik yazım türleri ortaya çıkmıştır. Temel meselelerini fikhî ahkâmın oluşturduğu bu yazım türleri, özellikle mezheplerin teşekkülü ve bunu takip eden süreçte ana yazım türlerinin oluşumuna zemin teşkil eden çalışmalar doğurmuş; akabinde bunlar üzerinde gelişen yan dallar ortaya çıkmıştır. Fıkıh alanında süreç içerisinde ortaya çıkan bu literatür büyük oranda mezhep ile ilişkilidir. Kaleme alınan eserler kimi zaman farklı fikhî ekoller arasındaki ihtilafları veya tartışılan konuları ele alırken, kimi zaman aynı fıkıh düşüncesi içerisindeki müctehidlerin görüş ayrılıklarını konu edinmiştir. Bunlara ilave olarak, mezhep birikimini kuşatmak ve bunu sonraya aktarmak şeklindeki çabalar da farklı yöntemlerle fikhî konuları yazmayı tetikleyen etkenlerden biri olmuştur. Bu nedenle, fıkıhın bir disiplin olarak mezhep olgusu üzerinden gelişimini sürdürdüğünü, bunun birbirini besleyen ve birbirine bağlı halkalar şeklinde eser ve yazım türleri doğurduğunu söylemek mümkündür.

Belirli bir mezhep içinde bilgi üreten fakihlerin, bağlı oldukları ekollere ait müktesebatı inceledikleri eserlerde ortaya koydukları görüşler, zamanla alt edebî türlerin doğmasına yol açmıştır. İlk dönem fakihlerin metinlerde ele aldıkları mevzuların daha sonra gelen fakihler tarafından geniş yorumlara tabi tutulması *şerh* literatürünü ortaya çıkarmıştır. Şerhler çoğunlukla temel metinler veya muhtasarlarda yer alan kapalı ifadelerin açıklandığı, ele alınmayan meselelerin incelendiği ve ilgili konularda farklı örneklerle yer verilen çalışmalardır. Bazı müellifler kendi yazdıkları eserlere şerh yazmakla beraber, şerhler çoğunlukla başka alimler tarafından kaleme alınmıştır. Aynı şekilde şerhlerin de benzer şekilde şerh çalışmalarına konu olduklarını söylemek mümkündür. Ancak çoğunlukla şerhler üzerine kaleme alınan açıklama, ilave ve eleştiriler ile şerhlerde kapalı kalan kısımların açıklanması *hâşiye*; hâşiyelere yazılan

⁴⁵⁸ Bkz. Fâdânî, *el-Fevâidü'l-ceniyye*, I, 69-70.

notlara da *ta'lik* denilmiştir.⁴⁵⁹ Şerhlerde, esas alınan metnin ilgili yerlerini açıklama gayesi güdülerek eğitim faaliyetine katkı sağlama amacı söz konusu olsa da daha çok ele alınan meselede gerek mezhep içi ve gerekse mezhep dışı tartışmalar ve tarafların delilleri ele alınıp bunlar değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Fıkıh alanında kaleme alınan şerhlerin yazılış tarihleri III/IX. yüzyılın sonu ile IV/X. yüzyılın başlarına kadar gider.⁴⁶⁰ Bu dönemden itibaren kaleme alınmaya başlanan ve fikhî tefekkür ile doğru orantılı bir gelişme gösteren şerhlerin bir tür olarak değerlendirilmesi, onların fıkıh ilmi içerisindeki işleviyle yakından ilgilidir. Özellikle şerh türü eserlerin, esas aldıkları metinlerdeki hükümleri delillendirme, yazıldıkları alandaki başka çalışmaları da dikkate alarak önceki birikimi değerlendirme, metinleri zamanla gelişen dil ve kavramlarla yeniden ifade etme, metinleri tenkit ve onlarda geçen terim ve ifadeleri açıklama gibi işlevleri⁴⁶¹ göz önünde bulundurulduğunda, şerh literatürünün fıkıh düşüncesinin gelişimine paralel bir şekilde nitelik ve nicelik bakımından gelişme kaydettiği söylenebilir. Şerhlerin bu işlevleri dikkate alındığında, şerh yazan müelliflerin, esas aldıkları metinlere değişik açılardan katkı sağlayarak, eleştirerek ve bazı hususları kendi yaşadıkları dönemin fikhî tefekkürüne göre yeniden ifade ederek fikhî düşüncenin gelişimine yön verdikleri görülür. Birçok şerhte görülen değişik mezhep ve delilleri tartışma, bunları mukayese etme ve bağlı oldukları mezhep düşüncesini temellendirme gibi hususlar, fıkıh düşüncesi açısından önemli bir aşamayı ifade etmektedir. Şerhlerin bu fonksiyonu, sadece fûrû' ile sınırlı kalmayıp usûl ve diğer alt dallara da teşmil edilecek niteliktedir. Zira fıkıhın fûrû' dışında kalan diğer alt dallarında kaleme alınan şerhler, fûrû' fıkıh kadar olmasa da önemli bir yekün tutmaktadır.

Fıkıh ilminde şerhlerle aynı dönemde telif edilen başka bir yazım türü de muhtasarlardır. Her şerhin bir muhtasar üzerine yazıldığını söylemek zor olduğu gibi her muhtasarın da zorunlu olarak bir şerhe dayanmış olduğunu söylemek her zaman

⁴⁵⁹ Şensoy, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 555.

⁴⁶⁰ Kaya, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 560.

⁴⁶¹ Bkz. Kaya, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 560-561.

mümkün değildir. Dolayısıyla şerhler ve muhtasarlar birbirlerine dayandıkları gibi, birbirlerinden farklı metinler veya bir fikhî düşünce ile ilişkili olabilirler. Nitekim III/IX. yüzyılda kaleme alınan *Muhtasarü'l-Müzenî* ve IV/X. yüzyılda kaleme alınan *Muhtasarü'l-Hırakî* gibi erken dönem çalışmalar, bir eserin ihtisarı olmaktan ziyade fikhî bir düşüncenin özeti olarak kabul edilebilirler. Bu nedenle muhtasarların, mezhep düşüncesini kısa bir şekilde ifade etme, eğitim ve uzun bir eseri özetleme gibi saiklerle kaleme alındığını söylemek mümkündür. İlk dönem muhtasarlarda görülen, mezhep imamının veya onun talabelerinin ders halkalarında üretilen fikhî bilgiyi zaptetme⁴⁶² fonksiyonu, muhtasarların kaleme alınmasının temel saiklerinden biridir. Muhtasarların fıkıh geleneği içerisinde oynadıkları bu rol sebebiyle, mezhep düşüncesinin yerleşmesini sağlayan önemli bir yazım türü olduğunu söylemek mümkündür. Fıkıhın kuruluş ve sistemleşme dönemini takip eden evreden sonra kaleme alınan muhtasarlarda eğitim yönü daha çok öne çıkmaktadır.⁴⁶³ Özellikle VI/XII. yüzyılın sonundan itibaren kaleme alınan çalışmalarda mezhep düşüncesini eğitim kurumlarında sistemli bir şekilde anlatma ve kavrama amacı güdüldüğünden, kısa metinler şeklinde muhtasarlar kaleme alınmıştır. Ancak bu tür muhtasarlar daha çok mezhep içerisinde kabul görmüş bir şerh veya metne dayanmaktadır. Dolayısıyla muhtasarlar bu yönüyle mezhep birikimini kısa ve özlü bir şekilde anlatma gibi bir fonksiyon icra ettikleri gibi belirli eserler üzerinden fikhî gelişimin sağlanmasına da olanak sağlamışlardır. Eğitim faaliyeti ile ilintili bir şekilde, hacimli bir eseri kısa bir şekilde ifade ederek mezhebin dayanmış olduğu görüşü ana hatlarıyla aktarma, muhtasarların temel fonksiyonlarının sonuncusu olarak ifade edilebilir. Bu amaçla yazılan *Minhâcü't-tâlibîn*, *Kenzü'd-dekâik* ve *Câmi'ü'l-ümmehât* gibi muhtasarlar, mezhep mensuplarının iltifatına mazhar olmuş ve üzerlerine birçok şerh kaleme alınmıştır. Dolayısıyla muhtasarlar da şerhler gibi değişik dönemlerde farklı işlevlere sahip olmakla beraber, daha çok geniş bir metni ve fikhî birikimi özlü bir şekilde ifade etme amacıyla kaleme alınmış eserler olarak fıkıhın bir alt dalı olarak kabul edilebilirler.

⁴⁶² Kaya, "Muhtasar", *DİA*, XXXI, 61.

⁴⁶³ Bkz. Wheeler, "Identity in the Margins", *ILS*, s. 185.

Fıkıh düşüncesi, değişik fakihler veya mezhepler arasındaki ihtilâflar üzerinden gelişim sağlamıştır. Bu nedenle fikhî konulardaki ihtilâflar, ilk dönemlerden itibaren kaleme alınmış kitaplara yansımıştır. Örneğin Ebû Yusuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*'sı gibi belirli bir mezhebin görüşünü savunmaktan ziyade, dayanmış olduğu deliller bakımından isabetli olan görüşü ortaya çıkarma kaygısı taşıyan mukayeseli çalışmalar yapılmıştır. İhtilâfu'l-fukahâ ve ilmü'l-ihtilâf olarak ifade edilen bu tür eserler, zaman içerisinde yerini ilm-i hilâf gibi sadece fıkıh ve fıkıh usûlüyle ilgili olmayıp cedel ve münazara gibi ilimlerle de ilişkili olan edebî türlere bırakmıştır. Hilâf literatürü, mezheplerin disipliner yapılarını tamamlamalarının ardından ortaya çıkan bir yazım türü olup, daha çok tahrîc ve tercîh faaliyetlerinin yapılmaya başlandığı döneme rastlamaktadır. Ayrıca yöneticilerin Şafî ve Hanefî mezhepleri başta olmak üzere, değişik fıkıh ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarını esas alarak bunlar arasında hangisinin daha üstün olduğuna dair meraklarının da literatürün gelişimini sağlayan etkenlerden biri olduğu söylenebilir.⁴⁶⁴ Aynı şekilde, ilm-i hilâftan amaç ve içerik bakımından farklı olan hilâfiyât literatürü de özellikle tâbiîn döneminden itibaren değişik kuşaktan fakihlerin görüş ayrılıklarını bilme ve fetva verirken bunları göz önünde bulundurma gibi pratik bir amaçla kaleme alınan eserlerin oluşturduğu bir alt daldır.⁴⁶⁵

Genel olarak değişik disiplinlerin, özelde ise fikhın alt dalları olarak ifade edilebilecek yazım türleri, yukarıda verilen birkaç örnekte olduğu gibi zamanla artmış; yöntem ve içerik bakımından değişik aşamalardan geçerek belirli bir olgunluğa erişmiştir. Bu nedenle, fikhî gelişim ve buna bağlı olarak alt edebî türler, mezhep düşüncesi ve mensubiyeti çerçevesinde ortaya konulan malzemenin zaman içerisinde işlenmesi sonucunda belirli merhalelerden geçerek bir kıvama kavuşmuştur. *Tahrîcü'l-fürû'* ile *furûk* literatürü de yukarıdaki örneklerde olduğu gibi sistematik olarak belirli bir gelişim sağlamakla beraber kavâid ile ilişkisi bakımından biraz daha yakından incelenecektir.

⁴⁶⁴ Özen, "Hilâf", *DİA*, XVII, 530-533.

⁴⁶⁵ Özen, "Hilâf", *DİA*, XVII, 533.

B. *Tahrîcü'l-Fürû' 'ale'l-Usûl* Literatürü

Daha çok usûl kâidelerini ele alan tahrîcü'l-fürû' literatürüne ait eserler, fûrû' kaynaklarda fikhî bilgi elde etmek için müracaat edilen tahrîcin dayanmış olduğu kaynaklar ile tahrîc ameliyesi sonucunda elde edilen bilgiler arasındaki irtibatı konu edinirler.⁴⁶⁶ Başka bir ifadeyle, bu literatüre ait eserlerde fûrû'a dair ihtilâfların usûldeki kaynakları üzerinde durulmakta ve her ihtilâfin dayandığı usûl ilkesi zikredilerek ne tür görüş ayrılıklarına yol açtığı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Tahrîcü'l-fürû' eserleri, fikhın değişik alanlarına ait ihtilâfları soyut ve teorik hukuk prensipleri üzerinden açıklamayı hedefledikleri için⁴⁶⁷ bir yönüyle kavâid eserlerine benzemekte; ancak daha çok usûl kâidelerini konu edinmeleri sebebiyle onlardan ayrılmaktadırlar. Bu alanda telif edilen altı eser daha çok ön plana çıkmış ve müstakil çalışmalara konu edilmiş olmakla beraber,⁴⁶⁸ tahrîcü'l-fürû' literatürüne ait eserler bunlarla sınırlı değildir.⁴⁶⁹

Her ne kadar *Te'sîsü'n-nazar*, tahrîcü'l-fürû' edebiyatına ait eserler arasında ilk çalışma olarak kabul edilse de Zencânî'nin (v. 656/1258) *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl* başlığını taşıyan çalışması, ele aldığı konular ve yöntem bakımından önemli bir gelişim evresini temsil etmektedir.⁴⁷⁰ Ayrıca *Te'sîsü'n-nazar*'ın ele aldığı asılların büyük bir kısmı usûl kâidelerinden ziyade fûrû' ile ilgili oldukları için bu eserin tahrîcü'l-fürû' literatürü içerisinde sayılması çok isabetli görünmemektedir. Örneğin kitabın ikinci kâidesi şöyledir: ikinci kâide ise “*Ebû Hanîfe'ye göre asıl, ihrama giren kişi hac menasikini belirlenen vaktinden sonraya tehir eder veya vaktinden önce yerine getirirse bir kurban kesmesi gerekir.*”⁴⁷¹ *Te'sîsü'n-nazar*, usûl kâidelerini ve bunlardan kaynaklanan fikhî ihtilâfları konu edinen tahrîcü'l-fürû' literatürüne ait eserlerden, özellikle ihtilâfi merkeze alması ve ağırlıklı olarak fûrû' kâidelerine yer vermesiyle

⁴⁶⁶ Bkz. Başoğlu, “Tahrîc”, *DİA*, XXXIX, 421.

⁴⁶⁷ Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law*, s. 49.

⁴⁶⁸ Bkz. Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law*, s. 49-72.

⁴⁶⁹ Daha fazla eser için bkz. Şûşân, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, I, 264-266.

⁴⁷⁰ Bkz. Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law*, s. 59; Okuyucu, “Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl Edebiyatı”, *MÜİFD*, XXXVIII, 116.

⁴⁷¹ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 6.

ayrılır. Nitekim *Debûsî*, çalışmasının başında, daha çok hilâfa vurguda bulunur ve eserinin ihtilâfın kapsamını ve görüş ayrılıklarının kaynaklarını ortaya koymayı ve bunları öğretmeyi hedeflediğini belirtir.⁴⁷²

Yaşadığı VII/XIII. asır Bağdat'ında Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki fikhî ihtilâflar üzerine yapılan usûl tartışmalarına farklı bir perspektiften yaklaşan *Zencânî*, eserinin girişinde fıkıh ilminin insanların dünya ve ahiretini ilgilendiren hükümleri konu edindiğini ve bunların da usûlü'l-fikh ilmi vasıtasıyla elde edildiğini belirtir. Daha sonra, fûrû'un usûl üzerine bina edildiğini ve fûrû' hükümler ile dayanmış oldukları deliller arasındaki sıkı irtibatı bilmenin zorunluğunu dile getirir. Ardından, kendisinden önce kimsenin usûl ile fûrû' arasındaki bu irtibata değinmediğini, usûl bilginlerinin soyut usûl kurallarını ele aldığını; buna karşılık fûrû' alimlerinin fûrû' hükümleri, dayandıkları asıllar ile ilişkilerini kurmadan aktardıklarını kaydeder ve kendisinin bu boşluğu doldurmak için eserini kaleme aldığını ifade eder. *Zencânî*, her kâide çerçevesinde bir usûl meselesini ele aldığını ve bunun altında yer alan fûrû' meseleleri incelediğini ifade ettikten sonra, eserinin küçük hacmine rağmen usûl kâideleri ile bunlardan neş'et eden fûrû' ahkâm ile dolu olduğunu ve ihtilâfa konu olan meseleleri içerdiğini belirtir.⁴⁷³ *Debûsî*'de görülen ihtilâf ve sebepleri vurgusu, *Zencânî*'de daha çok usûl ile fûrû' arasındaki ilişki ve fûrû' ihtilâfların kaynağının usûl ilkelerinden kaynaklandığı şekline dönüşmüştür. Dolayısıyla her iki müellifin eserlerini yazma gerekçeleri birbirlerinden bu yönüyle ayrılmaktadır.

Fikhî ihtilâfların kaynağı olan usûl kâideleri üzerinde durmaları sebebiyle ortak bir hedefe yönelme noktasında birleşen tahrîcî'l-fûrû' edebiyatına ait kitapların, üzerinde ittifak edilmiş bir yazım yöntemi takip ettiklerini söylemek güçtür. Bu nedenle, tahrîcî'l-fûrû' eserlerinin kavâid edebiyatında olduğu gibi bir sistem oluşturduklarını söylemek güçtür. Örneğin *Zencânî* fûrû' fıkıh bâblarını esas alarak daha çok Şafî ve Hanefî mezheplerinin ihtilâf ettiği meseleleri incelerken; *Tilimsânî* (v. 771/1369), usûl

⁴⁷² *Debûsî*, *a.g.e.*, s. 5.

⁴⁷³ *Zencânî*, *Tahrîcu'l-fûrû' 'ala'l-usûl*, s. 33-35.

eserlerinin sistematîğini takip ederek konuları ele almıştır. İsnevî (v. 772/1370), kavâid kitaplarının yaygınlaşması ve bu alandaki te'lifâtın değişik mezheplere mensup fakîhlerce benimsemesi sonucunda olsa gerek, daha çok kavâid eserlerindeki yöntemi takip ederek, önce bir kâide veya dâbıtı aktarmış, daha sonra bundan kaynaklanan ihtilâfları zikretmiştir. Onun takip ettiği bu yöntem, yakın dönemlerde yaşamış olan İbnü'l-Lahhâm (v. 803/1401) ile yaklaşık iki asır sonra yaşamış olan Timurtâşî (v. 1007/1599) tarafından da benimsenmiştir.⁴⁷⁴ Bu telif yöntemlerini birkaç örnek üzerinden açıklamak faydalı olacaktır.

Zencânî'nin *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl'*ü sistem ve yöntem itibariyle tahrîcü'l-fürû' eserlerinin genel karakterini taşıyan ilk örneklerden kabul edilebilir. Diğer tahrîcü'l-fürû' çalışmalarından farklı olarak fûrû' sistematîğini takip etmiş ve usûl kâideleriyle fûrû' arasındaki ilişkiyi mezhepler arası ihtilâfi eksene alarak incelemiştir. İhtilâfa odaklanması sebebiyle *Te'sîsü'n-nazar'a*, usûl-fürû' arasındaki ilişkiyi esas alması sebebiyle de kendisinden sonra gelen diğer tahrîcü'l-fürû' eserlerine benzemektedir. Zencânî'nin *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl'*ü fûrû' fıkıh eserlerde olduğu gibi tahâret, salât ve zekât gibi ana bölümler ile başlayıp siyer ile bitmekte; ancak siyerden sonra eymân, akziye, şehâdât, 'ıtk ve kitâbet gibi başlıklar altında bunlarla ilgili konular incelenmektedir. Her ana bölümün altında "mes'ele" başlığıyla fikhî ihtilâfları ele alan müellif, daha çok usûl ile ilgili ihtilâfları ve bunlardan kaynaklanan görüş ayrılıklarını örneklerle açıklamaktadır. Örneğin tahâret bölümünün altındaki ilk meselede hükümlerin ta'abbûdîliği ve ta'lîl edilebilirliği konusunu ele alan Zencânî şöyle der:

Şâfiî (r.a) hükümlerde ta'abbûdün asıl olduğu görüşündedir. Şâfi'î, ta'abbûdîlik ihtimalini üstün tutmuş ve fûrû' meseleleri onun üzerine bina etmiştir. Ebû Hanîfe (r.a) ise hükümlerde ta'lîlin asıl olduğu görüşüne sahip olmuş ve fûrû'dan meseleleri onun üzerine bina etmiştir. Zikri geçen bu iki asıldan çeşitli meseleler türemiştir.

⁴⁷⁴ Bkz. Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law*, s. 65, 70-71; Okuyucu, "Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl Edebiyatı", *MÜİFD*, XXXVIII, 118-120.

Zencânî ardından “*bunlar şu konulardır*” diyerek, Şafîiler ile Hanefîler arasında bu ilkedен kaynaklanan tahâret, namaz, zekat ve keffâretlerle ilgili on bir farklı meseleye işaret etmiştir.⁴⁷⁵ Aynı şekilde, siyer bölümünde “*haber-i vâhid kıyâsu’l-usûle muhâlif olursa, Şâfiî’ye göre kıyâsa takdim edilir*” dedikten sonra “*Hanefîler, kıyâsın haber-i vâhide takdim edileceği görüşündedirler*” der. Zencânî, daha sonra bundan kaynaklanan ihtilâflara işaret eder.⁴⁷⁶ Bu örneklerde görüldüğü üzere müellif, fûrû‘ başlıkları altında usûl kâidelerini ve bunlardan kaynaklanan görüş ayrılıklarını incelemektedir.

Öğrencileri arasında Lisânüddin İbnü’l-Hatîb (v. 776/1374), Şâtıbî (v. 790/1388) ve İbn Haldûn (v. 808/1406) gibi önemli isimlerin olduğu Mâlikî fakîh Tilimsânî, Zencânî’nin fûrû‘ başlıkları altında incelediği kâideleri usûl başlıkları altında incelemiştir. Ele aldığı konularda Mâlikî fakîhlerin kendi aralarındaki tartışmalara da gerektiğinde işaret eden Tilimsânî, Şâfiî ve Hanefî ve Hanebelîlerin görüşlerine de değinmektedir. Örneğin mutlak emrin neyi gerektirdiği konusunda, “*Mutlak emrin vücûb, nedb veya bunlar dışında bir şey gerektirdiği hususunda birçok ihtilâfta bulunmuşlardır. Fıkıhın çeşitli meselelerindeki ihtilâfları da buna dayanmaktadır*” dedikten sonra, buna bağlı olarak değişik mezheplerin ve Mâlikîler’in kendi içlerinde bu konudaki görüş ayrılıklarına değinmektedir.⁴⁷⁷ Tilimsânî, görüş ayrılıklarına işaret ederken mezheplerin isimlerini zikretse de bazen, “*muhâlif şöyle söyler*”, “*muhalifler şöyle söyler*”, “*bazısı şöyle söyler*” ve “*ashâbımızdan bazıları şöyle söyler*” gibi ifadelerle de karşıt görüşleri belirtir.

Zencânî’den farklı olarak daha çok Mâlikî fakîhlerin görüşlerini merkeze alarak başka fıkıh ekolleriyle çeşitli konularda vuku bulan görüş ayrılıklarına değinen Tilimsânî’nin bu eseri, ihtilâf merkezli olması yönüyle *Te’sîsü’n-nazar*’a benzemekle beraber, dil ile ilgili usûl tartışmalarına çok fazla yer vermesiyle ondan ayrılır. Ayrıca Tilimsânî, usûl meselelerindeki görüş ayrılıklarını her zaman kâideler üzerinden

⁴⁷⁵ Zencânî, *Tahrîcu’l-fûrû‘ ‘ala’l-usûl*, s. 41-46.

⁴⁷⁶ Zencânî, *a.g.e.*, s. 363. Zencânî’nin gerek İmâm Şâfiî’ye, gerekse başka mezheplere nispet ettiği bazı görüşlerin hatalı olduğuna dair bkz. Köse, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, s. 337.

⁴⁷⁷ Tilimsânî, *Miftâhü’l-vüsûl*, s. 375-379.

açıklamak yerine, usûle dair değişik yaklaşımların sebep olduğu fûrû‘ ihtilâflara yoğunlaşmakta ve bunu mezhepler arasında mukayeseli bir şekilde incelemektedir. Eser bu yönüyle klasik usûl yazım tarzından da ayrılmaktadır.

Memlük döneminin önde gelen Şâfiî fakîhlerinden olan İsnevî, Takiyyüddin es-Sübki’ye (v. 756/1355) öğrencilik yapmış; kavâid literatürü açısından önemli simalardan olan Zerkeşî’nin de (v. 794/1392) hocası olmuştur. İsnevî, Zencânî’nin *Tahrîcü’l-fürû‘ ‘ale’l-usûl*’de benimsediği yazım yöntemini usûle uyarlayarak *et-Temhîd fî tahrîci’l-fürû‘ ‘ale’l-usûl* isimli eserini kaleme almıştır. Zencânî’nin fûrû‘un ana konuları altında “*mes’ele*” başlığı açarak işlediği usûl kâideleri ve bunlardan kaynaklanan ihtilâfları İsnevî, usûlün ana konuları altında “*mes’ele*” başlığıyla incelemiştir. Ancak her iki eser arasında, usûl kâidelerini ele alma yöntemleri bakımından çeşitli farklılıklar bulunmaktadır.⁴⁷⁸

Yazmış olduğu eserlerde daha çok usûl ve dil ilişkisi üzerine yoğunlaşan İsnevî, *et-Temhîd*’de usûl kâideleri üzerinde durmakla beraber daha çok lafızlar çerçevesinde fıkıh ve dil, başka bir ifadeyle, usûl ve gramer ilişkisini incelemektedir. *el-Kevkebü’d-dürri* isimli eserinde de benzer bir yöntemle nahiv kurallarının fıkıh ile olan ilişkisini ele alan müellif,⁴⁷⁹ *et-Temhîd*’i daha önce yazmış olduğu usûl eserlerindeki boşluğu doldurmak için kaleme aldığını belirtmiştir. Bu boşluğun da özellikle usûl kâidelerinden fûrû‘un nasıl çıkarılacağı olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁰ Buna bağlı kalan İsnevî, önce bir usûl meselesi veya kâidesi aktarır ve çeşitli mezheplerin veya Şâfiî fakîhlerin konuyla ilgili ihtilâfına işaret eder, daha sonra bu ilke veya mesele ile ilgili görüş ayrılığının yol açtığı fûrû‘ ihtilâflarını zikreder. Örneğin değişik manalara gelebilen bir lafzın şer‘î, örfî veya lugavî anlamlarından hangisinin esas alınacağı ile ilgili olarak, “*Şâri’den sâdir olan bir lafız değişik anlamlara geldiği takdirde ilk olarak şer‘î manasına hamledilir*” şeklinde bir prensip aktarır. Ardından Şâfiî usûlcülerin lafızların şer‘î ve lugavî

⁴⁷⁸ Osman Güman başka bazı farklardan da bahsetmektedir. Bkz. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, s. 18.

⁴⁷⁹ Bkz. İsnevî, *el-Kevkebü’d-dürri*. Ayrıca İsnevî’nin bu eserini merkeze alarak nahiv-fıkıh usûlü ilişkisini inceleyen bir çalışma için bkz. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*.

⁴⁸⁰ İsnevî, *et-Temhîd*, s. 46.

anlamları ile ilgili görüşlerine yer verir ve “*Bundan kaynaklanan çeşitli fûrû‘ örnekler bulunmaktadır*” diyerek nikah, talâk, yemin ve vasiyet konularında değişik misaller üzerinde durmakta ve bunların söz konusu kâide ile olan irtibatına değinmektedir.⁴⁸¹

İsnevî'nin temelde usûl ilkeleri ile fûrû‘ meseleleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı çalışmanın aynı zamanda pratik bir gayesi de bulunmaktadır. Eserin mukaddimesinde, fetva verenler ile fıkıh eğitimi verenlerin de usûl ile fûrû‘ arasındaki ilişkiyi anlamak için müracaat edeceği bir eser oluşturmak istediğini ifade eden müellif, bu çalışmasının başka ilim adamlarına da örnek teşkil edecek bir özelliğe sahip olduğunu ima etmiştir.⁴⁸² Dolayısıyla müellif, Şâfiî mezhebini eksene alarak usûl ile fûrû‘ arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmış ve bunu yaparken fikhın, ihmal edildiğini düşündüğü bu iki alan arasındaki sıkı bağı fıkıh ilmiyle uğraşanlara da göstermeye çalışmıştır.

Hanbelî mezhebinin en önemli kavâid eseri sayılabilecek *Takrîru'l-kavâ'id*'in müellifi İbn Receb'in (v. 795/1393) talebesi olan İbnü'l-Lahhâm, kendisinden önceki müellifler gibi, *el-Kavâ'id* isimli eserinde usûl kâideleri ile fûrû‘ arasındaki ilişkiyi inceleyeceğini belirtmektedir.⁴⁸³ Diğer tahrîcü'l-fûrû‘ eserlerinden farklı olarak, her konuyla ilgili “*el-kâide*” şeklinde bir başlık atmış ve bunun altında daha çok usûle dair bir mesele ele almıştır. Örneğin ikinci başlıkta aklın ve şer‘î hitabı anlamının teklifin şartı olduğunu belirtmiş ve önce bu konuda usûlcüler arasındaki görüş ayrılıklarını ele almış, ardından da bununla ilgili çeşitli fûrû‘ meselelere değinmiştir.⁴⁸⁴ Zencânî'den itibaren tahrîcü'l-fûrû‘ eserlerinde benimsenen ana konu ve altında “*mes'ele*” şeklindeki yazım yönteminden farklı bir şekilde eserini yazan İbnü'l-Lahhâm, usûl ilkelerindeki farklılıkların fikhî meselelere etkisini sadece Hanbelî fakîhler çerçevesinde ele almayıp başka mezheplere de yer vermektedir. Mutlak emrin tekrar ifade edip etmeyeceği ile ilgili şöyle der:

⁴⁸¹ İsnevî, *et-Temhîd*, s. 228-236. İsnevî'nin bazı fakîhlere nispet ettiği görüşlerdeki hatalar için bkz. Köse, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, s. 337-338.

⁴⁸² İsnevî, *et-Temhîd*, s. 47.

⁴⁸³ İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, s. 33.

⁴⁸⁴ İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, s. 47-62.

Mutlak emrin tekrarı gerektirdiğini söylersek, ittifâken fevri de gerektirir. Eğer mutlak emrin tekrar gerektirmediğini söylersek, fevri gerektirir mi? Bu konuda değişik görüşler vardır.

İbnü'l-Lahhâm daha sonra Hanbelî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî usûlcülerin konuyla ilgili tartışmalarına değinmiş ve bu görüş ayrılığının fûrû' fıkha etkisini örneklerle açıklamaya çalışmıştır.⁴⁸⁵

Hanefî mezhebinin önemli metinlerinden biri olan *Tenvîru'l-ebâr*'ın müellifi ve kavâid literatürünün önemli isimlerinden İbn Nuceym'in (v. 970/1562) öğrencisi Timurtâşî, yazmış olduğu usûl ve fûrû' eserlerin yanısıra, *el-Vusûl ilâ kavâ'idî'l-usûl fî tahrîcî'l-fûrû'* 'ale'l-usûl başlığını taşıyan çalışmasıyla diğer tahrîcî'l-fûrû' eserleri gibi usûl ilkeleri ile fûrû' arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. Kendisinden önceki *tahrîcî'l-fûrû'* literatürüne ait eserlerin birikiminden istifade eden Timurtâşî, gerek eseri yazma düşüncesi ve gerekse yöntem bakımından, Hanefî mezhebinde bir benzeri olmadığını ifade ettiği İsnevî'nin *et-Temhîd*'inden etkilendiğini açıkça ifade etmektedir.⁴⁸⁶ Çalışmasında sık sık İsnevî'ye atıflarda bulunan Timurtâşî,⁴⁸⁷ usûl eserlerinde ele alınan ana konuların altında "mes'ele" ve bazen de "fâide" başlıkları açarak usûl kâidelerini zikretmekte ve bunların fûrû' ile ilişkilerini incelemektedir. Ayrıca *el-Vusûl*'de dil kâidelerinin fikhî hükümlere etkisine de geniş yer vermekle İsnevî'nin *el-Kevkebü'd-dürri* ve *et-Temhîd*'de ayrı ayrı yapmaya çalıştığını, bir eserde gerçekleştiren Timurtâşî, diğer tahrîcî'l-fûrû' eserlerinden farklı olarak kitapta fikhî kâidelere de sıklıkla müracaat etmektedir.

Timurtâşî, yukarıda da ifade edildiği üzere, ana konuların altında "mes'ele" başlığı açarak değişik usûl kâidelerine yer vermiş ve ardından bunlardan çıkarılan fûrû' mevzuları, daha çok Hanefî fakîhlerin görüşlerine yer vererek incelemiştir. Örneğin lafızlar bahsinde "imkan olduğu ölçüde kelâmın i'mali ihmâlden evladır, imkan yoksa

⁴⁸⁵ İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, s. 238-243.

⁴⁸⁶ Timurtâşî, *el-Vusûl*, s. 3-4. İsnevî'nin başka etkileri için bkz. Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law*, s. 70.

⁴⁸⁷ Örnek olarak bkz. Timurtâşî, *el-Vusûl*, s. 82-83, 180, 269-270, 336.

ihmali evladır. Bu nedenle usûl alimlerimiz manayı hakiki müteazzir oldukta mecâza gidileceği hususunda ittifak etmişlerdir” şeklinde bir kâide zikretmiş ve ardından yemin, nikah, vasiyet, talâk, vakıf ve azat etme ile ilgili çeşitli fikhî meseleleri bunun altında ele almıştır. Bunu yaparken mezhep kaynaklarına müracaat ederek, *Fetevâyı Hâniye*, *Menâr* ve *et-Tahrîr* gibi eserlerle Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe ve *Şeyhunâ* diye bahsettiği İbn Nüceym gibi fakîhlerin görüşlerine de referansta bulunmuştur.⁴⁸⁸

Fıkıh usûlünün lafız bahisleri ve bunlar üzerine bina edilen fikhî ihtilâflar, tahrîcî'l-fürû' alanında eser kaleme alan ve çoğunluğu oluşturan VIII/XIV. yüzyıl müelliflerinin yoğunlaştığı alan olarak öne çıkmaktadır. Bu nedenle, sahip olduğu içerik ve yazılış yöntemi dikkate alındığında ihtilâf/hilâf literatürünün ana karakterini yansıtabilecek şekilde mezhepler arası veya aynı mezhebe bağlı fakîhlerin görüş ayrılıklarını merkeze alarak kaleme alınan *Te'sîsü'n-nazar*'ı teknik olarak tahrîcî'l-fürû' eserleri arasında kabul etmek zor görünmektedir. Kitabın usûl kâideleriyle fûrû' arasında irtibat kurmaya çalışmaktan ziyade, ilk halkayı teşkil eden Hanefî fakîhlerinin gerek kendi aralarında ve gerekse başka alimlerle ihtilâflarını incelemesi ve bunu yaparken, çoğunlukla fûrû kâideleriyle dâbitlara yer verip nadiren usûl kâidelerine değinmesi, onu diğer tahrîcî'l-fürû' eserlerinden ayıran en önemli özelliktir. Böyle olmasına karşın *Te'sîsü'n-nazar*'ın hilâf, kavâid ve tahrîcî'l-fürû' literatürüne ait eserler arasında sayılması, üç literatürün de kesiştiği alanları ele alması ve bunlara kaynaklık edecek bir yapıya sahip olması sebebiyledir.

Zencânî'nin mezhepler arası ihtilâflar çerçevesinde ve fûrû' sistematiğini takip ederek usûl kâideleriyle fûrû' arasındaki ilişkiyi inceleme yöntemi, kendisinden sonra gelen müellifler tarafından takip edilmemiştir. Özellikle İsnevî ile beraber ihtilâf vurgusu azalmış ve fûrû' sistematiğini takip etme şeklindeki telif tarzı, yerini ya usûl sistematiğini esas alma veya değişik usûl ilkelerini bir araya getirme şeklindeki yazım yöntemine bırakmıştır. Ayrıca VIII/XIV. yüzyıl müelliflerinden Tilimsânî ile İsnevî'den itibaren usûl ilkeleriyle fûrû' ahkam arasındaki ilişkiyi ikinci dereceye indirgeyecek

⁴⁸⁸ Bkz. Timurtâşî, *el-Vusûl*, s. 77-81.

şekilde, usûl mevzularıyla dil kuralları veya kâideleri arasındaki ilişki öncelenmeye başlanmıştır. Nitekim İsnevî'nin, *Tahrîcü'l-fürû'* kitabını yazarken dil kâideleriyle fıkıh arasındaki ilişkiyi inceleyen *el-Kevkebü'd-dürrî* isimli eserini kaleme almaya başlaması⁴⁸⁹ ve Timurtâşî'nin bunları tek bir eserde bir araya getirmesi bunu göstermektedir. İbnü'l-Lahhâm ise bu müelliflerin hepsinden farklı bir yazım tarzı benimseyerek eserini kaleme almıştır. Değişik fıkıh ekollerine mensup fakihlerin çalışmalarının bulunduğu tahrîcü'l-fürû' eserleri, ortak bir yazım geleneği oluşturamadıkları için daha sonra bu alanda benzer çalışmalar yapılmamış ve bu nedenle literatür birkaç eserle sınırlı kalmıştır.

Tahrîcü'l-fürû' müelliflerinin, eserlerinde usûl kâideleriyle fûrû' arasındaki ilişki üzerinde duracaklarını ifade etmeleri, fikhî kâideler ile usûl kâideleri arasındaki ayrımı ortaya koyması bakımından önemlidir. Her ne kadar kavâid eserlerinde de bazı usûl ilkeleri kullanılsa da çoğunlukla fûrû' prensiplerine yer verilmesi, usûl ile fûrû' kâideleri arasında bilinçli bir ayrımın olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, nasıl ki *el-eşbâh ve'n-nezâir* kitapları fikhî kâideleri ele alan eserler ise *tahrîcü'l-fürû'* kitapları da usûl kâidelerini ele alan kavâid kitapları olarak kabul edilebilirler. *Tahrîcü'l-fürû'* ile *kavâid* edebiyatı arasındaki bu ilişki, ilginç bir şekilde bu alanda çalışmaya sahip olan müellifler arasında da görülmektedir. Şöyle ki, yukarıda da değinildiği üzere Timurtâşî İbn Nuceym'in; İbnü'l-Lahhâm da İbn Receb'in talebesidir. Ancak her iki öğrenci usûl kâideleri üzerine çalışma yapmışken, hocaları fûrû' kâideleri alanında eser kaleme almışlardır.

C. Furûk Literatürü

Zerkeşî'nin (v. 794/1392) fıkha dair ilimleri tasnif ederken aralarında saydığı furûk ilmi,⁴⁹⁰ tahrîcü'l-fürû' gibi fikhın, kavâid literatürü ile yakından ilgili olan edebî türlerinden biridir. Aşağıda üzerinde durulacağı üzere, tüm furûk eserlerinin ana konusu kâideler olmamakla beraber, bazılarının doğrudan kâideleri konu edinmesi veya

⁴⁸⁹ Bkz. İsnevî, *et-Temhîd*, s. 47.

⁴⁹⁰ Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, 69.

meseleler arasındaki farkları kâideler üzerinden açıklamaya çalışması ve X/XVI. yüzyıldan itibaren kaleme alınan *el-Eşbâh ve'n-nezâir* eserlerinde furûkun da bir bölüm olarak yer alması, furûk ile kavâid eserleri arasında önemli bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır.

Furûk alanında eser kaleme alan müelliflerin, furûk kavramının tanımından ziyade ele alacakları konuların mahiyetine yönelik ifadeleri, furûkun anlamı ile ilgili ipuçları vermektedir. Örneğin Cüveynî (v. 438/1047) *el-Cem' ve'l-fark* isimli eserini yazma gayesini açıklarken, şer'î meselelerin şekil açısından birbirlerine benzeyebileceğini, ancak dayandıkları illetler sebebiyle hükümlerinin farklı olabileceğini belirtir ve çalışmasında bunlar üzerinde duracağını ifade eder.⁴⁹¹ Aynı şekilde Hanbelî fakîhlerden Sâmerrî (v. 616/1219), kaleme aldığı *furûk* kitabının, “*şekilleri birbirine benzediği halde hukukî hükümleri farklı olan meseleleri içerdiğini*” ifade ederek⁴⁹² furûk ilminin ne tür konularla ilgilendiğini ortaya koymuştur. Suyûtî de (v. 911/1505) furûku, anlam ve şekil bakımından bir, illet ve hüküm bakımından farklı olan benzerler arasındaki farkların konu edildiği ilim olarak tasvir eder.⁴⁹³ Furûk ilminin tanımını da içeren bu ifadeler, tarihsel süreç içerisinde kaleme alınan furûk eserleri dikkate alındığında furûkun anlamını bütün halinde yansıtmaya bakımdan eksik kalmaktadır. Zira, furûk eserleri sadece şekil bakımından benzer olup hüküm bakımından farklı meseleleri incelememekte; aynı zamanda kâideleri de ele almaktadır. Dolayısıyla bu özelliği de kuşatacak bir furûk tanımı, “*şekil bakımından birbirine benzeyen, ancak farklı olmalarını gerektiren bazı sebeplerden ötürü hüküm açısından birbirinden ayrılan meselelerin yahut kaidelerin bilgisidir*” şeklinde yapılabilir.⁴⁹⁴

Furû' kaynaklarında, yeri geldikçe değişik mesele ve kavramlar arasındaki farklar ele alınmıştır. Özellikle mezhepler arası ihtilâflarda bir mezhebin görüşünü eleştiren fakîhler, eleştirdikleri alimlerin kavramlar arasındaki ince ayırımı görmemeleri sebebiyle

⁴⁹¹ Cüveynî, *el-Cem' ve'l-fark*, I, 37.

⁴⁹² Sâmerrî, *Kitâbu'l-Furûk*, I, 115.

⁴⁹³ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 7.

⁴⁹⁴ Özen, “Furûk”, *DİA*, XIII, s. 224.

farklı bir sonuca vardıklarını ifade etmişlerdir. Bu tür fikhî tartışmalar ve bu tartışmaların dayanmış olduğu fikrî temellerin bir devamı olarak, çeşitli mesele ve kavramlar arasındaki farklar, mezheplerin doktriner formlarının belirli bir olgunluğa erişmesinin ardından IV/X. yüzyıldan itibaren müstakil eserlerde incelenmeye başlandı. Bu durum fūrû‘dan farklı olarak, furûk eserlerinin kaleme alınmasını sağlamıştır. Kavâid literatürü ile benzer bir dönemde kaleme alınan bu tür eserlerin bazıları furûk başlığını taşımaktaydı. Bununla beraber erken dönemlerden itibaren bazı furû‘ eserlerinin başlığında furûk ifadesinin geçtiği görülür. Örneğin Ebû Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî’nin (v. 320/932) *el-Furûk fî furû‘i’s-Şâfi‘iyye*’si, İbn Süreyc’in *el-Furûk*’u ve İsnevî’nin (v. 772/1370) *Kâfi’l-muhtâc fî şerhi’l-Minhâc* adlı eserleri buna örnek verilebilir. Halbuki bu kitaplardan İbn Süreyc’in (v. 306/918) *el-Furûk*’u, Müzenî’nin *el-Muhtasar*’ında geçen bazı fikhî meseleler ile ilgili sorulan sorulara verilen cevapları içermektedir.⁴⁹⁵ Bu tür çalışmaların furûk eserleri arasında anılmasının çeşitli nedenleri olmakla beraber, fūrû‘ fıkha ait çeşitli meseleleri bir araya getirmeleri, uzun yazılmış kaynaklarla muhtasarları cem etmeleri sebebiyle olabilir. Bunlara ilaveten bu çalışmalarda, aralarında fark bulunan birçok mevzuya değinilmesi de bu tür bir isimlendirmeye yol açmış olabilir.⁴⁹⁶

Furûk literatürü sadece fıkıh ilmiyle sınırlı kalmayıp değişik ilim dallarını da kuşatan bir genişliğe sahiptir. Hatta fıkıh dışındaki diğer ilimlere ait furûk eserleri, fıkıh ile mukayese edildiğinde daha erken dönemlerde kaleme alınmıştır. Ancak fıkıh alanında kaleme alınmış *furûk* eserleri, önermeler veya önerme gruplarıyla uğraşırken; diğer alanlarda yapılmış çalışmalar daha çok iki kavram veya kelimenin semantik analizinden hareketle aralarındaki farkları ortaya koymaya çalışır.⁴⁹⁷ Örneğin Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed es-Serahsî (v. 286/899) *el-Fark beyne’n-nahv ve’l-mantık* isimli eserinde yakın anlamlara sahip mantık ve nahiv kavramlarını incelemiştir. Bâkılânî’nin (v. 403/1013) yaratma ve kesb kavramları arasındaki farkı ele aldığı

⁴⁹⁵ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1257-1258; Cüveynî, *el-Cem‘ ve’l-fark*, neşredenin girişi, I, 20.

⁴⁹⁶ İsnevî, *Metâli’u’d-dekâik*, neşredenin girişi, I, 202.

⁴⁹⁷ Heinrichs, “Hukuku Yapılandırmak”, *IHAD*, IX, 237.

Tasarrufu 'l-'ibâd ve 'l-fark beyne 'l-halki ve 'l-iktisâb isimli eseri ile keramet ve mucize kavramlarını incelediği *el-Fark beyne mu'cizâti 'l-enbiyâ' ve kerâmâti 'l-evliyâ'* isimli eseri kelam alanında ortaya konan çalışmalardır. Aynı şekilde Ebû Hilâl el-Askerî'nin (v. 400/1009) Arap dili alanında kaleme aldığı *el-Furûk fi 'l-luga'sı* ile Ebû Bekir er-Râzî'nin (v. 313/925) tıp alanında kaleme aldığı *el-Furûk beyne 'l-emrâz'* ve İbnü'l-Cezzâr'ın (v. 369/979) *Kitâbü 'l-Fark beyne 'l-'ileli 'lletî teştebihü esbâbuhâ ve tahtelifü a'râzuhâ* isimli eserler de bu çerçevede zikredilebilir.⁴⁹⁸

Fıkıh usûlü alanında da furûk eserleri kaleme alınmıştır. Örneğin İbn Kemal Paşa'nın (v. 940/1534) *Furûku 'l-usûl'ü* bu alanda yapılmış çalışmalara örnek gösterilebilir. Eseri, usûl konularının öğrenciler tarafından kolayca öğrenilmesi ve ezberlenmesi amacıyla kaleme aldığını belirten müellif, çalışmasının eğitim amacıyla yazıldığını vurgulamıştır.⁴⁹⁹ Daha sonra sebep ile şart, sebep ile illet, illet ile delîl, kıyâs-ı celî ile kıyâs-ı hafî, hakikat ile mecaz gibi değişik usûl konuları arasındaki farkları ele almıştır.

Arap dili, kelâm, felsefe, mantık, tıp, tasavvuf ve fıkıh usûlünü de içine alacak şekilde değişik ilim dallarını kuşatan furûk literatürüne ait eserler, fıkıh söz konusu olduğunda iki fer'î mesele, iki fikhî kâide veya usûl ve furû'a dair ıstılahlar ile dilsel ifadeler arasındaki farkları konu edinirler.⁵⁰⁰ Özellikle fer'î meseleler arasındaki farklar ele alınırken fikhin temel ilke ve kurallarına başvurulmuş ve bu çaba, farklı görünen meselelerin dayanmış olduğu kural ve kâideleri ortaya çıkarmaya yol açmıştır. Söz konusu durum kavâid literatürünün gelişmesine yol açan temel faktörlerden biri olmakla beraber, bunun belki de kavâid ilminin ortaya çıkmasına yol açan başlıca âmil olarak görülmesi⁵⁰¹ oldukça zordur. Çünkü fikhî kâide ve dâbitlerin, gerek ilk dönem furû' eserlerinde kullanılmaları ve gerekse müstakil olarak kaleme alındıkları zaman dilimi bakımından furûk literatüründen sonra ortaya çıktıklarını söylemek zordur. Zira elde

⁴⁹⁸ Bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, II, 443; Dimaşkî, *el-Furûku 'l-fikhiyye*, neşredenin girişi, s. 28-29. Geniş literatür için bkz. Özen, "Furûk", *DİA*, XIII, s. 225-227.

⁴⁹⁹ İbn Kemal Paşa, *Furûku 'l-usûl*, s. 65.

⁵⁰⁰ Mekkî, *Tehzîbu 'l-Furûk*, I, 3; Dimaşkî, *el-Furûku 'l-fikhiyye*, neşredenin girişi, s. 31.

⁵⁰¹ Bkz. Özen, "Furûk", *DİA*, XIII, s. 224-225.

mevcut kaynaklarda yer alan bilgilerin furûk ve kavâid edebiyatına ait ilk eserlerin aynı asırda kaleme alındığını göstermesi de bunu desteklemektedir.

Furûk literatürüne dair eserlerin değişik yazım şekilleri olsa da bunları genel hatları itibariyle üç grupta toplamak mümkündür: a) Kâideler arasındaki farkları ele alan kavâid merkezli yazım türü, b) meseleler arasındaki farkları ele alan furû‘ eksensiz yazım yöntemi ve c) her iki yöntemin bir arada uygulandığı karma metot. Karâfi’nin (v. 684/1285) başını çektiği ilk grup, çeşitli mevzuları içeren kâide ve dâbitlar arasındaki farkları incelemesi bakımından bir tür kavâid olarak değerlendirilebilir. Karâfi’den sonra pek takip edilmeyen bu yöntem, özellikle *el-Eşbâh ve’n-nezâir* literatürüyle beraber fikhî kâidelerle iç içe girmiş ve bu yazım türü müstakil olarak gelişim sağlamamıştır. İkinci tür, en fazla eser kaleme alınan furûk yazım şekli olup fikhî mesele ve hükümleri inceler. Bu yöntemi takip eden müellifler ya furû‘ sistematiğini takip ederek fer‘î meseleler arasındaki farkları incelemiş ya da furû‘a ait çeşitli kavramlar arasındaki farklar üzerinde durmuşlardır. Bunun en güzel örneklerinden birisi Cüveynî’nin (v. 438/1047) *el-Cem‘ ve’l-fark* isimli eseridir. Üçüncüsü ise Bedreddin Muhammed el-Bekrî’nin takip ettiği ve furû‘ sistematiği takip edilerek fikhî kâideleri ele alan, ancak birbirine benzer meseleler geldikçe bunlar arasındaki farklara işaret eden yöntemdir.⁵⁰²

Furûk ve kavâid literatürüne ait eserlerin mevzuu furû‘ meseleleri olmakla beraber, furûk müellifleri bunların ayrıştıktıkları noktaları, kavâid müellifleri ise birleştikleri yönleri konu edinirler. Ancak bazen, şekil itibariyle birbirine benzeyen iki mesele arasındaki farkın onların dayanmış oldukları kâideler olduğu görülür.⁵⁰³ Bu nedenle, Karâfi gibi bazı müellifler, meseleler arasındaki farklardan ziyade kâideler arasındaki farkları konu edinerek tek tek olayların farklılıklarını ele almaktansa onların dayanmış oldukları prensipleri incelemişlerdir.

Furûk edebiyatına dair eserlerin kaleme alınmasında özellikle mezhep mensuplarının bağlı oldukları fikhî düşüncüyü savunma ve mezheplerinin fikhî

⁵⁰² Özen, “Furûk”, *DİA*, XIII, s. 225; Cüveynî, *el-Cem‘ ve’l-fark*, neşredenin girişi, I, 22-23.

⁵⁰³ Bkz. Efgânî, *el-Furûku’l-fikhîyye*, I, 187-188.

meselelerde geliştirdikleri görüşlerdeki mantıkî boşlukları doldurma gayretleri etkili olmuştur. Ayrıca fikhî hükümlerin zahiren çelişkili görünseler de ince bir bakış açısıyla incelendiklerinde bu tür bir çelişkinin olmadığını ortaya koyma çabası da buna eklenebilir.⁵⁰⁴ Bunların yanısıra, bazı furûk eserlerinin eğitim amacıyla kaleme alındığı da görülür. Nitekim Ebü'l-Abbas el-Cürcânî (v. 482/1089), kaleme aldığı furûk eserinin girişinde kitabını eğitim amacıyla yazdığını ifade etmektedir.⁵⁰⁵

Hanefî fakîhlerin furûk alanında da öncü bir role sahip olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim Hanefiler'den Kerâbîsî'nin (v. 322/934) *el-Furûk* isimli çalışması, furûk literatürü alanında yazılmış ilk eserlerden biri olarak kabul edilir.⁵⁰⁶ Furûk alanında IV/X. yüzyılda başlayan müstakil eser telifi, yaklaşık X/XVI. yüzyıla kadar devam etmiş; bazı istisnalar olmakla beraber bu dönemden sonra, furûk mevzuları kavâid kitapları içerisinde bir bölüm olarak incelenmeye başlanmıştır. Dolayısıyla furûk ilmi, *el-Eşbâh ve 'n-nezâir* başlığını taşıyan eserler içerisinde, çoğunlukla *cem'* ve *'l-fark* başlığı altında incelenerek kavâid eserlerine dercedilmiştir.

II. Genel Olarak Kavâid Literatürünün Tarihsel Gelişimi

Fürû' fıkıh eserlerinde incelenen değişik meseleler veya fikhî konuların işleniş tarzı, fıkıh ilminin doktriner gelişiminin belirli bir olgunluğa ulaşmasının ardından *kavâid*, *furûk* ve *tahrîcü 'l-fürû'* gibi alt edebî türlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yukarıda yer verilen *tahrîcü 'l-fürû'* ve *furûk* gibi disiplinler, ele aldıkları konular ve yöntem bakımından kavâid edebiyatı ile büyük oranda benzerliklere sahiptirler. Bu disiplinlerde kullanılan malzemenin gerek fikrî temelleri, gerekse doğrudan örnekleri fürû' eserlerinde yer almış olmakla beraber, bunların zamanla müstakil kaynaklarda

⁵⁰⁴ Özen, "Furûk", *DİA*, XIII, s. 225.

⁵⁰⁵ Cürcânî, *el-Mu'âyât*, s. 22.

⁵⁰⁶ Bkz. Kerâbîsî, *el-Furûk*, neşredenin girişi, I, 8.

incelenmesi fıkıh ilminin tedvinini takip eden döneme rastlamaktadır⁵⁰⁷ ki bu üç fikhî yazım türü de bu dönemde müstakil eserlerde vücut bulmuştur.

Fıkıhın doktrin ve tedvin bakımından önemli bir evreye ulaşmasının ardından müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkan kavâid edebiyatına ait eserlerin kaleme alınmasında etkin olan faktörlerin başında, fıkıh ilminin oluşum sürecinden itibaren, fakîhlerin zihninde ilkelere dayanan hukuk anlayışının varlığı ve bu ilkesel düşünce çerçevesinde üretilen zengin bir malzemenin bulunmuş olması gelir.⁵⁰⁸ Bununla beraber, fikhî kâideler ilk dönemlerden itibaren fıkıh eserlerinde bulunmasına veya kavâid düşüncesi fakîhlerin düşünce sisteminde yer almasına rağmen, müstakil eserlerde inceleme konusu edilmeleri yaklaşık IV/X. yüzyıla rastlamaktadır. Bu durum, fikhî kâidelerin fûrû‘ kaynaklarda ele alınan meselelerin belirli bir olgunluğa eriştikten sonra tümevarım yöntemiyle incelenmesi neticesinde, ortak noktalarının tespit edilmesi sonucunda elde edildiğini göstermektedir. Bu nedenle fikhî kâidelerin bazı nedenlerle İslam hukuk tarihi içinde geç bir gelişim gösterdiğini söylemek,⁵⁰⁹ çok isabetli değildir. Çünkü fıkıhın ilk dönemlerinden itibaren gerek fetvalarda ve gerekse fûrû‘ kaynaklarında kendilerine müracaat edilen fikhî kâidelerin belirli bir süreçten sonra müstakil olarak bir araya getirilmeleri doğal bir gelişimdir.

Fıkıh usûlü gibi kavâid literatürü de bir bakıma fûrû‘un dayanmış olduğu temelleri ortaya çıkarma çabasının bir sonucu olarak doğmuştur. Nasıl ki usûl ilmi fûrû‘ üzerine düşünme sonucunda fikhî ahkâmın dayanmış olduğu tutarlı bir temelin olduğunu göstermeye çalışıyorsa,⁵¹⁰ kavâid ilmi de benzer bir şekilde fer‘î ahkâmın dayanmış olduğu ilkeleri ortaya çıkarma çabasının sonucunda gelişmiştir. Özellikle kavâid eserlerinde fıkıhın çeşitli alanlarına ait değişik hükümlerin birleştikleri noktaların birer prensip halinde ifade edilmesi, fûrû‘ müktesebatın gözden geçirilerek dayanmış olduğu teorik temelleri inşa etmeyi zorunlu kılmıştır. Bu durum, usûl ilmi ile büyük benzerlikler

⁵⁰⁷ Dönmez, “Hz. Peygamber’in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri”, *Ebedî Risalet I*, s. 167.

⁵⁰⁸ Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 206.

⁵⁰⁹ Kamali, “Legal Maxims”, *Arab Law and Quarterly*, s. 77.

⁵¹⁰ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 117.

arz etmektedir. Her iki literatürün yönelmiş olduğu amacın aynı olmasına ilave olarak, İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'si dışarıda tutulursa, günümüzde mevcut olan malzemeden hareketle sistematik ve kapsamlı usûl eserlerinin IV/X. yüzyıldan itibaren kaleme alındığını⁵¹¹ ve bunun da kavâid edebiyatına ait ilk müstakil kitapların yazılması ile aynı döneme rastladığını söylemek mümkündür. Bunlara ilaveten, muhtasar eserlerin de bu dönemde yazılmaya başlandığı görülmektedir. Kavâid edebiyatı gibi uzun bir aradan sonra VII/XIII. yüzyılda yeniden canlanan muhtasarlarda da daha çok bir mezhebin görüşlerinin sistemli bir şekilde bir araya getirilmesi hedeflenmiştir.⁵¹²

Bu bağlamda, kavâid eserleri telifinin mezhep kavramıyla yakın bir ilgisinin olduğunu söylemek mümkündür. Kavâid kitaplarının kaleme alındığı IV/X. yüzyıl, aynı zamanda mezhep düşüncesinin yerleşmeye başladığı ve sistematik fikhî üretimin mezhep içi geliştirilen düşünce ve pratik hedeflerin dikkate alınarak yapılmaya başlandığı döneme rastlamaktadır. Bu dönemde ilk örneklerine rastlanan muhtasar ve furûk gibi değişik edebî türler bu amaçla ilişkili olup mezhep olgusuyla irtibatlıdır. Başını Bağdat'taki hilâfetin düşmesinin ardından yeni hilâfet merkezi olan Mısır'daki fakihlerin çektiği VII/XIII. ve devamındaki yüzyıllarda kaleme alınan kavâid eserlerinde de benzer saiklerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu eserlerde mezhep müktesebatı gözden geçirilerek, kaynaklarda farklı başlıklar altında yer alan hükümlerin ortak noktaları bir araya getirilmiş ve bunlar belirli kâideler altında toplanmıştır. Bunu yaparken, mezhep kaynaklarında ele alınan konuların belirli asıllara dayandığını ispatlama ve çelişkili gibi görünen fer'î ahkâmın sistemli düşüncenin bir parçası olduğunu ortaya koyma gayretleri ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla, aynı bölgede bulunan değişik mezheplere mensup fakihlerin kendi mezheplerini savunma ve bu alanda eser telif etme gayesi içinde olmaları, kavâid alanında Mısır merkezli bir telif hareketinin VII/XIII. yüzyıldan itibaren başladığını söylemeye olanak sağlamaktadır.

⁵¹¹ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 117.

⁵¹² Bkz. Fadel, "The Social Logic of Taqlid", *ILS*, s. 197.

Fıkhî kâidelerin müstakil eserlerde bir araya getirilmelerinin pratik bir yönü de bulunmaktadır. Mezhep olgusunun yerleşmesini takip eden dönemde İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde açılan medreselerde verilen eğitim müfredatında fikhın önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir.⁵¹³ Özellikle öğrencilere belirli bir mezhebin görüşlerinin bir sistem dahilinde ve dayanmış oldukları ilkelerle verilmesi düşüncesi, kavâid eserlerini medreselerde önemli eğitim araçları haline getirmiştir. Nitekim bazı kavâid müelliflerinin, eserlerinin girişlerinde kaleme almış oldukları çalışmaların bu yönüne işaret etmeleri de bunu göstermektedir. Örneğin Suyûtî *el-Eşbâh*'ın başında, kavâid alanında *Şevâridü'l-fevâid fi'd-davâbit ve'l-kavâid* isminde bir eser yazdığını ve bunun öğrencilerin ilgisini çektiğini ve takdir topladığını ifade etmiş ve bu ilgi sebebiyle kâideleri daha geniş bir şekilde ele alan bir eser telif etmeye karar verdiğini söylemiştir.⁵¹⁴ Aynı şekilde Mâlikî fakîhi Venşerîsî de (v. 914/1508), yazmış olduğu kavâid kitabının başında, değişik bölümleri bir araya getiren, meselelerin dayanmış olduğu asılları sağlam bir şekilde ortaya koyan özet bir çalışma kaleme aldığını belirterek,⁵¹⁵ eserin eğitim yönüne vurguda bulunur.

Fıkhî kâideler IV/X. yüzyılda müstakil eserlere konu olmalarına rağmen, elde mevcut olan bilgilere göre VII/XIII. yüzyıla kadar ciddi bir te'lifâtın olmadığı görülür. Bu yüzyıldan itibaren yapılan te'lifâta daha çok Şâfiîler ile Mâlikîler'in yön verdiği görülmektedir. Hanefî fakîhler kavâid alanında öncü role sahip olmalarına rağmen İbn Nüceym'e kadar bu alanda yapmış oldukları bir çalışmaya kaynaklarda rastlanmamaktadır. Hanefî fakîhlerin bu dönemde kavâid alanında günümüze ulaşmış çalışmalarının bulunmamasının eser telif etmedikleri anlamına gelemeyeceğini söylemek mümkün olmakla beraber; İbn Nüceym'in de *el-Eşbâh*'ın girişinde Hanefî fakîhlerin bu tür ilimlerde öncü rolüne işaret ettikten sonra bu alanda Tâcüddin Sübkî'nin eserine denk bir te'lifâtın olmadığını ifade etmesi,⁵¹⁶ kendisine kadar kavâid alanında kaleme alınmış önemli bir çalışmanın bulunmadığı görüşünü desteklemektedir. Dolayısıyla

⁵¹³ Bkz. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 140-141, 159-161.

⁵¹⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 5.

⁵¹⁵ Venşerîsî, *Îzâhu'l-mesâlik*, s. 133.

⁵¹⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 9-10.

Hanefî fakîhler bu dönemde farklı alanlarda eser telifine yönelmiş ve başlattıkları kavâid yazım geleneği yerine, değişik konularda çalışmalar ortaya koymuşlardır.

Hanefî fakîhlerin IV/X. yüzyıldan sonraki dönemde kavâid te'lifâtı dışında yöneldikleri alanların başında usûl yazımı ve mezhebin ana kaynakları üzerine yapılan çalışmalar gelmektedir. Aynı durum diğer mezheplere mensup fakîhler için de söz konusu olup özellikle V/XI. ve VI/XII. yüzyıllarda önemli usûl eserleri kaleme alınmıştır. Nitekim Hanefî mezhebinin önemli usûl eserlerinin müellifleri olan Debûsî (v. 430/1038), Ebü'l-'Usr Pezdevî (v. 482/1089), Serahsî (v. 483/1090), Sem'ânî (v. 489/1096), Ebü'l-Yüsr Pezdevî (v. 493/1099), Lâmişî (v. 522/1128), Alaüddin Semerkandî (v. 539/1145) ve Üsmendî (v. 552/1157) gibi isimler bu dönemde yaşamışlardır. Buna ilaveten Hanefî mezhebinin IV/X. yüzyılın sonlarından itibaren merkez değiştirmesi de bu çerçevede zikredilmesi gereken önemli bir husustur. Özellikle mezhep merkezinin Bağdat'tan Mâverâünnehir'e kayması⁵¹⁷ telif geleneği üzerinde önemli etkiler oluşturmuştur. Bağdat Hanefîleri içerisinde ve kavâid edebiyatında öncü bir role sahip olan Kerhî'den sonra Hanefî fakîhlerin bu bölgede kavâid yazım geleneğini sürdürmemelerinde, V/XI. yüzyıldan itibaren bölgeyi etkisi altına alan baskın Hanbelî düşüncenin de rolünün olduğu söylenebilir. Zira, bu dönemden sonra Hanefîler bölgede çok az varlık gösterirken, V/XI. ve VI/XII. yüzyıllarda etkin olan Hanbelîler'in çoğunluğunun Bağdat ile ilişkisi olmuştur.⁵¹⁸ Kerhî'nin öğrencisi Cessâs'ın müstakil bir eser telif etmektense İmâm Muhammed'in eserleri üzerinde fikhî kâide ve dâbitları inceleme konusu yapması ve bu konudaki etkisi bir yana bırakılırsa kavâid edebiyatına ait diğer bir eser olan *Te'sîsü'n-nazar*'ın Mâverâünnehir'de telif edilmiş olması şaşılacak bir durum değildir.

Hanefî mezhebinde uzun bir süre kavâid alanında eser telif edilmemesi, mezhep merkezinin Irak'tan Mâverâünnehir'e kaymasıyla beraber, Hanefî fakîhlerin daha çok usûl tartışmalarıyla meşgul olması ve fûrû' alanında eserler kaleme almalarıyla

⁵¹⁷ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 119-120.

⁵¹⁸ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 120, 212.

açıklanabilir. Nitekim mezhep literatürü içerisinde en kapsamlı ve önemli usûl ve fûrû‘ kaynakların yazılması, kavâid açısından te’lifâtın olmadığı bu döneme rastlar. Bu nedenle, Hanefî mezhebinde kavâid edebiyatına ait te’lifâtın uzun bir süre kesintiye uğraması ve diğer mezheplerle mukayese edildiğinde geç bir dönem sayılabilecek olan İbn Nüceym ile yeniden başlaması, mezhep merkezinin değişmesine paralel olarak Hanefî fakîhlerin gündemini meşgul eden başka meselelerin bulunmasıyla açıklanabilir.

Kavâid literatürüne ait müstakil çalışmaların IV/X. yüzyılda ortaya çıkmasının ardından VII/XIII. yüzyıla kadar bir durgunluk yaşanması ve bu dönemden itibaren yeniden yoğunluk kazanmasının çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bunların başında fikhî kâidelerin ihtilâf ile ilişkisi gelmektedir. Bu nedenle, kavâid literatürünün ihtilâf merkezli geliştiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu alanda kaleme alınmış ilk müstakil eser kabul edilen Kerhî’nin *Risâle fi’l-usûl*’ü ile Debûsî’nin *Te’sîsü’n-nazar*’ı bununla ilgili zengin örnekler içermektedir. Örneğin *Te’sîsü’n-nazar*’ın ana çatısını mezhep imamlarının kendi aralarındaki ihtilâflar ve başka fakîhlerle olan ihtilâfları teşkil etmektedir. Müellif fikhî kâideleri bu ihtilâflar çerçevesinde incelemekte ve ihtilâfların dayandıkları asılların kâideler olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Aynı şekilde, daha sonraki dönemlerde te’lif edilen kavâid eserlerinde de ihtilâfların önemli bir yer tuttuğu görülür. Özellikle VIII/XIV. yüzyıl te’lifâtında mezhepler arası ihtilâfin önemli bir yer tuttuğu ve bunun X/XVI. yüzyılda yerini doğrudan prensiplere terkettiği görülür. Örneğin kavâid edebiyatında öncü bir role sahip olan ‘Alâî (v. 761/1360), eserini yazma gerekçesini açıklarken, ihtilâfin kaynağı olan usûl ve fûrû‘ kâidelerini bir araya getirmeyi hedeflediğini ifade etmektedir.⁵¹⁹

⁵¹⁹ Bkz. ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 207. Benzer ifadeler Makkarî’de de rastlanmaktadır. Bkz. Makkarî, *el-Kavâ‘id*, I, 212.

A. Kavâid İlminin Oluşum Dönemi: IV/X-VII/XIII. Yüzyıllar

1. Müstakil Tedvîn ve Irak Hanefî Fakîhlerinin Rolü

Değişik fikhî ekollere mensup fakîhlerin önceki birikim üzerinde harcadıkları mesai neticesinde ortaya çıkan birçok alt disiplin bulunmaktadır. Bu disiplinlerin başında gelen kavâid edebiyatına dair ilk eserlerin telifi IV/X. yüzyıla rastlamaktadır. Bu yüzyıl, aynı zamanda ilk dönem mezhep birikiminin sistematik incelemelere tabi tutularak bir araya getirildiği ve kaynaklarda kendilerine çok sık atıfların yapıldığı fakîhlerin yaşadığı dönem olması sebebiyle ayrı bir önem arz eder. Fıkhın değişik alanlarıyla ilgili bazı meselelerin müstakil çalışmalara konu edilmesi hariç tutulursa,⁵²⁰ fıkhın alt edebî türlerine ait ilk örneklerin neredeyse tamamı bu dönemde ortaya konulmuştur.⁵²¹ Elde mevcut olan bilgilere göre müstakil kavâid çalışması yapan ilk alimler de aynı yüzyılda Bağdat'ta yaşamış ve mezhep içinde beşinci tabakaya mensup olan Hanefî fakîhleridir. Nitekim kavâid literatürüne ait ilk eser olarak kabul edilen Kerhî'nin *Risâle*'si ile kavâid literatürünün oluşumuyla ilgili ilk otantik bilgi olan Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın Hanefî mezhebine ait kâideleri bir araya getirdiği yönündeki rivâyetler de bu döneme rastlamaktadır. Dolayısıyla IV/X. yüzyıl, kavâid edebiyatının doğduğu dönem olarak kabul edilebilir.

a. Hanefî Fıkhının Dayandığı Kâidelerin Tespit Edilmesi ve Ebû Tâhir ed-Debbâs

IV/X. yüzyılda yaşayan fakîhlerin değişik saiklerle bir araya getirmeye çalıştığı fikhî kâidelerin ilk örneklerine dair elde mevcut olan ilk bilgi, yaşadığı dönemde Irak'taki Ehl-i re'yn imamı olarak kabul edilen Hanefî fakîhlerinden Ebû Tâhir ed-Debbâs'a işaret etmektedir. Kâdî Ebû Hâzım (v. 292/905) ve Ebû Saîd el-Berdâ'î (v.

⁵²⁰ Özellikle Hilâlürre'y (v. 245/860) ve Hassaf'a (v. 261/875) ait olan *Kitâbü'l-hudûd*, *Kitâbü'l-vesâyâ*, *Kitâbü'n-naşakât*, *Kitâbü'r-radâ'* gibi çalışmalar bunlara örnek olarak verilebilir. Bkz. Kallek, "Hilâl b. Yahyâ", *DİA*, XVIII, 21; Öztürk, "Hassâf", *DİA*, XVI, 395.

⁵²¹ Furûk literatürüne dair ilk eserler de bu dönemde verilmiştir. Ebû Abbas Ahmed b. Ömer b. Süreyc (v. 306/919) ve Abû'l-Fadl Muhammed b. Salih el-Kerâbîsî'nin (v. 322/934) konuyla ilgili çalışmaları burada zikredilebilir. Geniş bilgi için bkz. Bâhüseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye*, s. 68-75.

317/929) gibi Iraklı Hanefî fakîhlere öğrencilik yapmış olan Debbâs; Tahavî (v. 321/933), Kerhî (v. 340/952) ve Taberî (v. 310/923) gibi alimlerle aynı ders halkalarını paylaşmış, Şâm'da kadılık görevinde bulunmuş ve Mekke'de vefat etmiştir.⁵²² Debbâs, İmâm Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr*'ini tertîb etmiş⁵²³ ve yapmış olduğu bu çalışmayı, öğrencilerinden Ahmed b. Abdillâh b. Mahmud, 322/934 tarihinde istinsah ederek hocası Debbâs'a okumuştur. İbn Mâze, *el-Câmi'u's-sağîr* üzerine yaptığı çalışmada bu tertîbi takip etmiştir.⁵²⁴

Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın, Ebû Hanîfe'nin mezhebini irca ettiği on yedi kâideyi her gece tekrar ettiği belirtilmiştir.⁵²⁵ İlk olarak Şâfiî kaynaklarda rastlanan bu bilgiye göre Herâtlı Şâfiîler, sahip olduğu bilgiyi paylaşma hususunda ketum davranan Debbâs'ın mezhep birikimini on yedi kâidede özetlediğini öğrenince, ondan bunları gizli bir şekilde almaya çalışmış ve Hanefî mezhebinin dayanmış olduğu yedi kâideyi öğrenmişlerdir. Herât'ta bulunan Şâfiîler arasında yaygınlaşan bu kâideleri, Kâdî Ebû Hüseyin el-Merverrûzî (v. 462/1070) dörde indirmiş ve Şâfiî mezhebini bu dört kâideye irca etmiştir. Bunlar: “*Şekk ile yakîn zâil olmaz*”, “*meşakkat teysîri celbeder*”, “*zarar izâle olunur*” ve “*âdet muhakkemdir*” kâideleridir.⁵²⁶

Debbâs'ın baş aktör olduğu bu hadisenin detayları ve ismi geçen şahıslar ile ilgili tartışmalar bir yana,⁵²⁷ bu olaya, kavâidin müstakil bir şekilde toplanması ile ilgili olarak VIII/XIV. yüzyıldan itibaren kaynaklarda yer verilmesi tarihî önem arz etmektedir. Debbâs'ın Irak Hanefîliğinin önde gelen isimlerinden olması kavâid düşüncesinin

⁵²² Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 168. Ayrıca bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 323-324; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 308. Kaynaklarda vefat tarihiyle ilgili bir bilgi bulunmamakla beraber, ders aldığı hocalar ve akranları dikkate alındığında III/IX. asrın sonu ile IV/X. asırda yaşadığını söylemek mümkündür. Bununla beraber bazı muasır bilginler vefat tarihini 340/952 olarak vermektedir. Bkz. Şübeyr, *el-Kavâ'idü'l-külliyeye*, s. 49.

⁵²³ Bkz. Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir*, s. 56. Ayrıca bkz. Sezgin, *GAS*, I, 428.

⁵²⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 563.

⁵²⁵ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, I, 252.

⁵²⁶ Bkz. 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, I, 252-254; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 7-8; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 10-11.

⁵²⁷ Kaynaklarda Debbâs'ın yanına giden kişinin Ebû Sa'd (Sa'id) el-Herevî (v. 488/1095) olduğu ifade edilmekle beraber, Herevî bu hadiseyi rivâyet eden kişidir. bkz. Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-basâir*, I, 36. Bu olayla ilgili geniş bilgi ve eleştiriler için bkz. Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, s. 49.

buradan neşet ettiğini söylemeye imkan sağlamaktadır. Ayrıca elde mevcut ilk kavâid eserinin müellifi kabul edilen Kerhî ile akran olması ve aynı ders halkalarında yer almaları, o dönemde yaşayan Irak Hanefî fakîhlerinin gündeminde mezhep müktesebatını asıllara irca etme ve geniş fikhî birikimi ilkeler çerçevesinde okumaya tabi tutma eğiliminin olduğunu göstermektedir. Bu hadiseye yer veren kaynaklarda Debbâs'ın Hanefî mezhebini irca ettiği kâidelerden sadece dört tanesinin zikredilmesi ve geriye kalan kâidelerin neler olduğu hususunda bir malumat bulunmaması, söz konusu kâidelerin neler olduğu hususunda bir tahmin yapmayı zorlaştırmaktadır. Her ne kadar bazı muasır bilginler, söz konusu kâidelerin Kerhî'nin kavâid kitabında mündemiç olduğunu belirtseler de⁵²⁸ zikredilen dört kâideden sadece bir tanesinin Kerhî'nin eserinde yer alması ve bunun da değişik bir ifadeyle geçmesi Debbâs'ın tekrarlayageldiği kâidelerin ne tür kâideler olduğu sorusunu cevapsız bırakmaktadır.

Ebû Tâhir ed-Debbâs sadece kavâ'id literatüründe değil başka alanlarda da mezhep içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Fıkıh kaynaklarında kendisine yapılan atıflar ve yapmış olduğu ilmî faaliyetler mezhebin geçmiş birikimini incelemeye tabi tuttuğunu göstermektedir. Özellikle Ebû Hanîfe ve onun ilk halkasını oluşturan talebelerinin yapmış olduğu çalışmaları geniş incelemelere tabi tutan Debbâs, mezhep birikimini sonraki kuşaklara aktarmıştır. Bu çerçevede İmâm Muhammed'in kaleme aldığı eserleri tertip etme, düzenleme ve bâblara ayırma yönünde yapmış olduğu çalışmalar gerek Hanefî mezhebi, gerekse genel olarak fıkıh tarihi açısından önem arz etmektedir. Örneğin İmâm Muhammed'in *el-Câmiü's-sağîr*'i kaleme alırken ana bölümleri bâblara ayırmadığı, *el-Câmiü's-sağîr*'i ezberlemek ve tetkik etmek isteyenlere kolaylık sağlamak için bâblara ayırma işleminin Ebû Tâhir ed-Debbâs tarafından yapıldığı kaydedilmektedir.⁵²⁹ Bu durum Debbâs'ın geçmiş birikimi çeşitli okumalara tabi tuttuğunu ve sonraki kuşak ile arasında bir köprü kurmaya çalıştığını göstermektedir. Dolayısıyla fıkıh bölümlerini bâblara ayırmak ile bunların dayanmış olduğu ilkeleri tespit etmek arasında bu yönüyle önemli paralellikler bulunmaktadır.

⁵²⁸ Örnek olarak bkz. Şelebî, *el-Medhal*, s. 326.

⁵²⁹ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 563.

Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın kavâid alanında günümüze ulaşan herhangi bir eseri bulunmamakla beraber, bazı kâidelerin onun tarafından cem edildiği yönünde yorumlar yapılmıştır. Örneğin İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946) “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*”, “*şekk ile yakîn zâil olmaz*”, “*meşakkat teysîri celbeder*”, “*zarar izâle olunur*” ve “*âdet muhakkemdir*” kâidelerinin Debbâs tarafından konulduğunu söylemiştir.⁵³⁰ Bu tür yorumlarda haklılık payı olmakla beraber, ilk vâzın Debbâs olduğunu söylemek güçtür. Çünkü benzer ifadeler gerek İmâm Muhammed'in, gerekse İmâm Şâfî'nin eserlerinde rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Debbâs'ın, bu kâideleri formüle eden veya bu kâidelerin altında fûrû'dan çeşitli örneklerin olduğunu söyleyen kişi olarak kabul edilmesini söylemek daha isabetli gözükmemektedir.

b. Fıkıhın Asıllar Çerçevesinde Ele Alınması: Kerhî (v. 340/952) ve Risâle fi'l-usûl İsimli Eseri:

Hanefî usûl ve fûrû' fıkıhının önde gelen isimlerinden olan Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî, 260/873 tarihinde Kerh'te doğdu. Başta Ebû Saîd el-Berdâ'î (v. 317/929) olmak üzere dönemin önde gelen alimlerinden fıkıh okudu. Öğrencileri arasında Ebû Ali eş-Şâfi (v. 344/955) ve Cessâs (v. 370/981) gibi isimlerin bulunduğu Kerhî'nin, İmâm Muhammed'in *el-Câmi'ü'l-kebîr* ve *el-Câmi'u's-sagîr* üzerine yazdığı şerhleri ile *el-Muhtasar*'ı erken dönem Hanefî fıkıh birikimini aktaran önemli eserleridir. Hocası Ebû Saîd el-Berdâ'î'den sonra Hanefî mezhebinin riyasetini üstlenen Kerhî, kavâid edebiyatında önemli bir yere sahip olan Ebû Tâhir ed-Debbâs ile ders arkadaşı olmuştur.⁵³¹

Hanefî mezhebinde temel metinler üzerine ilk şerh ve muhtasar çalışmaları, mezhepte beşinci tabaka olarak kabul edilen fakîhler tarafından kaleme alınmıştır.⁵³² Bu tabakadan kabul edilen Kerhî, İmâm Muhammed'in *el-Câmiu's-sagîr*'i üzerine çalışma

⁵³⁰ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 189.

⁵³¹ Hayatı ve eserleri için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 142; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 52; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 426-427; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, 209-210; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, I, 164; II, 367, 493-494; İbn Kutlûbuğâ, *Tâcü't-terâcim*, 39; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 351.

⁵³² Kaya, *Fikhî Teşekkül*, 176.

yapan ilk kişilerdendir.⁵³³ Kerhî, mezhebin kurucu imâmları olarak kabul edilen müctehidlerden sonra kendisine en çok atıfta bulunulan fakîhlerden biri olmanın yanı sıra, yazmış olduğu muhtasara yaşamış olduğu yüzyıldan itibaren çeşitli şerhler kaleme alınmıştır.⁵³⁴ Kendisinden önce kaleme alınan Tahâvî'nin (v. 321/933) muhtasarı ile mukayese edildiğinde, Kerhî'nin muhtasarının büyük bir ilgiye mazhar olduğu ve üzerinde birçok şerh ve hâşiye yazıldığı görülür. Hanefî mezhebinde kaleme aldığı muhtasara şerh yazılan ilk kişi olmasına ilave olarak, yetiştirdiği öğrencilerin Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'in değişik bölgelerine dağılarak mezhep birikimini oralara taşımaları⁵³⁵ kendisine haklı bir şöhret kazandırmıştır.

Kâideler şerh ve hâşiye literatüründe daha çok bir meselenin illeti incelenirken aktarılır. Ancak IV/X. yüzyılın ortalarına doğru özellikle başını Kerhî ve talebelerinin çektiği bazı fakîhler, *meslekü't-ta'sîl* olarak ifade edilebilecek bir yazım tarzı geliştirdiler. Buna göre fıkıh bâblarının başlangıcında kâide ve dâbitlar zikredip daha sonra ilgili meseleleri altında incelediler. Özellikle İmâm Muhammed'in *el-Câmi'ü'l-kebîr*'i üzerine yazılan şerhler buna örnek gösterilebilir. İlk olarak şerhlerle başlayan bu yazım tarzı, zamanla fıkıhın her konusunu içerecek şekilde müstakil kaynaklarda da uygulanarak kavâid literatürünün doğmasına yol açmıştır. Kerhî'nin *Risâle*'si ile Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı gibi eserlerde fıkıh bâblarından ziyade mezhep imamlarının ihtilâfları çerçevesinde ortaya konan bu yöntem, sonraki dönemlerde *el-Eşbâh ve'n-nezâir* türü eserlerde fıkıh bâbları esas alınarak farklı bir şekilde işlenmiştir.

Irak Hanefiliğinin önde gelen isimlerinden kabul edilen Kerhî ve öğrencisi Cessâs, kendilerine kadar gelen mezhep birikimini gözden geçirerek bunlardan temel ilkeler üretmeye çalışmışlardır. Özellikle Kerhî'nin bu konudaki faaliyetleri daha sonra fikhî istidlâlde bulunan fakîhlerin kendisine sıklıkla atıfta bulunmasını sağlamış ve bu durum

⁵³³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 563-564. Ayrıca bkz. İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 354.

⁵³⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, I, 223; İbn Kutlûbuğâ, *Tâci't-terâcim*, 6.

⁵³⁵ Melchert, *The Formation*, s. 125-128.

ona mezhep içerisinde merkezî bir rol sağlamıştır.⁵³⁶ Kerhî'nin daha ilk dönemlerden itibaren yapmış olduğu tahrîc işlemlerinde mezhep müktesâbatı üzerine bina ettiği görüşlerinde değişik fûrû' meselelerin birleştiği ana ilkeleri tespit etmesi, zamanla kavâid literatürünün ana malzemesini oluşturmuştur. Yeni hükümler elde etme sürecinin bir parçası olan asıllar üretme faaliyeti, aynı zamanda mezhebin düşünce sistemi içerisinde bilgi üreterek mezhebin genel kabullerini, temel karakteristiğini korumayı da gerektiriyordu. Fıkhın değişik alanlarında benzer yaklaşımlarla ele alınan fûrû' örneklerin dayandığı ilkelerin bu şekilde tespit edilmesi, bir bakıma yeni hükümlerin tutarlılığının sağlanması mahiyetinde olup istidlâl için de önem arz etmekteydi. Bu durum, Kerhî ve Cessâs'ı fikhî istidlâlde bulunurken asıllar ortaya koymaya sevk etmiş ve bu asıllar, zamanla kavâid literatürünün temel kâidelerini teşkil etmişlerdir.⁵³⁷ Nitekim Kerhî'nin bu çabaları, bazı müellifler tarafından “*yakin ile sabit olan şekk ile zâil olmaz*”, “*ictihad ictihad ile nakz olunmaz*”, “*bizzat tecviz olunmayan şey, bi't-tebea tecviz olunabilir*”, “*beyyine hilâf-ı zâhiri ispat içindir*” ve “*icâzet-i lâhika vekâlet-i sâbika gibidir*” kâidelerinin ilk olarak onun tarafından cem edildiğine dair yorumlar yapılmasına yol açmıştır.⁵³⁸ Ancak ikinci bölümde de görüldüğü üzere, bu kâidelerin büyük bir kısmına gerek Hanefî mezhebine, gerekse diğer mezheplere bağlı ilk dönem fakîhlerin eserlerinde rastlanmaktadır. Kerhî'nin buradaki katkısı, fikhî bilgi üretirken yapmış olduğu tahrîc işleminde bunları kullanması veya mezhep kaynaklarında geniş bir şekilde ifade edilen ya da düşünce olarak var olan bazı asıllarını daha vecîz bir şekilde formüle etmesi şeklindedir.

Hanefî mezhebi içerisinde beşinci tabakaya mensup olan Kerhî'nin otuz dokuz kâideden oluşan eserini, günümüze ulaşan en eski kavâid kitabı olarak kabul etmek mümkündür. Aşağıda daha detaylı bir şekilde üzerinde durulacağı üzere Kerhî, *Risâle fi'l-usûl* isimli bu eserinde, öncelikle fer'î meselelere müteallık kâide ve dâbitlara yer

⁵³⁶ Bu özelliği sebebiyle Hanefî usûl tarihinde çok önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Bedir, “Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikayesi”, s. 87.

⁵³⁷ Fikhî istidlâl ve bu çerçevede kâideler zikretme ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kaya, *Fikhî Teşekkül*, 262-267, 270.

⁵³⁸ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 189-190.

vermiş, ardından da çoğunlukla usûl ile ilgili mevzuları içine alan kâideleri incelemiştir. Kerhî'nin, ele aldığı kâide ve dâbitlar ile ilgili örneklere değinmeyip bunların Ebû Hafs Ömer en-Neseî (v. 537/1143)⁵³⁹ tarafından örneklendirilmesi, IV/X. yüzyılda geniş mezhep külliyyatından asıllar çıkarmaya yoğunlaşıldığını göstermektedir.

Kerhî'nin *el-asl* ifadesiyle aktardığı kâide ve dâbitların geçtiği çalışması, İmam Muhammed'in *zâhiru'r-rivâye* eserlerinde, özellikle de *el-Câmi'u's-sağîr* ve *el-Câmi'ü'l-kebîr*'de geçen fer'î hükümlerin dayanmış olduğu asılları ortaya çıkarmaya çalışan bir kitap olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Kerhî'nin tilmizi olan Cessâs'ın, ikinci bölümde üzerinde genişçe durulan *el-Câmi'ü'l-kebîr* şerhinde neredeyse her bölümü asıllara irca ederek İmâm Muhammed'in fikhî mirasını asıllar çerçevesinde okumaya çalışması ve kendisinden sonra gelen *el-Câmi'ü'l-kebîr* şârihlerinin de bu yöntemi takip etmesinde hocası Kerhî'nin çabasının etkili olduğu söylenebilir.

Kerhî'nin Cessâs ve sonrası üzerindeki etkisi fûrû' ile sınırlı kalmayıp, usûl alanında da görülmektedir. Örneğin Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünde, erken dönem Hanefî imamların fikhî mirasının dayanmış olduğu esasları tespit eden şahıs olmasının yanı sıra, yapmış olduğu tahrirler ve elde ettiği hükümlerde kullandığı ifadelerle Hanefî mezhebinin önemli usûl kâidelerini belirleyen kişi olarak tebaruz eder. Bu açıdan, Kerhî'nin risâlesinde yapmaya çalıştığı asıllar tespit etme faaliyeti ile öğrencisi Cessâs'ın *el-Fusûl*'de usûl kâideleri alanında ortaya koyduğu çaba büyük paralellikler taşır.⁵⁴⁰

Kerhî'den yaklaşık iki asır sonra, Mâverâünnehir Hanefî fakîhlerinden olan Neseî'nin *Risâle*'yi örneklendirmesi, hem çalışmanın Hanefî muhitlerinde bilindiğini, hem de Irak dışına kısa bir süre içerisinde yayıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Irak'taki Hanefî çevrelerde ortaya çıkıp serpilen kavâid düşüncesinin Mâverâünnehir'e

⁵³⁹ Hayatı ile ilgili olarak bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 657-660; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 243-244.

⁵⁴⁰ Kaya, *Fikhî Teşekkül*, 218.

geçmesinde Neseî'nin eğitim hayatının bir bölümünü Bağdat'ta geçirmesi etkili olmuştur. Onun Bağdat'ta kaldığı süre zarfında almış olduğu eğitim, buradaki ilim çevrelerinin gündemini meşgul eden konulara ve Kerhî'nin eserine muttali olmasını sağlamıştır. Ayrıca Hanefî kavâid geleneğinin beslendiği en önemli kaynaklardan biri olan İmâm Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr*'ini nazmeden Neseî,⁵⁴¹ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, Ebû Bekr el-İskâf ve Ebü'l-Kâsım es-Saffâr gibi dönemin önde gelen isimlerine talebelik yapmış; Mergînânî (v. 593/1197) ve Ömer el-'Ukaylî (v. 576/1180) gibi fakîhlere de hocalık yapmıştır. Onun kavâide olan ilgisi, talebesi Mergînânî'nin *el-Hidâye*'de fikhî kâide ve dâbıtlara sıkça başvurmasında muhakkak etkili olmuştur.

Debbâs'ın topladığı kâidelerin Herâtlı Şâfîler arasında mütedavil olduğu ve Merverrûzî'nin (v. 462/1070) bunları bir araya getirerek Şâfî mezhebinin dayanmış olduğu kâideleri derlemeye çalıştığı dikkate alındığı takdirde, V/XI. yüzyılda Şâfîler arasında da fikhî kâideleri bir araya getirme veya tedvin çabalarının olduğunu söylemek mümkündür. Ancak gerek kaynaklarda o dönemde kaleme alınmış bir çalışmadan söz edilmemesi ve gerekse günümüze ulaşmış bir kaynağın bulunmaması, Merverrûzî'nin çabasının münferid kaldığı ve mezhebin kavâid literatürünün oluşumunda etkili olamadığını göstermektedir.

c. Şâfi'î ve Mâlikî Kavâid Geleneğinde İki Önemli İsim: İbnü'l-Kâss (v. 335/947) ve Huşenî (v. 361/972)

Hanefî fakîhler fikhî meseleleri kâidelerle ifade etmede öncü role sahip olsalar da özellikle Bağdat merkezli olan bu hareketin başka mezheplere bağlı fakîhler tarafından da benimsendiği görülmektedir. Her ne kadar elde mevcut olan malzemedan hareketle diğer mezhep fakîhlerinin müstakil kavâid eserlerinden söz etmek zor olsa da fûrû kaynaklarda fikhî kâide ve dâbıtlara çokça yer verdikleri ve kâideleştirmeye zemin hazırlayacak nitelikte olan küllî formları eserlerinde kullandıkları görülür. Örneğin 'Alâî'nin, haklı bir şekilde kendisini kavâid kitabı yazmaya sevkeden eserlerin başında

⁵⁴¹ Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir*, s. 58.

zikrettiği Bağdat Şâfiîleri'nin önde gelen isimlerinden İbnü'l-Kâss'ın (v. 335/947), birçok yerde Hanefîler'in görüşlerini eleştirdiği *et-Telhîs*'i⁵⁴² bu çerçevede zikredilebilir. Kerhî ve muhtemelen Debbâs ile aynı ilmî ortamı teneffüs eden İbnü'l-Kâss, eserinde çok sık bir şekilde “*küll*” lafzı ile başlayan fikhî önermeler aktarmakta ve fer'î hükümleri daha soyut ifadelerle kavuşturmaya çalışmaktadır.⁵⁴³ İbnü'l-Kâss'ın özellikle Şâfiî kavâid müellifleri üzerinde önemli bir etkisinin olduğu görülür. Nitekim İbnü's-Sübki, birçok kâideyi “*İbnü'l-Kâss dedi*” veya “*et-Telhîs sahibi dedi*” şeklinde ifadelerle doğrudan ona nispet ederek aktarmaktadır. Örneğin “*bey'i câiz olan bir şeyi telef edene kıymetini tazmin gerekir*” dâbitini ondan aktarır.⁵⁴⁴ Ancak İbnü'l-Kâss'ın bu çabası bireysel kaldığı gibi müstakil bir eser de vücuda getirememiştir.

Mâlikî fakihlerinden olan Huşenî'nin (v. 361/972) *Usûlü'l-fütyâ fi'l-fıkhi 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik* isimli eseri de bu çerçevede zikredilebilir. Mezhep kaynaklarında ele alınan fikhî konuların dayanmış olduğu asılları bölüm başlarında ve yeri geldikçe zikreden müellif, İbnü'l-Kâss'ta olduğu gibi “*küll*” ve “*asl*” lafızlarıyla fikhî kâide ve dâbitler aktarmıştır. Daha çok Mâlikî fakihlerin görüş ayrılıklarını ele alan Huşenî, bunları izah ederken mezhebin dayanmış olduğu görüşü de asıllar çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Cessâs gibi, İmâm Muhammed'in *el-Câmi'ü'l-kebîr* şârihlerinin yaptığının bir benzerini Mâlikî mezhebi için yapan müellifin Hanefî fakihlerden farkı, mezhep içerisinde tercîh edilen görüşü bir asıl çerçevesinde aktardıktan sonra değişik görüşlere de yer verip bunları izah etmeye çalışmasıdır. Halbuki, *el-Câmi'ü'l-kebîr* şerhlerinde doğrudan İmâm Muhammed'in görüşlerinin dayanmış olduğu ilkeler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Huşenî'nin yaşamış olduğu coğrafi bölge olan Endsülüs'te mezhep birikiminin asıllar çerçevesinde anlaşılmaya çalışılması kâideleştirme olgusu açısından önemli olmakla beraber, o bölgede müstakil tedvînin çok geç dönemlerde olması da dikkat çekmektedir.

⁵⁴² 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, I, 208, 315. İbnü's-Sübki de birçok yerde İbnü'l-Kâss'a atıfta bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. İbnü's-Sübki, *el-Eşbâh*, I, 305.

⁵⁴³ Örnek olarak bkz. İbnü'l-Kâss, *et-Telhîs*, s. 78, 84, 93, 190, 272, 378, 595, 660 vd.

⁵⁴⁴ Örnek olarak bkz. İbnü's-Sübki, *el-Eşbâh*, I, 305. Başka örnekler için bkz. İbnü's-Sübki, *a.g.e.*, I, 15, 16, 29-30, 83, 202, 205, 306, 318-319, 330, 362.

d. Kavâid Geleneğinin Irak'tan Mâverâünnehir'e Geçişi: *Te'sîsü'n-nazar*

V/XI. yüzyıl Hanefî fıkıh ekolünün önemli isimlerinden olan ve Buhâra'da vefat eden Debûsî (v. 430/1039), Orta Asya Hanefî geleneğinin önemli simalarındandır.⁵⁴⁵ Usûl ve fîrû' alanında yazmış olduğu eserlerin yanısıra, ilm-i hilâfin da kurucusu olarak kabul edilen Debûsî'nin⁵⁴⁶ etkisi sadece Orta Asya ve Hanefî mezhebi ile sınırlı kalmamış, başka bölge ve mezheplere de tesir etmiştir. Muhammed Hamidullah bununla ilgili olarak şunu kaydeder:

Endülüslü meşhur hukukçu İbnü'l-Arabî Bağdad'a gelip Debûsî'nin eserlerini kopya etmiş, Garbî İslâm âlemine yaymıştı. Bu sebeple İbni Rüşd'ün hukukî eserlerinin Debûsî'den mülhem olduğu düşünülebilir.⁵⁴⁷

Muhammed Hamidullah'ın, kaynağını belirtmeden aktardığı bu bilgi doğru ise, Debûsî'nin etkisinin kısa süre içerisinde Orta Asya'dan Irak'a, oradan da Endülüs'e ulaştığı ve İbn Rüşd'ün mukayeseli hukuk düşüncesi üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Ancak bu etkinin, kavâid için de söz konusu olduğunu söylemek oldukça güçtür. Zira, Mâlikî kavâid geleneği çok daha geç bir dönemde ürün vermeye başlamıştır.

Matbu nüshalarda Debûsî'ye atfedilen,⁵⁴⁸ ancak gerek aidiyeti ve gerekse ismi tartışmalı olan *Te'sîsü'n-nazar*,⁵⁴⁹ kavâid edebiyatı açısından önemli bir eserdir.

⁵⁴⁵ Hamidullah, *İslâm Hukuku Etüdleri*, s. 65.

⁵⁴⁶ Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 48; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 499-500; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, V, 151-152; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 184.

⁵⁴⁷ Hamidullah, *İslâm Hukuku Etüdleri*, s. 65. *Te'sîsü'n-nazar*'ın Mağrib'e İbn Arabî vasıtasıyla girdiğine dair bkz. Venşerîsî, *İzâhu'l-mesâlik*, s. 119, dn. 35. Ayrıca Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'ünde Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'de ileri sürdüğü bazı görüşlerini eleştirdiğine dair bkz. Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law*, s. 52.

⁵⁴⁸ Zekerîyya Ali Yusuf'un Kahire'de, Mustafa Muhammed el-Kabbânî'nin Beyrut'ta neşrettiği nüshanın her ikisinde de eser ismi *Te'sîsü'n-nazar*; müellif ismi ise Debûsî olarak geçmektedir.

⁵⁴⁹ Eserin ismi ve Debûsî'ye mi, Ebû'l-Leys es-Semerkandî'ye (v. 373/983) mi yoksa Ebû Cafer eş-Şirmârî'ye mi ait olduğu hususunda tartışma vardır. Şükrü Özen'e göre eserin ismi *Te'sîsü'n-nezâir* ve müellifi de Ebû Cafer eş-Şirmârî olmalıdır. Hakkında fazla bilgi bulunmayan Şirmârî'nin de V/XI veya VI/XII. yüzyıllarda yaşamış olma ihtimalinden söz eder. bkz. Özen, "Te'sîsü'n-nezâir", *DİA*, XL, 545-546. Hamevî ise bir kâideyi ele alırken onunla ilgili verdiği örneği ve bunu Ebû'l-Leys'e nispet ederek eserin ismini *Te'sîsü'n-nezâir* olarak zikretmiştir. bkz. Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-basâir*, I, 437; IV, 232. Kitabın Debûsî'ye aidiyeti ile ilgili olarak ayrıca bkz. Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, mütercim giriş, s. 60-63. Bu çalışma için önemli olan V/XI veya VI/XII.

Tartışmalarda zikri geçen üç müellifin de IV/X-VI/XII. yüzyıllar arasında Mâverâünnehir Hanefî fıkıh ekolü içerisinde yer almaları, Debbâs ve Kerhî'den devralınan kavâid geleneğinin, Hanefî mezhebinin Bağdat'ta Hanbelîliğe karşı zayıflamasına paralel bir şekilde, Mâverâünnehir'e kaydığını göstermektedir. Dolayısıyla, mezhebin entellektüel canlılığının olduğu Buhâra ve Semerkand gibi merkezlerde, İmâm Muhammed'in eserleri üzerine yapılan çalışmaların arttığı ve geniş mezhep birikiminin ilkesel bir okumaya tabi tutulduğu görülür. *Te'sîsü'n-nazar* böylesi bir ortamda vücuda gelmiştir.

Bağdat merkezli Hanefî fıkıh usûlü yazım geleneğini Orta Asya'da canlandırmaya çalışan Debûsî,⁵⁵⁰ kavâid müellifi Kerhî'den ders almamakla beraber, hocası Ustrûşenî, Kerhî'nin talebesi olan Cessâs'ın öğrencisi olması hasebiyle Kerhî'ye bağlanmaktadır.⁵⁵¹ Dolayısıyla hocası kanalıyla Irak meşâyihinin önde gelen isimlerinden Kerhî ve Cessâs'ın birikimine muttali olan Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*'da Kerhî'nin risâlesinden faydalanmıştır. Nitekim eserin başında aktardığı ilk kâideyi, doğrudan Kerhî'ye nispetle zikretmiştir.⁵⁵² Debûsî Kerhî'nin eserinden sadece kâideler aktarmış; yöntem olarak da onu takip etmiştir.

Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*'ın yazılış gerekçesini açıklarken birkaç husus üzerinde durur. Buna göre, fıkıh ilmi tahsil eden öğrenciler hilâf meselelerini ezberlemekte güçlük çektikleri ve hilâfa konu olan mevzularda hüküm istinbât etmek istediklerinde bunu nasıl yapacaklarını bilmedikleri için çeşitli zorluklar ile karşılaşmaktadırlar. Debûsî, onların zorlanmalarını, hilâfa konu olan mevzuların kaynaklarının hakikatine muttali olmamalarına bağlar.⁵⁵³ Bu ifadelerinden, hilâf meselelerini ezberleme ve hüküm istinbat etmedeki güçlüklerin kaynağının, aynı zamanda kavâid ile ilgisi olan, söz

yüzyıllarda Hanefî bir fakîhin kavâid alanında bir çalışma yapmış olmasıdır. Dolayısıyla, Özen'in iddialarına katılmakla beraber, bu çalışmada müracaat edilen matbu nüshalardaki müellif ve eser ismi esas alınacaktır.

⁵⁵⁰ Bedir, "Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikayesi", *İslam ve Klasik*, s. 87-88.

⁵⁵¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 32; Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları*, s. 33-34.

⁵⁵² Bkz. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 6.

⁵⁵³ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 5.

konusu meselelerin me'hazlarının hakikatine vâkıf olamamak ile ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Bu durum, aynı zamanda eserini kaleme almasının temel sâikini teşkil etmektedir. Dolayısıyla eser, hilâf meselelerini merkeze alarak görüş ayrılıklarına yol açan sebepleri kâideler çerçevesinde işlemekte ve bunu da fıkıh ilmini tahsil edenlere öğretme/gösterme amacı taşımaktadır. Nitekim *Te'sîsü'n-nazar*'ın hilâf alanında yazılan ilk eser olarak kabul edilmesinin⁵⁵⁴ temelinde de müellifin, incelediği konuları fikhî ihtilâflar üzerinden açıklamaya çalışması ile izah edilebilir.

Kendisinden sonraki telifâta önemli etkileri olan *Te'sîsü'n-nazar*, sahip olduğu çok yönlü ve kendi dönemi için özgün vasıfları sebebiyle hilâfin yanısıra, tahrîcu'l-fürû' literatürüne ait eserler arasında da sayılmaktadır.⁵⁵⁵ Kitabın, hilâf veya tahrîcu'l-fürû' çalışması olarak kabul edilmesi, onun bir kavâid eseri olarak değerlendirilmesine mani değildir. Zira Debûsî, değişik bir yöntemle tasnif ettiği kitapta fikhî ihtilâfları, kâideleri esas olarak incelediğinden kavâid çalışması olarak kabul edilmesi doğaldır. Bu bölümde üzerinde detaylı bir şekilde durulacağı üzere, kavâid alanında kaleme alınmış eserlerdeki birçok kâide ve dâbit *Te'sîsü'n-nazar*'da da yer almaktadır. Sahip olduğu bu özellik sebebiyle *Mecelle*'deki temel kâidelerin İbn Nüceym'den alındığı, bunların Debûsî'den mülhem olduğu ifade edilmiştir.⁵⁵⁶

Te'sîsü'n-nazar'ın hangi yazım türü içerisinde olduğu önemli olmakla beraber, kavâid açısından büyük önemi hâiz olduğu açıktır. Fikhî ihtilâfların dayanakları üzerine yoğunlaşan müellifin, fakîhlerin ihtilâflarının gerekçesi olarak bazen nasları zikretmekle beraber çoğunlukla naslar ile amel edilmede uyulacak kriter veya ilkelerdeki farklılıklara işaret etmesi, bu ihtilâfların gerekçelerinin temelde her fakîhin dayandığı ilkenin farklı olmasından kaynaklandığını göstermektedir. Eserin bu yönüyle kendisinden sonra gelen çalışmalara, özellikle de kavâid literatürüne yön verdiği aşikardır. Zira kavâid kitaplarında önce bir kâide veya dâbitin zikredilmesi, ardından da onun altına giren

⁵⁵⁴ Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 48; Taşköprüzâde, *Miftâh*, I, 284.

⁵⁵⁵ Bkz. Bâhüseyn, *et-Tahrîc*, s. 112; Şûşân, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, I, 283; Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law*, s. 49.

⁵⁵⁶ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 7, dn. 4.

meselelerin incelenmesi ile *Te'sîsü'n-nazar*'ın sahip olduğu yöntem arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır.

Te'sîsü'n-nazar'da hakim olan ihtilâf merkezli kâide inceleme yöntemine öncesinde rastlanmadığı gibi, bu yöntem sonrasında da takip edilmemiştir. Örneğin Kerhî, fikhî kâide ve dâbitleri aktarmakla yetinmiş, Neseî ise bunları çeşitli örneklerle açıklama yoluna gitmiştir. Neseî sadece birkaç yerde gerek mezhep içi ve gerekse Şâfiî ile aralarındaki ihtilâflara işaret etmekle yetinmesine rağmen,⁵⁵⁷ *Te'sîsü'n-nazar*'ın fikhî kâide ve dâbitleri ihtilâflar çerçevesinde ele aldığı görülür. Bu nedenle, ihtilâf merkezli kavâid yazım usûlünün bir gelenek oluşturacak yöntem haline gelemediğini söylemek mümkündür. Nitekim takip ettiği yöntem, Zencânî gibi bir kaç müellif dışında pek kabul görmemiştir.⁵⁵⁸

Debûsî'nin kavâid alanındaki öncü rolü birçok müellif tarafından kabul edilmektedir. Eserinin sahip olduğu etki, bazı kâidelerin onun tarafından vaz' edildiğine dair yorumlara yol açmıştır. Örneğin İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946) "*şekk ile yakîn zâil olmaz*", "*itibar gâlib-i şâyiadır*" ve "*mütecezzi olmayan bir şeyin ba'zının vücûdü küllü gibidir*" kâidelerinin Debûsî tarafından bir araya getirildiğini ifade etmiştir.⁵⁵⁹

e. VI/XII. Yüzyılda Kavâid Alanında Yapılan Çalışmalar

Kaynaklarda VI/XII. yüzyılda fikhî kâideleri konu edindiği ifade edilen bazı kitaplardan bahsedilmekle birlikte, bunlar henüz gün yüzüne çıkmamıştır. Örneğin *Keşfü'z-zunûn*'da kavâid eserlerinin ele alındığı bölümde Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Mensûr*'u üzerine yapılan şerh ve muhtasar çalışmalarından bahsedilirken Şâfiî alimlerden İbn Dûst'a (v. 507/1114) ait bir muhtasardan da söz edilmekte, ancak bunun ne tür bir muhtasar olduğu belirtilmemektedir.⁵⁶⁰ Aynı dönemde yaşamış olan Kâdî

⁵⁵⁷ Bkz. Kerhî, *Risâle fi'l-usûl*, s. 111, 114, 116-117, 119.

⁵⁵⁸ Özen, "Hilâf", *DİA*, XVII, 533.

⁵⁵⁹ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 189-190.

⁵⁶⁰ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1359. İbn Dûst'un Zerkeşî'den önce vefat ettiği dikkate alındığında bu eserin *el-Mensûr* üzerine yapılmış bir çalışma olmadığı anlaşılır.

Iyâz'a (v. 544/1149) nispet edilen *el-Kavâ'id* isimli kitap⁵⁶¹ ise İslam'ın beş esas üzerine kurulu olduğunu belirten hadisten hareketle İslam'ın temel esaslarını mübtedilere öğretmek için kaleme alınan ve bu beş esasın her birini “birinci kâide”, “ikinci kâide” şeklinde açıklayan *el-İ'lâm bi hudûdi kavâ'id-i'l-İslâm* isimli eser olup, kavâid alanında yapılmış bir çalışma değildir.⁵⁶² Son olarak, *Hediyyetü'l-ârifîn*'de Alâüddin es-Semerkandî'ye (v. 540/1145) *Îzâhü'l-kavâ'id* isimli bir eser nispet edilmektedir.⁵⁶³ Kavâid alanında kaleme alındığına dair bir malumat bulunmayan ve kendisinden sonraki kavâid müelliflerinin atıfta bulunmadığı bu çalışmanın da fûrû' veya usûl eseri olma ihtimali yüksektir. Bu çalışmalardan da anlaşılacağı üzere, Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin Kerhî'nin *Risâle*'si üzerine yaptığı çalışma dışında, bu yüzyıldan günümüze ulaşmış bir kavâid kitabından söz etmek zor gözükmektedir.

2. Makâsîd ve Furûk Merkezli Kavâid Düşüncesi: İzz b. Abdisselâm (v. 660/1262) ve Karâfî (v. 684/1285)

Daha İmâm Mâlik hayattayken onun ders halkasında yetişen öğrencilerin bir kısmı Mısır'a yerleşerek orada Mâlikî mezhebinin yayılmasına zemin hazırlamışlardır. Bu nedenle, bölgeye ilk yerleşen ve uzun süre hakim olan fikhî yaklaşımın Mâlikî anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İmâm Şâfî, Mısır'a gittiğinde buradaki Mâlikî varlığı ile mücadele etmiş ve kendi görüşlerini tesis etmek için büyük bir çaba sarfetmiştir.⁵⁶⁴ Özellikle onun Mısırlı öğrencilerinden Büveytî (v. 231/846), Müzenî (v. 264/878) ve Rebî' b. Süleyman (v. 270/884) gibi isimler gerek mezhebin teşekkülünde, gerekse Mısır'da yerleşmesinde önemli roller oynamışlardır. Mısır'da Fâtımîler döneminde Şâfîliğe karşı zayıflayan Mâlikî mezhebi, VI/XII. yüzyılın sonlarına kadar bu şekilde devam etmiş, Memlûkler döneminde özellikle adliye sahasındaki etkinliğini artırarak yeniden canlanmıştır.⁵⁶⁵ Bu canlanmaya paralel bir şekilde kavâid edebiyatına dair önemli eserler kaleme alınmıştır. Her iki mezhebin teşekkül döneminden itibaren

⁵⁶¹ Bkz. İsmail Paşa, *Îzâhü'l-meknûn*, II, 243-244.

⁵⁶² Bkz. Kâdî İyâz, *el-İ'lâm*.

⁵⁶³ Bkz. İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 90.

⁵⁶⁴ Aybakan, *İmam Şâfî*, s. 44-45.

⁵⁶⁵ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, s. 522.

Şâfiî ve Mâlikî mezhebi Mısır'da varlık göstermiş ve bu durum günümüze kadar devam etmiştir. Mısır'daki Hanefî varlığı, aşağıda üzerinde durulacağı üzere, daha farklı bir gelişim seyri kaydetmiştir.

Hanefî fakîhlerin Bağdat'ta öncülüğünü yaptığı kâideleştirme olgusu yerini VII/XIII. yüzyılda Mısır'da yaşayan iki fakîhin makâsîd ve furûk merkezli fıkıh anlayışlarına bırakarak farklı bir mecrada yürümüştür. İzz b. Abdisselâm ile Karâfi'nin, Şâfiî ve Mâlikî kavâid geleneklerini aşip diğer mezhepleri de etkileyerek kavâid edebiyatında öncü role sahip olan iki fakîh olduğunu söylemek mümkündür. Onların çalışmalarının değişik mezheplerdeki etkileri, daha sonra kaleme alınan birçok kavâid kitabında kendilerine atıfta bulunulmasıyla da anlaşılmaktadır.

a. Mısır Merkezli Kavâid Yazım Geleneği ve İzz b. Abdisselâm'ın (v. 660/1262) Kavâid Eserleri

VII/XIII. yüzyıl, kavâid literatürüne ait önemli eserlerin verildiği bir dönemdir. Kaynaklarda, bu yüzyılın başında yaşamış olan Ebû Hâmid el-Câcermî'nin (v. 613/1216) *el-Kavâ'id fî fûrû'i's-Şâfi'iyye* isimli eserinden söz edilse de⁵⁶⁶ İzz b. Abdisselâm (v. 660/1262) ve Karâfi (v. 684/1285), kavâid alanında yapmış oldukları çalışmalarla kendilerinden sonraki kavâid te'lifâtına yön veren iki isim olarak öne çıkmaktadır. Bağdat'ta Abbasî hilafetinin düşmesinin ardından Mısır'a geçtiği 659/1261'den bir yıl sonra vefat eden İzz b. Abdisselâm'ın biri diğerinin muhtasarı olan iki kavâid eseri bulunmaktadır. Temel eser olan ve *el-Kavâ'idü'l-kübrâ* olarak da bilinen, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*⁵⁶⁷ isimli eser, özellikle bazı Şâfiî kaynaklarda bu alanda yazılmış ilk çalışma ve İzz b. Abdisselâm da bu konuda çaba gösteren ilk kişi olarak kabul edilir.⁵⁶⁸ İzz b. Abdisselâm bu eserinde, diğer kavâid

⁵⁶⁶ Aynı asırda yaşamış olan İbn Hallikân (v. 681/1282), insanların Onun kavâid kitabı üzerinde çalıştığını ve ondan istifade ettiklerini belirtir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 256. Ne yazık ki bu eserin günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

⁵⁶⁷ Eserin başlığı Nezîh Kemal Hammad, Osman Cuma Damîriyye neşrinde *Kavâ'idü'l-ahkâm fî islâhi'l-enâm* şeklinde geçmektedir.

⁵⁶⁸ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 25.

kitaplarının aksine, fikhın celb-i mesâlih ve def'-i mefâsid üzerine kurulu olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve bunun bütün fikhî ahkâmın dayanmış olduğu temel kâide olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁹ Onun bu yaklaşımı ve ortaya koyduğu yöntem, kendisinden sonra telif edilen kavâid eserlerinde benimsenmemekle beraber, eseri kavâid düşüncesinin temelde Şâfiî fikh muhitinde benimsenmesine ve bu alanda eserler telif edilmesine öncülük etmiştir. Özellikle kavâid alanında eser kaleme alan Tâcüddîn İbnü's-Sübkî ve Suyûtî gibi müelliflerin, eserlerinin başında İzz b. Abdisselâm'ın çalışmasından bahsetmeleri bunu göstermektedir.⁵⁷⁰

Kavâ'idü'l-ahkâm klasik bir kavâid kitabı olmadığı gibi konuların tertibi itibariyle fikh eserlerinden de farklıdır. Kitap bir kâideyi merkeze alarak kavâid ile makâsıdı birleştiren bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle *Kavâ'idü'l-ahkâm*, Karâfi'nin *Furûk*'u ile Şâtîbî'nin *Muvâfakât*'ının habercisi olarak kabul edilebilir.⁵⁷¹ Eserin kendisinden sonra gelen birçok ilim adamının düşünce dünyası üzerinde etkileri olmakla beraber, kavâid kitaplarının büyük neredeyse tamamında kendisine atıfta bulunulması, İzz b. Abdisselâm'ın kavâid edebiyatı açısından önemini göstermektedir. Kâtip Çelebi'nin (v. 1067/1657) kendi alanında bir benzerinin olmadığını belirttiği *Kavâ'idü'l-ahkâm*,⁵⁷² daha çok Şâfiî ve Mâlikî kavâid müellifleri üzerinde etkili olmakla beraber, İbn Nüceym gibi Hanefî fakîhler de ondan yararlanmıştır.⁵⁷³

İzz b. Abdisselâm'ın eserlerinin Mâlikî fikh çevrelerinde mütedavil olmasının yanısıra, özellikle Mâlikî kavâid literatürü üzerinde önemli bir etkiye sahip olmasında, talebesi Karâfi'nin büyük bir rolünün olduğunu söylemek mümkündür. Karâfi'nin *Furûk*'unda hocasının görüşlerinden etkilendiğini gösteren birçok örnek

⁵⁶⁹ Bkz. 'İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidü'l-kübrâ*. Fikhın beş kâide üzerine kurulu olduğunu savunan yaklaşımı eleştiren Tâcüddîn İbnü's-Sübkî, İzz b. Abdisselâm'ın da bütün fikhî tek bir kâideye irca ettiğini belirtmektedir. Bkz. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 12.

⁵⁷⁰ Bkz. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 12; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 8.

⁵⁷¹ Apaydın, "İbn Abdüsselâm" *DİA*, XIX, 286.

⁵⁷² Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1359.

⁵⁷³ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 132. Kitabın İzz b. Abdisselâm sonrasına etkileri için bkz. 'İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidü'l-kübrâ*, neşreden giriş, I, 50-52.

bulunmaktadır.⁵⁷⁴ Aynı şekilde Makkârî ve Venşerîsî gibi Mâlikî kavâid müelliflerinde de bu etkiyi görmek mümkündür.⁵⁷⁵ Şâfî fakîhler üzerinde tartışmasız etkisi olan *Kavâ'idü'l-ahkâm* üzerine ilk çalışmayı İzz b. Abdisselâm'ın bizzat kendisi yapmış ve *Kavâ'idü'l-ahkâm*'ı özetlediği bu eserine *el-Fevâid fî ihtisâri'l-makâsîd* ismini vermiştir. Müellifin neden böyle bir ihtisara ihtiyaç duyduğuna dair malumat vermediği kitabın başlığından hareketle, İzz b. Abdisselâm'ın *Kavâ'idü'l-ahkâm*'ı şer'î hükümlerin gayelerini ortaya koymaya çalışan bir eser olarak kurguladığını söylemek mümkündür. Nitekim *el-Fevâid*'in girişinde, Allah'ın peygamberleri göndermesi ve kitaplar indirmesinin dünya ve ahiret maslahatlarını ikâme etmek ve aynı şekilde her iki dünyaya ait mefsetleri defetmek amacına mebni olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁶ Bu nedenle onun her iki kavâid eseri, klasik manada kavâid kitapları olmayıp daha çok şer'î maksatları bir kâide çerçevesinde izah etmeye çalışan eserlerdir. *Kavâ'idü'l-ahkâm* üzerine IX/XV. yüzyıl müelliflerinin de çeşitli çalışmaları olmuştur. Örneğin Sirâcüddin Ömer b. Reslan el-Bulkînî'nin (v. 805/1403) *el-Fevâidü'l-hüsâm 'alâ Kavâ'idü'l-İbn Abdisselâm* isimli şerh⁵⁷⁷ ile İbn Cemâ'a el-Kinânî'nin (v. 819/1417) İzz b. Abdisselâm'ın her iki kavâid kitabı üzerine kaleme aldığı şerhlerini⁵⁷⁸ burada zikretmek mümkündür.

b. Fıkhî Farklılıkları Kavâid ile İzah Etmek: Karâfî (v. 684/1285) ve Furûk'u

Mısır'da yetişmiş ve oradaki ilim havzasından beslenmiş olan Karâfî, Mâlikî olmasına rağmen İzz b. Abdisselâm'a talebelik yapmıştır. Karâfî de hocası gibi kavâid literatürünün sonraki dönemlerinde takip edilen bir kavâid eseri kaleme almamış; furûk alanında kaleme aldığı ve kısaca *el-Furûk* olarak da bilinen *Envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* isimli çalışmayla bu alana katkıda bulunmuştur. Ancak onun furûk kitabı, furû' merkezli olmaktan ziyade kavâidi eksene alan bir kitap olması sebebiyle kavâid düşüncesinin gelişimine katkı sağlamıştır. Mâlikî furû' literatürünün önemli eserlerinden olan *ez-Zahîre*'nin girişinde fikhî hükümlerin ilke ve prensipler çerçevesinde ele

⁵⁷⁴ Bkz. Karâfî, *el-Furûk*, I, 129, 135, 156, 161, 174, 228; II, 77, 269; III, 296; IV, 428 vd.

⁵⁷⁵ Örnek olarak bkz. Venşerîsî, *Îzâhu'l-mesâlik*, s. 155.

⁵⁷⁶ Bkz. İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid*, s. 32.

⁵⁷⁷ İsmail Paşa, *Îzâhü'l-meknûn*, II, 205, 243.

⁵⁷⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1359-1360.

alınmasının zaruretine işaret eden Karâfi,⁵⁷⁹ bu eserinin tamamında buna bağlı kalmış ve fikhî kâide ve dâbitlara sıkça müracaat etmiştir.⁵⁸⁰ Ancak müellif *ez-Zahîre*'de müteferrik meseleler çerçevesinde yer verdiği kâidelere ilaveler yaparak müstakil bir şekilde incelemenin gerekliliğine inandığı için kaleme aldığı *el-Furûk*'ta, kâideleri genişçe açıklamayı, hikmet ve sırlarını ortaya koymayı ve bu şekilde onların fıkıh ilmi açısından sahip oldukları özellikleri göstermeyi amaçlamıştır.⁵⁸¹ Karâfi'nin eserinde fikhî kâideler ile usûl kâideleri bir arada ele alınmış, akîde ve ahlâka dair meselelere yer verilmiştir.

Karâfi'nin *el-Furûk*'u, fikhî meseleleri kavâid merkezli açıklamaya çalıştığı için furû' hükümler veya meseleleri ele alan diğer furûk eserlerinden farklıdır. Eserini kâideleri incelemek için kaleme aldığını belirten müellif çoğunlukla iki kâide veya kâideler arasındaki farkları ele almaya çalışmakla beraber bazen fer'î meseleler arasındaki farklılıklara da değinmektedir. Ona göre fer'î meseleler arasındaki farklılıkların sebebi kâideler olduğu için bu tür meseleleri dayandıkları kâidelerle açıklamaya çalışmaktadır. Karâfi, çalışmasında incelediği farklılıkların asıl amacının kâideleri açıklamak olduğunu ifade ederek⁵⁸² eseri kaleme almasının temel gerekçesinin kâideleri ele almak olduğunu açıkça belirtmiştir.

Karâfi'nin, hocası İzz b. Abdisselâm gibi, bir müctehide bağlılıktan ziyade prensiplerin önemini önceleyen bir çizgi takip etmesi ve bu nedenle gerek İmâm Mâlik'in ve gerekse Mâlikî fakîhlerin bazı görüşlerine aykırı sonuçlara varması, *el-Furûk*'un hak ettiği ilgiyi bulmasını engelleyen sebeplerin başında gelir. Kendi öğrencisi olan Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Bekkûrî (v. 707/1307) başta olmak üzere *el-Furûk* üzerine çalışma yapan müellifler onun mezhep ile uyuşmayan görüşlerini eleştirmişlerdir.⁵⁸³ Karâfi'ye bu konuda en ciddi eleştiri yönelten ise İbn Şât'tır (v. 723/1323). Bu nedenle *el-Furûk* üzerine çalışma yapan bazı Mâlikî fakîhler Karâfi'nin,

⁵⁷⁹ Karâfi, *ez-Zahîre*, I, 36.

⁵⁸⁰ Bkz. Karâfi, *a.g.e.*, I, 155, 198; II, 122; III, 53, 270; IV, 64; VI, 336 vd.

⁵⁸¹ Karâfi, *el-Furûk*, I, 8-9.

⁵⁸² Karâfi, *el-Furûk*, I, 9.

⁵⁸³ Bkz. Apaydın, "Karâfi", *DİA*, XXIV, 396-397.

İbn Şât'ın eleştirisi süzgecinden geçmeyen görüşlerinin kabulü hususunda ihtiyatlı olunması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁸⁴ Mâlikî kavâid müelliflerinden Venşerîsî de Karâfi'nin görüşlerine karşı temkinli davranan müelliflerdendir.⁵⁸⁵

İzz b. Abdisselâm ile talebesi Karâfi'nin eserlerinin teknik anlamda kavâid literatürü içinde sayılmalarının güç olmasına karşın, kavâid düşüncesini derinden etkilemiş olmaları, söz konusu dönemin kavâid edebiyatının gelişim evresi olduğunu söylemeye imkan sağlar. Dolayısıyla bu iki çalışmayı literatürün henüz sistemleşmediği bir dönemde kaleme alınan kavâid eserleri olarak kabul etmek gerekir. Özellikle Karâfi'nin eserinin bir furûk çalışması olarak kabul edilmesine rağmen kendisinden önce kaleme alınan furûk kitaplarında benimsenen bir yöntemle kaleme alınmaması ve takip ettiği yöntemin kendisinden sonra benimsenmemesi de bunu göstermektedir. Gerek kendisinin ve gerekse *el-Furûk* üzerine çalışma yapmış olan bilginlerin, kitabın farklılardan yararlanılarak kâideleri ortaya koymaya çalışan bir eser olduğuna dair vurguları da burada zikredilmelidir. Nitekim Karâfi'nin kendisi *el-Furûk*'un kâideler arasındaki farkları inceleyen bir eser olduğunu, furû' hükümler arasındaki farkları incelemeyeceğini belirtir.⁵⁸⁶ Onun bu yaklaşımından hareket eden Mekkî, Karâfi'nin "*fer'î meseleler arasındaki farkları değil, kâideler arasındaki farkları ele alan bir eser vazettiğini*" ifade etmiştir.⁵⁸⁷

B. VIII/XIV. Yüzyıl ve Şâfiî Kavâid Geleneğinin Yükselişi

Fikhî kâideler ilk dönemlerde belirli bir tasnif ve tertibe tabi tutulmadan bir araya getirilmiştir. Kerhî'de çok net olmasa da önce furû' ardından da usûl kâideleri incelenirken Debûsî'de fikhî kâide ve dâbitlar, daha çok fikhî ihtilâflar ve ihtilâf eden müctehidler merkeze alınarak incelenmiştir. İzz b. Abdisselâm, fikhî konuların yanısıra başka ilimlerin mevzularını da tek bir prensip etrafında inceleyerek farklı bir yaklaşım

⁵⁸⁴ Bkz. Mekkî, *Tehzîbu'l-Furûk*, I, 3. Mekkî şu ifadeyi kullanır: "*Karâfi'nin Furûk'u hususunda dikkatli ol. Onda İbn Şât'ın kabul etmediği şeyleri kabul etme.*"

⁵⁸⁵ Bkz. Venşerîsî, *İzâhu'l-mesâlik*, s. 292.

⁵⁸⁶ Karâfi, *el-Furûk*, I, 11.

⁵⁸⁷ Mekkî, *Tehzîbu'l-Furûk*, I, 2.

ortaya koymuştur. Karâfi ise daha önceki müelliflerde ihtilâfi eksene alan yaklaşım tarzından farklı olarak fer'î meselelerin dayanmış olduğu kâideler arasındaki farkları inceleyerek kavâid düşüncesine değişik bir açıdan katkı sağlamıştır. Ancak bu müelliflerin neredeyse tamamı fikhî kâideleri değişik yöntemlerle incelemiş ve ortak bir yazım tarzı geliştirememişlerdir. Dolayısıyla fikhî kâidelerin literatürün gelişimine paralel bir şekilde değişik tasniflere tabi tutulduğunu ve bu durumun VIII/XIV. yüzyıla kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu dönemden itibaren belirli bir tasnif yöntemi kazanan kavâid eserlerinde fikhî kâideler, daha çok kuşaticılık bakımından en genişten daha dar olana doğru bir sıra takip edilerek bir araya getirilmiştir.

VIII/XIV. yüzyıl, kavâid literatürü açısından bir dönüm noktasıdır. Bu yüzyılda kavâid edbiyatı açısından üç özellik göze çarpmaktadır: Kavâid alanında en fazla te'lifâtın bulunduğu dönem olması, Şâfiî fakîhlerin diğer mezheplere göre daha çok eser kaleme almaları ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığının kavâid kitaplarında kullanılmaya başlanması. Özellikle İzz b. Abdisselâm ve Karâfi ile ivme kazanan kavâid yazım geleneği, bu yüzyılda kaleme alınan değişik eserlerle önemli bir şekilde zenginleşmiştir. Eser te'lifâtında Şâfiî fakîhlerin gözle görülebilir bir şekilde fazla eser kaleme aldıkları ve te'lifâta yön verdikleri görülür. Ayrıca döneme damgasını vuran kitapların *el-Eşbâh ve'n-nezâir* şeklinde başlıklandırılmaları da dönemin önemli özelliklerinden biridir. Bu yüzyılda, daha önceki kavâid eserlerinden farklı olarak, çeşitli disiplinlerin bir araya getirilerek *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığıyla toplanması ve önceki yüzyıllarda ihtilâf, furûk vb. alanlara ait eserlerin ele aldığı konuların aynı kitap içerisinde incelenmesi kavâid literatürü açısından önemli bir aşamadır.

1. Hilâf ve Asıllardan *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'e

el-Eşbâh ve'n-nezâir ifadesi fikhî ilminden önce başka alanlarda kaleme alınan eslere verilen bir isimdir. Mukatil b. Süleyman'ın (v. 150/767) Kur'ân'daki birden fazla anlama gelen 185 kelimeyi incelediği *el-Vücûh ve'n-nezâir*'i bu isimle anılan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde IV/X. yüzyılda yaşamış olan Ebû Bekir el-

Hâlidî (v. 380/990) ve Ebû Osman el-Hâlidî (v. 390/1000) kardeşlerin Câhiliyye ve Muhadramûn şairleriyle Muhdesûn şairleri arasındaki benzerlikleri ele almak amacıyla bir araya getirdikleri şiir kitabına *el-Eşbâh ve'n-nezâir min eş'âri'l-mütekaddimîn ve'l-câhiliyye ve'l-muhadramîn* ismini vermeleri de bu çerçevede sayılabilir.⁵⁸⁸ Arap edebiyatındaki bu kullanım yaygın olduğu için Suyûtî de bu alanda yazmış olduğu çalışmaya *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv* ismini vermiştir.⁵⁸⁹

VII/XIII. yüzyılda kaleme alınan kavâid eserlerinin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığını taşıdıkları görülür. Bu başlığın kavâid eserlerine verilmesinin temelinde fıkha ait alt edebî türlerin kavâid düşüncesi esas alınarak bir araya getirilmesi yatmaktadır. Nitekim eşbâh kavramının şekil ve hüküm bakımından birbirine benzeyen meseleleri; nezâirin ise şekil bakımından benzemekle beraber hüküm açısından farklı olan durumları açıkladığı ifade edilmektedir.⁵⁹⁰ Fikhî kâideler, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığını taşıyan eserlerde furûk gibi değişik alt disiplinler ile beraber incelendiklerinden, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* kitaplarını kavâid ile furûk edebiyatını bir araya getiren şemsiye bir kavram olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁹¹ Ancak bu tür eserlerde ana gaye fikhî kâide ve dâbitleri ele almak olduğundan bunların kavâid yönü baskın gelmiş ve kavâid literatürü içerisinde zikredilmişlerdir. Ayrıca bu yüzyıldan itibaren kavâid alanında çalışma yapan müellifler, aktarmış oldukları kâidenin altında birçok benzer mesele ve istisna aktarmış ve bunların söz konusu kâide ile olan ilişkisini ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla her kâidenin altında *eşbâh* ve *nezâir* denilebilecek birçok örnek bulunması böyle bir isimlendirmeye zemin teşkil etmiştir.

Eşbâh ve'n-nezâir türü kitaplar fikhî kâide, furûk, hiyel, el-eşbâh ve'n-nezâir, fikhî bilmece ve fikhî hikayeler gibi çeşitli yazım türlerini bir araya getiren eserlerdir. Ancak bu değişik alanları bir araya getirmelerine rağmen literatürün kavâid olarak adlandırılması veya bu alanda çalışma yapan müelliflerin kendi çalışmalarının

⁵⁸⁸ Bkz. Hâlidîyyân, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Ayrıca bkz. Baktır, "Eşbâh ve Nezâir", *DİA*, XI, 456, Sancak, "Eski Arap Şiirinde Benzerlikler", *EKEV Akademi Dergisi*, s. 225.

⁵⁸⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*.

⁵⁹⁰ İbnü'l-Vekîl, *el-Eşbâh*, neşreden giriş, I, 15-16.

⁵⁹¹ Bkz. Heinrichs, "Kawâ'id Fikhiyya", *EI2*, XII, 517.

başlıklarında kavâid ifadesine yer vermeleri bu eserlerin kavâid literatürüne dahil olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla *eşbâh ve'n-nezâir* fıkıh içerisinde ayrı bir yazım geleneğine değil, kavâid eserlerine verilen bir isimdir. Nitekim furûk eserlerinin bu döneme kadar yoğun bir şekilde yazılmasına karşın VIII/XIV. yüzyıldan sonra birkaç eser hariç⁵⁹² kavâid literatürü içerisinde genişlediği görülür. Ayrıca İbn Nüceym'in de ifade ettiği gibi *el-eşbâh ve'n-nezâir*, kavâid kitapları içerisinde ayrı bir bölüm olarak yer almasına rağmen *zirkü'l-cüz' irâdetü'l-küll* olarak bu fikhî yazım türüne isim olmuştur.⁵⁹³

Eşbâh ve nezâir kelimeleri birbirine yakın anlamlara gelmekle beraber terkîp olarak kullanıldığında, zahiren birbirine benzedikleri halde gizli nedenlerden dolayı hükümde farklı olan meseleleri ifade etmek için kullanıldığı görülür. Bu tür meselelerin birbirinden farklı olduğu da ancak fikhî meleke sahibi olan kimselerin dikkatli incelemeleri sonucunda anlaşılabilir.⁵⁹⁴ *el-Eşbâh ve'n-nezâir* bu şekildeki tanımı, Karâfi'nin furûk kitabını yazma gerekçesini anlattığı farklılıklar ile benzerlik arzetmektedir. Zira Karâfi, fer'î meseleler arasındaki farkların sebebinin kâideler olabileceğini ve bu nedenle eserini meseleler arasındaki farklardan ziyade kâideler arasındaki farklara hasrettiğini ifade etmiştir.⁵⁹⁵ Benzer bir şekilde, zahiren birbirine benzeyen meselelerin, derin düşünce ve tetkik sonucunda farklılıklara sahip olduğu anlaşılır ki bu da her meselenin dayanmış olduğu kâide ve dâbitlerin farklı olması sebebiyledir. Dolayısıyla *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığını taşıyan kitaplar her ne kadar yaklaşık yedi farklı başlıkta toplanabilecek konuları inceliyorsa da bu konular ya doğrudan kâide ve dâbitlerin bizzat kendileri ya da birbirine benzeyen veya farklı olan meselelerdir. Birbirine benzeyen veya farklı olan konuların aralarındaki bu ilişkinin temelinde her konunun dayanmış olduğu kâideler bulunması sebebiyle bunlar kavâid kitaplarına konu olmuşlardır.

⁵⁹² Furûk alanında bu yüzyıldan sonra Ebû Abdullah el-Mevvâk (v. 897/1492), Venşerîsî (v. 914/1508), Ebû Muhammed ez-Züreyrânî ve Abdurrahman es-Sa'dî (v. 1376/1956) gibi alimler eser telif etmişlerdir. Literatür ile ilgili olarak bkz. Özen, "Furûk", *DİA*, XIII, 225-227.

⁵⁹³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 12. Ayrıca bkz. Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-basâir*, I, 44.

⁵⁹⁴ Bkz. Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-basâir*, I, 38.

⁵⁹⁵ Karâfi, *el-Furûk*, I, 9.

2. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'in İlk Örnekleri ve Literatürün Sistemleşmesi

a. İbnü'l-Vekîl ve Kavâid Eserlerinin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* Olarak İsimlendirilmesi

Şâfiî fakîhlerin öncülüğünde *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığını taşıyan kavâid eserleri kaleme alma işi ilk olarak yaşadığı dönemde siyasî ve ilmî alanlarda etkin olan Hanbelîler ile tartışmalara giren,⁵⁹⁶ Şam ve Mısır'da eğitim alan İbnü'l-Vekîl'e (v. 716/1317) nasip olmuştur. Fıkıh eğitimini İzz b. Abdisselâm'ın iki öğrencisi olan babası ile İbnü'l-Firkâh'tan (v. 690/1291) alan İbnü'l-Vekîl,⁵⁹⁷ gerek bu hocalarından, gerekse Mısır'da bulunduğu süre içerisinde İzz b. Abdisselâm ile Karâfi'nin ortaya koyduğu kavâid merkezli fikhî düşünceye nüfuz etmesinden olacak ki *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserini kaleme almıştır. İbnü'l-Vekîl'in ömrünün sonlarında bir deniz yolculuğu esnasında kaleme aldığı *Eşbâh*'in çok güzel bir kitap olduğu; ancak müellifin bunu yeniden gözden geçiremeden vefât ettiği için bazı problemlerinin olduğu ifade edilmiştir.⁵⁹⁸ *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i yeğeni Zeynüddîn İbnü'l-Vekîl'in (v. 737/1337) onun vefâtından sonra yayımlaması da⁵⁹⁹ bunu göstermektedir. Ayrıca 'Alâî'nin, *el-Mecmû'u'l-müzheb*'in mukaddimesinde kendi eserini kaleme alma gerekçesinden bahsederken İbnü'l-Vekîl'in çalışmasından “*bu alanda yazılmış bir ta'lik*” olarak bahsetmesi de⁶⁰⁰ eserin belirli bir tertiple bir araya getirilmiş notlardan müteşekkil olduğunu göstermektedir.

Özellikle Şâfiî kavâid müelliflerinin çokça atıfta bulunduğu bir kaynak olan *el-Eşbâh ve'n-nezâir*,⁶⁰¹ bu isimle anılan ilk kavâid eseri olması hasebiyle kendinden sonra

⁵⁹⁶ Özellikle İbn Teymiyye ile tartışmaları meşhurdur. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 116.

⁵⁹⁷ İbnü's-Sübkî, *Tabakât*, VIII, 163, 343.

⁵⁹⁸ Bkz. Darânî, *Fevâtü'l-vefeyât*, IV, 15; İbnü's-Sübkî, *Tabakât*, IX, 255; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 119.

⁵⁹⁹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, I, 208; İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 293; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, II, 376.

⁶⁰⁰ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, I, 208.

⁶⁰¹ Tâcüddîn İbnü's-Sübkî *el-Eşbâh*'ta onun kavâid alanındaki öncü rolüne işaret ettiği gibi, yeri geldikçe değişik konularda görüşlerine de başvurmuştur. Bkz. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 6, 131, 162, 290, 292.

gelen çalışmalarda bulunan tertibe sahip değildir. Ancak kendisinden önceki kavâid kitaplarıyla mukayese edildiğinde eserin onlardan da farklı bir yöntem takip ettiği görülür.⁶⁰² İbnü'l-Vekîl, mezhep müktesebatını gözden geçirerek çeşitli meseleleri kâidelerle ifade etmenin yanısıra erken dönem kavâid eserlerinden farklı olarak, daha çok Şâfiî mezhebinin görüşlerine yer vermiştir. Bu nedenle onun *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i, kavâid edebiyatında mezhepler arası ihtilâftan tek mezhep eksenli kavâide geçiş için önemli bir adım olarak kabul edilebilir.

Elde mevcut matbu nüshada, muhtemelen müellif eserini yeniden gözden geçiremeden vefat ettiğinden, müellifin mukaddimesi bulunmadığı için kitabın yazılma nedeni ve konuların tasnifinde takip edilen yöntem ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserin usûlden fûrû'a fikhın birçok konusunu ele aldığını söylemek mümkündür. Örneğin ilk kâide Hz. Peygamber'in (a.s.) cibillî veya şer'î olma ihtimali bulunan bir fiilin nasıl anlaşılacağı ile ilgiliyken, ikinci kâide illet ile ilgilidir.⁶⁰³ Bununla beraber *el-Eşbâh ve'n-nezâir* literatürüne ait kaynaklarda ele alınan birçok konunun bu eserde işlendiği görülür. Örneğin abdestte tertibin vâcip olup olmadığı ele alınırken tertibin kabul edilmesi gereken görüş olduğu söylendikten sonra bu iki durum arasındaki farklar birçok örnek üzerinden açıklanmaktadır.⁶⁰⁴

Şâm, Halep ve Mısır arasında yaşamını geçiren, gerek mezhep birikimini ve gerekse buralardaki kavâid birikimini *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserine yansıtan İbnü'l-Vekîl, eserde kâide, fâide ve fasl gibi başlıklara yer vermesine rağmen bunların kuşatıcılık bakımından bir tasnif olmadığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Vekîl birçok açıdan sonrasını etkileyen bir fakîh olmasına rağmen çalışmasını düzenlemeden vefat etmesi sebebiyle kitaptaki kâideler dağınık bir görüntü arz etmektedir. Bu tür düzenli bir tasnif, kendisinden sonra gelen Şâfiî kavâid müelliflerine nasip olmuştur.

Aynı şekilde bkz. 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, I, 208; Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, 72; II, 166; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 77, 169, 215, 269, 534, 535, 536.

⁶⁰² Nitekim İbn Tağrîberdî (v. 874/1469), onun *Eşbâh*'ının daha önce kimsenin takip etmediği bir tasnif yöntemiyle kaleme alındığını ifade eder. bkz. İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IX, 166.

⁶⁰³ İbnü'l-Vekîl, *el-Eşbâh*, I, 87, 94.

⁶⁰⁴ İbnü'l-Vekîl, *el-Eşbâh*, I, 145-146.

b. Mâlikî Kavâid Müellifi Makkarî ve *el-Kavâ'id* İsimli Eseri

Mâlikî kavâid geleneğinde öncü role sahip olan Karâfî'nin ardından, aynı fıkıh düşüncesine mensup Tilimsân doğumlu Makkarî (v. 758/1357) gelmektedir. Onun bin ikiyüz kâideden oluşan ve fıkıh bâbları sistematığına göre tertip edilen *el-Kavâ'id*'i, mezhep içerisinde Karâfî'den daha etkili olmuş ve kendisinden sonraki kavâid müelliflerinin başvurduğu önemli bir eser olmuştur.⁶⁰⁵ Çalışmasında yeri geldikçe Mâlikîler dışındaki fıkıh ekollerinin görüşlerine de yer vermesi -Kuzey Afrika'da pek yaygın olmayan bir yöntem olması sebebiyle- eserin ayırıcı vasıflarından kabul edilmiştir.⁶⁰⁶ Onun eserinin bölgedeki yaygın ilmî eğilimin aksine başka mezheplere de yer veren bir yapıda olmasının önemli sebeplerinden birisi de Makkarî'nin yapmış olduğu seyahatlerde değişik ilim havzalarındaki tartışmalara muttali olmasıdır. Zira Makkarî, Fas, Tunus, Mısır, Hicaz, Şam ve Kudüs başta olmak üzere değişik bölgelerde bulunan İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Şemseddîn Mahmûd b. Abdirrahman el-İsfahânî gibi ilim adamlarının bazılarından dersler aldı, bazılarıyla da müzakerelerde bulundu.⁶⁰⁷ Öğrencileri arasında Lisânüddin İbnü'l-Hatîb (v. 776/1374), Şâtıbî (v. 790/1388) ve İbn Haldûn (v. 808/1406) gibi isimlerin bulunduğu Makkarî'nin *'Amelü men tabbe li men habbe* ve *el-Külliyât* isimli eserleri de *el-Kavâ'id*'i gibi fikhî kâideler içermektedir.⁶⁰⁸ Özellikle fikhî görüşleri soyut bir şekilde ifade etme çabasının sonucu olan son iki eseri, müellifin mezhep müktesebatını kavâid nokta-i nazarından incelediğini göstermektedir.

Karâfî'nin *el-Furûk*'undan önemli ölçüde yararlanan⁶⁰⁹ Makkarî'nin *el-Kavâ'id*'i mezhep içerisinde öncü bir role sahip olmakla beraber müellif kâideleri detaylı bir şekilde açıklama yoluna gitmemiştir. Nitekim kitaba yöneltlen eleştirilerin başında

⁶⁰⁵ Venşerîsî, *İzâhu'l-mesâlik*, s. 291-292, 331. Ayrıca bkz. Makkarî, *el-Kavâ'id*, neşredenin girişi, I, 169-170.

⁶⁰⁶ Nedvî, *Kavâ'id*, s. 198.

⁶⁰⁷ Makkarî döneminde İbn Batûta (v. 775/1374) gibi birçok ilim adamı Doğu'ya yolculuk yapmış ve bu dönem ilmî yolculuklar açısından çok hareketli olmuştur. bkz. Makkarî, *el-Kavâ'id*, neşredenin girişi, I, 34-37, 59-60.

⁶⁰⁸ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, V, 340-341; Ebû'l-Ecfân, "Makkarî", *DİA*, XXVII, 446-447.

⁶⁰⁹ Bkz. Makkarî, *el-Kavâ'id*, I, 293, 316, 327; II, 389.

çalışmanın bilgi dolu ve çok faydalı olduğu halde kâideleri tatmin edici bir şekilde açıklamadığı için bazı kapalı noktalarının vüzûha kavuşturulması gerektiği şeklindedir.⁶¹⁰ Müellifin eserde takip ettiği yöntemin kâideleri aktarmak ve konuyla ilgili ihtilâflara kısaca işaret etmek şeklinde olması, eserde fîrû‘ örneklere az müracaat etmesi sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle eserin kavâid geleneğinde az rastlanan bir yazım yöntemiyle kaleme alındığını söylemek mümkündür.

Makkarî eserinde genel kâideler kullandığı gibi gerek mezhep içi ve gerekse başka mezheplerle ihtilâflı olan kâidlere de yer vermekle beraber⁶¹¹ daha çok Mâlikî mezhebine ait kaynaklardaki fîrû‘ örneklerden hareketle elde edilmiş kâideler aktarmıştır. Bu nedenle gerek Mâlikîler’in kendi aralarında ve gerekse başka mezheplerle olan ihtilâfları üzerine kurulu olan kitabın mezhebî bir karakter arzettiğini; yeri geldikçe Hanefî ve Şâfiî mezheplerine, bazen de Hanbelî mezhebiyle ihtilâf edilen noktalara işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bununla beraber hacimli olan çalışmada mezheplerin kabul ettiği bazı genel kâidelere de rastlamak mümkündür.

Makkarî eserinde kâideleri fîrû‘ fıkıh tasnifini dikkate alarak incelemekle beraber usûl, mantık ve dille ilgili kâidelere de yer vermiş ve bazen ana konudan ayrılarak uzun bir şekilde başka kâideleri ele almıştır. Ancak eserin mukaddimesinde yapmış olduğu kâide tanımındaki “*usûlden ve diğer genel aklî anlamlardan daha özel; akitlerden ve bütün özel fikhî dâbitlardan daha genel olan her küllîdir*” ifadesi,⁶¹² müellifin kavâidi sadece fikhî meselelere hasreden bir anlayışta olmadığını; aksine daha genel bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.

c. Kavâid Literatürünün Tertip Bakımından Sistemleşmesi: ‘Alâî ve *el-Mecmû‘u’l-müzheb’i*

Fıkıhçılığının yanısıra hadis ilmindeki birikimiyle de bilinen ‘Alâî (v. 761/1359), dönemin önde gelen birçok hocasından dersler almakla beraber fıkıh eğitimini özellikle

⁶¹⁰ Nedvî, *Kavâ‘id*, s. 198.

⁶¹¹ Örnek olarak bkz. Makkarî, *el-Kavâ‘id*, I, 213; 239, 256, 329; II, 432, 590.

⁶¹² Makkarî, *el-Kavâ‘id*, I, 212.

Kemâlüddin İbnü'z-Zemlekânî (v. 727/1327) ve İbn Firkâh'tan (v. 729/1329) aldı. Şam'da eğitim aldıktan ve bir müddet müderrislik yaptıktan sonra Kudüs'e tedris için gitti. Hadisçiliğinin yanısıra Şâfiî ve Eş'ârî olan 'Alâî'nin Hanbelîler ile tartışmaları onların kendisinden hoşlanmamasına yol açmıştır.⁶¹³

Kendisinden önceki gerek Şâfiî mezhep müktesebatına, gerekse kavâid birikimine muttali olan 'Alâî, bunlardan devraldığı mirası geliştirerek *el-Mecmû'u'l-müzheb fî kavâ'idî'l-mezheb*'i⁶¹⁴ kaleme almıştır. Eserinin girişinde yararlandığını ifade ettiği kaynak ve müelliflerden özellikle İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh*'ının *el-Mecmû'u'l-müzheb* üzerinde önemli bir etkisi vardır. Bunu kendisi şöyle açıklar:

Beni bu kitabı yazmaya sevkeden şey, gördüğüm imamlardan biri olan Allâme Sadruddîn Ebû Abdillâh b. el-Murâhîl'in [İbnü'l-Vekîl] bu alanda yazdığı ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir* olarak isimlendirdiği bir ta'likine muttali olmam oldu.⁶¹⁵

'Alâî daha sonra İbnü'l-Kâss'ın (v. 335/947) *et-Telhîs*'i ve şerhlerinden, Ebû Hâmid el-İsferâyînî'ye (v. 406/1016) nisbet edilen *Revnâk*'tan, Ebü'l-Hasan el-Mehâmîlî'nin (v. 415/1024) *el-Lübâb*'ından, İzz b. Abdisselâm'ın (v. 660/1262) *Kavâ'id*'inden ve Karâfi'nin (v. 684/1285) *Furûk*'undan yararlandığını söylemekle beraber, bunlar içerisinde son iki eserin kavâid düşüncesinin oluşumunda önemli tesirlerinin olduğunu söylemek mümkündür.⁶¹⁶ Kendisinden sonra gelen İbnü's-Sübkî, Zerkeşî ve Suyûtî gibi kavâid müellifleri de aynı şekilde 'Alâî'nin eserinden yararlanmış; özellikle Suyûtî, genel kâideleri temellendirirken ondan istifade etmiştir. 'Alâî'nin kavâid yazımındaki etkisi, Sünnî kavâid müellifleriyle sınırlı kalmayıp Şîî müellifler de de görülmektedir.⁶¹⁷

⁶¹³ İbnü's-Sübkî, *Tabakât*, X, 35-36; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 327.

⁶¹⁴ İbnü's-Sübkî kitabı *el-Eşbâh ve'n-nezâir* olarak zikretmektedir. Bkz. İbnü's-Sübkî, *Tabakât*, X, 36.

⁶¹⁵ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, I, 208. Başka örnekler için bkz. 'Alâî, *a.g.e.*, I, 297, 348; II, 396, 527, 547, 590.

⁶¹⁶ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, I, 208. İzz b. Abdisselâm ile Karâfi için bkz. 'Alâî, *a.g.e.*, I, 265, 298, 302, 332, 352, 359, 364; II, 387, 416, 431, 433, 478, 721.

⁶¹⁷ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, neşreden giriş, I, 169.

Kendisinden önceki müelliflerden farklı olarak, yeni bir yöntemle eserini yazan ‘Alâî’nin, kâideleri usûl ve fûrû‘ olarak ayırması ve bunları kapsam bakımından hiyerarşik bir sırayla incelemesi, kendisinden sonraki dönemde kaleme alınan kitapların büyük bir kısmında kabul edilen bir yazım şekli olmuştur. Dolayısıyla, kavâid literatürüne ait eserlerin takip ettiği tertibin ilk olarak birçok müellifin övgüyle bahsettiği⁶¹⁸ ‘Alâî’nin *el-Mecmû‘u’l-müzheb* isimli eseriyle başladığını söylemek mümkündür. Bu yönüyle çalışma bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir.

‘Alâî, oluşturmaya çalıştığı sistemi mukaddime bölümünde detaylı bir şekilde açıklar. Buna göre fikhın tüm konularını kuşatan bir prensibi – ki bu da celb-i mesâlih ve der-i mefâsiddir- eserinin başına almıştır. Bir bakıma İzz b. Abdisselâm’ın *Kavâ‘id*’inin özeti mahiyetinde olan bu bölümde, fikhın kısaca tanımını yaptıktan sonra geniş bir şekilde fikhî hükümleri ibâdetler, muâmelât ve cezalar çerçevesinde makâsîd ile ilişkisini kurarak inceler. ‘Alâî burada önemli bir detaya işaret ederek bu bölümü hocası Kemâlüddin İbnü’z-Zemlekânî’nin bizzat kendisine yazdığını söyler.⁶¹⁹ Burada verdiği bilgiden, hocasının ‘Alâî’nin kavâid kitabından haberdar olduğu ve bu çalışmasına hocasının vefat tarihi olan 727/1327’den önce başladığı anlaşılıyor. Ayrıca gerek hocası ve gerekse ‘Alâî’nin fikhî müktesebatı kâideler çerçevesinde okumaları üzerinde İzz b. Abdisselâm’ın etkisinin olduğu anlaşılıyor. Dolayısıyla, ‘Alâî’nin oluşturmaya çalıştığı yeni bâblandırma sisteminin başında İzz b. Abdisselâm’ın *Kavâ‘id*’inin etkisini bu şekilde görmek mümkündür.

‘Alâî, fikhî hükümlerin tamamının insanın dünya ve ahiret saadetini sağlamak için konulduğunu ve bunun kısaca celb-i mesâlih ve der-i mefâsid olarak ifade edilebileceğini belirttikten sonra ikinci bir bölüme geçer ve burada şer‘î hükümleri, teklîfî ve vaz‘î hitablar çerçevesinde inceler. Bunları da aynı şekilde ibâdetler, muâmelât ve cezalardan fer‘î meseleler ile ilişkilerini kurarak ele alır.⁶²⁰ Bu bölümden sonra bütün

⁶¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine*, II, 91; İbnü’l-‘Îmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, VIII, 328; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1358.

⁶¹⁹ ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 209.

⁶²⁰ Bkz. ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 233-252.

fikhî meselelerin kendilerine raci olduğu beş temel kâideyi açıklayacağını ve mümkün olduğunca bunların birçok fer'î meseleyle ilişkisini inceleyeceğini söyler. Bu beş kâideden sonra kâideleri önem sırasına göre ele alacağını ve ardından kâidelerden istisna edilen durumlar ile benzeri konuları inceleyeceğini belirtir.⁶²¹ Bu tertip daha sonra gelen kavâid müelliflerinin büyük çoğunluğunun takip ettiği bir yöntem olması bakımından önem arz etmektedir.

‘Alâî, beş temel kâideye geçmeden önce kavâidin müstakil bir şekilde bir araya getirilmesi ile ilgili olayı anlatır. Buna göre Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî⁶²² (v. 462/1070), bütün Şâfiî mezhebini “*şekk ile yakîn zâil olmaz*”, “*meşakkat teysîri celbeder*”, “*zarar izâle olunur*” ve “*âdet muhakkemdir*” şeklindeki dört kâideye dayandırmıştır. Ancak hocası Ebü'l-Me‘âlî İbnü’z-Zemlekânî’nin, fikhın tamamının bu dört kâide üzerine kurulu olduğu ile ilgili ihtiyatlı olunması gerektiği görüşünde olduğunu aktardıktan sonra, fikhî hükümlerin büyük bir kısmının bu dört kâideye dolaylı bir şekilde dayandığını ifade etmiştir. ‘Alâî, daha önce de ifade edildiği üzere Şâfiî mezhebi müelliflerinin yaygın olarak benimsediği bu dört kâideye “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesini eklemiş ve kendisinden sonra gelen İbnü’s-Sübki ve Suyûtî gibi Şâfiî kavâid müellifleri de bunu benimsemişlerdir. Müellif bu kâideyi, Kâhire’de gördüğü bir *ta’lika*’da⁶²³ bazı faziletli kişilerin bu dört kâideye beşincisini eklediklerini ve bunun güzel bir şey olduğunu belirterek eserine almıştır.⁶²⁴

Beş temel kâideyi en başta zikreden ‘Alâî, bunları naslardan dayanmış oldukları delillerle beraber detaylı bir şekilde açıklamış ve fikhî meselelerin tamamının bu kâidelerle ilişkisini kurmaya çalışmıştır. Nitekim bu kâideleri açıkladıktan sonra, bütün fikhî meselelerin ya doğrudan veya dolaylı olarak bu beş kâideden birine dayandığını

⁶²¹ ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 209.

⁶²² ‘Alâî birçok yerde Onun görüşlerine yer vermektedir. Bkz. ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 285, 286, 294, 298, 320; II, 375.

⁶²³ Bu ta’likanın Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî’ye ait olma ihtimali vardır. Çünkü İbnü’s-Sübki de *el-Eşbâh*’ta Onun *et-Ta’lika*’sından söz eder. Bkz. İbnü’s-Sübki, *el-Eşbâh*, I, 61, 66, 280, 446.

⁶²⁴ ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 253-255. Ayrıca bkz. Bennânî, *Hâşiyetü’l-‘Allâme el-Benânî*, I, 356-357.

ifade etmiştir.⁶²⁵ ‘Alâî’ nin kendisinden önceki kavâid müelliflerinden farklı olarak beş temel kâideyi naslarla ispatlamaya çalışması fikhın temel ilkelerinin naslardan mülhem olduğunu ve fakîhlerin bunları nasların istikrasından elde ederek fer‘î meselelere uyguladıklarını göstermektedir. Onun geliştirmeye çalıştığı bu yöntem, kendisinden sonra gelen kavâid müelliflerinin neredeyse tamamı tarafından takip edilmiş ve temel kâideleri dayandıkları deliller ile ortaya koymaya çalışmışlardır. Alâî’ nin dönemin önde gelen hadîs alimlerinden olması, bu kâidelerin kaynaklarıyla ilgili bilgileri kritik etmesinde de görülmektedir. Örneğin kaynaklarda örf kâidesine mesned teşkil eden “*müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir*” hadisinin, Abdullah İbn Mesud’ un sözlerinden olduğunu ifade eder.⁶²⁶

‘Alâî’ nin eserinde kullandığı ifadelerden de her kâide altında zikrettiği örneklerin, aslında ele aldığı kâideye dayandığını ispatlama çabasının olduğunu göstermektedir. Örneğin kitabın ilk kâidesi olan “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesini uzun bir şekilde inceledikten sonra, “*birçok fikhî meselenin veya çoğunun niyet ve maksada dayandığını göstermek için bu kadar yeterlidir*” demiştir.⁶²⁷ Aynı şekilde kitabın ikinci kâidesi olan “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesini aktardıktan sonra dayandığı delilleri verip birkaç örnekle açıklamış ve “*fikhî meselelerin çoğunun ya bizzat bu kâideye veya kâidenin deliline dayandırılması mümkündür*” demiştir.⁶²⁸

‘Alâî, bu beş kâideden sonra cüzî kâideleri ele alacağını ve bunlar arasında da usûl kâidelerine öncelik tanıyacağını ifade etmiştir.⁶²⁹ Beş temel kâideden sonra ele aldığı kâideleri de Makkarî’ den farklı olarak uzunca incelemiş ve birçok örnek zikrederek fûrû‘ meselelerle söz konusu kâide arasında ilişki kurmuştur. Bu bölümde fer‘î meseleler ile cüz’î kâideler arasındaki ilişkiyi ele almakla beraber, her kâidenin naslardan dayanmış olduğu deliller üzerinde durmamıştır. Temel kâidelerin altında daha alt kâideler zikretmesi de kavâid literatüründe ilk defa karşılaşılan bir yöntem olup,

⁶²⁵ ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, II, 435. Ayrıca bkz. ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 279.

⁶²⁶ ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, II, 399-400.

⁶²⁷ Bkz. ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 303.

⁶²⁸ Bkz. ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 304. Diğer kâideler için bkz. ‘Alâî, *a.g.e.*, I, 346; II, 377, 382, 405.

⁶²⁹ Bkz. ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, II, 435.

müellifin zihininde kâideler arasında kapsam bakımından bir hiyerarşinin olduğunu göstermektedir. Örneğin “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesinin hemen altında “*bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır*” kâidesini zikretmiştir.⁶³⁰ Müellifin *kâide*, *fâide* ve *mes'ele* gibi başlıklarla daha kapsamlı ilkeden alt ilkelere doğru bir sıralama takip etmesine rağmen, alt kâidelerdeki başlıklandırmanın henüz belirli bir sisteme kavuştuğunu söylemek güçtür. Dolayısıyla bu tür bir başlıklandırma ile kâideleri ayırma işini daha sonra gelen kavâid müellifleri yapmıştır. ‘Alâî’nin usûl kâideleriyle fûrû‘ kâidelerini sahip oldukları özellikler sebebiyle ayrı kategorilerde değerlendirmesi,⁶³¹ onun bu kâideleri birbirinden ayırdığını göstermektedir. ‘Alâî’nin bu bilinçli ayırımı sebebiyle olsa gerek, daha sonraki dönemlerde *el-Mecmû‘u’l-müzheb* üzerine yapılan çalışmaların neredeyse tamamı, usûl kâidelerini ele alan İsnevî’nin *et-Temhîd*’i ile mukayeseli bir şekilde olmuştur.

Sahip olduğu özellikler sebebiyle müellifin yaşadığı çağdan itibaren *el-Mecmû‘u’l-müzheb* üzerine çeşitli çalışmalar kaleme alınmıştır. Ancak bu çalışmalar daha çok ‘Alâî ile İsnevî’nin eserlerinin cem edilmesi şeklinde olmuştur. Örneğin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman es-Serhadî (v. 792/1390) *Muhtasarı Kavâ‘idi’l-‘Alâî ve’t-Temhîd li’l-İsnevî* isimli eserinde bu iki müellifin çalışmalarını, yaptığı eleştirileri de ekleyerek ihtisar etmiştir.⁶³² Ayrıca kaynaklarda İbnü’l-Hâim’e (v. 815/1413) ait *Tahrîru’l-Kavâ‘idi’l-‘Alâiyye ve temhîdu’l-mesâliki’l-fikhiyye* isimli eserden de söz edilmektedir.⁶³³ Bunlara ilaveten, İbn Hatîbü’d-Dehşî (v. 834/1431), ‘Alâî ile İsnevî’nin eserlerini bir araya getirerek ihtisar etmiş ve bunu yaparken Nevevî’nin *Minhâc*’ındaki bâb başlıklarını esas almıştır. İbn Hatîbü’d-Dehşî’nin ifadelerinden, bu çalışmayı daha çok eğitim amaçlı kaleme aldığı anlaşılmaktadır.⁶³⁴

⁶³⁰ Bkz. ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 303.

⁶³¹ Nitekim bazı yerlerde usûle dair bir mesele ile karşılaşıldığında buna veya benzeri konulara usûl kâidelerini inceleyeceği bölümde değineceğini ifade etmesi bu ayırımı göstermektedir. Bkz. ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 286.

⁶³² İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, III, 224-225; İbnü’l-‘Îmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, VIII, 556.

⁶³³ İsmail Paşa, *Îzâhü’l-meknûn*, I, 233.

⁶³⁴ Bkz. İbn Hatîbü’d-Dehşî, *el-Muhtasar*, I, 62-64.

d. Şâfiî Mezhebi Sınırlarını Aşan Bir Eser: Tâcüddîn İbnü's-Sübki'nin (v. 771/1371) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i

727/1327 tarihinde Kahire'de dünyaya gelen İbnü's-Sübki, burada bir müddet kaldıktan sonra Dımaşk'a gitti. Başta babası Takiyyüddîn es-Sübki olmak üzere Zehebî, Yusuf b. Abdirrahman el-Mizzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi her iki bölgenin ileri gelen alimlerinden dersler aldı ve birçok öğrenci yetiştirdi. Bazı idarî görevlerde de bulunan İbnü's-Sübki,⁶³⁵ gerek Kahire'de ve gerekse Dımaşk'ta daha önce kavâid alanında eser veren müelliflerin çalışmalarına muttali olmuş ve bu sahada en yetkin kitaplardan kabul edilen *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ini kaleme almıştır. Kaynaklarda ismi *el-Kavâ'id* veya *el-Fevâid el-müştemile 'ale'l-eşbâh ve'n-nezâir* şeklinde geçen kitabın bu şekilde isimlendirilmesi,⁶³⁶ esasasında onun bir kavâid kitabı olduğunu, ancak buna ilave olarak İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh*'ında ele alınan ana konuları da içerdiğini belirtme amacı taşıdığını göstermektedir.

İsim ve içerik olarak İbnü'l-Vekîl'den, sistem olarak 'Alâî'den ve düşünce olarak İzz b. Abdisselâm'dan yararlanan İbnü's-Sübki'nin *el-Eşbâh*'ının, oluşturduğu etki bakımından Şâfiî mezhebinin sınırlarını aşan bir çalışma olduğunu söylemek mümkündür. Müellif çalışmasının mukaddimesinde, yazmış olduğu eser ile Şâfiî geleneği arasındaki sıkı irtibatı ortaya koymuş ve bunun kavâid ile irtibatını göstermeye çalışmıştır. İzz b. Abdisselâm'ın öncü rolüne değinen müellif, onun önemli bir çıkış açtığını, kaleme aldığı *el-Kavâ'id*'in başka bir esere ihtiyaç hissettirmeyecek kadar yeterli olduğunu ifade etmektedir.⁶³⁷ 'Alâî'de de görülen bir tavır olması hasebiyle, İzz b. Abdisselâm'ın kavâid ilminin öncüsü olarak telakki edilmesi, Şâfiî müelliflerin genel olarak kendi mensubu oldukları fıkıh düşüncesinin bu ilmin gelişiminde başat bir role

⁶³⁵ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 425-428; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 86-87; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 379-380; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, s. 283.

⁶³⁶ Örnek olarak bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 425; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, s. 283. Abdullah b. Süleyman el-Cerhezî de (v. 1201/1786), *el-Ferâidu'l-behiyye* üzerine yazmış olduğu şerh olan *el-Mevâhibu's-seniyye*'de İbnü's-Sübki'nin *el-Eşbâh*'ından onun kavâid eseri diye söz eder. Bkz. Fâdânî, *el-Fevâidü'l-ceniyye*, I, 87.

⁶³⁷ İbnü's-Sübki, *el-Eşbâh*, I, 6-7.

sahip olduğu eğiliminde olduklarını göstermektedir. Ancak İzz b. Abdisselâm'dan önce özellikle Irak Hanefî fakîhlerinin bu alanda yapmış oldukları çalışmalar, onların bu yaklaşımının pek isabetli olmadığını göstermektedir. Bununla beraber, İzz b. Abdisselâm öncesinde fikhî kâideler daha çok mezhep içi veya mezhepler arası görüş ayrılıklarını açıklama fonksiyonuna sahipken, İzz b. Abdisselâm ile birlikte fikhî müktesebat genel olarak kavâid merkezli okunmaya başlanmıştır. Dolayısıyla, onun kavâid edebiyatında öncü role sahip olması fikhî birikimi kâide merkezli okuma şeklinde görülmeli, telif geleneğini başlatma şeklinde tasavvur edilmemelidir.

İbnü's-Sübkî, İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh*'ının açtığı çığırın önemli olmakla beraber müellifin eserini düzenlemeden vefat etmesi sebebiyle bazı boşlukların ve eksiklerin bulunduğunu ve kendisinin bu boşluğu doldurmak için *el-Eşbâh ve'n-nezâir* kitabını kaleme almaya karar verdiğini ifade etmiştir. Suyûtî de İbnü's-Sübkî'nin, babasının işaretiyle İbnü'l-Vekîl'in eserini düzenleyerek yayımladığını belirtmiştir.⁶³⁸ Daha önce de ifade edildiği üzere İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh*'ı, müellifin vefat etmesi sebebiyle dağınık bir şekilde kalmakla beraber, kendisinden sonra kaleme alınan kavâid kitaplarına önemli ölçüde tesir etmiş bir kaynaktır. Nitekim İbnü's-Sübkî de onun bu fonksiyonuna işaret etmiş ve sahip olduğu bu özelliğin bazılarını kısıktırdığını ima etmiştir.⁶³⁹ İbnü's-Sübkî açık bir şekilde kimleri kastettiğini belirtmese de İbnü'l-Vekîl'in Hanbelîler ile giriştiği tartışmaların yanısıra söz konusu dönemde Hanefîler ile Şâfiîler'in gerek Eş'ârî ve Mâtûridî kelâmı ve gerekse fikhî konularda giriştikleri tartışmalar, onun diğer mezhep mensuplarını kastettiğini söylemeye imkan sağlamaktadır.

İbnü's-Sübkî'nin kapalı ifadelerinden, büyük oranda İbnü'l-Vekîl'in çalışmasını esas aldığı ve onda dağınık olan kâideleri derlediği anlaşılmaktadır.⁶⁴⁰ Kitaba başladıktan sonra yazdığı bir bölümü babası Takiyüddîn es-Sübkî (v. 756/1355) okumuş

⁶³⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, I, 7.

⁶³⁹ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 7. Başka bir yerde ise kaleme aldığı kitabın hased eden kalpleri yaktığını ifade etmektedir. bkz. İbnü's-Sübkî, *a.g.e.*, I, 8. Ayrıca bkz. İbnü's-Sübkî, *a.g.e.*, I, 9-10.

⁶⁴⁰ Nitekim Fâdânî de (v. 1990) İbnü's-Sübkî'nin, İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh*'ını esas alarak eserini kaleme aldığını ifade etmiştir. Fâdânî, *el-Fevâidü'l-ceniyye*, I, 87.

ve çok beğenmiştir. Bunun üzerine İbnü's-Sübkî kaldığı yerden devam ederek, İbnü'l-Vekîl'in çalışmasına eklemelerde bulunarak, bazı yerleri çıkartarak ve yeni kâideler ilave ederek eseri tamamladığını ifade etmektedir.⁶⁴¹

Çalışmasının mukaddimesinde kullandığı ifadelerden, içinde bulunduğu siyasî ve ilmî ortamdan hoşnut olmadığı anlaşılan İbnü's-Sübkî, hem fakîhin hem de müderrisin kavâide önem vermesinin, fikhî görüş ayrılıklarını anlama ve açıklamanın yanısıra farklı yaklaşımları ve dağınık olan fer'î mevzuları nasıl birleştireceği hususunda kendisine sağlayacağı faydaya değinir.⁶⁴² Ona göre çeşitli fikhî meselelerde görülen kapalılığın giderilmesi ve zihnî derinlik için fakîhin yapması gereken, hükümlerin dayanmış olduğu kâidelere müracaat etmektir. Fer'î meseleleri asıllarıyla ilişkilendirmeden ve cüz'î mevzuları dayanmış oldukları kaynakları bilmeksizin sıralamak, fikhî meleyi geliştirmedeği gibi hedeflenen sonucu da vermez.⁶⁴³ Dolayısıyla fıkıh ilmi ile meşgul olan fakîh, müderris ve öğrencilerin fer'î ahkamı, dayanmış oldukları fikhî kâideler ile bilmeleri gerekmektedir.

İbnü's-Sübkî, geniş fikhî müktesebatın sağlıklı bir şekilde öğrenilmesi ve dayanmış olduğu asıllarla birlikte zihinde muhafaza edilmesinin fıkıh ilmi için gerekliliği üzerinde durduktan sonra, Cüveynî'den (v. 478/1085) yapmış olduğu bir alıntıyla bu görüşünü desteklemeye çalışmıştır. Buna göre, şer'î hükümlerin asıllarıyla beraber bilinmesi ve karşılaşılan meselelerin bu asıllar üzerinden anlaşılması zarurî olup zihnin birçok cüz'î mesele ile doldurulmaması gerekmektedir. Dolayısıyla fıkıh eğitimi alan kişinin zamanını boşa geçirmemesinin şartı, kâideleri ezberlemek ve hükümlerin kaynaklarını anlamaktan geçer.⁶⁴⁴

İbnü's-Sübkî, yapmış olduğu genel girişten sonra kâide, dâbit, medrek ve me'haz gibi kavramlar üzerinde durarak tartışmayı sürdürmektedir. Ona göre kâide: "*Kendisi ile cüz'iyatının hükümleri anlaşılan, cüz'iyatının çoğunluğunun kendisine uygun olduğu*

⁶⁴¹ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 8.

⁶⁴² İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 5-6.

⁶⁴³ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 10.

⁶⁴⁴ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 11.

küllî emirdir.” Bu tanımlı yaptıktan sonra kâidenin iki kısım olduğunu, bir kısmının “*yakîn şekk ile ortadan kalkmaz*” örneğinde olduğu gibi fıkihtan birçok meseleyi içine alan genel kâideler olduğunu; bir kısmının ise “*sebebi masiyet olan her keffâretin fevren yerine getirilmesi gerekir*” örneğinde olduğu gibi sadece bir konudaki benzer meseleleri kuşatan kâideler olduğunu ve bunların da dâbit olarak isimlendirildiğini ifade eder.⁶⁴⁵ Müellif, kâide ile dâbiti kapsam bakımından birbirinden ayırmakla beraber önce her ikisini kâide olarak isimlendirmiş, daha sonra bunlar arasında bir ayırımı giderek kuşattıkları konular açısından farklı olduklarını belirtmiştir. İbnü’s-Sübkî’nin tanımında dikkat çeken bir husus da kâidenin, cüz’iyatının çoğunluğunu kuşattığına dair görüşüdür. Bu yaklaşıma göre kâidenin kuşattığı meselelerin tümünü istisnasız bir şekilde içine alması söz konusu olmayıp çoğunluğuna uygulanabilmesi yeterlidir. Bu durum daha sonra gelecek olan kavâid müellifleri tarafından ağlebîlik olarak ifade edilmiş ve birçok fakîh kâideyi tanımlarken bu özelliğini göz önünde bulundurmıştır.⁶⁴⁶

İbnü’s-Sübkî, kâide tanımını yaptıktan sonra kâide ile dâbit arasındaki farka işaret etmiş ve ardından medrek, me’haz, kâide ve dâbit kavramları arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Buna göre, kâide bir bâbı kapsıyor ve benzer şekilleri bir araya getiriyorsa buna dâbit denir. Kâideden maksat, bir meselede şekil ile hükmün ortak olduğu müşterek miktar ise buna medrek denir. Eğer me’hazına bakmaksızın bu şekilleri zabt türlerinden biriyle kapsamak söz konusu ise bunun dâbit, değilse kâide olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁷ İbnü’s-Sübkî, kavâid müellifleri arasında kâideyi tanımlayan ve dâbit ile aralarındaki farka işaret eden ilk müelliflerden olması sebebiyle, yapmış olduğu ayırımı gelebilecek muhtemel itirazları da dikkate almıştır. Bu itirazlardan biri, tamamen fer’î bir meselenin başına kâide ifadesi konularak aktarılmasının nasıl izah edileceği yönündedir. Örneğin Gazzâlî’nin, “*Kâide: Kerahet vaktinde namaza durulursa, bu namazın geçerliliği ile ilgili iki durum söz konusudur*” şeklindeki ifadesi nasıl anlaşılacaktır? İbnü’s-Sübkî, bu tür bir aktarımda, söz konusu fer’î meselenin dayanmış olduğu bir kâidenin var

⁶⁴⁵ İbnü’s-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 10.

⁶⁴⁶ Örnek olarak bkz. Hamevî, *Gamzu ‘uyûni’l-basâir*, I, 51.

⁶⁴⁷ Bkz. İbnü’s-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 11.

olduğunu ve müellifin bu kâideyi zikretmeden doğrudan meseleyi kâide olarak aktardığını belirtmiştir. Nitekim Gazzâlî örneğinde aktarılan meselenin “*bir fili, yasaklanmış bir vakitte yapmak onun gerçekleşmesini nefyeder mi?*” şeklinde bir dayanağının olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁸ Onun bu açıklaması, fer‘î olan bir meselenin neden kavâid eserlerinde kâide olarak zikredildiği ve muhtemelen, kendisinden önceki İbnü’l-Vekîl gibi kavâid müelliflerinin eserlerinde aktardıkları benzer örneklere gelen itirazlara cevap teşkil etmektedir. Dolayısıyla İbnü’s-Sübkî’nin mukaddime bölümünde açıklamaya çalıştığı bu husus, kavâid kitaplarındaki birçok örneği açıklaması bakımından önem arz etmektedir.

Eserini 768/1367’de bitiren İbnü’s-Sübkî’nin kendisinden önceki kavâid yazarlarından İzz b. Abdisselâm ve İbnü’l-Vekîl’e değinmesine rağmen ‘Alâî’den bahsetmemesi dikkat çekicidir. Bunun iki sebebi olabilir: Aynı dönemlerde yaşadığı ‘Alâî’nin eserine muttali olmaması veya onun çalışmasını bildiği halde zikre değer bulmaması. Aynı dönemlerde ve coğrafyalarda yaşamış olan iki Şâfiî fakîhin birbirlerinin çalışmalarından haberdar olmamaları düşünülemez. Ayrıca İbnü’s-Sübkî yazmış olduğu biyografi eserinde ‘Alâî’nin kavâidinden bahsetmektedir.⁶⁴⁹ Ancak onun fikhçiliğinden ziyade hadisçiliği üzerinde durması ve ‘Alâî’nin kavâidinin sadece ismini zikredip çalışmayla ilgili herhangi bir yorum yapmaması, eseri bildiği halde beğenmediğini göstermektedir. *el-Eşbâh*’ın girişinde kullandığı ifadeler de bunu göstermektedir. Zira İbnü’s-Sübkî, detaylarına girmeksizin, Kâdî Hüseyin’in (v. 462/1070) fikhın dört kâide üzerine kurulu olduğunu ve bunların, “*şekk ile yakîn zâil olmaz*”, “*zarar izâle olunur*”, “*âdet muhakkemdir*” ve “*meşakkat teysîri celbeder*” kâideleri olduğunu ifade etmiş ve ardından, tahkîk iddiasında bulunan bazılarının Kâdî Hüseyin’in beşinci bir kâideyi göz ardı ettiğini ve bunun da “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesi olduğunu belirtmiştir.⁶⁵⁰ Onu bu ifadesiyle, dört kâideye

⁶⁴⁸ İbnü’s-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 11 vd..

⁶⁴⁹ İbnü’s-Sübkî, *Tabakât*, X, 36.

⁶⁵⁰ İbnü’s-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 12.

“bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” kâidesini beşinci bir kâide olarak eklediğini söyleyen ‘Alâî’yi⁶⁵¹ kastettiği kuvvetle muhtemeldir.

İbnü’s-Sübki, fikhın beş kâide üzerine kurulu olduğu görüşünün İslam’ın beş esas üzerine bina edildiğinden hareketle oluşturulmaya çalışıldığını belirtmiş ve bunun zorlama olduğunu ve eklenen beşinci kâidenin birinci ve ikinci kâidelere dahil olduğunu ifade etmiştir. Mezhep içerisinde fikhın dört veya beş kâideye irca edilmesine karşı İzz b. Abdisselâm’ın fikhın celb-i mesâlih ve der-i mefâsid kâidesi üzerine kurulu olduğu yönündeki görüşüne işaret etmiştir. Daha sonra bunun da sadece celb-i mesâlihe indirgenebileceğini, der-i mefâsidin bunda mündemiç olduğunu söylemiştir. Devamında ise bu beş kâideden sadece birisinin yeterli olduğunu bunun da “zarar izâle olunur” kâidesi olabileceğini belirtir ve fer‘î hükümlerin dayandığı kâidelerin sayısının daha fazla olacağını ifade eder. Son olarak kendisinin bu kâideleri inceleyeceğini ve bunu yaparken de geniş örneklerle kâideler ile fer‘î meseleler arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağını ve yeri geldikçe istisnalar üzerinde duracağını söyler.⁶⁵²

‘Alâî’den itibaren özellikle Şâfiî kavâid kitaplarında önce beş kâidenin incelendiğini ve bunların fikhın her konusundaki meseleleri kapsadığının ortaya konulmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. İbnü’s-Sübki de önce bu beş kâide ile başlamış, ancak ‘Alâî’den farklı bir sıralama takip ettiği bu kâidelerin, beşinci kâide hariç, naslardan delilleri üzerinde durmamıştır. Beş kâideyi incelerken, altında daha çok “*fasl*” başlığı kullanarak değişik meseleler incelemiş, temel kâide ile ilgili alt kâidelere yer vermiş ve yeri geldikçe istisnalara işaret etmiştir.⁶⁵³ Müellif, kâideler ile sadece fer‘î meseleler arasında ilişki kurmamış, bu kâidelerin altında yeri geldikçe usûl konularına da yer vermiş ve geniş tartışmalara girmiştir.⁶⁵⁴

⁶⁵¹ Bkz. ‘Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb*, I, 254. Başka bir yerde ise ‘Alâî’nin hocası İbn Firkâh’tan bir mesele aktarırken üstü kapalı bir şekilde ‘Alâî’ye göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İbnü’s-Sübki, *el-Eşbâh*, II, 73.

⁶⁵² İbnü’s-Sübki, *el-Eşbâh*, I, 12.

⁶⁵³ Bkz. İbnü’s-Sübki, *el-Eşbâh*, I, 29-30, 45-46.

⁶⁵⁴ İbnü’s-Sübki, *el-Eşbâh*, I, 69-72.

İbnü's-Sübkî, beş temel kâideyi inceledikten sonra kitabın genel tertibi ile ilgili bilgiler vermektedir.⁶⁵⁵ Buna göre, beş temel kâideden sonra “*el-kavâ'idü'l-âimme*” olarak isimlendirdiği ve sadece bir bâb ile ilgili olmayıp değişik fikhî bâblara uygulanabilen kâideleri incelemektedir. Müellif bu bölümde birçok fikhî meseleye uygulanabilen kâideleri mezhep kaynakları çerçevesinde ele almıştır.⁶⁵⁶ Daha sonra, “*el-kavâ'idü'l-hâssa*” ismini verdiği ve her bir fikhî bâba ait kâideleri, fûrû' tertibini esas alarak ilgili olduğu bâb başlığının altında işlemektedir. İbnü's-Sübkî, ibâdetler, mu'âmelât, münâkehât ve 'ukûbât konularını, önceki iki bölümde kullanılan “*kâ'ide*” ve “*fasl*” başlıkları yerine, “*kâ'ide*” ve “*fâide*” başlıkları altında ilgili kâide ve dâbitlerle ilişkilendirerek incelemiştir.⁶⁵⁷

Kâideleri üç ana kategoride ele aldıktan sonra, fikhî ahkâm ile ilişkisi olan ve fakîhin muhakkak bilmesi gereken isim-müsemmâ, aklın hakikati, hüsün-kubuh, insanın hakikati gibi bazı kelâmî meseleleri ele almıştır. Bu bölümde ele aldığı kelâmî mevzularda birçok kâide zikreden İbnü's-Sübkî, çoğunlukla aktardığı kâideden sonra “*bu kâidenin altına giren meseleler*” şeklinde bir alt başlıkla kelâmî tartışmanın altında yer alan fer'î konulara değinmiştir.⁶⁵⁸ Usûl konularına, fûrû' ile olan sıkı irtibatları sebebiyle geniş yer ayıran müellif, bu başlık altında *Cem'u'l-cevâmi*'in tertibini esas alarak kitap, sünnet, icma, kıyas, sahabi kavli, istihsân ve ictihâd gibi konuları ele almıştır. İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib, el-İbhâc fî şerhi Minhâci'l-Beyzâvî* ve *Cem'u'l-cevâmi* gibi kaleme aldığı usûl eserlerinde usûlden fûrû' çıkarmaya çalıştığını; bu bölümde aynı şeyi, diğer kitaplarda değinmediği bazı mevzuları da ekleyerek kavâid ile ilişkisi çerçevesinde yapacağını ifade etmiştir.⁶⁵⁹ Daha çok usûl kâidelerini “*kâ'ide*” başlığıyla aktaran müellif, bunların altında söz konusu kâide üzerine kurulan fer'î meseleleri incelemiştir. Örneğin “*vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vâcibtir*” kâidesini aktarmış ve bununla ilgili birçok konuya yer

⁶⁵⁵ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 93-94.

⁶⁵⁶ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 94-199.

⁶⁵⁷ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 200-452.

⁶⁵⁸ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 3-77.

⁶⁵⁹ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 77-202.

vermiştir.⁶⁶⁰ “*Mes’ele*” başlığı altında ise çoğunlukla konularla ilgili ihtilâflı mevzulara değinmiştir.

İbnü’s-Sübkî, usûl konularını işledikten sonra nekre, marife, hâl, masdar, istisna, ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe gibi Arap dili ve gramerine dair konuları fûrû‘ ile olan ilişkileri çerçevesinde incelemiştir.⁶⁶¹ Erken dönem kavâid kitaplarının ana temasını oluşturan fikhî ihtilâflara da yer veren İbnü’s-Sübkî, bunları daha çok Hanefî fakîhler ile olan ihtilâfları çerçevesinde ele almış ve fer‘î meselelerdeki ihtilâfların temelinde mezhep müctehidlerinin esas aldığı prensipler olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.⁶⁶² Son olarak fikhî bilmeceleler, fakîhlerin hayatlarından çeşitli anektodlar ve müteferrik meselelere değinmiştir.⁶⁶³ 763/1362 tarihinde Emîniyye Medresesi’nde verdiği bir derste ele aldığı ayetin tefsirini kitabın sonuna ekleyen İbnü’s-Sübkî, her ne kadar o dönemde yaşamış olduğu ilmî ortamı da dikkate alarak ders veren hocaların sahip olması gereken vasıfları ve ayette geçen hased vb. konuları işlese de asıl amacının, bulunduğu mevki sebebiyle kendisini kıskananlara cevap vermek olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶⁴ En sonunda ise sünnette yer alan dua ve zikirlerle kitabını tamamlamıştır.⁶⁶⁵ İbnü’s-Sübkî’nin kelâm ve Arap dili gibi farklı disiplinlere ait değişik başlıkları eserine alıp bunları fûrû‘ ile ilişkilendirmesi, kavâid edebiyatının fûrû‘u eksene alan bir yazım türü olduğunu göstermektedir.

İbnü’s-Sübkî, hilâfiyât bölümünün sonunda, fikhî bilmecelelere başlamadan önce kavâid ile ilgili çeşitli konulara değinmiştir. Öncelikle kavâid kitaplarında yer aldığı halde konuyla ilgisi olmayan meseleleri ayıklama kriterleri ve kâideleri bilmenin fakîh için önemi üzerinde duran müellife göre, üç sınıf fıkıhçıdan söz etmek mümkündür: Birinci grup fıkıhçılar kâideleri bilir ama bu kâidelerin fer‘î meselelere nasıl uygulanacağı konusunda fikir sahibi değildir. İkinci grupta yer alanlar ise fûrû‘dan

⁶⁶⁰ İbnü’s-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 88-89.

⁶⁶¹ İbnü’s-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 202-254.

⁶⁶² İbnü’s-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 254-302.

⁶⁶³ İbnü’s-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 311-346.

⁶⁶⁴ Bkz. İbnü’s-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 349-385.

⁶⁶⁵ Bkz. İbnü’s-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 386-390.

birçok meseleyi bilmekle beraber bunların dayandığı kâidelerden habersizdir. Allah'ın lütuf ve keremine mazhar olan bir grup vardır ki bunlar hem kavâide hem de bu kâidelerin uygulandığı fer'î hükümlere vakıftırlar.⁶⁶⁶ İbnü's-Sübkî, son olarak ele aldığı kâidelerin fûrû'dan birçok örneğinin olduğunu ve bunları bilen kişiye sağlayacağı bakış açısına, bunları uygulamanın fakîhi şer'î ilimlerde yetkin ve fetva konusunda ehil kılacağına işaret etmiştir.⁶⁶⁷

İbnü's-Sübkî kitapta, bazı kimselerin kendilerinden önceki kaynaklarda çeşitli mevzularda yapmış oldukları taksimleri kâide olarak kitaplarına aldıklarını, ancak bunların hakikatte kâide olmadığını ifade eder ve bunları bazı örneklerle açıklamaya çalışır.⁶⁶⁸ Daha sonra bazı fakîhlerin, müşterek hükümleri bir araya getirmek amacıyla hükümlerin ortak olarak dayanmış olduğu illetleri kavâid eserlerine dahil ettiğini; bunun özellikle İmâm Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin ihtilâf ettiği meseleleri anlamak bakımından faydalı olmakla beraber kavâid ile ilgisi olmadığını belirtir ve bununla ilgili bir örnek üzerinde durur.⁶⁶⁹ Bunlardan sonra usûl ve fûrû'dan değişik örnekler vererek bunların bazı eserlerde zikredildiğini, ancak bu konuların kavâid ile ilgisinin bulunmadığını göstermeye çalışır.⁶⁷⁰ İbnü's-Sübkî'nin bu tür konular üzerinde durmasının temelinde bu meselelerin kavâid ile ilişkisi olduğunun düşünülmesi ve bazı kavâid müelliflerinin sözkonusu mevzuları kavâid kitaplarına almalarıdır. Vermiş olduğu örneklerin büyük bir kısmı İbnü'l-Vekîl ile 'Alâî'nin eserlerinde geçmektedir.⁶⁷¹

İbnü's-Sübkî de İbnü'l-Vekîl ve 'Alâî gibi İbnü'l-Kâss'ın (v. 335/947) *et-Telhîs*'i ve şerhlerinden, Abû Hâmid el-İsferâyînî'ye (v. 406/1016) nisbet edilen *Revnâk*'tan,

⁶⁶⁶ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 302. Benzer bir sınıflandırma için bkz. 348-349.

⁶⁶⁷ Bkz. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 302. İbnü's-Sübkî'nin, kavâid bilgisinin fakîh için önemine dair bu görüşleri kendisinden sonra gelen müellifler tarafından da kabul edilmiştir. Örnek olarak bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 10.

⁶⁶⁸ Bkz. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 306-308.

⁶⁶⁹ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 308-309.

⁶⁷⁰ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 309-311.

⁶⁷¹ Örnek olarak bkz. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 288-292; 302-304.

Ebü'l-Hasan el-Mehâmilî'nin (v. 415/1024) *el-Lübâb*'ından yararlanmış;⁶⁷² İzz b. Abdisselâm,⁶⁷³ Karâfi⁶⁷⁴ ve Kâdî Hüseyin'e⁶⁷⁵ birçok yerde atıflarda bulunmuştur. Şâfiî kavâid müelliflerinin bu kaynaklara çok sık referansta bulunması, söz konusu eserlerin kavâid düşüncesine katkısını göstermesi bakımından önemlidir.

İbnü's-Sübkî, eserinin çeşitli yerlerinde ifade ettiği üzere⁶⁷⁶ kâideleri sistemli bir şekilde bir araya getirme hususunda önemli bir çalışma ortaya koymuştur. Kendisinden önceki müelliflerin kâideleri bir araya getirirken takip ettikleri yöntemi geliştirerek kendisinden sonraki kavâid edebiyatı yazım şekline yön veren İbnü's-Sübkî'nin, kâideleri fikhî meseleleri kuşatmaları bakımından tasnife tabi tutmasının yanısıra, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığıyla kaleme alınan kavâid kitaplarında benimsenen bölümlenmeyi de yaptığını söylemek mümkündür. Nitekim sonraki kavâid müelliflerinden Suyûtî ve İbn Nüceym, onun benimsediği tertibe büyük oranda bağlı kalmışlardır. Hatta fikhî kâidelerle doğrudan ilgisi olmadığı halde faydalı olduğu için eserine eklediğini söylediği⁶⁷⁷ fikhî bilmeceler bölümünü, her iki müellif de kitaplarına almıştır. Dolayısıyla İbnü's-Sübkî'nin, tertib ve tasnif itibariyle Şâfiî mezhebinin sınırlarını aşarak kavâid edebiyatında önemli bir sistemleşmenin öncülüğünü yaptığını söylemek mümkündür. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ın başında, İbnü's-Sübkî'nin çalışmasına denk bir kitabın Hanefî âlimler tarafından kaleme alınmadığına dair ifadesi de⁶⁷⁸ bunu göstermektedir.

⁶⁷² Örnek olarak bkz. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 15, 16, 29-30, 83, 202, 205, 305-306, 318-319, 330-332, 362, 379.

⁶⁷³ Örnek olarak bkz. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 21, 38, 310-311, 379, 397; II, 325.

⁶⁷⁴ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 119, II, 58, 94.

⁶⁷⁵ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 61, 66, 113, 213, 263, 280, 307, 327, 329, 387, 446, 452; II, 83, 113, 184, 221, 329.

⁶⁷⁶ Örnek olarak bkz. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 349.

⁶⁷⁷ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, II, 311.

⁶⁷⁸ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 10.

e. Kavâid Edebiyatında Yeni Bir Tarz: Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*'i ve Alfabetik Kavâid Yazımı

Kahire'de doğan ve İsnevî (v. 772/1370) ve Sirâcüddin el-Bulkînî gibi dönemin önde gelen ilim adamlarından dersler okuyan Zerkeşî, İbn Kesîr'den hadis okumak için Dimaşk'a, oradan da Şihabüddin el-Ezra'î'den ders almak için Haleb'e gitmiştir.⁶⁷⁹ Değişik ilimlere ait birçok eserinin yanısıra kavâid alanında kaleme aldığı *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* isimli eseri, kavâid edebiyatında sahip olduğu özgün yazım tarzıyla önemli bir çalışmadır. 'Alâî ve İbnü's-Sübkî'nin yapmaya çalıştığı ve kendilerinden sonraki kavâid literatürüne önemli ölçüde etki eden, kâideleri kuşattıkları konulara göre genelden özele doğru bir tertip izleyerek inceleyen yöntemi benimsemeyen Zerkeşî, bunun yerine kâideleri alfabetik bir sırayla ele alan yazım tarzını takip etmiştir.

VIII/XIV. yüzyılda kaleme alınan kavâid eserleri dikkate alındığında, İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh*'ı dışarda bırakılırsa, üç farklı yöntemle eser kaleme alındığı görülür. Kâideleri genel ve küllîden daha özel dâbitlara doğru sıralayan ve 'Alâî'nin *el-Mecmû'u'l-müzheb*'i ile başlayıp İbnü's-Sübkî'nin *el-Eşbâh*'ı ile oturmuş bir yapı arzeden tasnif yöntemi; Makkarî'nin *el-Kavâ'id*'i ile İbn Receb'in *Takrîru'l-kavâ'id*'inde olduğu gibi fûrû' bâbları esas alan yöntem ve ilk defa Zerkeşî'nin *el-Mensûr*'da denediği alfabetik sırayı esas alan yazım tarzı. Zerkeşî'nin çalışması, sahip olduğu bu özellik sebebiyle kendi dönemi için orijinal sayılabilecek bir eserdir.

Zerkeşî kitabın başında kavâid ilminin önemine değinir. Buna göre, birçok fer'î meseleyi kuşatan kâideleri bilmek, fakîhe yerleşik bir bilgi alanı sağlar. Ayrıca fıkıh konusunda eğitim almak isteyen kişinin icmâlî ve tafsîlî olan fikhî bilgiyi elde etmesi gerekir ki bu da kavâid ile mümkün olur. Nitekim müellif, bilgiyi elde etmek isteyenlerin daha kolay ulaşmasını sağlamak için kitabını alfabetik olarak kaleme aldığını ifade etmiştir.⁶⁸⁰ Zerkeşî burada kavâid-eğitim ilişkisi üzerinde durmakla,

⁶⁷⁹ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 397-398; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 572-573; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 60-61.

⁶⁸⁰ Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, 65-67.

kâidelerin fıkıh eğitimi açısından önemi ve mezhep fakîhleri tarafından kaleme alınan birçok eserde geçen değişik hükümleri kuşatma potansiyeli üzerinde durmaya çalıştığını göstermektedir. Bu durum, müellifin yaşamış olduğu dönemde kavâid literatürünün mezhep mükteşebatını izah etme fonksiyonunu öne çıkarmaktadır. Halbuki daha önceki asırlarda kaleme alınan kavâid kitaplarının ihtilâfları merkeze alan tabiatı, bu dönemde yerini mezhep müctehidlerinin kaleme aldıkları eserlerde dağınık bir şekilde yer alan hükümlerin ortak noktalarını bir araya getirip bunları soyut bir şekilde ifade ederek derleme ve bunları eğitim sürecinden geçen öğrencilere aktarmaya bırakmıştır. Dolayısıyla bu dönemde kavâid literatürü, mezhep kaynakları içerisinde farklı bölümlerde yer alan fikhî konuların dayanmış olduğu ilkeleri soyut bir şekilde ifade etme ve bunlar üzerinden mezhep mükteşebatını öğrencilere aktarma fonksiyonunu icra eden bir yapı kazanmıştır. Nitekim Zerkeşî'nin, o dönemde yaşamış Şâfiî fakîhlerden Kutbüddîn es-Sünbâtî'nin (v. 722/1323), döneme hakim olan anlayışı yansıtan, fikhın nezâiri bilmek olduğu şeklindeki ifadesini aktarması da bunu göstermektedir. Ayrıca kendisinin, kâidelerin mezhebin usûlünü kavramayı, fikhın kaynaklarına vakıf olmayı ve dağınık olan meseleleri derli toplu bir şekilde görmeyi sağladığı ve buradan hareketle gerekli hükümleri çıkarmada yol gösterdiği yönündeki görüşleri de bunu desteklemektedir.⁶⁸¹

Zerkeşî giriş bölümünde fıkıh ilminin mahiyeti ve çeşitleri ile ilgili önemli bilgiler verir. Müellifin bu bölümde verdiği bilgiler, fikhın alt dalları olan çeşitli disiplinleri kuşatması bakımından önem arz etmektedir. Zerkeşî, fikhın on alt edebî tütünün bulunduğunu ifade etmekte ve bunlar arasında en faydalı, en işlevsel ve tamamlanmış olanın kavâid ve davâbit bilgisi olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸² Suyûtî tarafından, Zerkeşî'nin bu tasnifinin İbnü's-Sübkî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'inde bir araya getirildiğinin, başka herhangi bir kitapta bir araya getirilmediğinin ifade edilmesi,⁶⁸³ Zerkeşî'nin bu tasnifi yaparken mezhep birikiminden yararlandığını göstermektedir.

⁶⁸¹ Bkz. Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 66.

⁶⁸² Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 71.

⁶⁸³ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, I, 7.

Zerkeşî'nin burada usûl, fûrû', fikhî bilmeceleler, furûk, kavâid ve hiyel gibi fikhın alt dalları olarak ele aldığı ve bazı alanlarda kaleme alınmış çalışmalara işaret ettiği değişik disiplinlerin bir kısmı tarih boyunca ihmal edilmiş ilimlerdir. Özellikle fikh tarihi içerisinde öğrencilere fikhî meleke kazandırma ve mezhep birikimini aktarma amacıyla kaleme alınan bu ilimlerden bazılarında belirli dönemlerde rağbet edilirken başka dönemlerde bunun azalmasının araştırılmayı bekleyen önemli bir alan olduğunu söylemek mümkündür.

'Alâî ve İbnü's-Sübki'den farklı olarak kendisinden önceki kavâid geleneğine atıfta bulunmayan Zerkeşî, mukaddime bölümünde İbnü'l-Vekîl'in başka bir vesileyle görüşüne yer vermesi,⁶⁸⁴ bu bağlantıya dolaylı bir işaret olarak algılanabilir. Ancak Zerkeşî giriş bölümünde kavâid müelliflerine değinmediği gibi diğer kavâid müelliflerinin referansta bulunduğu Kâdî Hüseyin⁶⁸⁵ dışarıda bırakılırsa, sadece İzz b. Abdisselâm⁶⁸⁶ ve Karâfi⁶⁸⁷ gibi kavâid edebiyatında önemli olan fakîhlere birkaç yerde referansta bulunmuş; 'Alâî ve İbnü's-Sübki'ye değinmemiştir. Zerkeşî bu iki kaynağı ya görmemiş veya bildiği halde bunları kullanmamıştır.⁶⁸⁸

Zerkeşî, eserinde alfabetik sıraya göre kâide, dâbit ve usûl kâideleri başta olmak üzere fikh ve kavâid ile ilişkisi olan akide ve ahlâka dair müteferrik meseleleri de inceler. Ele aldığı kâideleri delillendirmekten ziyade fûrû'dan birçok örnek aktararak fer'î meseleler ile irtibatını kurmaya çalışan Zerkeşî, yeri geldikçe incelediği kâidenin istisnalarına değinir.⁶⁸⁹ Kâidelerin kaynakları ve tarihsel gelişimi üzerinde de duran müellif, zaman zaman bununla ilgili açıklamalarda bulunur. Örneğin "*bir iş dîk oldukça müttesi ' olur*" kâidesinin İmam Şâfi'nin sözlerinden olduğunu belirtmiş; devamında ise "*bir iş müttesi ' oldukça dîk olur*" başlığını atmış ve bunun altında söz konusu kâidenin,

⁶⁸⁴ Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 72.

⁶⁸⁵ Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 67, 75, 118, 130, 152, 158.

⁶⁸⁶ Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 77, 98, 143, 348; II, 14, 128; III, 173.

⁶⁸⁷ Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 330.

⁶⁸⁸ Hisnî'nin eserini tahkik eden Abdurrahman b. Abdillah eş-Şa'lân, Zerkeşî'nin birçok yerde 'Alâî'yle aynı ifadeler kullandığını belirtir. Bkz. Hisnî, *Kitabü'l-Kavâ'id*, neşreden giriş, I, 136.

⁶⁸⁹ Örnek olarak bkz. Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 95, 135-136, 147-148.

“*haddini aşan her şey zıddına döndürülür*” şeklinde olduğunu ancak zamanla bu hale geldiğini ifade etmiştir.⁶⁹⁰ Geniş mezhep birikiminden yararlanan müellifin soru kalıbı ile ele aldığı kâideler, daha çok mezhep içinde tartışmalı olan dâbıtlar olup, çoğunlukla bunlar ile ilgili görüşünü açıklamaktadır.⁶⁹¹

Zerkeşî'nin bu eseri kendisinden sonra gelen fakihlerin iltifatına mazhar olmuş ve üzerinde birtakım çalışmalar yapılmıştır. Kaynaklarda Sirâcüddîn el-‘Abbâdî'nin (v. 947/1541) eser üzerine yazmış olduğu iki ciltlik şerhten bahsedilse de⁶⁹² Nedvî, bu eserin normal bir şerh olmadığını, değişik dönemlerde üç alimin ta‘liklerinden müteşekkil olduğunu ifade eder. Bu ta‘liklerin de büyük oranda eleştiri ve düzeltmeler ile müellifin eserde değinmediği çeşitli ilavelerden oluştuğunu belirtir.⁶⁹³ Bunun yanısıra kaynaklarda Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa‘rânî'nin (v. 973/1566) *el-Makâsıdu’s-seniyye fi’l-kavâ‘idi’l-fikhiyye* başlığını taşıyan bir şerhinden de söz edilmektedir.⁶⁹⁴

f. Hanbelî Kavâid Edebiyatında Önemli Bir Eser: İbn Receb’in (v. 795/1395) *Takrîru’l-kavâ‘id ve tahrîru’l-fevâid*

Bağdat’ta doğup, Dımaşk, Nablus, Kudüs, Kahire ve Hicaz gibi ilim merkezlerine değişik zamanlarda yolculuk yapıp oralarda dönemin önde gelen ilim adamlarının ders halkalarına katılan İbn Receb, en sonunda Dımaşk’a yerleşti ve hocası İbn Kâdî’l-Cebel’in (v. 771/1370) vefatından sonra onun yerine ders vermeye başladı. İbn Kayyim el-Cevziyye’ye talebelik yapmış olan İbn Receb, aralarında İbnü’l-Lahhâm ve Muhammed b. Ahmed el-Makdisî’nin de bulunduğu birçok öğrenci yetiştirdi.⁶⁹⁵ Şâfiî kavâid müellifi ‘Alâî Kudüs’teyken onunla buluşmuş ve kendisinden hadis dinlemiş olan

⁶⁹⁰ Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 120-123.

⁶⁹¹ Kitabın sahip olduğu hususiyetler ile ilgili olarak bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr*, neşredenin girişi, I, 47-52; Nedvî, *el-Kavâ‘id*, s. 231-233.

⁶⁹² İbnü’l-‘Îmâd, *Şezerâtü’z-zehab*, X, 385; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1359.

⁶⁹³ Bkz. Nedvî, *el-Kavâ‘id*, s. 234-236.

⁶⁹⁴ Bkz. Hısnî, *Kitâbü’l-Kavâ‘id*, neşredenin girişi, I, 68.

⁶⁹⁵ Hayatı için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine*, II, 321-322; a.mlf., *İnbâ’ü’l-gumr*, I, 460-461; İbnü’l-‘Îmâd, *Şezerâtü’z-zehab*, VIII, 579-580; Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli*, s. 228-229; Kallek, “İbn Receb”, *DİA*, XX, 243-247.

İbn Receb,⁶⁹⁶ muhtemelen hocasından ve Kâhire, Dımaşk, Nablus ve Kudüs arasında yaptığı ilmî yolculuklarda gördüğü çalışmalardan etkilenerek kavâid kitabını kaleme almıştır.

İbn Receb'in Hanbelî mezhep birikimini tam olarak kuşattığını gösteren *Takrîru'l-kavâ'id ve tahrîru'l-fevâ'id*'i,⁶⁹⁷ Zerkeşî'nin *el-Mensûr*'unun mukaddime bölümündeki ifadelerle neredeyse aynı cümlelerle başlar. İbn Receb, burada kavâidin önemine değinmekte ve bunların fakîhe mezhebinin dayanmış olduğu temelleri kavrama, fikhın kaynaklarına muttali olma ve dağınık olan meseleleri derli toplu bir şekilde derleme imkânı sağlama olanağından söz etmektedir.⁶⁹⁸ Diğer kavâid eserlerinden farklı olarak, mezhep içindeki görüş ayrılıklarının dayanakları üzerinde çokça duran ve bunların ele aldığı kâide ile ilişkisini ortaya koymaya çalışan müellif, kendi zamanına kadar gelen Hanbelî fikh müktesebatını değerlendirerek bunların dayanmış olduğu kâideleri incelemeye çalışmıştır. Bunu yaparken, mezhep içerisindeki belirli görüşler arasında tercih yapması İbn Receb'in sahip olduğu ilmî yetkinliği göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca ele aldığı her kâidenin altında fûrû'un değişik bölümlerinden birçok örnek zikretmesi, kitabın geniş fikh bâblarını kuşatmadaki başarısının önemli göstergelerinden biridir. İbn Receb, diğer kavâid kitaplarında ele alınan kâide ve dâbitların ifade şekilleriyle mukayese edildiğinde daha uzun ve vecîz olmayan ifâdeler kullanmakla beraber, kavâid eserlerinde ele alınan temel kâidelere yer vermiştir.

Hanbelî kavâid geleneğinin en etkin ve belki de tek eseri olması sebebiyle erken dönemlerden itibaren kitap üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunların başında Abdurrezzak el-Hanbelî'nin (v. 819/1417), Ahmed b. Nasrullah b. Ömer el-Mahzûmî'nin (v. 844/1441) ve Abdullah b. Abdurrahman Ebâ Tîn'in (v. 1121/1710)

⁶⁹⁶ Bkz. İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, neşredenin girişi, I, 16, 21.

⁶⁹⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, VIII, 579-580. Kâtip Çelebi, bu kitabın faydalı bir eser ve zamanın harika çalışmalarından olduğunu ifade eder. bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1359.

⁶⁹⁸ İbn Receb, *Takrîru'l-kavâ'id*, I, 4.

Muhtasarı Kavâ'idî İbn Receb başlığını taşıyan muhtasarları gelir.⁶⁹⁹ Yusuf b. Abdirrahman el-Hanbelî (v. 900/1495) ise kitabı tertîb ve tezhîb ettikten sonra Kahire'de bulunduğu sırada yapmış olduğu çalışmayı dönemin önde gelen Hanbelî alimlerine arz etmiş ve onlardan övgü almıştır.⁷⁰⁰ Kaynaklarda Şemsüddîn Muhammed b. Osman b. Hüseyin el-Cezîrî'nin (v. 888/1484) kitabın fûrû' konularını tertip etmeye başladığı ifade edilmekle beraber,⁷⁰¹ çalışmanın bittiğine dair bir malumat bulunmamaktadır.

g. VIII/XIV. Yüzyılda Yazılmış Diğer Kavâid Eserleri

Kavâid edebiyatına ait eserlerin tertip ve tasnif açısından sistemleştiği bu yüzyılda, yukarıda ele alınan eserler dışında, kaleme alınmış birçok çalışma bulunmaktadır. Ancak bunların bir kısmı ya tamamlanmamış müsveddeler halinde kalmış ya da günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca çeşitli eser isimlerinde kavâid ifadesinin geçmesi, bazı muasır yazarları, bu kitapların birer kavâid çalışması olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Halbuki daha önceki dönemlerde de kavâid eseri olmadığı halde eser başlığında benzer ifadelerin geçtiği görülmektedir. Söz konusu dönemde buldukları bölgelerdeki fikhî düşünceyi etkileyen fakihlerin kavâid eserleri yazmaları sebebiyle benzer ifadelerin kullanılmasının yaygınlaştığı söylenebilir. Dolayısıyla her zaman için başlığında kavâid ifadesinin geçtiği eserlerin bu alanda yazılmış çalışmalar olduğunu söylemek zordur.

Bu yüzyılda yaşamış fakihlerden olan Necmüddîn et-Tûfî'ye (v. 716/1316) ait iki kavâid kitabından bahsedilse de⁷⁰² bunlar günümüze ulaşmadığı için içerikleri ile ilgili bir fikir yürütmek zordur. Ancak Tûfî'nin gerek kaleme aldığı çalışmalarda kâidelere yer vermesi ve gerekse elde mevcut kaynaklar içerisinde kâideyi tanımlayan ilk müelliflerden olması,⁷⁰³ kavâid ile ilgili eser yazmış olmasına rağmen günümüze ulaşmadığı ihtimali olduğunu göstermektedir.

⁶⁹⁹ Bkz. Ebû Zeyd, *el-Medhalu'l-mufasssal*, II, 934-935; Ayrıca bkz. İbn Receb, *Takrîru'l-kavâ'id*, neşredenin girişi, I, 18-19.

⁷⁰⁰ Tabbâğ, *İ'lâmü'n-nübelâ'*, V, 348-349.

⁷⁰¹ Bkz. Şehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, VIII, 142.

⁷⁰² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1359.

⁷⁰³ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 95-96.

İbn Teymiyye'ye (v. 728/1323) atfedilen *el-Kavâ'idü'n-nûrâniyyetü'l-fikhiyye* isimli kitap bu başlığı taşımakla beraber klasik bir fıkıh kitabıdır. Müellif bu eserinde, daha çok Ehl-i hadîs mezhebinin Iraklılar ile Hicazlılar arasında orta bir yol takip ettiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Her ne kadar kitapta yeri geldikçe bazı kâide ve dâbıtlara yer verse de bunun her fıkıh kitabında değinilen orandan daha fazla olmadığı görülür. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu eserinin, kavâid kitabı olmaktan ziyade, mezhep görüşlerini ele alan bir fûrû' kitabı olduğunu söylemek mümkündür.

Yine bu dönemde yaşamış Mâlikî fakîhlerden ve Karâfi'ye öğrencilik yapmış Muhammed b. Abdillâh b. Râşid el-Bekrî'nin (v. 736/1336) *el-Müzheb fî zabti kavâ'idü'l-mezheb* başlığını taşıyan ve Mâlikî mezhebinde bir benzeri olmayan bir eserinden söz edilir.⁷⁰⁴ Venşerîsî de bu esere vasiyet ile ilgili bir tartışmada işaret etmiş ve ismini *el-Müzheb fî zabti mesâ'ili'l-mezheb* şeklinde vermiştir.⁷⁰⁵ Ancak bunun bir kavâid kitabı olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

İbnü's-Sübki ile aynı dönemde yaşamış ve Kâhire'de Takiyyüddîn es-Sübki ve Ebû Hayyân el-Endelüsî başta olmak üzere birçok ilim adamından dersler okuyan İsnevî (v. 772/1370); Zerkeşî, Sirâcüddîn İbnü'l-Mulakkîn ve Zeynüddîn el-İrâkî gibi öğrenciler yetiştirmiştir. Yaşadığı dönemde Mısır Şâfîileri'nin önde gelen isimlerinden kabul edilen İsnevî, *et-Temhîd* isimli eseri ile *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl* alanında bir çalışma yaparak usûl kâideleri literatürüne önemli bir eser kazandırmıştır. Bunun yanı sıra, *el-Kevkebü'd-dürrî*'de nahiv kâideleriyle fûrû' arasındaki ilişkiyi; *Metâli'u'd-dekâik fî tahrîri'l-cevâmi' ve'l-fevârik*'te⁷⁰⁶ ise meseleler arasındaki farkları incelemiştir. Kavâid ve yakın disiplinlerde birçok çalışması olan müellife bir kavâid kitabı da nispet

⁷⁰⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, s. 417-418.

⁷⁰⁵ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, IX, 316.

⁷⁰⁶ Bu eser bazı kaynaklarda *el-Levâmi' ve'l-bevârik fî'l-cevâmi' ve'l-fevârik* şeklinde geçmektedir. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, III, 135.

edilmektedir. Ancak kaynaklarda küçük bir müsvedde şeklinde olduğu ifade edilen bu çalışma,⁷⁰⁷ günümüze ulaşmamıştır.

Her ne kadar Kâtib Çelebî, İbn Kâdî Şühbe ve İbnü's-Sübki'ye öğrencilik yapmış olan Şâfiî âlim Ali b. Osman el-Gazzî'ye (v. 799/1397) ait *el-Kavâ'id fi'l-fürû'* isimli eserden söz etse ve bu çalışmada kâideleri istisnalarıyla beraber ele aldığını, İsnevî'nin fikhî bilmecelelerine yer verdiğini ve bunlara ilaveler yaptığını söylese de;⁷⁰⁸ Gazzî'ye ait böyle bir çalışmaya başka kaynaklardarastlanmamıştır.⁷⁰⁹

C. IX/XV. Yüzyıl Kavâid Literatürü

1. Müstakil Eserler

VIII/XIV. yüzyılda kaleme alınan kavâid eserlerinde belirli bir sisteme kavuşan yazım geleneği, IX/XV. yüzyıl müellifleri tarafından takip edilmiştir. Bu yüzyılda yaşayan müelliflerin büyük bir kısmı önceki asırda kaleme alınmış kavâid eserleri üzerine çalışmalar yaparak, benimsenen yazım yönteminin sağlam bir şekilde oturmasına katkı sağlamışlardır. Kavâid alanında döneme hakim olan bu özellik dil, hadis ve usûl alanında benzer özellikler arz etmektedir.⁷¹⁰ Bir önceki dönemde olduğu gibi, bu dönemde de Şâfiî fakihlerin önemli sayılabilecek sayıda eser kaleme aldıkları ve nicelik bakımından diğer mezhepleri gölgede bıraktıkları söylenebilir.

a. İbnü'l-Mulakkin (v. 804/1401) ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâ'idil-fikh* İsimli Eseri

Endülüs asıllı olan ve fıkıh ilminin yanı sıra hadis ve dil gibi ilimlerde de uzmanlığı bulunan Siracüddin İbnü'l-Mulakkin (v. 804/1401) Kahire, Halep, Dımaşk ve

⁷⁰⁷ Bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, I, 8. Ayrıca bkz. İsnevî, *Metâli'u'd-dekâik*, II, 9. Hayatı ve eserleri ile ilgili olarak bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, III, 132-135; Köse, "İsnevî", *DİA*, XXIII, 160, 161.

⁷⁰⁸ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1359. İsmail Paşa (v. 1338/1920) ise sehven İbn Gazzî'nin Hanefî olduğunu söyler. Bkz. İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 726.

⁷⁰⁹ Örnek olarak bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 205-206; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, VIII, 614; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 105.

⁷¹⁰ İbnü'l-Mulakkin, *el-Eşbâh*, neşredeninin girişi, I, 57.

Kudüs'te bulunmuş; aralarında Alâî ve İbnü's-Sübkî gibi kavâid müelliflerinin de bulunduğu birçok ilim adamından dersler almıştır.⁷¹¹

Şâfiî olmasına ve Şâfiî kavâid müelliflerine öğrencilik yapmasına rağmen, yazdığı kavâid kitabında hocalarının benimsemiş olduğu tertibe bağlı kalmamış; çalışmasını Makkarî ve İbn Receb'in kavâid eserlerinde görüldüğü üzere fîrû' fıkıh bâblarına göre kaleme almıştır. Ancak İbnü'l-Mulakkin, eserin başında Şâfiî kavâid geleneği ile sıkı bir irtibat kurarak eserinin dayanmış olduğu kaynaklar ile ilgili bilgiler vermektedir. Buna göre, Karâfi dışarıda bırakılırsa, İzz b. Abdisselâm, İbnü'l-Vekîl ve 'Alâî gibi Şâfiî kavâid müelliflerini zikretmiş ve onların kavâid alanındaki çalışmalarının önemini belirtmiştir. İbnü's-Sübkî ve Zerkeşî gibi kavâid müelliflerinden farklı olarak 'Alâî'yi anması, kavâid düşüncesinin şekillenmesinde hocasının etkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Her ne kadar mukaddime bölümünde İbnü's-Sübkî'den bahsetmese de “*şeyhunâ*” ifadesiyle hocası İbnü's-Sübkî'den birçok alıntı yapmıştır. Ancak bazı kâideleri ve örneklerini İbnü's-Sübkî'den aktardığı halde bunu belirtmemesi, daha sonra gelen bazı müellifler tarafından eserin İbnü's-Sübkî'nin kitabından alındığını söylemeye yol açmıştır.⁷¹²

Başka mezheplerden ziyade, Şâfiî fakîhlerin görüş ve ihtilâflarına daha fazla yer veren İbnü'l-Mulakkin, birçok kâide ve dâbit zikretmekle beraber bazı temel kâideleri almadığı eserinde, fîrû' sistematiğine bağlı kalarak önce kitâbü't-tahâreden başlayıp kitâbü ahkâmi'l-erkâ' ile bitirdiği eserinde, bâb başlıklarının altında kâide alt başlığı ile bir kâide veya dâbit aktarmış ve konuyla ilgili birçok örnekle incelediği kâidenin ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin kitâbü't-tahârenin altında “*bâbü esbâbi'l-hades*” başlığını atmış ve bunun altında “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesini incelemiş ve bununla ilgili olarak mezhep imamlarının görüşlerine işaret etmiştir.⁷¹³

⁷¹¹ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr*, II, 216-219; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, VI, 100-105.

⁷¹² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 100. Örnek olarak bkz. İbnü'l-Mulakkin, *el-Eşbâh*, I, 406-407 ve İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, 275-276. Daha fazla örnek için bkz. Nedvî, *el-Kavâ'id*, 238-239.

⁷¹³ Bkz. İbnü'l-Mulakkin, *el-Eşbâh*, I, 135-136.

b. ‘Alâî ve İbnü’s-Sübkî’yi Birleştiren Kavâid Eseri: Takiyyüddîn el-Hısnî’nin (v. 829/1426) *Kitâbü’l-Kavâ’id*’i

Ömrünün büyük bir kısmını Dımaşk’ta geçiren Takiyyüddîn el-Hısnî (v. 829/1426), Kûdus ve Haleb’e ilmî yolculuklar yaparak buralarda bulunan ulemadan da istifade etmiştir.⁷¹⁴ ‘Alâî’nin *el-Mecmû‘u’l-müzheb*’ini ihtisar eden Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman es-Serhadî (v. 792/1390) ve İbnü’s-Sübkî’nin öğrencisi ve *el-Kavâ’id fi’l-fürû‘* isimli eserin müellifi Ali b. Osman el-Gazzî’ye (v. 799/1397) talebelik yapmış olan Hısnî, ‘Alâî ve İbnü’s-Sübkî’nin yöntemlerini birleştirerek özgün bir çalışma kaleme almıştır. Bununla beraber müellif, çalışmasının neredeyse tamamında ‘Alâî’nin *el-Mecmû‘u’l-müzheb*’inden büyük oranda yararlanmış ve bu nedenle eseri, ‘Alâî’nin muhtasarı olarak kabul edilmiştir.⁷¹⁵ Ancak müellifin kitaptaki tasarrufları, onu muhtasar olarak kabul etmek yerine temelde ‘Alâî’yi esas alan bir çalışma olarak değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Zühd ve takvası ile bilenen ve bu konuda bazı eserler de kaleme alan Hısnî, eserinin girişinde ‘Alâî gibi önce ilmin öneminden bahsetmiş, ardından fıkıh ilminin tanımı ve özelliklerine dair değişik konular üzerinde durmuştur. Daha sonra hüküm konusu üzerinde duran müellif,⁷¹⁶ bu bölümün ardından Şâfî mezhebinin dört kâideye irca edildiğine dair rivâyeti aktararak ‘Alâî gibi bunlara beşinci bir kâidenin de eklendiğini belirtmiş ve bu beş temel kâideyi detaylı bir şekilde incelemeye başlamıştır.⁷¹⁷ Temel kâidelerin ardından çoğunluğu usûl ile ilgili olan çeşitli kâideleri inceleyen Hısnî, daha sonra fûrû‘a dair kâideler ve bunlarla ilişkili olan meselelere yer vermiştir.

⁷¹⁴ Hayatı ile ilgili olarak bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ’ü’l-gumr*, III, 374-375; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, IV, 97-99; Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli*, s. 113.

⁷¹⁵ Bkz. Hısnî, *Kitabü’l-kavâ’id*, neşredenin girişi, I, 12, 117-124. Benzer bir yaklaşım için bkz. Nedvî, *el-Kavâ’id*, 241.

⁷¹⁶ Hısnî, *Kitabü’l-kavâ’id*, I, 182-202.

⁷¹⁷ Hısnî, *Kitabü’l-kavâ’id*, I, 203-208.

2. Önceki Dönem Müktesebatı Üzerine Yapılan Çalışmalar

Şâfiî fakihlerin te'lifâtta gözle görülebilir bir farkının olduğu bu yüzyılda kaleme alınan eserlerin büyük bir kısmını önceki dönemlerde yazılan eserler üzerine yapılan çalışmalar oluşturmaktadır. Şâfiî müellifler üzerinde özellikle İzz b. Abdisselâm ile 'Alâî'nin etkilerinin görüldüğü birçok müstakil eserin yanı sıra bunlar üzerine yapılan çalışmalardan da söz etmek mümkündür. Örneğin Sirâcüddin Ömer b. Reslan el-Bulkînî (v. 805/1403) ile İbn Cemâ'a el-Kinânî'nin (v. 819/1417) İzz b. Abdisselâmın *el-Kavâ'id*'i üzerine yaptıkları çalışmaları burada saymak mümkündür. Aynı şekilde İbnü'l-Hâim (v. 815/1413) ile İbn Hatîbü'd-Dehşe'nin (v. 834/1431), 'Alâî'nin eserini merkeze alarak İsnevî ile mukayeseli bir şekilde yaptıkları çalışmalar da bu çerçevede zikredilebilir.⁷¹⁸ İbn Receb'in kavâid eseri de özellikle Hanbelî fikhçılar arasında gereken ilgiyi görmüş ve eser üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında Abdurrezzak el-Hanbelî'nin (v. 819/1417) ile Ahmed b. Nasrullah b. Ömer el-Mahzûmî'nin (v. 844/1441) kaleme aldıkları muhtasarlardan bahsetmek mümkündür.⁷¹⁹

Ele alınan dönemde müstakil sayılabilecek kavâid eserleri de kaleme alınmıştır. Bu yüzyılda çalışma yapanların başında, Kudüs'te doğup Kahire, Gazze ve Dımaşk'ta eğitim alan Muhammed b. Muhammed el-Hudrî ez-Zübeyrî el-Ayzerî (v. 808/1406) gelmektedir. İbnü'l-Kayyim (v. 751/1350), Takiyyüddîn es-Sübkî (v. 756/1355), Tâcüddîn İbnü's-Sübkî (v. 771/1371), İbn Kesîr (v. 774/1373) ve Sirâcüddin el-Bulkînî (v. 805/1403) gibi dönemin önde gelen ilim adamlarından dersler alan Ayzerî, birçok alanda eser kaleme almıştır. Hocalarından İbnü's-Sübkî'nin *el-Eşbâh*'ından ve İzz b. Abdisselâm'ın *Kavâid*'i üzerine çalışma yapmış olan Bulkînî'nin görüşlerinden etkilendiği anlaşılan Ayzerî, kavâid alanında *Esne'l-makâsîd fî tahrîri'l-kavâ'id* isimli eseri kaleme almıştır.⁷²⁰ Özellikle Bulkînî'den uzun süre okumuş olan Ayzerî'nin, İzz b.

⁷¹⁸ Bkz. İbn Hatîbü'd-Dehşe, *el-Muhtasar*, I, 62-64; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1359-1360; İsmail Paşa, *Îzâhü'l-meknûn*, II, 205, 233, 243.

⁷¹⁹ Bkz. Ebû Zeyd, *el-Medhalu'l-mufasssal*, II, 934-935; Ayrıca bkz. İbn Receb, *Takrîru'l-kavâ'id*, neşreden giriş, I, 18-19.

⁷²⁰ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, IX, 218. Eser için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 90; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 178.

Abdisselâm'ın kavâid merkezli düşünce sisteminden etkilendiği ve muhtemelen onun eseri üzerine kaleme aldığı bu çalışma ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.

Ayzerî gibi Şâfiî olan Abdurrahman b. Ali el-Makdisî'nin de (v. 876/1472), *Nazmü 'z-zehâir fi 'l-eşbâh ve 'n-nezâir* isimli bir eserinden bahsedilmektedir.⁷²¹ 'Alâî'nin kavâidi üzerine çalışması olan hocası İbnü'l-Hâim'den (v. 815/1413) fıkıh dersleri alan Abdurrahman b. Ali el-Makdisî, Kâhire, Dımaşk ve Hicâz arasında yapmış olduğu yolculuklarda başta Şâfiî fakihler olmak üzere, diğer mezheplerden de birçok âlimle görüşüp dersler almış ve kavâid üzerine yoğunlaşmıştır. Bunun sonucunda ise Sehâvî'nin (v. 902/1497), tereddütlü bir ifadeyle İbnü'l-Cevzî ve İbnü'z-Zâğûnî'nin her ikisinin ya da bunlardan birinin eserlerine dayanarak kaleme aldığını söylediği *Nazmü 'z-zehâir fi 'l-eşbâh ve 'n-nezâir*⁷²² günümüze ulaşmamıştır.

Hanbelî fakihlerin de bu dönemde daha çok İbn Receb'in çalışmasını merkeze alarak çeşitli eserler telif ettikleri görülür. Bununla beraber bazı müellifler müstakil eserler de kaleme almışlardır. Bunlardan Bağdat'ta doğmuş, daha sonra Kâhire'ye yerleşmiş ve orada kâdıkkudât olarak vazife yapmış olan Muhibbüddin Ahmed b. Nasrillah el-Hanbelî'nin (v. 844/1441) *Havâşî 'l-kavâ'id 'il-fikhiyye* isimli çalışması zikredilebilir. İbn Receb'in kavâidi üzerinde çalışması olduğu da söylenen⁷²³ İbn Nasrillah, Kahire'de bulunduğu süre içerisinde Siracüddin el-Bulkînî gibi İzz b. Abdisselâm'ın kavâid düşüncesinden etkilenmiş ve bu alanda çalışması olan hocalardan dersler almıştır. Kavâid eseri olan İbnü'l-Mulakkin'e bir müddet öğrencilik yapan İbn Nasrullah, daha sonra Dımaşk'ta İbn Receb'ten de dersler almıştır.⁷²⁴ Muhtemelen hocası İbn Receb'in *el-Kavâid*'ine bir hâşiye de yazmış olan müellifin birçok ilim dalına

⁷²¹ İsmail Paşa, *Hediyyetü 'l-ârifîn*, I, 533; a.mlf., *İzâhü 'l-meknûn*, II, 659.

⁷²² Sehâvî, *ed-Dav 'u 'l-lâmi*, IV, 95.

⁷²³ Bâhüseyn, *el-Kavâ'id*, s. 340.

⁷²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ 'ü 'l-gumr*, IV, 164-166; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-zehab*, IX, 364.

ait kitaplara hâşiyeler yazdığı dikkate alındığında⁷²⁵ kavâid alanında kaleme aldığı hâşiyelerinin bulunduğu söylenebilir.⁷²⁶

D. X/XVI. Yüzyıl: Kavâid Literatürünün Dil ve Üslûp Açısından Sistemleşmesi

X/XVI. yüzyılda kaleme alınan eserlerde kâidelerin ifade şekilleri oturmuş ve İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı ile beraber, Alâî ve İbnü's-Sübki tarafından geliştirilen yazım şekli Şâfiî mezhebi dışındaki müelliflerce de kabul edilerek ortak bir yöntem olarak benimsenmiştir. Döneme damgasını vuran ve karakteristik özelliğini temsil eden Suyûtî (v. 911/1505) ile İbn Nüceym'in (v. 970/1562) eserleri daha sonraki yüzyıllarda kaleme alınan te'lifâta büyük oranda yön vermiş ve bir bakıma kendilerinden önceki müellifler ile sonrası arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Zira önceki yüzyıllarda kaleme alınan eserlerde İzz b. Abdisselâm, 'Alâî ve İbnü's-Sübki gibi müelliflere yapılan referanslar, bu dönemden sonra yerini Suyûtî ve İbn Nüceym'e bırakmıştır. Ayrıca bu yüzyıldan itibaren İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı üzerine yapılan çalışmalar daha önceki dönemlerde kaleme alınan çalışmalar kadar bir yekün tutmaktadır.

Ele alınan dönemin özelliklerinden birisi de fikhî kâide ve dâbitların manzum halde yazılmaya başlanmasıdır. Öncülüğünü Mâlikî fakihlerin yaptığı bu yazım şekli özellikle Kuzey Afrika ile Kahire merkezli yazım tarzını birbirinden ayıran önemli bir özelliktir. Kâidelerin bu şekilde kaleme alınması, Mâlikî coğrafyasında büyük bir rağbet görmüş ve bu konuda öncü role sahip olan Ali b. Kasım ez-Zekkâk'ın (v. 912/1506) *el-Menhecü'l-müntehab*'ı üzerine onlarca çalışma yapılmıştır. Kâidelerin şiir diline aktarılmasında her ne kadar oturmuş ifade yapıları üzerinde bazı değişiklikler meydana getirmiş olsa da bu tür bir yazım şeklinin eğitim amaçlı olduğu görülür. Özellikle nahiv, akâid, hadis ve usûl gibi alanlarda öğrencilere temel metinlerin ezberletilerek öğretildiği

⁷²⁵ Sehâvî, çeşitli ilimlerde hâşiyelerinin olduğunu söyler. Bkz. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, II, 237.

⁷²⁶ Bu yüzyılda kaleme alınmış başka eserler için bkz. Nedvî, *el-Kavâ'id*, 139-140; Bâhüseyn, *el-Kavâ'id*, s. 336-341.

dikkate alınır, aynı şeyin fikhî kâidelerde de yapıldığı ve bu şekilde mezhebin temel yaklaşımının verilmeye çalışıldığı söylenebilir.

İbn Receb'ten sonra Hanbelî fukahânın da kavâid yazımına yöneldiği görülmektedir. İbn Receb'in ders halkasında bulunan ve ondan doğrudan eğitim alan öğrencilerinin önceki yüzyılda kavâid eserleri kaleme almaları bu yüzyılda onlara talebelik yapmış olan Hanbelî fıkıhçıları etkilemiş ve çeşitli eserler kaleme almışlardır. Ancak bu yüzyılda Hanbelî fıkıh düşüncesine mensup fakîhlerin çalışmalarında belirli bir yöntem olmadığı görülmektedir. Bu nedenle, Hanbelî fukahânın kavâid eserleri nicelik bakımından artmakla beraber belirli bir yöntem geliştirilmemesi, sonraki yüzyıllardaki te'lifâtı olumsuz yönde etkilemiştir.

1. Şâfiî ve Mâlikî Kavâid Eserleri

X/XVI. yüzyılda Şâfiî fakîhler kavâid alanında önceki birikimi geliştiren çalışmalar kaleme almakla beraber bu dönemde Mâlikî fakîhlerin gözle görülebilir bir şekilde eser telifini arttırdıkları görülür. Özellikle kâidelerin manzum bir hale getirilerek eğitim kurumlarında öğretilmeye çalışılması ve bu şekilde mezhep birikiminin prensipler çerçevesinde öğrencilere aktarılması te'lifâtta da olumlu neticeler doğurmuş, Zekkâk'ın (v. 912/1506) manzum eseri üzerinde birçok şerh çalışması kaleme alınmıştır. Şâfiî ve Mâlikî fakîhlerin bu konudaki çabalarının yanı sıra Hanefîler'den İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı da sahip olduğu tertip ve siyagat itibariyle önemli bir çalışma olarak bu döneme damgasını vuran bir eser olarak zikredilmelidir. İbn Nüceym'in kitabın başında Şâfiî kavâid geleneğine atıfta bulunması ve çalışmasında Hanefî fıkıh birikimini kullanması, yöntem bakımından Şâfiîler'i takip ettiğini, ancak muhteva olarak Hanefî fıkıh birikimini kullandığını göstermektedir. Hanbelî fakîhler de bu dönemde önemli eserler kaleme almışlardır. Aşağıda bu yüzyılda yapılan çalışmalar kısaca incelenecektir.

a. Suyûtî (v. 911/1505) ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'id ve furû'î fikhî's-Şâfi'iyye* İsimli Eseri

849/1446 yılında Mısır'da dünyaya gelen Suyûtî, küçük yaşta babasını kaybedince Kemaleddin İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) gibi dönemin önde gelen ilim adamları tarafından yetiştirildi. Aralarında Celâlüddin el-Mahallî (v. 864/1459) gibi alimlerin de olduğu birçok kişiden dersler alan Suyûtî,⁷²⁷ mütebahhir olarak ifade edilebilecek çok yönlü bir âlimdir. İlgili alanları ve yaptığı çalışmalar fıkıhtan tarihe, tefsirden hadise, kelimadan dil ilimlerine ve daha birçok disipline uzanan Suyûtî, kavâid alanında kaleme aldığı *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'id ve furû'î fikhî's-Şâfi'iyye* isimli eseri ile sadece Şâfiî mezhebinde değil, diğer mezheplerde de etkileri olan bir çalışma ortaya koymuştur.

Suyûtî eserinin giriş bölümünde, fıkıh ilminin alt dallarının bulunduğunu; bunlardan en faydalı olanın fîrû' meselelerin *eşbâhını* ve *nezâirini* bilmek olduğunu belirtmiştir.⁷²⁸ Suyûtî'nin bu yaklaşımında iki husus dikkati çekmektedir. Birincisi, fıkıhın değişik disiplinlerin toplamından müteşekkil olduğuna dair görüştür. Fıkıh ilminden söz edildiğinde çoğunlukla usûl ile fîrû' şeklinde bir ayırım yapılması çok genel olup, tarih içerisinde fıkıh ilmi altında ortaya çıkmış diğer ilim dallarını ifade etmemektedir. Bu nedenle, Suyûtî'nin kitabın başında fıkıhın değişik dallarının bulunduğuna işaret etmesi, kendi dönemine kadar ortaya çıkan çeşitli yazım türlerini dikkate alarak yapılmış bir yorum olup, kavâidin de fıkıhın alt dallarından biri olduğunu göstermektedir. Onun bu yorumunda öne çıkan ikinci husus ise fıkıhın değişik bölümleri arasında en yararlı olanın *eşbâh ve nezâiri* bilmek olduğuna dair görüşüdür. *Eşbâhın* şekil ve hüküm bakımından birbirine benzeyen; *nezâirin* ise şekil bakımından benzemekle beraber hüküm açısından farklı olan meseleleri ifade eden kavramlar olduğu dikkate alındığında, bu disiplinin en yararlı olmasının, ince bir bakış açısı gerektiren fikhî melekeye işaret ettiği söylenebilir. Zira fıkıh ilminin gelişimine paralel olarak, kavramların rafine hale gelmesi ve ince ayırımların dikkate alınarak değişik alt

⁷²⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, X, 74-78.

⁷²⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 4.

disiplinlerin ortaya çıkması önemli bir evreyi temsil etmektedir. Bu süreç içerisinde ortaya çıkan değişik alt dallar içerisinde, kavramların dikkatli bir şekilde tetkik edilerek belirli ayırımların yapılması ve meselelerin dayandığı benzerlik ve farklılıklardan hareketle ilkelerin tespit edilmesi fikhî melekedenin bir sonucu olduğundan, müellif bunun yararlı olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla, birçok konunun benzediği veya ayrıştığı yönlerin bir araya getirilerek ilkesel bir dil ile ifade edildiği kavâid eserleri, sahip oldukları bu özellik sebebiyle fikhî gelişim bakımından önemli bir aşamayı ifade etmektedir.

Suyûtî, daha önce kavâid ve davâbit alanında yazmış olduğu kısa bir eserin öğrenciler ve bu konularla ilgilenen kişiler tarafından çok beğenilmesi sebebiyle bir ömrün semeresi olarak ifade ettiği *el-Eşbâh*'ı kaleme aldığını ifade etmiştir.⁷²⁹ Suyûtî, eşbâh ve'n-nezâir ilminin büyük faydalarının bulunduğunu; bu ilim sayesinde fikhin hakikatlerine, kaynaklarına ve esrarına muttali olduğunu belirtmiştir. Ayrıca eşbâh ve'n-nezâir bilgisi ile fikhin anlaşılmasında maharet kesbedilebildiğini ve fikhî üretim ve tahrîcin de bu sayede yapılabildiğini; çünkü daha önceki kaynaklarda geçmeyen meselelerin bu ilim vasıtasıyla anlaşılabilirdiğini ifade etmiştir. Daha sonra bu görüşlerini, Zerkeşî'nin Kutbüddîn es-Sünbâtî'den (v. 722/1323) naklen aktardığı, fikhin nezâiri bilmek olduğuna dair görüşü ve Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'ârî'ye gönderdiği mektupta *eşbâhı* bilip, kaynaklarda hükmü bulunmayan meseleleri bunlara kıyaslamasını tavsiye eden görüşleriyle temellendirmeye çalışmıştır.⁷³⁰

'Alâî'nin detaylı bir şekilde ele aldığı ve İbnü's-Sübkî'nin olayı değil de sonucunu aktardığı Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın Hanefî mezhebini belirli kâidelere dayandırdığına dair hadise ile giriş bölümüne devam eden Suyûtî, yanlışlıkla Debbâs'ın Mâverâünnehir ulemasından olduğunu belirtmiştir. Ardından, İbnü's-Sübkî'nin fikhî dört kâideye indirgemenin zorlama olduğu yönündeki görüşüne işaret etmiş ve 'Alâî'nin, bunlara

⁷²⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 5.

⁷³⁰ Bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh*, 6-7. ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, 66.

beşinci bir kâide daha eklenmesi gerektiği yönündeki rivâyetini ele almıştır.⁷³¹ Suyûtî'nin, 'Alâî ve İbnü's-Sübkî gibi, mezhebin kavâid alanındaki kaynaklarına doğrudan değinmeyip giriş bölümünde Kâdî Ebû Hüseyin, İzz b. Abdisselâm, 'Alâî, İbnü's-Sübkî ve Zerkeşî'ye farklı şekillerde de olsa değinmesi, yapmış olduğu çalışma ile mezhebin bu alandaki müktesebatı arasında irtibat kurmaya çalıştığını göstermektedir.

Suyûtî her ne kadar fıkıh alanında kaleme aldığı *el-Eşbâh*'ta mezhebin kavâid geleneğine değinmese de nahiv alanında yazdığı *el-Eşbâh*'ta geniş bir değerlendirmede bulunmuştur. Buna göre, Zerkeşî'nin *el-Mensûr*'unun sahip olduğu hususiyetin kâideleri alfabetik olarak bir araya getirmekten öteye geçemediğini; İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'inin ise İbnü's-Sübkî ile Zerkeşî'nin çalışmalarının çok altında olduğunu belirtmiştir. Ancak İbnü's-Sübkî'nin, babasının arzusu üzerine İbnü'l-Vekîl'in eserini düzenleyerek yayına hazırladığını belirtmiştir.⁷³² Suyûtî, İzz b. Abdisselâm'ın kaleme aldığı *el-Kavâ'idü'l-kübrâ* ve *el-Kavâ'idü's-sugrâ* isimli eserleriyle kavâid alanında kapıyı açan ilk kişi olduğunu belirterek öncü rolüne işaret etmiştir. Daha sonra İsnevî'nin bu konuda bir kitap kaleme almaya başladığını, ömrü yetmediği için beş fasikül kadar bir müsveddenin dışında bir şeye sahip olmadıklarını; ancak onun *et-Temhîd*'i ile *tahrîcü'l-fürû'ale'l-usûl* konusunda ve *el-Kevkebü'd-dürrî* ile de *tahrîcü'l-fürû'ile'l-fikhiyye'ale'l-kavâ'idü'n-nahviyye* alanında çalışma yaptığını ve bu iki alanın da İbnü's-Sübkî'nin *el-Eşbâh*'ında yer aldığını belirtmiştir. Suyûtî daha sonra, İbnü'l-Mulakkin'in fıkıh bâbları tertibine göre hazırladığı *el-Eşbâh ve'n-nezâir* kitabının bulunduğunu ve bunun İsnevî'nin çalışmasından üstün ancak diğerlerinin altında olduğunu ifade etmiştir.⁷³³ Son olarak kendisinin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* kitabını, yukarıda saydığı eserlerden farklı bir üslûp ile kaleme aldığını söylemiştir.⁷³⁴

⁷³¹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 7-8.

⁷³² Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, I, 7.

⁷³³ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, I, 8.

⁷³⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, I, 8.

Kitap toplam yedi ana bölümden oluşmaktadır. Özgün bir üslûpla kâideleri kuşaticılık bakımından daha alt kısımlara ayıran Suyûtî, birinci bölümde beş temel kâideyi detaylı bir şekilde ele almış ve bütün fikhî konuların bu kâidelere dayandığını ifade etmiştir.⁷³⁵ Bu kâideleri İbnü's-Sübkî'den farklı bir tertiple ele alan Suyûtî, hadis ilimlerine olan aşinalığı sebebiyle, kavâid kitaplarının başladığı niyet hadisinin fikhî kâide formundaki ifadesi olan “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesini en başa almıştır.⁷³⁶ Suyûtî, bu kâidenin altına giren kâide ve meseleleri incelerken hadislerden birçok örnek zikretmiş ve bu yönüyle mezhep içerisinde kendisinden önceki dönemlerde kaleme alınan eserlerden ayrılmıştır. Örneğin “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesinin altında, “*bil ki niyet hadisinin kadrinin bilinmesi hakkında imamlardan yapılan nakiller mütevatir derecesine ulaşmıştır*” diyerek bunun önemine değinmiş ve konu ile ilgili birçok nakilde bulunmuştur.⁷³⁷ Bu nakillerden biri de İmâm Şâfiî'nin, ilmin yetmiş bâbının niyet hadisinin altına girdiğine dair görüşüdür. Suyûtî, daha sonra birçok örnek zikrederek bu kâidenin fikhî meselelere nasıl uygulandığını ortaya koymaya çalışmış ve zikrettiği örneklerin yetmişten fazla konuyla ilgili olduğunu söylemiş ve bunun, İmâm Şâfiî'nin sözünde mübalağa olduğunu iddia edenlere bir cevap teşkil ettiğini belirtmiştir.⁷³⁸

Suyûtî, temel fıkıh kâidelerini ele alırken bunların kapsam bakımından fikhin bütün alanlarına uygulanabileceğini ifade etmenin yanı sıra, altlarında birçok kâidenin de bulunduğunu belirtmiştir. Örneğin “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesini incelerken, bu kâidenin altına başka kâidelerin de girdiğini belirtmiş ve “*bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması asıldır*” ve “*berâet-i zimmet asıldır*” gibi kâideleri aktarmıştır.⁷³⁹ Onun bu yaklaşımı, kendisinden sonra gelen bazı müelliflerin kâide tanımları üzerinde etkili olmuştur. Örneğin Ömer Nasuhi Bilmen, kâidenin küllîliğinden bahsederken “*kavâidi fikhîyyeden her biri, pek ihatalı birer esas olup başka kâidelerin çerçevesine dâhil*

⁷³⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 7-101.

⁷³⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 8.

⁷³⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 9.

⁷³⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 11.

⁷³⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 51, 53. Başka örnekler için bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh*, 83-84.

bulunmadığı cihetle 'külli' vasfını haizdir" şeklinde bir yorum yapar.⁷⁴⁰ Muhammed Enîs Ubâde de kâideyi tanımlarken, önce külliye ve munderice olmak üzere ikiye ayırır ve külliye, altında başka kâideler bulunan kâide; mundericeyi ise küllî kâidenin altına giren kâide şeklinde tanımlar.⁷⁴¹

Suyûtî ikinci bölümde birçok cüz'î meselenin dayanmış olduğu kırk küllî kâideyi incelemiş ve bunların fıkihtan birçok konuyu içerdiğini ifade etmiştir.⁷⁴² Suyûtî bu bölümde de mümkün olduğu kadarıyla kâidelerin özellikle ayet ve hadislerden kaynaklarını vermeye çalışmış ve bu şekilde kâideler ile naslar arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Üçüncü bölümde daha çok dâbit niteliğinde olan ve mezhep içerisinde ihtilâflı olan yirmi kâideyi ele alan Suyûtî,⁷⁴³ bu dâbitleri çoğunlukla soru formunda ifade etmiştir. Suyûtî, genelde ihtilâfları kaynaklarıyla birlikte aktarmış ve daha sonra mezhep içerisinde konuyla ilgili değişik görüşleri incelemiştir. Örneğin *"ibrâ' iskât midir, temlik midir? Bu konuda iki görüş vardır"* veya *"ikâle fesih midir, bey' midir? Bu konuda iki görüş vardır"* şeklinde başlıklar atarak; bunun altında Şâfiî fakihlerin konuyla ilgili tartışmalarını ve bundan kaynaklanan hüküm farklılıklarını ele almıştır.⁷⁴⁴

Dördüncü bölümde ise sık tekrarlanan ve fakihin bilmemesinin ayıp karşılandığı çeşitli meseleleri ele almıştır.⁷⁴⁵ Bu bölümü, *"Allah ümmetimi hata, unutma ve cebir altında yaptıkları şeylerden sorumlu tutmayacaktır"* hadîs üzerine kuran Suyûtî, öncelikle unutkanlık, cehalet ve ikrah ile ilgili konuları; ardından uyuyan kişi, mecnun, baygın ve sarhoş olan kişinin durumunu ibâdetler, muamelat ve cezalar bağlamında ele almıştır. Devamında ise sabî, bâliğ ve kölenin durumlarını ehliyet çerçevesinde genişçe ele almış ve kadınların bazı durumları, hünsa müşkil ile ilgili meseleler, âmâ, kâfir, zimmî, cinler ve mahremler ile ilgili çeşitli durumları incelemiştir. Daha sonra ibâdet ve

⁷⁴⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 254.

⁷⁴¹ Ubâde, *Kavâ'id*, s. 1.

⁷⁴² Suyûtî, *el-Eşbâh*, 101-162.

⁷⁴³ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 162-187.

⁷⁴⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 171-173.

⁷⁴⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 187-422.

muâmelat konularından bazı meseleleri ele alarak bu bölümü sonlandırmıştır. Bu başlık altında incelediği konular ve üslûbu dikkate alındığında, mevzuları daha çok fetva sorulan ve aralarındaki küçük farklılıklar sebebiyle karıştırılan konulardan seçtiği ve bunları kâidelerle izah etmeye çalıştığı görülür. Dolayısıyla, bu bölümde ele aldığı meseleleri, daha çok fetva ve yargı makamında bulunan kişilerin istifade edeceği şekilde tasarlayarak fer'î meseleleri asılları ile birlikte incelemiştir.

Beşinci bölümde değişik meselelere dair konuları fûrû' sistematiğini takip ederek ele alan Suyûtî,⁷⁴⁶ fer'î meseleleri incelerken daha çok aynı bâb altında toplanabilecek mevzuları dâbıtlarla bir araya getirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla beşinci bölüme hakim olan genel üslûp, her bir *kitâb* altında değişik bâblar zikretmek ve bunları da mümkün olduğunca dâbıtlar ile izah etmek şeklindedir. Ayrıca bu bölümde fer'î meseleleri taksîm etmiş ve çeşitli konuların hükmünü kısa kısa izah etmiştir.

Altıncı bölümde ise fûrûk ilminde olduğu gibi daha çok benzer oldukları halde hükümleri farklı olan meseleleri işleyen Suyûtî, farklılıkları kısa maddeler halinde vermektedir.⁷⁴⁷ Bu bölümde de daha çok konular arasındaki farkları fûrû' sistematiğini takip ederek incelemiştir. Bazen kavramlar arasındaki farkları, bazen de meseleler arasındaki farkları inceleyen müellif; örneğin abdest ile gusûl, abdest ile teyemmüm, bayram ile cuma namazı, selem ile karz, sefilhin hacri ile müflisin hacri ve şehâdet ile rivayet gibi konular arasındaki farkları ele almıştır.

Kitabın son bölümü olan yedinci bölümde ise daha önceki başlıklarda ele almadığı usûl ve fûrû'a dair değişik konuları incelemiştir.⁷⁴⁸ Ele aldığı bu konuları bilmemenin özür olamayacağını ve bazı kişilerin bunları manzum bir şekilde bir araya getirdiğini söylemiştir. Muhtemelen öğrencilerin kolay öğrenmesini sağlamak için, bu bölümde değindiği konuların şiir haline getirildiği otuz meseleyi manzum bir şekilde aktararak kitabı bitirmiştir.

⁷⁴⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 422-515.

⁷⁴⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 515-531.

⁷⁴⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 531-542.

Hadîs ilmindeki yetkinliği, “*kendi döneminde hadîs ilimlerini en iyi bilen kişi*” olarak ifade edilen Suyûtî,⁷⁴⁹ ele aldığı kâidelerin naslardan kaynaklarını ortaya koymaya çalışmış, birçok kâideyi de hadîslerle temellendirmiştir.⁷⁵⁰ Bu yönüyle İbnü’s-Sübki’den ayrılan Suyûtî, kendisi gibi bir hadîs uzmanı olan ‘Alâî’ye yakın bir metot takip etmiş; ancak ‘Alâî beş temel kâideyi naslarla temellendirmeye çalışırken, Suyûtî diğer kâideleri de bu şekilde temellendirme gayreti içerisinde olmuştur.

Suyûtî, ele aldığı kâideleri mezhebin temel fıkıh eserleriyle ilişkilendirdiği gibi kavâid edebiyatından da yararlanmış ve bunu bazen açık bir şekilde yaptığı referanslarla ifade etmiştir. Özellikle kendisinden önceki kavâid müellifleri ile eserlerine çok sık atıflarda bulunan Suyûtî, başta İbnü’s-Sübki olmak üzere, İzz b. Abdisselâm, İbnü’l-Vekîl, ‘Alâî ve Zerkeşî’ye değişik yerlerde referansta bulunmuştur.⁷⁵¹ Karâfî’ye sadece bir yerde atıfta bulunan Suyûtî,⁷⁵² İbnü’s-Sübki ve Zerkeşî’den farklı olarak ‘Alâî’ye birçok yerde atıfta bulunması ve kendisinden önceki Şâfiî kavâid eserlerini kullanması Suyûtî’nin elinde mezhebin temel kavâid eserlerinin olduğunu göstermektedir.

Suyûtî, eserinin birçok yerinde, incelediği kâidenin fıkıh dışında kalan ilimlerde de uygulandığını ifade etmiştir. Bu durum, ele aldığı kâidelerin kapsayıcılığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca genel fikhî kâidelerin sadece fıkıh ilminde kullanılmadığını, diğer ilim dallarının çeşitli mevzuları ile de ilintilenebileceğini ortaya koymaktadır. Örneğin “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesinin Arap dilinde de geçerli olduğunu ifade etmiş ve “*kelam*”ın tanımı konusunda Sibeveyh ile cumhûrun bu kâideyi esas alarak, uyuyan ve unutan kişiler ile eğitilen hayvanların söylediklerinin kelam olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiş; ardından kâidenin nahiv konularına nasıl uygulandığına dair örnekler vermiştir.⁷⁵³ Suyûtî’nin, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-nahv* isimli eserini kaleme alma gerekçesinden söz ederken, Arap dilinde

⁷⁴⁹ İbnü’l-‘Îmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, X, 76.

⁷⁵⁰ Suyûtî, kitabının girişinde bunu övünerek ifade etmektedir. Suyûtî, *el-Eşbâh*, 5.

⁷⁵¹ Bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh*, 11, 19, 47, 74, 77, 81, 97, 105-106, 110, 112, 115, 212, 163, 169, 235, 269, 276, 295, 317, 376, 378, 386, 452, 496, 534, 535, 536.

⁷⁵² Suyûtî, *el-Eşbâh*, 105.

⁷⁵³ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 49-50. Başka bir örnek için bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh*, 138.

fıkha benzer bir yöntemle çalışma yapmak ve müteahhirîn alimlerin kaleme aldığı *el-Eşbâh ve'n-nezâir* kitaplarındaki tasnifi Arap diline uygulamak istediğini belirtmesi de⁷⁵⁴ onun bu konudaki çabasının somut bir göstergesidir. Nitekim kaleme aldığı *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv* isimli eserin İbnü's-Sübkî'nin *el-Eşbâh*'ına benzediğini; ancak baş tarafının Zerkeşî'nin *el-Mensûr*'u gibi kâideleri alfabetik olarak ele aldığını ifade etmesi⁷⁵⁵ bunu göstermektedir.

Suyûtî'nin oluşturmaya çalıştığı yöntem kendi yaşamış olduğu dönemden itibaren takip edilmiş ve sonraki yüzyılları da etkilemiştir. Aynı yüzyılda yaşayan Hanefî kavâid müellifi İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ında bu etkiyi görmek mümkündür. Suyûtî'nin *el-Eşbâh*'ı üzerine yapılan çalışmaları aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1. Ebû Bekir b. Ebi'l-Kâsım b. el-Ehdel (v. 1035/1626): *el-Ferâidü'l-behiyye fi'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*. Bir sonraki asırda yaşayan müellif, Suyûtî'nin *el-Eşbâh*'ındaki kâideleri eğitim amacıyla manzum hale getirmiştir. Onun bu eseri de mezhep içerisinde meşhur olmuş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bunların bir kısmı şunlardır:

- a. Abdullah b. Süleyman el-Cerhezî (v. 1201/1787): *el-Mevâhibü's-seniyye*,
- b. Yusuf b. Muhammed el-Bettâh el-Ehdel (v. 1246/1831): *el-Mevâhibü'l-illiyye şerhu'l-Ferâidi'l-behiyye*,
- c. Abdullah b. Saîd Muhammed Abbâdî (v. 1989): *Îdâhu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye li-tullâbi'l-medreseti's-Sületiyye*, Cidde, 1410.
- d. Muhammed Yasin b. İsa el-Fâdânî, (v. 1990): *el-Fevâidü'l-ceniyye hâşiye 'ale'l-Mevâhibi's-seniyye şerhi'l-Ferâidi'l-behiyye fi nazmi'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*, Dâru'l-Fikr tarafından 1997'de basılmıştır.

⁷⁵⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, I, 6.

⁷⁵⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, I, 8.

2. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdilkadir el-Fâsî (v. 1096/1685): *el-Bâhir fî ihtisâri 'l-Eşbâh ve 'n-nezâir*,
3. Ziyaüddin Abdulhadi b. İbrahim el-Ehdel: *el-Akmâru 'l-mudiyye şerhu 'l-kavâ 'idi 'l-fikhiyye*, Mektebetü Cidde tarafından 1986'da basılmıştır.
4. Bahâüddin Muhammed b. Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-İmâmî (v. 1133/1721): *Hâşiyetü 'l-Eşbâh ve 'n-nezâir*,
5. Abdullah b. Ali Süveydân (v. 1234/1819): *Şerhu 'l-kavâ 'idi 'l-hams*,
6. İbrahim b. es-Seyyid Sibgatullah el-Haydarî (v. 1299/1882): *Hâşiyetü 'ale 'l-Eşbâh ve 'n-nezâir li 's-Suyûtî*,
7. Seyyid 'Alevî b. Ahmed es-Sekkâf (v. 1917): *el-Fevâidü 'l-Mekkiyye fî mâ yehtâcuhû talebetü 'ş-Şâfi 'iyye mine 'l-mesâil ve 'd-davâbit ve 'l-kavâ 'idi 'l-külliyeye*. Seyyid Alevî b. Ahmed es-Sekkâf (v. 1917) bu kitap üzerine *Muhtasaru 'l-Fevâidi 'l-Mekkiyye* isimli bir çalışma yapmıştır.⁷⁵⁶

b. Kâidelerin Eğitim Amacıyla Manzum Hale Getirilmesi: Zekkâk (v. 912/1506) ve el-Menhecü 'l-müntehab İsimli Eseri

Makkarî'nin Mâlikî kavâid edebiyatında çok önemli bir yeri vardır. Karâfî'nin, daha önce değinildiği üzere, bazı görüşleri sebebiyle mezhep içerisinde ihtiyatla karşılanması ve Mâlikî fıkıhçılardan ziyade başka mezhep mensupları tarafından referans gösterilmesi, Makkarî'nin *el-Kavâ 'id*'i gibi başka kavâid eserlerini ön plana çıkarmıştır. Bu nedenle, Mâlikîler arasında kavâid alanında kendisinden sonrasını en çok etkileyen figürün Makkarî olduğunu söylemek mümkündür. Onun eserini esas alarak kavâid edebiyatında önemli bir yeri olan müelliflerin başında Ali b. Kasım ez-Zekkâk gelmektedir.

⁷⁵⁶ Geniş liste için bkz. Bâhüseyn, *el-Kavâ 'id*, s. 352-358.

Fas asıllı olan ve manzumeleri ile meşhur olan Zekkâk,⁷⁵⁷ Makkarî'nin *el-Kavâid*'inde geçen kâideleri manzum hale getirdiği *el-Menheci'l-müntehab ilâ usûli'l-mezheb* isimli eseri ile Mâlikî kavâid geleneğinde önemli bir yer edinmiştir. Zekkâk'ın daha önce görülmemiş bir yöntemle kâideleri manzum bir şekilde kaleme alması, müellifin belirli bir amaca yöneldiğini göstermektedir. Özellikle X/XVI. yüzyılda başka mezheplere mensup fakîhlerin de kaleme aldığı kavâid kitaplarındaki eğitim yönünün baskın olduğu dikkate alındığında, bu çalışmanın da aynı gaye ile yazıldığını söylemek mümkündür. Eserin mezhep birikimini şiirsel bir dil ile ifade ederek öğrencilere kolayca ezberlemelerini sağlaması, getirmiş olduğu bazı avantajların yanında anlaşılma zorluklarını da beraberinde taşımıştır. Bu zorlukların giderilmek istenmesi, müellifin yaşadığı asırdan itibaren eser üzerinde birçok çalışma yapılmasına yol açmıştır. Nitekim eser üzerine yazılmış en meşhur şerhlerden olan *Şerhu'l-Menheci'l-müntehab ilâ kavâ'id-i'l-mezheb*'in müellifi Ali b. Ahmed el-Mencûr (v. 995/1587) eserini, manzumede bulunan zorlukları açıklamak amacıyla kaleme aldığını ifade etmektedir.⁷⁵⁸

Zekkâk'ın eseri 443 beyitten oluşmakla beraber, giriş ve sonuç bölümleri çıkartıldığında geriye kâideleri ele alan 415 beyitlik kısım kalmaktadır. Müellifin, büyük oranda fîrû' fıkıh sistematüğini esas aldığı çalışmasında, kâideleri şiir diline aktarmaya çalışması sebebiyle bazı kâidelerin ifade yapılarında değışiklikler olmuştur.⁷⁵⁹ Zekkâk, diğerkavâid müellifleri gibi çalışmasında mezhep fakîhleri arasında ihtilâflı olan ve daha çok dâbit niteliğinde olan meseleleri istifham edatı kullanarak aktarmıştır.⁷⁶⁰ Nitekim bu yaklaşım kendisinden sonra gelen şârihler tarafından da takip edilmiş ve onlar da benzer bir şekilde mezhep içerisinde ihtilâflı olan dâbitleri soru edatı ile aktarmışlardır. Eser üzerine ve özellikle Mencûr'un şerhi üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı şunlardır:

⁷⁵⁷ Zirikî, *el-A'lâm*, IIV, 320; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 487.

⁷⁵⁸ Mencûr, *Şerhu'l-Menheci'l-müntehab*, I, 96.

⁷⁵⁹ Bkz. Bâhüseyn, *el-Kavâ'id*, s. 370-371.

⁷⁶⁰ Bkz. Mencûr, *Şerhu'l-Menheci'l-müntehab*, I, 110, 307.

1. Ali b. Ahmed el-Mencûr (v. 995/1587): *Şerhu'l-Menheci'l-müntehab ilâ kavâ'idi'l-mezheb.*
2. Ebû'l-Hasan Ali b. Abdilvâhid el-Ensârî (v. 1057/1648): *Şerhu'l-Menhec.*
3. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Meyyâre (v. 1072/1662): *et-Tekmîl.*
Müellif bu eserinde Mencûr'un şerhinden de yararlanarak *el-Menhecü'l-müntehab*'da bulunmayan bazı kâide ve dâbıtlar ile eseri tekâmîl etmiştir.
 - a. Meyyâre, *et-Tekmîl*'i yine kendisi *Bustânu fikri'l-muhec* ismiyle şerhetmiştir.
 - a.a. Muhammed Yahya b. Muhammed el-Muhtar (v. 1912): *el-Bahru't-tâmî zü'l-lücec 'alâ Büstani fikri'l-muhec.*
 - b. Abdulkadir b. Muhammed b. Abdilmelik (v. 1187/1774) *Şerhu Tekmîli'l-Menheci'l-müntehab* ismiyle *et-Tekmîl*'i şerhetmiştir.
 - c. Muhammed el-Emîn b. Ahmed Zeydân eş-Şenkîî (v. 1908): *Şerhu't-Tekmîl.*
 4. Muhammed el-Emîn b. Ahmed Zeydân eş-Şenkîî (v. 1908): *el-Menhec ile'l-Menhec ilâ usûli'l-mezhebi'l-müberrec.*
 5. Ahmed b. Ahmed el-Muhtar eş-Şenkîî: *Î'dâdü'l-muhec li'l-istifâdeti mine'l-Menhec.*⁷⁶¹

c. Kuzey Afrika Mâlikî Kavâid Düşüncesi: Venşerîsî (v. 914/1508) ve Îzâhu'l-mesâlik ilâ kavâ'idi'l-Îmâm Mâlik İsimli Eseri

Doğduğu yer olan Venşerîs'ten küçük yaşlarda Tilimsân'a göç eden Venşerîsî, eğitimi burada tamamlayıp tadrîs, telif ve fetva faaliyetlerinde bulundu. Dönemin

⁷⁶¹ Eserlerin geniş bir liste için bkz. Sicilmâsî, *Şerhu'l-Yevâkîti's-semîne*, I, 67-72.

hükümdarı ile aralarında çıkan bir anlaşmazlık nedeniyle 874/1469 tarihinde Tilimsân'dan Fas'a gitmek zorunda kalan Venşerîsî, eğitim ve fetva çalışmalarını sürdürdü.⁷⁶² Venşerîsî'nin ders aldığı hocaları daha çok Kuzey Afrika'dan olmakla beraber, bir kısmı değişik bölgelere düzenledikleri ilmî yolculuklarda başka bölgelerdeki bilgi birikiminden istifade etmişlerdir.⁷⁶³

Karâfi (v. 684/1285) ve Makkarî (v. 759/1357) ile başlayan Mâlikî kavâid geleneği, X/XVI. yüzyılda, Hacvî'nin (v. 1956) "*faydalı bir fıkıh felsefesi*" kitabı olarak nitelediği⁷⁶⁴ Venşerîsî'nin (v. 914/1508) *Îzâhu'l-mesâlik*'i ile devam etmiştir. Çalışmanın mukaddimesinden anlaşıldığına göre Venşerîsî, Mâlikî mezhebinin dayanmış olduğu önemli kâideleri, altına giren fîrû' örneklerle beraber ortaya koyarak fıkıh ilmi ile uğraşanların fikhî kâideler ile fer'î hükümler arasındaki ilişkiyi kolayca görebilmesini sağlamak için *Îzâhu'l-mesâlik*'i kaleme almıştır.⁷⁶⁵ Müellifin temel amacının fîrû' konularındaki görüş ayrılıklarının temelinde kâidelerin olduğunu göstermek olduğu bu çalışmada, özellikle fetva makamındakilerin bilmesi ve ezberlemesi gereken mezhep içi ihtilâflara sebebiyet veren 118 kâideyi bir araya getirmiştir. Ancak aktarılan kâidelerin büyük bir kısmı genel kâideler olmaktan ziyade daha çok mezhep içi bazı ihtilâfları ifade eden dâbit niteliğinde kâidelerdir. Özellikle soru formunda olan kâidelerin büyük çoğunluğu, mezhep içerisinde ihtilâflı olan dâbitlere ve bunlardan kaynaklanan görüş ayrılıklarına işaret etmektedir.⁷⁶⁶

Venşerîsî'nin kavâide olan ilgisi başka eserlerinde de görülmektedir. Örneğin *el-Mi'yâr*'da kavâid alanında te'lifâtı olan İzz b. Abdüsselam, Karâfi ve Makkarî gibi müelliflere sıkça atıflarda bulunmaktadır.⁷⁶⁷ Özellikle Venşerîsî'nin, Mâlikî kavâid literatüründe öncü bir role sahip olan Makkarî hakkında biyografik bir çalışma yapması

⁷⁶² Bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VIII, 341. Ayrıca bkz. Miknâsî, *Cezvetü'l-iktibas*, I, 156-157.

⁷⁶³ Örneğin hocalarından Ebû'l-Fadl Kâsım b. Sa'îd el-'Ukbânî (v. 854/1450), İbn Hacer'den (v. 852/1449) hadis icâzeti almıştır. Bkz. Venşerîsî, *Îzâhu'l-mesâlik*, neşredenin girişi, s, 49.

⁷⁶⁴ Bkz. Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, II, 265.

⁷⁶⁵ Venşerîsî, *Îzâhu'l-mesâlik*, s, 133.

⁷⁶⁶ Venşerîsî, *Îzâhu'l-mesâlik*, s, 154, 178 262.

⁷⁶⁷ Bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 196, 347, 405, 443.

da⁷⁶⁸ bu ilgisini göstermektedir. Ancak Venşerîsî *Îzâhu 'l-mesâlik*'te Makkarî ve Karâfi gibi Mâlikî kavâid müelliflerine birçok yerde referansta bulunurken,⁷⁶⁹ başka fıkıh ekollerine mensup kavâid yazarlarından istifade etmemiştir.⁷⁷⁰ Bu nedenle gerek eserde ele alınan kâideler ve gerekse eserin tertibi müellifin yaşamış olduğu dönem ve öncesinde başka bölgelerde yaşayan fakihlerden çok farklı bir özelliğe sahiptir.

Venşerîsî'nin *Kavâid*'i sahip olduğu özellikler sebebiyle mezhep içerisinde pek rağbet görmemiş ve üzerinde çalışma yapılmamıştır. Eser, sadece Venşerîsî'nin oğlu Ebû Mâlik el-Venşerîsî (v. 955/1549) tarafından *Sena'l-muktebes* ya da *en-Nûru'l-muktebes li fehmi kavâ'id-i-İmâm Mâlik ibn Enes* adıyla 1500 beyitte nazım haline getirilmiştir.⁷⁷¹

2. Hanbelî Kavâid Literatürü ve İbnü'l-Mibred'in (v. 909/1503) *Muğnî zevi'l efhâm* İsimli Eserinin Sonundaki Kâideler

İbn Receb'in *Takrîru 'l-kavâ'id ve tahrîru 'l-fevâid*'inden sonra Hanbelî fıkıh ekolünde bu alanda yapılan çalışmalar ya İbn Receb'in bu eseri üzerinde yapılan ihtisâr, tehzîb ve tertib çalışmaları veya büyük oranda onun kâidelerini esas alarak kaleme alınan çalışmalar şeklinde olmuştur. Hanbelî mezhebinde İbn Receb'in eseri aşamadığı gibi, sonrasında özgün çalışmalar da ortaya konulamamıştır. Bu yüzyılda Yusuf b. Abdirrahman el-Hanbelî'nin (v. 900/1495) *Takrîru 'l-kavâ'id*'e yapmış olduğu tertîb ve tehzîb çalışması dışında İbnü'l-Mibred'in (v. 909/1503) eserlerinden söz edilebilir.

Dımaşk Hanbelî geleneğine mensup İbnü'l-Mibred, dönemin önde gelen ilim adamlarından dersler almış, fikh ve hadis bilgisinin yanı sıra tefsir, nahiv ve tasavvufta da derinleşmiştir.⁷⁷² Ders aldığı hocaları arasında, İbn Receb'e öğrencilik yapmış ve kavâid alanında eserleri olan Muhibbüddin Ahmed b. Nasrillah el-Hanbelî'nin de (v.

⁷⁶⁸ Castro, "Las Obras de Ahmad al-Wansarîsî", *Anaquel*, III, 92-94.

⁷⁶⁹ Venşerîsî, *Îzâhu 'l-mesâlik*, s. 158, 160, 178, 184, 221, 291, 331.

⁷⁷⁰ Sadece İzz b. Abdisselâm'a bir yerde atıfta bulunmaktadır. bkz. Venşerîsî, *Îzâhu 'l-mesâlik*, s. 155.

⁷⁷¹ Nedvî, *el-Kavâ'id*, 207.

⁷⁷² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-zeheb*, X, 62; Necdî, *es-Suhabü 'l-vâbile*, III, 1165-1169.

844/1441) bulunması, İbnü'l-Mibred'in kavâid alanında çalışma yapmasının temel sâiklerinden kabul edilebilir. Her ne kadar müellifin *el-Kavâ'idü'l-külliyeye ve'd-davâbitü'l-fikhiyye* başlığını taşıyan bir eseri olsa ve müellif bu çalışmasının girişinde ilim talebesinin fikhî meseleleri kavraması ve aklında tutması için müstağni kalamayacağı kâideleri bir araya getirdiğini söylese de bu eser, daha çok fikhî konuları 100 maddede kısaca ele alan bir çalışma olup bir kavâid kitabı değildir.⁷⁷³ Ancak müellif, Hâdimî'nin *Mecâmi'u'l-hakâik*'inin sonundaki kâideler gibi, *Muğni zevi'l-efhâm*'ın sonuna *fikhin tamamındaki cüz'î meselelerin terettüp ettiği küllî kâideler* başlığıyla 66 kâide eklemiştir.⁷⁷⁴

İbnü'l-Mibred, bu bölümde maddeler halinde ele aldığı kâideler ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamış ve kâideleri kendisinden önceki müelliflerin takip ettiği yöntemlere bağlı kalmadan aktarmıştır. Usûl ve fîrû' kâidelerin yanı sıra bazı kelâmî prensipleri ve hadisleri de aktaran müellif, temel fikhî kâidelerine de yer vermiştir. İbnü'l-Mibred, özellikle kelâmî bazı konularla hadisleri kâide formatında aktarmada gösterdiği başarıyı fikhî meseleleri aktarırken gösterememiştir. Örneğin “*yakîn zanna mukaddemdir*”, “*zarûretler memnu olan şeyleri mübah kılar*” ve “*itibar gâlibedir*” gibi kâideler aktarmıştır.⁷⁷⁵

3. Hanefî Kavâid Literatürü: İbn Nüceym (v. 970/1563) ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i

Hanefî mezhebinin Mısır'a girmesi ve burada yayılma imkanı bulması iki şekilde mümkün olmuştur: Hanefî kadılar ve Irak'tan Mısır'a yapılan göçler. Abbasîler tarafından Mısır'a atanan Hanefî kadılar, aldıkları resmî görevin yanında burada birçok ders halkası oluşturarak tadrîs faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu ders halkalarına katılan öğrencilerin etkinlikleri, mezhebin Mısır'da yayılmasını sağlayan temel faktör olmuştur. Bunun yanında Irak'tan bölgeye göç eden Hanefîler de buraya yerleşerek sözkonusu

⁷⁷³ Bkz. İbnü'l-Mibred, *el-Kavâ'id*.

⁷⁷⁴ İbnü'l-Mibred, *Muğni zevi'l-efhâm*, s. 519-522.

⁷⁷⁵ İbnü'l-Mibred, *Muğni zevi'l-efhâm*, s. 519, 520.

yayılmayı sağlayan çabalar ortaya koymuşlardır. Nitekim Irak'tan Mısır'a göçler III/IX. yüzyıla kadar devam etmiştir.⁷⁷⁶ Bölgeye erken dönemlerden itibaren Hanefî kâdîlar atanmış olmakla beraber,⁷⁷⁷ Mısır'a ilk dönemlerde atanan kadıların neredeyse tamamı Mısırlı olmayıp çoğunlukla Irak'tan oraya gönderilmişlerdir. Bu da onların Mısır toplumu tarafından kabul edilmemesine yol açmış ve azl edilmeleri sonucunu doğurmuştur.⁷⁷⁸ Dolayısıyla, İmâm Mâlik'in ders halkasına katılan başarılı öğrencilerin faaliyetleri ile İmâm Şâfi'nin bizzat kendisinin Mısır'da bulunması ve büyük öğrenciler yetiştirmesi her iki mezhebin Mısır'daki varlığını güçlendirmiştir. Buna karşılık, Ebû Hanîfe ve ders halkasına katılan öğrencilerinin Irak'ta kalması ve mezhebin önce Irak, ardından Orta Asya merkezli bir gelişim göstermesi, mezhebin Mısır'da Şâfi ve Mâlikî varlığı karşısında cılız kalmasına sebep olmuştur. Bununla beraber, değişik dönemlerde önemli Hanefî fakîhler de Mısır'da yetişmiştir. Bunlar arasında, kavâid edebiyatında önemli bir yere sahip olan İbn Nuceym el-Mısırî (v. 970/1563) gibi isimler bulunmaktadır.

926/1520 tarihinde Kahire'de doğan, Şerefüddîn el-Bulkînî ve İbnü's-Şelebî (v. 947/1540) gibi alimlerden dersler alan İbn Nuceym, Mısır'ın önde gelen Hanefî alimlerinden kabul edilmiştir. Kardeşi Sirâcüddîn İbn Nuceym ve Abdullah et-Timurtâşî gibi birçok zevata hocalık yapan ve tasavvufî yönelimleri olan İbn Nuceym, Hanefî mezhebindeki risâleleri ile meşhur olan müelliflerdendir. Müellifin, *el-Bahru'r-râik*, *el-Fevâidü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye*, *el-Fetâva'z-zeyniyye* ve *Fethu'l-Gaffar fî şerhi'l-Menâr* başta olmak üzere birçok eseri bulunmaktadır.⁷⁷⁹

Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden yaklaşık üç yıl sonra dünyaya gelen İbn Nuceym, mezhebin önemli muhtasarlarından kabul edilen *Kenzü'd-dekâik*'e yazdığı *el-*

⁷⁷⁶ Tsafir, *The History of an Islamic School of Law*, 95-98.

⁷⁷⁷ Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, I, 438.

⁷⁷⁸ Mısır'a erken dönemlerde atanan kadılardan birisi de Muhammed b. Mesrûk el-Kindî el-Kûfi'dir. O da selefi gibi Irak'tan gelmiş ve 177/793'te atandığı görevden 185/801 tarihinde azledilmiştir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 368.

⁷⁷⁹ Bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, X, 523; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 740; Özel, "İbn Nuceym", *DİA*, XX, 236-237. Eserlerinin geniş bir listesi için bkz. Özel, "İbn Nuceym", *AÜİİFD*, III, 370-375.

Bahru'r-râik'te fâsid satım akdi konusuna gelince, *el-Fevâidü'z-zeyniyye fi fikhi'l-Hanefiyye* isimli eseri kaleme aldığını ifade etmiştir.⁷⁸⁰ Ancak *el-Fevâidü'z-zeyniyye*, müellifin kendisinin de ifade ettiği gibi, dâbitlar ile istisnaları inceleyen muhtasar bir eser olup kâideleri ele almamaktadır. İbn Nüceym, detaylara girmeksizin ve bâblandırmadan mezhebin temel kaynaklarından hareketle dâbitları bir araya getirdiği bu eserinde, çoğunlukla bir dâbit zikretmiş ve altında onun istisnalarını sıralamıştır.⁷⁸¹

İbn Nüceym, *el-Fevâidü'z-zeyniyye*'den sonra model olarak aldığı İbnü's-Sübki'nin kitabına denk bir eser vücuda getirmek için *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i yedi bölüm halinde kaleme almıştır. Altı ayda yazılan ve 969/1562 tarihinde tamamlanan çalışma,⁷⁸² müellifin fikhî birikimini gösteren bir eserdir. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ta ortaya koyduğu performans, onun tahrîc ehlinde olduğu yönünde yorumlar yapılmasına yol açmıştır.⁷⁸³

Daha önce de ifade edildiği üzere, Mısır'da VII/XIII. yüzyıldan itibaren öncülüğünü Şâfiî fakihlerin yaptığı kavâid yazım geleneği Suriye, Irak ve Kuzey Afrika gibi yerleri etkilemiş; çoğunluğunu Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlerin oluşturduğu fakihler, bu alanda önemli eserler telif etmişlerdir. Hanefî fakihlerin, İbn Nüceym'e kadar olan dönemde diğer fıkıh ekolleri ile mukayese edildiğinde te'lifâtının az olduğunu söylemek mümkündür. Bunda, Orta Asya Hanefî fıkıh düşüncesinin yoğunlaştığı yazım gelenekleri içerisinde kavâidin pek yer bulamaması ile Şâfiî mezhebinin baskın olduğu Kahire'nin sahip olduğu siyasî konumunun buraya kazandırdığı akademik canlılığın bir sonucu olarak değişik kültürlerden beslenen ilim adamlarının fikhin çeşitli alanlarında farklı yazım türlerine yönelmelerinin etkileri vardır. Nitekim İbn Nüceym'in eserini kaleme almasında bu iki sebebin bir arada olduğu görülür.

İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ın girişinde eseri kaleme alma gerekçesinden bahsederken verdiği bilgilerden, bu durumdan muzdarip olduğu anlaşılmaktadır. İzz b.

⁷⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 10.

⁷⁸¹ Örnek olarak bkz. İbn Nüceym, *el-Fevâidü'z-zeyniyye*, s. 37-38, 53-54, 90.

⁷⁸² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 522; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 98-99.

⁷⁸³ Bkz. Garaybeh, "Dirâse tahliliyye ve nakdiyye", *Mu'te li'l-buhûs ve'd-dirâsât*, XI, 438.

Abdisselâm ile başlayan ve İbnü's-Sübki, Suyûtî gibi fakihlerin kaleme aldıkları kavâid eserlerine karşılık Hanefîlerin herhangi bir çalışmasının bulunmaması, kendisini bu alanda bir kitap yazmaya sevkeden İbn Nuceym, Ebû Hanîfe ve onu takip edenlerin fıkıh alanındaki öncü rolüne değindikten sonra, eseri yazma gerekçesini şöyle ifade etmektedir:

Meşâyih-i kirâm bizler için muhtasar ve mutavvel metinler, şerhler ve fetvâlardan oluşan eserler kaleme aldılar. Mezhepte ictihadda bulundular, fetvalar verdiler, eserler yazdılar ve yazılanları gözden geçirdiler, Allah onların çabasını mükafatlandırısın. Ancak ben, Şeyh Tâcüddîn İbnü's-Sübki eş-Şâfiî'nin kitabı gibi fıkıhtan değişik ilimleri kuşatan bir çalışma yaptıklarına rastlamadım. *el-Kenz*'in şerhinde fâsid akit bölümünü temize çekerken, ondaki dâbıtları ve istisnaları bir araya getiren bir muhtasar telif ettim ve onu *el-Fevâidü'z-zeyniyye fi fikhî'l-Hanefiyye* olarak isimlendirdim. Bu kitap 500 dâbıta ulaştı. Daha önceki (İbnü's-Sübki'nin kitabı) ile aynı minvalde, *el-Fevâidü'z-zeyniyye*'nin ikinci bölümü teşkil edeceği yedi ilmi kuşatan bir kitap vaz etmek istedim.⁷⁸⁴

İbn Nuceym'in yukarıdaki ifadelerinden, kendisini *el-Eşbâh*'ı kaleme almaya sevk eden etkenler açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Hanefî fakihlerin, fûrû' eserler içerisinde fikhî kâide ve dâbıtlara yer vermelerine rağmen bunları müstakil olarak bir araya getiren çalışmalar kaleme almadıklarını gören İbn Nuceym, ilk olarak *el-Fevâidü'z-zeyniyye*'yi yazmıştır. Ancak içinde bulunduğu Şâfiî ikliminde İbnü's-Sübki'nin eserinin sahip olduğu şöhreti müşahede eden İbn Nuceym, buna benzer bir çalışma kaleme almak istemiştir. Nitekim, İbn Nuceym'in yöntem ve muhteva itibarıyla İbnü's-Sübki'nin *el-Eşbâh*'ından istifade ettiği, aralarında yapılacak basit bir mukayese ile anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Hanefî kavâid geleneğinin X/XVI. yüzyılda Şâfiî müelliflerin eserlerinden

⁷⁸⁴ İbn Nuceym, *el-Eşbâh*, s. 10. İbn Nuceym'in talebesi Timurtâşi de Şâfiîlerden İsnevî'nin *et-Temhîd*'ine benzer bir eseri Hanefî mezhebinde telif etmek istediği için *el-Vüsûl ilâ kavâ'idü'l-usûl fi tahrîci'l-fürû' 'ale'l-usûl*'ü kaleme aldığını kaydeder. bkz. Timurtâşi, *el-Vüsûl*, s. 3-4. İbn Nuceym ve Timurtâşi'nin ifadeleri, o dönemde Hanefî fakihlerin fıkıhın değişik disiplinlerine dair eserler kaleme alırken Şâfiîleri dikkate aldıklarını göstermektedir.

hareketle ve onlardan büyük oranda istifade ederek İbn Nüceym tarafından yeniden inşa edildiğini söylemek mümkündür.

İbn Nüceym'in kendi ifadelerinden ve daha sonra eser üzerine yazılan şerhlerden de anlaşılacağı üzere, Hanefî fakîhler müstakil kavâid eserleri kaleme almaya fazla ilgi göstermemişlerdir. Daha çok temel metinler ve bunlar üzerine yazılan şerhler ile meşgul olmuş, fetva vermişlerdir. Mezhep mükteşebatına hakim olan İbn Nüceym'in, İbnü's-Sübki'nin çalışmasına denk bir esere rastlamadığına dair iddiası, el-Eşbâh ve'n-nezâir literatüründe ele alınan değişik ilimleri bir araya getiren kitaplar olarak anlaşılmalıdır. Nitekim eserin şârihlerinden Timurtâşî de (v. 1055/1645) *el-Eşbâh*'ı çokça mütalaa ettiğini ve mezhep içerisinde ona denk bir esere rastlamadığını belirtmiştir.⁷⁸⁵

İbn Nüceym, mezhebin kavâid geleneğini yeniden yapılandırmasının farkında olarak, hakim Şâfiî kavâid yazımında yer almayan bazı tasarruflarda da bulunmuştur. Bunların başında, “*niyetsiz sevap yoktur*” şeklinde bir kâide vaz ederek temel fıkıh kâidelerinin sayısını altıya çıkartmak gelir.⁷⁸⁶ Kâide formatında ilk olarak İbn Nüceym'de görülen bu ifade, kendisinden sonraki Hâdimî gibi kavâid müellifleri tarafından kabul edilse de,⁷⁸⁷ bunun diğer temel kâidelere eklenmesini açıklamak oldukça zordur. Öyle görünüyor ki İbn Nüceym, Şâfiî kavâid yazarlarından farklı olarak eserinin başına koyduğu bu kâide ile İbnü's-Sübki'nin de ifade ettiği fıkıhın beş kâideye indirgenmesinin zorlama olduğuna dair görüşünü uygulamaya geçirmiştir. Ancak bunu yaparken, başka bir zorlama yaklaşım benimsediğini söylemek mümkündür. Zira bu kâidenin hemen ardından zikrettiği “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesi ile büyük oranda paralellik arz eden niyet kâidesini zikretmesini başka türlü izah etmek oldukça zordur.

İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı yedi ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden önce bir mukaddime ve fihrist ile esere başlayan müellif, fihrist kısmında çalışmanın ana

⁷⁸⁵ Timurtâşî, *Zevâhiru'l-cevâhir*, vr. 1b.

⁷⁸⁶ “*Lâ sevâbe illâ bi'n-niyye.*” Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 14.

⁷⁸⁷ Bkz. Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, vr. 35b.

çerçevesini ortaya koymuştur. Mukaddimedede ise fıkıh ve kavâidin öneminden bahsetmiş, eseri kaleme almasının gerekçesini izah etmiş ve yararlandığı kaynakları aktarmıştır. Mezhebin temel kaynaklarının büyük bir kısmından yararlandığı çalışmada, ismini zikrettiği kaynaklar arasında *Hidâye*, *Kenzü'd-dekâik*, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, *Mecmaü'l-bahreyn*, *Vikâye*, *el-Câmi'u's-sağîr* ve bunların şerhleri; *Bedâi'*, *Mepsût*, *İhtiyâr* gibi fûrû' eserler; *Hâniyye*, *Bezzâziyye*, *Zahîriyye*, *Velvâliciyye* gibi fetâvâ kitapları ile çeşitli menâkıb ve tabâkât eserleri bulunmaktadır.⁷⁸⁸

İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı, yazıldığı dönemden itibaren diğer kavâid kitapları ile mukayese edilemeyecek kadar çok şerh, ta'lik, hâşiye ve ihtisâr gibi çalışmalara konu olmuştur. *Mecelle*'nin kaleme alınmasıyla beraber, her ne kadar kavâid te'lifâtı *Mecelle* etrafında şekillense de bu dönemde de İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı üzerine birçok çalışma yapılmıştır. *el-Eşbâh* üzerine yapılan çalışmaların bir kısmı şunlardır:

1. Çivîzâde Mehmed Efendi (v. 995/1587): *Ta'likât 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
2. Kınalızâde Ali Efendi (v. 997/1589): *Ta'lik 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
3. Ahizâde Abdülhalim Efendi (v. 1013/1605): *Ta'lik 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
4. Şeyhülislâm Ebü'l-Meyâmin Mustafa (v. 1015/1607): *Ta'lik 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
5. Şerefüddin Abdulkadir b. Berekât el-Gazzî (v. 1034/1625): *Tenvîru'l-basâir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
6. İbn Gânim el-Makdisî (v. 1036/1627): *Hâşiyetü'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
7. Azmizâde Mustafa Efendi (v. 1037/1628): *Ta'lik 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
8. Salih b. Muhammed et-Timurtâşî (v. 1055/1645): *Zevâhiru'l-cevâhiri'n-nedâir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.

⁷⁸⁸ Eserlerin tam listesi için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 12-13.

9. Karaçelebîzâde (v. 1068/1658): *Hallü'l-iştibâh 'an 'ukadi'l-Eşbâh*.⁷⁸⁹
10. Hayruddîn er-Remlî (v. 1081/1671): *Nüzhetü'n-nevâzir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
11. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (v. 1098/1784): *Gamzu 'uyûni'l-basâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
12. Pîrizâde İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed (v. 1099/1785): *'Umdetü zevî'l-basâir li halli mühemmâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
13. Muhammed b. Ömer el-Kefrî (v. 1130/1718): *Keşfü's-serâir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
14. Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî (v. 1143/1731): *Şerhu'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
15. Muhammed Ebü's-Suûd b. Ali el-Hüseyinî (v. 1172/1758): *'Umdetü'n-nâzir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
16. Muhammed Hibetullah b. Muhammed et-Tâcî (v. 1224/1809): *et-Tahkîku'l-bâhir şerhu'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
17. Muhammed b. Ömer b. Âbidîn (v. 1252/1857): *Ref'u'l-iştibâh 'an 'ibârati'l-Eşbâh*.
18. Muhammed b. Ömer b. Âbidîn (v. 1252/1857): *Nüzhetü'n-nevâzir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.
19. Muhammed Ebü'l-Feth (v. 1275/1895): *İthâfü'l-epsâr ve'l-besâir bi tebvîbi kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.

⁷⁸⁹ İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı üzerine yapılan çalışmaların geniş listesi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 99-100; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, neşredeninin girişi, s. 10-14; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 46; VI, 112; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 198-199; III, 272; Garaybeh, "Dirâse tahlîliyye ve nakdiyye", *Mu'te li'l-buhûs ve'd-drâsât*, XI, 460-461; Şesrî, *el-'Ulemâ'*, 80, 83; Özel, "İbn Nüceym", *DİA*, XX, 236.

20. Abdülkadir b. Mustafâ er-Râfi'î (v. 1906): *Takrîr 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.

21. Mevlânâ Muhammed es-Sûfi: *Hâdi ş-şerî'a*. Müellif *el-Eşbâh*'ı usûl ve vesâil ile fûrû' ve mesâil şeklinde iki kısımda tertip etmiştir.

22. Muhammed b. Hâlid el-Ensârî (v. 1945): *Şerhu'l-Eşbâh ve'n-nezâir*.

E. XI/XVII. Yüzyıldan *Mecelle*'ye Kadar Olan Dönem: Şerh ve Hâşiyeler

X/XVI. yüzyıl, Hanbelîler dışarıda bırakılırsa, kavâid edebiyatı bakımından üç mezhepte kendilerinden sonra aşılammış eserlerin yazıldığı dönem olarak ifade edilebilir. Suyûtî ve İbn Nüceym'in çalışmaları, kendilerinden önceki birikimin süzülerek işlenmesi sonucunda gerek ifade, gerekse tertip bakımından oturmuş bir yapı kazandıkları için daha sonra gelen müellifler bunlar üzerine çalışmalar kaleme almışlardır. Mâlikî kavâid edebiyatında ise Zekkâk'ın başlatmış olduğu manzum yazım tarzı kabul görmüştür. Zekkâk'ın eseri üzerine yapılan çalışmalar dışında, bu dönemde müstakil manzum eserler de kaleme alınmıştır.

Hanbelî kavâid geleneğinde ise İbn Receb'in etkisi uzun süre devam etmiş ve bir önceki yüzyılda İbnü'l-Mibred'in kavâidi ile bu etki sürmüştür. Ancak İbnü'l-Mibred'den sonra Hanbelî fıkıh ekolüne ait müellifler müstakil kavâid kitapları kaleme almak yerine, çoğunlukla Suyûtî'nin çalışması üzerine eserler vermişlerdir. Dolayısıyla bu dönemden itibaren kaleme alınan kavâid kitaplarında büyük oranda bir önceki yüzyılda yazılmış olan eserler üzerinde şerh, hâşiyeye, ihtisar ve ta'lik gibi çalışmaların yapıldığını söylemek mümkündür. Aşağıda XI/XVII. yüzyıldan *Mecelle*'ye kadar olan dönemde Hanefîler dışında kalan üç Sünnî fıkıh mezhebine mensup fakîhlerin kaleme aldığı kavâid eserleri genel hatları itibariyle değerlendirilecektir.

1. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî Kavâid Eserleri

X/XVI. yüzyılda özellikle Mâlikî fakîhler arasında başlayan manzum eser yazma eğilimi bu yüzyılda da görülmektedir. Sadece fıkıh alanında değil, başka alanlarda da

görülen bu yazım şekli, her iki yüzyılda ve devam eden asırlarda kaleme alınan Mâlikî kavâid eserlerinde de hakim eğilimdir. Bu dönem kavâid edebiyatı, manzumeler ve bunlar üzerine yapılan çalışmalar çerçevesinde sürmüştür.

İncelenen dönemde kaleme alınan eserlerin başında Ali el-Ensârî'nin (v. 1057/1648) *el-Yevâkîtü's-semîne*'si gelir. Yazdığı eserlerin büyük çoğunluğunu, dönemin Mâlikî telif anlayışına uygun olarak, manzûm halde kaleme alan müellif,⁷⁹⁰ *el-Yevâkîtü's-semîne fîmâ intemâ li-'âlimi'l-Medîne fi'l-kavâ'id ve'n-nezâir ve'l-fevâidi'l-fikhiyye* isimli kavâid eserini nazım şeklinde yazmıştır. Kitabın isminden de anlaşıldığı üzere Mâlikî mezhebine ait kâide, davâbit ve nezâiri bir araya getirdiği çalışmada fûrû' fıkıh sistematiğini esas almıştır. Giriş bölümünde, bir dostunun, mezhebin kavâidini ve fûrû'un dayanmış olduğu usûlü bir araya getirme isteği üzerine çalışmasını kaleme aldığı ifade eden müellif,⁷⁹¹ daha sonra geniş bir şekilde niyet ve taabud ile ta'lîl arasındaki farkları incelemiştir. Tahâret bölümünden başlayıp davalar ile bitirdiği fûrû' bölümlerinden sonra müteferrik konulara ayırdığı son kısımda adalet, büyük günahlar, emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker, sünnet ve bid'atler gibi konuları incelemiştir.⁷⁹² Kitap üzerine Ebû'l-Kâsım es-Sicilmâsî (v. 1214/1800) bir şerh yazmıştır. Sicilmâsî, kaleme aldığı bu şerhte daha çok Karâfî'nin *Furûk*'u, Zekkâk'ın *el-Menhec*'i, Venşerîsî'nin *Îzâhu'l-mesâlik*'i, Mencûr'un *el-Menhec*'i gibi Mâlikî kavâid eserlerinden yararlanmıştır.⁷⁹³

Yukarıda Suyûtî'nin *el-Eşbâh*'ı üzerinde durulurken bahsedilen şerh ve haşiyeler dışında bu dönemde Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde önemli bir çalışma yapılmamıştır.

2. Hanefî Kavâid Eserleri ve Kâidelerin Alfabetik Sıralanması

Bu dönemde kavâid çalışmasına sahip iki Hanefî alim Nâzırzâde ve Hâdimî'nin her ikisinin kâideleri alfabetik olarak sıraladıkları görülür. Bu tür bir tertip, müelliflerin

⁷⁹⁰ İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, I, 256-257.

⁷⁹¹ Sicilmâsî, *Şerhu'l-Yevâkîtü's-semîne*, I, 137.

⁷⁹² Bkz. Sicilmâsî, *Şerhu'l-Yevâkîtü's-semîne*, II, 847-894.

⁷⁹³ Bkz. Sicilmâsî, *Şerhu'l-Yevâkîtü's-semîne*, neşreden giriş, I, 115-120.

çalışmalarını eğitim ve kâidelere kolay ulaşım amacıyla kaleme aldıkları ihtimali olduğunu gösterir.

a. Nâzırzâde (v. 1061/1651 civarı) ve *Tertîbü 'l-leâlî fî silki 'l-emâlî* İsimli Eseri

XI/XVII. yüzyıl Hanefî alimlerinden olan Nâzırzâde Mehmed b. Süleyman'ın hayatı ile ilgili neredeyse hiç bilgi bulunmamaktadır. Eseri tahkik eden Halid b. Abdilaziz bazı varsayımlardan hareketle onun Gelibolulu olabileceğini söylemektedir.⁷⁹⁴ Kitabın girişinde kaleme aldığı eseri dönemin Şeyhülislam'ı olan Esad Efendi'ye takdim ettiğini ifade etmesinden,⁷⁹⁵ bu dönemde yaşamış olduğunu ve eserini Esad Efendi'nin görevde olduğu dönemde bitirdiği anlaşılmaktadır. Nâzırzâde ile ilgili olarak kaynaklarda bilgi bulunmamasının çeşitli sebepleri olabilir. Hayatı ile ilgili detaylı bilgi bulunmadığı gibi yazmış olduğu kitaptan da bunu aydınlatacak herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla Nâzırzâde'nin bilinmezliği ile ilgili yorumlar,⁷⁹⁶ tarihî bir vesikaya dayanmadığı için doğruluğu şüphe götürür. Nâzırzâde'nin kendi ifadelerinden, bu kavâid eseri dışında iki risâlesinin olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹⁷ Ancak bunların günümüze ulaştıkları bilinmemektedir.

Nâzırzâde ile Hâdimî yakın dönemlerde yaşamışlardır. Hâdimî'nin *Mecâmi 'u 'l-hakâik*'inin hâtîme bölümünde ele aldığı kâideler ile *Tertîbü 'l-leâlî*'de yer alan kâideler arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler, her ne kadar Hâdimî'nin *Tertîbü 'l-leâlî*'yi gördüğü ve ondan istifade ettiği şeklinde yorumlar yapılmasına⁷⁹⁸ sebep olacak kadar fazla olsa da bunun kolayca kabul edilebilecek bir iddia olmadığı ifade edilmelidir. Çünkü Nâzırzâde'nin İstanbul'da yaşadığı ihtimali dışında başka bir

⁷⁹⁴ Nâzırzâde, *Tertîbü 'l-leâlî*, neşredenin girişi, I, 43. Muhakkik, bundan hareketle Onun Nâzırzâde'nin *Mecma 'u 'l-ehur fî şerhi Mülteka 'l-ebhur* müellifi meşhur Şeyhîzâde'nin babası olma ihtimalinden söz eder. Bkz. Nâzırzâde, *Tertîbü 'l-leâlî*, neşredenin girişi, I, 43.

⁷⁹⁵ Bkz. Nâzırzâde, *Tertîbü 'l-leâlî*, neşredenin girişi, I, 192-195.

⁷⁹⁶ Nitekim eserin muhakkiki, onun akidevî ve siyasî konularda toplumun genel eğilimleri ile uyuşmayan bazı görüşlere sahip olma ihtimali sebebiyle bilinmeme ihtimali üzerinde durur. Bkz. Nâzırzâde, *Tertîbü 'l-leâlî*, neşredenin girişi, I, 22. Ancak kitapta muhakkikin bu görüşünü doğrulayacak herhangi bir görüş bulunmamaktadır.

⁷⁹⁷ Nâzırzâde, *Tertîbü 'l-leâlî*, neşredenin girişi, I, 488, 497.

⁷⁹⁸ Bkz. Nâzırzâde, *Tertîbü 'l-leâlî*, I, 100-110.

bilgi bulunmadığı gibi, Hadîmî'nin de İstanbul'a iki defa geldiği ve bunların birinde çok kısa bir süre kaldığı bilinmektedir.⁷⁹⁹ Buna ilaveten, Nâzırzâde'nin eserine gerek kavâid ve gerekse başka kaynaklarda atıfta bulunulmaması, eserin bilinen bir çalışma olmadığını da göstermektedir. Ayrıca benzediği ifade edilen kâideler büyük oranda İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ında geçen kâide ve dâbitlerdir. Her iki müellifin de İbn Nüceym'den yararlandığı dikkate alındığında, Hâdimî'nin Nâzırzâde'den ziyade İbn Nüceym'den etkilendiğini söylemek daha doğru olacaktır. Bununla beraber Hâdimî'nin *Tertîbü'l-leâli fî silki'l-emâlî*'yi bildiği ve yararlandığını söylemek mümkün olsa da *Mecâmi*'in üçte ikisinin buradan alındığını söylemek oldukça güçtür.

Nâzırzâde, tahsilini tamamlayıp belirli bir ilmî donanıma sahip olunca, kendisine fetva verme izni verildiğini ve fikhî konuları nakletmekle emrolunduğunu; soru soran kişilere verdiği cevaplarla muhatapların kalplerinin mutmain olması için geçmiş alimlerin eserlerine müracaat ettiğini ve bu eserlerde cevap olabilecek nitelikte kâide ve asıllar gördüğünü ifade etmektedir.⁸⁰⁰ Onun bu ifadelerinden, eseri kendisine fetva vb. bir sebeple sorulan sorulara cevap vermek ve verdiği cevapla muhatabını ikna etmek gibi pratik bir fayda gözeterek kaleme aldığı söylenebilir. Ayrıca XI/XVII. yüzyıldan itibaren fikhî kâidelerin sorulan fetvalara verilen cevaplarda veya yargı makamlarında bulunan kişilerin verdikleri hükümlerde doğrudan kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum, *Mecelle*'nin *Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*'nda hakimlerin bir nakl-i sarîh olmaksızın bu kâidelere müracaatla hüküm veremeyeceklerine dair kaydın neden konulduğuna da ışık tutmaktadır.

Nâzırzâde, eserini alfabetik olarak bir araya getirdiğini ve bunu da soru sorulduğu takdirde ihtiyaç halinde hemen kendisine müracaat edilmeyi kolaylaştıracağından bu şekilde tertip ettiğini belirtmiştir.⁸⁰¹ Bu ifadelerden, müellifin yaşadığı dönemde fetva makamında olanları veya kendisine soru sorulacak nitelikte olan fikhîçilerin meselelerin geniş şekilde incelendiği kaynaklara müracaat etmektense, daha kolay ve pratik bir

⁷⁹⁹ Bkz. Sarıkaya, *Ebü Said el-Hâdimî*, s. 122.

⁸⁰⁰ Nâzırzâde, *Tertîbü'l-leâli*, I, 188-189.

⁸⁰¹ Nâzırzâde, *Tertîbü'l-leâli*, I, 189-190.

şekilde ulaşacakları eserlere baş vurmaya tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bu aynı zamanda *Mecelle*'nin hazırlanmasında ifade edilen bazı pratik ihtiyaçları da açıklamaktadır. Zira, *Mecelle* hazırlanırken, fetva veya hüküm verme makamında olanların karşılaştıkları meseleleri geniş eserlerden tedkîk edemeyip bu tür kitaplara ihtiyaç duyulduğuna dair görüşünü ifade etmektedir. Dolayısıyla, *Mecelle*'nin girişinde ifade edilen yetersizlik, kaynaklardan meseleleri bulup onları karşılaşılan durumlara uygulayamama gibi durumların, Nâzırzâde'nin yaşamış olduğu dönemden itibaren görülmeye başlandığını söylemek mümkündür.

XI/XVII. yüzyıldan önceki dönemlerde eser kaleme alan kavâid müellifleri, kâidelerin delil olma yönü üzerinde durmamalarına rağmen, bu yüzyılda kavâidin delil olarak kabul edildiği görülür. Nâzırzâde'nin ifadelerinden, fikhî kâideleri delil olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mukaddime bölümünde, incelemiş olduğu kâidelerin istisnalarının olduğunu ve bunun kafa karışıklığına yol açabileceğini; ancak kendisinin bu istisnaların genel olan kuraldan neden hariç tutulduğunun gerekçelerini ortaya koymaya çalıştığını ifade etmiştir. Bu tür bir çaba sonucunda kâidenin küllî vasfı ile altına fûrû'dan birçok örneğin gireceğini, ancak bazı istisnaların söz konusu olacağını ve bu istisnaların kâidenin küllî vasfından birşey eksiltmediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca, kâidelerin kapsayıcılığında bir şüphe oluşmamasını sağlamak ve istenildiğinde bu kâidelerin delil olmadığına dair bir sonuç çıkarmayı engellemek amacıyla olduğunu da ilave etmiştir.⁸⁰² Burada kâideleri delil olarak kabul ettiği ve onların delil olması hususunda şüphe uyandıracak durumları izale etmek için çaba sarf ettiği görülmektedir. Dolayısıyla müellifin, kâvâidi, ihtiyaç halinde kendisine müracaat edilecek deliller arasında kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Fikhî kâidelerin, meselelerin dayanmış olduğu ilkeleri ifade ettiğini ve bu nedenle bu kâidelere vâkıf olan kişinin karşılaştığı konularda kendisine çözüm sunacağını belirten Nâzırzâde, *Tertîbü'l-leâlî fi silki'l-emâlî* şeklinde isimlendirdiği eserini dönemin Şeyhülislâm'ı Ebû Sa'îd b. Esad'a arz ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca ömrü yeterse

⁸⁰² Nâzırzâde, *Tertîbü'l-leâlî*, I, 190.

mezhep kaynaklarından daha sonra elde ettiği kâideleri de bu çalışmasına eklemeyi planladığını belirtmiştir.⁸⁰³ Ancak, eldeki kaynaklara göre müellifin bu çalışması dışında bir kavâid eserinin olmaması, bu isteğini yerine getiremeden vefat ettiğini göstermektedir.

Alfabetik olarak hazırlanan eser, 27 bâbtan oluşmaktadır. Müellif, her bâbın altında çeşitli kâideler aktarmış ve bu kâidelerin fûrû‘dan örneklerini ve istisnalarını mezhep kaynaklarına dayanarak ele almıştır. Örneğin elif harfi ile başlayan birinci bâbta usûl ve fûrû‘a ait yaklaşık 50 kâide ve dâbit zikretmiştir.⁸⁰⁴ Kâideleri alfabetik olarak ele aldığı için İbn Nüceym’in tertibini esas almamakla beraber mezhepler tarafından ortak kabul edilen beş temel kâideden sadece üçüne yer vermiştir.⁸⁰⁵

Nâzırzâde, eserin başında yararlandığı kaynakları belirtmemiş; icmâlî bir şekilde, din alimlerinden hidayet rehberi olan imamların eserlerini okurken birçok kâide ve meselenin dayandığı asıllara rastladığını ve bunları çalışmasında alfabetik olarak bir araya getirdiğini belirtmiştir.⁸⁰⁶ Ancak kitap içerisinde yaptığı referanslardan, mezhebin temel metinlerinin yanısıra, kavâid alanında yazılmış eserlerden de yararlandığı anlaşılmaktadır. Bunlar içerisinde en çok İbn Nüceym’e atıfta bulunan müellifin,⁸⁰⁷ alfabetik bir usûl takip ettiği halde Zerkeşî’den bahsetmemesi ise dikkat çekmektedir.

Kitabın genel yapısı dikkate alındığında, Nâzırzâde’nin kâideler veya fer‘î meseleler ile ilgili fikhî ihtilâflara girmediği; Hanefî mezhebi dışındaki yaklaşımlar ile pek ilgilenmediği ve mezhebin kabul ettiği kâide ve örnekler üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, “*ücret ile dâman müctemi‘ olmaz*”, “*alâ hilâfi‘l-kıyâs sâbit*

⁸⁰³ Nâzırzâde, *Tertîbü‘l-leâlî*, I, 191-195.

⁸⁰⁴ Bkz. Nâzırzâde, *Tertîbü‘l-leâlî*, I, 201-418.

⁸⁰⁵ Nâzırzâde, *Tertîbü‘l-leâlî*, I, 411; II, 801, 821. “*Şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesi ile “*meşakkat teysiri celbeder*” kâidelerine yer vermemiştir.

⁸⁰⁶ Nâzırzâde, *Tertîbü‘l-leâlî*, I, 189.

⁸⁰⁷ Bkz. Nâzırzâde, *Tertîbü‘l-leâlî*, I, 205, 234, 448; II, 699, 849, 893, 909.

olan şey, *sâire makîsun aleyh olmaz*” gibi kâideler başka mezhepler ile tartışmalı olduğu halde buna dair herhangi bir bilgi vermemiştir.⁸⁰⁸

b. Hâdimî'nin (v. 1176/1762) *Mecâmi'ü'l-hakâik*'inin Sonundaki *Hâtîme* Bölümü

Hâdimî, Konya'nın Hâdim kasabasında 1113/1701'de dünyaya geldi. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra Konya'da bulunan Karatay Medresesi'nde İbrahim Efendi'nin derslerine yaklaşık 5 yıl devam etti. Ardından İstanbul'a gidip Kazabadî Ahmed Efendi'den dersler aldı. Buradaki eğitimini tamamladıktan sonra 4 katır yükü kitapla Hâdim'e geri döndü ve burada babasının medresesinde dersler verdi. Anadolu'nun birçok yerinden öğrencilerin geldiği medresesinin ünü kısa sürede İstanbul'a kadar ulaştı. Dönemin Osmanlı padişahı kendisini İstanbul'a çağırdı ve orada kalıp ders vermesini teklif etti. Ancak Hâdimî kendi kasabasındaki medresesine oradan satın aldığı yeni kitaplarla geri döndü. Kendi dönemi için hatırı sayılır bir kütüphane kuran Hâdimî'nin eserleri, Konya'daki Yusuf Ağa Kütüphanesi'ne aktarıldı.⁸⁰⁹

Yaşadığı dönemin Osmanlı müftü ve fıkıh bilginleri arasında önemli bir yer edinen Hâdimî'nin dil, mantık, şiir, kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, tasavvuf, tefsir, hadis ve ahlâk gibi değişik alanlarda kaleme aldığı birçok eseri vardır.⁸¹⁰ *Mecâmi'ü'l-hakâik* isimli usûl eseri, Osmanlı medrese geleneğinde uzun yıllar okutulmuş ve tartışmasız ders metni kabul edilmiş olan Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-usûl*'ünün yerine geçecek kadar itibar edilen bir metindir.⁸¹¹ Ayrıca Sava Paşa'nın *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* isimli çalışmasına temel teşkil etmiş ve kanunlaştırma çalışmalarında tesiri olmuştur.⁸¹² Bir mukaddime, iki bölüm ve bir hâtîmeden oluşan eserin hâtîmesinde 154

⁸⁰⁸ Bkz. Nâzırzâde, *Tertibü'l-leâlî*, I, 252; II, 1030. Bununla beraber, bazı yerlerde aktardığı kâidenin altında “bizim alimlerimize göre”, “bize göre” şeklinde bir ifadeyle ihtilâfa işaret etmiş, fakat görüş ayrılığının detaylarına girmemiştir. Bkz. Nâzırzâde, *Tertibü'l-leâlî*, I, 401, 491; II, 1120.

⁸⁰⁹ Bkz. Önder, *Büyük Âlim Hz. Hâdimî*, 6-13. Ayrıca bkz. Şimşek, *Muhammed Hâdimî*, s. 29-48.

⁸¹⁰ Eserlerinin geniş bir listesi için bkz. Sarıkaya, *Ebü Said el-Hâdimî*, s. 104-107. Ayrıca bkz. Aydın, *Ebü Said Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı*, s. 46-61.

⁸¹¹ Bkz. Yaşaroğlu, “Mecâmi'ü'l-hakâik”, *DİA*, XXVIII, 217.

⁸¹² Sarıkaya, *Ebü Said el-Hâdimî*, s. 261.

kâideye yer veren müellif, daha çok İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ından yararlanmış olmakla beraber, kâideleri alfabetik olarak sıralamıştır. *Mecelle*'nin de kaynakları arasında yer alan bu kâideler, *Mecâmi'u'l-hakâik* üzerine şerh yazan Güzelhisârî (v. 1253/1837) gibi müellifler tarafından kısaca açıklanmıştır.

Fıkıhçılığının yanısıra tefsîr⁸¹³ ve eğitim alanında da çalışmaları olan Hâdimî, kavâid alanında müstakil bir eser kaleme almamış, usûl alanında yazdığı *Mecâmi'u'l-hakâik*'in sonuna eklediği *Hâtîme* bölümünde bazı kâide ve dâbitleri incelemiştir. Daha önce benzer bir şekilde, Hanbelî bir fıkıhçı olan İbnü'l-Mibred de (v. 909/1503) *Muğnî zevi'l-efhâm* isimli usûl eserinin sonunda *fikhın tamamındaki cüz'î meselelerin terettüp ettiği küllî kâideler* başlığıyla 66 kâideye yer vermiştir.⁸¹⁴ Hâdimî ile aynı dönemde yaşamış olan Allâme Bennânî de (v. 1198/1784) *Cem'u'l-cevâmi'* üzerine yazmış olduğu hâşiyenin deliller bahsinin sonuna eklediği hâtîme bölümünde fikhî kâideleri incelemiştir. Müellif, kâidelerin delillerden hemen sonra ele alınmasını da bunların delillere benzemesiyle açıklamaktadır.⁸¹⁵ Bu benzer niteliklere sahip çalışmalardan hareketle, bu dönemlerde usûl kitaplarının sonuna hâtîme bölümü ekleyerek bazı kâideleri inceleme gibi bir eğilim olduğu ve Hâdimî'nin de çalışmasında bundan etkilendiği söylenebilir.

Mecâmi'in genel özellikleri ve Hâdimî'nin Anadolu'da ders verdiği medresesindeki müfredat ve öğrenci sirkülasyonu dikkate alındığında, çalışmanın bir ders kitabı olarak hazırlandığı söylenebilir. Dolayısıyla hâtîme bölümünde yer alan kâideler de öğrencilere ezberletilmek için kısa maddeler halinde bir araya getirilmiştir. Bu nedenle müellif, Zerkeşî'nin *el-Mensûr*'da takip ettiği yönteme benzer bir şekilde kâideleri alfabetik olarak bir araya getirmiştir. Müellif, hâtîme bölümünde her ne kadar

⁸¹³ Hâdimî'nin *Risâletü'l-Besmele* gibi tefsîr alanında kaleme aldığı bazı risâleler bulunmaktadır. Yazmış olduğu bazı risâleler üzerinde çalışmalar da yapılmıştır. Örnek olarak bkz. Fırat, *Ebü Said el-Hadimî ve Risâletü Tertîli'l-Kur'ân*.

⁸¹⁴ İbnü'l-Mibred, *Muğnî zevi'l-efhâm*, s. 519-522.

⁸¹⁵ Bennânî, *Hâşiyetü'l-'Allâme el-Benânî*, I, 356.

155 civarında kâide zikretmiş olsa da *Mecâmi* 'in tamamı dikkate alındığında bu sayının 170-180 civarında olduğu söylenebilir.⁸¹⁶

Mecâmi ' üzerine değişik dönemlerde kaleme alınan şerhler arasında en meşhur olanı Güzelhisârî'nin *Menâfi 'u 'd-dakâik* 'idir. Bunun dışında, Hâdimî'nin oğlu Abdullah Efendi'nin yazdığı *Menâfi 'u 'd-dakâik şerhu Mecâmi 'i 'l-hakâik* 'i, Mehmed b. Mustafa el-Konevî'nin *Şerhu Mecâmi 'i 'l-Hâdimî* 'si ve Necib el-Ayıntâbî'nin *Şerhu Mecâmi 'i 'l-Hâdimî* 'si gibi şerhler bulunmaktadır.⁸¹⁷ Ayrıca eserin, ilki Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi tarafından *Levâmi 'u 'd-dekâik fî tercemeti Mecâmi 'i 'l-hakâik* adıyla, ikincisi ise Hanîf İbrahim Efendi tarafından *Tercüme-i Mecâmi ' fî 'l-usûl* adıyla yapılmış iki Osmanlıca tercümesi de bulunmaktadır.⁸¹⁸

F. *Mecelle* Sonrası Dönem

XI/XVII. yüzyılda kaleme alınan *Tertîbü 'l-leâlî fî silki 'l-emâlî* 'nin baş tarafında verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere,⁸¹⁹ bu dönemden itibaren yargı mensupları ile fetva makamında olan kişiler fikhî meselelerin geniş bir şekilde tartışıldığı temel kaynaklara müracaat etmede çeşitli zorluklar ile karşılaşmışlardır. Bunların giderilmesine yönelik çalışmalar, her dönemde farklı şekillerde olmuştur. Örneğin Nâzırzâde, fikhî kâideleri alfabetik olarak bir araya getirerek hem kâidelere ulaşımı kolaylaştırmayı hem de kâidelerin kolayca akılda tutulmasını sağlamayı amaçlamıştır. Bu dönemden itibaren, fetva ve yargı makamında bulunan kişilerin yetersizliği sebebiyle ortaya çıkan sorunların giderilmesi için çeşitli kişi ve kurumlar tarafından çözümler üretilmiştir. Bu çözümlerden birisi de XVIII. yüzyılda Avrupa'da başlayan kanunlaştırma hareketlerinin de etkisiyle bir kanun metni olarak hazırlanan *Mecelle* 'dir.

⁸¹⁶ Çeker, "Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eseri", *SÜİFD*, VIII, s. 48.

⁸¹⁷ Çeker, "Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eseri", *SÜİFD*, VIII, s. 43-44.

⁸¹⁸ Bkz. Aydın, *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı*, s. 68.

⁸¹⁹ Nâzırzâde, *Tertîbü 'l-leâlî*, I, 188-190.

Mecelle, çeşitli iç ve dış âmiller sonucunda, kanun hazırlama hususunda önemli tecrübeleri olan Ahmet Cevdet Paşa⁸²⁰ riyâsetinde kurulan Mecelle Cemiyeti tarafından hazırlanmış bir kanun metindir. Mecelle Cemiyeti'nin 1868-1889 tarihleri arasında faaliyet göstererek hazırladığı bu metin, İsviçre Medenî Kanunu'nun kabul edildiği 1926 yılına kadar yaklaşık 57 sene yürürlükte kalmıştır. *Mecelle*'nin başında bulunan 99 küllî kâidenin bir kısmının tekrar olması ve bir kısmının küllî olmayıp cüz'î mahiyete sahip bulunması bir yana, *Mecelle*'nin bir kavâid metni olarak daha önceki eserlerden büyük oranda farklılıklar gösterdiğini söylemek mümkündür. *Mecelle*'nin daha sonraki te'lifâta da yön verdiği göz önüne alındığında, kavâid edebiyatının bu dönemden itibaren farklı bir karakter kazandığını söylemek mümkündür.

Mecelle'ye kadar olan dönemde kaleme alınan kavâid eserlerinin doktriner çalışmalar olduğu görülür. Özellikle mezhepler arası ihtilâflar ve bir mezhebin dayanmış olduğu fikhî esasları belirleme gibi değişik amaçlarla kaleme alınan kavâid eserlerinde fikhî kâidelerin uygulandığı fûrû' örneklerin açıklanması, delillerin münakaşası ve istisnaların zikredilmesi bu çalışmaların temel karakteristiği olarak ifade edilebilir. Ayrıca söz konusu dönemde eğitim amacıyla hazırlanan kavâid kitaplarında da benzer amaçların yanı sıra, mezhep birkimini aktarma gayesinin olduğu görülür. Bu nedenle, *Mecelle* öncesi kavâid kitaplarında daha çok meseleleri teorik çerçevede inceleme esası üzerine kurulu olan doktriner yön, *Mecelle* ile birlikte gerilemiş ve Avrupa'daki kanunlaştırmaların da etkisiyle daha çok uygulama alanı ön plana çıkmıştır.

Mecelle, içerik olarak fıkıhtan beslenmekle beraber, hazırlanma biçimi ve tertip açısından Batılı hukuk sistemlerine benzemektedir. Fıkıh ve fetâvâ kitaplarından istifade edilerek hazırlanan *Mecelle*'de bu kitapların sistemine bağlı kalınmamış, yeni bir tertiple konular düzenlenmiştir. İbâdetler ile başlayan; münâkehât, muâmelât ve ukûbât ile devam eden fıkıh sistematiğinden farklı bir yol benimsenerek kısmen fûrû' sistematiğini,

⁸²⁰ Bkz. Akgündüz, "Ahmet Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri", *Ahmet Cevdet Paşa*, s. 337-341.

kısmen de kavâid eserlerini takip eden bir yöntemle kaleme alınan *Mecelle* ile birlikte ibâdetler diğer alanlardan ayrılmıştır.⁸²¹

Mecelle'yi doğuran âmiller dikkate alındığında, fıkıh tarihi içerisinde benzer başka bir örneğinin olmaması ve fıkıhın kendi iç dinamikleri sebebiyle ortaya çıkan ihtiyaçlardan ziyade başka sâiklerle kaleme alınması, *Mecelle*'nin Batıdaki kanunlaştırma faaliyetlerinden etkilendiğini göstermektedir. *Mecelle*'nin sahip olduğu bu özellikler, hukukun laikleştirilmesi hususunda bir adım olduğu şeklinde isabetli olmayan yorumlar yapılmasına da yol açmıştır. Bu yorumlardan biri şöyledir:

Mecelle, ahkâmı fıkhiyyeyi tedvin ederek bir kanun haline koymakla adeta fıkıhın muamelât kısmını *şeklen olsun* dinden ayırıp devletleştirmiş ve lâikleştirmiş ve böylece bu sahalarda hakikî manasında lâik kanunlar konulmasına yol açmıştır. Binaenaleyh Mecellenin kabulü o zaman için bu bakımdan da bir ilerilik arz eder.⁸²²

Mecelle sonrasında kaleme alınan kavâid eserlerinde büyük oranda *Mecelle*'nin etkisinin olduğu görülür. *Mecelle* şerhleri dışarıda bırakılırsa, bu dönemde kaleme alınan kavâid kitaplarının neredeyse tamamında 99 kâideyi açıklama çabalarının olduğu söylenebilir. Halbuki uzun fıkıh tarihi içerisinde kaleme alınan kavâid kitaplarının ele aldığı kâide ve konular dikkate alındığında, 99 kâidenin çok küçük bir bölümü temsil ettiği ve fıkıh konularının genel karakterini yansıtmadığı görülür. Ayrıca bu kâidelerin bir kısmının tekrar olması ve tasnif edilmemesi de ele alınan konular arasında bir bütünlük olmasını engellemiştir.

1. Metn-i Metîn⁸²³ Bir Kitap: *Mecelle* ve Etkileri

Kendisini ortaya çıkaran şartlar dikkate alındığında, Tanzimat döneminin bir ürünü olan *Mecelle*'nin⁸²⁴ başarılı bir çalışma olduğu söylenebilir. Özellikle, Batılı devletlerin

⁸²¹ Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 34.

⁸²² Veldet, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I*, s. 195.

⁸²³ Ahmed Cevdet Paşa *Mecelle* için bu ifadeyi kullanmaktadır. Bkz. Cevdet Paşa, “Vak‘anüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı”, *TOEM*, VLVII, 283.

Osmanlı'ya baskısı ve Batı'daki kanunlaştırma faaliyetlerinin etkisiyle Fransız medenî kanununun tercüme edilerek Osmanlı'da uygulanmasını isteyen zevata karşı, Ahmet Cevdet Paşa'nın toplumun kendi geleneğinden beslenen bir eser oluşturma çabası olarak düşünüldüğünde, *Mecelle*'nin amacına ulaştığını söylemek mümkündür. Nitekim *Mecelle*'nin uzun süre yürürlükte kalması ve 1926'da ilga edildikten sonra başka ülkelerde uygulanmaya devam etmesi de bu başarısını göstermektedir. Ancak aynı başarıyı, kavâid edebiyatı içerisindeki yeri bağlamında değerlendirildiğinde söylemek oldukça zordur.

Her şeyden önce *Mecelle* ile kavâid edebiyatına ait eserlerin hazırlanmasındaki temel sâikler arasında önemli farklar bulunmaktadır. Kavâid kitapları, bir mezhebin dayanmış olduğu kâideleri inceleyen doktriner eserlerdir. Bu literatüre ait çalışmalar fikhî meseleleri, üzerine kurulu oldukları asıllar ile irtibatlandırarak ele alma amacıyla kaleme alındıkları için, bazıları konuları bir mezhep içinde, bazıları da başka mezhepler ile mukayeseli bir şekilde tartışmaktadırlar. Ele alınan örnekler büyük oranda bu çerçevede incelenmektedir. *Mecelle* için aynı şeyi söylemek zordur. Zira *Mecelle* bir kanun metni olarak hazırlandığı için kendisini ortaya çıkaran faktörler fikhî olmaktan ziyade, pratik ihtiyaçları karşılamaya yönelik yargısal faktörlerdir. Dolayısıyla, hazırlanmasına sebep olan âmiller arasında, fikhî ahkâm ile üzerine kurulu oldukları kâideleri inceleme ve bunlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyma gibi bir amaç bulunmamaktadır. Her ne kadar, bazı kavâid eserlerinin hazırlanmasında fetvâ verenler ile yargı makamında bulunanlara yardımcı olma amacı gözetilse de bu durum, kavâid kitaplarının hedeflediği amaçlardan sadece birini teşkil etmektedir. Ayrıca *Mecelle*, mahkemelerde uygulanmak için hazırlanan bir kanun mahiyetindeyken, kavâid eserleri böyle bir amaç taşımadıkları gibi, arkalarında herhangi bir siyasî otorite de bulunmamaktaydı. Dolayısıyla, *Mecelle* ile kavâid kitapları hazırlanma gerekçeleri ve yönelikleri hedefler açısından birbirlerinden ayrılırlar.

⁸²⁴ Bkz. Onar, "The Majalla", *Law in the Middle East I*, s. 292.

Mecelle ile kavâid eserlerini birbirinden ayıran ikinci temel unsur ise içerikleridir. Kavâid eserleri, içerdikleri konular itibariyle klasik fıkıh geleneğinde ele alınan mevzuları incelerler. Özellikle *Mecelle*'nin temel kaynakları arasında yer alan İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ının içeriği dikkate alındığında, ele aldığı her bölümde fūrû' fıkıh sistematiğini esas alarak fer'î ahkâmı, ilgili olduğu kâideler ile ilişkilendirerek incelediği görülür. Hatta kavâid müellifleri, her bölüm altında ele aldıkları meselelerin tertibinde, mezhep içerisinde kabul görmüş klasiklerin sistematiğine bağlı kalmaktadırlar. Nitekim İbn Nüceym, *el-Eşbâh*'ın ikinci bölümü olan *Fevâid* kısmını, *Hidâye* ve *Kenzü'd-dekâik* gibi meşhur fıkıh kitaplarındaki sistematiği esas alarak oluşturmuştur.⁸²⁵ *Mecelle*, ele aldığı bölümlerde böyle bir sistematiği takip etmediği gibi, fıkıhın hukuk ile ilişkilendirildiği bölümleri dahi tam olarak içermemiştir. İbâdât, cinâyât ve münâkehât gibi konuları dışarıda bırakan *Mecelle* bu yönüyle ne bir kavâid ne de bir fıkıh kitabı olarak kabul edilebilir. Bu nedenle *Mecelle*, teknik manada bir kavâid kitabı olmaktan ziyade, fıkıh eserlerinden hareketle oluşturulmuş olsa da “*kendi içerisinde tutarlı modern bir hukuk kitabı*”dır.⁸²⁶

Mecelle'nin kavâid açısından belki de en büyük başarısı, kullandığı sade ve anlaşılır dildir. Özellikle Nizâmiye Mahkemeleri'nde görev yapan ve fıkıh nosyonuna sahip olmayan yargı mensuplarının uygulamaları için hazırlandığından, maddeler basit bir dil ile hazırlanmış ve konular yeri geldikçe örnekler ile açıklanmıştır. Buna ilaveten *Mecelle*'nin kâidelerinin Türkçe'ye aktarılmasındaki başarı, Ahmet Cevdet Paşa başkanlığındaki komisyonun hem Arapça'ya hem de Türkçe'ye vukufiyetini göstermektedir.

⁸²⁵ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 192.

⁸²⁶ Bkz. Görgün, “‘Yeni’ Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi*, I, 685. Tahsin Görgün bunu şöyle ifade eder: “*Kesin olan nokta ise Mecelle'nin, bir Fıkıh eseri olmayıp kendi içerisinde tutarlı modern bir hukuk kitabı olmasıdır. İçerdiği maddelerin hepsinin Fıkıh eserlerinden alınmış olması, bunu değiştirmez.*”

a. *Mecelle*'nin Hazırlanmasını Doğuran Âmiller

Mecelle öncesinde Osmanlı devletinde bugünkü anlamıyla herhangi bir kanun kitabı bulunmamaktaydı. Bununla beraber, gerek fıkıh eserleri ve gerekse çeşitli dönemlerde çıkartılan ve fıkıh ile beraber uygulanan kanunnâmeler hukukî hayatı tanzim ediyordu. Söz konusu dönemde keyfiliğin, kanunsuzluğun ve emniyetsizliğin bulunduğu iddiası,⁸²⁷ fikhın yüzyıllarca İslam toplumlarında oynadığı rol ile bağdaşmadığı gibi tarihî verilere de uygun değildir. Nitekim, Hanefî mezhebini resmî mezhep olarak benimseyen Osmanlı devletinde fıkıh eserleri medreselerde okutulan kaynaklar olmanın yanı sıra, yargı organlarının bilgi ve yürürlük kaynağı da olmuşlardır. Özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminden Kanunî Sultan Süleyman'a kadar Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Güreri'l-ahkâm*'ı; Kanunî Sultan Süleyman'dan *Mecelle*'ye kadar da İbrahim Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur*'u yargı makamında bulunan kadıların çokça müracaat ettikleri yarı resmî yürürlük kaynakları gibi işlev görmüşlerdir.⁸²⁸

Tanzimat dönemine kadar, fıkıh eserlerine müracaat edilerek belirli bir sistem dahilinde yürütülen yargı işleri, bu dönemden itibaren fıkıh kaynaklarına başvuracak niteliklere sahip ilim adamlarının azlığı sebebiyle aksamaya başladı. Nitekim *Mecelle* mazbatasında, şer'î ilimlerde mâhir kişilerin azalması sebebiyle Nizâmiye Mahkemeleri'nde yürütülen davalarda ihtiyaç duyulması halinde fıkıh kitaplarına müracaat edecek kimselerin bulunmamasından yakınılması da bunu göstermektedir.⁸²⁹ Osmanlı yargı sisteminde oluşan bu açığı kapatmak ve Nizâmiye Mahkemeleri'nin hakim ihtiyacını karşılamak için 1270/1854'te Muâlimhâne-i Nüvvâb ismiyle bir okul kuruldu. Ancak buradan mezun olanlar, medreselerde yetişen kâdıllardan daha iyi fıkıh bilgisine sahip olmadıkları için açılan okullar ihtiyacı karşılayamadı. Bu nedenle, Nizâmiye Mahkemeleri hakimleri için fikhın kanunlaştırılması gerekiyordu ve bunun için *Mecelle* gibi bir kanun metnine ihtiyaç duyulmaktaydı.⁸³⁰

⁸²⁷ Örnek olarak bkz. Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, s. 130.

⁸²⁸ Aydın, "Mecelle'nin Hazırlanışı", *Osmanlı Araştırmaları*, s. 33-34.

⁸²⁹ Bkz. *Mecelle Mazbatası*, s. 8.

⁸³⁰ Aydın, "Mecelle'nin Hazırlanışı", *Osmanlı Araştırmaları*, s. 38.

Mecelle'nin bir kanun metni olarak doğmasına etki eden birçok faktör bulunmakla beraber, özellikle yargı organlarında bulunan kişilerin yetersizliği, Avrupa devletlerinin Osmanlı tebaası olan Gayr-i Müslimler'in dikkate alınarak kanunî düzenlemeler yapılması yönünde baskıları ile XII/XVIII. asrın sonlarında Avrupa'da başlayan ve oradan dünyaya yayılan kanunlaştırma hareketlerinin etkisi⁸³¹ oldukça önemlidir. Bu etki Osmanlı'da yeni kanunlar yapma isteğini siyasî ve sosyal olarak tetiklemiş ve bu nedenle XIII/XIX. yüzyılın ortalarından itibaren ticaret, deniz ve ceza hukuku gibi bazı alanlarda daha çok Fransa'dan iktibasla kanunlar hazırlanmıştır. Bunların yanı sıra 1256 ve 1267 tarihli ceza kanunları, 1274 tarihli arazi kanunnâmesi ile 1285 tarihli *Mecelle* gibi yerli kanunlar da yapılmıştır.⁸³² Buna bağlı olarak Avrupa'dan iktibas edilen kanunlara göre çalışan mahkemeler ile şer'î hukuka göre işleyen mahkemeler şeklinde farklı iki hukukî sistemi esas alan kurumlar ortaya çıkmış ve bunlar arasında zamanla uyumsuzluklar baş göstermiştir.⁸³³

b. *Mecelle*'nin Hazırlanması

Tanzimat sonrası kanunlaştırma hareketinin en önemli eseri olan ve Hanefî fihkî esas alınarak yazılan *Mecelle*'nin hazırlanma serüveni, Ahmet Cevdet Paşa tarafından özetle şu şekilde anlatılmaktadır: Gerek Osmanlı tebaası olan Gayr-ı Müslimler'in şer'îye mahkemelerine gitmek istememesi, gerekse Avrupalılar'ın bu konuda Osmanlıya baskı uygulaması, Osmanlı içinde bulunan bazı zevâtın Fransa kanunlarının tercüme edilmesi fikrini savunmasına yol açmıştır. Ancak Ahmed Cevdet Paşa “*Bir milletin kavanini esasiyesini böyle kalp ve tahvil etmek ol milleti imha hükmünde olacağından bu yola gitmek caiz olmayup*” diyerek bu konudaki endişelerini dile getirmiş⁸³⁴ ve karşı bir hareket başlatmıştır.

⁸³¹ Bkz. Veldet, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I*, s. 143. Ayrıca bkz. Aydın, “*Mecelle*'nin Hazırlanışı”, *Osmanlı Araştırmaları*, s. 35-44.

⁸³² Veldet, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I*, s. 176-187. Ayrıca bkz. Yavuz, “Ahmet Cevdet Paşa ve *Mecelle*'nin Tedvini”, *Ahmet Cevdet Paşa*, s. 281.

⁸³³ Demir, *Mecelle ve Külli Kâideler*, s. 229.

⁸³⁴ Cevdet Paşa, “Vak'anüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı”, *TOEM*, XLVII, 282-283.

Buradan da anlaşıldığı üzere, Avrupalı devletlerin Osmanlı'da yaşayan Gayr-ı Müslimler üzerinden Osmanlı'ya baskı uygulaması ve bunun Osmanlı kamuoyunda yeni bir kanun oluşturma fikrini doğurması *Mecelle*'nin hazırlanmasına etki eden temel âmillerdir. Osmanlıda bir grup, Fransa'dan tercüme ile bir kanun oluşturmaya savunurken, Ahmet Cevdet Paşa ve onun gibi düşünen grup da fıkıhtan beslenerek bir kanun yapma eğilimindeydi. Bu iki gruptan ilki, Batılı değerleri referans alarak toplumsal sorunlara çözüm ararken; ikincisi, fikhın toplumsal meselelerin çözüme kavuşturulmasında yol göstereceğini ve buna bağlı olarak fikhın şekillendirdiği geleneğe dayanarak bir hukuk külliyyatı ortaya çıkarmayı savunuyordu.⁸³⁵ Bu iki gruptan ikincisi başarılı oldu ve *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* vücuda geldi.

Mecelle'nin hazırlanması için dönemin önde gelen ilim adamlarından müteşekkil bir komisyon oluşturuldu ve bu komisyon metnin tamamını yazamadan dağıldı. Ardından Ahmet Cevdet Paşa'nın riyâsetinde yeni bir komisyon kuruldu ve bunlar yine Paşa'nın kendi ifadesiyle şu şekilde çalıştı:

Eimme-i Hanefiyye'nin muhtelefun fih olan mesâilde nâsa erfak ve maslahata evfâk olan kavilleri tercih olundu ve bu yolda Ahkâm-ı Adliye namıyla bir Mecelle telif kılındı ve bilcümle mehâkim-i şer'iyeye ve nizâmiyede mer'iyü'l-icrâ olması için irâde-i seniye sâdır oldu.⁸³⁶

Mecelle'de yer alan bölümler değişik tarihlerde neşredilerek yürürlüğe konulmuştur. Giriş kısmındaki genel ilkeler ile *Kitâbü'l-buyû* ' 1869'da, son bölüm olan *Kitâbü'l-kazâ* 1876'da neşredilip yürürlüğe konulmuştur.⁸³⁷ Mecelle Cemiyeti, daha sonra *Mecelle*'nin ikmâli konusunda da bazı çalışmalar yapmış ve 1888 tarihinde ihtiyaç duyulması halinde yeniden toplanmak üzere tatile girmiştir. 1916 ve 1923'te *Mecelle*'yi

⁸³⁵ Bu tartışmalar için bkz. Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, s. 144-145.

⁸³⁶ Cevdet Paşa, "Vak'anüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı", *TOEM*, XLVII, 283-284.

⁸³⁷ Bkz. Ekinci, Şimşirgil, *Ahmet Cevdet Paşa*, 55-56.

tadil için birer komisyon kurulduysa da bu komisyonların hazırladığı maddeler kanunlaştırılmadı.⁸³⁸

c. *Mecelle*'nin Kaynakları

Mecelle, Hanefî mezhebine göre hazırlanmış bir kanun metnidir. Bu durum *Mecelle*'nin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası'nda, “*Elhâsıl bu Mecelle'de mezheb-i Hanefinin haricine çıkılmayıp*” şeklinde ifade edilmiştir.⁸³⁹ Mazbata'da İbn Nüceym'e çok sık atıflarda bulunulması dikkati çeken hususların başında gelir. Örneğin *Mecelle*'nin baş tarafında yer alan küllî kâidelerin, İbn Nüceym ve onu takip eden fakihlerden yararlanılarak oluşturulduğu “*mukaddimenin ikinci makalesi İbn Nüceym ile onun meslekine sâlik olan fukahânın cem' eyledikleri kavâid-i fikhiyye olup*” şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁴⁰ Buradaki ifadeden, *Mecelle*'nin başındaki küllî kâideler hazırlanırken başta İbn Nüceym olmak üzere, ondan sonra gelen Hâdimî gibi kavâid müelliflerinin eserlerinden istifade edildiği anlaşılmaktadır. Mazbata'da bunlar dışında *Hidâye*, *Fetâvâ-i Cihangiriye* ve *Tatarhaniye* gibi Hanefî kaynaklardan da bahsedilmiştir.⁸⁴¹ Mazbata'da zikri geçen kitap isimleri dışında *Mecelle Cemiyeti*'nin başka hangi kaynaklardan istifade ederek *Mecelle*'yi hazırladığına dair herhangi bir vesîka bulunmamaktadır. Ebül'ulâ Mardin, *Mecelle*'nin maddelerinden hareketle *Mecelle Cemiyeti*'nin yararlanmış olabileceği kaynakların geniş bir listesini vermektedir. Ancak bu kaynakların büyük bir kısmı o gün Osmanlı medrese ve ilim çevrelerinin aşına olduğu kitaplardır. Bunlar arasında *Mebûsût*, *Bedâi'*, *Hidâye*, *el-Bahru'r-râik*, *İhtiyâr* ve *Vikâye* gibi kaynakların yanı sıra; *Fetâvâ-i Hindiyye*, *Fetâvâ-i Tâtârhâniye*, *Kâdihân*, *Fetavâ-i Ankaravî*, *Bezzâziyye* gibi fetvâ kitapları da bulunmaktadır.⁸⁴²

Mecelle'nin hazırlanmasında başvurulan kaynaklar arasında *Mecma'u'l-enhur* ile *el-Mültekâ*'nın olduğu ve bu iki kaynağın *Mecelle*'nin yaklaşık 350 civarında kâidesine

⁸³⁸ Ekinci, Şimşirgil, *Ahmet Cevdet Paşa*, 58.

⁸³⁹ *Mecelle Mazbatası*, s. 14.

⁸⁴⁰ *Mecelle Mazbatası*, s. 12.

⁸⁴¹ *Mecelle Mazbatası*, s. 10.

⁸⁴² Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 167-168.

doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklık ettiği ifade edilmiştir.⁸⁴³ Bunun dışında, Hâdimî'nin Nâzırzâde'den istifade ettiği ve *Mecelle*'nin de Hâdimî'den istifade etmesi sebebiyle Nâzırzâde'nin *Tertîbü 'l-leâli*'sinin *Mecelle*'nin dolaylı kaynakları arasında yer aldığı belirtilmiştir.⁸⁴⁴ Elde mevcut olan kaynaklar ve *Mecelle*'deki maddelerden hareketle, *Mecelle*'nin baş tarafında yer alan küllî kâidelerin İbn Nüceym ve ondan sonra kaleme alınan Hanefî kavâid eserlerinden yararlanılarak hazırlandığını; küllî kâideler dışında kalan maddelerin mezhebin muhtasar, şerh ve fetâvâ kitapları başta olmak üzere, o dönemde mevcut kaynaklar esas alınarak kaleme alındığını söylemek mümkündür.

d. *Mecelle* Üzerine Yapılan Çalışmalar

Mecelle yazıldığı günden itibaren birçok çalışmaya konu olmuştur. Bunların büyük bir kısmını da *Mecelle* şerhleri oluşturmaktadır. *Mecelle* şerhlerini, kapsamı açısından iki grupta toplamak mümkündür: *Mecelle*'nin tamamını şerh eden çalışmalar ve bir kısmını ya da bölümünü konu edinen şerhler. *Mecelle*'nin bir kısmını veya bölümünü şerh eden çalışmaları da kendi içinde üçe ayırmak mümkündür: Eksik kalan şerhler, seçilmiş bölüm(ler) veya madde şerhleri ile kavâid-i külliye şerhleri.⁸⁴⁵ Modern dönemde kaleme alınan bazı kaynakları dışarıda bırakarak *Mecelle* üzerine yapılan çalışmaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Abdüsettar Efendi (v. 1304/1886): *Teşrihü 'l-kavâidi 'l-küllîye*.
2. Mesud Efendi (v. 1310/1892): *Mir'at-ı Mecelle*.
3. Kuyucaklızade Mehmet Atıf Bey (v. 1312/1894): *Mecelle Şerhi*.
4. Atıf Ahmed Efendi (v. 1316/1898): *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi ve Kavâid-i Külliye'nin İzahı*.

⁸⁴³ Has, *A Study of İbrâhîm al-Halabî*, s. 337-345; a.mlf., "Mülteka'l-ebhur", *DİA*, XXXI, 550.

⁸⁴⁴ Nâzırzâde, *Tertîbü 'l-leâli*, neşredenin girişi, I, 110.

⁸⁴⁵ Bkz. Erdem, "Türkçede Mecelle Literatürü", *TALİD*, III, 679.

5. Halid b. Muhammed b. Abdissettâr el-Atâsî (v. 1909): *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmi'l-'adliyye*. el-Atâsî, *Mecelle*'yi *Kitâbu'l-buyû'a* kadar şerhetmiş ancak bitirmeden vefat etmiştir. Oğlu Muhammed Tâhir b. Hâlid el-Atâsî babasının bu şerhini itmam etmiştir.
6. Süleyman Hasbî Efendi (v. 1909): *Tafsîl li-tavzîhi'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye ve'l-usûliyye fî evveli Mecelleti'l-ahkâmi'l-'adliyye*.
7. Şemsî Efendi: *Şerh-i Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*.
8. Mehmed Rasim Efendi: *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye Şerhi*.
9. Serkiz Orpilyan: *Miftâhu'l-Mecelle*.
10. Mehmed Ali: *Rehber-i Tâlibîn-i Mecelle*.
11. Zağralı Fehmi: *Zübdetü'l-Mecelle*.
12. Muhammed Sâlih el-Gazzî: *Kitâbü'l-edilleti'l-asliyyeti'l-usûliyye şerhu Mecelleti'l-ahkâmi'l-'adliyye fî kısmi'l-hukûki'l-medeniyye*.
13. Muhammed Salih el-Mehasinî: *Şerhu'l-Mecelle*.
14. Muhammed Tahir el-Atâsî: *Şerhu'l-Mecelle*.
15. Mansurizâde Mehmed Said Bey: *Tatbikât-ı Mecelle*.
16. Gelibolulu Mehmed Rifat Bey: *Tevâfukât-ı Kavâ'id-i Külliye*.
17. Ahmed Şükrü: *Tevşih-i Kavâ'id-i Külliye*.
18. H. Mehmed Ziyâeddin Efendi: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi*.
19. Ali Ulvi: *Telhis-i Kavâ'id-i külliye ve ıstılahât-ı fikhiyye*.

20. Cevded Bey: *Mecelle Şerhi: Kısm-ı Evvel Kavâid-i Külliye*.
21. Hacı Reşid Paşa: *Rûhu 'l-Mecelle*.
22. Yusuf Asaf: *Mir 'at-ı Mecelle*.
23. Sâlim İbn Rüstem Baz: *Şerhu 'l-Mecelle*.
24. Ahmed Lütfi Bey: *Zübdetü 'l-ecvibe mine 'l-Mecelleti 'l-ahkâmi 'l-'adliyye*.
25. Hilmi Ergüney: *İzahlı ve Mukayeseli Mecelle Külli Kaideleri*.
26. Mustafa Fevzi Bey: *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye 'den Kitabu 'ş-Şirket*.
27. Ahmed Ziya Efendi: *İslam Hukukunun Genel İlkeleri: Kavâid-i Külliye Şerhi*.
28. Saîd b. Ebi'l-Hayr (v. 1934): *Şerhu Mecelleti 'l-ahkâmi 'l-adliyye*.
29. Ali Haydar Efendi (v. 1935): *Dürerü 'l-hükkâm şerhu Mecelleti 'l-ahkâm*.
30. Muhammed Saîd b. Abdilganî er-Râvî (v. 1935): *Şerhu Mecelleti 'l-ahkâmi 'l-adliyye ve Şerhu 'l-kavâidi 'l-külliyeye min Mecelleti 'l-ahkâmi 'l-adliyye*.
31. Ahmed ez-Zerkâ' (v. 1938): *Şerhü 'l-kavâ'idi 'l-külliyeye*.⁸⁴⁶
32. Saîd Murad el-Gazî: *Şerhu Mecelleti 'l-ahkâmi 'l-'adliyye*.
33. Muhammed Mehdî el-Vehhâb: *Muhâdarât fî şerhi Mecelleti 'l-ahkâmi 'l-adliyye*.
34. Münîr b. Hıdır b. Yusuf el-Kâdî: *Şerhu 'l-Mecelle*.
35. Necîb Hevâvînî: *Kitâbu Câmi 'i 'l-edille fî mevâddi 'l-Mecelle*.

⁸⁴⁶ Mecelle üzerine yapılan çalışmaların geniş listesi için bkz. Erdem, "Türkçede Mecelle Literatürü", *TALİD*, III, 709-721; Bâhüseyn, *el-Kavâ'id*, s. 378-381; eş-Şesri, *el-'Ulemâ'*, 78-80, 86-88.

2. *Mecelle* Sonrası Kavâid Edebiyatı

Mecelle sonrası kavâid alanında yapılan çalışmaların büyük bir kısmı *Mecelle* kâidelerini kısmen veya tamamen açıklamak veya ihtisar etmek şeklinde olmuştur. Ayrıca *Mecelle*'nin başındaki 99 küllî kâideyi açıklayan çalışmalar da büyük bir yekün tutmaktadır. *Mecelle* üzerine yazılan eserler dışında, modern dönemde de kavâid alanında birçok çalışma yapılmıştır. Bunları genel hatları itibariyle şöyle sıralamak mümkündür: Fikhî mirasa ait eserlerin tahkik ve neşirleri; kavâid literatürünü tarihsel olarak inceleyen eserler; fikhî kâideleri değişik tasniflere tabi tutarak hazırlanan ansiklopediler; değişik mezheplere mensup fakihlerin yazmış olduğu fûrû' eserlerdeki kâidelerin tespiti; akit vb. nazariyeler altında kâidelerin incelenmesi; kavâid eserlerinin baş taraflarında yer alan temel kâidelerin müstakil çalışmalarda ele alınması; fikha giriş mahiyetinde olan bazı kitaplar içerisinde müstakil bölümler ve kavâid ile ilgili makaleler.⁸⁴⁷ Bu çalışmaların büyük bir kısmı üniversitelerde yapılan master ve doktora tezlerinin yayınlanmasından müteşekkildir.

Mecelle sonrasında yapılan çalışmalar, daha önce de ifade edildiği üzere, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* literatürü ile son halini alan kavâid eserlerinin sahip olduğu özellikleri taşımamaktadırlar. Bunda, *Mecelle* ile beraber doktriner yönün zayıflaması ile küllî kâidelere yazılan şerhlerde daha önceki kaynaklarda geçen bilgilerin tekrarının etkili olduğunu söylemek mümkündür. *Mecelle*'den modern döneme gelinceye kadar kavâid alanında yapılan çalışmaların büyük bir kısmı, çoğunluğu Hanefî ve Suriye/Şam ulemasından oluşan bilginlerin *Mecelle*'yi şerhi şeklinde olmuştur. Bu dönemde kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır:

1. Mahmud b. Hamza el-Hüseyinî: *el-Ferâidü'l-behiyye fi'l-kavâ'id ve'l-fevâidi'l-fikhiyye*.
2. Musa Cârullah Bigiyef: *Kavâid-i Fikhiyye*.

⁸⁴⁷ Geniş liste için bkz. Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, s. 83-87.

3. Ahmed Hacî el-Kürdî: *el-Kavâ'idü'l-küllîyye*.
4. Şeyh Amîmü'l-İhsân el-Benclâdîşî: *Kavâ'idü'l-fikh*.
5. el-İmâm el-Müceddidî el-Berketî: *Kavâ'idü'l-fikh*.⁸⁴⁸

III. Hanefî Mezhebine Ait Kavâid Eserlerinin Yöntem ve İçerik Analizi

Bu bölümde, Hanefî fakîhlerin daha önce üzerinde durulan eserlerinin yöntem ve içerik analizi yapılacaktır. Bunu yaparken, eserlerin tertip ve muhtevaları, yazarların kâideleri inceleme ve uygulama yöntemleri, çalışmalarda yer alan kâidelerin yapı ve ifade bakımından gelişim süreçleri ve eserler arasındaki etkileşimler üzerinde durulacaktır.

A. Kerhî (v. 340/952) ve *Risâle fi'l-usûl* İsimli Eseri

Kerhî'nin *Risâle fi'l-usûl* isimli çalışması günümüze ulaşan en eski kavâid eseri olarak kabul edilir. Bir kitaptan ziyade risâle şeklinde olan çalışmanın bu isimle anılmasının sebebi, müellifin eserde ele aldığı kâideleri *el-asl* olarak ifade etmesinden kaynaklanır. Buradaki asılların, mezhep fakîhlerinin görüşlerine kaynaklık teşkil eden ilkeler olduğu, çalışmanın giriş kısmındaki “*ashâbımızın kitaplarının dayandığı asıllar*” şeklindeki ifadelerden anlaşılmaktadır.⁸⁴⁹ Kerhî'nin 39 madde şeklinde aktardığı kâideleri, kendisinden yaklaşık iki asır sonra gelen Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (v. 537/1142) örneklendirmiştir. Bu örneklendirmenin, daha sonra gelen kavâid müelliflerinin eserlerindeki yapı ile aynı olması, Nesefî'nin bu konudaki öncü rolünü göstermektedir. Zira kavâid müellifleri çoğunlukla kâideleri zikretmiş, ardından o kâidenin fûrû'dan örneklerine yer vermişlerdir. Dolayısıyla, bu tür bir yazım tarzına İmâm Muhammed'in eserleri üzerine yazılan şerhlerde rastlansa da kavâid edebiyatında

⁸⁴⁸ Geniş bir liste için bkz. Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kâideleri’”, *Marife*, I, 70.

⁸⁴⁹ Bkz. Kerhî, *Risâle fi'l-usûl*, s. 110. Risâlenin başındaki ifade şu şekildedir: *el-Usûlü'l-letî 'aleyhâ medâru kutûbi ashâbinâ* şeklindedir.

ilk olarak Debûsî’de ve ardından Ömer en-Neseî’nin Kerhî’nin risâlesi için kaleme aldığı bu şerhte görülmektedir.

Kerhî’nin kâideleri ele alma şekli, kavâidi ilk derleme çalışması olarak zikredilen olayda ismi geçen Ebû Tâhir ed-Debbâs ile benzerlikler arz etmektedir. Kısa bir şekilde aktarılan kâideler maddeler halinde olup usûlden fûrû’a birçok alana uygulanabilecek niteliktedir. Ancak Debbâs’ın isminin geçtiği kıssada yer alan ve Şâfiî fakihlerin ondan hareketle fikhî dört kâideye irca ettikleri belirtilen temel kâidelerden sadece “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesinin Kerhî’de bulunması, her iki müellifin kâidelerinin birbirinden farklı olduğu ihtimalini gündeme getirmektedir. Bununla beraber eldeki mevcut kaynaklarda Debbâs’ın müstakil bir çalışma yapmasından ziyade kâideleri tekrar ettiğinden söz edilmesi; müstakil bir kitap yazmış ise eserin mahiyeti ile ilgili bir fikir yürütmek zor olacağından, bunun aksi de mümkündür.

Kerhî’nin aktardığı ilk asıl, daha sonraki kaynaklarda “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” şeklinde geçen kâidedir.⁸⁵⁰ Çok erken dönemlerden itibaren fikhî metinlerinde kullanılan bu kâide, *kaziye-i mühmele* formunda ifade edilmişse de külliye olarak tevil edilir. İbadetlerden mu‘âmelâta, münâkehâtta ‘ukûbâta birçok konuda kendisine başvurulmuş bir kuşatıcılığa sahip olması sebebiyle fikhî konuların dörtte üçünü kapsadığı ifade edilmiştir.⁸⁵¹ Bu özelliği sebebiyle, kavâid literatürüne ait eserlerde temel kâideler arasında incelenmiştir. İlk dönem kaynaklardan itibaren oturmuş bir ifade yapısıyla zikredilmesi, değişik fikhî mezheplerinin fikhî meseleleri izah ederken kendisine başvurularıyla açıklanabilir. Kaynaklarda “*yakîn ile sâbit olan, ancak kendisi gibi bir yakîn ile izâle olur*”,⁸⁵² “*şekk yakîne muâriz olmaz*”⁸⁵³ ve “*yakîn ile sâbit olan, ancak yakîn ile ortadan kalkar*”⁸⁵⁴ şeklinde de geçmektedir. Ancak ifade etmek gerekir ki dört

⁸⁵⁰ Kerhî, *Risâle fi’l-usûl*, s. 110. Kerhî kâideyi şu şekilde aktarmaktadır: *el-Aslu enne mâ sebete bi’l-yakîni lâ yezûlü bi’ş-şekk*.

⁸⁵¹ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 51.

⁸⁵² “*Mâ sebete bi yakînini, lâ yezûlü illâ bi yakînini mislihi*”, “*es-sâbitü bi yakînini lâ yezûlü illâ bi yakînini mislihi*.” bkz. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sânâi*, II, 80; III, 212.

⁸⁵³ Mevslî, *el-İhtiyâr*, III, 158; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 24.

⁸⁵⁴ “*Mâ sebete bi yakînini, lâ yertefi’u illâ bi yakînini*.” bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 64. Hanefî kaynaklar dışındaki eserlerde de kâidenin değişik şekillerde ifade edildiği görülür. Örneğin İbnü’n-Neccâr (v.

Sünnî mezhebe nispetle Şîâ ve Zâhirî mezheplerine mensup fakîhler bu kâideye daha fazla yer vermişlerdir. Bâhüseyn bu durumu, her iki mezhebin fikhî istidlâlde kıyasa karşı olan olumsuz tavırları nedeniyle istishâb deliline geniş yer vermeleri ve bu kâideyi de onun altında genişçe ele almaları ile açıklamaktadır.⁸⁵⁵

Ömer en-Nesefî bu kâideyi ibâdetler ile ilgili meşhur abdest örneği ile açıklamaktadır. Buna göre abdestli olduğu hususunda kesin bilgisi olan bir kimse abdestinin bozulduğu hususunda şüpheye düşerse abdestli olduğu kabul edilir.⁸⁵⁶ *Şekk ile yakîn zâil olmaz* kâidesinin uygulandığı fikhî hükümler incelendiğinde iki hususun bu hükümlerde ortak olduğu görülür. Bunlar; yakîn olan durumun varlığının veya meydana geldiğinin kesinliği ile aynı durumun devamında şüphenin vuku bulması. Dolayısıyla bu kâide, kesin olan bir şeyin sonradan belirli sebeplerle ortadan kalkmış olabileceği yönünde şüphenin oluşması söz konusu olan durumlarla ilgilidir. Bu nedenle, sadece ibâdetler alanıyla sınırlı olmayıp daha geniş mevzularda da uygulanmıştır. Nesefî, bu açıklama tarzını eserdeki bütün kâidelerde sürdürmektedir.

Kerhî her ne kadar mezhep birikimini formüle ederek aktarmaya çalışsa da yaşamış olduğu dönem itibariyle kâidelerin ifade yapısının tam olarak oturmadığı açıktır. Dolayısıyla onun özlü bir şekilde aktardığı kâideler, kavâid literatürü açısından çok erken bir dönemi temsil etmesi itibariyle henüz oturmuş bir yapıya kavuşmamıştır. Bununla beraber “*icâzet-i lâhika vekâlet-i sâbika gibidir*” ve “*beyyine hilâf-ı zâhiri iddia eden içindir*” kâideleri, daha sonraki kaynaklarda olduğu şekliyle geçmektedir.⁸⁵⁷ Buna karşılık sonraki dönem kavâid eserlerindeki ifadeler ile benzer olanlar da vardır. Örneğin sonraki kaynaklarda “*itibar gâlib-i şâyiadır, nâdire değildir*” şeklinde geçen kâide Kerhî’de “*soru ve hitab umûmî ve gâlib olanadır, şâz ve nadire değildir*” şeklinde yer alır.⁸⁵⁸ Aynı şekilde, Kerhî’de “*kişi kendisi ile ilgili ikrarda bulunduğu şekilde muamele*

972/1564) bu kâideyi, “*yakîn olan bir şey, şekk ile ortadan kalkmaz*” şeklinde zikreder. “*Min edilleti'l-fikhi en lâ yürfe'a yakînün bi şekkin.*” bkz. İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, IV, 439.

⁸⁵⁵ Bâhüseyn, *Kâ'idetü'l-yakîn lâ yezûlu bi'ş-şekk*, s. 49 dn. 1.

⁸⁵⁶ Kerhî, *Risâle fi'l-usûl*, s. 110.

⁸⁵⁷ Kerhî, *Risâle*, s. 114, 110. Krş. *Mecelle*, md. 1453, 77.

⁸⁵⁸ Kerhî, *Risâle*, s. 112. Krş. *Mecelle*, md. 42.

görür; başkasının hakkını iptal ve başkasına bir hakkı ilzam eden ikrarına itibar edilmez” kâidesi, sonraki kaynaklarda “*ikrâr hüccet-i kâsıradır*” şeklinde geçmektedir.⁸⁵⁹

Kerhî, risâlesinde önce fûrû‘a dair kâideler aktarmış, ardından usûl konuları ile ilgili kâidelere geçmiştir. Usûl konusunda ilk olarak “*ashâbımızın görüşlerine aykırı olan her ayet nesih veya tercihe hamledilir; evlâ olan ise aralarını uzlaştırarak tercihe hamledilmesidir*” aslını, daha sonra “*ashâbımızın görüşlerine aykırı olan her haber, nesih veya kendisi gibi bir haberin varlığına hamledilir*” şeklindeki aslı aktarmıştır.⁸⁶⁰ Bu iki ifadesi ile ilgili tartışmalar bir yana,⁸⁶¹ bunlardan ilkinin Kitap, ikincisinin ise sünnet ile ilgili olduğu görülür. Nitekim daha sonra aktardığı asıllar hadis, icma, sahâbî görüşü, illet, kıyas ve lafızlar ile ilgilidir. Dolayısıyla Kerhî, sınırları çok net bir şekilde çizilmese de risâlesinin yaklaşık 27 aslını fûrû‘ ile ilgili asıllara, 12 aslını da usûl konularına ayırmıştır.

Kerhî’nin risâlesinin, Ömer en-Neseî’nin şerhi ile birlikte düşünüldüğünde, özgün taraflarından birisi, soyut kuralın zikredilmesi ve onunla ilgili fûrû‘ örneklerin o kural çerçevesinde düşünülmesidir. Özellikle fûrû‘ kitapları incelendiğinde, fikhî kâidelerin değişik fikhî meseleler etrafında yürütülen tartışmalar neticesinde zikredildiği görülür. Bu fikhî tartışmalar farklı fıkıh ekolleri arasında olabileceği gibi, aynı ekole mensup fakihlerin kendi aralarında da olabilmektedir. Her iki durumda da kâideler, ele alınan fûrû‘ örneği altında ve onu desteklemek amacıyla kullanılmıştır. Ancak kavâid literatürüne ait ilk eserlerde bu durum tersine dönmüştür. Kerhî’nin *Risâle*’si başta olmak üzere, kavâid eserlerinde önce kâide zikredilmiş, daha sonra onun altına giren fûrû‘ örnekleri sıralanmıştır. Dolayısıyla metinlerin yapısı fûrû‘ meseleleri destekleyen kâidelerden, kâidelerin altına giren veya kâidelerin genelliğini destekleyen fûrû‘ örnekler şeklinde değişmiştir.

⁸⁵⁹ Kerhî, *Risâle*, s. 112. Krş. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 302; *Mecelle*, md. 78.

⁸⁶⁰ Bkz. Kerhî, *Risâle*, s. 116.

⁸⁶¹ Örnek olarak bkz. Şelebî, *Ta ‘ilü’l-ahkâm*, s. 340-341.

B. Hilâf ve Kavâidin Kesiştiği Eser: *Te'sîsü'n-nazar*

Kerhî'den yaklaşık bir asır sonra, Mâverâünnehir'de Kerhî'nin risâlesine benzer bir yöntemle kaleme alınan *Te'sîsü'n-nazar*, fikhın başka alt dalları gibi kavâid açısından da önemli bir eserdir. Debûsî'nin değişik müctehidlerin ihtilâflarının kaynaklarını kâideler üzerinden anlatmak amacıyla kaleme aldığı eser, kendisinden önceki kaynaklarda takip edilen usûlün dışında bir tasnif sistemiyle yazılmıştır. Toplam dokuz bölümden oluşan eserde müellif, ilk sekiz bölümde müctehidlerin çeşitli konulardaki ihtilâflarını; dokuzuncu bölümde ise bazı ihtilâflar ile ilgili kâideler vermiştir. Müellifin genel tasnifini verdiği ve 86 asıl zikrettiği eserin ana konuları şu kısımlardan oluşmaktadır:

1. Ebû Hanîfe ile iki arkadaşı Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed arasındaki ihtilâf: 22 asıl zikretmiştir.
2. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ile İmâm Muhammed arasındaki ihtilâf: 4 asıl zikretmiştir.
3. Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed ile Ebû Yusuf arasındaki ihtilâf: 3 asıl zikretmiştir.
4. Ebû Yusuf ve Muhammed arasındaki ihtilâf: 4 asıl zikretmiştir.
5. Üç Hanefî alim ile Züfer arasındaki ihtilâf:⁸⁶² 8 asıl zikretmiştir.
6. Hanefî alimler ile İmâm Mâlik arasındaki ihtilâf: 2 asıl zikretmiştir.
7. Üç Hanefî imâm (Muhammed b. Hasan, Hasan b. Ziyâd ve Züfer) ile İbn Ebî Leylâ arasındaki ihtilâf: 5 asıl zikretmiştir.

⁸⁶² Müellifin burada Üç imâm ile Züfer arasındaki ihtilâf şeklindeki ifadesi, bazı yazarlar tarafından, Züfer'in Hanefî mezhebinden dışlandığını îmâ ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Bkz. Özen, *İlm-i Hilâfin Ortaya Çıkışı*, s. 46. Ancak Debûsî'nin bu ifadesinden böyle bir sonuç çıkartmak oldukça güçtür. Zira benzer ifadeleri metin içinde başka Hanefî imâmlar için de kullanmaktadır.

8. Üç Hanefî imâm ile İmâm Şâfiî arasındaki ihtilâf: 26 asıl zikretmiştir.
9. İhtilâflı meselelerin dayanmış olduğu asıllar: 12 asıl zikretmiştir.⁸⁶³

Müellif giriş bölümünde eserin içeriğini bu şekilde açıkladıktan sonra, ilk sekiz başlığın bâblardan oluştuğunu; bu bâbların altında çeşitli kâidelere yer verdiğini ve her kâidenin de birçok örnekle açıklandığını ifade etmiştir. Debûsî, ele aldığı ihtilâfların örnek kabilinden olduğunu, İbrahim en-Neha'î, Süfyan es-Sevrî, Evzâ'î ve Şa'bî gibi fakîhlerin görüş ayrılıklarını da ele alabileceğini; ancak konunun uzamaması için bundan kaçındığını belirtmiştir. Debûsî, kitapta detaylara fazla girmedeğini; verdiği örneklerin, aktarmış olduğu kâideler ile ilişkisini ortaya koyacak kadar bunlar üzerinde durduğunu ifade etmiştir.⁸⁶⁴ Debûsî, önce ihtilâfa yol açan ana kâideyi *el-asl* şeklinde aktarır, ardından “*ve ‘alâ hâzâ mesâil*” diyerek söz konusu kâide ile ilgili ihtilâf örneklerini ele alır. Bazen de “*ve minhâ*” diyerek örneklere yer verir ki kavâid eserlerinde çoğunlukla takip edilen yöntem budur.

Eserin tasnifinden de anlaşılacağı üzere Debûsî, fakîhlerin fikhî kâide ve dâbıtlardaki görüş ayrılıklarını ortaya koyup bu görüş ayrılıklarının ne tür fikhî ihtilâflara yol açtığını ortaya koymaya çalışmıştır. Kavâid edebiyatına ait eserlerin temelini teşkil eden ve kendisinden sonraki kavâid kitaplarının neredeyse tamamının ana gayesini ortaya koyan bir yöntem olan asıllar altında örneklerin zikredilmesi, *Te'sisü'n-nazar*'ın etkisini göstermektedir. Zira kavâid müellifleri, eserlerinde önce bir kâide ve dâbit zikretmiş, ardından bunun altına giren fîrû' örnekleri aktarmışlardır.

Debûsî'nin önce kâide veya dâbit aktarıp, çok fazla detaya girmeksizin ilgili aslın altına giren örnekleri zikretmesi; hatta birçok zaman aktardığı örneğin hangi fakîhin görüşü olduğunu belirtmemesi, kendisinin de ifade ettiği üzere,⁸⁶⁵ fer'î meseleler ile ilgili ihtilâfların kaynağının kâideler olduğunu göstermek içindir. Nitekim verdiği örneklerden de anlaşılacağı üzere, Debûsî'nin amacı, fîrû' fikh eserlerindeki gibi görüş

⁸⁶³ Bkz. Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, s. 5-6.

⁸⁶⁴ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, s. 6.

⁸⁶⁵ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, s. 6.

ayrılıklarını delilleriyle beraber tartışmaktan ziyade, görüş ayrılıklarının belirli prensiplere dayandığını ve fer'î meselelerdeki farklılıkların, müctehidlerin esas aldığı kâidelerden kaynaklandığını göstermektedir.

Te'sîsü'n-nazar'da zikredilen kâideler, çoğu zaman vecîz ifade yapısına sahip değildir. Daha sonraki dönemlerde özlü bir forma kavuşan bu kâideler, daha genel bir şekilde aktarılmıştır. Ancak, gerek kâidelerin ifade yapısından ve gerekse Debûsî'nin verdiği örneklerden, kâidenin sonradan formüle edilmiş hangi kâide olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin kavâid eserlerinde “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” şeklindeki kâide *Te'sîsü'n-nazar*'da şöyle geçmektedir:

Ebû Hanîfe'ye göre asıl, bir şeyin sübûtu -her ne şekilde olursa- tam ve kesin bir şekilde bilinirse, hilâfına bir durumdan emin olunmadıkça, o şey, bu durum üzeredir. Abdestli olduğundan emin, abdestsizliği hususunda şüphe duyan kimsenin abdestli olması; abdestsiz olduğundan emin, abdestli olduğu hususunda şüpheli olan kimsenin de abdestsiz kabul edilmesinde olduğu gibi. Kureyşli İmâm Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfî de bu görüştedir. Bu asla dayanan meseleler vardır.⁸⁶⁶

Debûsî'nin verdiği örnek ve yer verdiği ifadelerle meşhur kâideyi kullandığı ve onu Ebû Hanîfe'ye nispetle ele aldığı anlaşılmaktadır. İncelediği misalin neredeyse bütün kavâid eserlerinde zikredilen örnek olması da bu örneğin kâide ile özdeşleştiğini göstermektedir. Ayrıca Debûsî, her zaman mezhep imâmları arasındaki ihtilâflara işaret etmeyip, benzer görüşte olmaları halinde bunu da belirtmiştir.

Debûsî'nin bazı ifadelerinden, kendisinden önce var olan bir geleneği sürdürmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Mezhebin temel kaynaklarının asıllar çerçevesinde okunması şeklinde ifade edilebilecek bu yaklaşım, aynı zamanda tahrîcin de önemli unsurlarından biridir. Şöyle ki tahrîc yapan fakîhler, ele aldıkları meselelerde ilk kuşak müctehidlerin görüşlerini, dayanmış oldukları asıllar ile birlikte okumaya tabi tutmuşlardır. Her

⁸⁶⁶ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 10.

müctehidin görüşlerinin dayanmış olduğu asıllardan hareketle tahrîc yapmışlardır. *Te'sisü'n-nazar*'da, mezhep fakîhlerinin bu tür faaliyetlerine dair birçok misal bulmak mümkündür. Örneğin Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi arasındaki görüş ayrılıklarının dayanmış olduğu kâideleri incelediği birinci bölümde, “*bir farzı başında değiştiren şey, sonunda da değiştirir*” şeklinde bir asıl zikretmiş ve bununla ilgili olarak, daha çok tahâret ve ibâdetlerden örnekler aktarmıştır. Ele aldığı misallerin sonunda, “*Ebû Saîd el-Berdâ'î'nin bu meseleleri başka bir asıldan tahrîc ettiği söylenir. Bu asıl şudur: Kişinin namazdan kendi fiiliyle çıkması farzdır, Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre farz değildir.*” diyerek onun kabul ettiği prensibin dayanmış olduğu meseleyi aktarmıştır.⁸⁶⁷ Kerhî ve Ebû Tâhir ed-Debbâs gibi kavâid müelliflerine hocalık yapmış olan Ebû Saîd el-Berdâ'î'nin (v. 317/929) yapmış olduğu tahrîc işlemi, mezhep imamlarının aynı konudaki görüşlerinden asıllar çıkarması kavâidin fikhî mirastan ne şekilde elde edildiğine dair önemli ipuçları vermektedir. Ayrıca, Berdâ'î'nin kavâid geleneği açısından önemli isimlere hocalık yapması ve Debûsî'nin onun görüşlerine yer vererek çıkarmış olduğu asıllar çerçevesinde değinmesi, Debûsî ile daha önceki kavâid müellifleri arasındaki irtibatı göstermektedir. Nitekim Debûsî de *Te'sisü'n-nazar*'ın neredeyse tamamında bu tür bir tahrîc işlemi yapmaktadır: Mezhep imâmalarının fer'î meseleler ile ilgili görüşlerini aktarmakta, bunlardan asıllar üretmekte ve bu asıllardan da birçok yeni örnek tahrîc etmektedir.

Debûsî, kitabın başında fakîhlerin görüş ayrılıklarını ele alacağını söyleyip buradaki tertibi şahıslar üzerinden ifade etse de eserin genel yapısı dikkate alındığında, her başlık altında usûl ve fûrû' kâidelerini dağınık bir şekilde ele aldığı görülür. Ancak Ebû Hanîfe ile iki öğrencisi arasındaki ihtilâfları incelediği birinci bölümde fûrû' fıkıh sistematliğini takip etmiştir. Bu bölümde önce tahâret ve ibâdetler ile ilgili mevzuları ele alan müellif, daha sonra muâmelât konularına geçmektedir.⁸⁶⁸ Diğer bölümlerde bu tür bir tertip takip ettiğini söylemek güçtür.

⁸⁶⁷ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, s. 6-8.

⁸⁶⁸ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, s. 6-37.

Debûsî, Hanefî fakîhler arasındaki ihtilâfları ele alırken, fer‘î örneklerden asıllar çıkartmış ve görüş ayrılıklarını bu çerçevede incelemiştir. Ancak İmâm Mâlik ve Şâfiî gibi fıkıh bilginleri ile olan ihtilâflarda, görüş ayrılıklarının dayanmış olduğu asıllar içerisinde fûrû‘ örnekleri saydığı gibi usûl konularını da zikreder.⁸⁶⁹ Örneğin İmâm Mâlik ile olan ihtilâf konusunun başında, “*Üç âlimimize göre asıl şudur: Âhâd yolla Hz. Peygamber’den (a.s.) rivâyet edilen haber, sahîh kıyâsa takdîm edilir; İmâm Mâlik’e göre ise sahîh kıyâs âhâd habere takdîm edilir*” şeklinde bir kâide aktarır ve bununla ilgili örnekleri inceleyerek söz konusu kâide ile ilişki kurar.⁸⁷⁰ Aynı şekilde İmâm Şâfiî ile olan ihtilâfları incelediği bölümde de usûlî görüş ayrılıklarına işaret eden kâidelere yer vermektedir. Bunlardan biri, sahâbî sözü ile ilgilidir. Debûsî, bu konuda şöyle der: “*Bizim ashâbımıza göre asıl şudur: Sahâbî sözü, sahâbîlerden biri kendisine muhâlefet etmediği sürece, kıyâsa takdîm edilir...Kureyşli İmâm Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî’ye göre kıyâs sahâbî sözüne takdîm edilir.*”⁸⁷¹ Bununla beraber, eserde üzerinde durulan asılların büyük çoğunluğu fûrû‘ kâide veya örneklerdir.

Son bölümde ele alınan 13 kâide, müellifin daha önceki başlıkların altında değerlendiremediği meseleler ile ilgilidir. Debûsî, daha önceki sekiz bölümde daha çok ihtilâf merkezli kâide zikretme şeklinde bir yöntem benimserken, bu bölümde her müctehidin çeşitli fûrû‘ meselelerde esas aldığı kâideler ve bunların ilgili olduğu örnekler üzerinde durmuştur. Dolayısıyla eserin son bölümü, ihtilâf merkezli kâide ele almaktan, doğrudan kâide ve ilgili örnekler çerçevesinde oluşturulmuş bir yapı arz etmektedir.⁸⁷²

⁸⁶⁹ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, s. 65-68, 70-93.

⁸⁷⁰ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, s. 65.

⁸⁷¹ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, s. 75.

⁸⁷² Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, s. 93-107.

C. Hanefî Mezhebinin Temel Kavâid Eseri: İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i

1. *el-Eşbâh*'ın Muhtevası ve Yazılış Gerekçesi

Hanefî mezhebinde en önemli kavâid çalışmasının İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı olduğunu söylemek, abartı olmasa gerekir. Kendisinden önce bu çapta bir eserin olmaması ve kendisinden sonraki te'lifâta yön vererek üzerine birçok şerh ve hâşiyenin yapılmış olması, mezhep içerisinde sahip olduğu konumu göstermektedir. İbn Nüceym'in yöntem bakımından İbnü's-Sübki ve Suyûtî gibi Şâfiî fakîhleri takip ederek; içerik olarak da kendisinden önceki Hanefî fıkıh müktesebâtından istifade ederek hazırladığı *el-Eşbâh*, yedi ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden önce, kavâidin öneminden, eseri kaleme almasının gerekçesinden ve yararlandığı kaynaklardan bahsettiği bir mukaddime ve çalışmanın ana çerçevesini ortaya koyduğu fihrist yer almaktadır.

İbn Nüceym'in, İbnü's-Sübki ve Suyûtî'nin kavâid kitaplarını cem ederek ve bunlara başka bölümler de ekleyerek telif ettiği *el-Eşbâh*'ın ana bölümleri sırasıyla şunlardır:

1. Bölüm: *Kavâid*. Müellif bu bölümü ikiye ayırmıştır: Fıkıhın bütün konularını kuşatan altı kâide ve birçok cüz'î ahkâmın kendilerinden çıkarıldığı on dokuz kâide.

2. Bölüm: *Fevâid*. Tahâretten ferâize kadar olan konulara hakim olan dâbitlerin incelendiği bu bölümde *Kenzü'd-dekâik*'teki tertîb esas alınmıştır.

3. Bölüm: *Cem' ve farklar*. Bu bölümde çok sık tekrar eden ve fakîhin bilmemesinin ayıp karşılandığı konular ele alınmıştır.

4. Bölüm: *Fikhî bilmece*ler.

5. Bölüm: *Hiyel*

6. Bölüm: *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. İbn Nüceym fihristte bu başlığı kullanmakla berebar, kitap içinde *Furûk* başlığını kullanmıştır. Bu bölümde daha çok furûk ilminin mevzusuna giren değişik fikhî konu ve kavramlar arasındaki farkları işlemiştir.

7. Bölüm: İmâm Ebû Hanîfe ve diğer Hanefî imâmîların *menâkıbı*.

Kitapta yer alan konuların dağılımı dikkate alındığında İbn Nüceym'in, furû'u merkeze alan bir kavâid kitabı telif etmek istediği söylenebilir. Nitekim 'Alâî ve İbnü's-Sübki'nin geniş bir şekilde ele aldığı usûl kâidelerine müstakil olarak yer vermemiş, bazı bölümlerde yeri geldikçe değinmiştir. Suyûtî'nin de önceki iki müellifi takip ederek eserinin son bölümünde yer verdiği usûl kâideleri yerine hiyel kısmını vaz eden İbn Nüceym, İbnü's-Sübki'de görülen dil ve kelâm kâidelerini de müstakil bir bölüm olarak eserinin dışında bırakmıştır. Ayrıca, ilk ve son bölümler dışında kalan diğer bölümlerin neredeyse tamamında furû' fikhî sistematüğini esas alarak meseleleri incelemiştir. Kitapta müstakil olarak yer verdiği fikhî bilmeceleler, furûk ve menâkıb başlıklarının altındaki meseleleri, ahkâm ile ilgisi olanları dikkate alarak mezhep bilginlerinin eserlerinden derlediğini ifade etmiştir.

İbn Nüceym *el-Eşbâh*'ın mukaddimesinde, ilk olarak fikhî ilminin diğer ilimlere üstünlüğüne değinmiş ve fikhî ile uğraşanların sahip olduğu üstün mertebelere işaret etmiştir. Ardından, Hanefî fakîhlerin fikhî faaliyetlerinin diğerlerine göre daha önce olduğunu ve insanların fıkhîta Ebû Hanîfe bağımlı olduğunu belirtmiş ve İmâm Şâfiî'nin, "*kim fıkhîta mütebahhir olmak istiyorsa Ebû Hanîfe'nin kitaplarına baksın*" sözünde çok insafli olduğunu söylemiştir.⁸⁷³ İbn Nüceym'in Ebû Hanîfe ve ashâbının fikhî ilmi açısından sahip oldukları öncü rolü ele alırken İmâm Şâfiî'den nakilde bulunması ve ardından başka Şâfiî fakîhlerin Ebû Hanîfe hakkında sahip oldukları benzer kanaatlere işaret etmesi, yaşadığı bölgede Şâfiîler'in yoğunlukta bulunması sebebiyledir.

⁸⁷³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 9-10.

İbn Nüceym, kitabı kaleme alma gerekçesinden bahsederken, Hanefî fakîhlerin kavâid alanındaki te'lifâtının azlığının farkında olarak, fikhın başka dallarında önemli çalışmalar yaptıklarını; ancak İbnü's-Sübki'nin eserine denk bir kavâid kitabı yazamadıklarını belirtmiştir. Kendisinin bu boşluğu doldurmak için *el-Eşbâh*'ı yazmaya karar verdiğini belirten İbn Nüceym, daha önce kaleme aldığı *el-Fevâidü 'z-zeyniyye fi fikhî'l-Hanefiyye* isimli eserine işaret etmiş ve bu eserin daha çok dâbitlar ile istisnalar içerdiğini ifade etmiştir. *el-Fevâidü 'z-zeyniyye*'nin İbnü's-Sübki'nin *el-Eşbâh*'ına denk olmadığı kanaatinde olan İbn Nüceym, onu da içine alan bir eser ile İbnü's-Sübki'nin kitabı ayarında bir eser kaleme aldığını belirtmiştir.⁸⁷⁴ İbn Nüceym'in kendi çağdaşı Suyûtî'den yararlanmakla beraber, İbnü's-Sübki'ye atıfta bulunması, İbnü's-Sübki'nin gerek kavâid, gerekse usûl açısından Şâfiî çevrelerde otorite kabul edilmesi sebebiyledir. Nitekim Suyûtî de kendi eserinde İbnü's-Sübki'ye atıfta bulunmaktadır.⁸⁷⁵

İbn Nüceym, yedi ana bölüme ayırdığı eserin muhtevasını tanıtmaya ilk olarak kitabın birinci kısmını teşkil eden *kavâid* ile başlamıştır. Ona göre fikh bilginleri bu kâidelerden fer'î hükümler tahrîc ederler ve bu özellikleri sebebiyle bunlar hakikatte usûlü'l-fikhtırlar. Kavâid bilgisine sahip olan fakîh, fetvâda da olsa ictihâd derecesine yükselir. Bu kâidelerin altına giren fer'î ahkâmın değişik kaynaklarda dağınık bir şekilde bulunduğunu; ancak kendisinin mezhep içerisinde sahîh ve kabul görmüş görüşleri aktaracağını, zayıf bir kavil aktarması durumunda bunu belirteceğini söylemiş ve kâidelerin cem edilmesi konusunda, Ebû Tâhir ed-Debbâs ile ilgili hikayeyi aktarmıştır.⁸⁷⁶

İbn Nüceym'in fikhî kâidelere yüklemiş olduğu anlam önemlidir. Zira o, fikhî kâidelerden hareketle tahrîc yapılabileceğini söylemektedir. Kavâidin müstakil olarak bir araya getirildiği ilk dönemler olan IV/X. yüzyıl bilginlerinden Kerhî ve Debbâs'ın mezhep müktesebatını bu gözle okuyup, meselelerin dayanmış olduğu asılları bir araya

⁸⁷⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 10.

⁸⁷⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 7-8.

⁸⁷⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 10. İbn Nüceym her ne kadar sahîh görüşleri aktaracağını ifade etse de Pîrîzâde, *el-Eşbâh* üzerine yazmış olduğu şerhin girişinde, kitapta zayıf rivâyetler bulunduğunu belirtir. Bkz. Pîrîzâde, *Şerhu'l-Eşbâh*, vr. 1b.

getirmeleri dikkate alındığında, fikhî kâidelerin tahrîcin vazgeçilmez bir unsuru olduğu anlaşılır. Onun bu görüşü de o dönemdeki tahrîc faaliyeti ile kavâid ilişkisine ışık tutmaktadır. Ayrıca ictihâd faaliyetinin bu kâideler üzerinden yürütüleceğine dair görüşü, fikhî konularda yapılacak olan ictihâdın, mezhebin dayanmış olduğu ilkeler üzerinden gerçekleştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunun gerçekleşmesi de mezhebin fikhî ahkâmında esas aldığı prensiplerin tespit edilmesi ile mümkün olacaktır ki bunu sağlayacak olan da kavâid bilgisidir.⁸⁷⁷ Bu nedenle kavâidin gerçekte usûlü'l-fikh olduğunu belirtmiştir.⁸⁷⁸

İbn Nüceym'in kâidelerin hakikatte usûlü'l-fikh olduğu ve fakîhin bununla ictihâd derecesine yükseleceğine dair ifadelerin aynısı, kendisinden önce gelen Şâfiî kavâid müellifi Zerkeşî tarafından *el-Mensûr*'da dile getirilmiştir.⁸⁷⁹ Öyle görünüyor ki İbn Nüceym, her ne kadar kitabının girişinde bahsetmese de gerek yöntem ve gerekse kaynaklar açısından kendisinden önceki Şâfiî kavâid geleneğini özümsemiş ve çalışmasında bunlardan yararlanmıştı. Ayrıca yaşadığı bölgede baskın olan Şâfiî mezhebi mensuplarını da dikkate alarak kaleme aldığı çalışmada, o mezhebin geleneği ile bazı köprüler kurarak eserine Şâfiîler arasında da meşruiyet kazandırmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Eserin ikinci bölümünü teşkil eden kısım ise, İbn Nüceym'in daha önce *el-Fevâidü'z-zeyniyye fî fikhî'l-Hanefiyye*'de ele aldığını söylediği davâbit kısmıdır. Müellif bu bölümde, dâbitlerin altına giren ve onlardan istisna edilen meseleleri ele aldığını ifade ettikten sonra, bu kısmın müderris, müfî ve kâdî için en faydalı bölüm olduğunu ve bu konuda birçok örnek zikrettiğini belirtmiştir.⁸⁸⁰ İbn Nüceym yedi farklı disiplini kuşatan bir eser olarak tasarladığı *el-Eşbâh*'ın ilk bölümünde daha çok diğer

⁸⁷⁷ Pîrîzâde, İbn Nüceym'in, kavâid bilgisiyle fetvâda da olsa ictihâd derecesine ulaşılır ifadesindeki ictihâdın, mezhepte müctehid anlamına geldiğini ve İbn Nüceym'in sahip olduğu kavâid bilgisiyle, zımnen de olsa kendisinin fetvâda müctehid olduğuna işaret ettiğini belirtir. Bkz. Pîrîzâde, *Şerhu'l-Eşbâh*, vr. 3a.

⁸⁷⁸ Eserin şârihlerinden Hamevî, bunların gerçek anlamda usûlü'l-fikh olmayıp; usûlü'l-fikh gibi olduklarını ifade eder. bkz. Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-basâir*, I, 34.

⁸⁷⁹ Bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, 71.

⁸⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 11.

mezheplerin de kabul ettiği ve fikhın birçok alanına uygulanabilen genel kâideleri ele alırken, ikinci bölümde, *Kenzü'd-dekâik*'in tertîbini esas alarak, tahâretten ferâize fikhın değişik konularına hakim olan dâbitleri incelemiştir. Birinci bölümde ele aldığı kâidelerin daha çok fikhın genel felsefesini kavrama bakımından sahip olduğu önemi vurgulayan İbn Nüceym, ikinci bölümdeki kâidelerin pratik faydasına işaret etmiş ve bunların eğitim, fetvâ ve yargı faaliyetlerindeki işlevi üzerinde durmuştur. Özellikle fikhî dâbitlerin, genel kâideler ile kıyaslandığında, mezhebin temel karakterini ve ayırıcı vasıflarını yansıttığı göz önüne alındığında, dâbitlerden hareketle verilecek olan fetvaların kavâide göre daha tutarlı ve isabetli olacağını söylemek mümkündür. Bu nedenle İbn Nüceym, dâbitlere geniş yer vermiş ve onların gerek öğreticilik ve gerekse fetvâ ve yargıdaki fonksiyonuna dikkatleri çekmiş ve kitapta bunların fer'î ahkâmla ilişkisini birçok örnekle ortaya koymaya çalışmıştır.

Suyûtî'nin dördüncü bölümde ele aldığı konuları, büyük oranda onun sistematığına bağlı kalarak cem' ve fark başlığı ile üçüncü bölümde ele alan İbn Nüceym, bu bölümde çok sık tekrar eden ve fakîhin bilmemesinin ayıp karşılandığı meseleler üzerinde durmuştur. Dördüncü bölümde fikhî bilmeceleler, beşinci bölümde hiyel, altıncı bölümde el-Eşbâh ve'n-nezâir ve yedinci bölümde Hanefî imâmların menâkıbı üzerinde durduğunu ifade ettikten sonra eserin sağlamasını arzuladığı pratik faydalara işaret etmiştir. Buna göre kitabı tamamladığında eserin, müderrisler için müracaat kaynağı, muhakkikler için bir matlab, kâdîlar ve müffiler için bir dayanak olmasını arzu ettiğini ifade etmiştir.⁸⁸¹

İbn Nüceym, fikhın ilk uğraştığı ilim olduğunu, bunun için çok çaba sarf ettiğini, Kâhire'de mevcut olan eserlerin büyük çoğunluğunu mütalaa ettiğini, mezhebin birçok usûl eserini incelediğini ve Neseffî'nin *Menâru'l-envâr*'ını şerh ettiğini ifade etmiştir.⁸⁸² İbn Nüceym eseri kaleme alırken sahip olduğu birikimi göstermeye çalıştığı bu ifadelerden sonra kitabın ismini, içinde geçen bir bölümden seçtiğini belirtmiştir.

⁸⁸¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 11.

⁸⁸² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 11-12.

Devamında fıkıh ilminin dilek ve temennilerle elde edilemeyeceğini; ciddi bir çalışma ve gayret gerektirdiğini ifade eden müellif, 968/1561 senesinin sonlarında yanında bulunan ve yaptığı çalışmalarda kendilerinden istifade ettiği kaynakların isimlerini vererek mukaddime bölümünü bitirmiştir.⁸⁸³

2. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'taki Yöntemi ve Eserin İçeriği

İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı, kendisinden önceki Şâfiî kavâid müelliflerinden İbnü's-Sübki ve Suyûtî'nin eserleri gibi yedi ana bölümden oluşmaktadır. Ancak, daha önce de ifade edildiği üzere, İbn Nüceym ana bölümlerin bazılarında onları takip etmiş, bazılarının muhtevasını değiştirmiş ve bazılarını da çıkararak yerlerine yeni konular ilave etmiştir. Örneğin, daha önceki müelliflerin kitaplarında yer almayan hiyel başlığını eserine ekleyerek bu konuda farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Aşağıda her bölüm, detaylı bir şekilde müstakil olarak incelenecektir.

a. *Kavâ'id-i Külliyye* Bölümü

İbn Nüceym'in *el-Fennü'l-evvel* dediği ve kendi içinde iki ana kısma ayırdığı bu bölümde, önce 6 temel fıkıh kâidesini incelemiş, ardından "*sayılamayacak kadar çok cüz'î hükmün kendilerinden tahrîc edildiği küllî kâideler*" başlığıyla 19 kâide ele almıştır. Toplam 25 kâidenin incelendiği bu bölümde, ilk altı kâidenin altında başka kâidelere de yer veren İbn Nüceym, yeri geldikçe bu kâidelerden tahrîc edilen meseleleri aktararak kâidenin fer'î meselelere nasıl uygulandığını örneklerle ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca bu kâidelerin neredeyse tamamında, bunların naslardan dayanmış oldukları asılları da inceleyen İbn Nüceym, İbnü's-Sübki'nin görmezden geldiği 'Alâî gibi Şâfiî kavâid müelliflerine de atıfta bulunmuştur.

İbn Nüceym *kavâ'id-i külliyye* bölümüne "*niyetsiz sevap yoktur*" kâidesiyle başlamıştır.⁸⁸⁴ Daha önce de üzerinde durulduğu üzere bu kâide, ikinci kâide olarak incelediği "*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*" kâidesinin kapsamına girebilecek

⁸⁸³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 12-13.

⁸⁸⁴ "*Lâ sevâbe illâ bi'n-niyye.*" Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 14.

bir niteliğe sahiptir. Zira “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesi, ibâdetlerden muâmelâta fikhın her konusunu kapsayan bir genelliğe sahipken, “*niyetsiz karşılık yoktur*” kâidesi daha çok ibâdetler ile ilgili mevzuları düzenler. Dolayısıyla, fikhın üzerine kurulu olduğu temel kâideler arasında sayılması zordur. Nitekim İbn Nüceym bu kâideyi açıklarken daha çok ibâdetler ile ilgili konuları örnek vermiş; başka konuları ele alırken ibâdet niyetiyle yapılmaları durumunda bu kâidenin altına girebileceklerini ifade etmiştir. Örneğin köle azad etmek ile ilgili mevzuyu şöyle açıklar:

Köle azad etmek, bize göre vaz‘ itibariyle ibâdet değildir. Çünkü kâfir de köle azad edebilir ve kâfirin ibâdet etmesi düşünülemez. Bir kimse köle azad ederken Allah’ın rızasını kazanmaya niyet ederse, bu durumda köle azadı ibâdet olur ve bundan sevap kazanır. Ancak ibâdete niyet etmeksizin sarîh ifadelerle köleyi azad ederse, azad sahîh olmakla beraber sevap kazanmaz.⁸⁸⁵

Vakıf, kaza, kısâs, talâk gibi meseleleri de ele alan İbn Nüceym, bunlarda da benzer bir şekilde ibâdet niyeti şartını koşmuştur. Onun bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, “*niyetsiz karşılık yoktur*” kâidesi, fikhın üzerine kurulduğu temel kâideler arasında olmaktan ziyade, ifade ettiği anlam itibariyle fikhın hepsine hakim olabilen; ancak uygulama açısından ibâdetleri düzenleyen bir kâide olarak değerlendirilmelidir. Nitekim İbn Nüceym, “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesini incelerken, bu iki kâidenin niyet ile ilgili konularla irtibatlı olduklarını ve bunun on başlık altında inceleneceğini ifade etmiş ve geniş bir şekilde niyet mevzusunu incelemiştir.⁸⁸⁶

İbn Nüceym, kâideleri ele alırken bunlar üzerine bina edilmiş örnekleri incelediği gibi, istisnalara da değinmiştir. Örneğin “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesinin son bölümünde, bundan istisna edilen bazı örnekler üzerinde durmuştur.⁸⁸⁷ Ayrıca, genel kâidenin altına giren daha alt kâide ve dâbitleri de incelemiş ve kâidelerin fikh dışında ilgili olduğu başka ilim dalları var ise bunlara da kısaca değinmiştir. Örneğin “*bir işten*

⁸⁸⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 17.

⁸⁸⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 24.

⁸⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 81-83.

maksat ne ise hüküm ona göredir” kâidesinin sonunda bu kâidenin Arap dilinde de dikkate alındığını belirtmiş ve bununla ilgili çeşitli örnekler aktarmıştır.⁸⁸⁸

İbn Nüceym, bazen soru formunda kâidelere de yer vermektedir. Bu şekilde ifade edilen kâidelerin ihtilâfa işaret ettiği açıktır. Ancak bazen bu ihtilâf iki cüz’î mesele arasında, bazen ihtilâfin dayandığı ilkelere, bazen de çelişen iki kâideye işaret edebilmektedir. Dolayısıyla, kavâid eserlerinde soru formunda ele alınan kâideler çoğunlukla değişik fıkıh ekolleri veya aynı mezhep içerisindeki fakihlerin görüş ayrılığına delalet etmektedir. Bununla beraber, dâbit niteliğindeki daha dar kapsamlı kâideler soru formunda ifade edildiğinde, daha çok mezhep içerisindeki görüş ayrılıkları dile getirilmek istenmektedir. Örneğin İbn Nüceym’de şöyle bir kâide bulunmaktadır: “*Mübah olmadığına dair delil bulunana kadar eşyada aslolan ibaha mıdır -bu İmâm Şâfiî’nin görüşüdür- yoksa mübah olduğuna dair delil bulunana kadar tahrim midir?*” İbn Nüceym, eşyada asıl olanın ibâha mı, tevakkuf mu yoksa hazr mı olduğuna dair Kâsânî, Nesefî, Kerhî ve Mergînânî gibi Hanefî fakihlerin yanısıra Ehl-i hadîs, İmâm Şâfiî ve Suyûtî gibi başka fıkıh mezheplerine mensup fakihlerin de görüşlerine başvurarak tartışmış ve ardından bu görüş ayrılığından kaynaklanan örnekleri incelemiştir.⁸⁸⁹

İbn Nüceym sayısını altıya çıkardığı temel fıkıh kâidelerini inceledikten sonra, fıkıhın birçok konusuna uygulanabilen on dokuz kâideyi ele almıştır. Bu kâideleri, Suyûtî’nin *el-Eşbâh*’ta aynı başlıkla incelediği 40 kâide arasından seçen ve sıralamada da onu takip eden İbn Nüceym, Suyûtî’den farklı olarak iki kâide aktarmıştır. Bunlar: “*Mütecezzi olmayan bir şeyin ba’zını zikretmek, küllünü zikir gibidir*” ve “*mübâşir ile müteebbib müctemi’ oldukça hüküm mübâşire muzaf kılınır*” kâideleridir.⁸⁹⁰

İbn Nüceym, eserini kaleme alırken içinde bulunduğu Şâfiî muhitindeki tartışmalardan büyük ölçüde etkilenmiştir. Örneğin “*akrabalara îsâr mekrûh mudur?*”

⁸⁸⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 58-59.

⁸⁸⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 73-74.

⁸⁹⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 189-190.

şeklinde bir kâide aktarmış ve Hanefî fakîhlerin eserlerinde bununla ilgili bir şeye rastlamadığını ifade etmiştir.⁸⁹¹ Daha sonra, fikhın birçok alanına uygulanamayacak kadar özel olan bu kâidenin altında, Suyûtî'nin *el-Eşbâh*'ta Şâfiî kaynaklara dayanarak ele aldığı meseleleri olduğu gibi aktarmıştır.⁸⁹² Hanefî kaynaklarda rastlamadığı halde, bir kâide olarak incelediği bu meseleyi, içinde bulunduğu ilmî ortamdaki tartışmaların etkisinde kaleme aldığını söylemek mümkündür.

b. *Fevâid* Bölümü

İbn Nüceym, 25 genel kâideyi inceledikten sonra *el-fennü's-sânî* olarak ifade ettiği ikinci bölüme geçmiş ve bu bölümü *el-fevâid* şeklinde başlıklandırmıştır. Konulara başlamadan önce, *el-Eşbâh*'ın ikinci bölümünü teşkil eden bu kısımdaki konuları, *el-Fevâidü'z-zeyniyye*'yi kast ederek, daha önce kaleme aldığını ve bunların sayısının 500'e ulaştığını ifade etmiştir. Ancak bunların belirli bir tertîb gözetilmeksizin bir araya getirilmeleri sebebiyle istifadeye açık olmadıklarını, bu nedenle *Hidâye* ve *Kenzü'd-dekâik* gibi meşhur fikh kitaplarındaki sistematığı takip ederek ve bazı eklemelerde bulunarak bu dâbitleri *el-Eşbâh*'ta bir araya getirdiğini belirtmiştir. İbn Nüceym, burada dâbit ile kâide arasındaki farkı çok veciz bir şekilde ifade ederek, bu bölümde ele alacağı kâideler ile daha öncekiler arasındaki farkı ortaya koymuştur. Buna göre kâide, fikhın değişik bölümlerinden fer'î ahkâmı bir araya getirirken; dâbit, sadece bir konudaki ahkâmı cem eder.⁸⁹³

İbn Nüceym kitâbü't-tahâreden başlayıp ferâiz ile bitirdiği bu bölümde, bir fûrû' fikh eserinde incelenen meseleleri ele almış; Suyûtî gibi diğer kavâid müelliflerinin aksine konuların altında alt başlıklar kullanmamıştır. Her bölümde, ilgili dâbitleri ve bunların altına giren örnekleri ele alan İbn Nüceym, yeri geldikçe genel kuraldan yapılan istisnalara da değinmiştir. Örneğin "*bekâ ibtidadan esheldir*" kâidesini aktardıktan sonra

⁸⁹¹ Hamevî, Hanefî kaynaklarda bu konunun ele alındığını söyler ve bunu aktardığı örneklerle ispatlamaya çalışır. Bkz. Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-basâir*, I, 358.

⁸⁹² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 132. Krş. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 116-117.

⁸⁹³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 192.

kâdînin fisk işlemesi durumunda hemen azledilmesinin bu kâidenin istisnası olduğunu belirtmiştir.⁸⁹⁴

c. Cem‘ ve Fark Bölümü

Suyûtî'nin dördüncü bölümde ele aldığı, “*sık tekrarlanan ve fakîhin bilmemesinin ayıp karşılandığı çeşitli meseleler*” şeklinde başlıklandığı konuları,⁸⁹⁵ İbn Nüceym *cem ve fark* şeklinde bir başlıkla ele almıştır. İbn Nüceym, bu bölümde sık tekrarlanan ve fakîhin bilmemesinin ayıp karşılandığı çeşitli hükümleri inceleyeceğini belirttiikten sonra unutkanlık, cehalet, ikrah, çocukluk, kölelik, sarhoşluk, körlük ve hamilelik gibi konuları işleyeceğini ifade etmiş; muâmelât ve ibâdât ile ilgili değişik konuları ele alarak bu bölümü sonlandırmıştır.⁸⁹⁶ Bu başlık altında incelediği konular ve üslûbu dikkate alındığında, Suyûtî'yi büyük oranda takip ettiği ve ele aldığı meseleleri daha çok fetvâya konu olan mevzulardan seçtiği anlaşılmaktadır. Bölümün başlığından da anlaşılacağı üzere, ele aldığı hükümleri, aralarındaki küçük farklılıklar sebebiyle karıştırılan meselelerden seçtiği ve bunları kâide ve dâbitlarla açıklamaya çalıştığı görülür. Bu nedenle, eserin üçüncü bölümünü teşkil eden cem ve farklar kısmında, çoğunlukla müftüler ile yargı makamında bulunan kişilerin istifade edeceği fer‘î meseleleri, ilgili oldukları kâideler ile birlikte incelemiştir.

İbn Nüceym'in, değişik meselelerin hükümlerini mezhep kaynaklarından istifade ederek incelediği bu bölümde, şekil olarak benzer oldukları halde farklı hükümlere sahip konuları bazen detaylı bazen de maddeler halinde işlediği görülür. Örneğin uyuyan kişi ile uyanık arasında farkların olduğunu belirttikten sonra bunların yaklaşık 25 konuda aynı hükümlere tâbi olduğunu ifade etmiş ve sırasıyla bunları aktarmıştır.⁸⁹⁷ Aynı şekilde, bu bölümde fikhî konuları da taksîm etmiştir. Örneğin bey‘ akdinin nâfiz, mevkûf, lâzım, gayr-ı lâzım, fâsid ve bâtil şeklinde taksîm edileceğini ifade etmiş; daha

⁸⁹⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 268.

⁸⁹⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 187-422.

⁸⁹⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 359-465.

⁸⁹⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 380-381.

sonra bu kavramları, ibâdetler, münâkehât ve muâmelât açısından incelemiştir. Hemen akabinde ise aynı kavramların Şâfiî mezhebinde ne anlama geldiğini açıklamıştır.⁸⁹⁸

İbn Nüceym, başlığı *cem' ve fark* olmakla beraber, daha çok günlük hayatta sıkça karşılaşılan mevzuları ele aldığı bu bölümün sonunda, “*şimdi Allah'ın yardım ve kuvvetiyle farkları işlemeye başlayacağız*” diyerek, değişik fikhî mesele ve kavramlar arasındaki farklar üzerinde durmuştur. Örneğin abdest ve gusül, abdest ve teyemmüm, ezan ve kamet, icâre ve bey', mürted ve kâfir, fâsid bey' ve sahîh bey', şehâdet ve rivâyet, vasî ve vekîl gibi kavram ve konular arasındaki farkları incelemiştir.⁸⁹⁹ Daha çok furûk kitaplarında ele alınan bu meseleleri inceleyen müellif, kavâid ve furûk konularına bir arada yer veren el-eşbâh ve'n-nezâir eserlerinin genel karakterini yansıtacak bir şekilde farkları, üzerlerine bina edildikleri ilkeler çerçevesinde ele almıştır.

Müteferrik meseleler arasındaki farkları ele alan İbn Nüceym, daha sonra bu bölümün sonunda farklı konulara hakim olan kâide ve dâbitleri ele almıştır. *Kâ'ide* ve *fâide* şeklinde başlıklar ile usûl, furû' ve bunlar dışındaki konuları ele alan müellif, daha önceki bölümlerin altına girmeyen mevzulara yer vermiştir. Örneğin kişinin öğrenmesi farz-ı ayn, farz-ı kifâye, mendûb, haram, mekruh ve mübah olan ilimleri; kâmil manada muhaddis olmanın şartlarını; devlet başkanı olmanın şartlarını; duası kabul olunmayan kişilerin kimler olduğunu işlemiştir.⁹⁰⁰ Bu son bölüme, fikhî konuların yanı sıra, başka ilimlerin mevzusuna giren meseleleri de ele almıştır.

d. Elgâz Bölümü

İbnü's-Sübkî'nin *el-Eşbâh*'ı ile beraber kavâid eserlerinde fikhî bilmeceleler müstakil bir bölüm olarak incelenmeye başlanmış olsa da Suyûtî, *el-Eşbâh*'nda bu konulara yer vermemiştir. İbn Nüceym ise çağdaşı olan Suyûtî'yi değil, Şâfiî kavâid geleneğinde önemli bir yere sahip olan İbnü's-Sübkî'yi takip etmiş ve fikhî bilmeceleleri

⁸⁹⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 400-401.

⁸⁹⁹ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 441-449.

⁹⁰⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 449-465.

müstakil bir başlık altında derlemiştir. Bölümün başında, *elgâz* kavramının analizini yapan İbn Nüceym, *Hayretü'l-fukahâ*, *el-'Umde* ve *ez-Zehâiru'l-eşrefiyye fi'l-elgâz li's-sâdeti'l-Hanefiyye* gibi eserlere değinmiş ve bu kaynaklarda bulunan bilmeceleri seçtiğini; bunu yaparken zayıf görüşten hareketle oluşturulan bilmeceleri dışarıda bıraktığını ifade etmektedir.⁹⁰¹

İbn Nüceym, tahâretten başlayıp ferâize kadar fikhın değişik konularında birçok fikhî bilmece ele almıştır. Bu bilmecelerde ele alınan konular incelendiğinde, bunların daha çok eğitim amaçlı oldukları görülür. Özellikle eğitim kurumlarında öğrencilerin fikhî melekesini geliştirmek ve öğrendikleri bilgileri birleştirerek bunları farklı olaylara uygulamalarını sağlamak amacıyla sorulan çeldirici sorulardan oluşan fikhî bilmeceler, medrese eğitiminin bir parçasıydı.

e. Hiyel Bölümü

Hanefilerin, meşru vasıtalar kullanarak meşru sonuçlara ulaşma şeklinde tanımladıkları hile kavramı, başka mezhepler tarafından “*zahiren (şekil itibariyle) meşru olan bir yolla kanunun nehyettiği bir neticeyi elde etme kasdıyla bu neticeye ulaşmaktan ibaret*” muamele olarak tanımlanmıştır.⁹⁰² Hiyelin üç unsuru bulunmaktadır: Muamelenin zahiren kanuna uygun olması, vazedilen kanunun ruhuna aykırı olması ve hile kasdı.⁹⁰³ Elde mevcut olan Hanefî kaynaklar incelendiğinde, Hanefî fakihlerin her türlü hileyi câiz gördükleri şeklindeki eleştirinin aksine; meşru neticelere götüren meşru vasıtalar kullanılarak çözümler üretildiği ve fetvâlar verildiği görülür. Özellikle tabakât ve menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe'nin ince fikhî anlayışını yansıtan bazı örneklerin hileye başvurma şeklinde değerlendirilmesi bu konudaki yanlış anlaşılmanın temelini oluşturmaktadır. İbn Nüceym, hiyel başlığı ile kendisinden önceki kavâid müelliflerinden farklı olarak, bu ince kavrayışı yansıtan ve mezhep imâmlarının verdikleri fetvâlarda geçen bu tür örneklerin kâideler üzerine kurulu olduğunu gösteren

⁹⁰¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 466.

⁹⁰² Bkz. Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 112. Ayrıca bkz. a.mlf., “Hiyel”, *DİA*, XVIII, 171.

⁹⁰³ Bkz. Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 112.

misalleri eserine alarak kavâid edebiyatında öncü bir role sahip olmuştur. Bölüme, ilk olarak hiyel kavramını analiz ederek başlayan İbn Nüceym, Hanefî fukahânın bunu ifadelendirmede ihtilâf ettiğini; bazılarının hiyel, bazılarının ise mehâric ifadesini kullandığını dile getirmiştir.⁹⁰⁴

İbn Nüceym, hiyel konusunda Hanefî alimlere yöneltilen eleştiriler sebebiyle olsa gerek, Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin, hocası İmâm Muhammed ile ilgili olarak “*Muhammed'e iftira atıyorlar, onun hiyel kitabı yoktur*” şeklindeki ifadesini aktarmıştır. Daha sonra, mezhep fakihlerinin ortaya koydukları çözümlerin haramdan kaçınmak şeklinde olduğunu ve bundan kurtulmanın da güzel olduğunu belirtmiş ve kaynaklarda hiyel ile ilgili kullanılan naslar aktarmıştır. Buna göre, Hz. Eyyûb'un hanımına yüz değnek vurmaya yemin etmesi üzerine Allah'ın ona, eline yüz demetten oluşan bir sapla vurmasını emrettiği “*eline bir demet sap al da onunla vur, yeminini bozma*”⁹⁰⁵ ayetini aktarmıştır. İbn Nüceym daha sonra sünnetten, iki sâ' hurma ile bir sâ' alan kişiye Hz. Peygamber'in (sa) elindeki hurmayı önce satıp daha sonra onunla hurma almasını söyleyerek yol göstermesini delil getirmiştir. Bunları aktardıktan sonra, başkasına bir zarara yol açmayacaksa hileye başvurulabileceğini ifade etmiştir.⁹⁰⁶ İbn Nüceym, hiyel ile ilgili girişten sonra ibâdet konularından başlayarak evlenme, boşanma, yeminler, köle azadı, vakıf, şirket, hibe, alış-veriş, kira, şuf'a ve vasiyetler başta olmak üzere 25 konuda örnekler aktarmıştır.⁹⁰⁷

f. Furûk Bölümü

Furûk ile ilgili çeşitli konuları, daha önceki bölümlerde işlediğini belirten İbn Nüceym, bu bölümde Kerâbîsî'nin (v. 570/1174) *Telkîhu'l-mahbûbî* olarak

⁹⁰⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 477. Nitekim günümüze ulaşan en eski hiyel kitabı, *el-Mehâric fi'l-hiyel* olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Köse, “Hiyel”, *DİA*, XVIII, 170.

⁹⁰⁵ Sâd 38/44.

⁹⁰⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 477.

⁹⁰⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 477-488.

isimlendirilen furûk kitabından bazı örnekleri bir araya getirdiğini ifade etmiştir.⁹⁰⁸ İbn Nüceym, tahâret, salât, zekât, savm, hac, nikâh, talâk ve ‘itâk gibi konulardan çeşitli örnekler incelediği bu başlıkta fer‘î meseleler arasındaki farklar üzerinde durmuştur. Karâfi’nin, kâideler arasındaki farkları ele aldığı yöntemden ayrı olarak, meseleler arasındaki farkları inceleyen İbn Nüceym, verdiği örneklerde farklar ile dayanmış oldukları kâideler arasında ilişki kurmaya çalışmıştır.

İbn Nüceym furûk bölümünde tahâret, salât, zekât, savm, hac, nikâh, talâk ve ‘itâk konularını ele almış, daha önceki başlıklarda olduğu gibi fikhın diğer konularını incelememiştir. İbn Nüceym’in kardeşi Sirâcüddîn Ömer b. Nüceym, buna bir “*tetimme*” yazmış ve bu, Hamevî’nin *Gamzu ‘uyûni’l-basâir* adlı şerhinin sonuna eklenmiştir.⁹⁰⁹ Eklenen bu kısım, Muhammed Mutî‘ el-Hâfiz’in 1983 Dimaşk neşrinde 493-511 sayfaları arasında yer almaktadır.

g. Hikâyât ve Mürâselât Bölümü

Kitabın son bölümünü teşkil eden bu kısmın çok geniş bir ilim olduğunu ifade eden İbn Nüceym, bu tür mevzuları, fetvâ kitaplarının sonunda, *Menâkıbü’l-Kerderî* ve *Tabakâtü Abdilkâdir* gibi eserlerde çokça mütalaa ettiğini belirtmiştir. Bu başlık altında, fikhî hükümler ile ilgisi olan örneklerden bazılarını derlediğini ifade etmiştir.⁹¹⁰ Daha çok Ebû Hanîfe, talebeleri ve aynı dönemde yaşayan müctehidler arasında fikhî konularda cereyan eden birkaç olayı anlattığı bu bölümde, Ebû Hanîfe’nin merkezî bir yere sahip olduğu görülür. Ebû Hanîfe’nin Ebû Yusuf’a yazmış olduğu vasiyete de yer veren İbn Nüceym, bu bölümde aktardığı hadiselerle mezhep imâmlarının fikhî muhakeme ve birikimlerini ıspatlamaya çalışmıştır. Özellikle seçtiği örneklerin ahkâm ile ilişkili olması, ele aldığı menâkıbı salt tarihî malumât vermek için değil; aksine mezhep imâmlarının fikhî düşüncesinin tutarlılığını ve ilkesel olduğunu ortaya koymak

⁹⁰⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 489. Sadrüşşerî‘a’nın büyük dedesi olan Mahbûbî’nin *Telkîhü’l-ukûl* isimli bir eseri bulunmaktadır. Muhtemelen *el-Eşbâh*’ın baskısında sehven her ikisi birbirine karıştırılmıştır. Dolayısıyla ifade, Kerâbîsî’nin *el-Furûk*’u ile Mahbûbî’nin *Telkîhü’l-ukûl*’u şeklinde olmalıdır.

⁹⁰⁹ Bkz. Hamevî, *Gamzu ‘uyûni’l-basâir*, IV, 327-344.

⁹¹⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 512.

içindir. Dolayısıyla, temel hedefi tarihi bilgileri bir araya getirip bunları hikayeler şeklinde anlatmak olmayan bu son bölüm, bir bakıma mezhep kimliğinin etrafında olduğu kurucu figürlerin hayatlarından verilen kesitler ile fikhî düşüncelerinin üzerine kurulu olduğu kâideler arasında bir ilişki kurma amacı gütmektedir.

D. Hanefî Mezhebinde Kâidelerin Alfabetik Tertîbi: Nâzırzâde (v. 1061/1651 civarı) ve *Tertîbü'l-leâlî fî silki'l-emâlî* İsimli Eseri

Fikhî kâideler ile fûrû' arasındaki irtibatı göstermek için aktardığı kâidelerin başında çeşitli edatlar kullanan müellif, eseri müftü ve yargı makamında olanların yararlanacağı bir kaynak olarak tasarladığı için verdiği örneklerde detay tartışmalara pek girmemiş ve kısaca konuyla ilgili hükümleri ya da istisnalarını sıralamıştır. Örneğin “ücret ile zaman müctemi' olmaz” kâidesini aktardıktan sonra bunun uygulandığı birçok örnek saymıştır. Bunlardan birkaçı şunlardır: Kiracı, kiraladığı hayvana haddinden fazla yük yükler ve hayvan da bundan zarar görürse, verdiği zararı tazmin eder, kira ücretini vermez; bir kimse gasbettiği bir hayvanı veya evi kullanırsa, menfaatlerini tazmin etmez; gasbedilen malın aslından olmayan munfasıl ziyadeler de tazmin edilmez.⁹¹¹ Yine “*beyana ihtiyaç olan durumlarda sükut beyandır*” kâidesinin altında, “*bu kâidenin altına sayısız fûrû' örnekler girer*” demiş ve bunu bir örnekle açıkladıktan sonra birçok istisna zikretmiştir. Bu istisnalardan birkaçı şunlardır: Malını satan bir yabancıyı görüp onu engelemeyen kişinin sükûtu, malı satan kişiyi vekil yapmaz, malını itlâf eden birini görüp buna sessiz kalan kişinin bu durumu, malının itlâfi için izin sayılmaz; bir kimse, eşyasını kullanan bir yabancı gördüğünde buna sükût ederse malını iâre olarak vermiş olmaz; mürtehin, râhinin elindeki rehni sattığını gördüğü halde onu engellemezse, onun sükûtu rehin akdini geçersiz kılmaz.⁹¹²

Nâzırzâde, çalışmasında devamlı surette verdiği örnekler ile aktardığı kâide arasındaki irtibata dikkat çekmiş ve bu ilişkiyi ortaya koyan misaller zikretmiştir. Örneğin “*berâeti zimmet asıldır*” kâidesini aktardıktan sonra şunları söyler:

⁹¹¹ Bkz. Nâzırzâde, *Tertîbü'l-leâlî*, I, 252-256.

⁹¹² Bkz. Nâzırzâde, *Tertîbü'l-leâlî*, II, 755-759.

Bunun için, bir kişinin şahitliği kabul edilmez. Bunun için, bu asla muvafakati sebebiyle söz müddeâ aleyhin sözüdür; bu asla muhalefeti sebebiyle beyyine müddeiye aittir. Eğer müddeâ aleyh bir hak veya bir şey ikrar eder, mütekavvim olan bu şey için de açıklama yaparsa, söz yeminle beraber ikrarda bulunanın sözüdür.⁹¹³

Nâzırzâde, kâideleri incelerken mezhep kaynaklarından yararlanmış ve bunları yeri geldiğinde eleştirmiştir. Örneğin “*âmir, emretmekle (verilen zararı) tazmin etmez*” kâidesinden sultan ile efendinin istisna olduğunu belirtmiş ve bu kâidenin altında kölenin başkasının malına verdiği zarar ile ilgili meseleleri de incelemiştir. Buna göre, bir kimse başkasının kölesine birilerinin malını itlâf etmeyi emretse, kölenin efendisi bunu tazmin ettikten sonra emreden kişiye rücû‘ eder. Buna karşılık, efendisinin malını itlâf etmesini emretse, efendi bu durumda âmire rücû‘ etmez. Çünkü telef olan kendi malı olduğu için herhangi bir şey tazmin etmediğinden başkasına da rücû‘ etmesi düşünülemez. Nâzırzâde, burada İbn Nüceym’in *el-Eşbâh*’ta konuyla ilgili ifadelerini aktararak onun hata ettiğinin ortaya çıktığını belirtmiştir.⁹¹⁴

Kendisinden önceki kavâid kitaplarıyla mukayese edildiğinde, *Tertübü’l-leâli fi silki’l-emâli*’nin ifade yapısı itibariyle daha vecîz bir dile sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bunda, müellifin fetva ve hüküm verecek olanlara fikhî meseleleri kavratma gibi bir gaye ile eseri kaleme almasının etkisi vardır. Şöyle ki Nâzırzâde, fıkıh eserlerinde yer alan birçok meseleyi imkan olduğu ölçüde komprime ifadeler ile aktarmakta ve bununla her bir meselenin dayanmış olduğu ilkeyi ezberletme veya çabuk hatırlayarak olayla irtibatlandırma amacı gütmektedir. Dolayısıyla, gerek fıkıh eserlerinde ve gerekse daha önceki kavâid kitaplarında yer alan bazı kâidelerin ifade yapısı itibariyle daha veciz bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Hatta daha da ileriye giderek, müellifin kâideler altında zikrettiği fûrû‘ örneklerin de ifade yapıları itibariyle kısa olduğu ve hatırda kolayca kalacak şekilde aktarıldığını söylemek mümkündür.

⁹¹³ Bkz. Nâzırzâde, *Tertübü’l-leâli*, I, 318-319. Müellif bu bölümü tamamen İbn Nüceym’den almıştır. Krş. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 64.

⁹¹⁴ Bkz. Nâzırzâde, *Tertübü’l-leâli*, I, 201-206. Krş. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 339.

Nâzırzâde'nin kavâidinin önemli hususiyetlerinden birisi de müellifin daha çok fikhî kâidelere yer vermeye çalışması, usûl kâideleri ile dâbıt niteliğinde olan kâideler ve çeşitli fikhî meseleleri kâide olarak incelememesidir. Örneğin Zerkeşî'nin *el-Mensûr*'u gibi alfabetik olan *Tertîbü'l-leâlî*'de sadece kâideler aktarılıp altında fikhî meseleler incelenirken Zerkeşî, çeşitli kavramları, kelâmî konuları, usûl kâidelerini de ele almıştır.⁹¹⁵ İbn Nüceym ve diğer kavâid eserlerinde de benzer bir durum söz konusu iken Nâzırzâde kullandığı kâideleri büyük bir titizlikle seçmiş ve sadece fikhî mevzular ile ilgili kâideler kullanmaya özen göstermiştir.

E. Kavâid ve Usûlün Bir Arada İncelendiği Eser: Hâdimî'nin (v. 1176/1762) *Mecâmi'u'l-hakâik*'i

Hâdimî'nin usûl-i fıkha dair kitabı *Mecâmi'u'l-hakâik*, usûl alanında sahip olduğu önemin yanısıra kavâid için de büyük önemi haizdir. Müellifin, daha çok İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ından yararlanarak hazırladığı *hâtîme* kısmında yer verdiği 154 kâide, Zerkeşî ve Nâzırzâde'nin kavâid eserlerinde olduğu gibi alfabetik olarak sıralanmıştır. Hâdimî, eserinin *hâtîme* kısmında bu kâideleri niçin incelediğine dair herhangi bir bilgi vermemekle beraber, bunun daha çok eğitim amaçlı olduğu söylenebilir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi, kendisine ait medresede ders verirken, öğrencilerin mezhebin dayanmış olduğu ilkeleri ezberlemesini sağlamak için bu kâidelere yer veren müellif, bu nedenle tertibini alfabetik yapmıştır.

Hâdimî, *hâtîme* bölümüne kâidenin külliyye veya ekseriyye olduğuna dair bir kayıtla başlar.⁹¹⁶ Müellifin herhangi bir açıklama yapmadan küllî kâidenin ekserî olabileceği yönünde bir kayda yer vermesi, fikhî kâidelerin istisnalarının çok olması sebebiyledir. *Mecâmi'u'l-hakâik* şârihlerinden Güzelhisârî (v. 1253/1837), büyük oranda İbn Nüceym'in (v. 970/1562) *el-Eşbâh*'ının şârihi Hamevî'den (v. 1098/1687) yararlanarak buradaki kayıt üzerinde durmuş ve kâideyi önce Tefâtânî'nin (v.

⁹¹⁵ Bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, 73, 90, 111, 208, 217; II, 7, 112, 175, III, 84, 166, 392.

⁹¹⁶ Bkz. Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, vr. 35b.

792/1390) tanımına⁹¹⁷ yakın bir şekilde “*cüz’iyâtının hükümlerinin kendisiyle bilinmesi için cüz’iyâtının tamamına uygulanan küllî hükümdür*” şeklinde açıklamış; daha sonra bunun fikhî kâide için uygun olmadığını belirterek fikhî kâideyi dikkate alarak yeni bir tanım vermiştir. Buna göre kâide, “*cüz’iyâtının çoğunluğuna uygulanabilen ekserî hükümdür.*” Ancak Güzelhisârî, müellifin getirmiş olduğu kayıta belirttiği gibi, kâidenin küllîlik veya ekserîlikten daha genel bir anlama sahip olmasının tercihe şayan olduğunu belirtmiştir.⁹¹⁸

Hâdimî, fikhî kâidelerin önemli ve faydalı olduğunu belirttikten sonra ilk olarak “*ameller niyetlere göredir*” hadisini rivâyet etmiştir.⁹¹⁹ Bunun bir kâide mi yoksa giriş cümlesi mi olduğu çok açık olmamakla beraber, hemen sonrasında aktardığı “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesinin başında “*diğer bir kâide*” şeklinde bir ifade kullanmasından, “*ameller niyetlere göredir*” hadisini kâide olarak aktardığı anlaşılmaktadır. Kendisinden önceki kavâid müelliflerinin kâide olarak aktarmadığı bu hadisin ilk defa Hâdimî’de kâide şeklinde yer almasının iki sebebi olabilir. Birincisi, hadis kitaplarının başında yer verilen bu rivâyetin, yapılacak her fiilin geçerliliği için niyetin sahip olduğu merkezî role vurguda bulunması ve bu durumun fikhî ahkâm için de söz konusu olmasıdır. İkinci gerekçe ise, müellifin alfabetik olarak hazırladığı eserin harf sıralamasına riâyet etmek amacıyla bunu aktarmış olma ihtimali olabilir. Nitekim niyet ile ilgili kâidenin İbn Nüceym’in *el-Eşbâh*’ı ile kavâid kitaplarında bir kâide olarak ele alındığı göz önüne alınınca, Hâdimî’nin de İbn Nüceym’i takip ettiği söylenebilir. Ancak Hâdimî, *el-Eşbâh*’ta “*niyetsiz sevap yoktur*”⁹²⁰ şeklinde geçen kâideyi, harf sırasını da gözeterek, kâidenin kaynağı olan hadis formatında aktarma şeklinde bir tasarrufta bulunmuştur.

⁹¹⁷ Teftâzânî kâideyi, “*cüz’iyâtının hükümlerinin kendisiyle bilinmesi için cüz’iyâtına uygulanan küllî hükümdür*” şeklinde tanımlar. bkz. Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 35.

⁹¹⁸ Bkz. Güzelhisârî, *Menâfi’u’l-dekâik*, s. 305.

⁹¹⁹ Hâdimî, *Mecâmi’u’l-hakâik*, vr. 35b.

⁹²⁰ İbn Nüceym bunu “*lâ sevâbe illâ bi’n-niyye*” şeklinde aktarmaktadır. Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 14.

Hâdimî, maddeler halinde aktardığı kâideleri açıklamadığı gibi, kâhir ekseriyeti teşkil eden fûrû' kâidelerin yanısıra, usûl ve akâid kâidelerine de yer vermiştir. Örneğin “*hilâfına sarîh bir delil bulunmadığı sürece nassın delâleti ile sabit olana itibar edilir*”, “*vasfın iki cüz'ünden sonuncusuna itibar edilir*”, “*tasrîh mukabelesinde delâlete itibar yoktur*”, “*mutlak ıtlâkı üzere câri olur*”⁹²¹ gibi usûl kâidelerini ele alan müellif, “*itikâdî konularda zanniyâta itibar edilmez*”⁹²² şeklinde doğrudan akâid ile ilgili kâidelere de yer vermiştir. Kitapta, fikhın birçok alanına uygulanabilecek nitelikte genel kâidelerin yanı sıra, “*sâbinin buluşdan önceki fiili kerâhet ile tavsif edilmez*”, “*yeminler lafızlar üzerine bina edilir, niyetler üzerine değil*”⁹²³ gibi sadece fikhın bir konusu ile ilgili dâbit niteliğinde kâideler de incelenmiştir.

Hâdimî, kavâid eserlerinde kabul edilen temel kâidelerden “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” ve “*meşakkat teysîri celbeder*” kâidelerine farklı şekillerde yer vermiştir. Örneğin “*şekk ile yakîn zâil olmaz*” kâidesini, “*helâl veya haram, tahâret ya da necâset hakkında bir asıl sâbit olduğunda, bu asıl ancak yakîn bir şeyle zâil olur*” ve “*kim bir şey yapıp yapmadığı hususunda şüpheye düşerse, aslolan onu yapmamasıdır*” şeklinde aktardığı kâidelerle ifade etmiştir.⁹²⁴

Mecelle'nin temel kaynakları arasında yer alan *Mecâmi*'de kâideler, Kerhî'nin risâlesinde olduğu gibi kısa maddeler halinde verilmiş ve Güzelhisârî (v. 1253/1837) bunları, Neseffî'nin Kerhî'nin risâlesine yazmış olduğu kısa şerh gibi açıklamıştır. Güzelhisârî, daha çok Hamevî'nin *Gamzu 'uyûni'l-basâir*'inden yararlanarak yazmış olduğu bu şerhte, kâideleri birkaç örnekle kısaca açıklamıştır. İncelediği örneklerde, zaman zaman yararlandığı Hanefî kaynakların veya konuyu tartışan fakîhlerin isimlerini de zikretmiştir. Ayrıca, ihtiyaç olması halinde kâidelerde kullanılan kelimeleri de kısa bir şekilde izah etmiştir.⁹²⁵

⁹²¹ Hâdimî, *Mecâmi 'u'l-hakâik*, vr. 36b, 37a, 37b.

⁹²² Hâdimî, *Mecâmi 'u'l-hakâik*, vr. 37a.

⁹²³ Hâdimî, *Mecâmi 'u'l-hakâik*, vr. 36a, 37a.

⁹²⁴ Hâdimî, *Mecâmi 'u'l-hakâik*, vr. 36a, 37b.

⁹²⁵ Örnek olarak bkz. Güzelhisârî, *Menâfi 'u'd-dekâik*, s. 307, 309, 314, 326, 330, 334.

F. Fıkhî Kâidelerden Kanunlaştırmaya: *Mecelle-i Ahkâmı Adliye*

Mecelle, her ne kadar hazırlanma sâikleri ve içeriği bakımından kavâid kitaplarından büyük oranda farklı olsa da fıkhî kâidelere yer vermesi sebebiyle ilk dönemlerden itibaren çeşitli çalışmalara konu olmuştur. *Mecelle*'nin başındaki 99 kâidenin Hanefî kavâid kitaplarından alınması, teknik anlamda bir kavâid kitabı olmaktan ziyade bir kanun metni olan *Mecelle*'nin kâidelerini incelemeyi gerektirmektedir. Bu bölümde *Mecelle*'nin genel olarak içeriği ve *Mecelle*'de ele alınan kâideler üzerinde durulacaktır.

1. Genel Olarak *Mecelle*'nin İçeriği

Nizâmiye mahkemelerinde uygulanmak için hazırlanan *Mecelle*, şer'iyeye mahkemelerinin alanına giren şahıs, aile ve miras konularını ele almadığı gibi ahvâl-i şahsiye konusunda kendi cemaat hukuklarına ve ruhanî makamlarına tâbi olan Gayr-i Müslim vatandaşların bu konular ile ilgili davaları hakkında bir düzenleme de getirmemiştir. Ceza, arazi ve vergi hukukuna dair hükümler de kendi hususî kanunlarıyla tanzim olundukları için bunlar da *Mecelle*'nin düzenleme alanına girmiyordu.

Mecelle, başında 99 küllî kâidenin bulunduğu bir mukaddime ile 16 kitaptan oluşmaktadır. Bu kitaplar fûrû' fıkhın ilgili bölümlerindeki tertibine uygun olarak düzenlenmiştir. Kitâb, bâb, fâsıl ve madde şeklinde bir sistematığın takip edildiği *Mecelle*'de şu kitaplar bulunmaktadır: Kitâbü'l-buyû', Kitâbü'l-icârât, Kitâbü'l-kefâle, Kitâbü'l-havâle, Kitâbü'r-rehin, Kitâbü'l-emânât, Kitâbü'l-hibe, Kitâbü'l-gasb ve'l-itlâf, Kitâbü'l-hacr ve'l-ikrâh ve's-şüf'a, Kitâbü's-şirket, Kitâbü'l-vekâlet, Kitâbü's-sulh ve'l-ibra', Kitâbü'l-ikrâr, Kitâbü'd-da'va, Kitâbü'l-beyyinât ve't-tahlîf, Kitâbü'l-kazâ. *Mecelle*'de toplam 73 bâb ve 1851 madde yer almaktadır. Bu başlıklardan da anlaşılacağı üzere, mu'âmelât ve yargılama ile ilgili bölümler kanunlaştırılmıştır. Bu

nedenle, *Mecelle* medenî kanun mahiyetinde olmakla beraber, medenî kanun içinde değerlendirilen şahıs, aile, miras ve aynî haklar ile ilgili konuları ele almamaktadır.⁹²⁶

Mecelle'deki her bölümünün başında yer alan mukaddimelerde, ele alınacak konunun fikhî istılahları ile bazı umumî kâideler bulunmaktadır. Bunlar bir yandan meselenin anlaşılmasını sağlamakta, öte yandan içinde bulunulan dönemde yargı makamında bulunan zevatın fikhî istılahlara uzaklığını da göstermektedir. Zira fikhî kitaplarında geçen bazı hüküm, kâide ve dâbıtların formüle edildiği *Mecelle*'de geçen kavramlar, fikhî kültürüne vakıf olan kişilerin kolayca anlayabileceği düzeydedir. Ancak, ele alınan dönemde bunları anlayamayacak birikime sahip kişilerin bulunması, *Mecelle* heyetinin ilgili kavramları izah etmesine yol açmıştır. Ayrıca erken dönemlerden itibaren *Mecelle* üzerine yazılan şerh vb. çalışmalarda da bunun etkisinin olduğu ifade edilmiştir.⁹²⁷

2. *Mecelle*'de Yer Alan Kâidelerin Analizi

Mecelle'nin başında bulunan küllî kâideler dışında kalan kısımlar, fûrû' eserlerinde yer alan hükümlerin maddeler halinde kanunlaştırılmış şekli olduğundan, bunların kavâid ile doğrudan bir ilgisinin olduğunu söylemek güçtür. Bu nedenle aşağıda, *Mecelle*'nin başında yer alan 99 kâide tahlil edilecektir. Ancak bu kâidelere geçmeden önce *Mecelle*'nin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası üzerinde durulacak ve burada dile getirilen bazı konular incelenecektir.

a. Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası ve Makâle-i Ūlâ

Mecelle'nin girişinde yer alan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası, *Mecelle* ile ilgili genel bilgiler ihtiva ettiği için metnin bir bütün olarak anlaşılmasında önemli bir role sahiptir. Mazbata'nın girişinde 1839'dan sonra Batılı kanunların tercümesi ile Osmanlı'da uygulanmakta olan ikili hukuk sisteminin ve yargı organlarında görev yapan kimselerin şer'î ahkâmı bilmemelerinin doğurduğu sorunlara değinilmektedir. O dönemde fikhî

⁹²⁶ Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, s. 191.

⁹²⁷ Erdem, "Türkçede Mecelle Literatürü", *TALİD*, III, 679.

eserlerine müracaat ederek karşılaşılan problemleri çözüme kavuşturmanın epey maharet ve meleke gerektirdiği ifade edildikten sonra, Hanefî mezhebi kaynaklarından sahîh görüşü alıp bunu olaylara uygulamanın çok zor olduğu ifade edilmiştir. Zamanın değişmesiyle örf ve âdete dayanan hükümlerin de değiştiği ifade edilmiş ve bunların değişmesinin delillerin değiştiği anlamına gelmeyeceği vurgulanmıştır. Şer‘î kâidelerin sabit olduğu, bunların yeni hadiselere tatbikinin değiştiği üzerinde durulduktan sonra, fetvâ kitaplarının bu fonksiyonu yerine getirdiği; ancak onlarda yer alan malumatın bir araya getirilmesinin güç olduğu belirtilmiştir.⁹²⁸

Mecelle Komisyonu, İbn Nüceym’e merkezî bir rol biçmektedir. İbn Nüceym’in, kendi dönemine kadar olan kâide ve meseleleri başarılı bir şekilde bir araya getirdiği; ancak kendisinden sonra bunu sürdürecektir ilim adamlarının yetişmediği üzerinde durulmuştur. Özellikle şer‘î ilimlerde maharet sahibi kimselerin bulunmaması sebebiyle Nizâmiye Mahkemeleri’nin ihtiyaçları karşılanamadığı gibi Şer‘iyye mahkemelerinin kâdî ihtiyacının da karşılanmadığı ifade edilmiştir.⁹²⁹ Mazbata’da dile getirilen bu sıkıntılardan, XI/XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı’da şer‘î ilimlere vâkıf kimselerin giderek azaldığı ve bu durumun Tanzimat döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemde gerek Temyîz, Ticaret ve Nizâmiye Mahkemeleri’ne giden davalarda yetkili kişilerin bu konuları fikhî kaynaklardan tetkîk edemedikleri Mazbata’da zikredilmektedir. Mecelle Cemiyeti, *Mecelle*’nin bu açığı giderebileceğini ve mezhep kaynaklarında muhtar olan görüşleri seçerek bunları, anlaşılması kolay bir dil ile bir araya getireceğini ve Nizâmiye Mahkemeleri’ndeki görevlilerin bundan istifade edeceğini belirtmiştir.⁹³⁰

Mecelle Mazbatasında, Hanefî fıkıh kaynaklarından istifade edilerek, asrın ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde muâmelât bölümüne dair görüşlerin bir araya getirildiği ve bunların değişik bölümlere taksim edildiği ifade edilmiştir.⁹³¹ İleriki

⁹²⁸ Mecelle Mazbatası, s. 8-10.

⁹²⁹ Mecelle Mazbatası, s. 10.

⁹³⁰ Mecelle Mazbatası, s. 10-11.

⁹³¹ Mecelle Mazbatası, s. 11.

sayfalarda, Hanefî mezhebinin muâmelât konularında diğer mezheplere ve müctehidlere üstünlüğünü ortaya koyacak örnekler verilmiş ve *Mecelle*'de Hanefî mezhebinin dışına çıkılmadığı yeniden vurgulanmıştır.⁹³²

Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası'nda, *Mecelle*'nin başında bulunan küllî kâidelerin, İbn Nüceym ve onu takip eden fakîhlerin bir araya getirdiği kâideler olup, Şer'îyye mahkemelerinde yalnız bunlara dayanarak hüküm verilemeyeceği şöyle ifade edilmiştir:

Mukaddimenin ikinci makalesi İbn Nüceym ile onun mesleğini sâlik olan fukahânın cem eyledikleri kavâid-i fikhiyye olup, hükkâm-ı şer' bir nakl-i sarîh bulmadıkça yalnız bunlarla hükmedemez. Lakin, mesâil-i fikhiyenin inzibâtına küllî fâideleri olarak erbâb-ı mutalaa mesâili edillesi ile zabt etmiş olurlar ve me'murîn-i sâireye her hususta merci' olabilir ve bunlarla bir adam muâmelâtını mehma emkene şer'a tevfiik ve takrîb edebilir.⁹³³

Bu ifadelerden, Şer'îyye Mahkemeleri'nde görevli olan hakimlerin mezhep kaynaklarından açık bir nakil bulmadıkça küllî kâideleri esas alarak hüküm veremeyeceği anlaşılmaktadır. Mazbata'nın daha önceki sayfalarında, fıkıh kitaplarına müracaat edecek melekeye sahip hakimlerin bulunmadığından yakınıldığı dikkate alındığı takdirde, *Mecelle*'de geçen fikhî kâideleri anlayıp bunların fûrû' örnekleriyle ilişkilerini kurmanın belirli bir birikim gerektireceği ve bu mahkemelerde görev yapan kişilerin de bundan yoksun olduğu söylenebilir. Ayrıca Mecelle Cemiyeti, hakimlerin hüküm verirken yararlanacakları kısmın küllî kâidelerden ziyade, meselelerin detaylı bir şekilde maddeler halinde açıklandığı bölümler olduğuna işaret etmiştir. Küllî kâidelerin çerçeve rolüne değinilen bu kısımda, söz konusu kâidelerin sadece yargı organlarına değil, toplumun diğer kesimlerine de şer'î hukuku anlamada bir kaynak oldukları üzerinde durulmuştur.

⁹³² Mecelle Mazbatası, s. 11-14.

⁹³³ Mecelle Mazbatası, s. 12. Ürdün Medenî Kanunu Mecelle'nin aksine, kanunda bir hüküm bulunmadığı takdirde bu kâidelere dayanarak yargıda bulunulacağını belirtir. Bkz. Hasan, "A Comparative Study of Islamic Legal Maxims", *IQ*, XLVIII, 53.

Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası'ndan sonra Makâle-i ûlâ başlığı altında fikhın tanımı yapılmıştır. Buna göre, “*ilmi fikh, mesâil-i şer‘iyye-i amelîyyeyi bilmektir.*” Fikhın bu şekilde tanımı yapıldıktan sonra, fakihlerin fer‘î meseleleri küllî kâidelere irca ettikleri ve bu kâidelerin müsellemtâttan oldukları ifade edilmiş ve fikhî kâidelerin istisnalarının olmasının onların külliliğine etki etmediği üzerinde durulmuştur. *Mecelle*'de külliliğe getirilen yorum ile Ali Haydar Efendi'nin (v. 1936) bu çerçevede ortaya koyduğu görüşler bu konudaki tartışmalar açısından önem taşımaktadır. *Mecelle*'ye göre fikhî kâidelerden “*bazısı münferiden ahz olundukta bazı müstesnayâtı bulunur ise de yekdiğerini tahsîs ve takyîd ettiklerinden min haysu 'l-mecmû' külliyyet ve umûmiyyetlerine halel gelmez*”.⁹³⁴ Fikhî kâideler de diğer ilimlerin kavâidinde olduğu gibi tek başına ele alındığında, her bir kâidenin altında istisnaların olması kaçınılmazdır. Ancak kâideler ile istisnaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bunların birbirlerini takyîd ve tahsîs ettiği görülür ki bu durumda onların küllilik vasfının devam ettiği söylenebilir. Ali Haydar Efendi, bununla ilgili birkaç örnek vererek; bir kâideden istisna edilen bir kâide veya hükmün başka bir kâidenin altına girmesi sebebiyle sonuçta genel bir kurala raci olduğunu ve bu sebepten dolayı istisnaların varlığının bir çelişki olmadığını ifade etmektedir.⁹³⁵

b. Makâle-i Sâniye: Kavâid-i Fikhiye

Mecelle'de Makâle-i Sâniye başlığı altında küllî kâideler incelenmiştir. *Mecelle*'nin küllî kâideleri, büyük oranda İbn Nüceym ve onu takip eden Hâdimî gibi Hanefî kavâid müelliflerinin eserlerinden toplanarak bir araya getirilmiştir. *Mecelle*, daha önce de ifade edildiği üzere, klasik manada bir fikh kitabı olmadığı gibi, kavâid kitabı da değildir. Nitekim giriş bölümünde incelenen kâideler, daha önce takip edilen yöntemlerin hepsinden farklı bir tertîb ile bir araya getirilmiştir. Bu nedenle, bu bölümdeki kâidelerin ne tür bir sistem esas alınarak cem edildiği ve kâidelerin nasıl

⁹³⁴ *Mecelle*, s. 6.

⁹³⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürerü 'l-hukkâm*, I, 26. Ömer Nasuhi Bilmen de kâidelerin takyîd ve tahsîs etmek suretiyle birbirlerini ikmal ettiklerini ifade ederek bu yaklaşımı benimsemektedir. bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, I, 254.

sıralandığı hakkında bir yorum yapmak oldukça zordur. Zira *Mecelle*'de ele alınan kâideler kendi aralarında usûl, fûrû' kâideleri şeklinde bir tasnife tabi tutulacağı gibi; *el-Eşbâh ve'n-nezâir* literatürüne ait eserlerde olduğu gibi kapsayıcılık bakımından da bir sıralama yapmak mümkündür. Ancak *Mecelle*'de böyle bir tasnif ve sıralamanın takip edilmediği görülür. Örneğin kavâid kitaplarında beş temel kâide arasında yer alan “âdet muhakkemdir” kâidesi, *Mecelle*'de 36. maddede; “zarar izâle olunur” kâidesi 20. maddede, “meşakkat teysiri celbeder” kâidesi 17. maddede yer almıştır. *Mecelle*'nin bu yönü, bazı muasır yazarlar tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Hıfzı Veldet, *Mecelle*'nin başındaki küllî kâideleri şöyle tenkit eder:

Mecellenin 100 maddelik mukaddimesi, tam ahkâmı umumiye olmayıp, ekserisi umumî ve bazıları hususî mahiyeti haiz birtakım kaidelerin, aralarında irtibat, alâka ve ahenk gözetilmeksizin sistemsiz bir şekilde biribiri arkasına dizilmesinden meydana gelmiş bir kısımdır.⁹³⁶

Mecelle'de ele alınan küllî kâidelerin konuları itibariyle de bir tasnife tabi tutulmadığı görülmektedir. Nitekim, mevzuları itibariyle birbiriyle alakası olan kâideler, farklı maddelerde ele alınmıştır. Örneğin *Mecelle*'nin 12. maddesi olan “kelâmda aslolan manayı hakîkidir” kâidesi; 60. maddesi olan “kelâmın i'mâli ihmâlınden evlâdır”, 61. maddesi olan “manayı hakîkî müteazzir oldukta mecaza gidilir” ve 62. maddesi olan “bir kelâmın i'mâli mümkün olmaz ise ihmâl olunur” kâideleri ile aynı konuda olmasına rağmen başka bir yerde zikredilmiştir.⁹³⁷ Ayrıca 60. madde ile 62. madde anlam bakımından birbirlerine çok yakın olmalarına rağmen ayrı maddeler halinde verilmiştir.

Mecelle Cemiyeti, dönemin tartışmalarının etkisinde kalarak örf ile ilgili kâidelere geniş yer vermiştir. *Mecelle Mazbata*'sında müteaddid defalar üzerinde durulan örf, *Mecelle* tarafından hukukun kaynağı olarak kabul edilmiş ve bu durum 36. Maddede “âdet muhakkemdir” şeklinde ifade edilmiştir. Bu kâide ile ilintili olarak şu kâidelere yer

⁹³⁶ Veldet, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I*, s. 194.

⁹³⁷ Bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 122.

verilmiştir: “Nâsın isti‘mali bir hüccettir ki anınla amel vâcib olur”, “âdeten mümteni‘ olan şey hakikaten mümteni‘ gibidir”, “âdetin delaletiyle manay-i hakîki terk olunur”, “âdet ancak muttarid yahut gâlib oldukta muteber olur”, “örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir”, “beynettüccar maruf olan şey beyinlerinde meşrut gibidir”, “örf ile ta‘yin nass ile tayin gibidir.”⁹³⁸

⁹³⁸ Bkz. Mecelle, md. 37, 38, 40, 41, 43, 44, 45.

SONUÇ

Fıkhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan küllî kazıyye şeklinde tanımlanabilecek olan kâide, kapsam bakımından kâide ve dâbit şeklinde ikiye ayrılır. Kâide, fıkhın birden fazla alanını kuşatan geniş kapsamlı asıl veya kazıyye olmasına karşın dâbit, fıkhın sadece bir mevzuu ile ilgili olan daha dar asıldır. Kâidelerin daha soyut ve kuşatıcı olmaları, ilgili oldukları mevzuların alanını geniş kılmakla beraber, bu meselelere uygulanma imkanlarını da azaltmaktadır. Bu nedenle, çok genel olan bir kâideye dayanarak hüküm verilemeyeceği belirtilmiştir. Buna karşılık dâbitler, ilgili oldukları meseleleri doğrudan düzenleme fonksiyonuna sahiptirler.

Kâide ile dâbit kapsam bakımından ayrıştıkları gibi sahip oldukları özellikler itibariyle de farklılık arz ederler. Kâidelerin büyük bir kısmı, fıkıh ilminin genel karakterini yansıtan ve bu nedenle mezheplerin ortak bir şekilde benimsediği asıllardır. Her mezhebin fikhî tefekkürünün sonucunda ele edilen dâbitler ise içinde doğdukları mezhebin genel karakteristiğini yansıtır. Bu nedenle, klasik kaynaklarda mezhep düşüncesinin bir mahsülü olan dâbitler üzerine hüküm bina edilirken, genel kâidelere böyle bir anlamın atfedilmediği görülmektedir.

Modern dönem müellifleri, ele aldıkları her kâide ve dâbitin naslardan kaynaklarını ortaya koymaya çalışsalar da klasik dönemdeki kavâid müelliflerinin böyle bir çabanın içerisine girmedikleri görülür. Her ne kadar naslar İslâm toplumunda üretilen her türlü bilgiye zemin teşkil etse de her kâide için naslardan bir delil bulmak, fikhî tefekkürün ortaya koyduğu çabayı görmezden gelmek anlamına gelir. Dolayısıyla fikhî kâidelerin, başta Kitap ve sünnet nasları olmak üzere, ilk dönemlerden itibaren üretilen fikhî müktesebata ve bunu destekleyen kültürel unsurlara uzanan geniş yelpaze içinde ortaya konan malzemenin istikrâî bir şekilde incelenmesi sonucunda elde edildiğini söylemek mümkündür.

Fikhî mirasın istikrâî bir şekilde gözden geçirilmesi suretiyle elde edilen kâideler, küllî formlara sahip kazıyyeler şeklindedirler. Özellikle ilk dönem mezhep birikimini

ilkesel bir okumaya tabi tutan fıkıh alimlerinin *tahrîc*, *tercîh* ve *ta'lîl* yaparken kâidelere müracaat ettikleri ve bunları, vardıkları neticeleri temellendirirken işlevsel bir şekilde kullandıkları görülür. Fıkıhî kâideler, mezhep birikimi üzerinde yoğunlaşan bu tür bir zihnî çabanın ürünleri olmaları hasebiyle, mezhebî bir karakter arz etmektedirler. Bununla beraber, genel fıkıh kâidelerinin değişik fıkıh ekolleri tarafından ortak bir şekilde kullanılması, bu kâidelerin mezhepler üstü bir yapıya sahip olduklarını göstermektedir.

Şerh, hâşiye, muhtasar, fetâvâ gibi değişik fıkıhî yazım türleri, sahip oldukları hususiyetler çerçevesinde kavâid düşüncesine etki etmişlerdir. Zira fıkıh içerisinde zamanla ortaya çıkan alt edebî türlerde değişik şekil ve işlevlerle fıkıhî kâidelere yer verilmiştir. Muhtasar eserlerin kullandığı dil ve geniş mezhep müktesebâtını öz bir şekilde ortaya koymaları, fıkıhî kâidelerin ifade yapılarına önemli ölçüde etki etmiştir. Fıkıhî kâidelerin fonksiyonel bir şekilde kullanıldığı şerhlerin de kavâid düşüncesinin oluşmasında önemli rolleri olmuştur. Özellikle fer'î ahkâm incelenirken illetleri üzerinde durulması, zamanla bu illetlerin bir kısmının kâide olarak formüle edilmesini sağlamıştır. Temel kaynaklardaki ilk kâide örneklerinin *ta'lîl* yöntemi olarak ifade edilebilecek bu kâideleştirme şekliyle vaz edildiği görülür. Ancak IV/X. yüzyılın ortalarına doğru özellikle Hanefî fakihler, fıkıh bâblarının başlangıcında kâide ve dâbitler zikrederek bunların altında ilgili meseleleri açıklama yoluna gitmişlerdir. *Ta'lîl*den farklı olan ve *ta'sîl* olarak isimlendirilen bu yöntemde, önce konuyla ilgili fıkıhî bir asıl zikredilmiş, altında ise onunla bağlantılı fer'î meseleler aktarılmıştır. Özellikle İmâm Muhammed'in *el-Câmi'ü'l-kebîr* şerhleri bunun ilk ve en önemli örneklerini teşkil ederler. İmâm Muhammed'in eserlerine yazılan şerhlerde karşılaşılan bu yazım tarzı, zamanla müstakil kaynaklarda fıkıhın her konusuna uygulanabilecek bir yöntem haline getirilmiş ve kavâid literatürünün doğmasına yol açmıştır. Kerhî'nin *Risâle*'si gibi eserlerde fıkıh bâblarından ziyade, mezhep imâmalarının ihtilâfları çerçevesinde ortaya konan bu yöntem, sonraki dönemlerde kaleme alınan kavâid kitaplarında fıkıh bâbları esas alınarak uygulanmıştır.

Hanefî mezhebinin kurucu figürlerinden İmâm Muhammed'in eserleri çerçevesinde geliştirilen ve fikhî mirası ilkesel okumaya tabi tutan bu yaklaşım, özellikle başını Bağdat merkezli fakîhlerin çektiği müstakil kavâid te'lifâtına yol açmıştır. IV/X. yüzyıla tekabül eden bu dönemde, Ebû Tâhir ed-Debbâs ve Kerhî gibi fakîhler, geniş mezhep müktesebâtını teorik bir ifade tarzına kavuşturmaya çalışmışlardır. Bu aynı zamanda mezhebin düşünce parametrelerini hukukî bir dil ile ve mücerret bir şekilde ifade etmek anlamına da geliyordu. Ancak onların bu çabaları Hanefî mezhebinin Bağdat'taki etkinliğinin zayıflaması ve mezhep merkezinin Mâverâünnehir'e kaymasıyla farklı bir şekil almıştır. Zira Mâverâünnehir Hanefî fukahâsının gündemini başka konular teşkil ediyordu ve bunlar Irak meşâyihinin çabalarını teksif ettiği meselelerden farklıydı. Dolayısıyla Debbâs ve Kerhî'nin mezhep birikimini asıllar çerçevesinde okumaya tabi tutma faaliyeti, yerini bir müddet başka tartışma ve yazım türlerine bırakmıştır.

IV/X. yüzyılda Bağdat Hanefî fakîhlerinin öncülüğünde başlayan mezhep birikimini asıllara ircâ etme yöntemi sadece Hanefiler'le sınırlı kalmamış, kendileriyle etkileşimde bulunan başka fıkıh ekollerine de etki etmiştir. Örneğin Şâfîî kavâid eserlerinin çokça atıfta bulunduğu Bağdat Şâfîîleri'nin önde gelen isimlerinden İbnü'l-Kâss (v. 335/947) ile aynı dönemde yaşamış olan Mâlikî fakîhlerinden Huşenî'yi (v. 361/972) bu çerçevede zikretmek mümkündür. Ancak fûrû' eserlerde kâidelere çokça yer veren bu müelliflerin çabalarının, müstakil çalışmalara dönüşmediği görülür. Söz konusu dönemden VII/XIII. yüzyıla kadar kavâid alanında çalışma yapan fakîhlerin değişik şekillerde de olsa Bağdat ile irtibatlarının olması bu bölgenin kâideleştirme olgusuna zemin hazırladığını göstermektedir.

VII/XIII. yüzyılda Bağdat Abbasî hilâfetinin düşmesi ve hilâfet merkezinin Mısır'a taşınmasına paralel bir şekilde, kavâid te'lifâtının da Mısır merkezli hale geldiği görülür. Ancak buradaki yazım tarzının, makâsîd odaklı bir fıkıh tefekkürü sonucunda oluştuğunu söylemek mümkündür. Nitekim kavâid edebiyatının en önemli simalarından biri olan İzz b. Abdisselâm'ın çabaları, daha sonrasına büyük ölçüde etki etmiş ve kavâid düşüncesinin makâsîd eksenli şekillenmesinde önemli etkileri olmuştur. İzz b.

Abdisselâm ile beraber Şâfiî fakîhler kavâid edebiyatında hem nicelik, hem de nitelik bakımından öncü role sahip olmuşlardır. Bu durum, İbn Nüceym'e kadar bu şekilde devam etmiş ve İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ıyla beraber Hanefî fakîhler te'lifâtta önemli sayılabilecek bir zenginliğe ulaşmışlardır. Fakat telif edilen eserlerin büyük bir kısmı İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ına şerh ve hâşiye şeklinde olmuştur.

İlk dönem kavâid eserlerinin ihtilâf merkezli bir yazım tarzı benimsediklerini söylemek mümkündür. Ancak bu durum, VIII/XIV. yüzyıldan itibaren yerini yerleşmiş mezhep görüşlerinin dayanmış olduğu ilkeleri inceleme eğilimine bırakmıştır. Bu dönemden itibaren, sistemleşmiş bir görüşün asıllarını ortaya koyma ve fer'î meselelerin dayanmış olduğu ilkeleri ispatlama çabası hakimdir. Bu nedenler kavâid eserlerinin ancak X/XVI. yüzyılda dil ve üslûp açısından istikrar kazanabildiği ifade edilebilir. Bu eserlerde, önce mezhepler arası veya aynı mezhebe mensup müctehidler arasındaki görüş ayrılıkları incelenmiş ve bu çerçevede her mezhebin veya müctehidin esas aldığı kâideleri ortaya koyma amacı güdülmüştür.

VIII/XIV. yüzyıldan itibaren kaleme alınan kavâid kitaplarının *el-Eşbâh ve'n-nezâir* olarak isimlendirilmesinde, incelenen kâidelerin altında gerek şekil, gerekse şekil ve hüküm bakımından birbirine benzeyen birçok örnek aktarılması ve bunların söz konusu kâide ile olan ilişkilerinin ortaya konmaya çalışılmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla incelenen her kâidenin altında *eşbâh* ve *nezâir* denilebilecek birçok örneğe yer verilmesi bu isimlendirmede etkili olmuştur. Zamanla kavâide ilave olarak başka konuların da incelendiği *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığını taşıyan eserlerin kavâid kitapları olarak değerlendirilebileceğini söylemek mümkündür. Zira bu çalışmalarda değişik başlıklar altında ele alınan her konunun ya dayanmış olduğu asıllar ile irtibatı doğrudan kurulmaya çalışılmış, ya da bu irtibatı ortaya koyacak örneklere dolaylı bir şekilde yer verilmiştir.

Hanefî fakîhlerin, uzun bir süreyi kapsayan dönemde kavâid te'lifâtında varlık gösterememelerinde, İbn Nüceym'in de *el-Eşbâh*'ta belirttiği üzere şerh, hâşiye ve muhtasar gibi yazım türlerine yönelmeleri ve bu alanlarda kâideleri etkin bir şekilde kullanmalarının rolü olmuştur. Özellikle belirli bir dönemden sonra mezhebin teorik

gelişiminde etkili olan Orta Asya Hanefî fakîhlerinin daha çok fikhın iki ana damarını temsil eden usûl ve fîrû' yazımına yönelerek *kavâid*, *tahrîcû'l-fîrû'* ve *furûk* gibi diğer alt dallara daha az ilgi gösterdiklerini söylemek mümkündür. Nitekim, Hanefî mezhebinin en temel kavâid eseri olan İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ını doğuran faktörler dikkate alındığında, İbn Nüceym'in Mısır'daki Şâfiî kavâid geleneğinden önemli ölçüde etkilendiği ve bu çerçevede mezhebin kaynaklarını inceleyerek kâideleri bir araya getirmeye çalıştığı görülür.

İbn Nüceym'den sonra bazı kavâid eserleri kaleme alan Hanefî fakîhlerin bu çalışmaları, büyük oranda İbn Nüceym'in eseri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu durum, *Mecelle*'ye kadar böyle devam etmişse de *Mecelle* ile birlikte kavâid düşüncesi diğer mezhepleri de etkileyecek bir biçimde farklı bir merhaleye girmiştir. Hazırlandığı dönemin koşulları dikkate alındığında birçok açıdan oldukça başarılı olan *Mecelle*, fıkıhtan beslenen bir kanun metni olup; bir fıkıh veya kavâid çalışması olarak değerlendirilemez. Bu yönüyle *Mecelle*, doktriner olarak kaleme alınan kavâid eserlerindeki ana hedefin yerine daha pragmatik gayelerle kaleme alınmış bir metin özelliğine sahiptir. *Mecelle*'nin hazırlanmasının üzerinden bir asırdan fazla zaman geçmesine rağmen yapılan te'lifâta hala yön veriyor olması, sahip olduğu etkiyi gösteren önemli bir faktördür.

Fıkıh alimlerinin, çok erken dönemlerden itibaren belirli ilkeler üzerine inşa ettikleri fikhî bilgi, zamanla değişik yazım türlerine yol açmıştır. Bunların başında gelen kavâid edebiyatı, geçmiş fikhî müktesebâtı asıllar çerçevesinde okuma sonucunda ortaya çıkan ve fikhın ilkesel düşünce boyutunu temsil eden bir edebî türüdür. Geniş fıkıh kaynakları içerisinde meseleler ele alınırken işlenen ilkeleri, müstakil olarak bir araya getirme hususunda Hanefî fakîhler öncü rol oynamışlardır. Ancak bu durum, daha sonra Şâfiî fakîhlerin lehine değişmiş ve bu durum İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ına kadar böyle devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- ‘Abbâsî Abdurrahim b. Ahmed, *Me‘âhidü’t-tansîs ‘alâ Şevâhidi’t-Telhîs* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1947, I-IV.
- ‘Abderî, Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Ali eş-Şeybî, *Timsâlû'l-emsâl* (nşr. Es‘ad Zibyân), Beyrut 1982, I-II.
- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr ‘an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut 1997, I-IV.
- Ahmad, Ahmad Atif, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law, A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*, Leiden 2006.
- Ahmed, et-Tayyib es-Senûsî, *el-İstikrâ’ ve eseruhu fi'l-kavâ’idi'l-usûliyyeti ve'l-fikhiyye, diraseten nazariyyeten tatbikiyye*, Riyad 2003.
- Akgündüz, Ahmet, “Ahmet Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri”, *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895), (Sempozyum 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997, 335-341.
- ‘Alâî, Ebü Saîd Halil b. Keykeldî, *el-Mecmû‘u'l-müzheb fî kavâ’idi'l-mezheb* (nşr. Muhammed b. Abdilgaffar b. Abdirrahman eş-Şerîf), Kuveyt 1994, I-II.
- Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul 1330, I-III.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ebî'l-Hasen, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nükâye* (nşr. Muhammed Nizâr Temîm- Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1997, I-III.
- ‘Âlim b. el-‘Alâ’ el-Ensârî ed-Dehlevî, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye* (nşr. Seccâd Hüseyin), Karaçi 1996, I-V.

Alper, Ömer Mahir, “Küllî”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 539-540.

Altuntaş, Havva, *Alâeddîn es-Semerkandî ve Tuhfetü'l-fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008).

Al-Amiri, Rashed Saud, *Legal Maxims in Islamic Jurisprudence, Their History, Character and Significance* (The University of Birmingham, Basılmamış Doktora Tezi, 2003).

Apaydın, H. Yunus, “Kıyas”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 529-539.

_____, “İbn Abdüsselâm”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 284-287.

_____, “Karâfi”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 394-401.

Arabi, Oussama, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, New York 2001.

Arazi, A. “Mukhtasar”, *EI2*, Leiden 2011, VII, 536-540.

Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye'den Kavâ'id-i Külliyye-i Fıkhiyyenin İzâhı*, İstanbul 1318.

'Attâr, Hasan, *Hâşiyetü'l-'Attâr 'alâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-cevâmi'*, Beyrut, t.y., I-II.

Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul 2007.

Aydın, Mehmet Akif, “Mecelle'nin Hazırlanışı”, *Osmanlı Araştırmaları*, IX, İstanbul 1989, 31-50.

Aydın, Lütfi, *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı ve "Mecâmiu'l-hakâik Adlı Eserindeki Metodu* (Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007).

Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Remzü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (nşr. Naim Eşref Nur Ahmed), Karaçi 2004, I-II.

Bâhüseyn, Yakub b. Abdilvehhâb, *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ' ve'l-usûliyyîn*, Riyad 1994.

_____, *el-Kavâidu'l-fikhiyye; el-Mebâdi', el-mukavvimât, el-mesâdir, ed-delîliyye, et-tatavvur*, Riyad 1998.

_____, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye; Mukavvimâtuhâ, şurûtuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dirâse, nazariyye, vasfiyye, târihiyye*, Riyad 1998.

_____, *Kâ'idetü'l-yakîn lâ yezûlu bi's-şekk, dirâse, nazariyye, te'sîliyye ve tatbikiyye*, Riyâd 2000.

_____, *el-Me'âyîru'l-celiyye fi't-temyîzi beyne'l-ahkâm ve'l-kavâid ve'd-davâbit el-fikhiyye*, Riyâd 2008.

Baktır, Mustafa, *İslâm Hukukunda Zarûret Hali*, Ankara, t.y.

_____, "Kaide", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 205-210.

_____, "Eşbâh ve Nezâir", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 456-457.

Başoğlu, Tuncay, "Tahrîc", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 420-422.

Bedârîn, Eymen Abdulhamid, *Nazariyyetü't-tak'îdi'l-usûli*, Beyrut 2005.

Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet, Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, İstanbul 2004.

- _____, “Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikayesi”, *İslam ve Klasik* (ed. Sami Erdem- M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2008, 79-93.
- Begâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ud el-Ferrâ’, *Şerhu’s-sünne* (nşr. Şu‘ayb el-Arnâvût, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş), 2. Baskı, Beyrut 1983, I-XVI.
- Bennânî, Abdurrahman b. Câdullah, *Hâşiyetü'l-‘Allâme el-Benânî ‘alâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî ‘alâ metni Cem‘i'l-cevâmi‘*, Kahire 1937, I-II.
- Bezzâzî, Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, No: 173.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, I-VIII.
- Bingöl, Abdülkuddüs, “İstikrâ”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 358-359.
- Binyûnis el-Velî, *Davâbitu't-tercîh ‘inde vukû‘i't-te‘ârud lede'l-usûliyyîn*, Riyad 2004.
- Boynukalın, Mehmet, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, İstanbul 2009.
- Brunschvig, Robert, “Logic and Law in Classical Islam”, *Logic in Classical Islamic Culture*, Ed. G. E. Von Grunebeum, California, t.y.
- Bucnûrdî, Mirzâ Hasan el-Musevî, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye*, Kum 1969, I-VII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Câmi‘u's-sahîh* (nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki), İstanbul 1992, I-VIII.
- Burhânî, Muhammed Hişâm, *Seddü'z-zerâ‘i fi ş-şer‘ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1985.

- Castro, Francisco Vidal, “Las Obras de Ahmad al-Wansarîsî (m. 914/1508). Inventario Analítico”, *Anaquel de Estudios Arabes*, Madrid 1992, III, 73-113.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Ezheri, *Hâşiyetü'l-Cemel 'alâ Şerhi'l-Menhec*, Kahire 1305, I-V.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu'l-Cessâs 'ale'l-Câmi 'i'l-kebîr li-Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî*, Dâru'l-Kutubi'l-Kavmiyye, Fıkhu Hanefî, No: 745'in fotokopi nüshasıdır.
- _____, *el-Fusûl fi'l-usûl* (nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), 2. Baskı, İstanbul 1994, I-IV.
- Cevdet Paşa, Ahmet, “Vak'anüvîs Cevdet Paşa'nın Evrakı”, *TOEM*, XLVII (1 Kanuni Evvel 1333), s. 266-285.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-luğati ve sihâhu'l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulgafur Attâr), Beyrut 1979.
- Cezâîrî, Ebû Abdirrahman Abdulmecid Cum'a, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye el-müstahrace min kitâbi İ'lâmi'l-muvakki'in li'l-'allâme İbn Kayyim el-Cevziyye*, Kahire 1421.
- Copi, Irving M. ve Cohen, Carl, *Introduction to Logic*, Englewood Cliffs 1990.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta'rifât* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî) Beyrut 2003.
- Cürcânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mu'âyât fi'l-'akl evi'l-furûk* (nşr. Muhammed Fâris), Beyrut 1993.
- Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî- Şübeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1996, I-III.

_____, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyde), Beyrut 1997, I-II.

Cüveynî, Ebû Muhammed Abdulvehhab b. Yusuf, *el-Cem' ve'l-fark* (nşr. Abdurrahman b. Sellâme b. Abdillâh el-Müzeynî), Beyrut 2004, I-III.

Çeker, Orhan, "Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eseri", *SÜİFD*, VIII, 1998/1, 43-52.

Darânî, Muhammed b. Şâkir el-Ketbî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973, I-V.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî* (nşr. Abdullâh Haşim Yemânî el-Medenî), Kahire, t.y., I-IV.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Te'sîsü'n-nazar* (nşr. Zekeriyya Ali Yusuf), Kahire, t.y.

_____, *Te'sîsü'n-nazar* (nşr. Mustafâ Muhammed el-Kabbânî), Beyrut, t.y.

_____, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, (Trc.: Ferhat Koca), Ankara 2002.

Demir, Abdullâh, *Mecelle ve Külli Kâideler*, İstanbul 2011.

Dımaşkî, Ebû'l-Fadl Müslim b. Ali, *el-Furûku'l-fikhiyye* (nşr. Muhammed Ebû'l-Ecfân- Hamza Ebû Fâris), Beyrut 1992.

Dönmez, İbrahim Kâfî, "Hz. Peygamber'in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri", *Ebedî Risalet I*, İzmir 1993, I-II.

Duman, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul 2009.

Ebü's-Suud, Muhammed b. Seyyid Ali, *'Umdetü'n-nâzır 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, No: 53.

Ebü Zehra, Muhammed, *Mâlik: Hayâtuhu ve 'asruhu, ârâuhu ve fikhuhu*, Kahire, t.y..

_____, *Usûlü'l-fikh*, Kahire 1974.

Ebü Zeyd, Bekr b. Abdillâh, *el-Medhalu'l-mufassal ilâ fikhi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel ve tahrîcâtî'l-ashâb*, Riyad 1997, I-II.

Ebü'l-Bekâ', Eyyüb b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât* (nşr. Adnan Dervîş, Muhammed el-Mısırî), 2. Baskı, Beyrut 1993.

Ebü'l-Ecfân, Muhammed el-Hâdî, "Makkarî", *DÎA*, Ankara 2003, XXVII, 446-447.

Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkindî, *Uyûnu'l-mesâil fî furû'î'l-Hanefiyye* (nşr. Seyyid Muhammed Muhennâ), Beyrut 1998.

Efgânî, Ebû Ömer Seyyid Habîb b. Ahmed, *el-Furûku'l-fikhiyye 'inde'l-Îmâm İbn Kayyim el-Cevziyye cem'an ve dirâseten*, Riyad 2009, I-II.

Ekinci, Ekrem Buğra; Şimşirgil, Ahmet, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*, İstanbul 2008.

Erdem, Sami, "Türkçede Mecelle Literatürü", *TALİD*, 2005/3, 673-722.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (2. Baskı), İstanbul 2005.

Ezherî, Abû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luğa* (nşr. Ahmed Abdurrahman Muhaymir), Beyrut 2004.

Fâdânî, Ebü'l-Feyz Muhammed Yasin b. İsa, *el-Fevâidü'l-ceniyye hâşiyetü'l-Mevâhibi's-seniyye şerhu'l-Ferâidi'l-behiyye fî nazmi'l-kavâidi'l-fikhiyye* (nşr. Remzi Saduddin Dimaşkiyye), Beyrut 1991, I-II.

Fadel, Mohammad, "The Social Logic of Taqlîd and the Rise of the Mukhtasar", *ILS*, C. 3, sy., 2, 1996, 193-233.

Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsâu'l-ulûm* (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut 1996.

el-Fetâva'l-Hindiyye, 3. Baskı, Diyarbakır 1973, I-VI.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*, Bulak 1306/1324, I-II.

Fırat, Yavuz, *Ebû Said el-Hadimî ve Risâletü Tertîli'l-Kur'ân* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1991) .

Gânim el-Bağdâdî, Ebû Muhammed b. Gânim b. Muhammed, *Mecma'u'd-damânât fî mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanife en-Nu'mân* (nşr. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed), Kahire 1999, I-II.

Garaybeh, Muhammed er-Rahîl, "Dirâse tahlîliyye ve nakdiyye li kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir fî'l-fikhi'l-Hanefî", *Mu'te li'l-buhûs ve'd-drâsât*, XI, 1996/6, 433-472.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfiz), Cidde t.y., I-IV.

_____, *Mi'yâru'l-'ilm fî fenni'l-mantık*, Beyrut: Dâru'l-Endelus, t.y.,.

_____, *Esâsü'l-kıyâs* (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Riyad 1993.

Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Gelenbevî 'alâ İsâgucî*, İstanbul 1283.

Görgün, Tahsin, “‘Yeni’ Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’alesi*, İstanbul 2005, I-II, 675-698.

Güman, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2006).

Güzelhisârî, Mustafa b. Muhammed, *Menâfi ‘u’d-dekâik fî şerhi Mecâmi ‘i’l-hakâik*, İstanbul 1273.

Hacvî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Fikru’s-sâmî fî târihi’l-fikhi’l-İslâmî*, Medine 1977, I-II.

Hâdimî, Ebü Said Muhammed, *Mecâmiu’l-Hakâik*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Öğüt 1216.

_____, *Risâletü’l-Besmele*, İstanbul 1303.

Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Mültekâ’l-ebhur*, (nşr. Vehbi Süleyman Gavecî el-Elbânî), Beyrut 1989, I-II.

Hâlidîyyân, Ebü Bekir Muhammed b. Hâşim, *Kitâbü’l-Eşbâh ve’n-nezâir min eş‘âri’l-mütekaddimîn ve’l-câhiliyye ve’l-muhadramîn* (nşr. Seyyid Muhammed Yusuf), Kahire 1965, I-II.

Halîfî, Riyâd Mansûr, “el-Kâ‘idetü’l-fikhiyye: Hücciyetuhâ ve davâbitü’l-istidlâli bihâ”, *Mecelletü’ş-Şerî‘a ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye*, Kuveyt 2003, LV, 281-347.

Halîl b. Abdilhamid, Abdulvehhâb b. Ahmed, *el-Kavâ‘id ve’d-davâbit el-fikhiyye fî kitâbi’l-Ümm li’l-İmâm eş-Şâfi‘î*, Riyad 2008.

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, Ebü Abdirrahman, *Kitâbu’l-‘Ayn* (nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmirâî), Kum 1405.

- Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzu 'uyûni'l-basâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1985, I-IV.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Hukuku Etüdleri*, İstanbul, 1984.
- Has, Şükrü Selim, *A Study of İbrâhîm al-Halabî with Special Reference to the Multaqâ*, (University of Edinburg, Basılmamış Doktora Tezi, 1981).
- _____, "Mülteka'l-ebhur", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 549-552.
- Hasan, Ahmad, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence, A Study of the Juridical Principle of Qiyas*, İslamabad 1986.
- Hasan, Aznan, "A Comparative Study of Islamic Legal Maxims in Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah, Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transaction", *IQ*, London 2004, XLVIII, 47-68.
- Heinrichs, Wolfhart P., "Qawâ'id as a Genre of Legal Literature", *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002, 365-384.
- _____, "Hukuku Yapılandırmak: Furûk Literatürü Üzerine Mülâhazalar", *İHAD*, (Trc.: Necmettin Kızılkaya), 2007/9, s. 235-246.
- _____, "Kawâ'id Fikhiyya", *EI2*, Leiden 2011, XII, 517-518.
- Hısınî, Takiyyüddin Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdi'l-Mü'min, *Kitâbü'l-kavâ'id* (nşr. Abdurrahman b. Abdillâh eş-Şa'lân, Cibrîl b. Muhammed b. Hasan el-Basîlî), Riyad 1997, I-IV.
- Hıssîn, Abdüsselâm b. İbrahim b. Muhammed, *el-Kavâ'id ve'd-davâbit el-fikhiyye li'l-mu'âmelâti'l-mâliyye 'inde İbn Teymiyye*, Kahire 2002.
- Hilâlî, Abdullah, *Kâ'idetü lâ darara ve lâ dirâr, Makâsıduhâ ve tatbikâtühâ el-fikhiyye kadîmen ve hadîsen*, Dubai 2005, I-II.

- Huşenî, Muhammed b. Hâris, *Usûlü'l-fütyâ fi'l-fikhi 'alâ mezhebi'l-Îmâm Mâlik* (nşr. Muhammed el-Mecdûb, Muhammed Ebü'l-Ecfân, Osman Battîh), Tunus 1985.
- İbn 'Abdilberr en-Nemrî, Ebû Ömer, *Kitâbu'l-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* (nşr. Muhammed b. Muhammed Ehîd), Kahire 1979, I-II.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtar şerhi Tenviri'l-ebşâr*, İstanbul 1984, I-VIII.
- İbn 'Akîl, Ebü'l-Vefâ' Ali b. 'Akîl b. Muhammed, *el-Vâdih fi usûli'l-fikh* (nşr. George Makdisi), Beyrut 1996, I-IV.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut, t.y., I-III.
- İbnu Dakîki'l-Îd, Takiyüddin Ebü'l-Feth, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm*, Kahire 1923, I-IV.
- İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tahbîr 'alâ Tahrîr*, Bulak 1316, I-III.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyisi'l-luga* (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1965, I-VI.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Nureddin, *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb* (nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cinnân), Beyrut 1996.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Beyrut 1993, I-IV.
- _____, *İnbâ'ü'l-gumr bi ebnâ'i'l-'umr* (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1998, I-IV.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed, *el-Fetâva'l-kübrâ el-fikhiyye*, Kahire 1989, I-IV.

- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abdulvâhid Vâfi), Kahire 2006, I-III.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'i-zamân* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut, t.y., I-VIII.
- İbn Hatîbü'd-Dehşe, Ebü's-Senâ' Nureddin Mahmud, *Muhtasar min Kavâ'idü'l-'Alâi ve kelâmi'l-İsnevî* (nşr. Mustafa Mahmud el-Pencevînî), Musul 1984, I-II.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Mahmud Hamid Osman), Kahire 2005.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takiyyüddîn Ebü Bekir b. Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye* (nşr. Abdülalim Hân), Haydarabad 1979, I-IV.
- İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl* (nşr. Muhammed b. Abdulaziz el-Mübarek), Beyrut 2009.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Cîze 1997, I-XXI.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Beyrut 1405, I-XII.
- İbn Kutlûbuğâ, Ebü'l-'Adl Zeynüddin Kâsım, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat 1962.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemûluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 1981.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim, *Fethu'l-Gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, Kahire 1936, I-III.
- _____, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfiz), Dımaşk 1983.

_____, *el-Fevâidü 'z-zeyniyye fî mezhebi 'l-Hanefiyye* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli-i Selman), Riyad 1994.

_____, *el-Bahru 'r-râik şerhu Kenzi 'd-dekâik* (nşr. Zekeriyya Umeyrât), Beyrut 1997, I-IX.

İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Takrîru 'l-kavâ'id ve tahrîru 'l-fevâid* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân), 2. Baskı, Kahire 1999, I-IV.

_____, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti 'l-Hanâbile* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn), Riyad 1425, I-V.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü 'l-müctehid ve nihâyetü 'l-muktesid* (nşr. Hâlid el-'Attâr), Beyrut 1995, I-II.

İbn Tağrıberdî, Cemalüddin Ebü'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nücümü 'z-zâhire fî mülûki Mısr ve 'l-Kâhire* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin), Beyrut 1992, I-XVI.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî), Riyad 1991, I-XXXVII.

_____, *el-Kavâ'idü 'n-nûrâniyye el-fikhiyye* (nşr. Abdusselam Muhammed Ali Şahin), Beyrut 1994.

İbnü'l-Hâcib, Cemaluddin Ebû Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, *Muhtasarü Müntehâ's-sül ve 'l-emel fî 'ilmeyi 'l-usûl ve 'l-cedel* (nşr. Nezir Hammâdu), Beyrut 2006, I-II.

İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdi'l-Vâhid, *Fethü 'l-Kadîr 'ale 'l-Hidâye*, Beyrut, t.y., I-X.

İbnü'l-‘Îmâd, Ebü'l-Feth Şihâbüddin, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (nşr. Abdulkadir el-Arnaût- Mahmud el-Arnaût), Beyrut 1986, I-X.

İbnü'l-Kâss, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ahmed Muhammed b. Yakub, *et-Telhîs* (nşr. ‘Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd- Ali Mu‘avvez), 2. Baskı, Riyad 2000.

İbnü'l-Lahhâm, ‘Alâüddin Ali b. Abbas el-Ba‘lî, *el-Kavâ‘id* (nşr. Eymen Salih Şa‘ban), Kahire 1994.

İbnü'l-Mibred, Ebü'l-Mehâsin Cemaluddin Yusuf b. el-Hasen, *el-Kavâ‘idü'l-külliyeye ve ‘d-davâbitü'l-fikhiyye* (nşr. Câsim b. Süleyman el-Füheyd), Beyrut 1994.

_____, *Muğnî zevi'l-efhâm ‘ani'l-kütübi'l-kesîrati fî'l-ahkâm* (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksud), Riyad 1995.

İbnü'l-Mulakkin, Siracüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ‘idi'l-fikh* (nşr. Mustafa Mahmud el-Ezherî), Riyad, 2010, I-II.

İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ali, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr, el-müsemmâ bi Muhtasari't-Tahrîr ev el-Muhtebiri'l-mübtaker şerhi'l-Muhtasar fî usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400/1980, I-IV.

İbnü's-Sâ‘âtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali b. Saleb, *Mecma‘u'l-bahreyn ve mültekâ'n-neyyireyn fî'l-fikhi'l-Hanefî* (nşr. İlyas Kaplan), Beyrut 2005.

İbnü's-Sübkî, Tacüddîn Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcut, Ali Muhammed Muavvez), Beyrut 1991.

_____, *Tabakâtü'ş-Şâfi‘iyyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî, Abdulfettah Muhammed el-Hulv), Kahire 1964, I-X.

- İbnü'l-Vekîl, Ebû Abdillâh Sadruddîn, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (nşr. Ahmed b. Muhammed el-'Ankarî), Riyad 1993, I-II.
- el-Îcî, 'Adudu'd-Dîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-usûl* (nşr. Fâdî Nasîf- Târik Yahya), Beyrut 2000.
- İdrîsî, Abdulvâhid, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye min hilâli kitâbi'l-Muğnî li İbn Kudâme*, Kahire 2002.
- İsmail Paşa, Bağdatlı, *Îzâhü'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn* (Tsh. M. Şerafettin Yaltkaya- Kilisli Rıfat Bilge), İstanbul 1972, I-II.
- _____, *Hediyetü'l-'ârifîn esmâ'î'l-müellifîn ve âsâri'l-musannifîn* (Tsh. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal- Avni Aktuç), İstanbul 1955, I-II.
- İsnevî, Cemalüddin Abdurrahim b. el-Hasen, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl*, Kahire 1343, I-IV.
- _____, *el-Kevkebü'd-dürri fîmâ yeteharracü 'ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürû'î'l-fikhiyye* (nşr. Muhammed Hasan 'Avvâd), Amman 1985.
- _____, *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû' 'ale'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasan Heyto), 2. Baskı, Beyrut 1981.
- _____, *Metâli'u'd-dekâik fi tahrîri'l-cevâmi' ve'l-fevârik* (nşr. Nasruddin Ferid Muhammed Vâsıl), Kahire 2007, I-II.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330.
- 'İzzeddin Abdülaziz b. Abdisselam, *el-Kavâidü'l-kübrâ, el-mevsûm bi kavâidi'l-ahkâm fi islâhi'l-enâm* (nşr. Nezîh Kemal Hammad, Osman Cuma Damîriyye), Dımaşk 2000, I-II.

_____, *el-Fevâid fî ihtisâri'l-makâsîd ev el-Kavâ'idü's-suğrâ* (nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Beyrut 1996.

Jackson, Sherman A., *Islamic Law and the State, The Constitutional Jurisprudence of Shihâb al-Dîn al-Qarâfî*, Leiden 1996.

Jaques, R. Kevin, *Authority, Conflict, and the Transmission of Diversity in Medieval Islamic Law*, Leiden 2006.

Jewett, James Richard, "Arabic Proverbs and Proverbial Phrases", *JAOS*, XV, (1893), 28-120.

Kadı Numan, Ebû Hanîfe İbn Hayyûm b. Mansur b. Muhammed, *Kitâbu İhtilâfî usûli'l-mezâhib* (nşr. S. T. Lokhandwalla), Simla 1972.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadl İyâz b. Musa, *el-İ'lâm bi-hudûdi kavâ'idi'l-İslâm* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Fas 1983.

Kâdîhân, Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmûd el-Özcendî, *Fetâvâ Kâdîhân*, Bulak 1865, I-III.

Kadrî Efendi, Abdulkadir b. Yusuf, *Vâkı'âtü'l-müftîn*, Bulak 1300.

Kallek, Cengiz, "İbn Receb", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 243-247.

_____, "Hilâl b. Yahyâ", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 21.

Kamali, Mohammed Hashim, "Legal Maxims and Other Genres of Literature in Islamic Jurisprudence", *Arab Law and Quarterly*, sy., 20, 1, 77-101.

Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz, Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul 2011.

Karâfi, Şihabüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk, Envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* (nşr. Halil el-Mansûr), Beyrut 1998, I-IV.

_____, *ez-Zahîre* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I-XIV.

Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sânâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrût 1982, I-VII.

Kaşıkçı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul 1997.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1943, I-II.

Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara 1976.

Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2001).

_____, "Muhtasar", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 61-62.

_____, "Nevâzil", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 34-35.

_____, "Şerh", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 560-564.

_____, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 519-535.

_____, "Halîl'in *Muhtasar*'ı Çerçevesinde Fıkıh Muhtasarını Yeniden Düşünmek", *İslam ve Klasik*, Ed. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, 73-77.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifî'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Beyrut 1993, I-IV.

Kerâbîsî, Esad b. Muhammed el-Hüseyn en-Nîsâbü'rî, *el-Furûk li'l-Kerâbîsî*, (nşr. Muhammed Temmûm), Kuveyt 1982, I-II.

- Kerhî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin, *Risâle fi'l-usûl elletî 'aleyhâ medâru furû 'i'l-Hanefiyye* (nşr. Zekeriyya Ali Yusuf), (*Te'sisü'n-nazar* içinde) Kahire, ty.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-Îmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, Kahire 1355.
- Khaleel, Mohammed, "The Islamic Law Maxims", *Islamic Studies*, 2005/XLIV, s. 191-207.
- Kızılkaya, Necmettin, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005).
- Kirmânî, Ebü'l-Fazl Rüknuddin Abdurrahman b. Muhammed b. Emîrveyh, *Nüketü'l-Câmi 'i'l-kebîr*, İstanbul Müftülük Kütüphanesi, No: 71.
- Koca, Ferhat, "el-Fetâva'l-VELVÂLICIYYE", *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 448-449.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Kamuna Karşı Hile, Hile-i Şer'iyye*, İstanbul 1996.
- _____, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, İstanbul 2004.
- _____, "Hiyel", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 170-178.
- _____, "İsnevî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 160-161.
- _____, "Hanefî Fakîhi Seriyüddîn İbnü's-Şihne'nin (851-921/1448-1515) Nazmü'l-mesâilî'lleti's-sükût fihâ rızâ Adlı Risalesinin Tahkîkli Neşri", *İHAD*, Konya 2004/III, s. 319-329.
- Kudûrî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammd b. Ahmed b. Cafêr, *Muhtasaru'l-Kudûrî fî fikhi'l-Hanefî* (nşr. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda), Beyrut 1997.
- Kuhistânî, Şemsüddin Muhammed b. Hüsamüddin, *Câmi'u'r-rumûz fî şerhi'n-Nukâye*, İstanbul 1290, I-II.

Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-haneîyye* (nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1993, I-V.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Abdülhayy, *en-Nâfi'ü'l-kebîr limen yutâli'ü'l-Câmi'a's-sagîr*, (*el-Câmi'ü's-sagîr* ile birlikte), Beyrut 1986.

_____, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Haneîyye* (nşr. Ahmed ez-Za'bî), Beyrut 1998.

Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, İslam Dünyası ve Hristiyan Batı* (Trc.: Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul 2004.

Makkarî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kavâ'id* (nşr. Ahmed b. Abdillâh b. Hamîd), Mekke t.y., I-II.

_____, *el-Külliyâtü'l-fikhiyye* (nşr. Muhammed b. el-Hâdî Ebü'l-Ecfân), Tunus 1997.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tîb min gusni Endelüsi'r-ratîb* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1988, I-VIII.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvatta'* (nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâki), İstanbul 1992.

Mardin, Ebül'ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946.

Mecelle-i ahkâm-ı adliyye, İstanbul 1318.

Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî, ed-Devratü's-sâlise li mu'temeri Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî, S. 3, 1408/1987.

Mekkî, Muhammed Ali b. Hüseyin, *Tehzîbu'l-Furûk ve'l-kavâ'idü's-seniyye fî'l-esrâri'l-fikhiyye* (*el-Furûk*'un kenarında), Beyrut 1928, I-IV.

- Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden 1997.
- el-Melikü'l-Muazzam, Şerefüddin Ebû Musa İsa, *Usûlü'l-Câmi'i'l-kebîr* (nşr. İlyas Kaplan), Beyrut 2007.
- Mencûr, Ahmed b. Ali, *Şerhu'l-Menheci'l-müntehab ilâ kavâ'idü'l-mezheb* (nşr. Muhammed eş-Şeyh Muhammed el-Emîn), Beyrut 2003, I-II.
- Mergînânî, Burhanuddin Ali b. Ebibekr, *Muhtârâtü'n-nevâzil*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, No: 261.
- _____, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (nşr. Muhammed Muhammed Tâmir, Hâfiz 'Âşûr Hâfiz), Kahire 2000, I-IV.
- Merînî, Cîlâlî, *el-Kavâ'idü'l-usûliyye ve tatbîkâtühâ'l-fikhiyye 'inde İbn Kudâme fi kitâbihi el-Muğnî*, Kahire 2002, I-II.
- Meron, Ya'akov, "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts", *Studia Islamica*, 1969, XXX, 73-118.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtar* (nşr. Ali Abdulhamid Ebü'l-Hayr, Muhammed Vehbi Süleyman), Beyrut 1998, I-V.
- Meydânî, Abdülganî el-Guneymî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, 3. Baskı, Beyrut 1997, I-III.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Davâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara*, 3. Baskı, Dimaşk 1988.
- Miknâsî, Ebü'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Cezvetü'l-iktibâs fi zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-medîneti Fâs*, Rabat 1973, I-II.

- Mohammed, Khaleel, "The Islamic Law Maxims", *Islamic Studies*, Islamabad 2005, XLIV, 191-207.
- Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, İstanbul 1979, I-II.
- Molla Miskîn, Muinüddin Muhammed b. Abdillâh el-Herevî, *Şerhu Molla Miskîn 'alâ Kenzi'd-dekâik fî furû'î'l-Hanefiyye* (nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî), Beyrut 2008, I-II.
- Muhammed Rahmi Efendi, *el-'Ucâletü'r-Rahmiyye şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, İstanbul 1311.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn, *Sahîhu Müslim*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), İstanbul 1992, I-III.
- Nablusî, Abdulgani b. İsmail b. Abdilgani, *Keşfü'l-hatâir 'ani'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, No: 209.
- Nâhî, Selahaddin Abdüllatîf, "Suğdî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 474-475.
- Nâtîfî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Ecnâs ve'l-furûk* (nşr. Mehmet Ali Orhan), Kayseri 1996.
- Nâzırzâde, Muhammed b. Süleyman, *Tertîbü'l-leâlî fî silki'l-emâlî* (nşr. Halid b. Abdilaziz b. Süleyman), Riyad 2004, I-II.
- Necdî, Muhammed b. Abdillâh b. Hümejd, *es-Suhabü'l-vâbile 'alâ darâihi'l-Hanâbile* (nşr. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd- Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn), Beyrut 1996, I-III.
- Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâ'id ve'd-davâbitü'l-müstehlesa mine't-Tahrîr şerhi'l-Câmi 'i'l-kebîr*, Kahire 1991.

_____, *el-Kavâidu'l-fikhiyye; Mefhûmuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dırasetiü muellefâtihâ, edilletuhâ, muhimmetuhâ, tatbikâtuhâ*, 6. Baskı, Dımaşk 2004.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Kenzü'd-dekâik* (nşr. Raşid Mustafa el-Halîlî), Beyrut 2005.

Nevevî, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref, *el-Usûl ve'd-davâbit* (nşr. Muhammed Hasan Heytu), 2. Baskı, Beyrut 1988.

Okuyucu, Nail, "Tahrîcu'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı", *MÜİFD*, 2010/1, XXXVIII, 113-136.

Onar, S.S., "The Majalla", *Law in the Middle East I* (ed. Majid Khadduri- Herbert J. Liebesny), Washington 1955, 292-308.

Önder, Mehmet, *Büyük Âlim Hz. Hâdimî, Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1969.

Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul 2006.

Özel, Ahmet, "el-Âlemgîriyye", *DİA*, İstanbul 1989, II, 365-366.

_____, "Bezzâzî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 113-114.

_____, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 21-27.

_____, "İbn Nuceym", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 236-237.

_____, "İbn Nuceym (Hayatı ve Eserleri)", *AÜİİFD*, 1979/1-2, 361-378.

Özen, Şükrü, *'İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sisü'n-Nazar Adlı Eseri*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1988).

_____, "Furûk", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 223-227.

_____, “Hilâf”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 527-538.

_____, “Sadruşşerîa”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 427-431.

_____, “Te’sîsü’n-nezâir”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 545-547.

Öztürk, Abdülvehhab, “Hassâf”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 395.

Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973.

Pîrîzâde, Burhaneddin İbrâhim b. Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu’l-Eşbâh*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, No: 189.

Rabb, Intisar A., *Doubt’s Benefit: Legal Maxims in Islamic Law, 7th-16th Centuries* (Princeton University, Department of Near Eastern Studies, Basılmamış Doktora Tezi, 2009).

_____, “Islamic Legal Maxims as Substantive Canons of Construction: Hudūd-Avoidance in Cases of Ambiguity”, *ILS*, 2010, XVII, 63-125.

Rosenthal, Franz, “The History of an Arabic Proverb”, *JAOS*, sy., 109/3 (1989), 349-378.

Rûkî, Muhammed, *Nazariyyetü’t-tak’îdi’l-fikhî ve eseruhâ fî ihtilâfi’l-fukahâ*, Rabat 1994.

_____, *Kavâidü’l-fikhi’l-İslâmî min hilâli kitâbi’l-İşrâf ‘alâ mesâili’l-hilâf*, Dımaşk, 1998.

Sâbûnî, Abdurrahman, *el-Medhal li dirâseti’t-teşrî’i’l-İslâmî*, Dımaşk 1981-1982, I-II.

Sadreddin el-Basrî, Ebü’l-Ferec Ali b. el-Hasen, *el-Hamâsetü’l-basriyye* (nşr. Muhtaruddin Ahmed), Beyrut 1983, I-II.

- Sadru'ş-Şehîd, Ebü'l-Hafs Ömer b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *Kitâbu'l-Vâkı'ât*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, No: 184.
- Sadrüşşerîa, Abdullah b. Mes'ûd, *Şerhu'l-Vikâye*, Amman 2006, I-V.
- Sâmerrî, Mu'zamüddin Ebû Abdillâh, *Kitâbu'l-Furûk 'alâ mezhebi'l-Îmâm Ahmed bin Hanbel* (nşr. Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Yahya), Riyad 1997, I-II.
- Sancak, Yusuf, "Eski Arap Şiirinde Benzerlikler, 'Eşbâh ve Nazâ'ir'", *EKEV Akademi Derigisi*, 2003/7, XVI, s. 223-230.
- Sarıkaya, Yaşar, *Ebü Said el-Hâdimî, Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, İstanbul 2008.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 2. Baskı, Beyrut 1985.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.
- _____, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut 1992, I-XII.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhü'l-ulûm* (nşr. Naîm Zirzûr), Beyrut 1983.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî, *el-Ensâb* (nşr. Abdullah Ömer el-Bârudî), Beyrut 1988, I-V.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, Beyrut 1984, I-III.

Serahsî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, İstanbul 1982-83, I-XXXI.

_____, *Usûlü's-Serahsî* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1993, I-II.

Sezgin, Fuat, *GAS*, Leiden, 1967, I-IX.

Sicilmâsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Kâsım, *Şerhu'l-Yevâkîti's-semîne fîmâ intemâ li 'âlimi'l-Medîne fi'l-l-kavâ'id ve'n-nezâir ve'l-fevâidi'l-fikhiyye* (nşr. Abdalbaki Bedevî), Riyad 2004, I-II.

Smith, Jeremiah, "The Use of Maxims in Jurisprudence", *HLR*, Nisan 1895, IX, s. 13-26.

Suğdî, Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed, *en-Nütef fi'l-fetâvâ* (nşr. Selahaddin Abdüllatîf en-Nâhî), Beyrut 1984, I-II.

Suyûtî, Celalüddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâ'id ve furû'i fikhi's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1983.

_____, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv* (nşr. Abdu'l-Âl Sâlim Mükerrerem), Beyrut 1985, I-IX.

Şa'ban, Zekiyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)* (Trc.: İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1996.

Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân), Huber 1997, I-VI.

Şelebî, Muhammed Mustafâ, *Ta'lîlü'l-ahkâm, 'Ardun ve tahlîlün li tarîkati't-ta'lîl ve tatavvurâtihâ fi 'usûri'l-ictihâd ve't-taklîd*, Beyrut 1981.

_____, *el-Medhal fi't-ta'rîf bi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1983.

Şensoy, Sedat, “Şerh”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 555-558.

Şentürk, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye ve Mısır Örneği*, 2. Baskı, İstanbul 2006.

Şesrî, Saîd b. Nâsır b. Abdilaziz, *el-‘Ulemâ’ ellezîne lehum ishâmun fî ‘ilmi’l-usûl ve’l-kavâidi’l-fikhiyye min ‘âmin 1300-1375*, Riyad 2004.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hakk min ‘ilmi’l-usûl*, Beyrut, t.y..

_____, *Neylû’l-evtâr şerhu Müntekâ’l-ahbâr min ehâdisi seyyidi’l-ahyâr* (nşr. Sıdkî Muhammed Cemil el-‘Attâr), Beyrut 1994, I-IX.

_____, *el-Bedru’t-tâli‘ bi mehâsini men ba‘de’l-karni’s-sâbi‘* (nşr. Muhammed Ali Beydûn), Beyrut 1998.

Şevkî Efendi, Ahmed b. Abdillâh, *Şevkî ‘ale’l-Fenârî* (nşr. el-Hâc Muharrem Efendi), Dersaadet 1309.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen, *el-Hücce ‘alâ ehli’l-Medîne* (nşr. Mehdî Hasan el-Kılânî), Haydarabad 1968, I-IV.

_____, *Kitâbu’l-Asl* (nşr. Ebü’l-Vefâ’ el-Efgânî), Beyrut 1990, I-V.

Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi, *Mecma‘u’l-Enhur fî şerhi Mültekâ’l-ebhur*, (nşr. Halil ‘İmran el-Mansûr), Beyrut 1998, I-IV.

Şimşek, Halil İbrahim, *Muhammed Hâdimî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Konya 2010.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim, *Şerhu’l-Luma‘* (nşr. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1988, I-II.

_____, *Tabakâtü 'l-fukahâ'* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1970.

Şûşân, Osman b. Muhammed el-Ahdar, *Tahrîcü 'l-fürû' 'ale 'l-usûl, Dirâse târihiyye ve menheciyye ve tatbîkiyye*, Riyad 1998, I-II.

Şübeyr, Osman, *el-Kavâ'idü 'l-küllîyye ve 'd-davâbitü 'l-fikhiyye fî şerî'ati 'l-İslâmiyye*, Amman 2000.

Tabbâğ, Muhammed Râgıb b. Mahmud Hâşim, *'lâmü 'n-nübelâ' bi-târihi Halebi 'ş-şehbâ'*, Halep 1925, I-VII.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru 't-Tahâvî* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire, 1370.

Taş, Aydın, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani 'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2003).

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü 's-sa'âde ve misbâhü 's-siyâde fî mevzu 'âti 'l-'ulûm*, Beyrut 1985, I-III.

Teftâzânî, Sadüddin Mesud b. Ömer, *et-Telvîh 'ale 't-Tavdîh li metni 't-Tenkîh fî usûli 'l-fikh* (nşr. Zekeriyya Umeyrât), Beyrut, t.y., I-II.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü istilâhâti 'l-fünûn ve 'l-ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut 1996, I-II.

Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasenî, *Miftâhü 'l-vüsûl ilâ binâi 'l-fürû' 'ale 'l-usûl* (nşr. Muhammed Ali Ferkûs), Mekke-Beyrut, 1998.

Timurtâşî, Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Hatîb, *Zevâhirü 'l-cevâhiri 'n-nedâir 'ale 'l-Eşbâh ve 'n-nezâir*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, No: 247.

_____, *el-Vüsûl ilâ kavâ'idü 'l-usûl fî tahrîci 'l-fürû' 'ale 'l-usûl* (nşr. Gassân ed-Debbâk), Dimaşk 2005.

- Tomar, Cengiz, “el-Melikü'l-Muazzam”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 71-72.
- Topçu, Nurettin, *Mantık*, İstanbul 1955.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, “Hâşiye”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 419-422.
- Tsafır, Nurit, *The History of an Islamic School of Law, The Early Spread of Hanafism*, Cambridge 2004.
- Tûfi, Necmuddîn Süleyman b. Abdilkaviyy, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda fî usûli'l-fikh* (nşr. İbrahim b. Abdillâh b. Muhammed), Riyad 1989.
- Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*, Ankara, 2003.
- Ubâde, Muhammed Enîs, *Kavâ'idü'l-fikhi'l-küllîyye*, Nasr, t.y.
- 'Ulvân, İsmail b. Hasan b. Muhammed, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye el-hamse el-kübrâ min Mecmû'î fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Cidde 2000.
- Veldet, Hıfzı, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I, Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle*, İstanbul 1940, s. 139-209.
- Velvâlicî, Ebü'l-Feth Zâhiruddîn Abdurreşid b. Ebî Hanife, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, No: 73.
- Venşerîsî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *İzâhu'l-mesâlik ilâ kavâ'idi'l-İmâm Mâlik* (nşr. Ahmed Bû Tahir el-Hattâbî), Rabat 1980.
- _____, *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib* (nşr. Muhammed Hacci başkanlığında bir heyet), Rabat 1981, I-XII.

- Vesey-Fitzgerald, S. G., "Nature and Sources of the Sharī'a", *Law in the Middle East I*, ed. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny, Washington 1955, s. 85-112.
- Yakub, İmîl Bedî', *Mevsû'atü emsâli'l-'Arab*, Beyrut 1995, I-VII.
- Yaman, Ahmet, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri' Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, 2001/1, s. 49-75.
- Yaşaroğlu, Kâmil, "Mecâmiu'l-hakâik", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 217.
- Yavuz, Hulusi, "Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini", *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) (Sempozyum 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997, s. 279-284.
- Wheeler, Brannon M., *Applying the Canon in Islam, The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafî Scholarship*, Albany 1996.
- _____, "Identity in the Margins: Unpublished Hanafî Commentaries on the Mukhtasar of Ahmad b. Muhammad al-Qudûrî", *ILS*, C. 10, sy., 2, 2003, s. 182-209.
- Zebîdî, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fi furû'î'l-Hanefiyye* (nşr. İlyas Kaplan), Beyrut 2006, I-II.
- Zehebî, Semsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnâvut), Beyrut 1983, I-XXV.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd, *Tahrîcu'l-fürû'ale'l-usûl* (nşr. Muhammed Edîb Sâlih), Beyrut 1982.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*, 2. Baskı, Dımaşk 1989.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu'l-fikhiyyu'l-'âmm*, Dımaşk 1968, I-III.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud), Kuveyt 1982, I-III.

_____, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdulkadir Abdullah el-‘Ânî), Kuveyt 1992, I-VI.

Zeyd el-Keylânî, Abdurrahman İbrahim, “Kavâ'idü'l-makâsîd, hakikatuhâ ve mekânetuhâ fi't-teşrî'”, *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, sy., 18, Herndon 1999, s. 9-51.

Zeyla'î, Fahrudin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire 1303, I-VI.

Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm, Kâmûsü terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ'*, 15. Baskı, Beyrut 2002, I-VIII.

Zuhaylî, Muhammed, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye 'ale'l-mezhebi'l-Hanefî ve's-Şâfi'î*, Kuveyt 1999.

_____, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye ve tatbikâtuhâ fi'l-mezâhibi'l-erba'a*, Dımaşk 2006, I-II.