

**T.C.**  
**ERZİNCAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

**KÂDİ BEYDÂVÎ'NİN FIKIH USÛLÜ GÖRÜŞLERİ**  
**(MİN HÂCU'L-VUSÛL ADLI ESERİ BAĞLAMINDA)**

**Yüksek Lisans Tezi**

**FEYYAZ ÖZEL**

**Danışman**

**Yrd. Doç. Dr. MEHMET GAYRETLİ**

**Erzincan 2016**

## TEZ BİLDİRİMİ

“KÂDÎ BEYDÂVÎ’NİN FIKIH USÛLÜ GÖRÜŞLERİ (MÎNHÂCU’L-VUSÛL ADLI ESERİ BAĞLAMINDA) isimli “Yüksek Lisans” tezim tarafımda intihal programı ile incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim. 13/07/2016

FEYYAZ ÖZEL

**TEZ KABUL TUTANAĞI**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

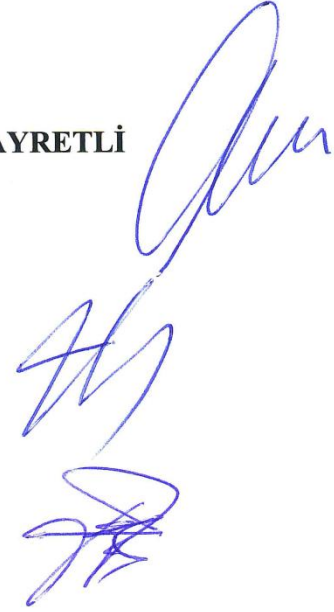
Bu alışma, Temel İşlam Bilimlerinde jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

**JÜRİ**

**Danışman / Jüri : Yrd. Doç. Dr. Mehmet GAYRETLİ**

**Jüri : Doç. Dr. Hadi SAĞLAM**

**Jüri : Yrd.Doç.Dr.FetullahYILMAZ**



**KÂDÎ BEYDÂVÎ'NİN FIKİH USÛLÛ GÖRÜŞLERİ**  
**(MÎNHÂCU'L-VUSÛL ADLI ESERİ BAĞLAMINDA)**

**Feyyaz ÖZEL**

**Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri**

**Yüksek Lisans Tezi, Temmuz 2016**

**Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mehmet GAYRETLİ**

**ÖZET**

Kâdî Beydâvî'nin fıkıh usûlü görüşlerinin açıklanmaya çalışıldığı bu çalışma, bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde Beydâvî'nin yaşadığı asır ve mekân hakkında bilgi verildikten sonra hayatı ve ilmî kişiliği konuları ele alınmıştır.

Birinci bölümde fıkıh usûlü ilmi hakkında genel bilgiler verildikten sonra *Minhâcu'l-Vusûl* adlı eserin kaynakları belirtilmiştir.

İkinci bölümde hüküm ve unsurları konusu ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde istinbât metodları hakkında müellifimizin görüşleri belirtilmiştir.

Dördüncü bölümde fıkıhın delilleri konusu aslî ve fer'î deliller olarak tasnif edildikten sonra ele alınıp işlenmiştir.

Beşinci bölümde teâdül ve tercih konularına yer verilmiştir.

Altıncı bölümde ise Beydâvî'nin ictihâd ve iftâ konuları hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.

Çalışmamızda şu sonuçlara ulaştık: Beydâvî'nin *Minhâcu'l-Vusûl* adlı eseri, yalnızca *et-Tahsîl*'in bir muhtasarı değil, Beydâvî'nin kendi özgün tercihlerinin de yer aldığı, mütekellimîn metodu fıkıh usûlü anlayışını tam ve özlü bir şekilde yansıtan, usûl meselelerinin cedel yöntemiyle ele alındığı, tarafların delillerine yer verildiği kısa ve özlü bir usûl eseridir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Mütekellimîn Metodu, Kâdî Beydâvî, Minhâcu'l-Vusûl.

**THE THOUGHTS OF AL-KADI AL-BEYDAVI ON THE  
FUNDEMENTALS OF FIQH  
(WITHIN THE FRAMEWORK OF WORK NAMED “AL-MINHAJ AL-  
WUSUL”)**

**Feyyaz ÖZEL**

**Erzincan University, Institute of Social Sciences, Department of Teologee**

**M.A. Thesis, July 2016**

**Thesis Supervisor: Assist. Prof. Dr. Mehmet GAYRETLI**

**ABSTRACT**

This study consists of an introduction and six chapters. In the introduction after generally looking at the age in which al-Kadi al-Beydawı (d. 685/1286) lived we tried to give information about the life, the students and the boks of al-Beydawı.

In the first chapter, after giving an overview of the science of canon law procedures, the work called Minhaj al-Wusul sources are specified.

In the second chapter, provisions and its elements are discussed.

In the third chapter, the views of our author about istinbât methods are expressed.

In the fourth chapter, jurisprudence of the evidence subject, after the evidence is classified as essential and accessory, is taken up and processed.

In the fiveth chapter, teâdül and tercih topics are discussed.

In the sixth chapter, the views of al-Beydawi on jurisprudence and iftâ issues are discussed.

In our work we came to the conclusion, al-Beydawi’s work called Minhaj al-Wusul, not only a summary of *al-Tahsîl*, is a short and concise jurisprudence work.

**Keywords:** Usul al-Fiqh, Mutakallimun Method, al-Kadi al-Beydawi, al-Minhaj al-Wusul

## ÖNSÖZ

Hukuk ve hukuk kuralları üzerinde düşünmek insanoğlu ile yaşıt olmasına rağmen hukukun teorisini ve felsefesini yapmak demek olan fıkıh usûlünü bir ilim olarak ele alma onuru müslüman âlimlere âittir. İslâm medeniyeti, fıkıh üzerine inşâ edilmiştir. Medeniyetimizin dayandığı esasları öğrenmek için usûl tahsili önemli bir yere sahiptir.

Bu tezde, Kâdî Beydâvî'nin fıkıh usûlü ile ilgili görüşleri incelenmeye çalışılmıştır.

Şer'î ve aklî ilimlerde önemli bir yere sahip olan Beydâvî, ülkemizde yalnızca müfessir kimliği ile tanınmaktadır. Beydâvî'nin usûlcü kimliğinin incelendiği bu çalışma, Türkiyede ilk olma özelliğine sahiptir.

Şâfî ve Eş'ârî olan Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* isimli eserinde, mensubu olduğu geleneğin tüm karakteristik özelliğini yansıtmayı başarmıştır. Mütakellimîn metoduna göre kaleme alınan bu eser, yazıldığı asırdan günümüze kadar büyük bir teveccühe nâil olmuştur. Kısa hacimli olmasına rağmen tüm usûl konularını hâvî olan *Minhâc*, üzerinde yapılmış yüze yakın şerh, hâşiye, ta'lik ve tahrîc ile kendi geleneğini oluşturmuş önemli bir fıkıh usulü eseridir.

Araştırmamız, bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Beydâvî'nin yaşadığı asrın özellikleri hakkında malumat verdikten sonra hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verdik. Bu bilgilerden sonra ise Beydâvî'nin usûl meselelerini nasıl ele alıp işlediğini, ıstıhlara getirdiği tarifleri ve ihtilâflı meselelerdeki tercihinin ne olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Yüksek Lisans çalışmamın tamamlanmasında ve yetişmemde büyük emekleri olan Lisans ve Yüksek Lisans hocalarım Prof. Dr. Hakkı AYDIN Bey'e, Prof. Dr. Sabri ERTURHAN Bey'e ve Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN Bey'e teşekkür ederim. Özellikle de tez çalışmam sırasında her türlü desteği veren ilk danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR Bey'e ve ikinci danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Mehmet GAYRETLİ Bey'e müteşekkirim.

Feyyaz Özel

Erzincan - 2016

## İÇİNDEKİLER

TEZ BİLDİRİMİ .....	I
TEZ KABUL TUTANAĞI .....	II
ÖZET.....	III
ABSTRACT .....	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR .....	XI
I. KÂDÎ BEYDÂVÎ'NİN YAŞADIĞI ASIR.....	1
A. Siyasî Durum.....	1
B. İctimâî Durum.....	2
C. Kültürel Durum.....	2
II. KÂDÎ BEYDÂVÎ'NİN HAYATI .....	3
III. KÂDÎ BEYDÂVÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	4
A. Hocaları .....	4
1. Ömer b. Muhammed .....	4
2. Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî .....	5
B. Öğrencileri .....	5
1. Kemâlüddîn el-Merâğî.....	5
2. Ahmed el-İsfahânî.....	5
3. Fahrüddîn el-Çârperdî.....	5
4. Zeynüddîn el-Henkî / el-Hebkî .....	6
C. İcâzeti.....	6

D. Eserleri.....	7
1. Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl .....	7
2. Tavâli`u'l-Envâr min Metâli`i'l-Enzâr .....	7
3. Misbâhu'l-Ervâh .....	8
4. Müntehe'l-Münâ fî Şerhi Esmâ`illâhi'l-Hüsnâ.....	8
5. Tuhfetu'l-Ebrâr Şerhu Mesâbîhi's-Sünne.....	8
6. el-Gâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ.....	8
7. Nizâmü't-Tevârih.....	9
8. Lübbü'l-Erbâb fî `İlmi'l-`Îrâb.....	9
9. Risâle fî Ta`rîfâti'l-`Ulûm ve Mevzû`âtihâ .....	9
10. Minhâcu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl .....	10

## I. BÖLÜM

### FIKIH US^LÜNE DÂİR GENEL BİLGİLER VE MİNHÂCU'L-VUSÛL'ÜN KAYNAKLARI

I. FIKIH USÛLÜNE DÂİR GENEL BİLGİLER .....	19
A. Tarifi.....	19
B. Konusu.....	23
C. Gayesi .....	25
D. Metodu.....	28
1. Mütekellimîn Metodu .....	28
2. Fukahâ Metodu .....	31
3. Memzûc Metod .....	32
II. MİNHÂCU'L-VUSÛL'ÜN KAYNAKLARI.....	33
A. Âlimler.....	33
B. Kitaplar .....	45

## II. BÖLÜM

### HÜKÛM VE UNSURLARI

I. HÜKÛM .....	53
----------------	----



A. Hükümün Kısımları .....	54
B. Hüsün ve Kubuh .....	56
C. Vaz'î Hüküm .....	56
D. Sihat, Fesâd ve Butlân .....	57
E. İfâ Edilmesi Açısından Hükümün Taksîmi .....	59
F. Azîmet ve Ruhsat Açısından Hükümün Taksîmi.....	60
II. HÂKİM.....	61
III. MAHKÛM A'LEYH .....	63
IV. MAHKÛM BİH .....	66

### III. BÖLÜM

#### İSTİNBÂT METODLARI

A. Âmm.....	69
B. Hâss .....	72
C. Muhassıs .....	75
1. Muttasıl Muhassıs .....	76
a) İstisnâ .....	76
b) Şart .....	77
c) Sıfat .....	78
d) Gâye .....	78
2. Munfasıl Muhassıs .....	79
a) Akıl.....	79
b) His .....	80
c) Sem'î Delîl .....	81
Ç. Mücmel.....	83
D. Mübeyyen.....	85
E. Nesih .....	86
F. Emir.....	89

G. Nehiy .....	93
Ğ. Hakikat Ve Mecâz .....	94
H. Müşterek .....	97
I. Hurûfu'l-Meânî .....	99

#### IV. BÖLÜM

##### FIKHİN DELİLLERİ

I. ASLÎ DELÎLLER .....	101
A. Kitâb .....	101
B. Sünnet .....	102
C. İcmâ' .....	112
D. Kıyâs .....	116
II. FER'Î DELÎLLER .....	122
A. Makbûl Delîller .....	123
1. Eşyâda Asl Olan İbâhadır .....	123
2. İstishâb .....	123
3. İstikrâ .....	124
4. Söylenenin En Azını Almak .....	124
5. Münâsib Mürsel .....	125
6. Delilin Yokluğu .....	125
B. Merdûd Delîller .....	125
1. İstihsân .....	125
2. Sahâbî Kavli .....	126

#### V. BÖLÜM

##### TEÂDÛL VE TERCİH

I. TEÂDÛL .....	128
-----------------	-----

II. TERCÎH.....	130
-----------------	-----

## VI. BÖLÜM

### İCTİHÂD VE İFTÂ

I. İCTİHÂD.....	134
-----------------	-----

II. İFTÂ.....	138
---------------	-----

SONUÇ.....	141
------------	-----

KAYNAKÇA.....	144
---------------	-----

## KISALTMALAR

- a.mlf. : Adı geçen müellif
- Bk. : Bakanız
- ev. : Çeviren
- DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- İHAD : İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
- Krş. : Karşılaştırmız
- Md. : Maddesi
- Neşr. : Neşreden
- s. : Sahife
- ss. : Sahifeler arası
- TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
- Thk. : Tahkik eden
- Trc. : Tercüme eden
- ty. : Baskı tarihi yok
- vd. : ve devamı
- yy. : Baskı yeri yok

## GİRİŞ

# KÂDÎ BEYDÂVÎ'NİN YAŞADIĞI ASIR HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

### I. Kâdî Beydâvî'nin Yaşadığı Asır

“İnsanlar babalarından çok zamanlarına benzerler.” deyimi, bir insanı tanımak ve iyi anlamak için yaşamış olduğu asrı siyâsî, ictimâî ve kültürel boyutlarıyla tanımak gerektiğine işâret eder. İnsan tarihsel bir varlıktır ve yaşadığı zaman ve mekânın izlerini taşır. İnsan çevresini değiştirdiği gibi çevresi de kendisini değiştirir.

Kâdî Beydâvî (585-685/1189-1286)'nin ilmî birikiminin ve fikrî donanımının tarihin hangi zaman kesitinde ve dünyanın hangi coğrafyasında oluştuğunu bilmemiz, kendisini daha iyi tanımamıza sebep olacaktır. Bundan dolayı müellifimizin hayatı hakkında bilgi vermeden önce yaşadığı asrın özelliklerine dâir malumat vermemiz yerinde olacaktır.

### A. Siyasî Durum

Beydâvî'nin yaşadığı h. 7/m. 13 asır, İslâm tarihinin en zor geçen asrıdır denilebilir. Çünkü beş yüzyıldan fazla dünyanın geniş bir coğrafyasında hüküm süren Abbasî Devleti (750-1258) yıkılmıştı. Abbasî Devleti, uzun süren iç karışıklıklar ve isyanlar sebebiyle zayıflamış ve eski ihtişamlı günlerinden uzaklaşmıştı. 1258 yılının Ocak ayında, Moğol Hükümdarı Hülâgü (ö. 663/1265), başkent Bağdat'ı kuşattı. Fakat Bağdat, Moğollara karşı mukavemet edecek güçte değildi. Barış teşebbüslerinden hiçbir sonuç alnamayınca, 37. Abbâsî Halîfesi Müsta'sım devlet erkânı ile birlikte teslim olmak zorunda kaldı. Hülâgü, teslim olanların hepsini idam ettirdi. Böylece İslâm tarihinde Osmanlılardan sonra en uzun ömürlü hânedan olan Abbâsîler, tarihten çekilmiş oldu.<sup>1</sup>

İslâm coğrafyası, Abbâsîlerin yıkılışından sonra siyâsî birliğini kaybettiğinden dolayı irili ufaklı pek çok emirliğin, beyliğin idâresine sahne oldu. Merkezî bir güçten

---

<sup>1</sup> Hakkı Yıldız Dursun , “Abbâsîler”, *DİA*, İstanbul 2004, I-XXXXIV, c. 1, s. 31.

mahrum kaldığından dolayı parçalara ayrılmış ve birliği sağlayacak, ümmetin unsurlarını birbirine bağlayacak halifeden yoksundu. Bu durum, Şiî, İsmâilî, Haşşâşî ve Kerrâmî gibi pek çok bâtil fırkanın doğmasına ve gelişmesine uygun ortam oluşturdu. Bu itikâdî ayrılıklar ve iç savaşlar, Müslüman halkları birbirinden hızla uzaklaştırdı.<sup>2</sup>

### **B. İctimâî Durum**

Siyâsî tablosunun acı verici ve hüznölendirici bir görüntüsü olan bir devletin sosyal yapısı da bundan farklı bir resme sahip olamayacaktır. Devletin zayıflaması, ahlâkî yozlaşmayı hızlandırır.

Müslüman halk, farklı tabakalardan teşekkül etmişti. Birbirinden ayrı ırklar ve diller mevcuttu. Öne çıkan sosyal yapılar şunlardır: Yönetici sınıfı, ulemâ, şâirler ve avâm.<sup>3</sup>

### **C. Kültürel Durum**

Yedinci asrın ilk çeyreğinde kültürel bir zenginlik vardı. İslâm medeniyeti, ihtişamını sürdürüyordu. İlim ve sanat gelişimini hızla devam ettiriyordu. Toplumu oluşturan tüm unsurlar bu gelişme ve ilerlemeden payını alıyordu. Fakat aynı asrın son çeyreğine gelindiğinde bu durum kesintiye uğradı. Çünkü âlimler idam edilmiş, sanat ve zanaat erbâbı öldürülmüş, kütüphâneler tahrip edilmiş ve ticâret durmuştu. Moğol istilâsı siyâsî hayatı bitirdiği gibi kültürel canlılığı da yok etmişti.

İrân toprakları nisbeten bu kargaşalıktan daha az etkilenmişti. Bölgedeki emirlikler, Moğol saldırılarına engel olduğundan bu coğrafyada barış hâkimdi. Bu sebeple de âlimlerin buraya gelişi, ilmî hayatı canlandırmıştı. Kurulan medreselerde kısa zamanda farklı ilimlerde uzmanlaşmış yüzlerce âlim yetişmişti.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Ali Muhyiddin Karadâğî, *Gâyetu'l-Kusvâ'nın Girişi*, Beyrut 2000, I-II, c.1, s. 30.

<sup>3</sup> Karadâğî, c.1, s. 38.

<sup>4</sup> Karadâğî, c.1, s. 42; Saîd Fûde, *Misbâhu'l-Ervâh*'ın Girişi, Beyrut 2001, s. 22; Ali, Yûsuf Ahmed, *Beydâvi ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, Mekke s. 8.

## II. Kâdî Beydâvî'nin Hayatı

Tam adı, Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî olan müellifimiz, Şîrâz<sup>5</sup> yakınlarındaki Beydâ kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber yüz yıl yaşadığını bildiren rivâyet doğru kabul edilirse h.585/m.1189 yılı civarında doğduğu söylenebilir.<sup>6</sup>

Müellifimizin lakapları şunlardır; Kâdî'l-Kudât, Nâsîru'd-dîn, Şîrâzî, Beydâvî, Şâfîî, Nahvî ve Usûlî.<sup>7</sup>

Beydâvî'nin Ebu'l-Hayr, Ebû Saîd ve Ebû Muhammed olmak üzere üç künyesi vardır.<sup>8</sup>

Beydâvî'nin çocukluğu Beydâ'da geçti. İlk tahsilini babasının yanında yaptı. Babasının Salgurlular Atabegliği'nin<sup>9</sup> emiri, Ebû Bekir b. Sa'd tarafından başşehir kâdî'l-kudâtlığına getirilmesi sebebiyle âilesiyle birlikte Şîrâz'a taşındı. Ömrünün büyük bir kısmını burada geçirdi.<sup>10</sup>

Beydâvî, ilim merkezi olan Şîrâz'da başta devrin önde gelen âlimlerinden olan babasından ve diğer büyük âlimlerden dersler aldı. Naklî ve aklî ilimlerin hepsini tahsil etti. Daha gençliğindeyken akranları arasında temâyüz etti.<sup>11</sup>

Babasının vefâtından sonra Fars emîri Abaka tarafından Fahreddin eş-Şîrâzî'den boşalan Şîrâz kâdî'l-kudâtlığına tayin edilen Beydâvî (673/1274-75) bir müddet bu görevde kaldı, bir taraftan da talebe yetiştirdi. Çeşitli ilim meclislerinde katıldığı münazaralarla ün kazandı. Çağdaşlarından İsnâaşerî âlim İbn Mutahhar el-Hıllî (ö. 726/1325) ile yazılı münazaralarda bulunarak ona karşı üstünlüğünü kabul ettirdi.

<sup>5</sup> **Şîraz:** İrân'ın güneyinde yer alan tarihî bir şehir olan Şîraz, Hz. Ömer devrinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63) tarafından fethedilmiştir. Şehir hakkında daha fazla bilgi için bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Şîrâz", *DİA*, İstanbul 2004, I-XXXXIV, c. 39, s. 182.

<sup>6</sup> Karadâğî, c.1, s. 64; Fûde, s. 22; Ali, s. 8; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, İstanbul 2004, I-XXXXIV, c. 6, s. 100.

<sup>7</sup> Karadâğî, c.1, s. 62; Fûde, s. 22; Ali, s. 8.

<sup>8</sup> Karadâğî, c.1, s. 64; Fûde, s. 22; Ali, s. 8.

<sup>9</sup> İrân'ın Fars bölgesinde 1148-1286 yılları arasında hürüm süren Türk-İslâm hânedanlığı olan Salgurlular hakkında daha fazla bilgi için bkz. Erdoğan Merçil, "Salgurlular", *DİA*, c. 36, s. 29.

<sup>10</sup> Karadâğî, c.1, s. 70; Yavuz, "Beyzâvî", c. 6, s. 100; Ali, s. 11.

<sup>11</sup> Karadâğî, c.1, s. 71; Yavuz, "Beyzâvî", c. 6, s. 100.

Kadılık görevinde fazla titiz ve bir anlamda müsamahasız davrandığı için bu makamdan azledilmesi üzerine muhtemelen 680'de (1281) Fars'ın yeni başşehri Tebriz'e gitti. Sübkî'nin kaydettiğine göre burada vezirin de hazır bulunduğu bir ilim meclisine katılarak ilmî vukufunu gösterdi; vezirden tekrar Şirâz kadılığına tayin edilmesini istedi. Onu takdirle karşılayan vezir bu isteğini yerine getirdi. Bir müddet daha bu görevi sürdürdükten sonra kadılıktan ayrılarak Tebriz'e yerleşti ve ömrünün geri kalan kısmını ilim, ibadet ve riyâzetle geçirdi.<sup>12</sup>

Beydâvî'nin Tebriz'de vefât ettiği ve oraya defnedildiği hususunda tüm tarihçiler hem fikirdir. Fakat vefât tarihi hakkında tarihçi ve tabakât müellifleri arasında ihtilâf vardır. Kaynaklarda Beydâvî'nin vefâtı hakkında verilen tarihler şunlardır; h. 682, 685, 691, 692, 698, 716, 719. Kaynakların çoğu Beydâvî'nin 685/1286 yılında vefât ettiğini belirtir. Muâsır çalışmalar da doğru görüşün bu olduğu hakkında hemfikirdir.<sup>13</sup>

### III. Kâdî Beydâvî'nin İlmî Kişiliği

#### A. Hocaları

Beydâvî'nin babasının dışında doğrudan kendilerinden faydalandığı hocalarının kimler olduğu hakkında fazla bilgi yoktur. Müellifimizin hocaları olarak isimleri verilen âlimler şunlardır:

##### 1. Ömer b. Muhammed

Müellifimiz Beydâvî, tahsiline babası Ebu'l-Kâsım Ömer b. Muhammed b. Ali el-Beydâvî'nin yanında başlamıştır. Nitekim bu hususu bizzat Beydâvî'nin kendisi belirtmektedir.<sup>14</sup> Baba Beydâvî, kâdîlik görevinin yanı sıra müderrislik de yapmış ve hocası Abdurrahîm b. Abdurrahmân es-Sicistânî'den hadîs rivâyetinde bulunmuştur. Kaynaklarda baba Beydâvî için “*Zamanının önderi ve biricigi, ilmi ve takvayı kendinde toplayan mütebahhir imâm*” şeklinde bahsedilir.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Karadâğî, c.1, s. 72-73; Yavuz, “Beyzâvî”, c. 6, s. 100.

<sup>13</sup> Karadâğî, c.1, s. 66-69; Fûde, s. 23; Ali, s. 14; Yavuz, “Beyzâvî”, DİA, c. 6, s. 100.

<sup>14</sup> Beydâvî, *Gâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ*, Beyrut 2000, I-II, c. 1, s. 220.

<sup>15</sup> Ali, s. 16.



Beydâvî'nin babası olan Ömer b. Muhammed, Şîrâz Kadî'l-kudâtlığı yapmıştır. Aynı şekilde dedesi Muhammed b. Ali de Kâdî'l-kudâtlık vâzifesini ifâ etmiştir.<sup>16</sup>

## 2. Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî

Kaynaklarda kendisi hakkında şeyh, sûfî ve velî denilmesinden başka bilgi yer almamaktadır. Beydâvî'nin Kütahtâî ile Tebriz'de tanıştığı ve sohbetlerine katıldığı belirtilir.<sup>17</sup>

### B. Öğrencileri

Kaynaklarda Beydâvî'nin öğrencisi olduğu belirtilen dört kişiden bahsedilir.

#### 1. Kemâlüddîn el-Merâğî

Tam ismi, Ömer b. İlyâs b. Yûnus el-Merâğî'dir. Künyesi, Ebu'l-Kâsım; Lakapları ise es-Sûfî ve Kemâlüddîn'dir. h. 643 senesinde Azerbaycan'da doğdu.

*Minhâcu'l-Vusûl*, *Gâyetu'l-Kusvâ* ve *Tavâliu'l-Envâr* adlı eserleri Merâğî bizzat hocası Beydâvî'den okudu.<sup>18</sup>

#### 2. Ahmed el-İsfahânî

Tam ismi, Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahânî'dir. Kaynaklarda kendisi hakkında bilgi yer almamaktadır. Beydâvî'nin *Tavâliu'l-Envâr* adlı kelâm kitabına, *Metâliu'l-Enzâr* adında şerh yazan Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî'nin<sup>19</sup> (ö. 749/1349) babasıdır.<sup>20</sup>

#### 3. Fahrüddîn el-Çârperdî

Tam ismi, Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf olan Çârperdî, 664/1265 yılında doğdu. Arrân yöresinde bir yerleşim merkezi olan Çârperdî'e nisbet

<sup>16</sup> Karadâğî, c.1, s. 75.

<sup>17</sup> Karadâğî, c.1, s. 76; Ali, s. 17.

<sup>18</sup> Karadâğî, c.1, s. 80; Ali, s. 23.

<sup>19</sup> 674/1276'da İsfahân'da doğdu. İlköğrenimini babasının yanında yaptıktan sonra Kutbüddîn-i Şîrâzî, Cemâleddin İbn Ebü'r-Recâ gibi âlimlerden İslâmî ilimleri okudu. Dimaşk'ta Revâhiyye Medresesi, Kahire'de ise Muizziyye Medresesi müderrisliği yaptı. 749/1349'da Kahire'de ortaya çıkan veba salgınında vefat etti. Eseri *Metâliu'l-Enzâr*, Beydâvî'nin *Tavâliu'l-Envâr* adlı kitabın en meşhur şerhidir. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Üzerine pek çok haşiye yazılmıştır. Hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Muhsin Demirci, "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman", *DİA*, İstanbul 2000, I-XXXXIV, c. 22, s. 509.

<sup>20</sup> Karadâğî, c.1, s. 81.

edilmektedir. Daha sonra Tebriz'e yerleşti, burada ilim tahsil etti ve ömrünün sonuna kadar ders okutmakla meşgul oldu.

Uzun süre yanında kaldığı Kâdî Beydâvî ve Nizâmeddîn et-Tûsî gibi âlimlerden ders alan Çârperdî, Şâfiî fikhî yanında aklî ve naklî ilimlerle diğer ilimleri de okudu; fikhî, sarf ve nahiv ilimlerinde derin bilgi sahibi oldu. Tebriz'de 746/1345 senesinde vefat etti.

Eserlerinden bazıları şunlardır; *el-Hâdî, es-Sirâcu'l-Vehhâc, Hâşiye ale'l-Keşşâf, Şerhu's-Şâfiye, Şukûk ale'l-Hâcibiyye, Hâşiye 'alâ şerhi Hillî 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ, el-Muğnî fî ilmi'n-Nahv.*<sup>21</sup>

#### **4. Zeynüddîn el-Henkî / el-Hebkî**

Kaynaklarda kendisi hakkında bilgiye rastlayamadık.<sup>22</sup>

#### **C. İcâzeti**

Beydâvî Şâfiî furû' fikhına dâir yazdığı *Gâyetu'l-Kusvâ* adlı eserinin mukaddimesinde ilmî silsilesini şu şekilde belirtir:<sup>23</sup>

“Fikhî; babam, Ebu'l-Kâsım Ömer'den aldım. O da babası, kâdî'l-kudât Fahrüddîn Muhammed b. Ebi'l-Hasen Ali el-Beydâvî'den, o da Mahmûd b. Ebi'l-Mübârek el-Bağdâdî'den (ö. 592), o da Saîd b. Muhammed b. Ömer er-Rezâz'dan (462-539), o da Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'den (ö. 606/1111), o da İmâmu'l-Harameyn Abdümelik b. Ebu Muhammed el-Cüveynî'den (ö. 478/1085), o da babası Rûknü'l-İslâm Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî'den (ö. 438/1047), o da Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî'den (ö. 417/1026), o da Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî'den (ö. 371/982), o da Ebû İshâk el-Mervezî'den (ö.340/951), o da Ahmed b. Ömer b. Süreyc'den (ö. 306/918), o da Osmân b. Kâsım el-Enmâtî'den (ö. 288/901), o ise hem İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî'den (ö. 264/878) hem de Rebi' b. Süleyman el-Murâdî'den (ö. 270/884), ikisi de Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'den (ö.

<sup>21</sup> Karadâğî, c.1, s. 82; Ali, *Beydâvî ve Menhecuhu fî't-Tefsîr*, s. 22; Mehmet Şener, “Çârperdî”, *DİA*, İstanbul 2000, I-XXXXIV, c. 8, s. 230.

<sup>22</sup> Karadâğî, c.1, s. 83; Ali, s. 23.

<sup>23</sup> Beydâvî, *Gâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ*, c. 1, s. 220.

204/820), o da Müslim b. Halid ez-Zencî (ö. 181/797), o da İbn Cüreyc'den (ö. 150/767), o da Atâ b. Ebû Rebâh'dan (ö. 114/732), o da Abdullah b. Abbâs'dan (ö. 68/687-88) tahsil etti. (Şâfiî'nin diğer hocası) İmâm Mâlik (ö. 179/795)'den, o da Nâfi'den (ö. 117/735) o da Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/692), her ikisi de Rasûlullah (s.a.)'dan tahsil etti.

#### **D. Eserleri**

Yüz yıl gibi uzun bir ömür yaşayan Beydâvî, kâdılık, kâdı'l-kudâtılık ve müderrislik gibi görevlerin yanı sıra tefsir, kelâm, furû' fıkıh, usûl-ı fıkıh, hadis, mantık, tarih ve nahiv gibi çeşitli ilimlere dâir yirmiye aşkın eser kaleme almıştır. Her bir eseri, sahasının klasikleri arasına girmiş, asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve yüzlerce şerh ve haşiye türü çalışmalara konu olmuştur. Eserleri şunlardır:

##### **1. Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl**

Tefsir ilminin klâsikleri arasında yer alan bu eseri, Beydâvî, yaşlılık döneminde kaleme almıştır. Orta hacimde özlü bir tefsir olan *Envârü't-Tenzîl*'de rivâyet ve dirâyet metodları birlikte kullanılmıştır. Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/114) *Keşşâf*'ı ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*'ı, *Envârü't-Tenzîl*'in kaynakları arasında yer alır. Bu eser üzerinde 255 civarında şerh, haşiye, ta'lîk, tahrîc ve ihtisâr yapılması, âlimlerin *Envârü't-Tenzîl*'e rağbetini ve halk arasındaki şöhretini göstermektedir.<sup>24</sup>

##### **2. Tavâli`u'l-Envâr min Metâli`i'l-Enzâr**

Muhtevâ ve tertibiyle kelâm ilminde çığır açan bir eserdir. Felsefî konulara ağırlık vermek suretiyle kelâm kitaplarının âdetâ felsefe kitabı haline gelmesine öncülük etmiştir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) başlattığı felsefe ile birleştirilmiş kelâm yöntemi *Tavâli`u'l-Envâr*'da<sup>25</sup> en üst noktaya ulaşmıştır. Sonraki dönemde yazılan ve kelâm ilminin iki klâsiği sayılan *Şerhu'l-Makâsîd* ile *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Tavâli`i*'nin planını örnek almışlardır.

<sup>24</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", *DİA*, İstanbul 2000, I-XXXXIV, c. 11, s. 260; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, İstanbul 2015, s. 417.

<sup>25</sup> Bu eser, Abbâs Süleymân tarafından tahkik edilmiş ve neşredilmiştir. Dâru'l-Cil, Beyrut.

Beydâvî'nin başta tefsiri olmak üzere eserleriyle şöhret bulması, *Tavâli`u`l-Envâr`*ın plan bakımından farklılık arzetmesinin yanı sıra muhtasar olması ve o dönemlerde felsefe kültürüne önem verme akımının yaygınlık kazanması sebebiyle eser üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) şerhi *Metâli`u`l-Enzâr`alâ Tavâli`i`l-Envâr`* ile birlikte Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>26</sup>

### 3. Misbâhu`l-Ervâh

Beydâvî'nin kelâm ilmine dâir kaleme aldığı bir başka eseridir. *Tavâli`u`l-Envâr`*ın ihtisârı niteliğindedir. Saîd Fûde tarafından tahkiki yapılp neşredilmiştir.<sup>27</sup> Muhammed el-Fergânî tarafından *el-İzâh`* adıyla şerh edilmiştir.<sup>28</sup>

### 4. Müntehe`l-Münâ fî Şerhi Esmâ`illâhi`l-Hüsnâ

Allah Teâlâ'nın isimlerine dâir olan bu eser bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde esmâ-i hüsnâ hadisinde yer alan doksan dokuz isim, ikinci bölümde ise bu hadiste zikredilmeyip Kur'an'da ve diğer hadislerde belirtilen ilâhî isimler açıklanır.<sup>29</sup>

### 5. Tuhfetu`l-Ebrâr Şerhu Mesâbîhi`s-Sünne

Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu`s-Sunne`* adlı eserinin şerhidir. 4719 hadis ihtiva eden *Mesâbîhu`s-Sunne`*, İslâm âleminde büyük bir şöhret kazanmış ve üzerinde otuzdan fazla şerh ve ta'lik yazılmıştır. *Mesâbîh`*in en meşhur şerhi, Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 737/1336) *Mişkâtu`l-Mesâbih`* adlı eseridir. *Mişkât`* üzerine ise Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) *Mirkâtu`l-Mefâtih`* adını verdiği bir şerh kaleme almıştır.<sup>30</sup>

### 6. el-Gâyetü`l-Kusvâ fî Dirâyeti`l-Fetvâ

Beydâvî'nin Şâfiî furû` fikhına dâir yazdığı eseridir. Gazzâlî, hocası Cüveynî'nin *Nihâyetü`l-Matlab fî Dirâyeti`l-Mezheb`* adlı eserini kademeli bir ihtisâr işlemine tâbi tutarak sırasıyla *el-Basît`*, *el-Vasît`* ve *el-Vecîz`* adlı eserlerini kaleme almıştır. Müellifimiz Beydâvî de Gazzâlî'nin tam adı *el-Vasîtü`l-Muhît bi-aktâri`l-Basît`* olan eserini

<sup>26</sup> Yunus Şevki Yavuz, "Tavâli`u`l-Envâr", *DİA*, İstanbul 2012, I-XXXXIV, c. 40, s. 180; Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, s. 418.

<sup>27</sup> Beydâvî, *Misbâhu`l-Ervâh`*, thk. Saîd Fûde, Dâru`l-Beyrûtî – Dâru`r-Râzî, Beyrut, 2007.

<sup>28</sup> Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, c. 6, s. 100; Ali, s. 24-25; Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, s. 419.

<sup>29</sup> Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, c. 6, s. 100; Ali, s. 24-25; Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, s. 419.

<sup>30</sup> İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbîhu`s-Sunne", *DİA*, c. 29, İstanbul 2008, I-XXXXIV, s. 258.

*Gâyetü'l-Kusvâ* adıyla ihtisâr etmiştir. *el-Gâyetü'l-Kusvâ* üzerine pek çok şerh yazıldığı gibi ayrıca nazma da çekilmiştir.<sup>31</sup> Bu eser, Ali Muhyiddîn el-Karadâgî tarafından tahkik edilip iki cilt olarak neşredilmiştir.<sup>32</sup>

### 7. Nizâmü't-Tevârih

Beydâvî'nin dünya tarihine dâir yazdığı eseridir. Hz. Âdem'den (a.s.) başlayarak kendi dönemine kadar geçen önemli olaylar, özellikle peygamberler tarihi ve ayrıca Emevîler, Abbâsîler, Sâmânîler, Gaznelîler, Deylemîler, Selçuklular ve Moğollar hakkında değerli bilgiler ihtivâ etmektedir.<sup>33</sup>

### 8. Lübbü'l-Erbâb fî 'İlmi'l-'Îrâb

Beydâvî'nin bu eseri, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye* adlı nahiv ilmine dâir yazdığı kitabının ihtisârıdır. *el-Kâfiye* yazıldığı asırdan itibaren çok meşhur olmuş ve üzerinde yüz elli civarında şerh, hâşiye ve ta'lik türü eser kaleme alınmıştır. İslâm âleminde nahiv öğretimi konusunda ilk sırada gelen eserlerden biridir. Asırlarca ders kitabı olarak okutulan *el-Kâfiye*, günümüzde klâsik metoda göre eğitim veren kurumlarda hâlâ okutulmaktadır.<sup>34</sup> Beydâvî, *Lübbü'l-Erbâb*'da İbnü'l-Hâcib'in zikretmediği nahiv kâidelerine temas ederek *el-Kâfiye*'nin eksiklerini tamamlar. Bu eser, âlimler tarafından beğenilmiş ve kendisi üzerinde de pek çok şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Birgivî'nin (ö. 981/1573) *İmtihânu'l-Ezkiyâ* adlı şerhi meşhurdur.<sup>35</sup>

### 9. Risâle fî Ta'rîfâtî'l-'Ulûm ve Mevzû'âtihâ

Dinî ve gayr-i dinî ilimlere ait tariflerin yapıldığı ve konularının belirtildiği kısa bir eserdir.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, c. 6, s. 102; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 398.

<sup>32</sup> Beydâvî, *el-Gâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ*, thk. Ali Muhyiddîn el-Karadâgî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2008. Karadâgî tarafından kaleme alınan uzun ve büyük bir emek mahsulü olan "dirâse" bölümü, Beydâvî araştırmacılarının bigâne kalamayacakları bilgiler içermektedir.

<sup>33</sup> Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, c. 6, s. 102.

<sup>34</sup> Hulûsi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *DİA*, İstanbul 2005, I-XXXXIV, c. 21, s. 55; a. mlf. "el-Kâfiye", *DİA*, c. 24, s. 153.

<sup>35</sup> Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, c. 6, s. 102; Emrullah Yüksel, "Birgivî", *DİA*, İstanbul 1999, I-XXXXIV, c. 6, s. 191; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 419.

<sup>36</sup> Karadâgî, c.1, s. 115; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, c. 6, s. 102.

## 10. Minhâcu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl

Beydâvî'nin fıkıh usûlüne dâir mütekellimîn metoduna göre kaleme aldığı eseridir. *Minhâcu'l-Vusûl*, Şâfîîler'in usûl-i fıkha dair görüşlerini veciz bir şekilde anlatan ve bu metodu sonraki nesillere taşımada önemli bir rol oynayan bir eserdir. Vecîz uslûbu, özlü anlatımı, ihtilâflara yer verışı, konuyu deliller ile ele alıp işleyişi ve mütekellimîn metodunun karakteristik özelliklerini yansıtması şöhretinin sebepleri arasında gösterilebilir.

Kaynaklarda Beydâvî'nin fıkıh usulüyle ilgili altı eserinin adı geçmekle birlikte, *Minhâc* dışındakilerin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir. Mevcudiyeti bilinmeyen diğer beş eser şerhlerden oluşmaktadır. Bunlardan birini kendi eserine (*Şerhu'l-Minhâc*), ikisini Fahreddîn er-Râzî'nin eserlerine (*Şerhu'l-Mahsûl*, *Şerhu'l-Müntehâb*) ve ikisini de İbnü'l-Hâcib'in eserlerine (*Mirsâdu'l-Efhâm ilâ mebâii'l-Ahkâm* veya diğer adıyla *Şerhu'l-Muhtasar* ile *Ta'lik alâ Muhtasarı İbni'l-Hâcib*) yazmıştır.<sup>37</sup>

Beydâvî *Minhâc*'ı yazarken F. Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü, Tâceddîn el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *el-Hâsıl*'ını ve Sirâceddîn el-Urmevî'nin (ö. 653/1255) *et-Tahsîl*'ini göz önünde bulundurmuş ve bunları, eserinin temel kaynakları olarak belirlemiştir.

Beydâvî, *el-Mahsûl* üzerine yapılan çeşitli çalışmalarda tenkit edilen delilleri vb. hususları terketmiş, öte yandan öncekilerin cevap vermediği bazı problemleri çözüme kavuşturmuş, yöneltilen itirazlardan kaçınacak şekilde görüşleri ve ibâreleri tâdil etmiştir. *el-Mahsûl* ve muhtasarlarında geçmeyen bazı görüşler serdetmesi, onun *el-Hâsıl*'ı ihtisâr etmekle yetinmediğini veya sadece *el-Mahsûl* ve muhtasarlarına dayanmadığını gösterir. Nitekim konu tertibi bakımından Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in usûl eserlerinden yararlanmış olması da onun kullandığı kaynakların çeşitliliğini göstermektedir. Netice olarak onun müteahhirîn dönemi usûl yazımına damgasını vuran iki kelamcının (F. Râzî ve S. Âmidî) eserlerini çok iyi incelediği söylenebilir.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Karadâğî, c.1, s. 114; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, c. 6, s. 102; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 419.

<sup>38</sup> Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddîn er-Râzî Mektebi*, İsam yay. İstanbul 2014, s. 151-152,

*Minhâc*, hacim bakımından *el-Hâsil*'dan çok daha muhtasar bir eserdir (onun beşte biri civarındadır). Muhtasar olması sebebiyle şerhlerine müracaat etmeden okunup anlaşılması genellikle zordur. Eserin yazılış tarihi bilinmemekle birlikte, *Minhâc*'ta kelâm eseri *Misbâh*'a atıfta bulunması, Beydâvî'nin *Minhâc*'ı daha sonra yazdığını göstermektedir. *Tavâli*'de *Minhâc*'a atıf yapılmış olması ise, *Minhâc*'in ondan önce yazıldığını göstermektedir. Beydâvî, yaşlılık döneminde Tebriz'de yazdığı *Envârü't-Tenzîl* adlı tefsirinde *Tavâli*'e atıfta bulunmaktadır. Netice olarak bir sıralama yapıldığında önce *Misbâh*'ın, sonra *Minhâc*'ın, ardından *Tavâli*'in ve bunlardan sonra da *Envârü't-Tenzîl*'in yazıldığı anlaşılmaktadır.<sup>39</sup>

Küçük hacimli, özlü ama konuları kapsayıcı olan *Minhâcu'l-Vusûl*, günümüze kadar çok sayıda şerhe ve farklı çalışmalara konu olmuş, medreselerde der kitabı olarak okutulmuştur. *Minhâc* hakkında yapılan çalışmalar müellifin yaşadığı asırda başlayıp h. 10. asır ortalarına kadar yaklaşık üç asırlık dönemde, özellikle de h. 7. asırda yoğunlaştığı, daha sonra ise üç asırlık bir aradan sonra h. 13. asırda yeni bazı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. *Minhâc*'ın h. 9. asırdan itibaren daha az çalışmaya konu olması, Tâceddîn es-Sübki'nin (ö. 771/1370) eseri *Cem'u'l-Cevâmi*'in etkisine bağlıdır; yazıldıktan belli bir süre sonra medreselerde *Minhâc*'ın yerini alan bu eser daha etkili hâle gelmiştir. Ancak gerek tasnif gerekse içerik bakımından *Minhâc*'ın bu eser üzerindeki büyük etkisini göz ardı etmemek gerekir.<sup>40</sup>

*Minhâcu'l-Vusûl* üzerine yapılan çalışmalar şunlardır:<sup>41</sup>

**a) Şerh Çalışmaları**

1. İlk şerh bizzat müellif Beydâvî tarafından kaleme alınmıştır. *Hakâiku'l-usûl fi şerhî Minhâci'l-vusûl*.

2. Mecdüddin Muhammed b. Ebu Bekir el-Eykî eş-Şirâzî (ö. 697/1297-98), *Mi'râcu'l-vusûl fi şerhî Minhâci'l-vusûl*.

3. Zeynüddîn Ali b. Rûzbihân el-Hûnecî (ö. 707/1307), *Îzâhu'l-Esrâr*.

<sup>39</sup> Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 153.

<sup>40</sup> Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 153.

<sup>41</sup> Ferhat Koca, "Minhâcu'l-Vusûl", *DİA*, c. 30, s. 115; Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 153-168; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 418.

4. Zahîrüddîn el-Fârukî (ö. 707/1307), *Şerhu'l-Minhâc*.
5. Şemseddin Muhammed b. Yusûf el-Cezerî (ö. 716/1316), *Mi'râcu'l-Minhâc*.
6. Muhammed b. İbrâhim b. İsmâil ez-Zencânî (ö. 721/1321), *Şerhu'l-Minhâc*.
7. Gıyâseddîn Muhammed b. Muhammed el-Vâsitî (ö. 721/1321), *Şerhu'l-Minhâc*.
8. Bedreddîn Muhammed b. Es'âd et-Tüsterî (ö. 732/1332), *Şerhu'l-Minhâc*.
9. Burhâneddin Ubeydullah b. Muhammed el-İbrî (ö. 743/1342), *Şerhu Minhâci'l-vusûl*.
10. Ahmed b. Hasan et-Tebrîzî el-Çârperdî (ö. 746/1346), *es-Sirâcu'l-vehhâc fî şerhi'l-minhâc*.
11. Mahmud b. Abdurrahmân el-İsfahânî (ö. 749/1349), *Şerhu'l-Minhâc*.
12. Nûreddîn Ferec b. Muhammed el-Erdebîlî (ö. 749/1349), *Hakâiku'l-Usûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*.
13. Hârûn b. Abdülmevlâ (Abdurrahman) el-Merâgî el-İhmîmî (ö. 764/1363), *Şerhu'l-Minhâc*.
14. İmâdüddîn Muhammed b. Hasan el-İsnevî (ö. 764/1363), *Şerhu'l-Minhâc*.
15. Takiyyuddîn es-Sübki (ö. 756/1355) ve oğlu Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370), *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*.
16. Cemâleddîn el-İsnevî (ö. 772/1370), *Nihâyetu's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*.
17. Mecdüddîn Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Ebû Bekir el-Fârisî eş-Şirâzî (ö. 790/1388), *Mi'râcu'l-vusûl ilâ Minhâci'l-usûl*.
18. Bedreddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *et-Tekmile li-şerhi'l-isnevî*.
19. Gıyâseddîn Muhammed b. Muhammed el-Vâsitî (ö. 797/1395), *Şerhu'l-Minhâc*.



20. Yûsuf b. Hasan et-Tebrîzî (ö. 804/1401-1402), *Şerhu'l-Minhâc*.
21. Ahmed b. Hasan et-Tebrîzî (ö. ?), *es-Sirâcü'l-vehhâc bi-şerhi'l-Minhâc*.
22. İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401-1402), *Kâfi'l-Muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*.
23. Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), *et-Tahrîr li-mâ fî kitâbi'l-Minhâc mine'l-ma'kûl ve'l-menkûl*.
24. Ahmed b. Abdullah el-Gazzî (ö. 822/1419), *Şerhu'l-Minhâc*.
25. Ebû Zür'a el-İrâkî (ö. 826/1423), *Şerhu'l-Minhâc*.
26. Şemseddîn b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Cezerî (ö. 833), *Şerhu'l-Minhâc*.
27. Muhammed b. Abdülkâdir es-Sincânî es-Sekâkînî (ö. 838/1434-34), *Şerhu'l-Minhâc*.
28. Ali b. Osman b. es-Sayrafî (ö. 844/1440), *Gavâmizu (Netâicu)'l-fıkr fî tertîbi mesâili'l-Minhâc ale'l-Muhtasar*.
29. İbn Reslân er-Remlî (ö. 844/1440), *Şerhu'l-Minhâc*.
30. Sirâceddîn Ömer b. Mûsâ el-Kureşî el-Hımsî (ö. 861/1457), *Şerhu Minhâci'l-usûl*.
31. Ahmed b. İshâk (ö. 863/1459), *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*.
32. Rûkneddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî (ö. ?), *Nihâyetü'l-vusûl şerhu Minhâci'l-vusûl*.
33. İbnu İmâmi'l-Kâmiliyye (ö. 874/1470), *Teyşîrû'l-vusûl*.
34. İbnu İmâmi'l-Kâmiliyye (ö. 874/1470), *Şerhu'l-Minhâc*.
35. Ahmed b. İsmâil b. Ebû Bekir el-Ebşîfî (ö. 883/1473), *Şerhu'l-Minhâc*.
36. Abdülgânî b. Abdullah el-Erdebîlî (ö. ?), *Şerhu'l-Minhâci'l-vusûl*.
37. Muhammed b. Halîl b. Yûsuf er-Remlî el-Mısrî (ö. 888/1483), *Şerhu'l-Minhâc*.
38. Seyyid Hâmid el-Îcî (ö. 894/1489), *Şerhu'l-Minhâc*.

39. İbn Zehrâ et-Trablûsî (ö. 895/1490), *Behcetü'l-vusûl* veya *Tezkiretü'l-muhtâc*.
40. Muhammed b. İbrâhim b. Cemâa (ö. 901/1496), *Şerhu Minhâci'l-vusûl*.
41. Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502), *Şerhu Minhâci'l-vusûl*.
42. Alâeddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Nâsîrüddîn el-Yâfiî el-Hicâzî (ö. 916/1510), *Medârikü'l-vusûl şerhu Minhâci'l-vusûl*.
43. Muhammed b. Hasan el-Bedahşî el-Hanefî (ö. 922/1516), *Menâhicü'l-ukûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*.
44. Zekeriyâyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), *Şerhu'l-Minhâc*.
45. Kutbüddîn İsâ b. Muhammed el-Îcî es-Safevî (ö. 955/1548), *Şerhu'l-Minhâc*.
46. Ya'kûb b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 1034/1624 sonrası), *Tahrîru'l-ferâid fî şerhi Minhâci'l-vusûl*.
47. Ebü'l-Vefâ Muhammed b. Ömer b. Abdülvehhâb el-Halebî el-Kâdirî (ö. 1071/1661), *Şerhu Minhâci'l-vusûl*.
48. Abdurrahman b. Atâullah el-Erdebîlî (ö. ?), *Şerhu'l-Minhâc*.
49. Abdullah el-Murtazâ (ö. ?), *Şerhu Minhâci'l-vusûl*.
50. Abdullah b. Ahmed b. Nizâm eş-Şâfiî (ö. ?), *Şerhu Minhâci'l-vusûl*.
51. Tebrîzî (müellifin adı bilinmiyor, ö. ?), *Şerhu'l-Minhâc*.
52. Abdurrahman el-Hüseynî el-Hâlidî (ö. 1300/1882'den sonra), *Bidâyetü's-Sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*.
53. İbnü'l-Hayyât el-Kürdî (ö. 1335/1916-17), *Menhecü'l-vusûl ilâ Minhâci'l-vusûl*.
54. Yâsin Süveylim Tâhâ, *Safvetü'l-beyân fî şerhi Minhâci'l-vusûl*.

**b) Hâşiye Çalışmaları**

55. İbn Cemâa (ö. 819/1416), *Hâşiye alâ şerhi'l-İsnevî*. (Hasan el-İsnevî'nin şerhi.)

56. İbn Cemâa (ö. 819/1416), *Hâşiye alâ şerhi'l-Çârperdî*.

57. İbn Cemâa (ö. 819/1416), *Hâşiye alâ şerhi'l-Gazzî*.

58. İbn Cemâa (ö. 819/1416), *Hâşiye alâ şerhi İbni'l-İbrî*.

59. Zeynüddîn Muhammed b. Muhammed el-Havâfî el-Hanefî (ö. 852/1448), *Hâşiye alâ şerhi'l-Minhâc li'l-İsnevî*.

60. Sirâceddîn Ömer b. Mûsâ el-Kureşî el-Hımsî (ö. 861/1457), *Tavzîhu'l-mübhem ve'l-mechûl fî Nihâyeti's-Sûl*.

61. Bulkînî (ö. 890/1485), *Hâşiye alâ şerhi'l-İsnevî*.

62. İsâ Mennûn (ö. 1376/1956), *Nebrâsü'l-ukûl fî tahkîki'l-kıyâs inde ulemâi'l-usûl*. (*Minhâc*'ın kıyâs bölümüne yazılan çağdaş bir haşiyedir.)

63. Bahrânî (ö. 1351/1932 20. asır Ezher ulemâsından), *Hâşiye alâ Nihâyeti'l-usûl li'l-İsnevî*.

64. Muhammed Bahît el-Mutî (ö. 1354/1935), *Süllemü'l-vusûl li-şerhi Nihâyeti's-sûl*.

65. Yûsûf Mûsâ el-Mirsâfî (ö. 1370/1951), *Bugyetü'l-muhtâc li-izâhi şerhi'l-İsnevî alâ mukaddimâti'l-Minhâc*.

66. Şa'bân Muhammed İsmâil, *Tehzîbü şerhi'l-İsnevî alâ Minhâci'l-vusûl*.

c) İhtisâr ve Zevâid Çalışmaları

67. Sa'deddîn el-Afîfî el-Amâvî (ö. 7. asır), *Telhîsu Minhâci'l-vusûl*.

68. Cemâleddîn el-İsnevî (ö. 772/1370), *Zevâidü'l-usûl alâ Minhâci'l-vusûl*. Bu eseri, İsnevî'nin öğrencisi olan İbrâhim b. Mûsâ el-Enbâsî (ö. 802/1400) *el-Fevâid fî şerhi'z-Zevâid* adıyla şerhetmiştir.

d) Nazm Çalışmaları

69. Şemseddîn b. Rıdvân (ö. 774/1372)

70. Muhammed b. Osmân ez-Zer'î (ö. 779/1377'den sonra)

71. Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), *en-Necmü'l-vehhâc bi-nazmi'l-minhâc*. Bu eseri, müellifin oğlu Ebû Zur'a (ö. 826/1423) şerhetmiştir.

72. İbnü'ş-Şeyh Yûsuf el-Acmî (ö. 810/1407)

73. Ahmed b. Nasrullah el-Bağdâdî el-Mısrî (ö. 844/1440)

74. Yûsuf b. Ahmed b. Dâvûd el-Aynî (ö. 885/1480)

75. İbn Receb eş-Şâfî (ö. 893/1488)

e) Tahrîc Çalışmaları

76. Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Mu'teber fî tahrîci ehâdîsi'l-Minhâc ve'l-Muhtasar*.

77. İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), *Tezkiretü'l-muhtâc ilâ ehâdîsi'l-Minhâc*.

78. Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), *Tahrîcü'l-ehâdîs ve'l-asârü'l-vâkıa fî Minhâci'l-Beydâvî*.

79. Ebû Zür'a el-İrâkî (ö. 826/1423), *Tahrîcü ehâdîsi'l-Minhâc*.

80. İbn Hemmât (ö. 1175/1761), *Tuhfetü'r-râvî fî ehâdîsi'l-Beydâvî*.

81. Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk el-Gumârî (ö. 1413/1993), *el-İbtihâc bi-tahrîci ehâdîsi'l-Minhâc*.

Kaynaklarda Beydâvî'ye nispet edildiği hâlde günümüze kadar ulaşmayan eserleri ise şunlardır:<sup>42</sup>

• **el-İzâh**: Kelâm ilmine dâir bir eserdir.

• **Şerhu'l-Metâli'**: Sirâceddîn el-Urmevî'nin mantığa dâir olan *Metâli'u'l-Envâr* adlı eserinin şerhidir. *Metâli'u'l-Envâr*, klâsik mantık konularının özet hâlinde ele alındığı bir eser olup medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Çok sayıda şerhi yapılmış olan bu eserin en meşhur şerhi, Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365) tarafından kaleme alınan "*Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr* adlı hacimli çalışmadır.

<sup>42</sup> Karadâğî, c.1, s. 114; Ali, s. 29; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, c. 6, s. 102; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 419.

• **Mirsâdü'l-efhâm ilâ mebâdi'l-ahkâm**: Fıkıh usûlü ilmine dâir bir eseridir. İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usûlüne dâir olan *Muhtasaru Müntehe's-Sûl ve'l-emel* adlı eserinin şerhidir. Beydâvî, *Mirsâdü'l-efhâm*'a tefsir kitabında atıfta bulunur. *Muhtasaru'l-Müntehâ*, aynı müellifin *Müntehe's-Sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı eserinin bizzat kendisi tarafından yapılmış ihtisârıdır. Mütakellimîn metoduna göre kaleme alınmış, usûl literatürünün önemli örneklerinden biri olan *Muhtasaru'l-Müntehâ*, elliden fazla şerhe konu olmuştur. Şerhler arasında en çok tutulanı ve üzerine en fazla hâşiye yazılanı Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* adlı çalışmasıdır.

• **'Ayn**: Tefsîr ilmine dâir bir eserdir.

• **Şerhu Mukaddimeti İbn Hâcib**: Fıkıh usûlü ilmine dâir bir eseridir.

• **Ta'lik alâ Muhtasari İbn Hâcib**: Fıkıh usûlü ilmine dâir bir eseridir.

• **Şerhu'l-Mahsûl min ilmi'l-usûl**: Fıkıh usûlü ilmine dâir bir eseridir. Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinin şerhidir. F. Râzî bu eserini, devraldığı usûl mirâsını yeni bir tertip ve tasnif işlemine tâbi tutarak vücuda getirmiştir. Fıkıh Usûlü ilminin şâheseri olan *el-Mahsûl*, kendinden sonraki usûl literatürünü etkilemiştir. Pek çok şerh, hâşiye, ihtisâr ve nazma çekme gibi çalışmalara konu olmuştur. Bunlar arasında Şehâbeddîn el-Karâfi'nin (ö. 684/1285) *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* adlı çalışması önemlidir.

• **Şerhu'l-Müntehab**: Fıkıh usûlüne dâir bir eseridir. Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Müntehab* adlı eserinin şerhidir. *el-Müntehab*, aynı müellifin *el-Mahsûl* adlı eserinin bizzat kendisi tarafından yapılmış ihtisârıdır.

• **Muhtasar fi'l-Hey'e**: Astronomi'ye dâir bir eseridir.

• **Şerhu'l-Fusûl li't-Tûsî**: Astronomi'ye dâir bir eseridir.

• **Şerhu'l-Kâfiye**: Nahiv ilmine dâir bir eseridir. İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserinin şerhidir. *el-Kâfiye*, asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve pek çok şerh, hâşiye, ta'lik ve nazma çekme gibi çalışmalara konu olmuştur.

• **Şerhu't-Tenbîh**: Şâfiî fikhına dâir olan bir eseridir. Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin (ö. 476/1083) *et-Tenbîh li furû'i'l-fikhi's-Şâfiî* adlı eserinin şerhidir. *et-Tenbîh*, Şâfiî fikhının beş muteber kitaplarından biri olup üzerinde çok sayıda şerh, hâşiye ve nazma çekme gibi çalışmalar yapılan, delillerin ve tartışmaların yer almadığı muhtasar bir eserdir.

• **et-Tehzîb ve'l-Ahlâk**: Tasavvuf ilmine dâir bir eserdir.

Beydâvî'ye âit olmadığı hâlde isim benzerliğinden dolayı yanlışlıkla kendisine nispet edilen eseler ise şunlardır:<sup>43</sup>

• **el-İrşâd fi'l-fikh**

• **et-Tebşıra fi'l-fikh**

• **et-Tezkire fi'l-furû'**

Bu eserlerin üçü de kâdî'l-kudât Ebû Bekir el-Beydâvî'ye âittir.

---

<sup>43</sup> Karadâğî, c.1, s. 114-115; Ali, s. 29; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, c. 6, s. 102.

## I. BÖLÜM

# FIKİH USÛLÜNE DÂİR GENEL BİLGİLER VE MİNHÂCU'L-VUSÛL'ÜN KAYNAKLARI

### I. Fıkıh Usûlüne Dâir Genel Bilgiler

Fıkıh usûlü ilmi, İslâm medeniyetinin nev'i şahsına münhasır ilimlerden biridir.

#### A. Tarifi

Bir kavramı veya varlığı tayin ve diğerlerinden temyiz etmek onu tarif etmek ile olur. Tarif bir şeyin mahiyetini izhâr eden, hakikatini ortaya koyan sözdür.<sup>44</sup> Tarif, had ve resm olarak ikiye ayrılır; had tarif edilen şeyin künhünü ve hakikatini ortaya koyar, resm ise onu yalnızca diğerlerinden ayırır. Had ile resm arasındaki temel ayırım, ilkinin matlubu diğerlerinden zâtî bir unsurla, ikincisinin ise arazî bir unsurla ayırıyor olmasıdır.<sup>45</sup>

Fıkıh usûlünün biri izâfet terkîbi/isim tamlaması ve diğeri lakabî yani bir ilme isim olması açısından iki tarifi vardır.

Bir terkîbi bilmenin yolu, kendisini oluşturan parçaları bilmeye bağlıdır. “Usûlü'l-fikh” terkîbini, ancak “usûl” ve “fıkıh” kavramlarını öğrendikten sonra bilebiliriz.<sup>46</sup>

“Usûl / أصول” kelimesi, asl / أصل kelimesinin çoğuludur. Asl kelimesi ise sözlükte birçok anlama gelir. Bunlardan bazıları şunlardır: **1.** Başka bir şeyin kendisine binâ edildiği şey. **2.** Kendisine ihtiyaç duyulan şey. **3.** Bir şeyin gerçekleşmesinin kendisine bağlandığı şey. **4.** Bir şeyin parçası. **5.** Bir şeyin menşei.<sup>47</sup> Asl kelimesinin ıstılâhi manaları ise şunlardır: **1.** Delil, **2.** Râcih, **3.** Kâide, **4.** Makîsun aleyh.

<sup>44</sup> Kapalı ve müphem kavramları açıklamaya yönelik sözlere tarif denildiği gibi “muarrif” ve “el-kavlu'ş-şârih” adı da verilir. Bkz. Ömer Türker, “Tarif”, *DİA*, İstanbul 2014, c. 40, s. 28.

<sup>45</sup> Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam yay. , İstanbul 2014, s. 76-77.

<sup>46</sup> İbnu İmâmi'l-Kâmilîyye, *Teyşîru'l-Vusûl ilâ Minhâci'l-Usûl mine'l-Menkûl ve'l-Ma'kûl*, c. 1, s. 278, Thk: Abdulfettâh Ahmed Kutb ed-Dehmîsî, el-Fârûku'l-Hadîse, Kahire 2002.

<sup>47</sup> Abdulkarîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *eş-Şâmil fî hudûdi ve Ta'rifâti Mustalahâti İlmi Usûli'l-Fikh*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 2009, c. 1, c. 81.

“Fıkıh / فقه “ kelimesi, sözlükte üç manaya gelir: **1.** Sözünden hareketle söyleyenin amacını bilmek. **2.** Dakik şeyleri anlamak. **3.** Anlamak.<sup>48</sup>

Fıkıh kelimesi şu âyetlerde sözlük anlamı olan “mutlak olarak anlamak” manasında kullanılmıştır.

” فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ”<sup>49</sup>

” ما نفقه كثيراً مما تقول ”<sup>50</sup>

” و لكن تفقهون تسبيحهم ”<sup>51</sup>

Fıkıhın ıstılâhi tarifini ise Beydâvî şöyle yapar: ” العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة ”  
” Şer’î amelî hükümleri tafsili delillerinden çıkararak bilmektir.”<sup>52</sup>

Bu tarifin daha iyi anlaşılabilmesi için tanımında yer alan kayıtları açıklamamız gerekir:

” الأحكام ” Bu kayıt ile zât, sıfat ve fiillere dâir olan bilgi tarifin dışında bırakılmış oldu. Bundan dolayı itikâdî ve ahlâkî meseleleri bilmek fıkıh olarak adlandırılmaz.

” الشرعية ” Bu kayıt ile aklî, hissî ve lugavî hükümler tarifin dışında bırakılmış oldu.

” العملية ” Bu kayıt ile inanç ve ahlak ile ilgili hükümler tarifin dışında bırakılmış oldu. Böylece amelî olan yani ibâdet, muâmelât ve ukûbât ile ilgili olan hükümleri bilmek fıkıh olarak isimlendirilebilir.

” المكتسبة ” Bu kayıt ile Allah Teâlâ’nın, meleklerin ve Rasûlullah’ın (s.a.) ilmi, tarifin dışında bırakılmış oldu. Çünkü Allah Teâlâ’nın ilmi mükteseb değildir. Rasûlullah’ın (s.a.) ilmi ise kesbî değil vehbîdir.

” من أدلتها التفصيلية ” Bu kayıt ile mukallidin bilgisi tarifin dışında bırakılmış oldu. Çünkü mukallid, tafsîlî delillerden hüküm istinbât edemez.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Şa’bân, Muhammed İsmâil, *Usûlü’l-Fıkhî’l-Müeyesser*, , Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008, c. 1, s. 10-1.

<sup>49</sup> Nisâ, 4/78 “... Niçin bu kavim, söz dinlemeye yanaşmıyor.”

<sup>50</sup> Hûd, 11/91 “ Biz senin dediklerinin çoğunu iyi anlamıyoruz...”

<sup>51</sup> İsrâ, 17/44 “... Ancak siz onların tesbihlerini anlayamazsınız...”

<sup>52</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl ilâ ilmi’l-Usûl*, s. 51.

<sup>53</sup> Şa’bân, c. 1, s. 12.



Beydâvî'ye âit olan fıkıh usûlü tarifî ise şöyledir: **هو معرفة دلائل الفقه إجمالاً و كيفية الإستفادة منها و حال المستفيد.** “*Fıkhın delillerini icmâlen bilmektir, delillerden nasıl istifâde edileceğini ve istifâde edecek kişinin hâlini bilmektir.*”<sup>54</sup>

Çalışmamızın “Giriş” bölümünde belirttiğimiz gibi *Minhâcu'l-vusûl*'ün ana kaynakları, Sırâceddîn el-Urmevî'nin *et-Tahsîl* ve Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserleridir. Beydâvî'nin usûlü'l-fikh tarifini daha iyi anlayabilmemiz, tarifte yaptığı değişiklikleri bilmemiz, *el-Mahsûl* ve *et-Tahsîl*'de yer alan tarifin nasıl olduğunu bilmemize bağlıdır. Böylece Beydâvî'nin mezkûr iki kaynaktan ne kadar istifâde ettiğini görebiliriz.

Fahreddîn er-Râzî, usûlü'l-fikhî şöyle tanımlar: **مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال و كيفية الإستدلال بها و كيفية حال المستدل بها .** “*İcmâl yoluyla fıkıh tariklerinin, onlarla istidlâl keyfiyetinin ve istidlâl edecek kişinin hâlinin keyfiyetinin toplamıdır.*”<sup>55</sup>

Sırâceddîn el-Urmevî'nin usûl tarifî ise şu şekildedir: **جميع طرق الفقه من حيث هي طرق .** “*Tarîk olması açısından fıkıh tarîkleri, istidlâl keyfiyeti ve istidlâl işlemi yapan kişinin hâlinin hepsidir.*”<sup>56</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere müellifimiz, usûl tarifini, F. er-Râzî'nin tarifinde değişiklik yapmak ve manayı daha az kelime ile ifâde etmek suretiyle meydana getirmiştir.

Beydâvî'nin mezkûr usûl-ı fıkıh tarifinin daha iyi anlaşılabilmesi için tanımda yer alan kayıtların açıklanması gerektiği kanaatindeyiz.

“**معرفة**” Bu kayıt ile fıkıh usûlü ve diğerleri tarife dâhil edildi. Beydâvî'nin “ilim” değil de “ma'rifet” kelimesine tarifte yer vermesinin şöyle bir inceliği vardır: “İlim” ve “ma'rifet” birbirlerinden farklı kavramlardır. İlim, nisbete taalluk eder. Nisbet ise bir şeyin başka bir şey için vaz' edilmesidir. Bundandır ki “**علم**” fiili iki mef'ûl alır. Fakat “**عرف**” fiili ise bir mef'ûl alır ve nisbet için değil müfred kelimeler için vaz' edilmiştir. Örnek vermemiz gerekirse “**عرفتُ زيداً**” denilir fakat **علمتُ زيداً** denilmez. Diğer bir fark

<sup>54</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl*, s. 51.

<sup>55</sup> Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, Thk. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, c. 1, s. 80.

<sup>56</sup> Sırâceddîn el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, Thk. Abdulhamîd Ali Ebû Zuneyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, c. 1, s. 168.

ise ilimden önce cehâlet olmayabilir. Fakat ma'rifetten önce cehâlet olur. Bundan dolayı “Allah âlimdir.” denilir, fakat “Allah ârifdir.” denilemez.<sup>57</sup>

“ دلایل الفقه ” Delâil kelimesi, delîl kelimesinin çoğuludur ve burada “fıkıh” kelimesine mudâf olmuştur. Bir usûl kâidesidir ki “cemi’ olan bir kelime mudâf olduğunda umûm ifâde eder.” Bundan dolayı da hem ittifak edilen (icmâ ve kıyâs gibi) hem de ihtilâf edilen (istihsân ve sahâbî kavli gibi) delillere şâmindir. Ayrıca “*fikhın delilleri*” kaydını tarife koymakla Beydâvî, şu üç şeyi de tanımın dışında bırakmış oldu: **1.** Yalnızca fikhın delillerini bilmeye usûl-ı fıkıh denilir. Böylece kelâm, tefsîr, hadîs ve nahiv gibi ilimlerin delillerini bilmek, usûl-ı fıkıh olarak adlandırılmaz. **2.** Bu kayıt ile delilsiz olarak bilinen bütün ilimler tarifin dışında bırakılmış oldu. Örneğin, delillerini bilmeden fikhı bilmek, usûl-ı fıkıh değildir. **3.** Bu kayıt ile fikhın delillerinden bazılarını bilmek de tarifin dışında bırakılmış oldu. Çünkü “delâil” kelimesi çoğuldur ve cemi’ bir kelime mudâf olduğunda umûm ifâde eder. Bundan dolayı fikhın bazı delillerini bilen kişiye “usûlcü” denilmez. “Delilleri bilmek” demek, delilleri ezberlemek demek değildir.<sup>58</sup>

“ إجمالاً ” “ Bu kayıt ile usûlcünün fikhın delillerini özet olarak bilmesinin yeterli olacağı ifâde edilmektedir. “İcmâ”, hüccettir.” ve “Emir, vucûb ifâde eder.” demek gibi.<sup>59</sup>

“ كيفية الإستفادة منها ” “ Şer’î hükümlerin delillerinden nasıl ve ne şekilde istinbât ve istihrâc edileceğini bilmek de usûlcünün görevlerindedir. Örneğin, “Nass, zâhir olana tercîh edilir”, “Mütevâtir, âhâd habere takdim edilir” vd. Ayrıca delillerin teâruzu ve tercîh sebeplerini bilmek da gerekir.<sup>60</sup>

“ حال المستفيد ” “ Müstefidden maksad, meselenin hükmünü öğrenmek isteyen kişidir. Bu ifâde, müctehidi de mukallidi de kapsamaktadır. Çünkü müctehid, delillerden hükmü istinbât eder, mukallid ise müctehidin fetvasıyla amel eder.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Celâleddîn el-İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*, Thk. Muhammed İsmâil Şa'bân, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1999, c. 1, s. 10

<sup>58</sup> Çârperdî, *es-Sirâcu'l-Vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, , Thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan, Dâru'l-Meârici'd-Devliyye, Riyâd 1998, c. 1, s. 72. ; İsnevî, c. 1, s. 11.

<sup>59</sup> Çârperdî, c. 1, s. 74; İsnevî, c. 1, s. 12.

<sup>60</sup> Çârperdî, c. 1, s. 77; İsnevî, c. 1, s. 13; Şa'bân, c. 1, s. 14.

<sup>61</sup> Çârperdî, c. 1, s. 78; İsnevî, c. 1, s. 14; Şa'bân, c. 1, s. 15.

Alıntıladığımız ve açıkladığımız tanımından hareketle Beydâvî'ye göre fıkıh usûlünün üç unsuru vardır: Birincisi, hükümleri istihrâc edebilecek şer'î delilleri bilmek, ikincisi bu delillerden hükmün ne şekilde çıkarılacağını bilmek ve üçüncüsü de bu faaliyeti yapacak kişi de bulunması gereken şartları bilmek.

## B. Konusu

Bir ilmi ilim yapan şey; konusu (mevzu), ilkeleri (mebâdî), problemleri (mesâil) ve amaçlarıdır (gâye).<sup>62</sup> İlimler tarihi literatüründe ilk üçüne, “eczâu'l-'ulûm” denilir.<sup>63</sup> Şimdi ilmin mahiyetini oluşturan, eczâu'l-'ulûm'un mevzû' cüz'ünü açıklamaya başlayabiliriz.

Bir ilmin mevzuu, o ilimde, kendisine âit zâtî arazların incelendiği (bahs) şeydir.<sup>64</sup> “Zâtî araz” ile kastedilen, bir şeye zatından dolayı ârız olan (kendi varlığı sebebiyle ona sonradan gelen) bir hâldir.<sup>65</sup> Tabir-i diğere ile bir ilmi o ilim yapan ve diğerelerinden ayıran konuya mevzu denilir. Her bilim dalının mevzuu, onun saha ve sınırlarını belirler.<sup>66</sup>

Bir ilmi diğerelerinden ayıran hususun mevzû' olduğu noktasından hareketle fıkıh usûlünü diğere ilimlerden temyîz eden ve bağımsız bir ilim olmasını sağlayan mevzû' meselesine usûlcüler özel bir önem verirler. Fıkıh usûlünün mevzuu hususundaki görüş ayrılıklarının pratikteki sonuçlarından biri, mevzû' olarak kabul edilen unsurun fıkıh usûlü içerisindeki yerinin merkezîyet kazanmasıyla ilgilidir.<sup>67</sup>

Herhangi bir usûl âliminin yaptığı fıkıh usûlü tarifine bakarak kendisinin bu ilmin mevzuu olarak neyi kabul ettiği anlaşılabilir. Çünkü her müellif, tarifte yer verdiği kayıtlara göre usûl ilminin mevzuunu dolaylı olarak belirtmiş olur. Beydâvî'ye göre usûl ilminin mevzuunun ne olduğunu söylemeden önce usûlcülerin bu meseledeki görüşlerini söylememiz faydalı olacaktır.

---

<sup>62</sup> İlhan Kutluer, “Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zunûn'un Mukaddimesinde “el-İlm” Kavramı”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı: 18, s. 86.

<sup>63</sup> Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 65.

<sup>64</sup> Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 46.

<sup>65</sup> Şakir Hanbelî, *Fıkıh Usûlü*, (trc. Mustafa Yıldırım), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfi yay., İzmir 2010, s. 35.

<sup>66</sup> Kutluer, “Kâtip Çelebi”, s. 86.

<sup>67</sup> Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 112.

Fıkıh usûlü tarihine baktığımızda usûl ilminin mevzuunun ne olduğu konusunda dört görüşün yer aldığını görürüz. Bu dört görüş şunlardır.<sup>68</sup>

1. Fıkıh usûlü ilminin konusu, küllî hükümleri isbât etmesi açısından küllî şer'î delillerdir. Çünkü usûlcü, hüküm istinbât edebilmek için şer'î delilleri icmâlî bir şekilde araştırır. Örneğin, kıyâsın bir delil olduğu ve onunla hüküm çıkarabilmenin mümkün olması, mutlak emrin vucûba, mutlak nehyin ise tahrîme delâlet etmesi, tahsîs edilmedikçe âmm lafzın umûm ifâde ettiğini bilmek, hakikatin mecâza tercih edileceğini bilmek, nass olan lafzın zâhir lafza tercih edileceğini bilmek gibi.

2. Fıkıh usûlü ilminin konusu, deliller ile isbât edilen şer'î hükümlerdir. Bazı hanefî usûlcüler bu görüşe sahiptirler. Fakat bu görüş zayıftır. Çünkü şer'î hükümler, delillerin neticesidir. Şer'î hüküm, fıkıh ilminin konusudur. Usûl ilminin konusu olamaz. Hanefî usûlcülerin bu görüşe sahip olmasının sebebi olarak şunlar söylenebilir: Hanefîlerin kendilerine mahsûs olan fıkıh usûlü yazım metodu vardır (fukaha metodu). Onlar fer'î meseleleri, usûl kâidelerine hâkim kıyorlar. Öyle ki fer'î meselelere aykırı olan usûl kâidelerini değiştiriyorlar.

3. Fıkıh usûlü ilminin konusu, deliller ve hükümlerdir. Bu görüşe göre usûlcü, hüküm istinbât edebilmek için delillerle ilgilenir.

4. Fıkıh usûlü ilminin konusu, şer'î deliller, tercih ve müctehidin şartlarıdır. Bu görüş şu açılardan tenkit edilmiştir: Şer'î delillerin mevzû' olmasında hem fikiriz. Fakat tercih ve müctehidde bulunması gereken şartlar, mevzû' olamazlar. Çünkü usûl ilminde bu ikisinden başka mevzû' olabilecek lafızların delâletleri, nesih gibi daha pek çok konu vardır.

Kâdı Beydâvî'ye göre fıkıh usûlü ilminin konusu, yukarıda birinci sırada yer verdiğimiz görüş olan "küllî hükümleri isbât etmesi açısından küllî şer'î delillerdir." Çünkü usûl ilmi, tabiatı gereği bunu kendine konu edinmesi gerekir. Bu ilim, hükümlerle ilgilenmez zira o fıkıh ilminin konusudur. Usûl ilmi üç saç ayağının üzerine kurulmuştur; şer'î delilleri bilmek, şer'î delillerden hükmün nasıl çıkarılacağını bilmek ve şer'î delillerden kimin hüküm çıkartabileceğini bilmek. Görüldüğü üzere fıkıh usûlü

---

<sup>68</sup> Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkhi'l-Müeyesser c. 1, s. 15-17*, Mustafa Saîd el-Hinn, *el-Kâfi'l-Vâfi fi Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, s. 16,

ilmi, delilleri merkeze alan bir karakter arz etmektedir. Bundan dolayıdır ki Beydâvî usûl ilmini “ هو معرفة دلائل الفقه إجمالاً و كيفية الإستفادة منها و حال المستفيد.” şeklinde tarif etmiştir.

### C. Gayesi

Sözlükte, bir davranışta bulunanın bununla ulaşmak istediği amaç anlamına gelen gâye; yönelme (kasd) ve seçme (tercîh) hakkı bulunan kişiden meydana gelebilir. Dolayısıyla seçim hakkı olmayan davranışların gâyesi hesaba katılamaz. Ayrıca bir fiilin gayesi, onun hikmet ve maslahat içermesine bağlıdır.<sup>69</sup>

Alet ilmi olsun veya olmasın bütün ilimlerin gayesi ve faydası vardır.<sup>70</sup> Bir eyleme bir sonuç terettüp ettiğinde,<sup>71</sup> bu sonuç o eylemin neticesi ve meyvesi olması bakımından *fâide*, eylemin sonunda ve bitiminde yer alması bakımından *gâye*, bu iki adla isimlendirilen sonuç, eğer fâilin o eyleme kalkışmasının sebebi ise fâile nazaran *garaz* ve *maksûd*, fiile nazaran ise *illet-i gâiyye* ismini alır.

İlimler tarihi terimi olarak gâye, bir ilmin bilinçli olarak gözettiği amacı ve bilimsel etkinliğin sağladığı yararı ifade eder. Bir ilim dalının gâyesi, o ilmin elde edilme amacını oluşturur.<sup>72</sup>

Bir ilmin gayesi denilince, biri ilmin kendi içinde taşıdığı potansiyel ve kişiyi yönlendireceği istikamet anlamında, diğeri de ilmi öğrenenin taşıdığı niyet anlamında iki farklı cihet birbirinden ayırt edilebilir. İlimlerin gayesi söz konusu edildiğinde bundan, ilmi öğrenmeye başlayanın taşıdığı niyet değil, o ilmi vaz’ ve tedvin edenin belirlediği zaîf gaye anlaşılır.<sup>73</sup>

Fıkıh usûlünün fâide ve gayesinin şer’î-amelî hükümleri bilmek olduğunda usûlcüler arasında mutabakat olduğu söylenebilir. Şer’î hükümleri bilmek, delillerden hareketle gerçekleştirilen hüküm istinbâtı sayesinde mümkün olur. Bu ilmin varlık

<sup>69</sup> Şimşek, Murat, “*Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü*”, Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 33, 2012, s. 67.

<sup>70</sup> Âlet ilimlerinin gâyesi, araç oldukları diğer ilimlerin elde edilmesini sağlamak iken; âlet olmayan ilimlerin gâyesi, bizzat kendi amaçlarını gerçekleştirmektir. Bkz. Şimşek, “*Mevzû*”, s. 68.

<sup>71</sup> “*Bir fiile terettüp etmek*” kaydı, bir davranışın sonucu olmayan şeylerin gâye olarak isimlendirilemeyeceğini ifade eder. Bkz. Şimşek, “*Mevzû*”, s. 68.

<sup>72</sup> Kutluer, “*Kâtip Çelebi*”, s. 89; Şimşek, “*Mevzû*”, s. 68.

<sup>73</sup> Köksal, s. 81-82.

sebebi de budur. Usûlcülerin bu ilmi tedvin etmekten maksatları, delillerden hüküm istinbât ederken gerekli olan küllî kâideleri elde etmektir.<sup>74</sup>

Asım Cüneyd Köksal *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* adlı çalışmasında, klâsik usûlcülerin ve modern araştırmacıların fıkıh usûlünün amacını oluşturduğunu düşündükleri ve açıkça belirttikleri işlevleri altı başlık altında toplamıştır. Mezkûr çalışmada fıkıh usûlünün gayesi olarak zikredilen altı temel işlev şunlardır:<sup>75</sup>

### 1. Fıkhî Hükümler Elde Etmek

Usûl âlimleri, fıkıh usûlünün varlık sebebinin ve temel işlevinin şer'î delillerden fıkhî hükümleri elde etmek olduğunu söylemişlerdir. Buna göre müslümanların dünya ve ahirete dâir maslahatlarını düzenleyen şer'î hükümleri elde etmek için bunların elde ediliş keyfiyetini, metodunu ve kaynaklarını bilmek gerekir. Fıkıh usûlü de bunun ilmidir. Allah Teâlâ'nin hükümlerini bilmenin yegâne yolu, fıkıh usulüdür.

### 2. Mensup Olunan Mezhebin Görüşlerini Sistemleştirmek, Meşrulaştırmak ve Mezhebi Savunmak

Klâsik âlimlerin fıkıh usûlüne âit olmak üzere kabul ettikleri işlevlerden biri de, mensup olunan mezhebin fıkhî müktesebatını düzenlemek, tek tek hükümlerin hangi ilkelere dayandığını açıklamak, iç tutarlılık denetimi yapmak, mezhebin görüşlerini meşrulaştırmak ve diğerlerine karşı savunmaktır. Çağımız araştırmacılarının hâkim temâyülü, fıkıh usûlünün esas işlevinin elde edilmiş olanı açıklama, sağlamasını yapma ve tutarlılığını denetleme olduğu yönündedir. İbrahim Kâfi Dönmez, fıkıh usûlünün mahiyeti gereği esas olarak fıkhî hükümlerin üretilmesinde, yeni ictehadlar yapılmasında gerekli ilke ve temelleri içeren bir ilim olmakla beraber, çeşitli tarihî sebepler dolayısıyla zaman içinde, mâziye yönelik bir iç tutarlılık ve dışa karşı savunma metodolojisi hâlini aldığını ifâde eder.

### 3. İslâmî İlimlere Metodolojik Bakımdan Model ve Örnek Olmak

İslâm muhitinde geliştirilen ilimler için metodolojik temel sağlamak usûl ilminin işlevlerindedir. Tefsir, hadis, nahiv ve tarih gibi ilimler için fıkıh usûlü hem metot ve

---

<sup>74</sup> Köksal, s. 177-178.

<sup>75</sup> Köksal, s. 178-203 (özetlenerek alınmıştır).

yaklaşım hem de terminoloji bakımından örneklik teşkil etmiştir. İslâm'ın iki ana kaynağı olan Kur'ân ve hadislerin nasıl anlaşılıp yorumlanması gerektiğine dâir kavramsal ve metodolojik muhteva fıkıh usûlünde yer almaktadır. Fıkıh usûlü literatüründe bulunan Kur'ân, hadis, nesih, dil ve istidlâl bahisleri esasında tefsir ve hadis usûlü için de müşterek zemini oluşturmaktadır. İslâm muhitinde yeni bir usûl/metodoloji ilmi ortaya koymak veya daha önce yeterince işlenmemiş olan bir metodolojik disiplini olgunluğa kavuşturulmak amaçlandığında, metot ve kavram düzeyinde model alınan ilim, fıkıh usûlü ilmi olmuştur.

#### 4. İslâm Toplumunun Kurucu İlkelerini ve Kıymet Hükümlerini Muhafaza Etmek

Müslüman toplumun teşekkülünde ve sağlıklı olarak hayatiyetini sürdürmesinde gerekli olan ve esas olarak naslarda belirtilmiş ilkeleri kuvveden fiile çıkarmak ve muhafaza etmek fıkıh usûlüne izâfe edilen bir başka işlevdir. Fıkıh usûlünün, İslâm toplumunda hukukî ve ahlâkî değerlerin meşruiyet ölçüsünü tespit eden bir disiplin olduğunu söylemek mümkündür. George Makdisi'nin ifâdesiyle fıkıh usûlü, İslâm toplumunda meşruiyet kriterini belirleme ölçüsüdür. Tahsin Görgün'e göre ise fıkıh usûlü, insan dahlinin bulunmadığı bir vaz'-ı ilâhî olan İslâm'ın hayatta etkin olma süreci içinde ve bu sürecin bir üst şuuru olarak tedvin edilmiştir. Tarih boyunca İslâm toplumunun üst şuuru olarak, onun mahiyetinin tahakkuk etmesini ve hüviyetini muhafaza etmesini temin etmiştir.

#### 5. Toplumda Hukukî İstikrarı Sağlamak

Hukuk toplumdaki temel değerlerin belirli ve muhafaza ediliyor olması toplumda güvenin oluşmasını sağlar. Bu sayede insanlar hangi sürecin hangi sonuçlara varacağını kestirebilir. Toplumda belirli bir hukuk sisteminin yürürlükte olması, anarşiyi engeller ve insanlar arası ilişkilerin öngörülebilir şartlarda gerçekleşmesi sebebiyle toplum huzurunun korunmasını sağlar. Fıkıh usûlü metodolojik öğretileri içermesi sebebiyle, hukukun güçlünün elinde keyfî bir araç hâline gelmesini engeller, hukukî sürecin öngörülebilir ilkeler, değerler ve metodolojik araçlar vasıtasıyla gerçekleştirilmesini sağlar. Fıkıh üzerinde bir kontrol mekanizması olmasından ötürü fıkıh usûlü, istikrarda başrol oynar.

## 6. Din ve Hukuk Alanının, Siyasî Alanın Müdahalesinden Bağımsız Olarak Faaliyette Bulunmasını Temin Etmek

Fıkıh usûlü, belirli şartları taşıyan ve muayyen bazı gereklilikleri yerine getiren herkesin faaliyet gösterebildiği, bu ilimde yeterlilik kazanmak yoluyla hukukun üretilmesinde her ilim adamının katkı yapabilmesi bakımından eşitlik ve çalışma prensipleri bakımından da objektiflik esaslarına dayandığı için, İslâm tarihinde hukuku siyasetten bağımsız bir varlık alanı hâline getirmede en önemli unsurlardan biri olmuştur. Fıkıh usûlü sayesinde devletin hukuk üretme faaliyetine katılımı engellenmiştir.

### **D. Metodu**

Fıkıh usûlü alanında yazılan eserler, müelliflerinin izledikleri yola göre kaleme alınmışlardır. Hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren fıkıh usûlü yazımının yaygınlaşmasıyla bu sahada gelenekler oluşmaya başlamış ve yaygın kanaate göre süreç içerisinde kronolojik olarak üç eğilim ortaya çıkmıştır: mütekellimîn metodu, fukahâ metodu ve memzûc metot.

#### **1. Mütekellimîn Metodu**

Mütekellimîn kelimesi, kelâmcı/kelâm âlimi manasındaki mütekellim kelimesinin çoğuludur. Bu metodun böyle isimlendirilmesinin sebebi, kelâm âlimlerinin fıkıh usûlü eserlerini bu yöntemi esas alarak kaleme almalarıdır. Kelâmcıların diğer yöntemleri değil de bu yazım tarzını benimsemeleri hakkında ise şunlar söylenebilir: Kelâmcılar, bu yöntemde kendi yaptıklarına uygun taraflar gördüler. Bu yazım tarzı, onlara, kelâm ilminde yaptıklarını usûl ilminde de yapabilme imkânını sunuyordu. M. Ebû Zehra'nın konu ile ilgili değerlendirmesi ise şu şekildedir: Bu usûl, kelâm ilminin metot ve konusundan istifâde etmiştir. Bu usûlde nazarî faraziyeler, felsefî ve mantıkî yönler çoktur. Kelâm araştırması yapar gibi burada da taklide sapmaksızın araştırmalarda bulunmuşlar ve hakikati açıklamak istemişlerdir. Hatta onlar, tamamen kelâm ilminin



konusu olan ve fıkıh ile ilişkisi olmayan meselelere dinin esasına taalluk ettiği için eserlerinde yer vermişlerdir.<sup>76</sup>

Mütekellimîn metodu aynı zamanda “Şâfîiler yöntemi” olarak da isimlendirilmiştir. Bu isimlendirilişin nedeni ise fıkıh usûlü eserlerini bu yazım tarzına göre kaleme alan müelliflerin pek çoğunun Şâfîî mezhebine mensup olmasıdır. “Fakat bu yöntem yalnızca Şâfîîlere mahsûs değildir. Onlarla birlikte Mâlikî, Hanbelî, İmâmîyye Şiâsî, Zeydî ve İbâdî müellifler de bu metoda uygun olarak kitaplarını telif etmişlerdir.”<sup>77</sup> Görüldüğü üzere pek çok mezheb, usûl eserlerini bu yöntemi esas alarak vücuda getirmişlerdir. Her mezheb, temel kabullerine uymayan noktaları aynı istidlâl mantığı ile kendilerine uygun hâle getirmişlerdir.<sup>78</sup>

Mütekellimîn metodunun karakteristik özelliklerini maddeler hâlinde şu şekilde sıralayabiliriz:<sup>79</sup>

1. Kelâmcı yöntem, soyuttur.
2. Kelâm ilmine âit meselelere geniş yer verilir.
3. Konular açıklanırken çok örnek verilmez.
4. Furû-ı fıkha uygunluk kaygısı yoktur.
5. Mezheb İmâmının görüşlerini kıstas olarak almazlar.
6. Tümdengelim metodunu uygulurlar.<sup>80</sup>

Mütekellimîn metoduna göre kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır:

1. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415), *el-'Umed*
2. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 463), *el-Mu'temed*

---

<sup>76</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1981, s. 24.

<sup>77</sup> Abdülvehhâb İbrahim Ebû Süleyman, *el-Fikrî'l-usûlî*, Dâru's-Şurûk, Cidde 1984, s. 446.

<sup>78</sup> Tâhâ Câbir Feyyâz Alvânî, “*Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler*”, (trc. Selahattin Kıyıcı), Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 3, 2000, s. 381.

<sup>79</sup> Mustafa Hinn, *Dirâse Târihiyye li'l-Fıkıh ve Usûl ve'l-İtticâhât elleti Zaharet fihâ*, eş-Şirketü'l-Müttehide, Suriye 1974, s. 189.; Davud İltaş, “*Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine*”, *Bilimname*, 2009/2, s. 75-77.

<sup>80</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, (Yay. Haz. Sırrı Fuat Ateş), Hüner yay., Konya 2010, s. 30; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İFAV yay., İstanbul 2013, s. 34.

3. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085),
- *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*
  - *el-Varakat fî Usûli'l-Fıkh*
  - *Telhîsu't-Takrîb*
  - *el-Kâfiye fî'l-Cedel*
4. Bâkılânî (ö. 403), *et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Tertîbi Turuku'l-İctihâd*
5. İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111),
- *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*
  - *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*
  - *Şifâu'l-Galîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl*
6. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210),
- *el-Mahsûl*
  - *el-Müntehab fî Usûli'l-Fıkh*
  - *el-Kâşif 'an Usûli'd-Delâil*
7. Şehâbeddîn el-Karâfî (ö. 684), *Nefâisü'l-usûl*
8. Şemseddîn el-İsfahânî (ö. 688), *el-Kâşif*
9. Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631), *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*
10. Kâdî Beydâvî (ö. 685), *Minhâcu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*
12. Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö.476),
- *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*<sup>81</sup>
  - *Şerhu'l-Luma'*<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Bu eser, Muhyüddîn Dîb Mestû ve Yusûf Ali Bedîvî'nin tahkîki ile Dâru İbni Kesîr tarafından Beyrut, 1995'de neşredilmiştir.

<sup>82</sup> Bu eser, Abdulmecîd et-Turkî tahkîki ile Dâru'l-Garbi'l-İslâmî tarafından Beyrut, 1988'de neşredilmiştir.

• *et-Tebssira fi Usûl'l-Fikh* <sup>83</sup>

• *el-Meû'ne fi'l-Cedel* <sup>84</sup>

## 2. Fukahâ Metodu

Fukahâ kelimesi, fikh âlimi/hukukçu anlamındaki fakih kelimesinin çoğuludur. Bu metodun böyle isimlendirilmesinin sebebi, fikh âlimlerinin fikh usûlü eserlerini bu yöntemi esas alarak kaleme almalarıdır. Fukahâ metoduna göre yazılan eserlerde mütekellimîn yönteminde olduğu gibi kelâmî bir ton yoktur.

Fukahâ metodu aynı zamanda “Hanefiler yöntemi” olarak da isimlendirilmiştir. Bu isimlendirilişin nedeni ise fikh usûlü eserlerini bu yazım tarzına göre kaleme alan müelliflerin pek çoğunun Hanefî mezhebine mensup olmasıdır.

Fukahâ metodunun karakteristik özelliklerini maddeler hâlinde şu şekilde sıralayabiliriz:<sup>85</sup>

1. Fukahâ yöntemi somuttur.
2. Kelâm ilmine âit meselelere yer verilmez.
3. Konular açıklanırken çokça örnek verilir.
4. Furû-ı fikhâ uygunluk şartı aranır.
5. Mezhep imâmının görüşlerini hareket noktası olarak belirlerler.
6. Usûl ve furû' birbirinden ayrı değil, iç içedir.
7. Usûl, furû'un yardımcısıdır.
8. Mezhep imâmının görüşüne aykırı kâide tesis edilmez.
9. Usûl ihtilâfları, imâmdan nakledilen rivâyet farklılığından kaynaklanır.
10. Tümevarım metodunu uygularlar.

Fukahâ metoduna göre kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır:<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Bu eser, Muhammed Hasan Heytû tahrîki ile Dâru'l-Fikr tarafından Dimeşk, 1980'de neşredilmiştir.

<sup>84</sup> Bu eser, Abdulmecîd et-Türkî tahrîki ile Dâru'l-Garbi'l-İslâmî tarafından Beyrut, 1988'de neşredilmiştir.

<sup>85</sup> Hinn, s. 201; İltaş, “Fikh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi...”, s. 75-77; Alvânî, s. 382; Atar, s. 33.

1. Cessâs (ö. 370), *el-Fusûl fi'l-usûl*
2. Debûsî (ö. 430), *Takvîmu'l-edille*
3. Pezdevî (ö. 482), *el-Usûl*
4. Serahsî (ö. 483), *el-Usûl*
5. Semerkandî (ö. 533), *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*
6. Abdulaziz Buhârî (ö. 730), *Keşfu'l-esrâr*
7. Neseî (ö. 710), *Menâru'l-envâr*
8. İbn Melek (ö. 885), *Şerhu Menâri'l-envâr*
9. Mâturîdî (ö. 333), *Meâhizu's-Şerâi'*
10. Kerhî (ö. 340), *Risâle fi'l-Usûl*

### 3. Memzûc Metod

Hicri yedinci asrın başlarında usûlcüler, usûl yazımında yeni bir yola/metoda yöneldiler. Bu metot adından anlaşılacağı gibi karma bir yöntemdir ve mütekellimîn ile fukahâ metodlarının usûl anlayışlarını birleştiren bir karaktere sahiptir.<sup>87</sup>

Bu metodu takip eden âlimler bir yandan delillerle destekledikleri mücerret usûl kâidelerini tespit ederken, diğer yandan müctehid imamlardan nakledilmiş furû'-ı fıkha âit meseleleri de göz ardı etmeyip bu fer'î meselelere dayanan usûl kurallarını açıklama, onlara kâidelerin nasıl uygulandığını, aralarındaki irtibatın ne olduğunu gösterme cihetine gitmişleridir.<sup>88</sup>

Memzûc metoda göre kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır:<sup>89</sup>

1. İbnü's-Saâtî (ö. 694/1298), *Bedîu'n-nîzâm*.
2. Sadru's-Şerîa (ö. 747/1369), *et-Tavzîh şerhu Tenkîh*.
3. Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1369), *Cem'ü'l-Cevâmi'*.

---

<sup>86</sup> Muhsin Koçak-Nihat Dalgın-Osman Şahin, *Fıkah Usûlü*, Ensar yay. , İstanbul 2013, s. 28.

<sup>87</sup> Hinn, s. 209; Alvânî, s. 384; Hanbelî, s. 36.

<sup>88</sup> Koçak, s. 29.

<sup>89</sup> Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, İşaret yay. , İstanbul 1991, s. 41.

4. İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî (ö. 861/1456), *et-Tahrîr fî İlmi'l-Usûl*.
5. Emir Pâdişâh (ö. 987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*.
6. İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*.
7. Molla Hüsrev (ö. 885/1480),
  - *Mirkâtu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl*.
  - *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*.
8. Muhibbullah b. Abdîşşekûr (ö. 1119/1707), *Müselleme's-sübût*.
9. Bahrûlulûm el-Leknevî (ö. 1225/1810), *Fevâtihu'r-Rahamût*.
10. Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), *Mecâmi'u'l-Hakâik*.
11. Mustafa Hulûsî Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-Dekâ'ik*.
12. Molla Fenârî (ö. 834/1431), *Fusûlü'l-bedâyi fî usûli's-şerâyi'*.

## II. Minhâcu'l-Vusûl'ün Kaynakları

Kâdî Beydâvî'nin *Minhâcu'l-vusûl* adlı eserini telif ederken mütekellimîn metoduna göre yazılmış kendinden önceki eserlere müracaat ettiğini söyleyebiliriz. Müellifimiz, *Minhâc*'da yalnızca kendisinin kelâm ilmine dâir kaleme aldığı *Misbâhu'l-ervâh* isimli eserinin ismini zikreder. Fakat isimlerini zikrederek pek çok âlime atıfta bulunur. Bu bölümde, öncelikle *Minhâc*'da ismi geçen âlimler hakkında daha sonra ise kendinden önceki önemli usûl kitapları hakkında bilgi vereceğiz.

### A. Âlimler

Beydâvî, mütekellimîn ve fukahâ metoduna göre eser yazan ve eserlerinin bize ulaştığı pek çok müellife atıfta bulunduğu gibi bugün eserlerine muttali olamadığımız yazarların görüşlerine de işâret etmektedir. Küçük hacmine rağmen *Minhâcu'l-vusûl*'de Eş'ârî, Mâturidî, Mu'tezilî, Şîî, Cehmî ve Mürciî pek çok âlimin ismi geçmektedir. Beydâvî müellifleri, meşhur olan isim, künye, lakap veya nisbetleri ile zikreder. Örneğin, Fahreddîn er-Râzî için "el-İmâm", İmâm Gazzâlî için "el-Hucce", Ebû Bekir

el-Bâkılânî için “el-Kâdî”, Ebû İshâk el-İsferâyînî için ise “el-Üstâz” ifâdesini kullanır. “el-Kâdiyân” tabiri ile de Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr’ı kasteder.

### 1- Bâkılânî (Ö. 403/ 1013)

Asıl ismi, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî'dir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 330 (941-42) yılı civarında doğduğu sanılmaktadır. Babası veya dedelerinden biri bakla ticaretiyle uğraştığı için İbnü'l-Bâkılânî künyesiyle anılmasına rağmen zamanla Bâkılânî diye şöhret kazanmıştır. Ukberâ ve Bağdat'ta kâdîlik, Sağr'da kâdîkudâtlık yaptığı için 'Kâdî' unvanıyla da meşhurdur. Eş'ari kelamcısı ve Mâlikî fakihidir. Kelam, dinler tarihi, tefsir, fıkıh ve usûl-i fıkha dair birçok kitabı günümüze kadar ulaşmıştır. En meşhur eseri *et-Temhîd*'dir.<sup>90</sup>

### 2- Gazzâlî (Ö. 505/ 1111)

Asıl ismi, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî'dir. Hücetü'l-İslâm ve Zeynüddîn unvanlarıyla meşhurdur. 450 (1058) yılında İran'ın Tûs şehrinde (bugünkü Meşhed) dünyaya geldi. Babasının mesleğine (gazzal "yün eğirici, iplikçi") nisbetle Gazzâlî diye anılmıştır. Tus'ta iken Ahmed er-Râzekânî'den ders aldı. Sonra Nisâbur'a gitti, İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî'nin derslerine katıldı. Olağanüstü bir gayret göstererek daha hocası hayattayken sayılı âlimler arasına girdi. Nizâmülmülk'ten yakın ilgi gördü. Vezirin huzurunda devrin ileri gelen âlimleriyle yaptığı münazarada galip geldi. Vezir, Bağdat Nizamiye Medresesi tedris görevini ona tevdi etti. 488 yılı Zilkade ayında tedris görevini kardeşi Ahmed'e bırakarak bütün vazifelerinden çekilip zühd hayatını seçti ve hacca gitti.

Eş'ari kelamcısı, Şâfiî fakihi ve Mutasavvıftır. İslâmî ilimlerinin hepsinde eser vermiş velûd bir müelliftir. Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh ilimlerine dair yazdığı eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Mustasfâ*, *el-Menhûl*, *el-Hulâsa*, *Şifâü'l-ğalîl*, *Esâsu'l-kıyâs*, *el-Basît*, *el-Vasît*, *el-Vecîz*.<sup>91</sup>

### 3- Kerhî (Ö.340/ 952)

<sup>90</sup> Şerafettin Şerafettin, “Bâkılânî”, *DİA*, İstanbul 1999, I-XXXXIV, c. 4, s. 53.

<sup>91</sup> Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1995, c. 13, s. 489; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 235; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 396.

Asıl ismi, Ebû'l-Hasan Ubeydullâh b. el-Hüseyin b. el-Dellâl el-Kerhî'dir. 260 (874) yılında Kerh'te doğdu. Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları bulunan, Irak Hanefiliği çizgisinin önde gelen temsilcisi, usulcü ve fakihtir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *er-Risale (el-Usûl)*, *el-Muhtasar*, *Şerhu'l-Câmi'î'l-Kebir*, *Şerhu'l- Câmi'î's-Sağir*, *el-Câmi'*.<sup>92</sup>

#### 4- İbn Ebî Hüreyre (Ö. 345/ 956)

Asıl ismi, Ebû Alî Hasen b. el-Hüseyin b. Ebî Hüreyre el-Bağdâdî'dir. Kaynaklarda çok sayıda hocadan ders aldığı zikredilmektedir. Ebû'l-Abbâs İbn Sureyc (ö.309/918) ve Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340/951) gibi büyük Şafîî alimlerinden fıkıh tahsil etti. Bağdat'ta yaşadı ve burada Şafîî fikhı okuttu, kâdîlık yaptı. Hocası el-Mervezî'nin vefatından sonra Şafîî mezhebinin Irak riyaseti ona geçti. Talebeleri arasında Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebû Ali et-Tâberî gibi meşhur âlimler bulunmaktadır. Devrinin önde gelen Şafîî âlimlerindendi. Eserleri şunlardır: *Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, *el-Mesâ'il*.<sup>93</sup>

#### 5- Ebû'l Hasan El-Eş'ârî (Ö.324/ 935-36)

Asıl ismi, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî el-Basrî'dir. Sahâbî Ebû Musa el-Eş'ârî'nin soyundan gelmektedir. Eş'âriyye mezhebinin kurucusudur. Kelam, dinler tarihi, cedel, tefsir ve usûl-i fikh ilimlerine dair olmak üzere irili ufaklı yüzü aşkın eser yazdığı rivayet edilir. En meşhur eserleri şunlardır: *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, *el-İbâne*, *el-Lüma*.<sup>94</sup>

#### 6- İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî (Ö.478/ 1085)

Asıl ismi, Ebû'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî'dir. Nîşâbur'un ünlü müderrislerinden olan babasından ve "Şeyhü'l-Hicâz" diye tanınan amcası Ali b. Yûsuf'dan ders aldı. Babasının bütün telifâtını işleyip bir takım iyileştirmelerde bulundu. Babası vefat edince ders halkasının başına geçti. Nizâmiyye Medresesi'nin imam-hatiplik, vaaz ve tedris vazifeleri ona tevdi edildi.

<sup>92</sup> Hacı Yunus Apaydın , "Kerhî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2010, c. 25, s. 285.

<sup>93</sup> Saffet Köse, "İbn Ebî Hüreyre", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2000 c. 19, s. 434; Aybakan, *İmam Şafîî*, s. 217.

<sup>94</sup> Abdülhamid İrfan, "Ebû'l Hasan el-Eş'ârî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1999, c. 11, s. 444.

Evkâf Nezâreti tam otuz yıl boyunca onun uhdesindeydi. Yüzlerce âlim yetiştirdi. Mezhebin reisi idi. Talebeleri arasında Gazzâlî, Herrâsî, Taberî, Fârisî gibi meşhur âlimler yer alır. Kelam, fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, ahlak ve hadis ilimlerine dair birçok eser kaleme almıştır. Müteahhirîn Şafîî ulemasının büyüklerindedir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *eş-Şâmil, el-İrşâd, el-Burhân, el-Varakât*.<sup>95</sup>

#### 7- Ebû Hâşim El-Cübbâî (Ö.321/ 933)

Asıl ismi, Ebû Hâşim Abdüsselam b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî'dir. 277'de (890-91) Basra'da doğdu. Mu'tezile imamlarının önde gelenlerinden Ebû Alî el-Cübbâî'nin oğlu olup onun gibi Cübbâî nisbesiyle anılır. Babasından ve devrinin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Kısa zamanda büyük bir âlim olarak şöhret kazandı ve özellikle kelâmî konularındaki dirâyeti sayesinde Mu'tezile'nin büyük âlimleri arasında yer aldı. Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî'nin ders arkadaşıdır. Bağdat'ta vefat etmiştir. Kısa süren ömrü içinde 160 eser te'lîf ettiği nakledilir. Fakat bu eserlerden hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>96</sup>

#### 8- Ebû İshak İsferâyînî (Ö.418/ 1027)

Asıl ismi, Ebû İshak Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî'dir. Nisabur'da kendisi için yaptırılan eşsiz medresede kelam ve usûl dersleri vermiştir. Nisabur ulemasının tamamı ondan ilim tahsil etmiştir. Fıkıh, hadis ve kelâm ilimleriyle meşgul olmuş, fıkhıta müctehid âlimlerden kabul edilmiş üstâd olarak anılmıştır. Şafîî mezhebinde Ashâbu'l-Vucûh'tandır. Eş'âriyye'nin sistemli bir kelam ekolü olmasında katkısı olan âlimlerden biridir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *'Akide, el-Câmi' fi usûli'd-din ve'r-red 'ale'l-mülhidîn, Edebü'l-cedel*.<sup>97</sup>

#### 9- Kâdî Abdülcebbâr (Ö.415/ 1025)

Asıl ismi, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî'dir. Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâm alimi ve Şafîî fakihidir. İlköğrenimini memleketinde bulunan hadis âlimlerinden ders alarak tamamladı. Bu dönemde itikadda

<sup>95</sup> Abdülazim Dîb, "Cuveynî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1995, c. 8, s. 141; Aybakan, İmam Şafîî, s. 234; Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, s. 390.

<sup>96</sup> Avni İlhan, "Ebu Haşim el-Cubbâî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1996, c. 10, s. 146.

<sup>97</sup> Salih Sabri Yavuz, "Ebu İshak İsferayini", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2009, c. 22, s. 515; Aybakan, *İmam Şafîî*, s. 225.



Eş'âriyye'yi, fıkhıta Şâfiî mezhebine mensuptu. 346'da (956) Basra'ya giderek burada Mu'tezilî âlimlerden ders alarak onlardan etkilendi ve mu'tezile mezhebine geçti. İslâmî İlimlerin çeşitli alanlarıyla ilgili altmışa yakın eserinin bulunduğu kaydedilmektedir. Fıkıh usûlüne dair yazdığı eserleri şunlardır: *el-Umed, en-Nihaye fî usûli'l-fıkh*.<sup>98</sup>

**10- Ebû Alî El-Cübbâî (Ö.303/ 916)**

Asıl ismi, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî'dir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte 235 (849-50) yılında Hûzistan'ın Cübbâ kasabasında doğduğu bilinmektedir. Basra Mu'tezilesi reislerinden, kelâm, tefsir ve fıkıh âlimidir. Soyu Hz. Osman'ın kölesi Ebân'a dayanır. Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî'nin hocasıdır. Kaynaklarda kendisine atfedilen kitapların hiçbirisi bize kadar ulaşmamıştır.<sup>99</sup>

**11- Dâvûd Ez-Zâhirî (Ö.270/ 884)**

Asıl ismi, Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî'dir. Zâhirî mezhebinin kurucusudur. Kûfe'de doğdu. Basra, Bağdat ve Nîşâbur'da tahsil gördü. Devrin önde gelen âlimlerinden dersler aldı. İshak b. Râhûye de hocaları arasındadır. Bazı eserlerde İmam Şâfiî'den ders aldığı yazılı olsa da bu doğru değildir. Çünkü Şâfiî vefât ettiğinde o henüz dört yaşındaydı. Önceleri Şâfiî mezhebine mensuptu. İmam Şâfiî'nin hayatı ve faziletleri hakkında kitap yazan ilk müelliftir. Hocası İbn Râhûye'den etkilenmesi sonucu müstakil içtihadı yöneldi ve Şâfiî'nin sünnet karşısında re'y ve istihsâna hücumlarından dolayı Kitap ve Sünnet'in zâhirine dayanan ve bu sebeble Zâhiriyye diye anılan mezhebini ortaya koydu. Kaynaklarda birçok eser telif ettiği yazılıyorsa da bunların hiçbirisi ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.<sup>100</sup>

**12- Ebû'l-Hüseyn El-Basrî (Ö.436/ 1044)**

Asıl ismi, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî'dir. Basra Mu'tezile ekolünün meşhur âlimi Kâdî Abdülcebbar'ın önde gelen talebelerindendir. Usûl-i fıkıh sahasında mütekellimîn metoduna göre yazılmış en önemli eserlerden biri kabul edilen

<sup>98</sup> Metin Yurdağür, "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2010, c. 24, s. 103.

<sup>99</sup> Yunus Şevki Yavuz, "Ebu Ali el-Cubbaî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1999, c. 8, s. 99.

<sup>100</sup> Nüreddin İtr, "Davud ez-Zahiri", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2000, c. 9, s. 49.

*el-Mu'temed'i* telif etmiş olması onun bu alanda ulaşılmış olduğu ilmî seviyeyi göstermektedir.<sup>101</sup>

### 13- Kaffâl (Ö.365/ 976)

Asıl ismi, Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî'dir. 291'de (904) Şâş'ta (Türkistan) doğdu. Kaffâl lakabı kilitçilik mesleğinden kaynaklanmakta, aynı lakapla anılan Abdullah b. Ahmed el-Mervezî'den ayırt edilebilmesi için el-Kaffâl el-Kebîr veya el-Kaffâl eş-Şâşî diye anılmaktadır. Genel olarak tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh usûlü eserlerinde Kaffâl şeklinde geçen âlim, bu zâttır. Şâfiî fıkımın Mâverâünnehir'de yayılmasını sağladı. Cedel sahasında eser veren ilk fıkıh âlimidir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Mehâsinü's-şeri'a fî fûrû'i's-Şâfiyye*, Şerhu'r-Risâle. Çeşitli baskıları yapılmış olan *Usûlü's-Şâşî* adlı kitap ona nisbet ediliyorsa da onun değildir.<sup>102</sup>

### 14- Ebû Müslim El-İsfâhânî (Ö.322/ 934)

Asıl ismi, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfâhânî'dir. Özellikle tefsir ve Mu'tezile kelâmı sahaslarında derinleşti, cedelci kişiliğiyle tanındı, genellikle de Kur'an'da neshi kabul etmemesiyle bilinir. Kâtiplik, Dîvânü'l-harâc ve'd-dıyâ' reisliği ve İsfahan valiliği gibi önemli vazifelerde bulunmuştur. Eserleri şunlardır: *Câmi'u't-te'vîl li-mukemi't-tenzîl, en-Nâsîh ve'l-mensuh*.<sup>103</sup>

### 15- İbn Sîrîn (Ö.110/ 729)

Asıl ismi, Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî'dir. Babası, Hâlid b. Velîd'in Aynüttemr'i fethi esnasında elde edilen köleler arasında bulunuyordu. Sîrîn'in mevlâsı, Enes b. Malik (R.) idi. Onu mükâtebe usûlüyle âzat etti. Annesi Safiyye de Hz. Ebû Bekir (R.)'in âzatlısıdır. Otuz sahâbi ile görüştüğü kaydedilen İbn Sîrîn, onlara talebelik yapmıştır. "İmam, Hâfız" gibi unvanlarla anılan İbn Sîrîn tefsir, şiir ve hesap bilgisiyle

<sup>101</sup> Ahmet Akgündüz, "Ebu Hüseyin el-Basrî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2000, c. 10, s. 326.

<sup>102</sup> Cengiz Kallek, "Kaffal", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2011, c. 24, s. 146; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 219.

<sup>103</sup> Lütfullah Cebeci, "Ebu Müslim el-İsfahanî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2009, c. 22, s. 509.

de meşhur olmakla birlikte ilmî şahsiyetinde hadisçilik ve fıkıhçılık ağır basar. İbn Sîrîn, kitap telif etmemiştir.<sup>104</sup>

#### 16- Süfyân Es-Sevrî (Ö.161/ 778)

Asıl ismi, Ebû Abdullâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûffî'dir. Kendi adıyla anılan fıkıh mezhebinin imamı, müfessir, muhaddis ve zâhid. Soyu on altıncı dedesi İlyâs b. Mudar'da Hz. Peygamber ile bitişir. Babası Saîd, Kütüb-i Sitte'de rivayetleri bulunan sikâ bir muhaddistir. Devrinin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Eserlerinden bazıları şunlardır: *et-Tefsir, el-Câmi'u'l-kebir, el-Câmi'u's-sağir, Kitâbü'l-Ferâ'iz, Kitâbü'l-İ'tikâd*.<sup>105</sup>

#### 17- Ebû'l-Hüseyin El-Hayyât (Ö.300/ 913(?))

Asıl ismi, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât'tır. Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup kelamcılarındandır. Doğum ve ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Bağdat ekolünün reisiydi. Günümüze kadar ulaşabilen tek eseri *el-İntişâr*'dir.<sup>106</sup>

#### 18- İbn Uleyye (Ö.193/ 809)

Asıl ismi, Ebû Bişr İsmâîl b. İbrâhîm b. Miksem el-Esedî el-Basrî'dir. Hadis hâfızı, fakih ve müfessirdir. Halife Hârûnürreşîd'in hilâfetinin (786-806) son yıllarında Basra'da kâdîlik görevine getirildi. 13 Zilkade 193'te (28 Ağustos 809) Bağdat'ta vefat etti. Eserlerinden hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>107</sup>

#### 19- Osman El-Bettî (Ö.143/ 760 (?))

Asıl ismi, Ebû Amr Osman b. Süleymân b. Cürmüz el-Bettî'dir. Basra'nın önde gelen âlimlerinden ve fakihtir. Hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Bettî nisbesinin onun Basra'da meşhur kalın bir giysi olan "bett" ticaretiyle meşgul olmasıyla ilişkili bulunduğu belirtilmektedir. Aslen Kûfelidir. Sahâbî Enes b. Mâlik'i görüp ondan hadis rivayet ettiği için tâbiîn neslinin geç tabakalarından (sığarü't-tâbiîn) sayılsa da ilmî

<sup>104</sup> Ahmet Yücel, "İbn Sirin", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2010, c. 20, s. 358.

<sup>105</sup> Recep Özdirek-Hakan Çavuşoğlu, "Süfyan es-Sevrî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2011, c. 38, s. 23.

<sup>106</sup> Şerafeddin Gölcük, "Ebu'l Hüseyin el-Hayyat", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2002, c. 17, s. 103.

<sup>107</sup> Selahattin Polat, "İbn Uleyye", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2005, c. 20, s. 428.

faaliyetlerini gerçekleştirdiği dönem ve ilmî ilişkileri açısından tebeu't-tâbiîn neslindedir. Eser telif ettiği bilinmeyen ve müstakil bir fıkıh mezhebi bulunmayan Osman el-Bettî'nin bazı fikhî görüşlerine, kendine özgü ilginç yaklaşımlara sahip olmasının da etkisiyle birçok eserde yer verilmiştir.<sup>108</sup>

## 20- Ebû Sâid El-Istahrî (Ö.328/940)

Asıl ismi, Ebû Sâid el-Hasen b. Ahmed b. Yezid b. İsa el-Istahrî'dir. Ebû'l-Kasım el-Enmâtî'den (ö.288/901) fıkıh tahsil etti. Akranı olduğu İbn Süreyc (ö.306/918) ile münazaralara girmiş olan Istahrî ashâb-ı vücûhtan<sup>109</sup> kabul edilir. Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340/951), Bağdat'a gittiğinde Istahrî ve İbn Süreyc dışında ders almaya değer hoca bulunmadığını belirtmiştir.

Kendisine sorulan bir soruya verdiği cevabın Şafî'nin mezhebinden olmadığı söylenip Şafî'nin kitabı kendisine gösterildiği halde kendi görüşünde ısrar etmiş ve cevabının Şafî'nin görüşüne olmasa da Hz. Ali ve İbn Abbâs'ın mezhebine uygun olduğunu belirtmiştir. Huzurunda Ebû İshâk el-Mervezî'nin izinsiz fetva vermediği belirtilen Istahrî Kum ve Sicistân'da kâdîlik ve Bağdat'ta hisbe görevi üstlenmiştir. Kâdî olarak gittiği Sicistân'da çoğu evliliklerin veli izni alınmadan yapıldığını tespit etmiş ve tamamının iptaline karar vermiştir. *Kitâbu'l-akdiye* veya *Edebu'l-kadâ* isminde bir kitabının olduğu rivayet edilmektedir.<sup>110</sup>

## 21. Ebû İshâk El-Mervezî (Ö. 340/951)

Tam ismi, Ebû İshâk İbrâhim b. Ahmed b. İshâk el-Mervezî'dir. Horasan bölgesindeki Merv şehrinde doğmuştur. İbn Abdân el-Mervezî, Ebû Saîd el-Istahrî ve İbn Süreyc'den ders aldı. İbn Süreyc'in vefâtından sonra Şâfîlerin önde gelen âlimi oldu. İslâm dünyasının her tarafından öğrencisi olmak için insanlar kendisine gelirdi. Öğrencileri aracılığıyla Şâfî mezhebini Irak ve diğer bölgelere yaydı. Şâfî mezhebinin reisliğini yapmış yetmiş müctehid yetiştirdiği nakledilir. Önde gelen öğrencileri

<sup>108</sup> Murteza Bedir, "Osman el- Bettî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2012, c. 33, s. 459.

<sup>109</sup> **Ashâbu'l-Vücûh:** İmamın mezhebiyle mukayyed olmakla birlikte görüşlerini temellendirmede bağımsız, ama bunu yaparken imamın usulünün dışına çıkmayan fakih bu gruba girer. Böyle bir fakih, imamın ictihâdları arasında yer almayı onun usulüne katmaya ehildir. Görüşünü, imamın ifadelerinden hareketle çıkarır. Ashâbu'l-Vücûh'un görüşlerine *vecih* (ç. *vücûh*) denilir. Bkz. Aybakan, *İmam Şâfî*, s. 202.

<sup>110</sup> Aybakan, *İmam Şâfî*, s. 214.

arasında Ebû Hâmid el-Merverrûzî, İbn Ebû Hureyre, Ebû Zeyd el-Mervezî, Ebû'l-Kâsım ed-Dârekî ve Ebû'l-Hasan el-Mâsecisî yer alır. Ömrünün sonlarında Kahire'ye yerleşti ve İmâm Şâfî'nin ders verdiği yerde hocalık yaptı. İmâm Nevevî kendisi için Şâfî ulemasının imâmı, mezhebin şeyhi olduğunu ve Horasan ve Irak âlimlerinin ona dayandığını söyler. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Şerhu Muhtasari'l-Müzenî, Kitâbü't-Tavassut beyne 'ş-Şâfî ve 'l-Müzenî ve el-Fusûl fî ma 'rifeti 'l-Usûl*.<sup>111</sup>

## 22. Ebû Sevr (Ö. 240/854)

Tam ismi, Ebû Abdullah İbrâhim b. Hâlid b. Ebi'l-Yemân el-Kelbî el-Bağdâdî'dir. Fıkıhta mutlak müctehid ve Hadîste ise hafızlık derecesine sâhiptir. Süfyân b. Uyeyne, Veki' b. Cerrâh ve Abdurrahman b. Mehdî'den hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden de Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Ebû Hâtım er-Râzî hadis rivâyet etmiştir. Önceleri Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den fıkıh almış, İmâm Şâfî Bağdat'a gelince de ondan almıştır. Ehl-i rey ve ehl-i hadis'in fikhını topladı. Fakat Şâfî'nin tesiri daha baskındır. Fıkıh öğrettiği talebeleri arasında Dâvûd ez-Zâhirî de yer alır. Şâfî'nin önde gelen talebelerinden ve kavli kadîmin râvilerindedir. Diğer birçok mezhep gibi Ebû Sevr'in mezhebi de fazla taraftar bulamamıştır. m. 10. yüzyıla kadar Azerbaycan ve Ermeniyeye bölgesinde müntesibi olduğu nakledilir.<sup>112</sup>

## 23. Nazzâm (Ö. 231/845)

Tam ismi, Ebû İshâk İbrâhim b. Seyyâr b. Hâni' en-Nazzâm'dır. Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen kelimcilerinden ve Nazzâmiyye kolunun kurucusudur. Boncuk dizerek geçindiği için veya çok güzel nesir ve manzum yazılar yazdığı için "Nazzâm" lakabını almıştır. Mu'tezile'nin meşhur kelimcilerinden olan Ebû'l-Hüseyin el-Allâf'ın yeğeni ve öğrencisi, Câhız'ın da hocasıdır. Nazzâm münazaracı bir kimliğe sahiptir. Çok serbest fikirli olduğu, mensup olduğu Mu'tezile mezhebinin görüşlerine karşı çıktığı için pek çok mu'tezilî âlim tarafından da eleştirilmiştir.<sup>113</sup>

## 24. İbn Süreyc (Ö. 306/918)

<sup>111</sup> Ahmet Özel, "Ebû İshâk el-Mervezî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2006, c. 29, s. 234.

<sup>112</sup> Muhsin Koçak, "Ebû Sevr", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1997, c. 10, s. 229.

<sup>113</sup> İlyas Çelebi, "Nazzâm", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2010, c. 32, s. 466.

Tam ismi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî'dir. Fars asıllı olup dedesine nisbetle anılır. Veki' b. Süleyman ve Süfyan b. Uyeyne'den hadis dinledi. Enmâtî'den fıkıh tahsil etti. Şîrâz, Taberistan ve Bağdat'ta ders vermiştir. Yetiştirdiği öğrenciler, vefâtından sonra Şâfiî mezhebinin reisliğini yapmıştır. Talebeleri vasıtasıyla Şâfiî mezhebini geniş coğrafyaya yaymıştır. Şâfiî ulemâ arasında kâdîlik vazifesini kabul eden ilk âlimdir. Müzenî dâhil bütün Şâfiî fukahâsını aştığı kabul edilir. Mezhebe katkısı nedeniyle “küçük Şâfiî” olarak nitelenmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Vedâ'i li-mansûsi 'ş-şerâ'i'*, *el-Aksam ve'l-hısâl*.<sup>114</sup>

#### 25. İbn Sînâ (Ö. 428/1037)

Tam ismi, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ'dır. Meşşâî ekolünün kurucusudur. Bilim ve felsefedeki konumunu ifade etmek için kendisine eş-şeyhü'r-reis, hüccetü'l-hak, şerefü'l-mülk ve ed-düstûr gibi vasıflar verilmiştir. Batı'da ise Avicenna ismiyle bilinir.<sup>115</sup> Eserlerinden bazıları şunlardır: *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât ve't-tenbihât*, *'Uyûnu'l-hikme*.

#### 26. Ebü'l-Hüseyin El-Basrî (Ö. 436/1044)

Mu'tezile'nin Basra ekolünün meşhur âlimi Kâdî Abdülcebbar'ın önde gelen talebelerindendir. Kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinde temayüz etmiştir. Mütakellimîn metoduna göre yazılmış en önemli eserlerden olan *el-Mu'temed*'in müellifidir. Kelâm görüşleriyle İmâmiyye ve Zeydiyye mezheplerini etkilemiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Mu'temed*, *Ziyâdâtü'l-Mu'temed*, *Kitâbü'l-Kıyâsi'ş-şer'î*, *Şerhü'l-'Umed*.<sup>116</sup>

#### 27. Kâdî Ebû Hâzim (Ö. 292/905)

Hanefî fakihlerinden olan Ebû Hâzim, İsâ b. Ebân'a öğrencilik yapmıştır. Hanefî fıkıhında üstün zekâsı ve güçlü hafızası sayesinde hocalarını geride bırakacak bir seviyeye ulaştığı nakledilir. Fıkıh, Hadis, ferâiz, matematik, cebir, şürût, sicillât ve

<sup>114</sup> Şükrü Özen, “İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2003, c. 20, s. 363; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 183.

<sup>115</sup> Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2010, c. 20, s. 319.

<sup>116</sup> Ahmet Akgündüz, “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2010 c. 10, s. 326.

şiiirde üstün başarı sahibi olmuştur. Eserlerinin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir.<sup>117</sup>

### 28. Kâ'bî (Ö. 319/931)

Mu'tezile âlimlerinden ve Kâ'biyye fırkasının kurucusudur. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'tan kelâm, Müberred'den ise nahiv dersleri aldı. Zeki, hazırcevap ve cömert olan Kâ'bî kelâm, Arap dili, hadis, fıkıh, tefsir gibi İslâmî ilimlerle Yunan felsefesine dâir eserler kaleme aldı. Mu'tezile'nin Bağdat kolu içinde önemli bir mevkie sahiptir.<sup>118</sup>

### 29. İbn Cinnî (Ö. 392/1002)

Yunan asıllı bir babanın çocuğudur. Babasının adı, “cömert, asil, güzel fikirli ve saygın kişi” anlamlarına gelen Gennaius'dur. Bu isim, Cinnî olarak Arapçalaştırılmıştır. Arap dili ve edebiyatının en önemli âlimlerindedir. Ebü'l-Abbâs el-Mevsilî ve Ebû Ali el-Fârisî'ye öğrencilik yapmıştır. Daha on dört-on beş yaşlarında iken camide gramer dersleri verecek seviyeye ulaştı. Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Hasâ'is*, *'İlelü't-tesniye*, *el-Lüma' fî'l-'Arabiyye*.<sup>119</sup>

### 30. İbn Dâvûd Ez-Zâhirî (Ö. 297/910)

Zâhirî mezhebinin kurucusu İmâm Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu ve mezhebin ikinci imâmıdır. Dinî ilimlere vâkîf olmakla birlikte şiir ve edebiyat alanında daha başarılı olan İbn Dâvûd, hayatı boyunca Zâhirî anlayışı savundu ve pek çok ilmî münazaralarda bulundu. Zâhirî mezhebinin yaygınlaşmasında büyük emekleri oldu. İbn Dâvûd birçok eser yazmakla birlikte aşk şiirlerinin bulunduğu *Kitâbü'z-Zehre* isimli eserinden başka hiçbir kitabı günümüze ulaşmamıştır.<sup>120</sup>

### 31. İbn Cerîr Et-Taberî (Ö. 310/923)

İrân'ın eyâletlerinden olan Taberistan'da doğdu. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Ahmed b. Hanbel'den ilim tahsil etmek için Bağdat'a gitti. Fakat daha yoldayken İbn Hanbel'in vefât haberini aldı. Bağdat'ta Za'ferânî ve Ebû Saîd el-

<sup>117</sup> Kasım Kırbıyık, “Ebû Hazim el-Kâdî”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2010 c. 10, s. 158; Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, s. 36.

<sup>118</sup> Adil Bebek, “Kâ'bî”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2014 c. 24, s. 27.

<sup>119</sup> Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2015 c. 19, s. 397.

<sup>120</sup> Saffet Köse, “İbn Dâvûd ez-Zâhirî”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2001 c. 19, s. 410.

İstahrî'den Şâfiî fikhını tahsil etti. İlim tahsili için dönemin ilim ve kültür merkezlerine seyahatlerde bulundu. Fıkıh, tefsir, hadis, tarih, kıraat ve Arap dili ve edebiyatına dâir dersler aldı. Kahire'de iken Müzenî ve Rebi' b. Süleyman'dan Şâfiî fikhını okudu.

Ömrünün sonuna kadar telif ve tedris ile meşgul oldu. Kıraat, tefsir, meânî, hadis, fıkıh ve tarih alanlarında büyük bir otorite hâline geldi. Hanbelîler ve Zâhirîlerin kendisine düşmanlıkları sebebiyle büyük sıkıntılar çekti. Şâfiî mezhebine mensup olan Taberî, daha sonra Sünnî fıkıh mezheplerinden olan Cerîriyye/Taberîyye olarak anılan fıkıh mezhebini kurdu. Tefsiri dolayısıyla kendisine “imâmü'l-müfessirîn”, tarih ilmindeki çalışmaları sebebiyle “şeyhü'l-müverrihîn” denilmiştir. Hadis ilminde Tirmizî ve Nesâî ile aynı tabakada sayılmıştır. Fıkıh ilminde ise müstakil müctehid mertebesindedir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an, Târîhu'l-ümem ve'l-mülük, İhtilâfü'l-fukahâ.*<sup>121</sup>

### 32. Ebû Yûsuf (Ö. 182/798)

Ebû Hanîfe'nin talebesi ve Hanefî mezhebinin ikinci imâmıdır. Dedesi Sa'd b. Cübeyr sahâbîdir. İbn Ebû Leylâ'dan dokuz yıl ders aldı. Akabinde Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldı ve on yedi yıl derslerine devam etti. Abbasî Devletinde, Hârûnürreşîd tarafından kâdilkudât yapılmıştır. Böylece İslâm yargı tarihinin ilk kâdilkudâtı oldu. Hanefî mezhebinin yayılmasında büyük katkıları olmuştur.<sup>122</sup>

### 33. İsa B. Ebân (Ö. 221/836)

Aslen İrânlıdır. Önceleri Ehl-i hadîs ekolüne mensuptu. Daha sonra İmâm Muhammed ile tanıştı ve talebesi olmasıyla Ehl-i re'y ekolüne katıldı. Basra kadılığı yaptı. Kaynaklarda usûl ve fûrua dâir görüşlerine en çok atıf yapılan Hanefî âlimlerdendir. Hanefî usûlünün oluşumuna büyük katkıda bulunmuş ve daha sonra Hanefî görüşü hâline gelen birçok usûl kâidesi vazetmiştir. Eserlerinden hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> Mustafa Fayda, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2012 c. 39, s. 314-318.

<sup>122</sup> Salim Öğüt, “Ebû Yûsuf”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1999 c. 10, s. 260; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 20.

<sup>123</sup> Şükrü Özen, “İsa b. Ebân”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2007 c. 22, s. 480; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 30.



#### 34. Şerîf El-Murtazâ (Ö. 436/1044)

İmâmiyye fikhının ve kelâmının önde gelen âlimlerindedir. Hocası Şeyh Müfid'dir. Kâdî Abdülcebbâr'dan da ders almıştır. Bağdat İmâmiyye ekolünün (Usûliyye) akılcı yönü Şerîf el-Murtazâ ile zirveye ulaşmıştır. Mu'tezile ile paralel görüşlere sahiptir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Usûlü'l-i'tikâdiyye*, *İkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, *el-Mukni' fi'l-gaybe*.<sup>124</sup>

#### 35. Bişr B. Gıyâs (Ö. 218/833)

Cehmiyye ile Mürcie'nin görüşlerini benimseyen kelâmcı ve Hanefî fakihidir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a talebelik yapmıştır. Süfyân b. Uyeyne'den hadis okudu. Hocası Ebû Yûsuf'un muhalefetine rağmen kelâm tahsil etti. Kelâmî görüşlerinden dolayı daha gençliğinde iken tekfir edildi. "Halku'l-Kur'an" görüşünü hararetle savunup, yaymak için gayret sarfetti. Abbasî Halîfesi Me'mûn'a danışmanlık yaptı. Halku'l-Kur'an görüşünü devletin resmî mezhebi hâline getirmeye çalıştı ve tarihe "mihne" olarak geçen dönemin ortaya çıkmasında büyük rol oynadı.<sup>125</sup>

### B. Kitaplar

Daha önce de belirttiğimiz gibi Beydâvî *Minhâc*'da kelâm ilmine dâir yazdığı *Misbâhu'l-ervâh* adlı eserinden başka bir kitabın ismini zikretmez. Çalışmamızın bu bölümünde hem Beydâvî'nin ismini zikrettiği âlimlerin –varsa- usûl kitapları hakkında bilgi vermek hem de Beydâvî öncesi mütekellimîn metodunun öne çıkan eserleri hakkında malumat vermektir. Bu bölüm, Beydâvî öncesi kelâmcı usûl edebiyatı olarak da okunabilir.

#### 1- *et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr*

Mütekellimin yöntemine göre kaleme alınan ünlü Eş'ari kelâmcısı Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (ö. 403) fıkıh usulüne ilişkin yazdığı eserler içerisinde bize ulaşan tek eserdir. *et-Takrîb*'i yazdıktan sonra Bâkılânî "Şeyhu'l-usûliyyîn" şeklinde isimlendirilmiştir. Eser, Hz. Peygamberin fiilleri kısmına kadar olup geri kalan kısmı maalesef bulunamamıştır. Ancak Cüveynî'nin (ö. 478) bu esere *Kitabu't-telhîs fi*

<sup>124</sup> Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2013, c. 38, s. 586.

<sup>125</sup> Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1995 c. 6, s. 220; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 30.

*usûli'l-fikh* ismiyle yaptığı muhtasar çalışmanın mevcudiyeti bu eksikliği büyük ölçüde gidermiştir. Bâkılânî daha çok kelamcı kimliğiyle tanınmakla birlikte aynı zamanda kendisinden sonra gelen birçok usûlcüyü etkilemiş önemli bir usûlcüdür. Bâkılânî Mâlikî olarak bilinmesine rağmen Eş'arî-Şafîî usûlcülerin fıkıh usûlünde fikirlerine değer verdikleri bir usûlcüdür. Kendisine kadar gelen usul birikimini Eş'arî kelamı ile mezcetmesi açısından Bâkılânî ve eseri, usûl tarihi açısından oldukça önemlidir ve Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ile Gazzâlî'nin (ö.505) *el-Müstesfâ*'sının ana kaynağıdır.<sup>126</sup>

## 2- *el-Lüma' fî Usûli'l-Fikh*

Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî Yûsuf eş-Şîrâzî'ye (ö.476/1083) aittir. Kendisi tarafından bu esere bir de şerh (*Şerhu'l-Lüma'*) yazılmıştır. Müelliften başka Yahyâ b. Ebû'l-Hayr el-İmrânî, Tâhir b. Yahyâ el-İmrânî, Cemâleddîn el-Kâsımî ve Muhammed İsâm Arar el-Hasenî (*Behcetü'l-vüsûl bi-şerhi'l-Lüma'*) gibi âlimler tarafından da şerhedilmiştir. Şafîîlerin kelamcı kanadına karşılık mezhebin fikhî görüşleri doğrultusunda kaleme alınmış ilk kapsamlı usûl eseri olması bakımından önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra içlerinde Kâdî Ebû't-Tayyîb et-Tâberî'nin (ö.450) de bulunduğu önde gelen Şafîîlerin görüşlerine yer vermesi açısından da önemlidir. Şîrâzî'nin fıkıh usûlü alanında ekoller arasındaki ihtilafı usûl meselelerini ele aldığı diğer bir önemli eseri de *et-Tabsıra fî usûli'l-fikh* isimli eseridir. Bu eserlerinden başka Şîrâzî, cedel ilmine dâir yazılan ilk kitap olan *el-Mûlahhas fî'l-cedel* ve usûl-i fıkıh konularını cedel yöntemiyle ele aldığı *el-Ma'ûne fî'l-cedel* isimli çalışmaların da sahibidir.<sup>127</sup>

## 3- *el-Burhân Fî Usûli'l-Fikh*

Ebû'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî'ye (ö.478/ 1085) âittir. İmâmü'l-Harâmeyn el-Cüveynî'nin bu eseri, Şafîî usûlcülerden kelamcı yönetime göre kaleme alınmış ilk kapsamlı usûl eseri olmasının yanı sıra diğer fıkıh usûlü kitapları ile karşılaştırıldığında Cüveynî'nin olgunluk dönemi usul anlayışını yansıtan bir eserdir. Fikhî mezhebi Şafîî, itikâdî mezhebi ise Eş'arî

<sup>126</sup> Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, İSAM yay. , İstanbul 2011, s. 34; Alvânî, s. 374.

<sup>127</sup> İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 38; a.mlf. , “*Fıkıh Usûlü Yazımı*” , s. 71; Bilal Aybakan , “Şîrâzî, Ebû İshâk”, *DİA*, I-XXXIV, İstanbul 2013 c. 39, s. 184; Alvânî, s. 378.

olmasına rağmen birçok meselede imâmlarına muhalefette bulunmuş, bazı konularda ise hiçbir imâma tâbi olmadan kendi ictihâdına göre hareket etmiştir. Cûveynî'nin bu eseri aynı zamanda yöntem konusunda izlediği Bâkîllânî'nin görüşlerinin tahkiki açısından da önemli bir kitaptır. *el-Burhân*, fıkıh usûlü ve İslâm düşüncesinin en önemli kaynaklarından. Tâceddîn es-Sübki, ihtivâ ettiği birçok müşkül meseleden dolayı *el-Burhân*'a, "luğzü'l-ümme" (ümmetin bilmece) adını verir. Sübki, Şâfiîlerin iftihâr edeceği bir eser olmasına rağmen *el-Burhân*'ı şerh etmeye istekli olmamalarının sebebi için şunları söyler: "İmâm Şâfiî ve İmâm Eş'ârî'yi tenkid etmesi, istislâhı kabul etmemesi." *el-Burhân*, "erkânü'l-erbaa" olarak isimlendirilen dört kitaptan biridir (diğerleri: *el-Mu'temed*, *el-'Umed*, *el-Mustasfâ*). *el-Burhân*, Mâlikî usûlcülerin üzerine şerh yazma eğiliminde oldukları bir eser olmuştur. Şerhleri ise şunlardır: Muhammed b. Ali el-Mâzerî (ö. 536/1141), *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*; Ali b. İsmâil el-Ebyârî (ö. 616/1219), *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân*; Zekerîyyâ b. Yahyâ, *Kifâyetü tâlibi'l-beyân şerhu'l-Burhân*.<sup>128</sup>

#### 4- *el-Kavâtü 'u'l-Edille Fî Usûli'l-Fıkh*

Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî'ye (ö.489/1096) aittir. Sem'ânî önceleri Hanefî iken gördüğü bir rüya neticesinde Şâfiî mezhebine intisâb etti. Eserde müellif, usûl ve usûl-i fıkh kavramlarını izâh ettikten sonra edille-i şer'iyye hakkında geniş bilgi verir. Sübki usûlde buna benzer bir eser görmediğini söyler. Sem'ânî, bu eserini kendi ifadesiyle kelamcı yönetime karşı fıkıhçı yöntemi esas alarak telif etmiştir. Bu eser, Şâfiî usûl anlayışı açısından büyük ehemmiyete hâizdir. Sem'ânî bu kitabında Hanefî usûlcü Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö.430) *Takvîmü'l-edille*'de izlediği yöntemi örnek alarak Şâfiî mezhebinin görüşleri doğrultusunda bir usûl anlayışı ortaya koyma çabasındadır.<sup>129</sup>

#### 5- *el-'Umed*

Ebü'l-Hasen Kâdı'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî'ye (ö.415/1025) aittir. Bu eseri ne yazık ki günümüze kadar ulaşamamıştır. Bunun şerhi

<sup>128</sup> İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 38; Alvânî, s. 375; Mustafa Baktır, "el-Burhân fî usûli'l-fıkh", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1998 c. 6, s. 434.

<sup>129</sup> Abdullah Aygün, "Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2013 c. 36, s. 453; İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 38; İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımı", s. 67.

olan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö.436) yazmış olduğu *şerhu'l-'umed*'de aynı şekilde kayıp olan eserlerdendir. Kâdî Abdülcebbâr'ın usulü'l-fıkha dair olan görüşlerini, kelâm ilmine dair olan hacimli eseri *el-Muğni*'nin şer'iyât isimli bölümünden öğrenebiliyoruz. Bu bilgiler de özet mahiyetindedir. Bu eser, Mu'tezile'nin usûl anlayışı açısından önemli bir mevkie sahiptir. Eserde Ebû Alî el-Cubbâî (ö.303), Ebû Haşim (ö.321), Kerhî ve Ebû Abdillâh el-Basrî'nin (ö.369) görüşleri de mervîdir.<sup>130</sup>

#### 6- *el- Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh*

Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî'ye (ö.436/1044) aittir. Cüveynî, Bâkılânî'nin kitaplarına ihtimam gösterdiği gibi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî de Kâdî Abdülcebbâr'ın kitaplarına ihtimam göstermiş ve onun *el-'Umed*'ine şerh yazmıştır. Daha sonra bu şerhini, *el-Mu'temed* adıyla ihtisâr etmiştir. Mütakellimîn metoduna göre yazılmış usûl-i fıkıh kitaplarının en önemli örneklerinden biridir. Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö.415) *el-Muğni*' sinin fıkıh usulüyle ilgili bölümünden sonra Mu'tezile âlimlerinin usulü'l-fıkıh konusundaki görüşleri hakkında günümüze ulaşmış en önemli kaynak olması yanında mütakellimîn metoduyla yazılan fıkıh usulü kitaplarının dayandığı dört temel eserden biridir. Diğerleri Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-'Umed*'i, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sıdır. Bu dört esere erkânü'l-erbaa' denilir. Fahreddîn er-Razî'nin eseri *el-Mahsûl*'ün kaynağıdır. Basrî, özellikle Kelvezânî (ö. 510), Esmendî, Râzî (ö.606) ve Âmidî (ö.631) gibi sünnî ekollere mensup birçok usulcüyü etkileyen bir usûl âlimidir.<sup>131</sup>

#### 7- *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî' ye (ö.505/1111) aittir. Gazzâlî'nin bu eseri, Şafîî usulcülerin kelamcı kanadının usul anlayışının hülasası olan bir eser olup fıkıh usulü konularının sistematığı açısından orijinaldir. Eserin diğer fıkıh usulü kitaplarından ilk bakışta göze çarpan farklılığı, baş tarafında mantık ilminin özetlendiği bir mukaddimeye yer verilmiş olmasıdır. Mütakellimîn metodunun en önemli dört eserinden biridir. Gazzâlî, bu eserinde fıkıh

<sup>130</sup> İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 35.

<sup>131</sup> Ahmet Akgündüz, "el-Mu'temed", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2000 c. 31, s. 387; İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 36; Alvânî, s. 378.

usûlü konularını özellikle Ehl-i sünnet zaviyesinden ve başta Mu'tezile olmak üzere diğer ekollerle karşılaştırmalı olarak en ince ayrıntılarına kadar tartışmış, tenkit ve tekliflerini paylaşmıştır. Bu yönüyle *el-Müstasfâ*, bir bakıma daha önceki anlayışların tartışıldığı ve irdelendiği bir eser hüviyeti taşımaktadır. *El-Müstesfâ*'dan önce yazdığı iki usûl eserinden *Tehzîbu'l-usûl* kadar hacimli ve *el-Menhûl* kadar da kısa olmadığını, bu kitapta hem sistematığın hem de konunun özünün ortaya konmasına itina gösterilip birinin diğerine feda edilmediğini ifade eder. Gazzâlî *el-Menhûl* isimli eserinde hocası Cüveynî'yi izlemekle birlikte kemal dönemi eseri olan *el-Müstasfâ*'da Bâkılânî'den oldukça etkilenmiştir. Bu açıdan bakıldığında biraz abartılı olmakla birlikte *el-Müstasfâ et-Takrîb*'in sistemli bir özeti bile sayılabilir. Cüveynî'nin *el-Burhân*'ında olduğu gibi özellikle Malikî usulcüler tarafından muhtasarlara konu olmuştur. İbn Rüşd *ez-Zarûri fî usûli'l-fikh* adıyla İbn Reşîk ise *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl* ismiyle *el-Müstasfâ*'yı ihtisâr etmişlerdir.<sup>132</sup>

#### 8- *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fikh*

Bu eser, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî' ye (ö.606/1210) aittir. Fıkıh usulünde Eş'ari ekolünden olmakla birlikte Mu'tezilenin usul birikimini de toparlayan Râzî'nin (ö. 606) bu eseri tarafların görüş ve gerekçelerine ayrıntılı olarak yer vermesi bakımından önemli bir eserdir. F. er-Râzî'nin kelâm ve mantık derin nüfuzu ve esere kazandırdığı sistematik örgü sayesinde *el-Mahsûl*, fıkıh usûlünün temel kaynaklarından biri ve mütekellimîn metodunun klâsik çizgisini yansıtan en iyi temsilcisi hâline getirmiştir.

Mütekellimîn metodunun en önemli dört eseri olan *el-'Umed*, *el-Mu'temed*, *el-Burhân* ve *el-Mustasfâ*'nın cem' ve ihtisar ederek yeni bir tertip ve tasnife tâbi tutmuştur. Aynı eserlerden ihtisar edilerek meydana getirilen bir diğer fıkıh usûlü kitabı da Seyfeddîn el-Âmidî' nin (ö.631) *el-İhkâm*'ıdır. Bu ikisi arasındaki fark, *el-İhkâm*' da görüşlerin tahkikine ve meselelerin ayrıntılarına ağırlık verilirken *el-Mahsûl* ' de deliller ve ihticâc üzerinde durulmuştur. Bu iki eser mütekellimîn mesleği içerisinde orijinal bir

<sup>132</sup> H. Yunus Apaydın, "el-Müstasfâ", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2012, c. 32, s. 124; İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 39; Aybakan, *İmâm Şâfiî*, s. 235; Alvânî, s. 377.

üslûp ve sistematikte yazılan temel metinler serisinin en son iki kitabı olma gibi bir değeri paylaştıkları da söylenebilir.

Râzî, fıkıh usulü ile ilgili temel kelâmi meselelerde Eş'ari bakış açısını benimsemekle birlikte birçok konuda el-Basrî'den (ö.436) etkilenmiştir. *el-Mahsûl* üzerine gerek şerh ve gerek muhtasar türünden birçok çalışma yapılmıştır. Şerhleri arasında Şehâbeddîn el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl* ve Şemseddîn el-İsfahânî'nin 688/1289) *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl* adlı çalışmaları meşhurdur. Beydâvî'nin de *Şerhu'l-Mahsûl* adlı çalışması vardır fakat bu eser günümüze ulaşmamıştır. İhtisarları arasında yer alan meşhur çalışmalar ise şunlardır: F. er-Râzî, *el-Müntehâb*; Tebrîzî, *Tenkîhu'l-Mahsûl*; Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl fî ilmi'l-usûl*; Tâceddîn el-Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*; Sirâceddîn el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*.<sup>133</sup>

#### 9- *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm*

Bu eser, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî' ye (ö. 631/1233) aittir. *El-'Umed*, *el-Mu'temed*, *el-Burhân* ve *el-Mustasfâ*'nın mükemmel bir telhîsi olup mütekellimîn metodunu kitapları arasında seçkin bir yere sahiptir. Telhîs tabiri ile mezkûr eserlerin özümzenerek onlardan yeni bir muhtevanın elde edilmesini kastettiğimizi belirtmemiz gerekir. Hatta *el-İhkâm*'ı, dönemine kadar oluşan mütekellimîn usulünün müellif tarafından kendisine has bir sistematik ve anlatımla yeniden ifade edildiği bir eserdir. Usûl-i fikhın yanı sıra kelâm, felsefe, cedel ve mantık sahalarında da devrinin otoritesi olan Âmidî, zengin birikimini bu esere yansıtmıştır.

El-Mahsûl ve el-İhkâm, erkânü'l-erbaa'nın telhîsleri mahiyetindedir. İbn Haldûn (ö.808), bu iki eser arasında metot farkının bulunduğu dikkat çektikten sonra Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606) daha çok delille ve istidlâlle, Âmidî'nin ise fikhî meselelerin ayrıntısıyla ve bir konudaki farklı görüşlerin ve gerekçelerinin ortaya konulmasıyla meşgul olduğunu söyleyerek *el-İhkâm*'ı daha başarılı bulur. Bernard G.

<sup>133</sup> Ferhat Koca, "el-Mahsûl", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2011 c.27, s.391; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddîn er-Râzî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1999, c.12, s.89; İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 40; Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 55-56; Alvânî, s. 383.

Lewis ise, mükellimîn metodunun Cüveynî' den (ö.478) sonraki zirvesi ve en kapsamlı örneği olarak görür.

Âmidî, bu eserini *Münteha's-sûl ve'l-Emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* ismiyle ihtisâr etmiştir. Kendinden sonraki usülcüleri etkilemiştir.<sup>134</sup>

#### 10. *el-Hâsil mine'l-Mahsûl*

Bu eser, Ebû Abdullah Tâceddîn Muhammed b. Hüseyin el-Urmevî'ye (ö. 653/1255) âittir. Çalışmamızın konusu olan *Minhâcu'l-vusûl*'ün ana kaynağıdır. Beydâvî *Minhâc*'ı, *el-Hâsil*'dan ihtisâr etmiştir. F. er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinin yapılmış en iyi iki ihtisârından biridir (diğeri *et-Tahsîl*). *el-Hâsil* hem konuları ihtisâr etmesi hem de içerik ve tertip bakımından büyük oranda aslına sâdik oluşuyla temâyüz eder. T. el-Urmevî'nin usûl görüşlerine ulaşabileceğimiz tek eseri *el-Hâsil*'dir. Pek çok usülcü, bu eserden etkilenmiş ve bazı çalışmalara konu olmuştur. Beydâvî, *Minhâcu'l-vusûl*; Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316), *Telhîsu'l-Hâsil*; İbn Râşid el-Kafsî (ö. 736/1336), *Nuhbetü'l-vâsil fî şerhi'l-Hâsil*.<sup>135</sup>

#### 11. *Muhtasaru'l-Müntehâ*

Bu eser, İbnü'l-Hâcib künyesiyle bilinen Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus'a (ö. 646/1249) âittir. İbnü'l-Hâcib S. el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sını örnek alarak, mütekellimîn metoduna göre *Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı eserini kaleme alır. Bu eserini de bizzat kendisi *Muhtasaru'l-Müntehâ* adıyla ihtisâr eder. S. el-Âmidî ile F. er-Râzî'nin sistemleştirerek aktardıkları birikimi özetleyen bu kitap, gerek mütekellimîn metoduna gerekse memzûc metoda göre kaleme alınan sonraki fıkıh usûlü eserlerince esas alınan son muhtasar kabul edilir. Nitekim İbnü'l-Hâcib'in ardından mütekellimîn fıkıh usûlü edebiyatı artık büyük ölçüde şerh ve haşiyelerle devam etmiştir. Diğerk taraftan Eş'ârî fıkıh usûlü geleneği içerisinde özellikle mantığın usule dâhil edilmesiyle belirginleşen müteahhirin çizgisinin Râzî-Âmidî-İbnü'l-Hâcib şeklinde ifâde edildiği görülür. İbnü'l-Hâcib'in bütün eserlerinde görüldüğü gibi *Muhtasaru'l-Müntehâ* da oldukça veciz ve kapalı bir

<sup>134</sup> Emrullah Yüksel, "Seyfeddîn Âmidî", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1995, c.3, s.57; Salim Ögüt, "el-İhkâm", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2014, c.21, s.543; İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 40; Alvânî, s. 384.

<sup>135</sup> Başoğlu, *Razî Mektebi*, s. 135-135; Alvânî, s. 383.

üslûpla kaleme alınmış olmasına rağmen yazarının sağlığında medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya başlanmış ve kısa zamanda F. er-Râzî'nin el-Müntehâb'ının yerini alarak en meşhur fıkıh usûlü metinlerinden biri hâline gelmiştir. Elliyi aşkın şerh, haşiye, ta'lik ve tahrîc benzeri çalışmaya konu olmuştur. Bunların en meşhurları şunlardır: 'Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. Bu şerhin en meşhur haşiyeleri, Teftâzânî (ö. 792/1390) ile Cürcânî'ye (ö. 816/1413) âittir. Kutbüddîn-i Şirâzî (ö. 710/1311), *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*.<sup>136</sup>

### 12. *et-Taḥsîl mine'l-Maḥsûl*

Bu eser, Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî'ye (ö. 594-682/1198-1283) âittir. F. er-Râzî'nin *el-Maḥsûl* adlı eserinin ihtisârıdır. Çalışmamızın konusu olan *Minḥâcu'l-vusûl*'ün ana kaynaklarından biridir. F. er-Râzî'nin *el-Maḥsûl* adlı eserinin yapılmış en iyi iki ihtisârından biridir (diğeri *el-Hâsıl* ). Sirâceddîn el-Urmevî'nin usûl ilmine dâir *et-Taḥsîl*, *Es'ile ale'l-Maḥsûl* ve *Risâle fî emsileti't-teâruz fî usûli'l-fikh* adlarında üç eseri bulunmaktadır. Fakat bunlar içerisinde asıl usûl eseri, *et-Taḥsîl*'dir. Bu eser, sonraki usûlcülerin kaynakları arasında yer aldığı gibi, onun üzerine bazı müstakil çalışmalar da yapılmıştır. İsfahânî el-Kâşif'te ona sıkça atıf yapar ve Urmevî'nin el-Maḥsûl'e yönelik tenkitlerini cevaplandırır.<sup>137</sup>

<sup>136</sup> Ferhat Koca, "Muhtasaru'l-Müntehâ", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2014, c. 31, s. 67-70.

<sup>137</sup> Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 143-144; Alvânî, s. 383.



## II. BÖLÜM

### HÜKÜM VE UNSURLARI

Usûl kitapları, yazıldıkları metodun karakteristik özelliklerini yansıtır. Müellif, mensubu olduğu mezhebin anlayışına uygun olarak kitabını te'lîf eder. Bu tutum, kendini mevzûları ele alışıta gösterdiği gibi konuların tasnîfinde de gösterir.

Müellifimiz Beydâvî de miras aldığı geleneğe uyarak *Minhâc*'a, hüküm ve buna taalluk eden meselelere öncelik vererek başlamıştır. Biz de bu tertîbe riâyet edeceğiz. Bunun için bu bölümde önce hüküm sonra hâkim konularını ele alacağız. Bunları ise mahkûm a'leyh mevzûsu takip edecektir. En sonda ise mahkûm bih konusunu anlattıktan sonra ikinci bölümü tamamlamış olacağız.

#### I. Hüküm

Kâdî Beydâvî, hükmü şöyle tarif eder:<sup>138</sup>

“خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير” Allah Teâla'nın tahyîr ve iktizâ bakımından mükellefin fiillerine taalluk eden hitâbıdır.”

*Minhâc*'da yer alan bu tarif, müellifin bizzat kendisine ait değildir. Müttekellimîn metodu usûlcülerinin müştereken kullandığı ve kendilerine mahsus olan bir tanımdır. Kendilerine mahsustur dememizin sebebi, *Fukâha* metodundan<sup>139</sup> farklı olarak hükmü bizzat Şâri'in kelâmı şeklinde tarif etmeleridir.

Şafiî usûlcüler, Şâri' ile O'nun hitâbı olan nass arasında bağlantı kurarak hükmü tarif ediyorlar. Hükmün, Allah'tan sâdır olduğu ve O'nun fiilleri arasında bulunduğu noktasından hareket ediyorlar. Bunun neticesi olarak da hüküm, hitâbın bizzat kendisi başka bir tâbirle nassın metni olmuş oluyor. Örneğin “وأقيموا الصلاة” “Namazı kılın ve zekâtı verin.”<sup>140</sup> âyetinin bizzat kendisi, hükümdür.<sup>141</sup>

<sup>138</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 53.

<sup>139</sup> *Fukâha* metodunda ise şöyle tanımlanıyor: “Hüküm, Allah'ın iktizâ, tahyîr ve vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbının eseridir.” Bkz. Molla Hüsrev Mehmed b. Ferâmurz b. Ali, *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl*, İstanbul 1312, s. 304.

<sup>140</sup> Bakara, 2/110.

## A. Hükümün Kısımları

Beydâvî, hükümü; Vucûb, Nedb, Hurmet, Kerâhet ve İbâha olmak üzere beş kısma ayırmaktadır.<sup>142</sup>

### 1. Vucûb

الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض

Bir işin yapılmasını gerektiren ve zıddını da men eden hitâba “vucûb” denilir.<sup>143</sup>

### 2. Nedb

الخطاب إن اقتضى الوجود وإن لم يمنع النقيض

Bir işin yapılmasını gerektiren ve zıddından da men etmeyen hitaba “nedb” denilir.<sup>144</sup>

Nedb’in özelliği, Şâri’in bir fiilin yapılmasını istemesi ama bu talebin vucûb’daki gibi kesin olmamasıdır. Bir diğer husus da hurmet’te olduğu gibi zıddının yasaklanmamasıdır. Mendûb fiili işleyene sevap verilirken terk edene ceza verilmez. Mendûb’a “Nâfile”, “Müstehâb”, “Mergûbun fih” ve “Tatavvu” gibi isimler de verilir.<sup>145</sup>

### 3. Hurmet

الخطاب إن إقتضى الترك ومنع النقيض

---

<sup>141</sup> Muhammed Ebu’l-Feth Beyânûnî, “Hüküm” , *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2011 c.18, s. 466; Şakir, s. 325; Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 190; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 155.

<sup>142</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 55.

<sup>143</sup> İmâmu’l-Haremeyn el-Cuveynî (ö. 478/1085) ise şöyle ta’rif eder:

الواجب ما يثاب على فعله و يعاقب على تركه

Bkz. Muhammed b. Osmân b. Ali eş-Şâfî Mardinî, *el-Encumu’z-Zâhirât ‘alâ Halli Elfâzi’l-Varakât*, Thk: Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetu’l-Ruşd, Riyâd 1996, s. 88.

<sup>144</sup> Cuveynî’nin ta’rifî ise şöyledir: Bkz. Mardinî, s. 89.

<sup>145</sup> Ebû Zehrâ, *Fıkıh Usûlü*, s.40; Ferhat Koca, “Mendup” , *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2014, c. 29, s. 128.

Bir işin terk edilmesini gerektiren ve zıddını da men eden hitaba “hurmet” denilir.<sup>146</sup>

Şâfiî usûlcüler, Hanefî ulemâsı gibi delilin kat’iliği ve zanniliği arasında ayırım yapmazlar. Bunun neticesi olarak da Şâfiîler’de Farz ve Vâcib ayırımı yoktur. Bu iki ıstılâh birbirlerinin yerine kullanılabilir. Zannî bir delil olan Haber-i Vâhid ile de tahrîmin sabit olacağı görüşündedirler. Çünkü zannî deliller itikâd bakımından hüccet olamazlarsa da, amel bakımından delil olabilirler.<sup>147</sup>

#### 4. Kerâhet

الخطاب إن إقتضى الترك وإن لم يمنع النقيض

Bir işin terk edilmesini gerektiren ve zıddını da men etmeyen hitâba “kerâhet” denilir.<sup>148</sup>

Mekrûh da yasaklanmıştır. Ama mekrûh ile haram arasındaki fark; yasaklamanın şiddetinin tahrîm’deki kadar olmaması ve men etmenin haram manasında olmadığına dair bir karinenin olmasıdır.<sup>149</sup>

#### 5. İbâha

الخطاب إن خير بينهما

Bir işin yapılması ve yapılmaması arasında mükellefi muhayyer bırakan hitâba “ibâha” denilir.<sup>150</sup>

Muhayyer bırakılan fiile, mubâh denilir. Şâri’ nezdinde yapılması ve yapılmaması birbirine müsâvidir.<sup>151</sup>

<sup>146</sup> Cuveynî, Hurmet’i, Mahzûr diye isimlendirir ve şöyle ta’rif eder: المحظور ما يثاب على تركه و يعاقب على فعله. Bkz. Mardinî, s. 91.

<sup>147</sup> Ebû Zehrâ, *Fıkıh Usûlü*, s. 42.

<sup>148</sup> Cuveynî’nin ta’rifî şöyledir: المكروه ما يثاب على تركه و لا يعاقب على فعله. Bkz. Mardinî, s. 93.

<sup>149</sup> Ebû Zehrâ, *Fıkıh Usûlü*, s. 45.

<sup>150</sup> Cuveynî’nin ta’rifî şöyledir: المباح ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه. Bkz. Mardinî, s. 90.

<sup>151</sup> Hanbeli, s. 330; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 157.

## B. Hüsün ve Kubuh

Beydâvî, bu meselede mensubu olduğu Eş'ari mezhebinin görüşünü tekrar etmiştir. Ona göre Şeriât'in yasakladığı "kabîh", nehyetmediği ise "hasen" diye isimlendirilir.<sup>152</sup>

Bu meselenin özü, bir fiilin güzelliğinin ve çirkinliğinin aklen bilinip bilinmeyeceğidir. Eş'arilere göre bütün işler izâfidir. Sahip oldukları özellikler zâtî değildir. Eşyadaki iyilik ve kötülük, Allah Teâla'nın takdiri sebebiyledir. İnsanlar ancak şeri'ât geldikten sonra bunları öğrenebilirler. Şâri'in emrettiği güzel, yasakladığı da çirkindir. Akıl, bunları bilemez. Teklîf kaynağı olamaz.<sup>153</sup> Şâri' Teâla hikmet sahibidir. Bir şeyi emretmesi onun güzel olduğunu gösterir. Çirkin olan bir şeyi emretmek hikmete uygun değildir. Yasaklanması o fiilin çirkin olduğunu gösterir.<sup>154</sup>

## C. Vaz'î Hüküm

Müellifimiz, bu mevzûda *şart*<sup>155</sup> ve *mâni*<sup>156</sup> konularına değinmeden sebep ile müsebbeb üzerinde duruyor. Bu meseledeki görüşünü ise şöyle açıklıyor: "Hüküm, ya sebebdir ya da müsebbeb. Zinanın, zâniye celde vurulmasına sebep kılınması gibi. Eğer burada sebebiyetten hükmü bildirmek kastediliyorsa bu doğrudur. Ve böyle bir isimlendirme de lafzî bir bahis olmaktan öteye geçmez. Ama eğer burada tesîrden bahsediliyorsa bu kabul edilemez. Çünkü hâdis, kadîme tesîr edemez."<sup>157</sup>

Beydâvî'nin yukarıya alıntıladığımız bu sözlerini şöyle açıklayabiliriz. Şâfiî usûlcüler hükmü, Allah'ın hitâbı olarak tarif ettiklerinden ve hitâbullah da

---

<sup>152</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 56.

<sup>153</sup> İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2010, c. 19, s. 59; Ebû Zehrâ, s. 66; Atar, *Fıkah Usûlü*, s. 149.

<sup>154</sup> İbnu'l-Emin Mahmud Esad, *Telhîs-u Usûl-i Fıkah*, (Yay. Haz. Talha Alp ve diğerleri), Yasin yay., İstanbul 2011, s. 48.

<sup>155</sup> **Şart**: Bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olmakla birlikte, onun yapısından bir parça teşkil etmeyen, onun varlığına bir etki etmeyen fiil ya da vasıftır. Örneğin nikâh akdi için şahitler şarttır. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkah Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, , Ensar yay. İstanbul 2010, s. 519.

<sup>156</sup> **Mâni**: Sebebe hükmün bağlanmaması veya sebebin gerçekleşmemesi sonucunu doğuran durumdur. Örneğin vârisin, mûrisini öldürmesi, mirastan pay almasına mâni'dir. Bkz. Erdoğan, s. 343.

<sup>157</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 56.

kelâmullah olduğundan hâdis değil, kadîmdir. Bu nedenden dolayı hâdis olan bir hususiyet kadîme sebep olamaz.

#### D. Sıhhat, Fesâd ve Butlân

**Sıhhat:** *Minhâc*'da *Sıhhat*'in<sup>158</sup> tarifi kısa ve özdür “ إستتباع الغاية ” : “ Amaca uygunluktur.”<sup>159</sup> Bu tariften anlaşılıyor ki bir fiilin hukuken geçerli olabilmesi gayesine aykırı olmamasına bağlıdır.<sup>160</sup> Bundan sonra ise müellifimiz ibadetin amacını belirtiyor: “ Emr’e muvâfakat etmektir.” Böylece anlaşılmış olundu ki mütakellimîn metodunda, mükellef emr’e uygun davrandığında borç zimmetinden sâkit olmuş olur.<sup>161</sup>

Şâri’ in istediği şekilde yapılan fiil için sıhhat ıstılâhı kullanılır.<sup>162</sup> Şafîî usûlcüler, sıhhati vâz’î hükümler arasında sayarlar. Bunun sebebi ise sıhhatte, menfi ve müsbet bir talep veya muhayyer bırakma gibi bir durumun olmamasıdır.<sup>163</sup>

Beydâvî’nin yukarıda yer verdiğimiz kısa ve öz sıhhat tarifi, kelamcı ve fakih usûlcülerin farklı tanımlarını kapsayacak şekilde geneldir. Buna göre sıhhat, “*istitbâu’l-gaye*” yani “bir fiilin amaca uygun, yani sonuçlarının kendisine bağlanmasını gerektirecek biçimde olmasıdır.” İşte müellifimizin bu tarifi, ibadetleri içine aldığı gibi hukukî işlemlere de şâmil olduğu için sonraki usûlcüler tarafından daha başarılı kabul edilmiş ve benimsenmiştir.<sup>164</sup>

<sup>158</sup> **Sıhhat**, sözlükte sağlam ve sağlıklı olmak, kusursuz ve doğru anlamına gelir. Terim anlamı ise Bir ibâdet veya hukuki işlemin unsurlarını, şartlarını ve rükünlerini taşıması sebebiyle geçerli olmasıdır. Bkz. Erdoğan, s. 491.

<sup>159</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 57.

<sup>160</sup> Cuveynî’nin ta’rîfi şöyledir: الصحيح ما يتعلّق به النفوذ ويعتد به. Bkz. Abdullah Sâlih Fûzân, *Şerhu’l-Varakât*, Dâru’l-Muslim, Riyâd 1996, s. 46.

<sup>161</sup> Hanefîler ise fiilin kazâ yükümlülüğünü düşürür nitelikte olması gerektiğini şart koşuyorlar. Bu tanımdaki farklılık fûruda kendini şöyle gösterir: Abdestli olduğuna zanneden kişinin kıldığı namaz Şafîîlere göre sahihtir. Çünkü zannınca emr’e uygun davranmıştır. Hanefîlere göre ise fâsiddir. Çünkü sıhhat şartı olan abdest gerçekte bulunmamaktadır. Misâl için bkz. Beydâvî, *Minhâcu’l-Beydâvî*, s. 57.

<sup>162</sup> Fukahâ metodunda ise sahih denilir.

<sup>163</sup> Hanefî usûlcüler ise teklifi hükümler arasında yer veriyor. Onlara göre ise bir akdin sahih sayılması demek ondan istifâde etmenin mubâh olması demektir. Mubâh, teklifi hükümlere dahil olduğuna göre, sahih de bu kategoriye dahildir.

<sup>164</sup> H. Yunus Apaydın, “Sıhhat”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2013, c. 39, s. 110.

**Fesâd<sup>165</sup> ve Butlân<sup>166</sup>**: Müellifimiz, bu iki ıstılâh için tek bir tarif yapar. O da bunların sıhhatın zıddı olduğu şeklindeki beyanıdır.<sup>167</sup>

İslâm Hukuk Literatüründe hukuki işlemler geçerlilik bakımından ikiye ayrılır. Bunlar da *sıhhât* ve *butlân*<sup>168</sup> şeklinde isimlendirilir. İşte tam burada Hanefi ulemâsı, cumhurdan ayrılır ve *fesâd* adını verdiği üçüncü bir kategoriye yer verir.<sup>169</sup> Müellifimiz, mensûb olduğu mezhebin görüşüne uyarak bu iki ıstılâh için yani fesâd ve butlân için aynı tarifi vermiştir. Çünkü Şâfiî mezbebinde bu ikisi arasında ayırım yapılmaz. Şâfiîler, fiildeki eksiklik ister rükünde olsun isterse de şartta olsun fark görmedikleri için butlân ve fâsid ayırımına gitmezler. Şâfiîlerin liderliğini yaptığı cumhûr-u ulemâ, eksikliğin mahiyetine bakmazlar. Onların dikkate aldığı husus, Şâri'in emrinin çiğnenip çiğnenmediği hususudur. Eğer fiil istenildiği gibi ifâ edilmemişse, bâtıldır. Dikkat edilmişse aslında bu hususun ipuçları bir önceki başlığımız olan *sıhhat* konusunda verilmişti. Şöyle ki; *sıhhât*'i, “*emr'e uygunluk*” şeklinde tarif eden anlayış elbette ki *butlân*'ı da “*emr'e aykırılık*” şeklinde tarif edecektir. İşte burada olan tam da budur.<sup>170</sup>

<sup>165</sup> **Fesâd**: Lugatte, hikmetin gerektirdiği ölçüyü değiştirmektir. Salâh kelimesinin zıddıdır. Bir şeyin ilk bulunduğu halden başka bir hale geçmesini ifade eder. Örneğin; elma, çürüdüğünde “elma fesâda uğradı” denilir. Bu söz, ondaki ilk halin değiştiği manasını ifade eder. Bilgi için bkz. Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğa*, (trc. Veysel Akdoğan), İşaret yay. İstanbul 2009, s. 312. İstilahda ise aslen sahih olup vasfen sahih olmayan, yani kendi nefsinde meşrû iken gayr-i meşrû bir şeyle birlikte bulunması sebebiyle meşruyetini kaybeden şeye “fâsid” denilir. Örneğin; mevcut olmayan bir malı satmak gibi. Bkz. Erdoğan, s. 136.

<sup>166</sup> **Butlân**: Bir ibâdet veya hukuki işlemin unsurlarını, şartlarını ve rükünlerini taşınamaması sebebiyle geçersiz olmasıdır. Böyle olan ibâdet veya muameleye, “bâtil” denilir. Başka bir tabirle; aslen ve vasfen sahih olmayan, rükünlerinde eksiklik olan fiildir. Böyle bir tasarruf, “*keen lem yekûn*” yani hiç olmamış sayılır ve üzerine hüküm terettüb etmez. Örneğin; hür bir insanı satmak böyle bir tasarruftur. Bkz. Orhan Çeker, *Fıkıh Dersler 1*, Seha yay. , İstanbul 1999, s. 128; Erdoğan, s. 46.

<sup>167</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 56.

<sup>168</sup> Cuveynî'nin ta'rifi şöyledir: الباطل ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به Bkz. Füzân, s. 46.

<sup>169</sup> Fâsid ve Bâtil'in farklı hukuki sonuçları vardır. Mecelle'de de bu ayırma riayet edilmiştir. 109. Madde şu şekildedir: “*Bey-i Fâsid, aslen sahih olup da vasfen sahih olmayan yani zaten mün'akid olup da bazı evsâf-ı hariciyyesi itibariyle meşru' olmayan bey'dir.*” 110. Madde ise şöyledir: “*Bey-i bâtil, aslen sahih olmayan bey'dir.*” Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Yay. Haz. Ali Himme Berki, Hikmet yay. , İstanbul 1978.

<sup>170</sup> Ali Bardakoğlu, “Butlân”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1996, c. 6, s. 476.

## E. İfâ Edilmesi Açısından Hükümün Taksîmi

Şâri'in emrettiği bir hüküm, ifâ edilmesi açısından üçe ayrılır: Edâ,<sup>171</sup> Kazâ<sup>172</sup> ve İâde.<sup>173</sup> Mezkûr üç ıstılâhı müellifimiz şu şekilde tarif etmektedir:<sup>174</sup>

العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداءٍ مختل فأداءً. وإلا فإعادة.

وإن وقعت بعده و وجد فيه سبب وجبها ففضاءً.

“ İbadet, eğer muayyen vaktinde vâki' olmuş ve önceden de fâsid bir şekilde yapılmamışsa buna **edâ**; fâsid bir şekilde yapılarak sonrasında da muayyen vakti içerisinde tekrar ifâ edilmişse buna **iâde**; muayyen vakti sona erdikten sonra yapılmış ve vucûbunun sebebi de bulunursa bu da **kazâ** olur.”

Mütekellimîn metodunda edâ, şer'î hüküm konusunda yer alır. Edâ, vaktin şer'î hükümün sebebi olması sebebiyle vaz'î hükmü ilgilendirir ve bu açıdan edâ-kazâ

<sup>171</sup> Sözlükte “bir şeyi yerine ulaştırma, bir borç veya görevi yerine getirme, ödeme ve ifâ etme” anlamına gelir. İslâm Hukuk Literatüründeki kullanımı da biraz önce verdiğimiz sözlük anlamı paralelinde gelişmiştir. Terim anlamı ise şu şekildedir: “dini veya hukuki bir görevin gerektiği usul ve şekilde zamanında yerine getirilmesidir.” Edâ, üç kısma ayrılır:

1. **Edâ-yı Mahz-ı Kâmil**: Vâcib olan şeyi, vâcib olduğu her türlü vasıfları ile tediye etmektir. Örneğin; gasb edilen bir malı aynen eski hâli üzere iâde etmek.

2. **Edâ-yı Mahz-ı Kâsır**: Vâcibi sadece bazı vasıfları ile tediye etmektir. Örneğin; Bey'-i mutlak ile satılan bir malı, daha önceden mevcûd bulunan bir ayıp ile kusurlu olduğu halde alıcıya teslim etmek.

3. **Edâ-yı Şibh-i Kazâ**: Vâcibi aynen teslim etmekle birlikte, bir itibarla kazâyâ benzeyen edâdır. Örneğin; Başkasına âit bir malı mehir olarak gösterip, nikâhtan sonra da mezkûr malı mülkiyetine geçirdikten sonra kadına vermek. Bkz; Atar, a.g.e, s. 166; Erdoğan, a.g.e, s. 112.

<sup>172</sup> Kazâ, belli bir vakitte edâ edilmesi gerekli bir fiilin, bu vaktin haricinde ifâ edilmesidir. Şöyle de denilebilir: Emir ile vâcib olan şeyin aynını değil de mislini hak sahibine vermektir. Kazâ, üç şekilde olur:

1. **Misl-i Ma'kûl ile kazâ**: Kazâ'nın bu çeşidi ikiye ayrılır: a. **Misl-i Ma'kûl-i Kâmil**: Misliyâtta bir şeyin ödenmesi gerektiği halde, telef olması veya başka bir sebepten dolayı aynen iâde edilemeyen şeyin tazmin edilmesidir. Vaktinde edâ edilemeyen namaz ve orucun daha sonra kaza edilmesi bu nev'e girer. b. **Misl-i Ma'kûl-i Kâsır**: Bir şeyin kendisini veya mislini ifâ etmenin mümkün olmadığı durumda o şeyin kıymetini tazmin etmeye denir. Gasb edilmiş bir malın aynısının veya mislinin iâde edilmemesi halinde kıymetini vermek be nev'e girer.

2. **Misl-i Gayr-i Ma'kûl ile Kazâ**: İfâ edilmesi gereken şey yerine denkliği, denkliği düşünülmeksizin başka bir şey verilerek vâcibin yerine getirilmesidir. Hatâen katilde diyetin verilmesi bu nev'e girer.

3. **Edâya Benzeyen Kazâ**: Bir açıdan edâ gibi kabul edilen kazâdır. Örneğin; evleneceği kadına ma'lûm olmayan bir evi mehir olarak vereceğini vaad eden erkeğin, daha sonra evin kıymetini vermesi bu nev'e girer. Atar, s. 167.

<sup>173</sup> Sözlükte “eski duruma dönme, tekrar meydana gelme” gibi anlamlara gelir. Fıkıh Usûlü ilminde ise şöyle tarif edilir: Eksik olarak edâ edilen bir ibâdetin vakti içinde yeniden ifâ edilmesidir. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 169; Erdoğan, s. 219.

<sup>174</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 57

şeklinde ikili ayırım yapılır. Vâcib ve vâcibin yerine getirilmesi yönünden de teklifi hükmü ilgilendirir ve bu açıdan da edâ, kazâ ve iâde şeklinde üçlü bir ayırım yapılır.

Şâfiî usûlcülere göre edâ, ancak belli bir zaman dilimi içinde yerine getirilmesi gereken ibadetlere has bir kavramdır. Bu sebeple de yerine getirilmesi için belli bir vakit tayin edilmemiş olan zekât, kefâret ve mutlak nezir gibi mükellefiyetlerin ifâsına edâ adını vermezler. Hatta Şâfiî ulemâsı edâyı kazânın mukâbilinde kullandıklarından cumâ ve bayram namazı gibi kazâsı olmayan ibâdetlerin ifâsını edâ da olarak adlandırmazlar.

Yukarıda da tarifini verdiğimiz üzere Beydâvî de mensûb olduğu geleneğe uyarak edâyı, bir şeyin şer'an belirlenmiş vakti içinde birinci defada yapılması olarak tanımlar. Bununla bağlantılı olarak da birinci ifâdaki noksanlık sebebiyle vakti içinde yapılan ikinci ve tam ifâyâ, iâde derler. Vaktinden sonraki ifâyı da kazâ diye isimlendirirler.<sup>175</sup>

#### **F. Azîmet ve Ruhsat Açısından Hükmün Taksîmi**

Dini hükümler, azîmet ve ruhsat olarak da ikili bir ayrıma tâbi tutulmaktadır. Bu başlık altında önce azîmet daha sonra da ruhsat konusunu ele alacağız.

#### **Azîmet**

Azîmet, “ısrarla istemek, kastetmek, kesin karar vermek” manâlarına gelen *azm* kökünden türetilmiş bir isimdir. Fıkıh Usûlü ilmine âit bir ıstılâh olarak ise tarifî şu şekildedir: “Meşakkat, zaruret gibi ârizî bir özre bağlı olmaksızın baştan konan aslî hükümdür.” Bu tariftten de anlaşılacağı üzere farz, vâcib, haram, mekruh, mendûb ve mubâh gibi bütün teklîfî hükümler azîmet kavramı içinde mütalâa edilir. Azîmet hükümleri, zaruret ve meşakkat gibi arızî hallere bağlı olmaksızın başlangıçta konmuş ve normal şartlarda bütün mükelleflerin uymakla mes'ûl oldukları aslî hükümlerdir.<sup>176</sup>

<sup>175</sup> Ali Bardakoğlu, “Edâ”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2003 c. 10, s. 389.

<sup>176</sup> Atar, Fıkıh Usûlü, s. 177; Mustafa Baktır, “Azîmet”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1999, c. 4, s. 330.



## Ruhsat

Ruhsat, sözlükte kolaylık manasına gelir. Usûl-ı Fıkıh ilminde ise meşakkat, zaruret gibi bir özre bağlı olarak kullara azîmet hükmünü terk etme imkânı veren ve hafifletilmiş olarak sonradan (ikinci defa) konmuş hükme denir.

Geçici durumlara özgü olan ruhsat, zarûretin giderilmesi, meşakkatin kaldırılması, kolaylık ilkesi esas tutularak dini yaşantının sekteye uğratılmaması gibi sebeplere matuftur.

Namaz kılmak, oruç tutmak bütün mükelleflere vâcib/farz'dır. Bu, aslî hükümdür. Normal şartlar altında tüm mükelleflerden bu emirlerin ifâsı istenir ve beklenir. İşte bu, azimettir. Fakat hasta ve yolculara karşılaştıkları güçlükler sebebiyle Şâri' tarafından namazın kısaltılması ve orucun tutulmaması gibi kolaylık sağlanmıştır. Bu, arızî bir hükümdür. İşte buna da ruhsat denilir.<sup>177</sup>

Müellifimiz Beydâvî, azîmet ve ruhsat kavramlarına şöyle bir tarif getirmektedir:

الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة. كحل الميت للمضطر، والقصر والفطر للمسافر وإلا فعزيمة.

“ Bir özür sebebiyle delîl'e/asl'a muhalif olan hükme ruhsat denilir. Zorda kalmış birinin ölü hayvan eti yemesinin helâl olması, yolcunun namazı kasr ve orucu tutmaması gibi; ama eğer bir özür yoksa bu hükme de azîmet denilir.”<sup>178</sup>

## II. Hâkim

Usûl eserlerinde, bu başlık altında “Hükümü veren kimdir?”, “Şeri 'atta hükmün kaynağı nedir?” vb. soruların cevâbı aranır. Evet, bu başlık altında hüküm verme hak ve salahiyetine kimin sâhib olduğu konusu ele alınır.

Hâkim, lugatte “hüküm veren, yönetici ve kâdî” manalarına gelir. Bu istilâh, usûl eserlerinde ise “hükümün sâdir olduğu kaynak ve şeri'atin menşei” anlamına gelir. Dolayısıyla bu kavram ile hukukun kaynağı ve hukuk kurallarının nereden geldiği, dayanağının ne olduğu kastedilir.

<sup>177</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 178.

<sup>178</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 57.

İslâm hukukçuları, “hukukî hükümlerin kaynağı, menşei” anlamında tek hâkimin, usûl terminolojisindeki deyimiyile şâri’in, Allah Teâla olduğunda ve bu hususta aklın istiklâlinin bulunmadığında ittifâk halindedirler. Dîn-i Mubîn-i İslâm, vahye istinâd etmektedir. Vahyin kaynağı nasıl ki Allah Teâla’dır, aynı şekilde haram ve helâl kılma yetkisine de sâhib olan Şâri’ Teâla olacaktır. Bu bilgilerden hareketle usûliyyûn da “Hüküm vermek ancak Allah’ın hakkıdır.” şeklindeki kâideyi vaz’ etmişlerdir. Mezkûr kâide de şu ayet-i kerimelerden istinbât edilmiştir:

*“Hüküm Allah’tan başkasının değildir. Doğruyu O haber verir ve O, hüküm verenlerin en hayırlısıdır.”* (En’âm, 6/57)

*“Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse onlar fâsıkların ta kendileridir.”* (Mâide, 5/47)

*“Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet, onların keyiflerine uyma.”* (Maide 5/49)

Bu konu, önceki bölümde işlediğimiz hüsün ve kubuh meselesiyle yakından alâkalıdır. “Hukukî hükümler, peygamberler ve ilâhî kitâblar olmadan tek başına insan aklıyla bilinebilir mi?” sorusu bu meselenin nirengi noktasını teşkil eder. Ve bu konu ise mezhebler arasında nizâ’ mahallidir.

Müellifimiz, Şâfiî’ fakihi olduğu gibi Eş’ârî mütekellimidir de. Bu mevzûda itikâdî mezhebinin kabulüne karşı çıkmamış ve mezhebinin görüşünü benimsemiştir. Eş’ârîlerin bu mevzûdaki görüşlerini şu şekilde hulâsa edebiliriz:

Allah’ın kitâbları ve peygamberleri olmadan ilâhî menşeli hukukî hükümleri aklın bilmesine imkân yoktur. Zira aklın fiillere dâir verdiği hükümlerde apaçık bir ihtilâf içinde olduğu, bir kısım akıllar bazı fiilleri güzel bulurken diğer akılların aynı fiilleri çirkin gördüğü, hatta aynı kişinin aklının bile bir fiil hakkında farklı zamanlarda değişik hükümler verdiği herkesçe ma’lûmdur. Ayrıca aklın vereceği hükme hevâ ve heves gibi faktörlerin etki ettiği de bilinmektedir. Dolayısıyla aklın iyi gördüğü fiilin Allah katında da iyi olup O’nun tarafından yapılması istendiğini, aklın çirkin gördüğü fiilin Allah katında da çirkin olup O’nun tarafından yapılmaması istendiğini söylemenin isâbetli olmayacağı açıktır. Böylece hukukî

hükümleri öğrenmenin kaynağının akıl değil, sadece ilâhî kitâblar ve peygamberler olduğu açığa çıkmış oldu.<sup>179</sup>

Beydâvî'nin de aynı açıklamayı yaptığını görüyoruz.<sup>180</sup> Bunlara ilâve olarak şu ayetleri de delil olarak getirmektedir:

“Allah hâkimlerin hâkimi değil mi!” (Tîn, 95/8).

“Biz bir resûl gönderinceye kadar (hiçbir kimseye ve kavme) azâb ediciler değiliz.” (İsrâ, 17/15)

Meâlini verdiğimiz son âyet-i kerîme de göstermektedir ki, teklif ancak vahiy ve rasûl ile mümkündür. Eğer akıl, ahkâmın vâzı'ı olsaydı Allah Teâla'nın peygamber göndermediklerini de mes'ûl tutması gerekirdi. Bunun ise mezkûr âyete muhâlif olduğu izâhtan vârestedir.<sup>181</sup>

### III. Mahkûm A'leyh

Bu başlık altında kendisi hakkında hüküm verilen kişi konu edilecektir. Bu ise mükelleftir. Şârî'in hükmüne muhâtab olan insan ve mükellef tutulmasıyla ilgili şartlar bu bölümün konusunu teşkil etmektedir.

Mükellef kelimesi lügatte, zor bir işi yapması emredilen kişi, zahmete katlanan şahıs, yükümlü vb. manalara gelmektedir. Mezkûr kelime bir Usûl-i Fıkıh İlmi ıstılâhı olarak ise şu şekilde tarif edilmektedir; Mükellef, kendisine şer'î hitâbın

---

<sup>179</sup> Yeri gelmişken bu mevzûda, Fukâhâ metodu usûlcülerinin görüşlerinin ne olduğunu söylemenin faydadan hâli olmayacağı kanaatindeyiz. Onların fikrini şu şekilde özetleyebiliriz: Eşyâ arasında bî-zâtîhi hasen ve bî-zâtîhi kabîh olanlar mevcûddur. Allah Teâla zâtı itibariyle güzel olanı yasaklamaz, aynı şekilde zâtı itibariyle çirkin olanı da emretmez. Dolayısıyla eşyâ; Bî-zâtîhi hasen, bî-zâtîhi kabîh ve bu ikisi arasında ortak olan şekilde üçe ayrılır. Bu noktada Mâturidîler, Mu'tezile ile birleşmektedirler. Ayrıldıkları husus ise şudur: Sırf aklın hükmü ile sevâb ve teklif olmaz. Teklîf, mükâfat ve mücâzat nassın bildirmesi ile bilinebilir. Nass bulunmazsa akıl kendi başına hüküm veremez. Bkz. Şerafeddin Gölcük, *Bakûllânî ve İnsanın Fiilleri*, T.D.V. yay. , Ankara 1997, s. 265; Ebû Zehra, s. 65.

<sup>180</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 67.

<sup>181</sup> Akmet Akgündüz, “Hâkim” , *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2013 c. 15, s. 182; Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 231; Mahmûd Esâd, s. 273.

tevcih edildiği, böyle bir hitâb ile mes'ûl tutulan, söz ve fiillerine Şârî'in hüküm bağladığı âkil ve bâliğ insandır.<sup>182</sup>

Yukarıdaki tariften şu hususları istihrâc etmemiz mümkündür;

• Mükellef, insan olmalıdır. Hayvânât, nebâtât ve cemâdât bu kayıt ile tarifin dışında kaldılar.

• Mükellef, akıllı olmalıdır. Mecnûn ve gayr-i mümeyyiz çocuk bu şartı sağlayamadığından her ikisi de tarifin dışında kaldı. Akıl, teklîfin omurgasıdır. Ancak bununla Şârî'in kendisinden ne istediğini anlayabilir. Hitâbı anlama ve kavrama aracı akıl olduğundan, bu araca sâhib olan, hükme muhâtab olabilir.

• Mükellef, bâliğ olmalıdır. Akıl, tadrîcî olarak kemâle ulaşır. Bu seyir, doğumdan teklîf haddine dek devam eder. Aklın yavaş yavaş gelişmesi gözle tâkib edilememektedir. Bu husus ise bize bunu belirtecek objektif bir kıstasın olmasının zorunluluğunu göstermektedir. Açık ve tesbîti mümkün olmayan bir durum için, açık ve tesbîti mümkün olan bir kıstas gereklidir. İşte bu kıstas ise, bulûğdur. Bulûğ, bünyenin belirli fizyolojik ve biyolojik nitelikler kazanması veya yaş ile sâbit olur. Böylece kişi, bu yaşa ulaşınca ona teklîf terettüb eder.<sup>183</sup>

Müellîfimiz, bu bilgilere eserinde yer vermediğinden, biz mahkûm a'leyh konusuna böyle kısa bir giriş yapmayı, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüzden uygun gördük. Evet, Beydâvî bu mevzûya, ma'dûma hükmün terettüb etmesinin câiz olduğunu söyleyerek giriş yapar. Bu hükmü ise, bizim henüz hayatta olmadığımız halde Resûlullah (S.)'in verdiği hükümler ile mes'ûl olduğumuzu belirterek delillendirir.<sup>184</sup> Bu konu, gayet açıktır. Çünkü eğer ma'dûmun yani var olmayanın mükellef olmadığını, olamayacağını söylersek, o halde Resûlullah (s.a.) 'in hiçbir kavî, fiil ve takrîrinin bizi bağlamadığını söylemiş oluruz ki bunun da yanlış olduğu âşikârdır.

Daha sonra ise “muhâl ile teklîfi imkânsız görenlerin, aynı şekilde gâfil olan kişiye teklîfin yapılmasını da câiz görmezler.” diyerek ikinci mes'eleye geçtiğini

<sup>182</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 189.

<sup>183</sup> Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 280; Dalgın, s. 241; Hanbelî, s. 345; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 190.

<sup>184</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 71.

görürüz. Peki, “gâfil niçin teklîfe muhâtab olamıyor?” diye sorduğumuzda Beydâvî’den şu cevâbı alıyoruz: Çünkü emre imtisâlen bir fiili yapmak, onu bilmeyi gerektirir. Gâfilde ise bu marifet yoktur. Bu mevzûda bilgisinin olmayışı, emre imtisâlini muhâl kılıyor. İşte bu şuûr, gâfilde bulunmadığından hitâbın muhâtabı ve teklifin mükellefi olamıyor.

Üçüncü mes’ele başlığı altında, müellifimizin ikrâh<sup>185</sup> bahsini ele aldığını görmekteyiz. Burada ikrâhın, teklîfe tesîrinden bahsediyor ve diyor ki: “İkrâh-ı mülcî, kulun kudretini kaldırdığından teklîfe mânidir.”<sup>186</sup> Normal şartlar altında bir insanın yapmayacağı bir fiili, şiddetli cebir ve ölüm, yaralama gibi tehditler altında yapmak zorunda bırakılması ondan mes’ûliyeti düşürür.

---

<sup>185</sup> İkrâh, lugatte “istememek, rıza göstermemek” anlamındaki *kürh/kerh* kökünden türemektedir. İstilâhta ise “cebir ve tehdit kullanarak kişiyi rıza göstermeyeceği bir fiili yapmaya zorlamak” manasına sâhibtir. Hukuken ikrâhın varlığından söz edilebilmesi için şu dört unsurun bulunması gereklidir;

- 1- **Mükrih:** İkrâhı yapan kişi,
- 2- **Mükreh:** İkrâhın yapıldığı kişi,
- 3- **Mükrehun aleyh:** Yapılması veya terkedilmesi istenen fiil,
- 4- **Mükrehun bih:** Cebir ve tehdit türü.

Yukarıdaki bilgileri taknîn eden *Mecelle*’nin 948. maddesi şöyledir: “İkrâh, bir kimsenin ihâfe ile rızâsı olmaksızın bir iş işlemek üzere bigayr-ı hakkın icbâr etmektir ki ol kimesneye râ’nın fethi ile mükreh ve icbâr eden kimseye mücbir ve ol işe mükrehun a’leyh ve havfi mücbir olan şeye mükrehun bih denilir.”

İkrâh, kişinin şer’î hitâbın konusu olmasını, yani dinî ödevlerle mükellefiyetinden hukukî işlem ve davranışlarının geçerliliğine ve bunlardan dolayı birtakım hak ve sorumlulukların doğmasına kadar şer’î hükümle olan bağını yakından ilgilendirir. Bu sebeple ikrâh, fıkıh usulü kitâblarında şer’î hüküm bölümünde mükellefiyetin bir alt konusu olarak ele alınır.

İslâm Hukukçuları ikrâhı, kuvvetine ve tasarruflara etki derecesine göre ikiye ayırırlar;

**1- İkrâh-ı Mülcî:** Öldürme, sakat bırakma gibi ağır bir zararı içeren cebir ve tehdit olup bu tür ikrâh rızâyı yok eder, ihtiyârı bozar. Usûl ve Furû’ Fıkıh kitâblarında mücerred olarak ikrâh lafzı kullanılmışsa bundan ikrâh-ı mülcî kastedilir. Buna aynı zamanda, ikrâh-ı kâmil de denilir.

**2- İkrâh-ı Gayr-i Mülcî:** Kısa süreli hapis, dayak, malı itlâf gibi ikinci derece ağırlıkta zararları içeren cebir ve tehdittir. Bu çeşit ikrâh, rızâyı ortadan kaldırır, fakat ihtiyârı bozmaz. Buna aynı zamanda, ikrâh-ı nâkıs da denilir.

İkrâhın nev’ilerini kodifike eden *Mecelle*’nin 949. şöyledir: “İkrâh iki kısımdır, kısım-ı evvel ikrâh-ı mülcî’dir ki itlâf-ı nefis ya kat-ı uzuv yahut bunlardan birine müeddi olur darb-ı şedid ile olan ikrâhdır. Kısım-ı sâni ikrâh-ı gayr-ı mülcî’dir ki yalnız gam ve elemi mücbir olur. Darb ve habs gibi şeylerle olan ikrâhdır.”

Bkz. Ali Bardakoğlu, “İkrâh”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2012, c. 22, s. 30; Erdoğan, s. 241; Ebû Zehrâ, *Fıkıh Usûlü*, s. 303; Hanbelî, s. 370; Mahmûd Esâd, s. 300; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 203.

<sup>186</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 72.

#### IV. Mahkûm Bih

“*Hüküm ve Unsurları*” başlığını taşıyan çalışmamızın ikinci bölümü, “*Mahkûm Bih*” serlevhâlı bu kısım ile nihâyete erecektir. Bu kısım Şârî’in hitâbını kendisine mevzû’ edindir. Şöyle bir soru tevcîh edilebilir: “*Neden Şârî’in hitâbı mevzû’ edildi, Şârî’in hitâbının kendisiyle ilgili olduğu fiil konu edilmedi?*”.

Bu suâle, mütekellimîn metodunun karakteristik özelliğinin bunu gerektirdiğini söyleyerek başlar ve cevâbımızı şöyle sürdürürüz. Hemen burada, *Hüküm* bahsini hatırlamamız gerekir. Mütekellimîn metodu müellifleri hükmü, “*Allah Teâla’nın tahyîr ve iktizâ bakımından mükellefin fiillerine taalluk eden hitâbıdır.*” şeklinde ta’rîf ederler. Şafîî usûlcüler, Şârî’ ile O’nun hitâbı olan nass arasında bağlantı kurarak hükmü tarif ediyorlar. Hükmün, Allah’tan sâdır olduğu ve O’nun fiilleri arasında bulunduğu noktadan hareket ediyorlar. Bunun neticesi olarak da hüküm, hitâbın bizzat kendisi başka bir tâbirle nassın metni olmuş oluyor. Örneğin; “*Namazı kılın ve zekâtı verin*” (Bakara, 2/110) ayetinin bizzat kendisi, hükümdür. Fukâha metodunda ise hüküm şöyle tanımlanıyor: “*Hüküm, Allah’ın iktizâ, tahyîr ve vaz’ bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbının eseridir.*” Hanefî usûlcülere göre hüküm, Şârî’in hitâbının neticesi olan sıfattır. Örneğin; “*Namazı kılın ve zekâtı verin.*” Ayetinin bizzat kendisi değil, bu âyetten anlaşılan ‘*namazı kılmak*’ ve ‘*zekâtı vermek*’ hükümdür.

Yukarıdaki nükteden dolayı mütekellimîn metodunda bu konuya, “*Mahkûm Bih*”, fukâha metodunda ise “*Mahkûm Fih*” başlığı verilir. Usûl inceliği kendisini başlıklarda dahi gösteriyor. Her metod, kendi sistemine uygun olarak konu başlığını belirliyor.

Bu bölüm, mükellefin müsbet veya menfi fiilleri ile alâkalı ma’lumâtı muhtevidir. Meselâ, bir müslüman, namaz kılmak, oruç tutmakla mükelleftir. İşte bu namaz ve oruç, birer mahkûm bih’tir ve mükellefin müsbet fiillerinin misâlleridir. Aynı şekilde bir müslüman, yalan söylememek ve hırsızlık yapmamakla da mükelleftir. Bunlar da birer mahkûm bih’tir ve mükellefin menfi fiillerinin misâlleridir.

Müellifimiz Beydâvî, bu konuya “*muhâl ile teklîf câizdir*”<sup>187</sup> diyerek giriş yapar. Bu mevzû’, hem Usûl-i Dîn hem de Usûl-ı Fıkıh ilminin müşterek bahislerindedir. Kelâmcı ekol yazarları, itikâd sahâsındaki görüşlerini usûl sahâsına da taşımışlardır. Beydâvî’nin bu ibâresini beyân sadedinde şunları söyleyebiliriz:

Eş’arîler, Allah’ın kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutmasını aklen câiz görüyorlar. Hemen ardından ise bunun fiilen gerçekleşmediğini de belirtiyorlar. Bu görüşlerinin temelinde, Allah’ın her şeyin yaratıcısı, tek mâliki ve mutlak irâde sahibi bir varlık oluşu prensipleri yatmaktadır. Bu ilkeyi işleterek tevhîd ve tenzîh dengesinin bozulmamasını amaçlarlar.<sup>188</sup> İmâm Eş’arî’nin bunu câiz görmesi, Allah için hiçbir şeyin zorunlu olmaması ve onun dilediğini yapan olarak tanımlanmasına istinâd etmektedir. Eş’arî’ye göre Allah, kendisi üzerinde hiçbir gücün bulunmadığı otoritedir. Eş’arîler de imâmlarına tâbi olarak bu meseleye Allah eksenli olarak yaklaşıyorlar ve mükellefiyetleri insanın gücünü ölçü olarak almıyorlar. Bu mesele bütünüyle Allah’ın otoritesinin tesisi olarak kabul edildiğinden böyle bir neticeye ulaşmaları kaçınılmaz olmuştur.<sup>189</sup> Müellifimiz de mensubu olduğu geleneğe uyarak mezkûr görüşe sâhib çıkıyor ve “*Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği işler yükleme.*” (Bakara, 2/286) ayetini delil getiriyor:<sup>190</sup>

Beydâvî, bundan sonra ikinci mes’ele başlığı altında “*Kâfirler, furû’ ile mükelleftirler.*”<sup>191</sup> dediğini görmekteyiz. Bu mesele de bir önceki gibi kelâm ilmine âittir ve birbirlerinin devamı niteliğindedirler. Şâfîî ve Eş’arî ulemâsı, muhâl ile teklîfi câiz gördüklerinden, kâfirlerin dinî emir ve nehiyer ile de mükellef olduklarını söylemişlerdir. Beydâvî, az önce naklettiğimiz sözünü şöyle ta’lîl ediyor: “*İbâdetleri emreden âyetler onları yani kâfirleri de kapsıyor. Aynı şekilde furû’un terkinden sakındırıcı, azâb ile tehdîd edici birçok âyet vardır.*” Bu ibâresinin hemen akabinde ise Fussilet sûresinin 6. ve 7. Âyetleri ile istidlâl yaptığını görüyoruz: “*Müşriklerin vay haline! Onlar zekâtı vermezler.*” Görüldüğü üzere mezkûr âyetteki

<sup>187</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s.73.

<sup>188</sup> Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan yay. , İstanbul 2013, s. 183; Mustafa Sinanoğlu, “Teklîf” , *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2015, c. 40, s. 385.

<sup>189</sup> Selim Özarslan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, DİB yay. Ankara 2010, s. 37.

<sup>190</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 74.

<sup>191</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 74.

vechu'l istidlâl âşikârdır: Eğer kâfirler furû'dan mes'ûl olmasalardı Allah Teâlâ zekâtı vermemeleri sebebiyle onları zemmetmezdi. Bu zemm de göstermektedir ki onlar furûâtтан mes'ûldurlar.





### III. BÖLÜM

#### İSTİNBÂT METODLARI

Usûlün en çok usûl olduğu yer, istinbât metodlarıdır. Kaynaklarda yer alan lafızlardan, hüküm çıkarılışı, mezhebin karakteristiğini aksettirir. Evet, istinbât metodları, Fıkıh Usûlü İminin omurgasını oluşturur.

Bu bölüm, müctehidin delillerden hüküm istinbât edebilmesi için bilmesi lâzım gelen kâideleri muhtevîdir. Fıkıhta, istinbât Kur'an ve Sünnet'e istinâd eder. Mezkûr iki kaynakta yer alan nasslardan hareketle hüküm istihrâc edilir.

Fıkıh Usûlü eserlerinin genişçe yer verdiği konular, lafız bahislerdir. Lafızlarla alâkalı olan bu kurallar, Kur'anî ve Nebevî lafızların nasıl anlaşılabilceği hususunda bize bilgiler verir. Fakih bu kurallara uygun hareket ederse, hüküm istihrâc ve istinbâtında hataya düşmekten kendini muhâfaza etmiş olur. Böylece Şâri'in maksadına en yakın hükme ulaşabilir. Mukallid ise bu kuralları bilirse, yakîni artar.

##### A. Âmm

Âmm lafzı, ( عموم ) mastarından türetilmiş olup, lügatte kapsamak, genellik gibi manalara sâhiptir. Bir misâl vermek gerekirse (مطر عام) cümlesi, “Her tarafı kaplayan yağmur” demektir.<sup>192</sup>

Müellifimiz Beydâvî'nin, âmm lafzı ta'rîf edişi şöyledir: <sup>193</sup> العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد Bu ta'rîfi şöyle tercüme edebiliriz: “Tek bir vaz' ile delâlet ettiği her şeyi kapsayan lafza, âmm lafız denilir.”<sup>194</sup>

Bu ta'rîfi iyi anlayabilmemiz için tahlilini şu şekilde yapabiliriz:

( لفظ ): Lafız kaydı ile fiiller ta'rîften çıkarılmış oldu. Böylece fiillerin umûm ifâde etmeyeceği anlaşılmış oldu.<sup>195</sup>

<sup>192</sup> Mahmud Esâd, s. 74.

<sup>193</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 121.

<sup>194</sup> Cuveynî'nin ta'rîfi ise şöyledir: العام هو ما عم شيئين فصاعداً. Bkz. Mardinî, s. 137.

<sup>195</sup> Tam burada, Şâkir Hanbelî'nin şu değerlendirmesini aktarmamızın faydalı olacağı kanaatindeyiz: “Umûm kavramı, lafzın sıfatıdır, fiiller ve mânalar umum olmakla vasıflanamaz. “Filân kimsenin vermesi âmmdir.” denilemez. Zirâ o kişinin, Zeyd'e vermesi Bekr'e vermesinden

( يستغرق ): İstiğrâk, delâlet ettiği bütün fertleri kapsamı demektir. Tabir-i diğeri ile sınırsız ve sayısız fertlerin tamamını içine almak demektir. Bu kayıt ile ism-i cins ve cem'i münekker<sup>196</sup> ta'rîfin dışında bırakılmış oldu.

( بوضع واحد ): Bu kayıt ile müşterek<sup>197</sup> lafız, ta'rîfin dışında bırakılmış oldu. Çünkü müşterek lafız, birçok şeye ayrı ayrı vaz' ile delâlet eder.

Âmm lafzın ta'rîfini öğrenildikten sonra, "hangi lafızlar umûm ifâde ederler?" suâli cevaplandırılabilir. Beydâvî'nin bu suâle verdiği cevâbı<sup>198</sup>, şu şekilde maddeler halinde yazabiliriz:

1. { أي } Bu edât, umûm ifâde eder. Bu edât, istifhâmiye, şartiyye ve mevsûle için gelir. Ve her üç mânada da umûmiyet ifâde eder. İstifhâmîyenin misâli; أي الناس عندك؟ , şartiyyenin misâli; أي الأشياء أردت أعطيتك , mevsûlenin misâli; أي عبيدي جاءك أحسن إليه ,<sup>199</sup>

2. { من } Bu edât, umûm ifâde eder. İstifhâmîye, şartiyye ve mevsûle mânalarında kullanılır. Ne var ki, mevsûle manasında kullanıldığında umûm ifâde etmez. İstifhâmîyenin misâli; من دخل داري فهو آمن. , şartiyyenin misâli; من عندك؟ ,<sup>200</sup>

3. { ما } Bu edât, istifhâm, cezâ ve nefiy'de umûm ifâde eder. İstifhâmîyenin misâli; ما جاءك من أحد ,<sup>201</sup> ما تصنع أصنع , nefiy'nin misâli; ما تصنع؟ , ceza'nın misâli; ما تصنع؟

4. { أين } Bu edât, istifhâmiye ve şartiyye manalarında kullanıldığında umûm ifâde eder. İstifhâmîyenin misâli; أين تجلس أجلس: أين تدرس؟ , şartiyyenin misâli; أين تدرس؟<sup>202</sup>

---

*farklıdır. Şöyle ki, verme işi bir fiildir, dolayısıyla verme işi tek bir fiil olarak varlığa sâhib değildir ve Zeyd'e de Bekr'e de nisbeti tektir."* Bkz. Hanbelî, s. 110.

<sup>196</sup> Sınırlandırılmayacak kadar çok sayıda fertlere, hepsini içermeyecek şekilde bir kerede vaz' edilen lafza, "**cem-i münekker**" denilir. Üç şartı vardır; 1. Bir kerede vaz' edilmiş olacak. 2. Sınırsız olacak. 3. Tüm fertleri içermemiş olacak. Meselâ رجال مسلمين ve رجال kelimeleri, cem-i münekkerdir. Bkz. Mahmud Esâd, s. 94.

<sup>197</sup> Ta'rîf: Müşterek هو اللفظ الذي له أكثر من معنى وقد وضع لكل منها وضع خاص. Ta'rîf: Müşterek, her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla manaya sâhib olan lafızdır. Meselâ "العين/ ayn" lafzı böyledir. Casus, su pinarı, göz ve altın manalarına gelir. Bu manalardan her birine ayrı vaz' edilmiştir. Aynı şekilde "المولى/ Mevla" lafzı, hayz ve tuhr manaları arasında ve "القراء/ kur" lafzı da hem efendi hem de köle manaları arasında müşterektir. Bkz. Zekiyuddîn Şa'bân, *Usûlu'l-Fıkah*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), T.D.V yay., Ankara 2014, s. 360.

<sup>198</sup> Beydâvî, a.g.e, s. 121.

<sup>199</sup> Müellifimiz, "eyyu" edâtına misâl vermediğinden yukarıdaki misâlleri, Mahallî'nin şerhinden aldık. Bkz. Celâleddin Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî el-Mahallî, *Şerhu Metni'l-Verakât*, , Thk., Abdusselâm b. Abdülhâdî Şenâr, Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk 2006, s. 58.

<sup>200</sup> Misâller için bkz. Mahallî, s. 57.

<sup>201</sup> Misâller için bkz. Mardinî, s. 141-142.

5. { متى } Bu edât, istifhâmîye ve şartiyye manalarında kullanıldığında umûm ifâde eder. İstifhâmîyenin misâli; متى نصر الله<sup>203</sup> şartiyyenin misâli; متى جنتي أكرمتك<sup>204</sup>

6. ( ال ) Takısı ile ma'rife yapılmış cemi'ler, umûm ifade ederler. Meselâ,<sup>205</sup> والله يحب المحسنين<sup>207</sup> قد أفلح المؤمنون<sup>206</sup> فاقتلوا المشركين Bu âyetlerde yer alan, müşrikîn, mu'minîn ve muhsinîn kelimelerinin başında “el” takısı bulunduğundan bu kelimeler, âmm bir lafız oldu.

7. İzâfet ile ma'rife olmuş kelimeler de umûm ifâde ederler. Meselâ, وإن<sup>208</sup> "هو الطهور ماؤه الحل ميتته"<sup>209</sup> تعدوا نعمة الله لا تحصوها" Bu sebepten umûm ifâde eder. Hadîs'te yer alan meyte lafzı da mudâftır ve âmm bir lafızdır.

8. Başında “el” takısı bulunan cins isim, umûm ifâde eder. Meselâ, رب العالمين . ve التمير قوت. الرجل أقوى من المرأة. Cümlelerinde yer alan âlemin, temr, racul ve mer'e kelimeleri cins isimdirler ve başlarına “el” takısı geldiğinden âmm lafız olmuşlardır.

9. Nefiyden sonra gelen nekrâ bir kelime, umûm ifâde eder. Meselâ, لا وصية "لوارث." Bu hadîsteki (وصية) lafzı, nefiy edâtından sonra geldiği için umûm ifâde eder.

10. Yukarıda sayılan lafızların umûm ifâde ettiğini lügat ve gramer kuralları yardımıyla bilinir. Bazı lafızlar vardır ki bunların âmm lafız oldukları örfen bilinir. Beydâvî, buna şu âyeti misâl olarak veriyor; " حرمت عليكم أمهاتكم " Bu âyetteki “hurmet” lafzından faydalanmanın bütün çeşitlerinin haram olduğu hükmüne ulaşılmaktadır. Böylece biz, örfen bu lafzın, umûm olduğunu öğrenmiş olduk.

<sup>202</sup> Misâller için bkz. Mahallî, s. 58.

<sup>203</sup> “Allah'ın yardımı ne zaman?” Bakara 2/214.

<sup>204</sup> Misâl için bkz. Mahallî, s. 59.

<sup>205</sup> “Müşrikleri öldürün.” Tevbe 9/5.

<sup>206</sup> “Müminler gerçekten kurtuluşa ermiştir.” Mü'minûn 23/1.

<sup>207</sup> “Allah Muhsinleri sever.” Mâide 5/93.

<sup>208</sup> “Allah'ın nimetlerini saymak isteseniz, onu sayamazsınız.” Nahl 16/18.

<sup>209</sup> “Onun suyu temiz, ölüsü helâldir.” Ebû Dâvud, Tahâret, 41; Tirmizî, Tahâret, 52.

<sup>210</sup> “Vârise vasiyet yoktur.” Buharî, Vesâyâ, 6.

<sup>211</sup> “Anneleriniz size harâm kılındı.” Nisâ 4/23.

Müellifimiz, âmm lafızların neler olduğunu belirttikten sonra, “*mi’yâru’l-‘umûm*” adında yan başlık açtığını görüyoruz.<sup>212</sup> Burada bizlere pratik bir bilgi veriyor. O da “*âmm lafız istisnâyı kabul eder.*” Evet, istisnâyı kabul etmeyen bir lafzın, umûm ifâde edemeyeceği açıktır.<sup>213</sup>

## B. Hâss

Hâss, Arab lügatinde “*husûs*” kökünden türetilmiştir. Husûs, infirâdı gerektiren ve iştirâkı defeden şeydir. “*Filân kişi, filân şeyle ihtisâs etti.*” cümlesi, “*onunla diğerlerinden ayrılıp, kendi başına kaldı.*” manâsına gelir.<sup>214</sup>

Hâss kelimesi, “*hassa*”nın ism-i fâilidir. “*Hassa*” sözlükte, “tek kalmak, ayrılmak, temyiz etmek, birini diğerlerinden üstün tutmak, bir nesnede bulunup diğerlerinde bulunmamak, tek başına yapmak” manalarına gelir.<sup>215</sup>

Usûl-i Fıkıh İlminin bir ıstılâhı olarak ise Hâss lafız, şöyle ta’rîf edilir: *الخاص هو* kendisinde gerçekleştiği fertleri) teker teker göstermek üzere konmuş lafızdır.”<sup>216</sup> Hâss lafız; cins, nev’ ve ayn olmak üzere üç çeşittir.<sup>217</sup>

<sup>212</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 122.

<sup>213</sup> Müellifimiz, âmm lafzın delâletinin kat’î mi yoksa zannî mi olduğu hususunda bilgi vermediğinden, bu eksikliği gidermek için bu hususu beyân etmeyi uygun gördük. Mütakellimîn usûlcülerin cumhûruna göre âmm lafzın delâleti zannîdir. Çünkü pek azı hariç tutulursa Kur’an ve Sünnet’in âmm lafızları çoğunlukla tahsîs edilmiştir. Bu bakımdan tahsîs kuvvetli bir ihtimâldir. Fukahâya göre ise tahsîs edilmedikçe âmm lafzın delâleti kat’îdir. Tahsîs edilme ihtimâli delile dayanmadığından böyle bir ihtimâlle âmm lafzı gerçek mânasından uzaklaştırmak doğru değildir. Bunun için de âmm lafzın delâleti başlangıçta kat’îdir. Ancak tahsîsten sonra geri kalan fertlerine delâleti zannîdir. Bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (trc. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan), TDV yay. , Ankara 2010, s. 33 vd. ; Ömer Nâsuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Ravza yay. , İstanbul 2013, c. 1, s. 70 vd. ; Ali Bardakoğlu, “Âm”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1997, c. 2, s. 552.

<sup>214</sup> Mahmûd Esâd, s. 23.

<sup>215</sup> Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İSAM yay. , İstanbul 2011, s. 51.

<sup>216</sup> Şa’bân, s. 311.

<sup>217</sup> **Cins:** Hükümde bir olmayan birçok fert arasında ortak bir mana için vaz’ olunan isimdir. Meselâ, “*İnsan*” lafzı gibi. Bu lafzın içine, hükümleri farklı olduğu halde erkek, kadın ve hüsnâ dâhil olur.

**Nev’:** Hükümde bir olan birçok fert arasında müşterek bir mana için vaz’ olunmuş isimdir. Meselâ, “*adam, kadın, otuz*” lafızları gibi. Bu isimlerin delâlet ettiği fertler sayıca çok olsa da hükümde birdirler.

**Ayn:** Aralarında fizikî bir ortaklığı ifade etmeyen bir mana için vaz’ edilmiş müşahhas ve belirli bir isimdir. Meselâ, “*Zeyd, Halid, Fatma ve Hatice*” isimleri gibi. Özel isimlerin hepsi, belli şahıslar için vaz’ olunmaları sebebiyle hâssdir. Bkz. Hanbelî, s. 57-58.

Yukarıda yer verdiğimiz ta'rîften, hâss lafzın şu üç şartı taşıması gerektiği anlaşılmaktadır:

1. Vaz' edilmiş olması. Lafız, belirli bir manayı ifade etmesi için konulmalıdır. Böylece muayyen bir mana için vaz' edilmemiş lafızlar ta'rîfin dışında kalmış oldular.

2. Mananın tek olması. İfade edilecek mananın tek bir şeye şâmil gelmesi gerekir.

3. Mananın müfred olması. Bir şey için vaz' olunan lafzın, cins ve nev'ide müşterek olmamasıdır.<sup>218</sup>

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre hâss bir kelimenin manası aslında açıktır ve ilâve bir açıklamaya ihtiyacı yoktur. Onlar bu kabulden hareketle hâssın konulduğu manaya kesin bir şekilde delâlet edeceği ve aksine bir delil bulunmadıkça bundan başka manaya çekilemeyeceği konusunda birleşmişlerdir.<sup>219</sup> Hâss'ın kat'iliğinden maksat, asla başka bir ihtimalin bulunmaması değil, başka manaya geldiğini gösteren bir delilin bulunmamasıdır.<sup>220</sup> Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö.482/1089), Serahsî (ö.483/1090[?]) ve Sadrüşşerîa (ö.747/1346), mücerret ihtimalin hâss'ın kesinliğini ortadan kaldırmayacağını ve onun delâletindeki kesinliğin başka bir ihtimalin bulunmadığı anlamında bir kesinlik (ilmu'l-yakîn) değil, delile dayanan bir ihtimalin bulunmadığı kesinlik (ilmu't-tuma'nîne) olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>221</sup>

Hâss lafzın, delâletinin kat'î olduğuna dair şu misâlleri verebiliriz فجلدوهم ثمانين جلدة.<sup>222</sup> واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان.<sup>223</sup>

---

Hâss lafzın çeşitlerini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz: 1. Özel isimler 2. Cins isimler ve nev'ileri 3. Sayı isimleri 4. Emirler 5. Nehiyeler 6. Mutlak 7. Mukayyed 8. Tesniye 9. Fiiller ve Harfler. Bkz. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 221.

<sup>218</sup> Hanbelî, s. 57.

<sup>219</sup> Kocak, *Fıkıh Usûlü*, s. 58.

<sup>220</sup> Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 277; Mahmûd Esâd, s. 25; Hanbelî, s. 58.

<sup>221</sup> Ferhat Koca, "Has", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2000, c.16, s. 264.

<sup>222</sup> "Onlara seksen değnek vurun." Nur, 24/4.

<sup>223</sup> "Erkeklerinizden iki şahit bulundurunuz, eğer iki erkek bulunmazsa, bir erkek ve iki kadın da yeter." Bakara, 2/282.

Yukarıdaki iki ayette yer alan, “*semânin*” ve “*şehideyn, racul, imrâetân*” lafızları, hâss lafızdırlar.<sup>224</sup>

Müellifimiz Beydâvî, yukarıdaki bilgileri vermediğinden, konunun bütünlüğü açısından böyle bir giriş yapmayı uygun bulduk. Beydâvî'nin mevzûya tahsîs'in ta'rîfini yaparak başladığını görüyoruz. Usûlcümüzün tahsîs ta'rîfi şu şekildedir: <sup>225</sup> التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ. <sup>226</sup> “*Tahsîs, lafzın kapsadıklarından bazılarının çıkarılmasıdır.*”

“*Hassasa*” fiilinin masdarı olan tahsîs sözlükte, “belirlemek, kararlaştırmak, daraltmak, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden ayırt etmek, cümlenin bir bölümünü herhangi bir hükümle temyiz etmek, tek bir şey veya belirli bir sayı üzerine kasretmek” manalarına gelir.<sup>227</sup>

Mütekellimîn ve Fukahâ usûlcüleri, özü itibariyle tahsîsin “âmmın fertlerinden bir kısmının çıkarılması ve kapsamının daraltılması” anlamına geldiği noktada birleşiyorlar. Tanımlarında görülen farklılıkların bilhassa âmmın tanımı, delâleti, bu delâleti daraltacak delillerin geliş zamanı ve delâlet derecesiyle ilgili ihtilaflardan kaynaklandığı göz önüne alınarak tahsîs, “daha başlangıçta şâriin umûmdan maksadının onun fertlerinin tamamı değil bir kısmının olduğunun açıklanması” veya “umûmla ilgili hükmün meşrûiyetinin başından beri bir kısım fertlerine âit olduğunun beyân edilmesi” şeklinde tarif edilebilir.<sup>228</sup>

Müellifimiz Beydâvî, tahsîs'i ta'rîf ettikten sonra nesih ile arasındaki farka işaret eder ve der ki: “*Tahsîs, âmm lafızdan bazı fertlerinin çıkarılması ile nesih ise, hepsinin çıkarılması ile olur.*”<sup>229</sup> Usûl görüşlerini belirtmeyi amaçladığımız bu çalışmada, müellifimizin bu kısa ifadesinin açıklamasını yapmamız elzemdir.

Nesih sözlükte, “ortadan kaldırmak, nakletmek, beyan etmek” manalarına gelir. Terim olarak ise, “şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılması”

<sup>224</sup> Şa'bân, s. 312; Koçak, s. 275.

<sup>225</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 124.

<sup>226</sup> Cuveynî'nin tahsîs ta'rîfi ise şöyledir: التخصيص تمييز بعض الجملة. Verakât şârihi Mardinî ise şöyle bir ta'rîf getirmektedir: هو إخراج شيء قد دخل في الجملة.

<sup>227</sup> Koca, *Tahsîs*, s. 121.

<sup>228</sup> Koca, Ferhat, “*Tahsis*”, DİA, I-XXXXIV, İstanbul 2014 c. 39, s. 432.

<sup>229</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 124.

manasına sahiptir.<sup>230</sup> Nesh edilen önceki küküm, *mensûh*; onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm veya delile *nâsîh* denilir.<sup>231</sup> Neshe, kıblenin değiştirilmesi hâdisesini misâl olarak gösterebiliriz. Bilindiği gibi, önceleri Hz. Peygamber (s.) ve Ashâbı namaz kılarken Kudüs'teki Mescid-i Aksâ tarafına yöneliyorlardı. Sonra şu âyet ile Mekke'deki Mescid-i Harâm'a yönelmeleri emredildi: **فول وجهك شطر المسجد الحرام** .."  
"..."<sup>232</sup>

Nesih ile Tahsîs arasında şöyle bir münasebet vardır: Nesihte genel hüküm, başta bütün fertleri ile ilgilidir; sonra nâsîh delilin gelmesiyle bazı fertlerine nisbeten bu hüküm ortadan kalkar ve âmmın hükmü diğer fertlerle sınırlı olmak üzere kalır. Tahsîste ise, hüküm baştan itibaren âmmın bir kısım fertleri ile ilgilidir, bütün fertleri ile ilgili değildir.<sup>233</sup> Tahsîs, "bir kelimenin kapsadığı anlamlardan sadece bir kısmının kastedildiğine delâlet eden şey"dir. Nesih ise, "ilâhî hitâb ile sâbit olan bir hükmün gelecekte ortadan kalkacağına delâlet eden şey"dir. Eğer nesih olmasaydı o hüküm sâbit kalacaktı. Sadece lafzın kapsadığı anlamlar konusuna âit olması, "tahsîs" in bir özelliğidir. Nesih, lafzın bizzat kendisinde olur; tahsîs ise lafzın bizzat kendisinde olmaz. Tahsîs, ilâhî hitâb ânında umûm ile kastedilenin başka bir şey olduğuna izin verir. Nesih ise, -daha sonra başkası anlatılmak istenecek olsa bile- hitâb ânında lafzın kapsadığı şeylerin tamamının kastedildiğini pekiştirir. Şer'î hükümlerde "tahsîs" in söz konusu olduğu yerlerde "nesih" olmaz. Bir kısmında nesih bulunan husûslarda tahsîse gidilmez.<sup>234</sup>

### C. Muhassıs

Müellifimiz, tahsîs konusunu anlattıktan sonra "*muhasıs*" mevzusuna özel bir bölüm ayırmakta ve bu mevzuyu tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır. Biz de usûl görüşlerini belirtmeye çalıştığımız Beydâvî'nin bu uslûbuna dikkat edeceğiz. Muhassıs'ın ne olduğuna geçmeden önce tahsîs'in ne olduğunu hatırlamamızda fayda vardır. Tahsîs, âmm lafzın umûm manasından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesidir.

<sup>230</sup> Cuveynî'nin nesih ta'rîfi ise şöyledir: **الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم.** Bkz. Mardinî, s. 184

<sup>231</sup> Çetin, Abdurrahman, "Nesih", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2011 c. 32, s. 579.

<sup>232</sup> "...Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir..." Bakara, 2/144.

<sup>233</sup> Şa'bân, s. 428.

<sup>234</sup> Askerî, s. 63.

Muhassıs olmadan tahsıs olamayacağına göre bu ta'rîften hareketle demek ki muhassıs da âmm lafzın şumûlündeki fertlerden bir kısmını onun dışına çıkaran delîldir. Tahsıs eden delîle “*muhassıs*”, tahsıs olunan delîle de “*muhassas*” denilir. Nitekim müellifimizin de muhassıs için “*el-muhric*” ve muhassas için de “*el-muhrecu anh*” demesi bu yüzdendir.<sup>235</sup> Ayrıca Beydâvî, hakikî muhassısın mütekelliminin irâdesi olduğunu, bu irâdeye delâlet ettiğinden dolayı tahsıs delîline mecâzen muhassıs denildiğini de belirtmektedir.<sup>236</sup>

Beydâvî, cumhûr<sup>237</sup> gibi muhassıs'ı yani tahsıs delîlini, “*muttasıl*” ve “*munfasıl*” olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>238</sup>

### 1. Muttasıl Muhassıs

*Minhâcul-Vusûl*'ü, *el-İbhâc fî Şerhi'l Minhâc* adıyla şerh eden Tâceddîn es-Subkî (ö. 771/1370) muttasıl muhassıs'ı şöyle ta'rîf etmektedir; “*Tek başına bir manaya sâhib olmayan ve kendisine bitiştiği söz ile alâkası bulunan lafızdır.*”<sup>239</sup> Şârihimizin ta'rîfinden de anlaşıldığı üzere muttasıl muhassıs, müstakil bir kelâm değildir ve âmm lafzın bir cüz'üdür. Bu yüzden de manası, bitiştiği lafızla yakından ilgilidir.

Beydâvî, muttasıl muhassıs'ın, istisnâ, şart, sıfat ve gaye olmak üzere dört kısmının olduğunu söyledikten sonra bunları örnekler vererek açıklamaktadır.<sup>240</sup>

#### a) İstisnâ

Sözlükte, “reddetmek, bir şeyin bir kısmını diğer kısmı üzerine çevirmek” manasına gelmektedir.<sup>241</sup> Bir fıkıh usulü ıstılâhı olarak ise *إلا غير*, *ليس*, *ما خلا*, *عدا*, *غير*, *إلا* ve benzeri istisnâ edâtları ile âmmın hükmünden, bazı fertlerin çıkarılmasıdır.<sup>242</sup>

<sup>235</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 124.

<sup>236</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 124.

<sup>237</sup> Usûlcülerin cumhûrundan maksudumuz şu müelliflerdir; Ebûl-Hüseyin el-Basrî, Ebû İshâk eş-Şirâzî, Ebû'l-Hattâb, Alâeddin es-Semerkindî, Fahreddin er-Razî, Seyfeddin el-Amidî, İbnül-Hâcib ve İbn Abduşekûr. Bkz. Koca, *Tahsıs*, s. 197.

<sup>238</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 128.

<sup>239</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk: Mahmûd Emin es-Seyyid, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2004, c. 2, s. 110.

<sup>240</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 128.

<sup>241</sup> Koca, *Tahsıs*, s. 198.

<sup>242</sup> Atar, s. 251. Cuveynî'nin ta'rîfi ise şöyledir: *إخراج ما لو لاه لدخل في العام*. Bkz. Mardinî, s. 149.



Misâl olarak له علي خمسة إلا ثلاثة. cümlesini verebiliriz. Eğer bu cümlede “illâ” edâtı ile yapılan istisnâ olmasaydı şahsın borcu beş (dirhem) olurdu. İstisnâ olduğu için borcun iki (dirhem) olduğu anlaşılmiş oldu.<sup>243</sup> Ayrıca şu âyeti de misâl olarak verebilebilir " من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان " . Bu âyette yer alan “ من كفر بالله ” ifâdesi Allah’ı inkâr eden herkesi kapsamaktadır. Fakat ardından gelen istisnâ umûmu tahsîs etmiş, hükmü kendi isteği ve rızasıyla inkâr ednlere hasretmiştir. Şâyet bu istisnâ olmasaydı, âyet, ister kendi isteğiyle ister zorlanarak olsun küfür kelimesini söyleyen herkese şâmil olurdu.<sup>244</sup>

### b) Şart

Lügatte, “işâret, alâmet, bir şeyi ilzâm ve iltizâm etmek” gibi anlamlara sahiptir.<sup>245</sup> Istilâhî ta’rîfini ise Beydâvî şöyle yapmaktadır:<sup>246</sup> هو ما يتوقف عليه تأثير وجوده “ Müessirin vücûdunda değıl de tesîrinde kendisine bağılı olduğı şey.”

Âmm lafzı tahsîs eden şart edâtları şunlardır:<sup>247</sup> إن - إذا - من - مهما - أينما - حيثما Şart ile meşrûtun birbirine bitişik olması konusunda ittifak vardır. Şartın cümlede başında veya sonunda bulunması câizdir.<sup>248</sup> Meselâ, [ أنت طالق إذا دخلت الدار. ] cümlesi ile [ إذا دخلت ] cümlesi arasında hiçbir fark yoktur.<sup>249</sup>

Konunun daha iyi anlaşılması için şu örneğı verebiliriz: ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن Bu âyet-i kerimede geçen şart ifadesi, kocaların mirâs payını terekenin yarısı olarak gösteren ifadenin “bütün durumlarda” şeklinde imkânını ortadan kaldırmış ve hükmü “çocuğun bulunmaması” haline hasretmiştir. Eğer bu şart ifadesi

<sup>243</sup> Misâl için bkz. Mardinî, s. 149.

<sup>244</sup> Misâl için bkz. Şa’bân, s. 351.

<sup>245</sup> Bir şeyin varlığı kendi varlığına bağılı olmakla birlikte, onun yapısından bir parça teşkil etmeyen, onun varlığına bir etki ya da sebep olmayan fiil ya da vasıftır. Meselâ, nikâhın sıhhatinde şahitlerin varlığı şarttır. Şahidin varlığı ise nikâha ne müessir ne de sebeptir. Şahit bulunduğu halde nikâh bulunmayabilir. Ancak bir nikâhın sahih olarak akdedilmesi şahidin varlığına bağılıdır. Bkz. Erdoğan, s. 519.

<sup>246</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 130.

<sup>247</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 251; Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 323.

<sup>248</sup> Koca, *Tahsîs*, s. 207.

<sup>249</sup> Mardinî, s. 157.

<sup>250</sup> Nisâ, 4/12 “Şayet çocukları yoksa, zevcelerinizin geride bıraktıklarının yarısı sizin (hakkınız) dır.”

olmasaydı, nass, kocanın bütün durumlarda terekenin yarısını alacağını ifade etmiş olurdu.<sup>251</sup>

### c) Sıfat

Usûl âlimleri sıfatın “zat ile birlikte bir mana ifade eden” veya “zâtın durumunu gösteren bir isim” olduğunu söylemişlerdir.<sup>252</sup> Âmm bir lafız, bir sıfat ile nitelenmişse artık umûm ifâde etmez, nass, sıfatın uygun geldiği duruma tahsîs edilir. Müellifimiz Beydâvî, buna misâl olarak şu âyeti delil getirir.<sup>253</sup> <sup>254</sup> " فتحرير رقبة مؤمنة " Bu âyette yer alan “mü'min” sıfatı, umûm ifâde eden “köle” lafzını tahsîs etmiştir. Bundan dolayı kefâret<sup>255</sup> olarak “mü'min bir köle” âzad edilmedikçe kişinin zimmetinden kefâret-i katl<sup>256</sup> borcu sâkıt olmaz.

### d) Gâye

Sözlükte, “bir şeyin sonu, sınırı, kenarı, maksat ve alâmet” anlamlarına sahiptir.<sup>257</sup> Müellifimiz de “gâye” kelimesinin manasının “*taraf*” olduğunu belirtmiştir.<sup>258</sup> Gâye harfleri ise *حتى إلى* harfleridir. Beydâvî, “*gâye harflerinden sonraki kısım, önceki kısmına muhaliftir.*” diyerek açıklamasını sürdürmektedir. Bu görüşüne delil olarak ise şu âyeti misâl getirmektedir: <sup>259</sup> " ثم أتموا الصيام إلى الليل. " Bu âyette, “ilâ” harfi, “leyl” kelimesine dâhil olduğundan dolayı imsâk ile başlanan orucun geceleyin sona ereceği hükmünü çıkarıyoruz. Ayrıca müellifimizin gâye'nin mugayyâ'ya dâhil olamayacağı görüşünü benimsediğini görmekteyiz.<sup>260</sup> Çünkü eğer dâhil olsaydı oruç geceleyin de

<sup>251</sup> Misâl için bkz. Şa'bân, s. 352; Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 323.

<sup>252</sup> Koca, *Tahsîs*, s. 210.

<sup>253</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 130.

<sup>254</sup> Nisâ, 4/92 “...Mü'min bir köleyi âzad etmesi gerekir...”

<sup>255</sup> Dinin belirli yasaklarının ihlâli durumunda yapılması istenen mâlî veya bedenî ibâdete “kefâret” denilir. Kefâret çeşitleri ise şunlardır: Yemin kefâreti, zihâr kefâreti, katl kefâreti, oruç kefâreti, hac ve umredeki kefâretler. Daha fazla bilgi için bkz. Rahmi Yaran, “Kefâret”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2012, c. 25, s. 179.

<sup>256</sup> Bir Müslümanı veya bir zimmîyi hatâen öldüren müslümana diyetten ayrı olarak lâzım gelen kefârettir. Mü'min bir köle âzad etmesi, buna kudreti yoksa iki ay art arda oruç tutması gerekir. Bkz. Erdoğan, s. 302.

<sup>257</sup> Koca, *Tahsîs*, s. 213; Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 324.

<sup>258</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 130.

<sup>259</sup> Bakara, 2/187 “Sonra orucu geceye kadar tamamlayın.”

<sup>260</sup> Usûlcülerin cumhuruna göre gâye ile mugayyâ arasında şöyle bir ilişki vardır; Gâye, mugayyâya dâhil değildir. Gâyeden sonraki kısmın hükmü, önceki kısmın hükmüne aykırıdır. Aksi halde âmm lafzı tahsîs etmenin bir anlamı kalmamış olur. Hanefî usûlcülere göre ise, gâye mugayyânın cinsinden ise ona dâhildir. Eğer cinsinden değil ise hükmüne dâhil değildir. Bu

devam ederdi. Burada Beydâvî, kendisine yöneltilebilecek olan abdest âyetinde<sup>261</sup> yer alan " إلى المرافق " ibâresinin de o halde hükme dâhil olmadığını, dirseklerin yıkanması gerekmediği şeklinde vârid olabilecek itirâza "dirseklerin yıkanmasının vâcib oluşu ihtiyâtendir." diyerek cevâb verdiğini görmekteyiz.<sup>262</sup>

## 2. Munfasıl Muhassıs

Beydâvî, cumhûr<sup>263</sup> gibi muhassısı yani tahsîs delilini, "muttasıl" ve "munfasıl" olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>264</sup> Fukâha metodunda muttasıl muhassıs, gayr-i müstakil muhassıs; munfasıl muhassıs ise müstakil muhassıs olarak isimlendirilmektedir. Hanefî usûl müelliflerinin böyle isimlendirmesinin sebebi, bunların tahsîs delilinin bir parçası olmamalarıdır. Tahsîs delilinden müstakil yani ayrı oldukları için müstakil muhassıs olarak isimlendirilmiştir.

*Minhâc* şârihi Tâceddin es-Subkî, munfasıl muhassısı, "tek başına bir mâna ifâde edebilen ve kendinden önceki herhangi bir söze muhtaç olmayan deliller" şeklinde ta'rîf etmiştir.<sup>265</sup>

Müellifimiz Beydâvî, munfasıl muhassısın, akıl, his ve sem'î delil olmak üzere üç kısmının olduğunu söyledikten sonra bunları örnekler vererek açıklamaktadır.<sup>266</sup>

### a) Akıl

Sözlükte, "menetmek, engellemek, alıkoymak ve bağlamak" gibi anlamlara sâhiptir. Istılâhta ise insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyîz gücü, düşünme ve anlama melekesi demektir.<sup>267</sup>

Usûlcülerin çoğunluğu aklın âmm lafzı tahsîs edeceği hususunu kabul etmişlerdir. Aklın tahsîs delili olmasından maksat, âmm lafızla fertlerinden bir kısmının kastedildiğine aklın hükmetmesi yani âmm nassın umûmî değil husûsî mânaya

---

sebeple gece ve gündüz farklı şeyler olduğu için orucun geceye kadar devam ettiğini belirten âyette gece, oruca dâhil değildir. Bkz. Koca, *Tahsis*, s. 214; Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 325.

<sup>261</sup> Mâide, 5/6 "Ellerinizi dirseklerinizle birlikte yıkayınız."

<sup>262</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 130.

<sup>263</sup> Usûlcülerin cumhûrundan maksadımız şu müelliflerdir; Ebûl-Hüseyn el-Basrî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Ebû'l-Hattâb, Alâeddin es-Semerkindî, Fahreddîn er-Razî, Seyfeddîn el-Amidî, İbnül-Hâcib ve İbn Abdüşşekûr. Bkz. Koca, *Tahsis*, s. 197.

<sup>264</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 128.

<sup>265</sup> Subkî, c. 2, s. 127.

<sup>266</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 131.

<sup>267</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1998, c. 2, s. 238.

geldiğine aklın delâlet etmesidir. Âmm bir lafzın dil açısından bütün fertlerini kapsamasına akıl engel değildir. Ancak akıl, bir şeyi muhâl görüyor ve ona hükmün taalluk etmesine engel oluyorsa, âmm lafızla onun kastedilmesi zaten doğru değildir.<sup>268</sup>

Beydâvî, aklın munfasıl tahsîs delili oluşuna şu âyeti delil getiriyor:<sup>269</sup> خالق كل شيء (En'âm, 4/101) Bu âyette yer alan “her şey” kelimesi, umûm ifâde ettiği için, Allah’ın zât ve sıfatlarını da ihtivâ etmektedir. Hâlbuki Allah’ın zât ve sıfatlarının mahlûk olması muhâldir. Bu takdirde mezkûr âyet, “Allah (kendi zât ve sıfatları dışında) her şeyin yaratıcısıdır.” şeklinde tahsîs edilmiş olur.

### **b) His**

His, canlılarda içten ve dıştan gelen uyarıları almayı mümkün kılan ruhî güç demektir.<sup>270</sup>

Hissin müstakil bir tahsîs delili olması, usûlcüler arasında tartışma mevzûsudur. Cessâs, Ebû'l-Hüseyin, Şirâzî, Pezdevî, Serâhsî, Semerkandî, İbnû'l-Hâcib, İbnû'l-Humâm ve İbn Abdüşşekûr gibi bazı usûlcüler, duyularla elde edilen bilgilerin sonuç itibariyle akla râci oluşundan hareketle, hissi, tahsîs delilleri arasında müstakil olarak zikretmemişlerdir. Müellifimiz Kâdı Beydâvî'nin de aralarında bulunduğu, Gazzâlî, Râzî, İbn Kudâme, Âmidî, Karafî, Tâceddin es-Subkî, Sadruşşerîa, İbnu'n-Neccâr ve Şevkânî'den müteşekkil olan diğer grup ise hissi müstakil bir delil olarak kabul etmişlerdir. Hatta Gazzâlî ve Subkî, insanda ilk teşekkül eden bilgi kaynağının duyular olması sebebiyle, munfasıl tahsîs delilleri içerisinde ilk sırayı, hisse vermişlerdir.<sup>271</sup>

Hissin tahsîs delili olmasından amaç, âmm lafzın ifâde ettiği hükmün veya mânanın mütekellimin maksadı olmadığına duyuların delâlet etmesidir.<sup>272</sup> Kâdı Beydâvî, hissi, munfasıl deliller arasında ikinci sırada zikrediyor. Bu delil hakkında da hiçbir açıklama yapmıyor. Bir önceki delilde olduğu gibi burada da misâl vermekle

<sup>268</sup> Koca, *Tahsis*, s. 232.

<sup>269</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 131.

<sup>270</sup> Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2000, c. 10, s. 8.

<sup>271</sup> Koca, *Tahsis*, s. 224.

<sup>272</sup> Koca, *Tahsis*, s. 225.

yetiniyor. Beydâvî, hissini, tahsîs delili oluşuna şu âyeti misâl gösteriyor:<sup>273</sup> " و أوتيت من " .  
" كل شيء. " (Neml, 27/23) Bu âyette yer alan "her şey" kelimesi, umûm ifâde ettiği için, Belkıs'a her şeyin verildiği anlaşılıyor. Fakat duyu ve gözlem neticesinde, Belkıs'a dünyada var olan bütün nimetlerin verilmediği bilinmektedir. Çünkü âyette yer alan "her şey" kelimesi, Belkıs'ın yaşadığı zaman ve mekân boyutuyla sınırlıdır.

### c) Sem'î Delil

Müellifimiz Beydâvî'nin munfasıl muhassıs'ın üçüncüsü olarak, sem'î delil'i kabul ettiğini görmekteyiz. Mevzûya "*hâss lafız, âmm lafız ile teâruz ettiğinde onu tahsîs eder.*"<sup>274</sup> diyerek giriş yapar. Bu konu, tahsîs meselesinin özünü oluşturur. Teâruz eden iki delilden biri hâss, diğeri âmm ise usûlcülerin cumhûruna göre burada tahsîsten söz edilir. Hâss daha kuvvetli ve delâleti kat'î bir delil, âmm ise ihtimâlli bir delildir.<sup>275</sup> Burada hâssin âmmdan önce, ona bitişik veya ondan sonra gelmesi arasında fark olmadığı gibi, bu delillerden ikisinin de Kur'an veya Sünnet'ten ya da birinin Kur'an'dan diğeri Sünnet'ten olması arasında da herhangi bir fark yoktur. Bütün bu durumlarda cumhûra göre hâss olan delil, âmmı tahsîs eder.<sup>276</sup>

Beydâvî bundan sonra Kur'an'ın Kur'an, Mütevâtir Sünnet, İcmâ', Kıyâs ve Mefhûmlar ile tahsîs edilmesinin câiz olduğunu belirtir. Ve bunun da vâki' olduğuna dâir şu nassları delil olarak getirir:<sup>277</sup> " والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء. " (Bakara, 2/228) âyetin " وأولات الأحمال أجلهن. " (Talâk, 65/4) âyeti tahsîs etmiştir. İlk âyetten kocası ölmüş tüm kadınların hamile olsun olmasın üç kur' müddeti iddet beklemeleri gerektiği anlaşılmaktadır. İkinci âyetten ise hamilelerin iddetinin çocuğunu doğurmakla biteceği anlaşılmaktadır. Birinci âyet, âmm; ikinci âyet ise hâss olduğundan ikinci âyet, birinci

<sup>273</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 131.

<sup>274</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 131.

<sup>275</sup> Müttekellimîn metodu usûlcülerine göre âmm lafzın delâleti zannîdir. Çünkü âmm lafzın tahsîse uğramış olması ihtimâli çok yüksektir. Öyleki neredeyse tahsîse uğramamış bir âmm lafız yoktur. İşte bundandır ki ulemâ arasında ما من عام إلا وقد خص منه البعض. sözünü darb-ı mesel haline gelmiştir. İşte tüm bunlar delâlette tereddüdün olduğunu gösterir. Bundan dolayı da ihtimâlin olduğu yerde kat'îlikten söz edilemez. Bkz. Şa'bân, s. 354.

<sup>276</sup> Koca, *Tahsîs*, s. 377.

<sup>277</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 131.

âyeti tahsîs etmiştir. Müellifimizin verdiği ikinci misâl ise şudur: " يوصيكم الله في أولادكم " (Nisâ, 4/ 11) âyeti, " القاتل لا يرث " <sup>278</sup> hadisi ile tahsîs edilmiştir. Âyetten tüm çocukların vâris olabilecekleri, mirastan kendilerine düşen hisseyi alabilecekleri anlaşılmaktadır. Hadis ise cinayet işleyen kimseleri bu hükümden çıkarmıştır. Böylece onlar, mirastan pay alamazlar. Bu âyet, âmm; hadis ise hâss olduğundan onu tahsîs etmiştir. *Minhâc*' ta yer alan üçüncü misâl ise şudur: " الزانية والزاني فأجلدوا " (Nûr, 24/2) âyetinden anlaşılan bekâr veya evli bu suçu işleyen kişinin cezasının yüz değnek olduğudur. Rasulullah (s.) ise bu cezayı gayr-i muhsan olanlara tatbik etmiş, muhsan<sup>279</sup> olanlara ise recm cezasını tatbik etmiştir. Böylece sünnet, âyeti tahsîs etmiştir. Beydâvî, icmâ'nın da tahsîs edici güce sahip olduğunu belirtir.<sup>280</sup> İcmâ'nın tahsîs delili olmasından amaç, Kur'an ve Sünnet'in âmmıyla, bütün fertlerinin değil de bazı fertlerinin kast edildiğinin icmâ' ile bilinmesidir. İcmâ'ı hukukî bir delil kabul edenler onun tahsîs delili olduğunu da kabul etmişlerdir.<sup>281</sup> Beydâvî'nin buna verdiği misâl ise şudur: "الذين يرمون المحصنات ثم" (Nûr, 24/4) Bu âyet gereğince kazf/iftira suçunu kim işlerse cezası seksen değnektir. Çünkü âyet, âmm olduğundan umûm ifâde ediyor. Fakat kazf suçunu işleyen bir köleye seksen değil de kırk değnek vuruluyor. Bunun böyle oluşu icmâ' sebebiyledir. Böylece icmâ'nın da tahsîs delili oluşu ispatlanmış oldu.

Müellifimiz Beydâvî, kıyâsın da munfasıl tahsîs delillerinden olduğunu belirtir.<sup>282</sup> Kıyas lügatte, "ölçmek, ölçek, eşit olmak, değerlendirmek, re'y, temsil, teşbih, mümâselet, isâbet, iki şeyi bir araya getirmek" anlamlarına gelir. Bu kelimenin delâlet ettiği anlamları iki noktada toplamak mümkündür: takdir ve müsavat. Mütakellimin metodu müellifleri ekseriyetle Ebû Bekir el-Bakillânî'nin kıyâs ta'rîfini benimsemişlerdir.<sup>283</sup> Bakillânî'nin kıyas tanımı ise şu şekildedir: Bir hüküm veya vasfın isbâtı yahut nefyi gibi ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü isbât etmek veya

<sup>278</sup> Tirmizî, Ferâid, hadis no: 2109; İbn Mâce, Diyât, hadis no: 2645 "Katil mirasçı olamaz."

<sup>279</sup> **Muhsan:** Âkil, bâliğ, hür, Müslüman ve iffetli olan erkektir. Bu özelliklere sahip kadına ise "muhsana" denilir. Bu şartlar, kazf muhsanlığı içindir. Recim için gerekli olan ihsân şartında ise ilâve olarak hür bir kadınla meşrû' bir evlilik içinde cinsel ilişkide bulunmuş olma şartı da bulunmaktadır. Bkz. Erdoğan, s. 393.

<sup>280</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 132.

<sup>281</sup> Koca, *Tahsîs*, s. 261.

<sup>282</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 133.

<sup>283</sup> Cuveynî'nin kıyâs ta'rîfi ise şöyledir: "فهو رد الفرع إلى الأصل في الحكم بعلّة تجمعهما . Bkz. Mardinî, s. 222.

nefyetmek konusunda bilinen bir şeyi bir başka bilinene hamletmektir.<sup>284</sup> Kıyâsın tahsîs delili olmasından maksat, âmm bir lafız veya hüküm ile hâss bir kıyâs karşılaştığı zaman, bu kıyâsın âmmın kapsamını daraltmasıdır. Buradaki âmmın Kur'an veya Sünnet naslarından herhangi biri olması arasında fark yoktur.<sup>285</sup>

Beydâvî'nin mefhûmları da munfasıl tahsîs delilleri arasında saydığını görüyoruz.<sup>286</sup> Mefhûm; mantûk mukâbilidir. Bir lafzın, sözde zikri geçmeyen ve ifade edilmeyen bir şeyin hükmüne delâlet etmesidir.<sup>287</sup> Mefhûmun delâletinin beş çeşidi vardır: 1. İktizânın Delâleti, 2. İşâretin Delâleti, 3. Tembih ve İmâ'nın Delâleti, 4. Fahve'l-Hitâb/ Mefhûmu'l-Muvâfaka, 5. Delîlu'l-Hitâb/ Mefhûmu'l-Muhâlefe.<sup>288</sup>

### Ç. Mücmel

Lügatte, “toplamak, bir araya getirmek” anlamına gelen ج-م-ل kökünden türeyen mücmel, ayrıntılı olanın karşıtı olarak bir şeyin toplamını ve genelini ifade eden bir kelimedir.<sup>289</sup> *Minhâc* şârihi es-Subkî ise mücmelin sözlük anlamının “karıştırma” olduğunu belirtiyor. Hz. Peygamber'in “Allah Yahudilere lanet etsin. Kendilerine hayvanların içyağları haram kılındığı halde eriterek karıştırıp sattılar ve parasını yediler.” sözünü bu kullanıma örnek veriyor.<sup>290</sup>

Kelâmcı usûlcülerin<sup>291</sup> terminolojisinde mücmel, kastedilenin kendisinden anlaşılmadığı, kastedilenin bilinmesinde beyâna ihtiyaç duyan hitâb olup, anlamı açık olan mübeyyenin karşıtı olarak kullanılır.<sup>292</sup>

Müellifimiz Beydâvî'nin lafızdaki mücmelliğin üç şekilde olabileceğini belirterek konuya giriş yaptığını görmekteyiz.<sup>293</sup>

<sup>284</sup> Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İSAM yay. , İstanbul 2009, s. 37.

<sup>285</sup> Koca, *Tahsîs*, s. 269.

<sup>286</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 133.

<sup>287</sup> Erdoğan, s. 353.

<sup>288</sup> Daha fazla bilgi için bkz. İtaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 323 vd.

<sup>289</sup> İtaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 258.

<sup>290</sup> Subkî, c. 2, s. 159.

<sup>291</sup> Cuveynî'nin ta'rîfi şöyledir: *المجمل ما يفترق إلى البيان*. Bkz. Mârdinî, s. 166.

<sup>292</sup> Ferhat Koca, “Mücmel”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2014 c. 31, s. 453; a.mlf. , *Tahsîs*, s. 105; İtaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 259.

<sup>293</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 137.

Birincisi; Lafzın, hakikî mânaları arasında mücmel oluşu. Buradaki mücmellik, kelimenin lügatte birbirinden farklı iki mânaya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Müellifimizin buna verdiği misâl ise şudur: " ... ثلاثة قروء. " (Bakara, 2/ 228) Bu âyette yer alan "kurû' " lafzı, "kar' " lafzının cem'idir. "Kar' " lafzı ise lügatte hem tuhr hem de hayz manalarına sahiptir.<sup>294</sup> Aşağıdaki beyitte kurû' lafzı, tuhr mânasında kullanılmıştır: ! في كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيمة عزاكا

مورثة مالا و في الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نساءكا.

يا رب ذي<sup>295</sup> Kurû' lafzının hayz mânasındaki kullanımının misâli ise şu beyittir: ضغن على فارض له قروء كقروء الحيض .

İkincisi; Lafzın, cinsinin<sup>296</sup> ma'lûm fakat ferdinin mechûl oluşu. Buradaki mücmellik, hangi ferdin kast edildiğinin bilinmemesinden doğmaktadır. Müellifimiz bu tür icmâle şu âyeti misâl gösteriyor: " أن تذبحوا بقرة. " (Bakara, 2/67) Kesilmesi emredilen sığır cinsi ma'lûmdur. Fakat hangi sığırın kesileceği ise mechûldür.

Üçüncüsü; Lafzın hakikî manasının alınmasının imkânsız olmasından dolayı mecâz mânalarından hangisinin alınacağı bilinmemesinden doğan mücmellik. Eğer bu manalardan biri hakikate daha yakın olmasından ötürü tercih edilirse icmâl ortadan kalkar. Bunun misâli ise şudur: " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب. " <sup>297</sup> <sup>298</sup> لا صيام لمن لم يفرضه من الليل. " Bu iki hadîs-i şerîfte namazın ve orucun sıhhatinin mi yoksa kemâliyetinin mi olmadığı kastediliyor. Buradaki icmâl, kemâliyetinin olmayacağı şeklinde açıklandığında ortadan kalkmış olur. Çünkü bu, hakikate daha yakındır. Bazen

<sup>294</sup> Mütakellimîn usûlcülere göre "kur' " lafzından murâd, tuhr'dur. Bundan dolayı Şâfiî mezhebine göre boşanmış kadınlar üç tuhr müddeti iddet beklemelidirler. Fukahâ metodu usûlcülerine göre ise murâd, hayz'dır. Hanefî mezhebine göre ise boşanmış kadınlar üç hayz müddeti iddet beklemelidirler.

<sup>295</sup> Necmu'd-Dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Tilbetu't-Talebe fi'l-Istlâhâti'l-Fıkhiyye*, thk: Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2010, s. 145.

<sup>296</sup> **Cins:** Nev'iden/Türden daha genel olan kısım, sınıf. Meselâ koyun, hayvanlardan bir cinstir. Kıvrıcık koyun ise koyun cinsinden bir türdür. Fıkıhta ise cins, kapsadığı efrâdı arasında garazca fâhiş farklılık olmayan şeydir. İnsan gibi ki bunun nev'ileri erkekler ve kadınlardır. Bunlar arasında ise fazla bir farklılık yoktur. İnsanlık kavramında tamamen eşittir. Bkz. Erdoğan, s. 78; Daha fazla bilgi için ise bkz. Hasan Katipoğlu, "Cins", *DİA*, I-XXXIV, İstanbul 1999, c. 8, s. 18.

<sup>297</sup> Bu hadîs, muttefufun aleyh'tir. Buhâri'deki râvisi, Ubâde b. es-Sâmit'tir. Hadîsin tercümesi ise şöyledir: " Fatiha'yı okumayanın namazı yoktur." Tercümesi için bkz. Abdullah Fevzi Kocaer, *Muhtasarı Tecrid-i Sarîh*, Hüner yay. , Konya, 2012, s. 140.

<sup>298</sup> Ebû Dâvud, no: 2454; Tirmizî, no: 730; Nesâî, no: 2292; İbn Mâce, no: 1700; Dârekutnî, c. 2, s. 172; İbn Huzeyme, no: 1933.



de icmâl, örf yardımıyla ortadan kaldırılmış olur. Bunun misâli ise şu âyettir: " حرمت " (Mâide, 5/3) Bu âyetten haram kılmanın meytenin bizzat kendisinin değil, etinin yenilmesi olduğu hususu örfen bilindiğinden dolayı icmâl ortadan kalkmış olur.

#### D. Mübeyyen

Müellifimiz Beydâvî, konuya mübeyyenin ta'rîfini yaparak giriş yapar ve der ki:<sup>299</sup> "هو الواضح بنفسه أو بغيره ."<sup>300</sup> Mübeyyen, kendi zatıyla veya başka bir delil ile mânası açık olan lafızdır." Lafzın kendi zatıyla açık olmasına, başka bir delile ihtiyaç duymamasına misâl olarak şu âyet getiriliyor: " ... والله بما تعملون عليم. " (Bakara, 2/283) Lafzın başka bir delil yardımıyla açıklık kazanmasına misâl olarak ise şu âyet getiriliyor وسئل القرية (Yûsuf, 12/82) Kapalı olan lafzı açıklayan delil ise, "mübeyyin" olarak isimlendirilir. Mübeyyin olan delil, lafız olabileceği gibi fiil de olabilir. Lafız olan mübeyyine misâl, Rasûlullah (s.)'in " فيما سقت السماء العشر. " <sup>301</sup> hadîs-i şerifidir. Fiil olan mübeyyine misâl ise Rasûlullah (s.)'in namazı<sup>302</sup> ve haccıdır.<sup>303</sup>

Beydâvî mübeyyenin ta'rîfini ve mübeyyin'in çeşitlerini söyledikten sonra, mübeyyin'in çeşitlerinin teâruzu halinde ne yapılacağına dair bilgi verir.<sup>304</sup> Eğer bir mesele hakkında lafız ve fiil olan mübeyyin ittifak ederse, zaman bakımından önce olan mübeyyin delili tercih edilir. Eğer ihtilaf ederse, lafız olan mübeyyin delili tercih edilir. Bunun sebebi ise lafzî olan delilin, beyâna kendi zâtı itibariyle delâlet etmesidir.

Mübeyyin'in, kendisine ihtiyâc duyulan vakitte gelmesi şarttır. Eğer bu şart gerçekleşmezse, *teklîf-i mâ lâ yutâk* olur. Bu ise câiz değildir. Fakat mübeyyin'in, hitâb vaktinden sonra vârid olması câizdir.

<sup>299</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 139.

<sup>300</sup> Cuveynî'nin mübeyyen ta'rifi ise şöyledir: Bkz. Mardinî, s. 170

<sup>301</sup> Buhârî, no: 1483; Müslim, no: 2272; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, no: 14666, 14667.

<sup>302</sup> " صلوا كما رأيتموني أصلي. " Buhârî, no: 631; Müslim, no: 391.

<sup>303</sup> " خذوا عني مناسككم. " Müslim, no: 1297; Ebû Dâvud, no: 1970; Nesâî, 5/270.

<sup>304</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 139.

## E. Nesih

Sözlükte “ortadan kaldırmak, nakletmek, beyân etmek” anlamlarına gelir. Beydâvî, neshin ta’rîfini şu şekilde yapar:<sup>305</sup> هو بيان إنتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه. Müellifimizin bu ta’rîfini şöyle tercüme edebiliriz: Nesih, şer’î bir hükmün sona erdiğini, kendisinden sonra gelen şer’î bir yol ile beyân edilmesidir.<sup>306</sup> Neshin sözü konusu olduğu durumlarda hükmü kaldırılan hükme, “mensûh”; onu yürürlükten kaldıran hükme veya delile “nâsîh” denilir. Fıkıh usûlü eserlerinde hakikî mânada neshedenin Allah olduğuna dikkat çekilerek delil veya hüküm için nâsîh kelimesinin kullanımının mecâzî olduğu belirtilir.

Müellifimiz, neshin “ ref” “ değil “beyân” olduğu kanaatindedir.<sup>307</sup> Hemen akabinde Beydâvî’nin neshin vâki’ olduğunu söylediğini görüyoruz.<sup>308</sup> Bunu ise, Hz. Âdem (as.) ‘in şeriâtinde kardeşlerin birbirleriyle evlenmesinin helâl olduğu ama sonraki şeriâtlerde bunun harâm kılındığını misâl vererek delillendirdiğini görüyoruz.

Beydâvî, Kur’an’da neshin olduğunu, bazı âyetlerin diğer bir kısım âyetleri neshettiğini belirtiyor. Buna misâl olarak ise " متاعاً إلى الحول. " âyetinin (Bakara, 2/240) " " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ: " ile neshedildiğini delil olarak getiriyor. İkinci misâli ise, şu âyetler arasındaki nesih: " فَاذْكُرُوا اللَّهَ إِذْ كُنْتُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقُولُوا لَهُ نِعْمَ نِعْمًا يَرْضَىٰ " (Mücâdele, 58/12) ayetini, " " فَاذْكُرُوا اللَّهَ إِذْ كُنْتُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَقُولُوا لَهُ نِعْمَ نِعْمًا يَرْضَىٰ " (Mücâdele, 58/13) âyeti neshetmiştir.

Neshin vâki’ olduğuna dair deliller zikrettikten sonra müellifimiz, “bir vâcib, daha yerine getirilmemiş iken olsa dahi neshedilebilir.” diyerek yeni bir meseleye geçiyor. Bunu ise, “Hz. İbrâhim (as)’in oğlunu " إِفْعَلْ مَا تَوَمَّر " (Saffât, 37/102) emri gereğince kurbân etmek ile mes’ûl tutulduğunu fakat bu emr’e henüz imtisâl etmemiş iken " إِنَّ هَذَا "

<sup>305</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 145.

<sup>306</sup> Cuveynî’nin nesih ta’rîfi ise şöyledir: الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. Bak. Mardinî, s. 184.

<sup>307</sup> Usûlcülerden Şirâzî, Gazzâlî, İbnu’l-Hâcib, İbn Kudâme ve Zerkeşî neshin hükmün ref’i olduğu kanaatindedirler. Cuveynî, F. Râzî, Karafî ise neshin hükmün beyânı olduğu görüşündedirler. Bkz. Mardinî, s. 184.

<sup>308</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 145.



Sünnet, Kur’ân’ı nesh edemez. Çünkü ikisi birbirine müsâvi değildir. “*Daha hayırlısını getiririz.*” (Bakara, 2/106).âyetinde, nâsîh olan delilin, mensûhtan üstün olacağına delil vardır. Hiçbir şeyin Ku’rân’dan üstün olamayacağı ise ma’lûmdur. Müellifimiz Beydâvî ise bu itirâzı, Sünnetin de bir vahiy (vahy-i gayr-i metlûv) olduğunu söyleyerek reddediyor.<sup>313</sup> Müellifimizin bu cevâbı, usûlcülerin ekseriyetinin görüşüdür.

Beydâvî, Haber-i Vâhid’in<sup>314</sup> Mütevâtir Sünnet’i<sup>315</sup> nesh edemeyeceği görüşünü benimseyerek bu mevzûda da cumhûr ile beraber olmuştur.<sup>316</sup> Bunu ise “kat’î delil, zannî delil tarafından def edilemez.” diyerek temellendirdiğini görüyoruz.

Müellifimiz, İcmâ’nın nâsîh ve mensûh olamayacağı görüşündedir.<sup>317</sup> Çünkü hükmün sona erdiğini bilmek, ancak vahiyle anlaşılır. Vahiy de Hz. Peygamber (s.a.s)’in vefâtıyla sona erdiğinden nassın neshi hususunda icmâ’a yer yoktur. Ayrıca nesih, Hâtemu’l-Enbiyâ (s.a.s)’nın hayatı ile sınırlıdır. Rasûlullah (s.as) hayatta iken, Şeriâtin beyânı sadece kendisiyle sınırlı olduğundan icmâ’a gidilemez.<sup>318</sup>

Beydâvî, kıyâsın ancak şartının zâil olması ile ortadan kalkacağını ifâde ediyor. Kıyâsın ancak kendisinden daha kuvvetli olan bir kıyâs (celî kıyâs) tarafından nesh edilebileceğini söylüyor.<sup>319</sup>

Müellifimiz, aslın yani mantûkun<sup>320</sup> neshi ile fehvânın<sup>321</sup> yani mefhûmunda nesh edileceği kanaatinde olduğu gibi mefhûmun neshi ile mantûkun da nesh edileceği

<sup>313</sup> Sünnet’in, vahy-i gayr-i metlûv olduğuna dâir daha fazla bilgi için Muhammed Takî Osmânî’nin, *Sünnet’in Değeri ve Bağlayıcılığı* isimli kıymetli eserini şiddetle tavsiye ediyoruz.

<sup>314</sup> **Haberu’l-Vâhid/Haberu’l-Âhâd:** 1. Her tabakada birden fazla kişi tarafından rivayet edilmiş olsa da, mutevâtir derecesine ulaşmayan hadîs. 2. Senedinin herhangi bir yerinde ravi sayısı bire düşmüş olan hadîs. 3. Bir kişinin rivâyet etmiş olduğu veya her tabakada sadece bir kişi tarafından rivâyet edilmiş olan hadîs. Bkz. Talât Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, A.Ü.İ.F yay. , Ankara 1980, s. 22; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İFAV yay. , İstanbul 2011, s. 91.

<sup>315</sup> **Mütevâtir:** Baştan sona kadar her nesilde, yalan üzerinde birleşmeleri aklen ve âdeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin rivâyet etmiş olduğu hadîs. Bkz. Koçyiğit, s. 344; Aydın, s. 232.

<sup>316</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 149.

<sup>317</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 150.

<sup>318</sup> Mahmûd Esâd, s. 175; Hanbelî, s. 222.

<sup>319</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 150.

<sup>320</sup> Mantûk, nutk kökünden “söylenen, lafza dökülen” anlamındadır. Cuveynî bunu şöyle açıklar: Lafızdan anlaşılacak şey iki kısımdır. Birincisi, söylenenden, açıkça zikredilenden elde edilen (yani mantûk), ikincisi ise sükût edildiği ve lafızda açıkça zikredilmediği halde lafızdan anlaşılacak ( yani mefhûm) şeydir. Bkz. İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 190

<sup>321</sup> Genellikle “fahve’l-hitâb, fahve’l-kelem, fahve’l-kavl ve fahve’l-lafz” şeklinde kullanılan Fehvâ kelimesi sözün anlamı ve sözün gittiği yer anlamına gelir. Fıkıh usûlü terimi olarak ise fehva’l-hitâb, lafzın, lafızda açıkça zikredilmediği halde söylenene uygun bir anlama delâletidir.

kanaatindedir.<sup>322</sup> Bunu ise “lazımın nefyedilmesi, melzûmun da nefyedildiği manasına gelir.” diyerek temellendirir. Fehvâ’nın nâsih olduğunu söyleyerek bu meseleyi sona erdirmektedir.

Beydâvî, nesih konusunu, “nesih, tarih ile bilinir. Şayet râvî, bu delil/hüküm önceydi derse bu beyânı kabul edilir. Ama bu delil/hüküm mensûhtur demesi kabul edilmez. Çünkü bu kanaati, ictihâdı olabilir. Râvînin ictihâdını ise kabul etmek mecburiyetinde değiliz.” diyerek nihâyete erdirir.<sup>323</sup>

## F. Emir

Emir, fıkıh usûlü ilminin önemli terim ve konularından birini teşkil eder. Fıkıh usulünde, Kur’an ve Sünnet’teki emir kiplerinin ve bu anlama gelebilecek diğer ifâde şekillerinin mânaya delâleti ve bunlardan hüküm çıkarılması hususu ayrı bir önem taşır.<sup>324</sup> Hanefîler genelde emir ve nehyi, hâss lafzın kısımları arasında ele alırken kelâmcı usûlcüler nass, zâhir, mücmel ayırımında zâhirin kısımları arasında inceler.

Beydâvî, emir konusuna şöyle başlar:<sup>325</sup> أنه حقيقة في القول الطالب للفعل. Müellifimizin bu ibâresi açıklamak istediğimizde şöyle diyebiliriz: Emir, lafız manasında, hakikattir ve bu lafızla bir fiilin yapılması istenir.<sup>326</sup> Emrin tar’rîfnde usûlcülerin üzerinde önemle durdukları husus, emir sigasının bağlayıcı ve gerektirici bir üslûbda kullanılışdır. Beydâvî, mu’tezilî usûlcülerin ta’rîfe, isti’lâ yani emredenin kendini üstün sayması kaydını koymalarını kabul etmez ve şu âyet ile reddeder: " فماذا تأمرون " (Şuarâ, 26/34-35) Eğer emirde isti’lâ şart olsaydı, Firavun etrafındakilere “ne emredersiniz?” demezdi. Çünkü onlar, Firavun’a emredemezler. Beydâvî, emirde kavı manasının hakikî olduğunu çünkü akla ilk gelenin kavı olduğunu söyler.

---

Delâletin bu türü, mefhûmu’l-muvâfaka olarak da isimlendirilmiştir. Bkz. İtaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 353.

<sup>322</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 150.

<sup>323</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 151.

<sup>324</sup> Salim Öğüt, “Emir”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2000, c. 11, s. 119.

<sup>325</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 109.

<sup>326</sup> Cuveynî ise emri şöyle ta’rîf eder: إستدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب. Bkz. Mardinî, s. 115.

Müellifimiz, emir sigası olan ( اِفْعَلْ ) 'in on altı mânasının bulunduğunu söyler ve bunları şu şekilde örneklendirir:<sup>327</sup>

1. İcâb: " و أقيموا الصلاة " (Bakara, 2/43)
2. Nedb: " فكاتبواهم " (Nûr, 24/32) , " كل مما يليك " <sup>328</sup>
3. İrşâd: " وستشهدوا شهيدين " (Bakara, 2/282)
4. İbâhe: " و كلوا " (A'râf, 7/31)
5. Tehdîd: " فقل تمتعوا " (Fussilet, 41/40) " اعملوا ما شئتم " ,
6. İmtinân: "Lütufta bulunmak, nimeti hatırlatmak mânalarına sahiptir."<sup>329</sup> Misâli, " و كلوا مما رزقكم الله " (Mâide, 5/88)
7. İkrâm: " أدخلوها بسلام " (Hicr, 15/46)
8. Teshîr: Zillate düşürmek demektir.<sup>330</sup> Misâli, " كونوا قردة " (Bakara, 2/65) 9.
- Ta'cîz: Aciz bırakmak demektir. Misâli, " قل فاتوا بسورة " (Yûnus, 10/38)
10. İhâne: Değersiz kılmak, aşağılamak demektir.<sup>331</sup> Misâli, " ذق " (Duhân, 44/49)
11. Tesviye: İki şeyin neticesinin de müsâvi olduğunu bildirmek demektir.<sup>332</sup> Misâli, " فاصبروا أو لا تصبروا " (Tûr, 52/16)
12. Duâ: Rütbece altta olanın, rütbece üstte olandan bir şey talep etmesi demektir. Misâli, " اللهم اغفر لي "
13. Temennî: Vukûu imkânsız olduğundan veya imkân dâhilinde olup gerçekleşmesi umulmayan güzel bir şeyi istemektir.<sup>333</sup> Misâli, أياها الليل الطويل ألا إنجلي, <sup>334</sup> \* بصبح و ما الإصباح منك بأمتل.

<sup>327</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 111.

<sup>328</sup> Buhârî, no: 1885 "... Önünden ye..." Bak. Kocaer, a.g.e, s. 597.

<sup>329</sup> Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil yay. , İzmir 1999, s. 152.

<sup>330</sup> Akdemir, s. 152.

<sup>331</sup> Akdemir, s. 151.

<sup>332</sup> Akdemir, s. 153.

<sup>333</sup> Akdemir, s. 150.

<sup>334</sup> "Ey uzun gece! Uyan, dikkat et! (Karanlıkların) sabah ile açılın. Hâlbuki gündüz de (bana göre) senden daha üstün değildir." Bu beyit, Câhiliye devrinin büyük şâiri, İmruülKays'a âittir.

14. İhtikâr: " بل ألقوا " (Tâhâ, 20/66)

15. Tekvîn: " كن فيكن " (En'âm, 6/73)

16. Haber: " إذا لم تستح فاصنع ما شئت " <sup>335</sup>

Beydâvî, mezkûr on altı mâna arasından emrin hakikî mânasının icâb olduğunu belirtir. Geri kalan mânalarda kullanımın ise mecâzî olduğunu söyler. Bazı usûlcülerin emrin hakikî mânasının, nedb, ibâhe ve nedb ile ibâhe mânaları arasında müşterek olduğunu söylemelerini kabul etmez. İmâm Gazzâlî'nin ise emrin mânasının, nedb ile ibâhe mânalarından biri olduğunu fakat tam olarak bunlardan hangisinin olduğunu bilenemeyeceğini söylediğini nakledir. Bunlardan başka bazı usûlcülerin de emrin, icâb, nedb ve ibâhe mânaları arasında, diğer bazı usûlcülerin de emrin, icâb, nedb, ibâhe, kerâhet ve tahrîm mânaları arasında müşterek olduğunu söylediklerini nakleder. <sup>336</sup>

Müellifimiz, mücerred olarak zikredilen ( إِفْعُلْ ) siğasının vucûb ifâde ettiğini isbât etmek için serdettiği deliller ise şunlardır. <sup>337</sup> Allah Teâlâ buyurdu ki " ما منعك ألا تسجد إذ " (A'râf, 7/12) Bu âyetteki zemm, emir yerine getirilmediği için yapılmıştır. Demek ki emir, vucûb ifâde ediyor. Eğer böyle olmasaydı, İblîs zemmedilmezdi. Diğer bir âyet de şöyledir: " و إذا قيل لهم اركعوا لا يركعون " (Murselât, 77/48) Rükû emrini yerine getirmediği için zemmedilmeleri, emrin vucûb ifâde ettiğini gösterir. Emr'i terkeden ona muhâlefet edendir; emr'i yerine getiren ise ona uygun davranandır. Allah Teâlâ أن فاليحذر الذين يخالفون عن أمره تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم. (Nûr, 24/63) Bu âyet, emr'e muhâlefet edeni, belâ ve azâb ile tehdid ediyor. Demek ki emir, vucûb ifâde ediyor ki, terki cezâyı gerektiriyor. Âyette emr'i terk eden, âsi olarak niteleniyor: " أف عصيت أمري " (Tâhâ, 20/93) Emr'i terk edenin âsi olarak nitelenmesi, emr'in vucûb ifâde ettiğine delâlet eder. Beydâvî, Sünnet'ten ise şu hâdiseyi emrin vucûb ifâde ettiğine delil getiriyor: Ebu Saîd İbnu'l-Muallâ (radiyallahu anh) anlatıyor: "Ben Mescid-i Nebevî'de namaz kılıyordum. Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) beni çağırdı. Fakat (namazda

<sup>335</sup> Buhârî, no: 2041 "... Utanmıyorsan dilediğini yap..." Bkz. Kocaer, s. 639.

<sup>336</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 113.

<sup>337</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 114.

olduğum için) icâbet edemedim. Sonra yanına gelerek: Ey Allah'ın Resûlü namaz kılıyordum (bu sebeple cevap veremedim diye özür beyan ettim). Bana: "Allahu Teâlâ Kitâb'ında "Ey iman edenler, Allah ve Resûlü sizi çağırdukları zaman hemen icâbet edin" (Enfâl, /24) buyurmuyor mu? dedi.<sup>338</sup> Eğer emir, vucûb ifâde etmeseydi, Resûlulah (s.), Ebu Saîd'i azarlamazdı.

Müellifimizin, "tahrîmden sonra gelen emir, vucûb ifâde eder." dediğini görmekteyiz. Çünkü diyor, bize göre emr'in hakikî mânası zaten icâb idi. Tahrîmden önce veya sonra vârid olması bir şey değiştirmeyecektir.<sup>339</sup> Akabinde, "mutlak emir, tekrara delâlet etmez." diyor. Eğer tekrara delâlet edecek olsa, bu emrin, tüm vakitler için ifâ edilmesi gerekecektir. Bu ise, teklîf-i mâ lâ yutâk olur. Tam burada "nehiy de aynı emir gibi tekrara delâlet eder." itirazına yer verir ve onu şu şekilde reddeder: "Bir şeyden ebedî olarak nehyedilmek, mümkündür; fakat emre imtisâl, ise nâ-mümkündür."<sup>340</sup> Çünkü bir fiili yapmakta meşakkat vardır; fakat yapmamakta ise hiçbir hiç bir sıkıntı bulunmaz. Nehyin tekrara delâlet ettiğini, biz, mücerred nehiy siğasından değil, tekrarına delâlet eden karînelerden istihrâc ediyoruz. Şart veya sığata bağlanan emir ise tekrara delâlet eder.<sup>341</sup> Fakat biz, böyle olan emrin tekrara delâlet ettiğini lafzından değil, kıyâs yoluyla biliyoruz. Beydâvî, misâl olarak ise şu iki âyeti delil olarak getiriyor: " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " (Mâide, 5/6) , " و إن كنتم جنبا فاطهروا " (Mâide, 5/38) İlk âyette temizlenmek, cünüb olma şartına bağlanmış. Şart gerçekleştiğinde meşrûta gerçekleşir. İkinci âyette ise "sârik ve sârîka" sıfatına sâhib erkek ve kadına mahsûs kılınmıştır. *Minhâc* müellifi, bir illete bağlı olan hükmün, illet tekrarlandıkça tekrar edeceğini söylemektedir.

Beydâvî, mutlak emrin fevri gerektirmeyeceğini söyleyerek emir bahsini sona erdirmektedir.<sup>342</sup>

<sup>338</sup> Buhârî, Tefsir 1; Nesâî, İftitah 26; Ebû Dâvud, Vitr 15.

<sup>339</sup> Beydâvî, *Minhâc*'l-Vusûl, s. 116.

<sup>340</sup> Beydâvî, *Minhâc*'l-Vusûl, s. 117.

<sup>341</sup> Beydâvî, *Minhâc*'l-Vusûl, s. 118.

<sup>342</sup> Mutlak emir, bir fiilin yapılmasını talep için vaz' olunmuştur. Fevri gerekliliği isbâtı gereken hâricî bir sıfattır. Mücerred emir siğasında fevre işâret eden bir karîne yoktur. Fakat emir siğasında fevre delâlet eden bir karîne bulunursa, hemen o anda emrin gereğini yerine getirmek vâcibdir. Buna misâl olarak *Mecelle*'nin 794. maddesini gösterebiliriz: "Vediâyı sâhibi taleb ettikde kendisine red ve teslimi lâzım gelir. Ve red ve teslimin meûneti ya'ni külfeti ve masrafı mudî'a âit



## G. Nehiy

Sözlükte “yasaklamak, bir işten vazgeçilmesini istemek, engellemek” anlamındaki nehy kelimesi fıkıh usûlü terimi olarak “bir işten kaçınmayı buyurucu bir tarzda talep etmeye delâlet eden söz” demektir. Emir ve nehy konusu, sözlü delâletin özünü teşkil ettiği ve Şâriin maksadının anlaşılabilmesi büyük ölçüde bunların gösterdiği anlama bağlı olduğu için fıkıh usûlü eserlerinde önemli bir yer tutar. Hanefiler genelde emir ve nehyi hâss lafzın kısımları arasında ele alırken kelâmcı usûlcüler nass, zâhir, mücmel ayırımında zâhirin kısımları arasında inceler. Nehiy, emre zıt bir bahis olmasına rağmen, her ikisinde de konular paralellik arz eder. Benzer başlıklara her iki konuda da rastlarız.<sup>343</sup>

Beydâvî, nehy bahsine “nehy, tahrîmi gerektirir.”<sup>344</sup> diyerek başlar ve bunu, şu âyet ile delillendirir: " و ما نهاكم عنه فانتهوا " (Haşr, 59/7) Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’in (s.a.s) nehyettiği davranışlardan Müslümanların sakınması gerektiğini bildirmesi, nehyin tahrîmi gerektirdiğini ortaya koyar. Müellifimiz bunun ardından ise mutlak nehy ifâdesinin, aynı emirde olduğu gibi tekrara ve fevre delâlet etmediğini söyler. Hâricî bir karine varsa, o zaman tekrara ve fevre delâlet eder.

Nehiy, ibâdâtta şer’an fesâda delâlet eder. Nehyedilen bir fiil, aynı zamanda emredilmiş olamaz. Muâmelâtta ise durum şöyledir: Eğer nehy, akdin kendisine, akde dâhil olan bir hususa veya akdin lâzımlarından birine yönelikse fesâdı gerektirir. Çünkü diyor Beydâvî, önceki âlimler, mücerred nehy siğası ile ribânın fâsid oluşuna hükmettiler ve hiç kimse de onlara karşı çıkmadı. Ama eğer nehy, fiile mukârin olan bir hususa yönelik ise o zaman fesadına delâlet etmez.<sup>345</sup> Nehiy, yasaklanan fiilin zıddını yapmayı iktizâ eder. Bir fiildeki nehy, ya cem’ şeklinde olur, aynı anda iki kız kardeşi bir nikâh altında cem’ etmenin haram oluşu gibi ya da bütün çeşitlerinin haram oluşu şeklinde olur, ribânın ve hırsızlığın bütün çeşitlerinin haram oluşu gibi.

---

*olur. Ve mudi’ taleb ettikde müstevda’ vermeyip de vedîa telef zâyi olsa zâmin olur.” Emanetçinin malı tazmin ile mükellef olması, malı fevren teslim etmesi gerekirken etmemesi sebebiyledir. Bkz. Hanbelî, s. 72.*

<sup>343</sup> H. Yunus Apaydın, “Nehiy”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2013, c. 32, s. 544.

<sup>344</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 120.

<sup>345</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 120.

## Ğ. Hakikat Ve Mecâz

Hakikat sözlükte, “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek” gibi anlamlara gelen “hakk” kökünden türetilmiştir. Fıkıh ve Kelâm ilimlerinde ise hakikat, bir dilde asıl olarak hangi anlam için konulmuşsa o anlamı ifâde etmek üzere kullanılan lafız anlamında kullanılır.<sup>346</sup>

Mecâz ise sözlükte, “bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol katetmek” anlamındaki “cevz/cevâz” kökünden türetilmiştir. Terim anlamı ise “asıl mânasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânaya nakledilen lafız” şeklindedir.<sup>347</sup>

Hakikat ve mecâz hem sözlük hem de terim anlamları bakımından birbirinin karşıtı konumundadırlar.

Müellifimiz, hakikat lafzının, ( الحق ) kelimesinden türetilmiş olup, ( فعيلة ) vezninden olduğunu lügatte ise “sâbit (ism-i fâil) veya müsbet (ism-i mef’ûl)” mânasına sâhib olduğunu söylemektedir.<sup>348</sup> Daha sonra ise bu anlamından “vakiaya mutâbık akide” mânasına nakledildiğini ve buradan da “vakiaya mutâbık söz” mânasına taşındığını belirtmektedir. Beydâvî, hakikatin ıstılâhî ta’rîfini ise şu şekilde yapmaktadır: “Konusma ıstılâhında, vaz’ اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب. ”<sup>349</sup> edildiği mânada kullanılan lafızdır.”

Müellifimiz, mecâz lafzının, geçmek mânasına gelen ( الجواز ) kelimesinden türetilildiğini ve ( المفعول ) vezninde olduğunu söylemektedir.<sup>350</sup> Masdar-ı mimî veya ism-i mekân olduğunu fakat sonradan ism-i fâil mânasına nakledildiğini belirtir. İstılâhî

<sup>346</sup> Mustafa Çağrı, “Hakikat”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2000, c. 15, s. 117; Koca, *Tahsis*, s. 101.

<sup>347</sup> İsmail Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2010, c. 28, s. 217; Koca, *Tahsis*, s. 101.

<sup>348</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 91.

<sup>349</sup> Cuveynî ise hakikat lafzını şöyle ta’rîf eder: . ما أستعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة. Bkz. Mardinî, s. 109.

<sup>350</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 91.

mânasının şöyle olduğunu belirtir: "اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له . "Vaz' edilmediği mânada kullanılan lafızdır."<sup>351</sup>

Beydâvî, lügavî ve örfî hakikatin mevcûd olduğunu belirtiyor. Örfî olanın ise âmm (dâbbe gibi) ve hâss (ilmî istilâhlar gibi) olmak üzere iki kısmının olduğunu ifâde ediyor. İhtilâfin ise şer'î hakikatin (namaz, zekât ve hac lafızları gibi) olup olmadığı hususunda olduğunu, Mu'tezile'nin var olduğunu ve Bakıllânî'nin ise olmadığını görüşünde olduğunu aktarıyor.<sup>352</sup> Müellifimiz, doğru görüşün, mezkûr kelimelerin lügavî mecâz olduklarının fakat çok kullanılmaları sebebiyle meşhûr olduğunu söylüyor. Mezkûr kelimelerin, vaz' edildikleri mânada kullanılmadıklarını beyân ediyor. Eğer aksi olsaydı, Kur'an'da yer alan bu kelimelerin Arapça olmaması gerekirdi. Bu ise, bâtıldır. Çünkü Allah Teâlâ'nın şu buyruğuna aykırıdır: " و كذلك أنزلناه قرءاناً عربياً . " (Tâhâ, 20/113) Müellifimiz, burada şu itiraza yer veriyor: "Birkaç kelimenin Arapça olmaması, Kur'an'ı Arapça olmaktan çıkarmaz. Meselâ, Farsça olarak yazılan bir kasidede birkaç Arapça kelimenin olması onu Farsça olmaktan çıkarmaz. " Beydâvî, "Hayır çıkarır. Çünkü o vakit, istisnâ yapmak mümkün olur." şeklinde cevap veriyor. Diğer bir itiraz da şu şekildedir: "Bu kelimelerin Araplar tarafından kullanılmaları, Arapça olmaları için kâfidir." Beydâvî'nin cevabı ise "Lafızların, lügatlere tahsisi delâletlerine göredir." şeklindedir. Arapça olmadıkları iddia edilen kelimelerden bazıları şunlardır: مشكاة , القسطاس , إستبرق , سجیل Beydâvî ise bunların Arapça olduklarını söylüyor ve şunu ilâve ediyor: "Bu kelimelerin Arapça olarak vaz' edilmesi, diğer dillerdeki konulumuna muvâfakat etmiştir."<sup>353</sup>

"Şâri'in yeni mânalar için yeni lafızlar vaz' etmesi gerekir." itirazına ise müellifimiz "mecâz kâfidir." diyerek cevâb veriyor. İbn Dâvud ez-Zâhirî (ö.297/910)'nin<sup>354</sup> Kur'an'da ve Hadîs'te mecâz kelimelerin yer almadığı görüşünde olduğunu aktardıktan sonra bu görüşün doğru olmadığını Kur'an'da mecâz lafızların yer aldığını belirtiyor. Beydâvî, delil olarak ise şu âyeti getiriyor: " جداراً يريد أن ينقض . " (Kehf, 18/77)

<sup>351</sup> Cuveynî ise mecâzî şöyle ta'rîf eder: . ما تجوز به عن موضوعه . Bkz. Mardinî, s. 111.

<sup>352</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 92.

<sup>353</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 92.

<sup>354</sup> Zâhirî mezhebinin kurucusu İmâm Dâvud b. Ali'nin oğlu ve Zâhirî mezhebinin ikinci imâmıdır. Daha fazla bilgi için bkz. Saffet Köse, "İbn Dâvud ez-Zâhirî ", *DİA*, c. 19, s. 410.

Allah Teâlâ'ya mecâzı yapan mânasında “mutecevviz” denilmesi câiz midir? suâlîne/itirazına bunun câiz olamayacağı şeklinde yanıt veriyor. Çünkü buna dâir izin yok. Allah Teâlâ'nın isimleri, tevkîfidir. Nasslarda yer almayan hiçbir ismin Allah Teâlâ'ya izâfe edilmesi câiz değildir. Ayrıca “mutecevviz” kelimesinin, başka mânalara da gelebilecek kadar mâna çemberinin geniş olduğunu söylüyor.<sup>355</sup>

Mecâzın sahih olabilmesi için muteber alaka olmalıdır. Bu alaka sebebiyle, hakikî mâna terk edilir ve mecaza gidilir. Müellifimiz, bu alakaların dokuz tane olduğunu ifâde ediyor.<sup>356</sup> **1.** Sebebiyye: Bunu da kendi içerisinde “kabiliyye” (misâli, “vâdi aktı.”) , “Suriyye” (misâli, kudretin el olarak isimlendirilmesi.) , “fâiliyye” (misâli, “bulut indirdi.”) ve “gâiyye” (misâli, üzümün şarap diye isimlendirilmesi.) olmak üzere dört kısma ayırıyor. **2.** Müsebbibiyye: misâli, öldürücü hastalığın, ölüm olarak isimlendirilmesi. **3.** Müşâbehet: Kendi içerisinde sıfatî (misâli, cesaretli insana aslan denilmesi.) ve suretî (misâli, duvarda asılı olan aslan resmi.) **4.** Mudâdde: Bir şeyin zıddı ile isimlendirilmesi. İki kısma ayrılmaktadır; a. Küllî: Misâli, " وجزاؤا سيئة سيئة بملها . " (Şûrâ, 42/40) b. Cüz'î: Misâli, zenciye, siyah denilmesi. Peki, Küllî ile Cüz'î teâruz ederse hangisi tercih edilir? Beydâvî, Küllî'nin tercih edilmesi gerektiğini çünkü onun cüz'î olanı da istilzâm edeceğini söyler. **5.** İsti'dâd: Bir şeye hazır olma. Misâli, fıçıda bulunan şaraba, müskir denilmesi. **6.** Bir şeyin, önceki hâli ile isimlendirilmesi. Misâli, âzâd olmuş birine, önceki hâlini dikkate alarak köle demek. **7.** Mücâveret, **8.** Ziyâde ve Noksân: " ليس كمثلته شئ " (Şûrâ, 42/11) Bu âyette yer alan (ك) harfi, ziyâdenin misâlidir. Noksânın misâli ise, " وسئل القرية . " (Yûsuf, 12/82) âyetidir. **9.** Taalluk: Misâli, masdar olan ( المخلوق ) kelimesinin, ism-i mef'ûl mânasında ( المخلوق ) kullanılması.

Beydâvî, alakanın mezkûr dokuz çeşidi arasında evlâ olanın ilki yani sebebiyye olduğunu belirtiyor. Çünkü sebebiyye, ta'yîne delâlet ediyor. Sebebiyye'nin dört çeşidi arasında da evlâ olanın, gâiyye olduğunu söylüyor. Çünkü diyor müellifimiz, gâiyye, zihinde illet; hâricde ise ma'lûldur.

<sup>355</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 95.

<sup>356</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 96.

Mecâz'ın cârî olmadığı yerleri ise şunlardır: **1.** Harfler: Çünkü bunlar tek başına mâna ifade etmezler. **2.** Fiil ve Müştak kelimeler: Çünkü bunlar, asıllarına yani masdarlarına tâbidirler. **3.** 'Alem: Çünkü özel isimler, bir alaka için nakledilmemişlerdir.<sup>357</sup>

Beydâvî, "Mecâz, asl'ın hilâfidir." diyor ve şöyle devam ediyor: Çünkü mecâz, vaz' edilmeye, münâsebete ve nakledilmeye ihtiyacı vardır. Ayrıca anlamayı da zorlaştırdığını ilâve ediyor.

Peki, mecaza niçin gidilir? Bu suâle, müellifimiz, beş sebepten dolayı mecaza gidildiği şeklinde cevâb verir: **1.** Hakikat mânasına sâhib olan lafzın, telaffuzunun zor olması bir sebep teşkil eder. Meselâ, "hızlı yürüyen deve" mânasına gelen ( الخنفتيق ) lafzı. **2.** Hakikat mânasına sâhib olan lafzın, edebe aykırı olması. Meselâ, Kazâ-i hâcet denilmesi. **3.** Mecâz lafzın, belâğata daha uygun olması. **4.** Mecâz lafzın mânasında, azâmet olması. **5.** Mecâz lafzın, beyân gücünün daha çok olması. Misâl, cesur insana, aslan denilmesi bu kısma dâhildir.<sup>358</sup>

Bazen lafızlar, ne hakikat ne de mecâz olurlar. Misâl, 'Alemler ve lafzın ilk vaz' edildiği fakat henüz kullanılmadığı zaman. Bazen de aynı lafız, hakikat ve mecâz mânaları farklılık arz eder. Misâl, ( الدابة ) kelimesinin hakikî mânası, yeryüzünde hareket eden canlı iken; mecâz mânası ise hayvan demektir.

## H. Müşterek

Sözlükte *iştirâk*, "ortak olmak", *müşterek* ise "ortak olunan şey" demektir. Birden çok anlamı olan kelimeye müşterek denilir. Bunun karşıtı olan *müterâdifte* ise iki veya daha fazla kelimenin aynı mânaya gelmesi söz konusudur. Müşterek lafzın bütün anlamlarının gerçek anlam olması gerekir. Bu sebeple mânasından biri hakikat, diğeri mecâz veya kinâye olan kelimeler müşterek olarak kabul edilmez.<sup>359</sup>

Beydâvî, müşterek lafız bahsine, imkânı hakkındaki tartışma ile giriş yapar.<sup>360</sup> Bir grup âlimin, müşterek lafzın varlığına vâcib dediklerini ve görüşlerini şu şekilde

<sup>357</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 96

<sup>358</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 97.

<sup>359</sup> İsmail Durmuş, "Müşterek", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2013, c. 32, s. 171.

<sup>360</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 86.

delillendirdiklerini aktarır: Mânalar sınırsız fakat lafızlar sınırlıdır. Var olan mânaları, mevcûd lafızlar ile paylaştığımızda iştirâk kaçınılmaz olur. Diğer bir grup âlim ise müşterek lafzın varlığına muhâl dediklerini ve görüşlerini şu şekilde delillendirdiklerini nakleder: İştirâk, lafzın anlaşılmasına mâni olur. Bu da mefsedettir. Beydâvî mezkûr iki görüşü naklettikten sonra doğru olan görüşün, müşterek lafzın varlığının mümkîn oluşu olduğunu söyler. Nitekim müellifimiz de kendisini bu cephede konumlandırır. Muhtâr olan bu görüşü ise şöyle temellendirir: Böyle olan lafızların iki ayrı vâzı' tarafından vaz' edilmesinin mümkîn oluşu. Vâzı' tarafından bilerek kapalılığın olması istenmesi. Çünkü bazı durumlar vardır ki maksadı sarîhen ifâde etmek, mefsedete sebebiyet verebilir.

Mümkün olan müşterek lafız, vâki' midir? Bu suale, Beydâvî müsbet cevâb kelimelerini veriyor.<sup>361</sup> Bu iki kelimenin yer (القرء) ve (عسعس) veriyor ve misâl olarak da Bu âyette yer alan "kurû' " lafzı, (Bakara, 2/228) "ثلاثة قراء" aldığı âyetler şunlardır: "kar' " lafzının cem'idir. "Kar' " lafzı ise lügatte hem tuhr hem de hayz manalarına sahiptir.<sup>362</sup> Aşağıdaki beyitte kurû' lafzı, tuhr mânasında kullanılmıştır:

جاشم غزوة تشد لأقصاها عزييم عزاءكا

مورثة مالا و في الحي رفعة لما ضاع فيها من قراء نساءكا

Kurû' lafzının hayz mânasındaki kullanımının misâli ise şu beyittir:<sup>363</sup> يا رب ذي  
ضغن على فارض له قراء كقراء الحيض .

" والليل إذا عسعس " (Tekvîr, 81/17) Bu âyette yer alan " 'as'ase" lafzı, gelmek ve gitmek mânaları arasında müşterektir.

Müşterek lafız, aslın hilâfidir, tefsiri yapılmadıkça anlaşılmaz. Hangi mânanın kastedildiğini bilmeden yapılacak yorum, doğruyu yansıtmaz. Müşterek lafzın şâmil geldiği iki mâna, birbirine zıt olabileceği gibi (misâli, kar' lafzının hem tuhr hem de hayz mânasına sâhip olması.) birbirine yakın da olabilir. Böyle bir durumda ise

<sup>361</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 87.

<sup>362</sup> Mütেকellimîn usûlcülere göre "kur' " lafzından murâd, tuhr'dur. Bundan dolayı Şâfiî mezhebine göre boşanmış kadınlar üç tuhr müddeti iddet beklemelidirler. Fukahâ metodu usûlcülerine göre ise murâd, hayz'dır. Hanefî mezhebine göre ise boşanmış kadınlar üç hayz müddeti iddet beklemelidirler.

<sup>363</sup> Neseî, *Tilbetu't-Talebe fî'l-İstulâhâti'l-Fıkhiyye*, s. 145.

mânaların biri, ötekinin cüz'ü gibi olur. (misâli, mümkin'in hem âmm hem de hâss olabileceği gibi.) Aynı şekilde birbirlerinin lâzımı da olabilirler. (misâli, “şems” lafzının hem gezegen hem de ışığı hakkında kullanılması gibi.)<sup>364</sup>

İmâm Şâfiî, Kâdî Abdulcebbâr, Kâdî Bâkılânî ve Ebû Ali el-Cubbâî müşterek lafzın şâmil geldiği mânalarının birbirine zıt olmaması şartı ile bütün mânalarının nazarı itibara alınması kanaatine sâhiptirler. Ebû Hâşim el-Cubbâî, Kerhî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Fahreddîn er-Râzî ise bunun aksi kanaate sâhiptirler.

Beydâvî ise bu durumun vâki' olduğunu söylüyor ve görüşünü şu âyet ile delillendiriyor: " إن الله و ملائكته يصلون على النبي " (Ahzâb, 33/56) Bu âyette yer alan “salât” lafzı, Allâh'tan olursa rahmeti, meleklerden olursa istiğfârı ifâde eder. Tek bir lafız, sâhip olduğu iki ayrı mâna ile aynı anda kullanılabilir.<sup>365</sup>

Müşterek lafız, eğer karîneden mücerred olarak gelmiş ise mücmele inkılâb eder. Fakat karîne ile vârid olmuş ise muayyen olur. Kendisinden hangi mânanın kast edildiği böylece bilinmiş olur. Eğer şâmil olduğu mânalardan bazıları ilgâ edilmiş ise kendisinden murâd, mülgâ olmayan mânadır. Bütün mânaları ilgâ edilmiş ise artık müşterek lafız, mecâza hamledilir.<sup>366</sup>

## I. Hurûfu'l-Meânî

Kelimelerin teşekkülünde yapı taşı vazifesi gören harfler, “hurûfu'l-meânî” olarak isimlendirilir. Beydâvî bu başlık altında altı harfe yer verir.

1. ( الواو ) Beydâvî, vâv harfinin nahiv âlimlerinin ittifakıyla mutlak cem' ifâde ettiğini belirtiyor.<sup>367</sup> “Mutlak cem' ” den maksâd, vâv harfinin beraberlik ve tertibe delâlet etmemesidir.<sup>368</sup> Müellifimiz, vâv harfinin tertibe delâlet etmediğini verdiği şu iki misâl ile ispatlamaktadır: " جاء زيد و عمرو " “Zeyd ve Amr savaştı.” " تقاتل زيد و عمرو. " "Zeyd geldi; Amr ise ondan önce (geldi).” Beydâvî devamında “nasıl ki cem'i ve tesniye tertibe delâlet etmezse aynı şekilde vâv harfî de delâlet etmez.” diyor.

<sup>364</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 87.

<sup>365</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 88.

<sup>366</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 90.

<sup>367</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 101.

<sup>368</sup> Mahmûd Esâd, s. 135

2. ( الفاء ) “Fâ” harfî, icmâen ta’kîb ifâde eder.
3. ( في ) “Fî” harf-i ceri, zarfiyyet ifâde eder. Müellifimiz misâl olarak şu âyeti getirmektedir: " ولأصلبكم في جذوع النخل " (Tâhâ, 20/71)
4. ( مِنْ ) “Min” harf-i ceri, ibtidâ, teb’îd ve tebyîn mânalarını ifâde eder. Mezkûr üç mâna arasındaki hakikî mânası, tebyîndir.
5. ( الباء ) “Bâ” harf-i ceri, lâzım fiile dâhil olduğunda onu müteaddî yapar; müteaddî fiile dâhil olduğunda ise teb’îdi gerektirir.<sup>369</sup>
6. ( إنما ) Hasr’ı ifâde eder. Bu edât, isbâtı ifâde eden ( إِنَّ ) ile nefyi ifâde eden ( مَا ) harflerinden teşekkül etmiştir.<sup>370</sup>

---

<sup>369</sup> " وامسحوا براءوسكم " el-Mâide suresinde yer alan bu âyette, başın hepsinin değil, bir kısmının mesh edilmesi gerektiğini müteaddî bir fiile dâhil olan “bâ” harf-i cerinin teb’îd ifâde etmesinden istihrâc ediyoruz.

<sup>370</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 103.



## IV. BÖLÜM

### FIKHİN DELİLLERİ

Çalışmamızın üçüncü bölümünü teşkil edecek olan bu bölümde, Usûl görüşlerini belirlemeye çalıştığımız Beydâvî'nin, *Minhâcu'l-Vusûl*'daki tasnifini esas alacağız. Meseleleri bu tertîb üzere ele almaya dikkat edeceğiz. Bu bölüm, “Aslî Delîller” ve “Fer’î Delîller” olmak üzere iki ana kısma ayrılmaktadır.

#### I. Aslî Delîller

Aslî delîl, hücciyetinin bir başka delîle istinâd etmediği delîl demektir. Tabir-i diğere ile müstakil olan delil demektir. Böyle olan delîller ise dört tanedir: Kitâb, Sünnet, İcmâ’ ve Kıyâs.

Mezkûr dört aslî delîlden ancak müctehidler hüküm istihrâcında bulunabilirler. Mukallidlerin böyle bir selâhiyeti yoktur. Mukallidin delîli, tâbi olduğu müctehidin re’yidir.

Hükümlerin mezkûr dört kaynaktan alınacağı, bunların asıl oldukları hakkında âlimlerin ittifâkı vardır. Verilen bir hüküm, bu dört kaynağa istinâd ettiği nisbette doğru ve de meşrûdur.<sup>371</sup>

#### A. Kitâb

Fıkıh usûlü eserlerinde, kitâb kelimesi mutlak olarak zikredildiğinde Kur’ân-ı Kerîm kastedilir. Beydâvî, diğere delilleri ele alıp işlediği gibi “kitâb” delilini işlemediğini görüyoruz. Muhtemelen bunun sebebi “kitâbın” delil oluşunun kat’î oluşu ve bunun kelâm ilmine râci bir konu olarak görülmesidir.<sup>372</sup>

Kitâb başlığı altında müellifimiz, lisân bahislerini ele alır. Beydâvî, konuya “*Onunla (Kur’ân) istidlâl yapmak, lügati ve kısımlarını bilmeye bağlıdır.*” diyerek giriş yapar.<sup>373</sup> Lisânın emir, nehiy, âmm, hâss, mücmel, mübeyyen, nâsîh ve mensûh

<sup>371</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 89.

<sup>372</sup> Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 82.

<sup>373</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 77.

kısımlarına ayrıldığını söyler. Akabinde, dil bahisleri içerisinde sırasıyla dilin vazedilişini, unsurlarını, dilin anlaşılmasında ortaya çıkan engelleri ve lafızla istidlâl kâidelerini işler.

## B. Sünnet

Sözlükte “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” mânalarındaki sünnet kelimesinin terim anlamı fıkıh, fıkıh usûlü, hadîs ve kelâm ilimlerinde farklılıklar göstermekle birlikte bunların hepsi Resûl-i Ekrem’le (s.) ilişkili olma veya onun yolunu izleme noktasında birleşir. Fıkıh usûlü terminolojisinde meşruiyet delillerinden ikincisini ifâde eder ve “Rasûlullah’ın (s.) söz, fiil ve takrîrleri” şeklinde tanımlanır.<sup>374</sup>

Rasûlullah’ın (s.) örnek alınmasını emreden “...Allah’ı çokça zikredenler için Allah’ın Rasûlünde pek güzel bir örnek vardır.” âyeti (Ahzâb, 33/21). ile O’na (s.) tâbi olmamızı isteyen “De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız, hemen bana tâbi olun ki Allah da sizi sevsin...” âyeti (Âl-i İmrân, 3/31) O’nun (s.) fiilî Sünnetini; Rasûlullah’a (s.) itaat etmemizi isteyen “Ey imân edenler! Allah’a ve Rasûlüne itaat edin...” âyeti (Enfâl, 8/20) O’nun (s.) kavî-i Sünnetini; Rasûlullah’a (s.) hakkı söylemesini emreden âyetler de takrîrî Sünnetini âmirdir.<sup>375</sup>

Müellifimiz Beydâvî, konuya “Peygamberler, ma’sûmdur.” diyerek giriş yapar ve akabinde onlardan sehven olan hatalardan başka günahın sâdır olamayacağını ifâde eder.<sup>376</sup>

Resulullah (s.)’ın mücerred bir fiili neye delâlet eder? İmâm Mâlik karîneden yoksun bir nebevî fiilin, ibâhaya delâlet edeceği; İmâm Şâfiî nedb’e delâlet edeceği; İbn Sureyc, Ebû Saîd el-İstahrî ve İbn Hirân vucûba delâlet edeceği görüşünde olduklarını müellifimiz naklediyor. Son olarak ise Sayrafi’nin bu mevzûda tevakkuf ettiğini ifâde ediyor. Muhtâr olan görüşün ise bu olduğunu belirtiyor. Çünkü diyor Beydâvî karîneden mahrum bir fiilin ibâha, nedb ve vucûba delâlet etme ihtimâli vardır. Bunun için de

<sup>374</sup> Murteza Bedir, “Sünnet”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2012, c. 38, s. 150.

<sup>375</sup> M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası yay. , İstanbul 2014, s. 335.

<sup>376</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 153.

sağlıklı olan “şuna delâlet eder.” dememek ve tevakkuf etmektir. Ayrıca fiilin, hasâisu'n-nebî'den<sup>377</sup> olma ihtimalinin de olduğunu ilâve ediyor.<sup>378</sup>

Karîneden mahrum nebevî bir fiilin ibâhaya delâlet edeceği görüşünde olanlar bu kanaatlerini şu şekilde temellendiriyorlar: Nebi (s.)'nin bir fiili, mekrûh ve harâm kılma özelliğine sâhip değildir. Asıl olan ise vucûb ve nedb olmamasıdır. O halde geriye sadece ibâhaya delâlet edeceği seçeneği kaldı. Bu delili, müellifimizin şu şekilde reddettiğini görüyoruz: Nebevî fiillerde gâlib olan, vucûb ve nedb ifâde etme özelliğidir. Nebi (s.)'nin fiilinin nedb'e delâlet ettiğini söyleyenlerin delili ise şudur: Allah Teâlâ şöyle buyurdu: " لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة " (Ahzâb, 33/21) İşte bu âyet, rûçhana delâlet eder. Asıl olan ise vucûb olmamasıdır. Geriye ise nedb'e delâlet edeceği seçeneği kaldı. Nebi (s.)'nin fiilinin vucûba delâlet ettiğini söyleyenler ise şu delilleri getirmektedirler: 1. Delil " و تَتَّبِعُوهُ " (A'râf 7/158) 2. Delil: " قل إن كنتم تحبون الله فاتَّبِعُونِي " (Âl-i İmrân 3/31) 3. Delil: " و ما آتاكم الرسول فخذوه " (Haşr 59/7) Bu üç âyette yer alan emir sîğaları, vucûba delâlet eder. 4. Delil: Duhûl ile gusûl abdesti almanın vâcib oluşu hakkında Sahâbe icmâ' etmişlerdir. Hz. Âişe (r.)'nin sözü şöyledir: “Ben ve Rasûlullah yaptık ve guslettik.”<sup>379</sup> Bu hadîs göstermektedir ki Nebî (s.)'nin fiili, vucûb ifâde etmektedir.<sup>380</sup>

Peki, teâruzun vukû'unda nasıl davranacağız? Yani Nebi (s.)'nin fiili ile kavli birbirleriyle çeliştiği vakit nasıl bir yol izlemeliyiz? Bu suâllere müellifimizin şöyle cevâb verdiğini müşâhede etmekteyiz:<sup>381</sup> Eğer yapılması vâcib olan bir nebevî fiil, kendisinden önce söylenilmiş nebevî bir kavil ile teâruz ederse fiil, kavli nesheder. Ama eğer umûm ifâde eden bir nebevî kavil ile fiil teâruz ederse kavil, fiili nesheder. Peygamberimize hâss olan bir meselede (hasâisu'n-nebî) fiil ve kavil arasında teâruz vukû' bulmuş ise sonraki, öncekini nesheder. Eğer bize mahsûs olan bir meselede teâruz vukû' olmuşsa tahsîs edici olur; fiilin sudûrundan sonra vârid oldu ise önceki fiilimizi nesheder. Teâruz eden delillerin tarihleri bilinmiyorsa, nebevî kavli alırız.

<sup>377</sup> Bu deyim, Allah Teâlâ'nın sadece Hz. Muhammed (s.a)'e lütfettiği özellikleri ifâde eder. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Erdinç Ahatlı, “Hasâisu'n-Nebî”, DİA, c. 16, s. 277.

<sup>378</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 154.

<sup>379</sup> Tirmizî, Tahâret, no: 107; İbn Mâce, Tahâret, no: 607; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/97.

<sup>380</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 155.

<sup>381</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 155.

Beydâvî, Hz. Muhammed (s.)'in peygamber olmadan evvel, önceki şariat ile ibâdetlerini ifâ ettiği kanaatindedir. Risâletten sonra ise cumhur-u ulemânın, Rasûlullah (s.)'in önceki şariat ile amel etmediği görüşünde olduğunu aktarıyor. Buna delil olarak ise hem Hâtemu'l-Enbiyâ (s.)'nın hem de Ashâbın pek çok meselede hüküm vermeyip vahyi beklediklerini gösteriyor. Eğer önceki şariatler ile amel edilseydi vahyi beklemezlerdi. Tam burada müellifimiz "Recm hadisesinde tevrât ile hüküm verdi."<sup>382</sup> şeklinde yapılabilecek itiraza, bu davranışın onları ilzâm etmek için olduğu şeklinde cevâb veriyor. Müellifimiz, yapılabilecek diğer bir itirazın da şu olduğunu belirtiyor: "Kur'ân'ın pek çok yerinde önceki peygamberlere uymayı emreden âyetler vardır." Beydâvî bu itiraza ise, bu emirlerin usûli'd-dîn ve külliyyât için olduğu, furû' meseleler için olmadığı şeklinde cevâb veriyor.<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup> İtirâzda işâret edilen hâdise şudur: Hz. Ebû Hüreyre (radıyallâhu anh) anlatıyor: "Yahudilerden bir kadınla bir erkek zinâ yaptılar. Birbirlerine: "Bizi şu peygambere götürün. Çünkü bir kısım hafifletmeler getiren bir peygamberdir. Bize recm dışında fetvâlar verirse kabul eder, Allah indinde O'nun hükmünü kendimize delil kılarız ve: "Peygamberlerinden bir peygamberin bize verdiği fetvalar(la amel ettik, hevamıza uymadık) deriz" dediler.

Mescidde ashâbıyla birlikte oturmakta olan Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm)'e gelerek:

"- Ey Ebû'l-Kasım, zinâ yapan kadın ve erkek hakkında kanaatin nedir?" dediler. O, onlara tek kelime söylemeden Beyt-i Midrâslarına geldi. Kapıda durarak:

"- Hz. Musa (aleyhisselam)'ya kitabı indiren Allah aşkına söyleyin, muhsan olan birisi zinâ yapacak olursa bunun Tevrat'taki hükmü nedir?" diye sordu.

"- Yüzü siyaha boyanır, eşek üzerine ters bindirilir ve dayak atılır." -Hadiste geçen tecbiye: Zânileri, enseleri birbirine bakacak şekilde bir eşeğe bindirilip, bu halde sokaklarda dolaştırılmasıdır- Râvi devamla der ki: "Yahudilerden bir genç (bu cevaba katılmayıp) susmuştu. Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) onun suskunluğunu görünce sualinde ısrar etti. Bunun üzerine genç: "Mademki sen bize Allah'ın adına yemin veriyorsun (gerçeği söyleyeceğim): "Biz Tevrat'ta recm emrini görüyoruz" dedi. Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm):

"- Allah'ın emrini hafifletmeniz başlangıcı nasıl oldu?" diye sordu. (Genç) şu cevabı verdi:

"- Krallarımızdan birinin bir yakın akrabası zinâ yaptı. Kralımız, recmi ona tatbik etmedi. Sonra halka mensup bir aileden bir erkek zinâ yaptı. Bunu recmetmek istedi. Ancak adamın kavmi buna mani olup:

"- Sen yakını getirip recmetmedikçe biz de adamımızın recmedilmesine müsaade etmeyeceğiz!" dediler. Bunun üzerine, aralarında şimdiki cezayı vermek üzere anlaşış sulh yaptılar.

(Bu açıklama üzerine) Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm):

"- Ben Tevrat'taki âyetle hükmediyorum!" dedi ve onların recmedilmelerini emretti ve recmedildiler. Zührî (rahimehullah) der ki: "Bana ulaştığına göre şu âyet bunlar hakkında nazil olmuştur: "Şüphesiz ki Tevrat'ı biz indirdik. Ki onda bir hidâyet, bir nur vardır. Kendisini (Allah'a) teslim etmiş olan (İsrail) peygamberleri, Yahudilere ait (dâvalarda) onunla hükmederlerdi..." (Mâide 44). Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) onlardan biri idi." Bkz. Buhârî, Hudûd, 2 (no: 1612); Ebû Dâvud, Hudud 26, (4450, 4451).

<sup>383</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 156.



Peki, bir habere mütevâtir diyebilmemiz için onu rivâyet eden râvi sayısı kaç olmalıdır? Beydâvî, bu konudaki görüşleri şöyle sıralamaktadır: 1. Görüş: Râvi sayısı, on iki olmalıdır. Çünkü Hz. Mûsâ (s.)'nın yardımcıları ve ona imân eden kabilelerin sayısı, on ikidir. 2. Görüş: Râvi sayısı, yirmi olmalıdır. Bu görüş sâhipleri delil olarak şu âyeti getirmektedirler: " إن يكن منكم عشرون " (Enfâl, 8/65) 3. Görüş: Râvi sayısı, kırk olmalıdır. Çünkü şu âyette " و من اتبعك من المؤمنين " (Enfâl, 8/64) işâret edilen mü'minlerin sayısı, kırk idi. 4. Görüş: Râvi sayısı, yetmiş olmalıdır. Çünkü âyette şöyle buyrulmuştur: " واختار موسى قومه سبعين رجلاً " (A'râf, 7/155) 5. Görüş: Râvi sayısı, üç yüz on küsur olmalıdır. Bu sayı, Bedir savaşına (2/624) katılan sâhabe sayısıdır. Peki, mezkûr görüşlerden hangisi doğrudur? Müellifimiz hepsinin zayıf olduğunu belirtiyor. Doğru görüşün, râvilerin yalan üzere birleşmelerini imkânsız kılacak kadar olduğunu belirtiyor.

Beydâvî, bu bahsi şöyle bir misâl ile sona erdiriyor:<sup>388</sup> Bir râvi, Hâtim-i Tâî'nin (ö. 578 [?])<sup>389</sup> bir dinâr, bir başka râvi, bir deve ve diğer bir râvi de başka bir şeyi sadaka verdiğini haber verse burada mütevâtir olan, sadaka verdiğidir. Çünkü sadaka verilen hepsinde ayrı, fakat sadaka verme fiili hepsinde mevcûddur.<sup>390</sup>

İkinci fasılda ise yanlış olduğu bilinen haber mevzûuna yer veriyor. Ve bunların iki kısma ayrıldığını belirtiyor.<sup>391</sup> Birinci kısım: Yanlış olduğu zarûreten veya istidlâlen bilinen haber.<sup>392</sup> İkinci kısım: Bir haber şayet doğru olsa onun nakledeni çok olurdu. Meselâ, Mekke ile Medine arasında bu iki şehirden daha büyük bir şehir olsa bu bilinirdi. Çünkü herkes tarafından nakledilirdi. Böyle bir naklin olmaması, böyle bir şehrin de olmadığını gösterir. Müellifimiz tam bu noktada, Şîa'dan<sup>393</sup> gelebilecek şu

<sup>388</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 160.

<sup>389</sup> Câhiliye döneminin cömertliğiyle ünlü şâiridir. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Tülücü, "Hâtim et-Tâî ", *DİA*, c. 16, s. 472.

<sup>390</sup> Mütevâtirin bu türü, *ma'nevî mütevâtir* olarak isimlendirilmektedir. Ta'rifi ise şöyledir: 1. Ravilerin, muhtelif olaylar vesilesiyle naklettikleri ortak nokta ile ilgili olan haber. 2. İçeriği aynı olmakla beraber farklı lafızlarla rivâyet edilen haber. Bkz. Koçyiğit, s. 34; Aydınlı, s. 237.

<sup>391</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 161.

<sup>392</sup> Zarûreten yanlış olduğunu bildiğimiz habere misâl olarak "Ateş, soğuktur." kadiyyesini verebiliriz. Yanlış olduğunu istidlâlen bildiğimiz habere ise Allah Teâlâ'nın Kur'an'da bildirdiği bir hükme aykırı olarak aktarılan rivâyeti gösterebiliriz.

<sup>393</sup> **Şîa**: İslâm'daki Siyâsî-İtikâdî mezheplerden biridir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere âit olduğu düşüncesi etrafında birleşen gurupların ortak adıdır. Daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Şîa", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul, 2015, c. 39, s. 111.

itirâza yer verir: Hz. Ali (r.)'nin imâmetine delâlet eden nass vardır ama tevâtür derecesine ulaşmamıştır. Resûlullah (s.)'nin mu'cizeleri<sup>394</sup> de aynı şekilde vardır ama tevâtür derecesine ulaşmamıştır. Şîa bu itirâzı ile şu demek istiyor: Tevâtür derecesine ulaşmadı diye mu'cizât-ı Nebî'yi inkâr edemediğimiz gibi Hz. Ali (r.)'nin imâmetini bildiren haber tevâtür derecesine ulaşmadı diye inkâr edemeyiz. Müellifimiz bu itirâza şöyle cevâb veriyor: Mu'cizelere şahid olan insanlar az olduğu için haliyle onların bu haberleri de tevâtür derecesine ulaşmamıştır.

Beydâvî, Rasûlullah (s.)'a nisbet edilen haberlerin içinden bazıları doğru olmayacaktır diyor. Nitekim Rasûlullah (s.)'nin bizzat kendisi ileride kendisi hakkında yalan söyleneceğini bildirmiştir.<sup>395</sup> Peki, bu haberlerin yalan olanları nasıl bilinir? Müellifimiz, haberin te'vîli mümkün olmaması yalan olduğunu gösterir diyor. Sahîh bir hadîs ile çelişen ve bu tenâkuz da, te'vîl ile giderilemiyorsa, bu durum haberin yalan olduğunu gösterir.

Müellifimiz ikinci faslı, mevzû' hadîs<sup>396</sup> uydurmanın sebepleri konusu ile sonlandırıyor. Evet, bir insan, Rasûlullah (s.)'a söylemediği bir sözü niçin isnâd eder? Beydâvî bu soruya şu şekilde cevâb veriyor:<sup>397</sup> Mevzû' hadîs uydurmanın üç sebebi vardır: 1. Râvinin unutulması. 2. Râvinin karıştırması. 3. Zındıkların iftirâsı.<sup>398</sup>

*Minhâcu'l-Vusûl*'ün üçüncü faslı, doğru olduğu zannedilen habere tabir-i diğere ile bir âdil râvinin rivâyetine ayrılmıştır. Bilindiği üzere böyle olan habere, Haber-i vâhid

---

<sup>394</sup> **Mu'cize:** Peygamber olduğunu söyleyen zâtın elinde doğruluğunu ispatlamak için Allah Teâlâ tarafından yaratılan hârikulâde olaya denir. Daha fazla bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Mücize", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2013, c. 30, s. 350.

<sup>395</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 162.

<sup>396</sup> **Mevzû'**: Söylemediği veya yapmadığı halde iftirayla Rasûlullah (s.)'a âit olduğu söylenen rivâyete denir. Bkz. Koçyiğit, s. 225; Aydınlı, s. 183.

<sup>397</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 162.

<sup>398</sup> Müellifimiz, hadîs uydurmanın üç sebebini zikretmiştir. Fakat bu faaliyetin sebepleri bu üçü ile sınırlı değildir. Diğer sebepler ise şunlardır: Bâtıl fırkaların görüşlerinin doğruluğunu ispatlamak için hadîs uydurması. Emevî-Abbâsî çekişmesinde her iki tarafın, kendi lehlerinde ve karşı tarafın aleyhinde pek çok hadîs uydurması. Fetihler sebebiyle İslâm devletinin sınırlarının gelişmesi sonucunda Müslümanlar, yeni fikirler ile karşılaşmışlardır. Bu tanışmanın sonucunda kelâmî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu ortamda kelâmî mezhepler görüşlerinin meşruluğunu sağlamak için hadîs uydurmuşlardır. İnsanları sâlih amellere yönlendirmek için de hadîs uydurulmuştur. Dünyevî menfaatler de hadîs uydurmacılığının bir diğer sebebidir. Daha fazla bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Mevzû", *DİA*, I-XXXX, İstanbul 2011, c. 29, s. 493.

veya Âhâd hadîs denilir.<sup>399</sup> Müellifimiz böyle olan bir haber ile amel etmenin vâcib olduğunu söylüyor. Çünkü bu hükme delâlet eden sem'î, ve İbn Sureyc, Kaffâl ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bir de aklî delil mevcûddur. Bir kısım âlimlerin de sem'î ve aklî delîl olmadığından dolayı vâcib denilemeyeceği görüşünde olduklarını aktarıyor. Ayrıca Beydâvî, âlimlerin haber-i vâhidin, fetvâ, şehâdet ve dünyevî işlerde vucûb ifâde ettiği üzerinde ittifak ettiğini belirtiyor.

Kâdî Beydâvî, haber-i vâhidin hücciyetine dâir şu delilleri serdediyor:<sup>400</sup> Allah Teâlâ buyurdu ki: " فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (Tevbe, 9/122) Görüldüğü üzere âyette, Allah Teâlâ her fırkadan bir taifenin savaşa gitmemesini, kalıp dini iyice öğrenmesini ve savaşçılar yurtlarına döndüklerinde onlara dini öğretilmelerini ve inzâr vazifesini yapmalarını emrediyor. İnzâr, korkutarak ikâz etmek demektir. Fırka, üç kişiden oluşan cemaat demektir. Tâife ise bir veya iki kişiden oluşan grup demektir. Bu âyet ile haber-i vâhidin hüccet olduğu ispatlanmış olmaktadır. Şöyle ki, inzâr vazifesi ile görevli olanlar, tâife kelimesi ile ifâde ediliyorlar. Tâife ise lugatte, bir veya iki kişiden oluşan grup demektir. Demek ki bir veya iki kişinin verdiği haber, ilim ifâde ediyor.

Müellifimizin haber-i vâhidin hücciyetine dâir getirdiği ikinci delil ise şudur:<sup>401</sup> Allah Teâlâ buyurdu ki: " إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ا (Hucurât, 49/6 ) Âyette görüldüğü üzere, haberin araştırılması, haberi getirenin fâsık oluşuna bağlanmaktadır. Demek ki haberi getiren fâsık değilse onu kabul etmemiz gerekmektedir. İşte bu âyet de tek kişinin rivâyeti demek olan haber-i vâhidin hüccet oluşuna delâlet etmektedir.

Beydâvî, haber-i vâhid ile amel etmenin şartlarını, muhbir, muhbir anı ve haber başlıklarına ayırarak sistemli bir şekilde açıklıyor. Muhbir'de bulunması gereken şartların beş tane olduğunu söylüyor ve bunları şu şekilde açıklıyor:<sup>402</sup> 1. Teklîf: Muhbir'in teklîf çağında olması gerekir. Çünkü mükellef olmayanda Allah korkusu

---

<sup>399</sup> Usul-ü Hadîs ilminde, hadîsin bu türü şöyle ta'rif edilir: 1. Her tabakada/nesilde birden fazla kişi tarafından rivâyet edilmiş olsa da, mutevâtir derecesine ulaşmayan habere/hadîse denir. 2. Senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşmüş hadîse denir. 3. Bir kişinin rivâyet etmiş olduğu veya her tabakada/nesilde sadece bir kişi tarafından rivâyet edilmiş olan hadîse denir. Bkz. Koçyiğit, s. 22; Aydın, s. 91.

<sup>400</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 163.

<sup>401</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 164.

<sup>402</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 165.



bulunmaz. 2. Muhbir, ehl-i kıbleden olmalıdır. 3. Adâlet: Muhbir, adâlet sıfatına sâhip olmalıdır. Peki, adâlet nedir? Beydâvî adâleti<sup>403</sup> şöyle ta’rîf eder: هي ملكة في النفس تمنعها من " من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته " Adâleti bilinmeyen, rivâyeti kabul edilmez.

Muhbirin adâleti nasıl bilinebilir? Bu suâlimize, *Minhâcu'l-Vusûl* sâhibi şu şekilde cevâb vermektedir: Adâlet, tezkiye<sup>405</sup> ile bilinir. Tezkiye ise şu şekilde yapılır: Râvinin niçin cerh<sup>406</sup> edildiği belirtilmelidir.<sup>407</sup> Ayrıca râvinin cerh edilmesi, ta’dil edilmesinden mukaddemdir. Çünkü cerhde, ziyâde vardır. Cerhin, ta’dilden öncelikli olmasını şöyle açıklayabiliriz: Mecelle’nin<sup>408</sup> “*Berâet-i zimmet, asıldır.*” fehvâsınca, kişinin her türlü suçtan ârî olduğu kabul edilir. Buna aykırı olarak, bir kimsenin suçlu olduğu iddia edilirse bunun iddia sâhibi tarafından isbât edilmesi gerekir. Çünkü “*Beyyine müdda’i için ve yemin münkir üzerinedir.*”<sup>409</sup> Eğer bir muhbir için şehâdette bulunulursa, methedilirse, âdil muhbirlerden başka kimseden rivâyette bulunmayan bir kimse, kendisinden rivâyette bulunursa ve haberi ile amel ederse tüm bunlar, o muhbirin tezkiyesi mânasına gelir.

---

<sup>403</sup> Adâlet, râvide aranan zabt şartlarındandır. Bir râvinin âdil olarak nitelendirilebilmesi için kendisinde bulunması gereken şartlar şunlardır: 1. Müslüman olmak. 2. Akıl. 3. Mükellef olmak. 4. Takvâ. 5. Mürüvvet. Bkz. Aydınlı, Abdullah, “Adâlet”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1998, c. 1, s. 344.

<sup>404</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 166.

<sup>405</sup> Hadîs usûlü ilminde tezkiye, ta’dil ve tevsik eş anlamlı ıstılahlardır. Mezkûr üç ıstılah şu şekilde ta’rîf edilir: “Bir kimsenin/bir râvinin adâlet ve zabt niteliklerini taşıdığını, sika/güvenilir biri olduğunu belirtme, buna hükmetme” demektir. Ta’rîf için bkz. Aydınlı, s. 299 ve 319.

<sup>406</sup> **Cerh:** Sözlükte maddî ve mânevî olarak “yaralamak” demektir. Hadîs ıstılahında ise hâfızası kuvvetli ve dikkatli bir âlimin, fîsk ve kizb gibi kendisinde bulunan veya güvenilir râvilerin rivâyetine muhâlefet etmek gibi rivâyetinde yer alan bir kusurundan dolayı hem kendisinin hem de rivâyetinin reddedilmesidir. Râviye böyle bir kusuru nisbet eden kimseye cârih, kusurlu kişiye de mecruh denilir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Emin Aşıkutlu, “Cerh ve Ta’dil”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2000, c. 7, s. 394.

<sup>407</sup> Râvinin cerhinde, cerh sebebi olan hallerin açıklanması şart koşulduğu halde, ta’dilde böyle bir şart söz konusu değildir. Çünkü bir insanın nadiren de olsa yalan söylemesi, onun bu yüzden cerh edilmesine sebep olur. Bu itibarla onun yalan söylediğinin bilinmesi gerekir ve bu hali açıklanır. Fakat bir kimse ta’dil edilirken, cerh sebeplerini teker teker sayıp bunların hiç birisinin o kimsede bulunmadığını söylemek gereksizdir. Bkz. Koçyiğit, s. 413.

<sup>408</sup> Mecelle, 8. madde.

<sup>409</sup> Mecelle, 76. madde.

Muhbirde bulunması gereken şartların dördüncüsü ise, zabt<sup>410</sup> ve hadîs rivâyetinde gevşeklik göstermemektir. Beşincisi ise, fikhu'r-râvî'dir.<sup>411</sup> Ebû Hanîfe, rivâyet eğer kıyâsa muhâlif ise bu şartı öne sürmüştür. Beydâvî, bu şartı, adâlet vasfı zann-ı gâlib olduğundan fikhu'r-râvî şartının gereksiz olduğunu ifâde eder.

Muhbir anı ile ilgili olan şartlar hususunda ise, Beydâvî şunları söylemektedir:<sup>412</sup> Kat'î olan habere muhâlif olmaması ve te'vîli kabul etmemesi gerekir. Kıyâsa aykırı olmasının, çok kişi tarafından amel edilene ve râvînin amelîne muhâlif olmasının hiçbir zararı yoktur.

Beydâvî, haber ile alâkalı olan şartları, Sahâbî'den<sup>413</sup> gelen haber ve Sahâbî olmayandan gelen haber şeklinde taksîm ederek beyân etmektedir. Sahâbî'den gelen haberleri yedi dereceye ayırıyor ve bunları şu şekilde izâh ediyor: 1. "حدثني"<sup>414</sup> ve benzeri ifâdelerle aktarılan haber. 2. " قال رسول الله " <sup>415</sup> ifâdesi ile aktarılan haber. Bu ifâde, Râvî ile Rasûlullah (s.) arasında vâsita olabileceği ihtimâline işâret eder. 3. " أمر " ifâdesi ile aktarılan haber. Bu ifâde, umûm- husûs, devâm ve lâ-devâm vb. hususa delâlet etmemektedir. 4. " أمرنا "<sup>416</sup> ifâdesi ile aktarılan haber. İmâm Şâfî'ye göre böyle

---

<sup>410</sup> **Zabt:** Sözlükte, iyice belleyip hıfz etmek mânasına gelir. Hadîs usûlü ilminde ise, işittiği hadîsleri aradan uzun zaman geçtikten sonra bile işittiği şekilde ezberinde tutup ne eksik ne de fazla olarak başkalarına rivâyet edebilme yeteneğine denir. Bir râvide zabt kusurunun bulunması, hadîslerini sahih olmaktan çıkarır. Metâ'in-i 'Aşera denilen ve râvînin tenkidinde göz önünde bulundurulmuş kusurlardan gaflet, kesretu'l-galat, sû'u'l-hıfz, vehm ve muhâlefetu's-sikât olmak üzere beş zabt ile ilgilidir. Râvide bu kusurlardan biri ya da birkaçı olduğu açığa çıkarılmışsa, o râvî, zabt vasfını kaybeder. Bkz. Mücteba Uğur, "Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü", T.D.V yay., Ankara 1992, s. 426.

<sup>411</sup> **Fikhu'r-Râvî:** Hadîs rivâyeti ile meşgul olan kimsenin rivâyetinin şartlarını, hakikatini, çeşitlerini, hükümlerini, râvîlerin hallerini, rivâyet edilen hadîslerin sınıflarını gereği gibi bilmesi ve bu bilgiye dayanarak sahih olan hadîsleri zayıf olanlarından ve uydurmalarından ayırtedebilmesidir. Bkz. Koçyiğit, s. 111; Uğur, s. 96.

<sup>412</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 168.

<sup>413</sup> **Sahâbî:** Cumhur-u Ulemâ, İbn Hacer el-Askalânî tarafından yapılan, Sahâbî ta'rîfini benimsemişlerdir. Bu ta'rîfe göre Sahâbî, Hz. Peygamber'e mümin olarak erişen ve Müslüman olarak vefât eden kişidir. Bkz. Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *DİA*, I-XXXIV, İstanbul 2013, c. 35, s. 491.

<sup>414</sup> **Haddesenî:** Sözlükte, "bana tahdis etti" mânasına gelen bu terim, edâ lafızlarındandır. Hâkim en-Nisâbü'rî, bu lafzın, râvînin bir şeyhten yalnız başına rivâyet ettiği hadîslerin rivâyetinde kullanıldığını belirtiyor. Bkz. Koçyiğit, s. 119; Uğur, s. 108; Aydın, s. 92.

<sup>415</sup> **Kâle:** Râvînin semâ' yoluyla almış olduğu bir hadîsi edâ ederken kullanabileceği en düşük sigadır. Bu sigâ, hadîsin şeyhten hangi usûlle alındığını göstermez. Bkz. Aydın, s. 146; Uğur, s. 176.

<sup>416</sup> **Umirnâ:** Sözlükte, "emrolunduk" mânasına gelen bu tabir, bir hadîsin hükmen merfû' olduğuna delâlet eden ifâdelerdendir. Sahâbî, herhangi bir şeyden bahsederken "şunu yapmakla

bir rivâyet hüccettir. 5. " من السنة " <sup>417</sup> ifâdesi ile aktarılan haber. 6. " عن النبي " ifâdesi ile aktarılan haber. 7. " كُنَّا نَفْعَلُ فِي عَهْدِهِ " ifâdesi ile aktarılan haber. <sup>418</sup>

Sahâbî olmayandan gelen haber hususunda ise müellifimiz şunları söylemektedir: Râvî, şeyhinden işittiklerini aktarır veya ona okuduğu cüz'den rivâyette bulunur. Şeyhinin bizzat yazdığı risâleden de rivâyette bulunabilir ya da şeyhinden aldığı icâzet ile rivâyete edebilir. <sup>419</sup>

Beydâvî, mürsel hadîsin <sup>420</sup> kabul edilemeyeceğini bildirir. Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik'in ise bunu kabul ettiklerini aktarır. Müellifimiz, niçin kabul edilemeyeceğini ise şu şekilde delillendirir: Bir haberin kabul edilmesinin şartı, rivâyete eden râvînin adâletini bilmektir. Burada ise bu şartın gerçekleşmesinin imkânı yoktur. Çünkü seneden düşürülen râvînin bırakın adını, kim olduğunu dahi bilmiyoruz.

Mürsel hadîs, Sahâbî kavli veya ehl-i ilmin ekseriyetinin fetvâsı ile tekîd edilirse kabul edilir. Ayrıca senesinde irsâl yapılmış bir haber daha sonra muttasıl olarak rivâyete edilirse yine kabule mazhâr olur.

Hadîslerin mâna ile rivâyeti, câizdir. Müellifimiz, İbn Sîrîn'in bunu câiz görmediğini aktardıktan sonra "Farsçaya tercümesi câiz olduğuna göre, Arapçaya tercümesi evveliyetle câizdir." diyerek, İbn Sîrîn'in görüşünü reddeder. <sup>421</sup> Diğer bir itiraz da, "mâna ile rivâyete hadîsin yok olmasına yol açar." şeklindedir. Buna da şu şekilde cevâb veriyor: Doğru mâna verildikten sonra böyle bir durum söz konusu olmaz.

---

emrolunduk" demişse, kendilerine o işi yapmalarını emreden, Resûlullah (s.a)'dır. Bkz. Uğur, s. 412.

<sup>417</sup> **Mine's-Sunneti:** Sözlükte, "Sünnettendir" manasına gelen bu deyim, Sahâbe kullanmışsa, söz konusu şey, merfû' hadîs hükmündedir. Yani burada Hz. Peygamber'in (s.a) Sünneti kastedilmektedir. Bkz. Aydın, s. 187.

<sup>418</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 169.

<sup>419</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 170.

<sup>420</sup> **Mürsel Hadîs:** Mürsel, "r-s-l" kökünün if'âl bâbından ism-i mef'ûludur. İrsâl, sözlükte serbest bırakmak, salıvermek gibi anlamlara gelir. Takyîdin zıddıdır. Muhaddislerin istilâhı sayılan özel ve dar kapsamlı ta'rîfe göre mürsel hadîs: Kibâru't-tâbiîn'den olsun, siğâru't-tâbiîn'den olsun, tâbiî'nin söz, fiil ve takrir olarak Rasûlullah'tan (s.) sahâbe'yi zikretmeden naklettiği hadîs demektir. Fukâhanın istilâhı sayılan geniş kapsamlı ta'rîfe göre ise mürsel hadîs: Senedin neresinde olursa olsun inkita' bulunan yani senesinde peş peşe veya ayrı ayrı bir veya birden fazla râvînin ismi atlanmış olan hadîs demektir. Daha fazla bilgi için bu konuda yapılmış müstakil bir çalışma olan şu esere müracaat edilebilir: Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, T.D.V. yay. , Ankara 2010, s. 61.

<sup>421</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 171.



mukayyed olarak yer almaktadır. Onlarda “dinî bir iş” şeklinde yer almaktadır. Böylece lugavî, aklî ve dünyevî bir mesele hakkında varılacak görüş birliğine icmâ’ denilemez. Fakat müellifimizin mutlak ifâdesi, sadece şer’î mesâilde değil bütün ilmî meseleleri kapsadığından, o alanda yapılan ittifâk, icmâ’ olarak isimlendirilebilir. Böylece ortaya çıktı ki Beydâvî’nin icmâ’ ta’rîfi, diğer usûlcülerin ta’rîfinden daha kapsamlıdır.

*Minh’acu’l-Vusûl* sâhibinin, icmâ’ bahsini üç fasıl olarak ele alıp işlediğini görmekteyiz. Birinci fasıl, icmâ’ın hücciyetine dâir mesâili hâvidir.<sup>425</sup> Burada icmâ’ın lehine ve aleyhine olan görüşleri serdetmektedir. İlk olarak icmâ’ın gerçekleşmesinin muhâl olduğunu düşünenlere yer verir. Bu kanaatte olanlar diyorlar ki “İnsanların bir husus hakkında ittifâk etmeleri âdeten imkânsızdır. Nasıl ki tüm insanların aynı vakitte bir yiyeceğin yenilmesi veya yenilmemesi hakkında ittifâk etmelerinin mümkün olmaması gibi.” Beydâvî bu itirâza şöyle cevâb veriyor: “Bu iki mesele, birbirinden farklıdır. Çünkü insanların yiyecek vb. hususlar hakkındaki mizâçları farklılık arz eder. Fakat ilmî meseleler farklılık arz etmez.

İkinci itirâz ise şu şekildedir: İcmâ’ı yapanların farklı yerlere dağılımları, birinin sonradan görüşünden vazgeçmiş olabileceği, korkudan gerçek görüşünü belirtmemiş olması vb. sebeplerden dolayı bizim icmâ’ı bilmemiz mümkün değildir. Müellifimiz buna şöyle cevâb vermektedir: Sahâbe sayıca azdı. Ekseriyeti de birbirine yakın beldelerde ikâmet ediyorlardı. Bundan dolayı onların icmâ’ını bilmemizin önünde bir engel bulunmamaktadır.

Havâric, Şîa ve Nazzâm icmâ’ın hüccet oluşunu kabul etmemektedir. Fakat diyor Beydâvî, “bize göre icmâ’, hüccettir.” Bunu isbât sadedinde serdettiği deliller ise şunlardır:<sup>426</sup> Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى (Nisâ, 4/115) Bu âyet göstermektedir ki Allah Teâlâ, Rasûl’e (s.) muhâlefet etmeyi ve müminlerin yolundan başka bir yola uymayı yasaklamakta ve bunu yapanları cehennem azabı ile tehdîd etmektedir. Böylece müminlerin yolundan ayrılmanın haram olduğu ve onlara tâbi olmanın ise vâcib olduğu ortaya çıkmış oldu. “Âyette yer alan tehdîd, bütüne

<sup>425</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 173.

<sup>426</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 174.

yöneliktir.” şeklinde yapılacak bir itirâza müellifimiz “Bilâkis, tehdîd her birine yöneliktir.” diyerek reddeder.

Beydâvî'nin icmâ'ın hüccet olduğuna dâir gerirdiği diğer bir delil de şudur: Allah Teâlâ buyurdu ki *و كذلك جعلناكم أمة وسطاً* (Bakara, 2/143) Bu âyet, müminleri ta'dîl ediyor. Böylece müminlerin hem kavlen hem de fiilen büyük veya küçük hatalardan berî oldukları ortaya çıkmış oluyor. “Adâlet, kulun fiilidir. Fakat âyette yer olan “vasat” ise Allah Teâlâ'nın fiilidir.” şeklindeki itirâza müellifimiz şöyle cevâb veriyor: “Bizim mezhebimize göre hiçbir kul, fiillerinin yaratıcısı olamaz. Bütün fiillerin yaratıcısı, Allah Teâlâ'dır.”<sup>427</sup>

İcmâ'ın hüccet olduğuna dâir serdedilen delillerin üçüncüsü ise şudur: Rasûlullah (s.) şöyle buyurdu: *لا تجتمع أمتي على خطأ* <sup>428</sup> " "

İmâm Mâlik, Medinelilerin icmâ'ını hüccet olarak kabul ediyor. Delil olarak ise şu hadisi getiriyor: *إن المدينة لتتفي خيبتها* <sup>429</sup> " Beydâvî, bu hadîs ile istidlâl etmenin zayıf olduğunu bildiriyor.

Şîa'ya göre ehl-i beytin icmâ'ı hüccettir. Delil olarak şu âyeti getiriyorlar: *إنما* " *يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً* (Ahzâb, 33/33) Âyette yer alan ehl-i beytten maksad, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (r. anhum)'dur. Ayrıca Şîa, Sünnet'ten de şu hadisi delil olarak getiriyor: Ümmü Seleme radiyallahu anha anlatıyor: "Ben "Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm'ın evinin kapısında iken şu ayet nazil oldu: "...Ey peygamber ailesi! Allah günahlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak istiyor" (el-Ahzâb 33). Evde "Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin vardı. Onlara bir örtü bürüdü ve: "Allahım, işte bunlar benim ehl-i beytimdir, bunlardan günahı gider ve bunları kirlerden tertemiz kıl!" buyurdu. Ben atılıp: "Ey Allah'ın Resûlü! Ben ehl-i beytten deyil miyim?" dedim. Bana: "Sen (yerinde dur, sen zaten) hayırdasın, sen Resûlullah'ın zevcesisin!" diye cevap verdi."<sup>430</sup> Şîilerin iddialarının doğruluğu için öne sürdükleri diğer bir hadis ise şöyledir: "Resûlullah aleyhissalâtu

<sup>427</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 176.

<sup>428</sup> Tirmizî, *Fiten*, no: 1265; Hâkim, *Müstedrek*, c. 1, s. 114.

<sup>429</sup> Kocaer, *Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*, s. 271 "Medine demirci körüğü gibidir. Kirlisini dışarı atar, temiz olanı ise tertemiz olarak kalır."

<sup>430</sup> Tirmizî, *Menakıb*, (3870).

vesselâm buyurdular ki: "Haberiniz olsun! Ben size iki ağırlık bırakıyorum. Bunlardan biri Allah Teâlâ'nın Kitabı'dır. O, Allah'ın (sema-arz arasına uzanmış) ipi olup, kim ona tutunursa hidayet üzere olur, kim de onu terk ederse dalâlete düşer. İkincisi itretim, Ehl-i Beytim'dir."<sup>431</sup>

Kâdî Ebû Hâzim (ö. 292)'e göre ise Hulefâ-i Râşidîn'in<sup>432</sup> icmâ'ı hüccettir. Çünkü Rasûlullah (s.) şöyle buyurdu: "عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين من بعدي" "Bazı âlimlere göre de Şeyhayn'ın yani Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in (r. anhumâ) icmâ'ı hüccettir. Bu kanaatte olanlar, şu hadisi delil olarak getirmektedirler: "اقتدوا بالذنين من بعدي أبي بكر و عمر"

İcmâ', bütün meselelerde delil olarak getirilmez. İcmâ' ile bilinebilecek mevzûlarda delil olarak getirilebilir. Örneğin, âlemin hâdis olduğuna, yaratıcısının tek olduğuna icmâ' ile istidlâlde bulunulabilir. Ancak yaratıcının varlığına dâir icmâ' ile delil getirilemez. Çünkü bu takdirde devr lazım gelir.<sup>433</sup>

Müctehidlerin ihtilâf ettikleri bir mesele üzerinde daha sonra ittifâk etmeleri câiz midir? Bu suâle, müellifimiz, câiz olduğunu şeklinde cevâb veriyor. Beydâvî'nin hem talebesi hem de *Minhâcu'l-vusûl* şârihi olan Çârperdî (ö. 746/1346)<sup>434</sup> şöyle diyor: " Bu vâki'dir. Vukû'u ise câiz oluşunun delilidir. Misâl, Ümmet, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634)'in (r.) hilâfeti<sup>435</sup> hususunda önce ihtilâf hâlinde iken sonradan ittifâk etmiştir."<sup>436</sup>

Ümmet, bir meselede ihtilâf etse, sonra bu müctehidlerin bir grubu vefât etse, kalan grubun görüşü, icmâ' olur ve hüccettir. Çünkü artık o görüş, tüm ümmetin görüşü haline geldi.

<sup>431</sup> Müslim, Fezailu's-Sahabe 37, (2408).

<sup>432</sup> Bu konu hakkında bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Hulefâ-yi Râşidîn" , DİA, I-XXXXIV, İstanbul 2002, c. 18, s. 324.

<sup>433</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 178.

<sup>434</sup> Tam ismi, Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf olan Çârperdî, 664/1265'de Çârperd'de doğdu. Uzun süre Kâdî Beydâvî ve Nizâmeddîn et-Tûsî'ye talebelik yaptı. Fıkıh, sarf ve nahiv ilimlerinde devrinin önde gelen âlimlerindendi. Aklî ve naklî ilimlere dâir pek çok kitabı vardır. Eserleri şunlardır: 1. el-Hâdî. 2. es-Sirâcu'l-vehhâc fî şerhi'l-minhâc. 3. Hâşiye 'ale'l-Keşşâf. 4. Şerhu'ş-Şâfiye. 5. Şukûk 'ale'l-Hâcibiyye. 6. Hâşiye 'alâ şerhi Hillî 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ. 7. el-Muğnî fî limi'n-nahv. Bkz. Mehmet Şener, "Çârperdî", DİA, I-XXXXIV, İstanbul 1997, c. 8, s. 230.

<sup>435</sup> Hz. Ebû Bekir'in (r.) hilâfete nasıl seçildiği hakkında bilgi için bkz., Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Sakîfetu Benî Sâide", DİA, I-XXXXIV, İstanbul 2013, c. 36, s. 11.

<sup>436</sup> Çârperdî, c. 2, s. 860.

Bazı müctehidler, bir mesele hakkında ittifâk etse ve diğer müctehidler de o mesele hakkında sukût etseler, buna, icmâ' denilmez ve hüccet de değildir.<sup>437</sup>

Beydâvî, icmâ'ın mutlaka senedinin olması gerektiğini belirtiyor. Çünkü diyor senedi olmayan bir icmâ' ile fetvâ vermek yanlıştır.<sup>438</sup> Ayrıca icmâ'da bulunan âlimlerin vefât etmesinin şart olmadığını ifâde ediyor. Çünkü icmâ', onlar olmadan da delîldir. İcmâ'ın naklinde tevâtür, şart değildir. Eğer icmâ' bir başka delîl ile teâruz ederse, te'vîl yapmak mümkün ise te'vîl yapılır. Te'vîl yapmak mümkün değilse, her iki delîl de sâkıt olur ve onlarla amel edilmez.<sup>439</sup>

#### D. Kıyâs

Kıyâs kelimesi " قاس " fiilinin masdarı olup sözlükte "iki şeyin miktarının birbirine göre değerlendirilmesi" anlamına gelir. Kıyâs kelimesinin anlam dairesi oldukça geniş görünmekle birlikte, delâlet ettiği mânaları iki noktada toplamak mümkündür:

1. Takdîr: Bir şeyin miktarının belirlenmesi,
2. Müsâvaat: Bir şeyin başka bir şeye eşit olması.<sup>440</sup>

Beydâvî, kıyâsın ta'rîfini şöyle yapar: " هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لإشتراكهما " " fi علة الحكم عند المثبت. " <sup>441</sup> Aralarındaki müşterek illet sebebiyle ma'lûm bir şeyin hükmünü, bir başka ma'lûm hükme vermektir.

Müellifimiz, kıyâsın ta'rîfini yaptıktan sonra kıyâsın hüccet olduğunu ve kıyâs ile amel etmenin şer'an vâcib olduğunu belirtir. Dâvud b. Ali'nin kıyâsı inkâr ettiğini, Şîa ve Nazzâm'ın ise onu muhâl kabul ettiğini aktarır. *Minhâcu'l-Vusûl* sâhibinin kıyâsın hüccetiyetini isbât etmek için serdettiği delîller ise şunlardır:<sup>442</sup>

Kıyâs, asıldan fer'e geçmektir. Geçiş ise i'tibâr yani düşünmektir ve bu ise Allah Teâlâ tarafından bize emredilmiştir. Âyet, şu şekildedir: فاعتبروا بأولى الأبرار. (Haşr, 59/2)

<sup>437</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 183.

<sup>438</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 186.

<sup>439</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 187.

<sup>440</sup> Duman, s. 37.

<sup>441</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 189.

<sup>442</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 190.



Kıyâsın zannî bir delîl olduğu şeklinde ki itirâz, müellifimiz tarafından şöyle cevâblandırılıyor: Maksâd ameldir. Amel için de zann kâfidir.

Müellifimizin kıyâsın hücciyetine dâir getirdiği bir diğer delîl de Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63)'nin vâli olarak, Rasûlullah (s.) tarafından görevlendirilmesi hâdisesidir.<sup>443</sup> Beydâvî'nin işâret etmekle yetindiği hâdis e şu şekildedir: Rasûlullah (s.) Hz. Muâz'ı (r.) Yemen'e göndereceği zaman, ona ne ile hükmedeceğini sordu. Muâz: "Allah'ın kitabıyla" dedi. Hz. Peygamber "ya orada bulamazsan?", diye sordu. Muâz, "Allah Rasûlünün sünnetiyle" cevabını verdi. Hz. Peygamber, "ya onda da bulamazsan?" deyince Muâz, "kendi görüşümle ihtihâd ederim" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber de, "elçisinin razı olacağı şekilde elçisinin elçisini muvaffak kılan Allah'a hamd olsun" dedi.<sup>444</sup> Beydâvî, "Bu hâdis e "Bugün sizin için dininizi tamamladım."(Mâide, 5/3).âyetinden önce gerçekleşmiştir." şeklindeki itirâza şu şekilde cevâb vermektedir: Maksad, usûldür. Çünkü tüm fer'î meseleleri çözecek sayıda nass bulunmamaktadır.

Müellifimiz tarafından kıyâsın hüccet olduğuna dâir getirilen bir başka delîl ise Hz. Ebû Bekir'in (r.) kelâle<sup>445</sup> hakkında verdiği hükümdür. Beydâvî'nin işâret etmekle yetindiği hâdis e şöyledir: Hz. Ebû Bekir'e kelâlenin ne olduğu sorulduğunda; "kendi görüşümü söylüyorum. Eğer doğruysa Allah'tan, hatalıysa benden ve şeytandan kaynaklanmaktadır. Allah ve Rasûlü, hatalı görüşümden uzaktır." dedikten sonra sözüne şöyle devam etmiştir: " أقول برأبي الكلالة ما عدا الوالد والولد. " "Kendi reyimle diyorum ki kelâle, baba ve oğlun dışındakidir." Akabinde Beydâvî, "Rey, icmâen kıyâs demektir." diyerek bu faslı sonlandırır.<sup>446</sup>

<sup>443</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 191.

<sup>444</sup> Hanbelî, s. 282.

<sup>445</sup> **Kelâle:** Baba, anne ve çocuk yönlerinden başka olan, yani ata ve çocuk zincirini oluşturan soy direğinin dışında bulunan akrabalık demektir. Ne çocuk ne de baba ve anne bırakmamış olan murise kelâle denildiği gibi, ne çocuk ne baba ne de anne olmayarak kalan mirasçıya da kelâle denilir. Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: Karaçam, İsmail-Işık, Emin-Bolelli, Nusrettin-Yücel, Abdullah, Milliyet Gazetesi Armağanı, İstanbul 2011, c. 2, s. 587.

<sup>446</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 191.

Hız. Ömer'in (r.), Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği mektuptaki sözünü, Beydâvî, kıyâsın hüccet olduğuna delil getiriyor. Mektupta, Hız. Ömer şöyle emretmişti: “Birbirine benzer ve yakın olanları tanı, sonra da onları görüşünle kıyâs et.”

Bu arada Beydâvî, “Sahâbenin kıyâsı zemmettiğine dâir pek çok rivâyet vardır.” şeklindeki itirâza yer veriyor ve bunu, şu şekilde cevâblıyor: “Sahâbenin zemmettiği kıyâs, şartlarına uygun olarak yapılmamış olan kıyâstır.”<sup>447</sup>

Müellifimiz, kıyâsın şer'î delillerden biri olduğunu mezkûr deliller ile isbâtladıktan sonra, kıyâsı şer'î bir delil olarak kabul etmeyenlerin öne sürdükleri delilleri tek tek ele alıyor ve onları, karşı deliller ile reddediyor. Kıyâs muhâliflerinin istinâd ettiği âyetler şunlardır: “Ey iman edenler! Allah'ın ve Rasûlünün önüne geçmeyin...” (Hucurât, 49/1), “... Allah'a bilmediğiniz şeyleri isnâd etmenizi haram kılmıştır.” (A'râf 7/33), “... Bilmediğin şeyin ardından gitme...” (İsrâ 17/36), “Yaş kuru yoktur ki, apaçık bir kitapta yazılı olmasın.” (En'âm, 6/59), “Zan ise haktan hiçbir şey kazandırmaz” (Yûnus, 10/36). Kıyâs muhâlifleri, mezkûr âyetler ile bu amelîyenin zandan öteye geçmediğini, zannın ise Allah Teâlâ tarafından zemmedildiğini bu sebebdan dolayı da kıyâsın hüccet olarak kabul edilmemesi gerektiğini iddia ederler. Müellifimiz ise bu eleştirileri, zannın hükme ulaşma yolunda olduğunu, hükmün kendisinde olmadığını belirterek cevâblıyor.<sup>448</sup>

Kıyâs karşıtlarının bir diğer delili de şu Hadîs-i şeriftir: Rasûlullah (s.) buyurdu: “<sup>449</sup> تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب و برهة بالسنة و برهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ”. “Bu ümmet, biraz Kitâb, biraz Sünnet ve biraz kıyâs ile amel ettiğinde dalâlete düşmüş olur.” Bu itirâza şu şekilde cevâb verebiliriz: Bu hadîsin senedi makbul değildir. Hadîsin sıhhatinin sağlam olduğu farz edilse bile onların kastettikleri mânaya gelmez. Bu hadîsin açık mânası, ümmet bazen Kitâb ile amel eder kıyâsı kullanmaz, bazen de kıyâsa muhâlif zannettiği için Kitâb ve Sünnet nassını te'vîl eder. İşte böyle yaptıkları vakit, dalâlete düşerler.<sup>450</sup>

<sup>447</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 192.

<sup>448</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 193.

<sup>449</sup> İbn Abdî'l-Ber, *el-Câmi'*, c. 2, s. 163 (*Minhâcu'l-Vusûl* s. 193'den naklen).

<sup>450</sup> Hanbelî, s. 277.

Kıyâs muhâliflerinin öne sürdüğü bir başka delil de şudur: Kıyâs, taraflar arasında ihtilâf ve nizâ' çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durum ise "... *Birbirinizle çekişmeyiniz...*" (İsrâ, 17/78) âyeti ile yasaklanmıştır. Beydâvî, bu itirâza ise şu şekilde cevâb vermektedir.<sup>451</sup> Bu âyet, savaş ile ilgili hususlarda ve ictihâd mahalli olmayan yerde, ictihâd yapmaya kalkışmak ile ilgilidir. Ayrıca Rasûlullah'ın (s.) "إختلاف أمتي" "رحمة." "Ümmetimin ihtilâfi, rahmettir." hadîsi de iddianızı çürütmektedir.

Müellifimiz, kıyâs bahsinin ikinci bâbını ise kıyâsın rükünlerine ayırmıştır.<sup>452</sup> Kıyâsın dört rükününün olduğunu belirterek mevzû'a giriş yaptığını görmekteyiz. Bu dört rükün ise asl, fer', illet veya câmi' ve hükümdür.

Beydâvî illeti şöyle ta'rîf eder: "إلlet, hükümü bildiren/gösterendir." İletin ta'rîfini yaptıktan sonra illete delâlet eden edâtları açıklamaya başlar.<sup>453</sup> Bunlardan ilki "كي" edâtıdır. Müellifimiz buna şu âyeti misâl getirir: (Haşr, 59/7). "كى لا" İkinci edât ise "لأجل" dir. Beydâvî, bu edâta ise şu iki hadîs-i şerifi misâl olarak getirir: "إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي لأجل الدافة." <sup>454</sup> "إنما جعل الإستئذان لأجل البصر." Üçüncü edât ise, "ل" dır. Misâli ise şu âyettir: "لدلوك الشمس" (İsrâ, 17/78) Beydâvî, bu âyeti misâl olarak gösterdikten sonra "lûgat âlimleri, lâm harfinin ta'lîl için olduğunu söylemişlerdir." diyor.<sup>455</sup> Lâm harfine müellifimizin getirdiği ikinci misâl ise şu âyettir: "ولقد ذرأنا لجهنم" (A'râf, 7/179) Bir diğer edât ise "ب" harfidir. Misâli ise şu âyettir: "فيما رحمة من الله لنت لهم" (Âl-i İmrân, 3/159) İletti bilme yollarından birinin de imâ olduğunu belirten Beydâvî, bunun ise beş kısmının olduğunu söyledikten sonra tek tek açıklıyor. İlki, hükümün vasfa, "fâ" harfi ile terettüb etmesidir. Misâli ise şu âyettir: "والسارق والسارقة فاقطعوا" (Mâide, 5/38) Bir hüküm, vasfa terettüb etmişse bu hâl, illiyeti gerektirir.

İmâ'nın diğer bir kısmı ise, zikredildiği halde hükme hiçbir te'siri olmayan vasıftır.<sup>456</sup> Beydâvî misâl olarak şu hadîsi veriyor: "نَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ".<sup>457</sup>

<sup>451</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 194.

<sup>452</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 199.

<sup>453</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 200.

<sup>454</sup> "... İzin istemek, böyle bakıp seyretme nedeniyle konulmuştur." Kocaer, s. 643

<sup>455</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 201.

<sup>456</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 202.

İmâ'nın diğer kısmı ise, zikredilen bir vasf ile iki şeyi hükümde birbirinden ayırmaktır.<sup>458</sup> Müellifimizin misâl olarak verdiği hadîs şöyledir: " القتال لا يرث. " <sup>459</sup>

İmâen illiyete delâlet eden yollardan biri de vâcib olan bir fiilin yapılmasına engel olan durumun nehyedilmesidir.<sup>460</sup> Misâl olarak verilen âyet şöyledir: " وذروا البيع " (Cuma, 62/9)

İlliyete delâlet eden yollardan biri de icmâ'dır. Misâli ise şudur: Mirâs paylaşımında, ana-baba bir kardeş, baba bir kardeşe takdîm edilir. Bunun sebebi ise ilk kardeşin, hem anne hem de baba tarafından nesebinin aynı olmasıdır.<sup>461</sup>

İlliyeti bilmenin bir diğer yolu ise, münâsebettir. Beydâvî'nin münâsebet olarak isimlendirdiği bu kısım, diğer usûlcüler tarafından maslahat olarak adlandırılmaktadır. Müellifimiz, münâsebeti tabir-i diğer ile maslahatı şöyle ta'rîf ediyor: " ما يجلب للإنسان نفعاً " " İnsan için faydalı olanı celbeden veya onun için zararlı olanı defeden şeydir." Maslahatı ise şu kısımlara ayırdığını müşâhede ediyoruz: *Hakîkî Dûnyevî Zarûrî*: Canı muhâfaza etmek için kısâsın; Dini müdaafa etmek için cihâdın emredilmesi, aklı örttüğü için müskirâtın haram kılınması, malın tazminât ile güvence altına alınması, nesebi muhâfaza etmek için zinânın yasaklanması. Müellifimiz bunları maslahatın bu nev'i için misâl vermektedir. *Hakîkî Dûnyevî Maslahî*: Çocuğa, velî ta'yîn edilmesi gibi. *Hakîkî Dûnyevî Tahsînî*: Pis olan şeylerin haram kılınması gibi. *Uhrevî*: Tezkîye gibi.

Beydâvî, Şâri'in itibâr ettiği maslahatın, illiyeti ifâde edeceğini belirtir. Misâli, bir şeyin, sarhoş edici olmasının, onun haram olmasına illet olması gibi.<sup>462</sup> Şâri'in itibâr etmediği maslahat ise illiyet ifâde etmez. Böyle olan maslahat, "münâsib-i mürsel"

---

<sup>457</sup> Hadîsin tam tercümesi şöyledir: İbnu Mes'ud (radiyallâhu anh) anlatıyor: "Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm), Cin gecesinde bana: "Kabında ne var?" diye sordular. Ben: "Nebîz!" dedim. "Güzel bir meyve, temiz bir sudur" buyurdular. Sonra da onunla abdest aldılar."

<sup>458</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 203.

<sup>459</sup> Tirmizî, Ferâid, no: 2109; İbn Mâce, Diyât, no: 2645 "Kâtil, vâris olamaz."

<sup>460</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 204.

<sup>461</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 204.

<sup>462</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 204.

olarak isimlendirilir. İmâm Mâlik, maslahatın bu nev'ini delîl olarak kabul etmiştir.<sup>463</sup>

Beydâvî'nin illeti bilme yollarından birinin de “şebah” olduğunu belirttiğini müşâhede ediyoruz. Müellifimiz, Kâdî Ebû Bekir el-Bakıllânî'den naklen “şebah”i şöyle açıklamaktadır:<sup>464</sup> Hükme, bizzat bitişik olan illete, münâsib denilir. Sarhoşluğun, tahrîm için illet olması gibi. Eğer illet, hükme bizzat bitişik değil de ona tâbi ise “şebah” denilir. Tahâret için abdestin şart olması gibi. İlet, hükmün bizzat kendisine münâsib değilse, “tard” denilir.

İleti bilme yollarından biri de “deverân”dır. Beydâvî, deverânı şu şekilde ta'rîf etmektedir: " هو أن يحدث الحكم بحدوث وصفٍ و ينعدم بعده. " <sup>465</sup> Vasfın varlığı hükmün varlığını, yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren şeydir.

Beydâvî, illeti bilme yollarından birinin de “tenkîhu'l-menât” olduğunu belirtiyor.<sup>466</sup> Tenkîh, sözlükte ayıklamak ve arındırmak mânasına gelir. Menât ise illet demektir. Fıkıh usûlü ıstılâhı olarak ise tenkîhu'l-menât, bir hükme illet olabilecek vasıflardan, uygun olmayanları ayıklayarak, en uygun vasfı belirlemektir. Meselâ, bir bedevî, Rasûlullah'a (s.) gelir ve Ramazan ayında oruçlu iken zevcesiyle cimâ' ettiğini söyler. Rasûlullah (s.) da bir köle azat etmesini söyler. İşte bu hadîs, hâdisenin hükmünü gösterdiği gibi, hükmün illete de işâret etmektedir. Ancak hangi vasfın illet olduğuna sarahaten delâlet etmemektedir. İşte burada müçtehide düşen görev, bu hâdiseyi incelemek ve hakikî illeti, diğer vasıflardan ayıklayarak tespit etmektir. Müçtehid, bütün vasıfları teker teker değerlendirir ve illet olmaya elverişli olmayanları ayıklayıp atarak nihâyet kefâret hükmünün hakikî illetinin “Ramazan ayında oruçlu iken bile bile cimâ' yapma” kanaatine varırsa, tenkîhu'l-menât yoluyla illeti belirlemiş olur.<sup>467</sup>

---

<sup>463</sup> Münâsib-i mürsel, maslahat-ı mürsele olarak da isimlendirilmiştir. Mâlikî ve Hanbelî mezhebine mensûb usûlcüler, maslahat-ı mürseleyi delîl olarak kabul etmişlerdir. Bu usûlcüler, maslahat-ı mürseleyi şu şekilde ta'rîf ederler: Şâri' tarafından ne itibâr ne de ibtâl edildiği bilinmeyen maslahattır. Mâlikî ve Hanbelî usûlcüler, maslahat-ı mürselenin delîl olarak kabul edilebilmesi için şu şartları taşıması gerektiğini söylemişlerdir: 1. Maslahat, şer'î bir delîle aykırı olmamalıdır. 2. Maslahat, kat'î olmalıdır. 3. Maslahat, küllî olmalıdır. Bkz. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 123.

<sup>464</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 206.

<sup>465</sup> Beydâvî *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 207.

<sup>466</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 209.

<sup>467</sup> Koçak, s. 123.

İleti bilme yollarının ne olduğunu açıkladıktan sonra, müellifimiz, illet olmadığına delâlet eden vasıfları bilme yollarının ne olduğu konusuna geçer. Bunların altı tane olduğunu belirttikten sonra tek tek açıklamaya başlar. **1.** Nakd ( النقص ) : Beydâvî'nin nakd ta'rîfi şöyledir: <sup>468</sup> " هو إبداء الوصف بدون الحكم . " Vasfin isbât edilip, hükmün edilmemesidir. **2.** İki illeti olan nev'in bir illet ile ta'lîl edilmesi imkânsızdır. Bu durum, illeti nass ile belirtilen (mansûs) meseleler için değildir. Onlarda bu câizdir. Meselâ, îlâ<sup>469</sup>, liân<sup>470</sup>, katl ve riddet<sup>471</sup> böyledir. İleti nass ile değil de istinbât yapılarak bilinen meselelerin bu şekilde ta'lîl edilmesi ise câiz değildir. Çünkü illetin diğeri veya hepsi olma ihtimâli vardır.<sup>472</sup> **3.** Kesr ( الكسر ) : İki cüzden mürekkebin olan illetin, bir cüz'ünün tesirsiz ve diğerrinin ise ona zıt olmasıdır. **4.** Kalb ( القلب ) : Muârizın, gösterilen illeti, ters çevirmesidir.<sup>473</sup> **5.** Kavî-i Müceb: Delîl getiren kişinin sözünün, bir kısmını kabul edip, diğerr kısmın da zıddını kabul etmektir. **6.** Fark ( الفرق ) : Aslın illet veya fer'in mâni' kılınmasıdır.<sup>474</sup>

## II. Fer'î Delîller

Fer'î delîl, hücciyetinin bir başka delîle istinâd ettiğii delîl demektir. Tabir-i diğerr ile müstakil olmayan delîl demektir. Fer'î delîller, aslî delîllere dayandığıında müstakil delîl sayılmazlar. Çünkü aslî delîllerden çıkarıldıklarından tâlî yani ikinci derecede delîldirler.<sup>475</sup>

Fer'î delîllerin sayısı hakkında fıkıh usûlü metotları arasında ihtilâf olduğı gibi aynı usûlü metoduna mensûb usûlcüler arasında da ihtilâf vardır. Usûlü görüşlerini araştırdığımız Beydâvî'nin ise fer'î delîlleri, makbûl ve merdûd olarak ikili bir tasnîfe tâbi tuttuğunu görüyoruz. Mevzûya makbûl delîller hakkında bilgi vererek

<sup>468</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 211.

<sup>469</sup> **Îlâ:** Kocanın, eşiiyle cinsel ilişkide bulunmamak üzere yaptığı yemine " îlâ " denir. Daha fazla bilgi için bkz. Hamdi Döndüren, "Îlâ", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2000, c. 22, s. 61.

<sup>470</sup> **Liân:** Kadının, kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesine "liân" denir. Daha fazla bilgi için bkz. M. Akif Aydın, "Liân", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2009, c. 27, s. 172.

<sup>471</sup> **Riddet:** Bir Müslümanın, İslâm dininden çıkmasını ifade eden fıkıh ıstılahıdır. Daha fazla bilgi için bkz. İrfan İnce, "Ridde", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2010, c. 35, s. 88.

<sup>472</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 213.

<sup>473</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 214.

<sup>474</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 216.

<sup>475</sup> Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara 2002, s. 23; Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 127; Hanbelî, s. 45.

başlamaktadır. Biz de müellifimizin bu sıralamasına uyacağız. Önce makbûl delilleri ardından da merdûd delilleri inceleyeceğiz.

## A. Makbûl Deliller

Beydâvî, makbûl deliller ser levhâsı altında altı delile yer veriyor. Bu altı delil ise şunlardır: Eşyâda asl olan ibâhadır, İstishâb, İstikrâ, Söylenenin en azı almak, Münâsib mürsel, Delilin yokluğu.

### 1. Eşyâda Asl Olan İbâhadır

Müellifimiz, konuya “faydalı olan şeylerde asl olan, ibâhadır.” diyerek giriş yapar.<sup>476</sup> Bu delili ise şu üç âyete istinâd ettirir: (Bakara, 2/ 29 *قل حرم* خلق لكم ما في الأرض قل حرم (A'râf, 7/32) *زينة الله التي أخرج لعباده* (Mâide, 5/4) *أحل لكم الطيبات*) İbâha yani mübâhlık, şu üç şeyden biriyle sâbit olur: **1.** Günâh olmadığının bildirilmesi. **2.** Harâm olduğuna dâir nassın olmayışı. **3.** Helâl olduğuna dâir nassın olması.<sup>477</sup>

Beydâvî bundan sonra ise “zararlı şeylerde asl olan, tahrîmdir.” der. Bunu ise şu hadîs-i şerîf ile temellendirir: " لا ضرر و لا ضرار في الإسلام ".<sup>478</sup>

### 2. İstishâb

Sözlükte, “kısa süreli olmayan beraberlik, bir arada bulunma” anlamındaki *sohbet* kökünden türeyen ve “beraberliği istemek, birlikte olmayı devam ettirmek” manasına gelir.<sup>479</sup> Terim olarak ise, geçmişte sâbit olan bir hükmün, değiştiğine dâir bir delil olmadığı sürece şu anda da devam ettirilmesidir. Başka bir deyişle, varlığı sâbit olan şeyin devam ettirilmesi, olmayan bir şeyin de yok kabul edilmesidir.<sup>480</sup>

Beydâvî istishâb için şunları söylüyor: zevâli zâhir olmayan bir şeyin, bekâsı zannedilir. Eğer böyle olmasaydı mucize sâbit olmazdı. Çünkü mucize, âdetin devamlılığına bağlıdır. Aynı şekilde Resûlullah (s.a) zamanında var olan hükümler, neshin câiz olması sebebiyle sâbit olmazdı.<sup>481</sup>

<sup>476</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 225.

<sup>477</sup> Ebû Zehrâ, *Fıkıh Usûlü*, s. 46.

<sup>478</sup> “İslâm'da zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur.” Hadisin tahriri için bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *Hadislerle İlim ve Hikmet*, (trc. Ali Kaya), Semerkant yay. , İstanbul 2007, c. 2, s. 421.

<sup>479</sup> Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, I-XXXIV, İstanbul 2009, c. 23, s. 376.

<sup>480</sup> Hanbelî, s. 312; Mahmud Esâd, s. 79.

<sup>481</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 226.

### 3. İstikrâ

Sözlükte “bir şeyin durumunu ve özelliklerini öğrenmek için araştırma yapma, çaba harcama” anlamına gelen istikrâ, cüz’den küllîye, özelden genele, tek tek olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem için kullanılan bir terimdir.<sup>482</sup>

İstikrâ, istikrâ-i tam/maktû’ ve istikrâ-i nâkıs/maznûn olmak üzere iki kısma ayrılır. İstikrâ-i tam, hüküm, bir mahiyetin bütün cüz’lerinde sâbit olduğundan dolayı o mahiyette küllî hükmü isbât etmektir. İstikrâ-i tam kesinlik ifade eder. İstikrâ-i nâkıs ise hüküm, bir mahiyetin bazı fertlerinde sâbit olduğundan dolayı o mahiyette küllî hükmü isbât etmektir. İstikrâ-i nâkıs asla kesinlik ifade etmez.<sup>483</sup>

Beydâvî istikrânın tarifini yapmayıp, konuya misâl ile başladığından, istikrânın tarifini yapmayı ve kısımlarını açıklamayı konunun daha iyi anlaşılması için uygun bulduk. Müellifimiz, vitir namazının binek üzerinde edâ edilebilmesi, onun vâcib olmadığını gösterdiğini ifâde ediyor. Çünkü hiçbir vâcib namaz, binek üzerinde edâ edilemez. İşte Beydâvî, bu istidlâl ile istikrâyı temellendiriyor.<sup>484</sup> Akabinde ise isrikrânın zan ifâde ettiğini ama onunla amel etmenin gerektiğini belirtiyor. Bu görüşünü ise “Biz zâhir ile hükmederiz.” rivâyeti ile delillendiriyor.<sup>485</sup>

### 4. Söylenenin En Azını Almak

Bir hüküm hakkında söylenen görüşlerin en azını almak demektir.<sup>486</sup> Beydâvî, İmâm Şâfiî’nin delil olmadığına “ekall mâ kîl” ile amel ettiğini belirtmektedir. Buna ise şu misâli vermektedir: Kitâbînin diyeti, müslümanın diyetinin üçte biri, bazılarında göre yarısı ve diğer bazılarında göre ise kitâbînin diyeti, müslümanın diyeti ile aynıdır.<sup>487</sup> İmâm Şâfiî, muhtelif görüşlerin en azıyla, yani Müslümanın diyetinin üçte biri ile hükmetmiştir. “Ekâll mâ kîl”, icmâ’ ve berâet-i asliyye üzerine bina edilmiştir. Şöyle ki, müslümanın diyetinin üçte biri ile hüküm, üzerinde icmâ’ edilmiş bir hüküm oluyor. Çünkü ekserin gereği, ekallin gereğini müstelzimdir. Ayrıca berâet-i asliyye, fazlalığın

<sup>482</sup> Abdülkuddüs Bingöl, “İstikrâ”, *DİA*, , I-XXXXIV, İstanbul 2009, c. 23, s. 358.

<sup>483</sup> İsmail Hakkı, s. 180.

<sup>484</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 227.

<sup>485</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 227.

<sup>486</sup> İzmirli, s. 176.

<sup>487</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 228.



vâcib olmamasını iktiza ediyor. Çünkü berâet-i asliyye, mutlak<sup>488</sup> vucûbun yokluğuna delâlet eder.

## 5. Münâsib Mürsel

Münâsib, sözlükte iyi, uygun ve faydalı gibi anlamlara gelir. Maslahat kelimesiyle aynı anlamda kullanılır. Mürsel ise salıverilmiş, başboş bırakılmış, kayıt ve şarta bağlanmamış şey manasına sâhiptir.<sup>489</sup> Fıkıh usûlü terimi olarak ise İslâm'ın amaçlarına uygun olan, hakkında muteber veya ilgâ edilmiş olduğuna dâir özel bir delil bulunmayan maslahatlar demektir.<sup>490</sup> Usûl literatüründe münâsib mürsel; istidlâl, el-istidlâlu'l-mürsel (müstersil), el-mesâlihu'l-mürsele ve istislâh gibi terimler ile aynı anlamda kullanılır.<sup>491</sup>

Beydâvî, maslahat; zarûrî, kat'î ve küllî ise ona itibâr edilir. Eğer bu şartları taşıyorsa muteber değildir. Mâlik'in ise mutlak olarak yani hiçbir şart ve kayda bağlamaksızın maslahata itibâr ettiğini söylüyor.<sup>492</sup>

## 6. Delilin Yokluğu

Beydâvî'ye göre makbûl delillerin altıncısı ve sonuncusu "*fekdu'd-delil*" dir. Usûl eserlerinde bu yöntem, nefyu'l-medârik, istidlâl bi'ademi'l-medârik ve ihticâc bilâ delil olarak da isimlendirilir.<sup>493</sup> Müellifimiz, "*fekdu'd-delil*" için şöyle der: "Dikkatli ve tam bir araştırmadan sonra, delilin olmadığı zannına ulaşırsa, bu zan, hükmün olmayışını gerektirir."<sup>494</sup>

## B. Merdûd Deliller

Beydâvî, merdûd deliller başlığı altında iki delile yer veriyor. Bu iki delil ise şunlardır: İstihsân ve Sahâbî kavli.

### 1. İstihsân

Sözlükte "güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey" anlamındaki hüsn kelimesinden türeyen istihsân "bir şeyi iyi ve güzel bulmak" manasına gelir. Bir fıkıh usûlü terimi

<sup>488</sup> İzmirli, s. 177.

<sup>489</sup> Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 143; İzmirli, s. 79; Hanbelî, s. 29.

<sup>490</sup> Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 240; Şa'bân, s. 170.

<sup>491</sup> Şükrü Özen, "İstislâh", *DİA*, , I-XXXXIV, İstanbul 2009, c. 23, s. 384.

<sup>492</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 228.

<sup>493</sup> İzmirli, s. 143.

<sup>494</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 229.

olarak ise, müctehidin bir meselede icmâ', zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesidir.<sup>495</sup>

Müellifimiz, Ebû Hanîfe'nin istihsânı kabul ettiğini belirttiikten sonra, onun istihsânı şöyle tefsir ettiğini aktarıyor: "Müctehid için sâbit olmuş bir delildir. Ancak ona bir tâbir bulmaktan âciz kalmıştır."<sup>496</sup> Beydâvî ise bunu "delilin, sahih olanı fâsid olandan ayırabilmesi için açık olması gerekir." diyerek reddeder. Bundan sonra ise Kerhî'nin istihsân tarifini verir: "Bir meselede, daha kuvvetli olduğu için, benzerlerinde verilen hüküm gibi hüküm vermemektir." Misâli ise şudur: "*Malım, sadakadır.*" diyen kişinin sözünde yer alan "sadaka" tabirini Ebû Hanîfe, zekât diye tahsîs etmiştir. Bunu ise şu âyete dayandırmıştır: *خذ من أموالهم صدقة* (Tevbe, 9/103) Beydâvî bu açıklama ve misâle göre istihsânın, tahsîs demek olacağını belirtir.<sup>497</sup>

## 2. Sahâbî Kavli

Hadîs usûlü âlimlerine göre sahâbî, Hz. Peygamber ile uzun süre bir arada bulunmuş olsun olmasın onu gören ve ona iman etmiş olan kişidir. Bu anlayışa göre, Hz. Peygamber'e iman etmiş ve onunla bir ân bile beraber bulunmuş herkes sahâbî adını alır. Bazı usûl âlimleri de bu görüşe katılırlar. Fakat usûlcülerin çoğunluğunca benimsenen terim anlamına göre, böyle kimse sahâbî sayılmaz.<sup>498</sup> Sahâbî sözü için literatürde yaygın olarak kavlü's-sahâbî, mezhebü's-sahâbî, fetva's-sahâbî ve hükmü's-sahâbî tabirleri kullanılır.<sup>499</sup> Ayrıca sahâbî sözü, "eser" olarak da isimlendirilir.<sup>500</sup>

Beydâvî, sahâbî sözünün hüccet olarak kabul edilemeyeceği kanaatindedir.<sup>501</sup> Bu görüşünü getirdiği şu üç delil ile ispatlamaya çalışır:<sup>502</sup> **1.** "...*Ey Akıl sahipleri! İbret*

<sup>495</sup> Bardakoğlu, Ali, "İstihsân", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2009, c. 23, s. 339.

<sup>496</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 231.

<sup>497</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 231.

<sup>498</sup> Şa'bân, s. 213.

<sup>499</sup> H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2011, c. 35, s. 500.

<sup>500</sup> İzmirli, s. 137.

<sup>501</sup> Beydâvî'den başka Gazzâlî, F. Râzî, İbn Hâcîb ve Âmidî de bu görüştedirler. Ayrıca İmâm Şâfî de kavli-i cedidinde sahâbî kavlinin hüccet olamayacağını ifâde etmiştir. Bunlardan başka Eş'ârî, Mu'tezile mezhebi ve muteahhirin Hanefî ulemâsı da bu kavli benimsemişlerdir. Bkz. İzmirli, s. 138.

<sup>502</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 232.

*alın!*” (Haşr, 59/2) âyeti, taklîdi engeller. **2.** Sahâbenin birbirlerine muhâlefet ettiklerine dâir icmâ’ vardır. Eğer sahâbî sözü hüccet olsaydı, birbirlerine muhalefet etmezlerdi. **3.** Usûlü’-d-dîn’de sahâbî sözü, hüccet olarak kabul edilmiyor. Buna kıyâsen furû-ı dîn’de de delil olarak kabul edilemez.

Müellifimiz bunlardan sonra ise sahâbî sözünü hüccet olarak kabul edenlerden gelebilecek şu itiraza yer verir: <sup>503</sup> "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم إهدتكم". Bu hadîs, ashâbın sözünü kabul etmeyi gerektirir. Beydâvî, bu itirazı, “Bu hadisten maksat, ashâbın umumudur.” diyerek reddeder.<sup>504</sup>

---

<sup>503</sup> “Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarırsanız, hidâyete erersiniz.” Bkz. İbn Abdi’l-Ber, Câmiu Beyâni’l-İlmi ve Fadlihi, c. 2, s. 111.

<sup>504</sup> Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, s. 233.

## V. BÖLÜM

### TEÂDÜL VE TERCİH

İslâm hukukuna göre tek şâri' vardır. O da Allah Teâlâ'dır. Eğer “şâri” lafzı, Allah Teâlâ'dan başkası için kullanılmış ise, bu mecâzendir. Çalışmamızın “*Fıkhın Delilleri*” başlığını taşıyan üçüncü bölümünde yer alan delillerin hepsi Şâri'in hükmünü bilme vâsıtalarıdır. Şâri'in bir mesele hakkındaki hükmünü ise nass'lardan öğreniriz. Nass'lardan sonra gelen delillerin hepsi, ya nass'lar üzerine hamledilmiş veya onların bildirdiği küllî kâidelerden alınmıştır. Hâl böyle olunca, bu deliller arasında hiçbir zaman çelişki olmaz. Çünkü hepsinin kaynağı, Şâri' Teâlâ'dır. Eğer, nass'lar arasında çelişki olduğu zannedilirse, bu, ya nass'ın delâletinin kapalı oluşu veya delil olmayan bir şeyin delil olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. Görüldüğü üzere çelişki, nass'ın kendisinden değil, araştırmacının eksikliğinden kaynaklanmaktadır.

Çalışmamızın “*Teâdül ve Tercih*” ismini taşıyan bu bölümünde, şer'î deliller çatıştığı zannedildiğinde nasıl bir metot izleneceği, teâruzun ne şekilde giderileceği ve tercih işleminin nasıl yapılacağı konuları ele alınacaktır.

Müellifimiz, “teâruz / التعارض” deyimini kullanan usûlcülerin aksine, “teâdül / التعادل” ifâdesini tercih etmiştir. Biz de Beydâvî'nin bu kullanımına uyararak, bu bölümün başlığını “*Teâdül ve Tercih*” olarak belirledik.

#### I. Teâdül

Teâdül sözlükte, karşılaşmak, çelişki, çatışmak ve birbirine ters düşmek gibi anlamlarda kullanılır. Fıkıh usûlü eserlerinde teâdül kavramıyla eş anlamlı olarak tenâkuz, muâraza, tezâd, temânu', tedâfu', tenâfî ve ihtilâf gibi kelimeler de kullanılır. Fahreddîn er-Râzî, Beydâvî, Tâceddîn es-Sübki, Bedreddîn ez-Zerkeşi ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi usûlcüler bu konuyu teâdül başlığı altında ele alırken; Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090), Fahrülislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ve Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) gibi usûlcüler muâraza; Alâeddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144), İbrâhim eş-Şâtübî (ö. 790/1388) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi usûlcüler de teâruz başlığını tercih

etmişlerdir.<sup>505</sup> İstılâhta ise, eşit kuvvette iki şer'î delilden birinin, bir mesele hakkında bir anda gerektirdiği hükmün, diğer bir delilin aynı mesele hakkında gerektirdiği hükme aykırı olmasına denir.<sup>506</sup>

Beydâvî bu bölüme, “aynı konuda iki emârenin teâdulü” başlığını verdiği bâb ile giriş yapar. Bu bâb başlığından, Beydâvî'nin kat'î deliller arasında teâruzun olamayacağı görüşüne sahip olduğunu anlıyoruz. Bunu ise, bâb başlığında, “delil” lafzına değil de “emâre” kelimesine yer vermesinden hareketle söylüyoruz. “Çünkü mütekellimîn metoduna mensûb usûlcüler, “delil” terimini “*üzerinde doğru düşünmekle ızturârî olarak bilinmeyen şeyi bilmeye ulaştıran her şey*” şeklinde ta'rif ediyorlar ve bu ıstılâhı sadece medlûl hakkında ilme ulaştıran şeyler için kullanıyorlar. Zanna ulaştıran şeyler için ise “emâre” terimini tercih ediyorlar.”<sup>507</sup>

Aralarında müellifimizin de olduğu Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Güzelhisârî (ö. 1253/1837) gibi usûlcülere göre, kat'î deliller arasında teâruz câiz ve vâki' değildir. Çünkü teâruz, Şârî Teâlâ'ya nisbet edilemez. Lâkin zannî deliller arasında ise câiz ve vâki'dir. Bunun sebebinin Zerkeşî (ö. 794) şöyle açıklıyor: Allah Teâlâ, her şer'î hüküm için kat'î bir delil koymamıştır. Hükümlerini kullarının maslahatına binâen zannî delillere dayandırmıştır. Böylece insanlar tek mezhebe kalmadan, farklı hükümlerle ihtiyaçlarını daha kolay giderebilirler. Şer'î hükümlerde zannî deliller mu'teber olunca, zâhirde açıklık ve kapalılık itibariyle bunlar arasında teâruzun olması tabiidir.<sup>508</sup>

Müellifimiz, İki emâre yani iki zannî delil arasında teâruzun vukû'unu Kerhî'nin kabul etmediğini ama -kim olduklarını belirtmeden- bir kısım usûlcülerin ise bunu mümkün gördüğünü aktarıyor. Bâkılânî, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ise teâruz esnâsında kişinin muhayyer olduğu görüşünde olduklarını belirtiyor. Bazı fakihlerin ise teâruz hâlinde ikisiyle de amel edilemeyeceği (tesâkut) görüşüne sâhip olduğunu bildiriyor.<sup>509</sup>

<sup>505</sup> Şükrü Özen, “Teâruz”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 2014, c. 40, s. 208.

<sup>506</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 309.

<sup>507</sup> İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 47.

<sup>508</sup> İzmirli, s. 206; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 312.

<sup>509</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 237.

Beydâvî teâruz hâlinde nasıl davranılacağı hakkında şu misâli verir: Kâdî/Hâkim, bir meselede teâruz eden iki delilden biri ile hüküm verdiği takdirde, başka bir zaman diğer delil ile artık hükmedemez. Müellifimiz bunu şu hadîs ile temellendiriyor: " لا تقض " في شيء واحد بحكمين مختلفين.<sup>510</sup>

Eğer aynı meselede bir müctehidden iki farklı görüş nekledilmiş ise, bu durum, onun tevakkuf ettiğine delâlet eder. Eğer aynı mecliste, müctehidden iki farklı görüş nakledilirse, en son söylediği kendisinin mezhebi olarak kabul edilir. Ama eğer bilinmiyorsa, kendisinden her iki kavil de rivâyet edilir.<sup>511</sup> Beydâvî, İmâm Şâfiî'nin kavilleri için de aynı durumun söz konusu olduğunu ve bunun, Şâfiî'nin ilimdeki yerinin yüceliğine işâret ettiğini belirtir.<sup>512</sup>

## II. Tercîh

Sözlükte, "tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, yeğlemek" anlamlarına gelir. Tercih edilen delile râcih, terkedilene mercûh, delillerden birine güç veren ilâve özelliğe rüchân/müreccih denilir.<sup>513</sup> Müellifimiz tercihin ıstılâhi ta'rîfini şöyle yapar:<sup>514</sup> "İki emâreden birinin, diğerine üstün kılınmasıdır." Bu işlem ise, iki emâreden biriyle amel edilebilmesi için yapılır. Beydâvî, tercih işlemine şu örneği verir: Sahâbe, Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği "إذا التقي الختانين فقد وجب الغسل" hadisi, "إنما الماء من الماء" hadisine tercih etmişlerdir.<sup>515</sup>

<sup>510</sup> "Bir meselede iki farklı hüküm verme!" Nesâî, hadis nu: 4523.

<sup>511</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 238.

<sup>512</sup> Muhammed Ebû Zehra (1898/1974) bu hususu şöyle açıklar: "Şâfiî'nin bir mesele hakkında iki kavlinin olması, onun aklının kemâline ve niyetinin olgunluğuna delâlet eder. Tahkik etmeden, burhân bulmadan peşinen bir fikrin esiri olmazdı. Tercih yapacak delilleri tam olarak bulmadan hüküm vermezdi. Bu durum, ictihâd yapma gücünü ve hakikati aramadaki gayretini gösteriyor. Şâfiî'nin hareketli bir fikir hayatı vardı. Ulaştıklarıyla yetinmez, daha ötesini arardı. Görüşlerini geliştirir ve olgunlaştırırdı. Daima hadis arardı ve "Hadisin sıhhati sâbit olunca, benim mezhebim odur." derdi. Şâfiî, ilim seyahatlerini çok severdi. Bu yolculukları sebebiyle pek çok örf ve âdet öğrendi. Bunların da onun ictihâdına tesiri oldu. Şâfiî'nin görüşlerinin çokluğu, onun ictihâd usûlüne uygundur." Daha fazlası için bkz. Ebû Zehra, *İmâm Şâfiî*, s. 171-175.

<sup>513</sup> Şükrü Özen, "Tercih", *DİA*, I-XXXIV, İstanbul 2014, c. 40, s. 484.

<sup>514</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 239.

<sup>515</sup> "Hitân, hitanı geçince gusûl vacib olur, ben ve Resulullah böyle yaptık ve yıkandık." Buhari, *Gusl* 28; Müslim, *Hayz* 87, (348); Muvatta, *Tahâret* 71, (1, 45, 46); Ebu Davud, *Tahâret* 84, (216); Nesâî, *Tahâret* 129, (1, 110, 111); İbnu Mâce, *Tahâret* 111, (610).

<sup>516</sup> "Suyu (yıkamayı), su (menin gelmesi) gerektirir." Müslim, *Hayz* 87; Ebû Dâvud, *Tahâret* 84.

Beydâvî, kat'îyyâtta tercihin olamayacağını çünkü onlar arasında teâruzun vukû' bulamayacağını belirtir. Aksi halde iki nekîd / zıdd aynı anda bir araya gelmiş olur. Bu ise mantıken imkânsızdır.

İki nass teâruz ettiğinde, bir şekilde ikisiyle de amel etmek evlâdır. Beydâvî buna, şu iki hadisi misâl olarak gösteriyor: **1.** "Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm buyurdular ki: "Size şahidlerin en hayırlısını haber vereyim mi?" Kendisine "evet" denildiğinde ise şu şekilde buyurdu: "O, şahidlik yapması talep edilmeden önce şahidlik yapandır."<sup>517</sup> **2.** Cabir İbnu Semüre radiyallahu anh anlatıyor: "Hz. Ömer radiyallahu anh bize Câbiye'de hitap etti ve dedi ki: "Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm, tıpkı benim sizin aranızdaki şu kalkmam gibi bizim aramızda hitap için ayağa kalktı ve dedi ki: "Ashabım, bunları takip edenler (tabiin) ve onları da takip edenler (etbauttabiin) hakkında bana riayetkâr olun (benim hatırım için onlara da saygılı olun). Onlardan (Etbauttâbiînden) sonra yalan yaygınlaşacak, öyle ki, kişi kendisinden şahitlik istenmediği halde şهادette bulunacak, yemin talep edilmediği halde yemin edecek."<sup>518</sup> Müellifimiz bu hadisleri naklettikten sonra, aralarındaki teâruzu şöyle kaldırıyor: İlk hadis ile Allah hakkı<sup>519</sup> olan meselelerde, ikinci hadis ile de kul hakkı<sup>520</sup> olan meselelerde amel edilir.<sup>521</sup>

Kuvvette birbirine eşit olan iki nass teâruz ederse, bunlardan zaman itibariyle geç vârid olan nâsihtir ve onunla amel edilir.

Beydâvî haberlerin/hadislerin tercîhi için izlenilmesi gereken yolu, yedi aşama olarak şu şekilde açıklar:

**1. Râvî'nin hâli:** Bu başlık altında müellifimiz, râvîde ve senedde bulunan, tercîh edilmeye sebep olacak özelliklerin şunlar olduğunu belirtir: Râvîlerin çokluğu, vasıtaların azlığı, râvînin fakih oluşu, Arapçayı iyi bilmesi, fazileti, itikadının doğru

<sup>517</sup> Müslim, hadis nu: 1819; Tirmizî, hadis nu: 2296; İbn Mâce, hadis nu: 364.

<sup>518</sup> Tirmizî, Fiten, nu: 1950.

<sup>519</sup> **Hukûkullah:** Bu tabir ile belirli bir ferdin menfaatine bakılmaksızın toplumun menfaatini gerçekleştirmeyi ve toplumdaki kamu düzenini korumayı hedef tutan hükümler anlatılmak istenir. Bu yüzden, bu çeşit hükümler bütün insanların Rabbi olan Allah'a nisbet edilir. Hiç kimse bu haklardan feragat etmeye yetkili değildir ve bu emirlerin yerine getirilmesinde gevşeklik gösteremez. Bkz. Şa'bân, s. 286.

<sup>520</sup> **Hukûkulibâd:** Bu tabir ile ferde mahsus olan bir menfaatin gerçekleştirilmesine yönelik hükümler kastedilir. Hak sahibi dilerse hakkının yerine getirilmesini ister, isterse bir bedel karşılığında veya karşılıksız olarak hakkından vazgeçer. Bkz. Şa'bân, s. 289.

<sup>521</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 240.

olması, hadisçilerle arkadaşlığı, tecrübeli oluşu, rivâyet ettiği haber/hadis ile amel etmesi, râvînin, hadis âlimleri tarafından tezkiye edilmesi, ezberinin ve zabtının güzel oluşu, Rasûlullah (s.)'ın lafızları ile rivâyet etmesi, şöhreti, nesebi, isminin karışmaması, Müslüman olduğu tarih.<sup>522</sup>

**2. Rivâyet zamanı:** Bu başlık altında müellifimiz, râvînin hadisi rivâyet ettiği zamanı göz önüne alarak, tercîh sebebi olacak kriterlerin şunlar olacağını belirtir: Bâliğ râvînin rivâyeti, çocuğun rivâyetine tercîh edilir. Bâliğ iken tahammul<sup>523</sup> ettiği rivâyet, çocuk iken tahammul ettiği rivâyete tercîh edilir.<sup>524</sup>

**3. Rivâyet keyfiyeti:** Bu başlık altında müellifimiz, rivâyeti merkeze alarak, tercîh sebebi olacak hususiyetlerin şunlar olacağını belirtir: Merfû'<sup>525</sup> olduğunda ittifak edilen rivâyet, sebab-i nüzulün yer aldığı rivâyet, Nebî (s.) lafzı ile aktarılan rivâyet, Asıl râvînin inkâr etmediği rivâyet.<sup>526</sup>

**4. Vürûd vakti:** Bu başlık altında müellifimiz, rivâyetin söylenilmesine sebep olan hâdisenin zikredilmesinin tercîh sebebi olduğunu belirtiyor. Bundan başka yer verdiği diğer tercîh sebepleri ise şunlardır: Medenî olan nasslar, Mekkî olanlara tercîh edilir. Kullar için kolaylığı ifâde eden rivâyetler tercîh edilir. Mutlak olarak vârid olan bir nass, vürûd tarihi bilinene tercîh edilir.<sup>527</sup>

**5. Lafız:** Bu başlık altında müellifimiz, rivâyetin lafzıyla alakalı olan tercîh sebeplerine yer verir. Fasîh olan rivâyet, fasîh olmayana tercîh edilir. Hâss, âmm lafza; tahsîs edilmemiş âmm lafız, tahsîs edilmiş âmm lafza; hakikat, mecâza tercîh edilir. Lafzın varsa önce şer'î manası yoksa örfî manası tercîh edilir. Hükümün illetine işâret eden, muârizına yer veren rivâyet tercih edilir.<sup>528</sup>

<sup>522</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 241.

<sup>523</sup> **Tahammul:** Hocadan hadis öğrenme, hadis almak demektir. Tahammul yolları ise başlıca sekiz usûldür: Semâ', Kırâ'at/Arz, İcâzet, Munâvele, Kitâbet, İ'lâm ve Vicâde. Bkz. Uğur, s. 385; Aydınli, s. 300.

<sup>524</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 241.

<sup>525</sup> **Merfû':** Hz. Peygamber (s.)'e nisbet edilen söz, fiil ve takrirlere denir. Bkz. Uğur, a.g.e, s. 217; Senedi nasıl olursa olsun, Hz. Peygamber (s.)'e açıkça veya hükmen nisbet edilen hadise denir. Bkz. Aydınli, s. 175.

<sup>526</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 241.

<sup>527</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 242.

<sup>528</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 242.



6. Hüküm: Bu başlık altında müellifimiz, rivâyetin hükmünü nazar-ı itibara alarak tercîh prensiplerini belirtir. Haram kılan nass, mübâh kılan nassa tercîh edilir. Beydâvî bu prensibi, iki delil ile temellendirir. Birincisi; Rasûlullah (s.) şöyle buyurdu: " ما اجتمع " 529 "إلا وغلب الحرام الحلال". İkincisi; İhtiyâden böyle davranılır ki, müslüman haramı işlemesin. Hadd'i nefyeden bir nass, hadd'i gerektiren nassa tercîh edilir. Beydâvî bu prensibi şu hadis ile delillendirir: " إدروا الحدود بالشبهات." 530 531

7. Beydâvî, Selefin ekseriyetinin amel ettiği rivâyetin tercîh edileceğini belirterek bu bâbı sonlandırır. 532

Müellifimiz, haberler arasında tercihin nasıl olacağını belirttikten sonra kıyâslar arasında tercihin ne şekilde yapılabileceği konusuna geçer. Beydâvî'ye göre teâruz eden iki kıyâs arasında tercîh prensipleri şunlardır:

İllet sebebiyle tercîh: İlet ile ta'lîl edilen kıyâs, hikmet ile ta'lîl edilene tercîh edilir. Hikmet ile ta'lîl edilen kıyâs, vasf-ı ademî ile ta'lîl edilene tercîh edilir. Vasf-ı ademî ile ta'lîl edilen kıyâs, şer'î hüküm ile ta'lîl edilene tercîh edilir. Şer'î hüküm ile ta'lîl edilen kıyâs, diğer hükümler ile ta'lîl edilene tercîh edilir. İlet-i basît ile ta'lîl edilen kıyâs, illet-i mürekkeb ile ta'lîl edilene tercîh edilir. 533

İllet delili sebebiyle tercîh: Kat'î nass ile ta'lîl edilen, sonra zâhir nass ile ta'lîl edilen, sonra "Lâm" harf-i ceri ile ta'lîl edilen, sonra (ن) edatı ile ta'lîl edilen, sonra "Bâ" harf-i ceri ile ta'lîl edilen, sonra zarûrî dinî bir sebep ile ta'lîl edilen, sonra zarûrî dünyevî bir sebep ile ta'lîl edilen tercîh edilir. 534

Hükümün delili sebebiyle tercîh: Delili nass olan, sonra delili icmâ' olan tercîh edilir. 535

529 "Harâm ve helâl bir arada toplanmaz. Eğer toplanırsa, harâm helâle gâlib olur." Hâfiz İrâkî, bu rivâyetin aslını bulamadığını belirtir. Bkz. İrâkî, *Tahrîcu Ehâdisi'l-Minhâc*, s. 119.

530 Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 242.

531 "Şüphle ile haddleri düşürün." Tirmizî, hadis nu: 1424; Hâkim, *Müstedrek*, 4/384.

532 Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 243.

533 Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 245.

534 Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 245.

535 Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 246.

## VI. BÖLÜM

### İCTİHÂD VE İFTÂ

Kur'ân ve Sünnet, hayatını vahyin rehberliğinde yaşamak isteyen müslümanın iki temel kaynağıdır. Doğumundan ölümüne kadar insan, farklı olay, kültür ve âdetlerle karşılaşır. İnsan hayatı sürekli bir değişim içerisinde. Bundan dolayı her problemi için nass bulması mümkün değildir. Evet, nasslar sınırlı ve hâdiseler ise sınırsızdır. Sınırsız olan meseleleri, vahiy dairesi içinde kalarak sınırlı sayıdaki nass ile çözmenin adı, ictihâddir.

İctihâdın ta'rîfi, şartları, yeri ve kimin tarafından yapılacağı vb. hususlar, fıkıh usûlü kitaplarının önemli konularındandır. İctihâd, güncelliğini her zaman koruyan bir meseledir. İctihâd faaliyetinin nasıl olacağı, nass ile ilişkisinin ne şekilde kurulacağı vb. sorular, usûl kitaplarının ictihâd bölümünde cevabını bulur.

Beydâvî *Minhâcu'l-Vusûl*'ü, ictihâd ve iftâ konusu ile sonlandırır. Bunun için biz de müellifimize uyararak çalışmamızın altıncı bölümünün başlığını "*İctihâd ve İftâ*" olarak belirledik.

#### I. İctihâd

İctihâd, ( ج - ه - د ) kökünden türetilmiş bir kelimedir. "Ceht / Cühd" şeklinde okunan bu kelime, meşakkat ve tâkat anlamına gelmekte, *ictihâd* kalıbına girdiğinde ise "meşakkati yüklenmek" ve "tâkat ve güç harcamak" anlamlarını ihtiva etmektedir. İctihâd kelimesi yalnızca külfetli ve meşakkatli işler hakkında kullanılır. Meselâ, değirmen taşıyı taşıma hakkında bu kelime kullanılır ama bir hardal tanesini ya da çekirdeği taşıma hakkında kullanılmaz.<sup>536</sup>

Beydâvî, ictihâdın ıstılâhî ta'rîfini şu şekilde yapar: " هو إستفراغ الجهد في درك الأحكام " <sup>537</sup> " الشريعة " *İctihâd, şer'î hükmü elde etmek için bütün gayreti sarfetmektir.*

<sup>536</sup> Bilal Esen, *Haneî Usûlcülerinde İctihâd Teorisi*, s. 49-50; M. Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi*, T.D.V. yay. , Ankara 2010, s. 7-8; Murat Şimşek, *Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, T.D.V. yay. , Ankara, 2011, s. 120-121.

<sup>537</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 247.

Müellifimizin yaptığı bu icthâd tanımını daha iyi anlayabilmemiz için ta'rîfte yer alan kayıtları açıklamamızın faydalı olacağını düşünüyoruz:

( إستفراغ الجهد ): Bu ifâde, kişinin elinden gelen bütün gayretini ve olanca gücünü ortaya koymasını ifâde eder. Tam icthâd, daha fazla araştırmaktan âciz düşecek şekilde araştırmada bütün gücün harcanmasıyla gerçekleşir. Bundan dolayı meşakkat gerektirmeden gerçekleştirilen bir faaliyet, icthâdın lügat manasının dışında kaldığı gibi, icthâd faaliyetinde yeterince gayret sarfetmeyen (kâsır), bu ameliyesi, usûlcülere göre icthâd olarak isimlendirilemez.<sup>538</sup>

( الأحكام الشرعية ): Bu kayıt ile aklî, hissî ve örfî hüküm ta'rîfinde dışında bırakılmış oluyor. Bundan dolayı mezkûr hükümleri öğrenmek için gayret sarfetmek icthâd olarak adlandırılmaz.<sup>539</sup>

İctihâd faaliyetinin meşruiyetine dâir müellifimizin getirdiği deliller ise şunlardır:

1 فاعتبروا بأولى الأبصار (Haşr, 59/2) Beydâvî, Rasûlullah'ın (s.a.) bu âyetin umûmu gereği icthâd ettiğini belirtmektedir.<sup>540</sup>

2. Beydâvî'nin "*râcih olanla amel etmek vâcibdir.*" sözü ise ikinci delildir. Rasûlullah (s.a.) bazı olaylarda zann-ı gâlibi ile amel etmiştir/hüküm vermiştir. Günlük işlerde ve mübâh alanda re'y ve kanaatlere göre davranmak aklın gereği olup Şâri'de buna izin verdiğine göre, hakkında nass bulunmayan dinî ahkâm da re'y ve icthâda göre davranmak akla ve dine uygundur. Akıllı kimselerin hayatta yaptığı işlerin çoğu kat'î olmayan bilgilere dayanmaktadır. Her işte kat'î bilgi aranacak olsa hayatın akışında bozulma meydana gelir. Bunun için insanlar yaşamlarında zann-ı gâlibine ve kanaatlerine uygun hareket etmektedirler.<sup>541</sup>

3. İctihâd, meşakkatli bir faaliyetin semeresidir.<sup>542</sup> Şer'î hükmü istinbât etmek için yoğun ve sıkı gayret göstermek gerekir. Bundan dolayı da sevâbı çoktur. Dahası bu

<sup>538</sup> İzmirli, s. 230; Esen, s. 50.

<sup>539</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 365; İzmirli, s. 230.

<sup>540</sup> Beydâvî, a.g.e, s. 247. Usûlcüler, Rasûlullah (s.a.)'ın basiret açısından insanların en faziletlisi, icthâd açısından ise en isabet edeni olması sebebiyle evleviyetle bu âyetin umumuna dâhil olduğunu ve neticede icthâd etmesinin câiz olduğunu ifâde ederler. Bkz. Şimsek, *İctihâd*, s. 147.

<sup>541</sup> Esen, s. 196.

<sup>542</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 248.

ameliye zekâyâ ve aklın kemâlîne delâlet eder. Rasûlullah (s.a.) akıl bakımından da insanların en üstünüdür. Bunun için de ictihâd faaliyeti, en çok kendisine yakışır.<sup>543</sup>

4. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, Rasûlullah'ın (s.a.) ictihâd yapmadığını iddia ediyorlar.<sup>544</sup> Bu görüşlerini de şu âyet ile delillendirirler: “O, hevâdan konuşmaz. O, kendisine vahyolunandan başka bir şey değildir.” (Necm, 53/3-4.) “Beydâvî bu itirâza, “Rasûlullah (s.a.) ictihâd yapmakla memurdur. Bundan dolayı da ictihâdı, hevâ değildir.” diyerek reddeder.<sup>545</sup>

5. Baba ve oğul Cübbâîlerin diğeri bir itirâzı da şudur: “Rasûlullah (s.a.) vahyi beklerdi. Eğer kendisi ictihâd yapacak olsaydı, vahyi beklemezdi.” Beydâvî, bu itirâzı ise şu şekilde cevaplandırır: “Rasûlullah'ın (s.a.) vahyi beklemesi, ya vahyin nâzil olacağı ümidini kesmek ya da kendisine kıyâs edeceği bir aslın olmayışı sebebiyledir.”<sup>546</sup> Ayrıca mezkûr âyet, Kur'ân hakkında nâzil olmuştur. Bunun Rasûlullah'ın (s.a.) bütün sözleri hakkında nâzil olduğu kabul edilse, onun ictihâdının da vahiy kapsamında olduğu ve hevâyâ dayanmadığı sonucu çıkar.<sup>547</sup> Böylece bu âyet, Cübbâîlerin lehinde değil, aleyhinde delil olmuş olur.

6. Beydâvî'nin, “Rasûlullah (s.a.) ictihâdında hata yapmaz. Eğer aksi olsaydı ittibâ etmemiz vâcib olurdu.”<sup>548</sup> sözü, bazı muhaliflerin “Eğer Rasûlullah (s.a.) re'y ile hüküm verseydi diğeri insanlar gibi ona muhalefet etmemiz câiz olurdu.” iddiasına reddiyedir. Çünkü Rasûlullah'ın (s.a.) re'yinin diğeri insanların re'yinden farklı kılan bir meziyeti vardır. O da vahiy tarafından hata üzerinde bırakılmayıp ikâz edilmesi ve ikâz edilmediği durumlarda da doğruluğunun vahiy tarafından onaylanmış sayılmasıdır.<sup>549</sup> Bundan dolayı da müslümanların, Rasûlullah'ı (s.a.) örnek alamayacakları tek bir husus dahi yoktur.

---

<sup>543</sup> Hanefî usûlcüler, ictihâd mertebesinin ilim mertebelerinin zirvesi olduğunu ve bu makama Rasûlullah'dan (s.a.) daha layık kimse olamayacağından onun da ictihâddan payesi bulunduğu şeklinde aklî bir delil kullanırlar. Bkz. Esen, s. 187.

<sup>544</sup> Mu'tezile'nin Rasûlullah (s.a.)'ın ictihâdına karşı çıkma gerekçesi, salah-aslah konusundaki yaklaşımlarıdır. Onlara göre Hz. Peygamber'in zannının, bazı hususlarda maslahata (salah) uygun düşse bile her konuda maslahata uygun düşmesi mümkün değildir. Bkz. Şimşek, *İctihâd*, s. 128.

<sup>545</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 248.

<sup>546</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 248.

<sup>547</sup> Esen, s. 188.

<sup>548</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, 249.

<sup>549</sup> Esen, s. 188.

Usûl kitaplarında, Rasûlullah'ın (s.a.) yanındayken veya uzağındayken sahâbenin ictihâd edip etmediği meselesine yer verilir. Müellifimiz de bu âdete uyarak, ictihâdın meşruiyetinden sonra bu meseleyi ele alır. Beydâvî'ye göre ashâb, hem Rasûlullah'ın (s.a.) yanında hem de uzağındayken ictihâd yapmıştır.<sup>550</sup> Yakındaki sahâbenin ictihâdına delil, Rasûlullah'ın (s.a.) Benî Kurayza kabilesi hakkındaki hükmü Sa'd b. Muâz'a (ö. 5/627) bırakması, yine bir dava için gelen iki kişi hakkındaki hükmü Amr b. As'a (ö. 43/664) bırakarak, "*İctihâd eder isâbet edersen sana on ecir, hata edersen bir ecir vardır.*" buyurmasıdır. Uzaktaki sahâbenin ictihâd yaptığına delil ise Muâz b. Cebel'in (ö. 17/638) Yemen'e gidişi esnasında Hz. Peygamber (s.a.) ile arasında geçen konuşmadır.<sup>551</sup>

Beydâvî, müctehidde bulunması gereken şartların şunlar olduğunu belirtiyor.<sup>552</sup> Kur'ân'ı, Sünnet'i, İcmâ'ı, Kıyâs'ın şartlarını, istidlâl keyfiyetini, Arapçayı, nâsih ve mensûhu ve râvîlerin hâllerini bilmesi gerekir. Kelâm ilmini bilmesine gerek yoktur. Ayrıca fıkıh ilmini de bilmesi lâzım değildir. Çünkü fıkıh, bunun neticesidir.

İslâm âlimleri arasında, usûlu'd-dîn meselelerinde ictihâdın olamayacağı ve bu konularda ictihâd yapmaya kalkışanın günahkâr olacağına ihtilâf yoktur. İhtilâf, furûu'd-dîne dâir olan ve hakkında nass bulunmayan meselelerde ictihâdın yapılıp yapılmayacağı konusundadır.

Beydâvî, "her olayın bir hükmünün olduğunu gösteren kat'î veya zannî bir delil vardır. Buna binâen âlimler, müctehidin doğruya isâbet edip etmediğinde ihtilâf etmişlerdir." der ve muhtâr olan görüşün İmâm Şâfiî'den sahih olarak nakledilen şu görüş olduğunu belirtir: "Her yeni hâdisenin muayyen hükmüne delâlet eden bir emâre vardır. Kim onu bulursa, isâbet etmiş olur, kim de onu bulamazsa hata etmiş olur fakat günahkâr olmaz."<sup>553</sup>

Müellifimiz, ictihâd faaliyetinde doğruyu bulanın tek bir müctehid olduğu görüşündedir. Bunu şöyle ifâde eder: "İctihâd delâletten önce gelir. Çünkü ictihâd,

---

<sup>550</sup> Beydâvî, a.g.e, s. 249. Nebî (s.a.) hayattayken, ashâbın ictihadını mümkün gören usûlcülere örnek olarak Bâkılânî, Gazzâlî, F. Râzî ve S. Âmidî'nin isimleri verilebilir. Bkz. Nemle, *el-Mühezzeb ft İlmi Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1999, c. 5, s. 2333.

<sup>551</sup> Esen, s. 192.

<sup>552</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 250.

<sup>553</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 251.

delâleti arama/talep etme ameliyesidir. Delâlet de hükümden sonradır. Aynı meselede, iki ictihâdın toplanması, iki nekîdin/zıddın toplanması olacağından bu mümkün değildir.”<sup>554</sup> Bu görüşünü şu hadis ile temellendirir: " من أصاب فله أجران و من أخطأ فله أجر " <sup>555</sup>

Beydâvî'ye göre, müctehid muayyen olan ama henüz kendisinin bilmediği hükmü aramaktadır. Tam burada müellifimiz, karşı taraftan gelebilecek “şayet hüküm muayyen olsaydı, ona muhâlefet eden Allah Teâlâ'nın indirmedığı ile amel etmiş olacağından, fâsık ve kâfir olurdu. Nitekim âyette, “... *Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar fâsıkların ta kendileridir.*” (Mâide, 5/47) buyurulmaktadır” şeklindeki itiraza, şöyle cevap vermektedir: “Müctehid, zannı ile hükmetmeye emr olunmuştur. Eğer hata etmiş olsa bile yine de Allah Teâlâ'nın indirdiği ile hükmetmiş olur.”<sup>556</sup>

## II. İftâ

“Yiğit, delikanlı” anlamındaki fetâ kelimesinden türeyen fetvâ, sözlükte “bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap” anlamındadır. İstılâh manası ise, “fakih bir kişinin sorulan fikhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm” demektir. Fikhî bir meselenin hükmünü sormaya istiftâ, fetvâyı sorana müstefî, sorulan meseleyi cevaplandırmaya iftâ, bu işlemi yapan kişiye de müftî denir.<sup>557</sup>

İftâ, bir nevi ictihâd ameliyesidir. Şer’î bir hükmün ihbâr, tebliğ ve tebyin faaliyetidir. Usûl ve furû’ âlimlerine göre fetvâ ve ictihâd kelimeleri gibi müftî ve müctehid kelimeleri de eş anlamlı kelimelerdir. İctihâd ehliyetine sâhip olmayan, başka bir müctehidin görüşünü naklederek fetvâ veren kişiye müftî denmesi mecâzî bir kullanımdır.<sup>558</sup> Fakat zamanla fetvâ kavramının anlam dâiresi daralmış, fikhî hükmü

<sup>554</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 251.

<sup>555</sup> “*Kim ictihâd yapar isâbet ederse, iki ecir; hata ederse, bir ecir alır.*” Buhârî, hadis nu: 7352; Müslim, hadis nu: 4487; Ahmed b. Hanbel, hadis nu: 17774; Tirmizî, hadis nu: 1326; Ebû Dâvud, hadis nu: 3574; İbn Mâce, hadis nu: 2314.

<sup>556</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 252.

<sup>557</sup> Fahrettin Atar, “Fetvâ”, *DİA*, I-XXXXIV, İstanbul 1999, c. 12, s. 486.

<sup>558</sup> İzmirli, s. 289; Atar, “Fetvâ”, *DİA*, c. 12, s. 490-491.

kaynağından istinbât etmeye ictihâd; furû' fıkıh külliyatından sorulan sorunun cevâbını bulmaya da fetvâ denilir olmuştur.<sup>559</sup>

Beydâvî, müctehidin yaptığı ictihâd neticesinde ulaştığı hüküm ile fetvâ vermesinin câiz olduğunu belirtiyor. Aynı şekilde mensûb olduğu mezhebin imâmı hayattaysa mukallidin de fetvâ vermesinin câiz oluşunda ittifâkın olduğunu söylüyor. Fakat imâmı vefât etmiş ise fetvâ vermesinde ihtilâfın olduğu naklediyor. Çünkü hayatta olmayanın, görüşünün de olamayacağını belirtiyor. Fakat muhtâr olan görüşün, câiz olduğu şeklinde görüşün olduğunu söylüyor. Bunu da zamanımızda câiz olduğu olduğu üzerinde icmâ'ın olduğunu söyleyerek delillendiriyor.<sup>560</sup>

Müellifimize göre müctehid olmayanın yani âmî'nin fetvâ sormasının câizdir. Çünkü asırlardır onlar ictihâd faaliyeti ile mükellef tutulmamışlardır. Avama bu faaliyeti teklîf etmek, hayatlarını zora sokmak demektir. Fakat müctehid böyle değildir. Çünkü o, araştırma yapmak ile mükellef tutulmuştur.<sup>561</sup>

Beydâvî, müctehidin başka bir müctehidi taklîd etmesinin câiz olmadığı görüşüne sâhip olan usûlcülerdendir. Muhâlif tarafın yani müctehidin başka bir müctehidi taklîd etmesinin câiz olduğunu iddiâ edenlerin itirâzlarına yer verip onları şu şekilde reddediyor:<sup>562</sup>

1. İtirâz: فستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (Nahl, 16/43).âyetinin umûmu gereği müctehid de bilmediği konularda bilene sormalıdır.

Cevâb: Bu âyet, mukallidler hakkındadır. Ayrıca “sorun” emri müctehidler kapsamış olsaydı, iddiâ ettiğiniz gibi müctehidin başkasını taklîd etmesinin câiz değil, vâcib olması gerekirdi.<sup>563</sup>

2. İtirâz: و أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم (Nisâ, 4/59).âyetine âlimler de dâhildir ve onlara da itaat etmek gerekir.

<sup>559</sup> Abdülkadir Şener, *İslâm Hukuku Dersleri 1*, s. 119.

<sup>560</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 255.

<sup>561</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 255.

<sup>562</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 256.

<sup>563</sup> Esen, s. 215.

Cevâb: Âyetteki itaat, her konuda değildir. Yalnızca ülü'l-emrin kazâî konularındaki hükümlerine itaati kapsar.<sup>564</sup>

3. İtirâz: Abdurrahmân b. Avf (ö. 32/652), halife seçme esnasında Hz. Osmân'a (ö. 35/656) “*Allah'ın kitâbı, Rasûlünün sünneti ve Şeyhayn'in sireti üzerine sana biât ediyorum.*” demiştir. Bu sözünde İbn Avf, Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'e (ö. 23/644) iktidâ etmesini şart koşmuş ve Hz. Osmân da bunu kabul etmiştir. Bu duruma diğer sahâbîler de itirâz etmemişlerdir.

Cevâb: Abdurrahmân b. Avf, adâlette Şeyhayn'ın yolunu takip etmesini şart koşmuş olup onların hükümlerine aynen tâbi olmayı şart koşmamıştır.<sup>565</sup>

---

<sup>564</sup> Esen, s. 216.

<sup>565</sup> Esen, s. 216.



## SONUÇ

İnsanın yaratıcısı olan Allah Teâlâ, yarattığını başıboş bırakmamış ve onu hitâbına muhâtab kılmıştır. Hitâb-ı ilâhî ile muhâtab arasındaki münasebetin sağlıklı olabilmesi için bir disiplinin varlığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu elzem ihtiyacı karşılamak için fıkıh ilmi geliştirilmiştir. Fıkıh ilmi, doğumundan ölümüne kadar insanı hukukî fiilleri açısından kendine konu edinir.

Fıkıh ilminin gâyesini gerçekleştirebilmesi, nazarî boyutunun mantıkî bir çerçeveye oturtulabilmesine bağlıdır. Bu ihtiyaç, fıkıh usûlü adı verilen disiplin ile giderilmiştir.

Hicrî ikinci asırda ilk eserlerinin tedvîn edilmeye başlandığı fıkıh usûlü, olgunlaşmış ve sistematîği oturmuş eserlerini ise hicrî dördüncü asırda ilim dünyamıza hediye etmiştir. Geçen her yıl ile birlikte usûl edebiyatı genişlemiş, metotları belirginleşmiş ve bu eğilimlerin doğrultusunda eserler te'lîf edilmiştir. Fıkıh usûlü ilmi diğer islâmî ilimlerde olduğu gibi metin ve muhtasarlar ile halk arasında yaygınlaşmış, şerh ve hâşiyeler ile de ilim muhitine yerleşmiştir.

Usûl ilminin kronolojik olarak ilk teşekkül eden metodu, mütekellimîn metodudur. Bu mektep mensupları, düşünce tarzı olarak kelâm ve mantık ilmi başta olmak üzere bütün aklî ilimlere hususî bir değer vermiş, fıkıh usûlüne aklî ve naklî ilimleri birleştiren yüksek bir ilim olarak bakmışlardır.

Kelâmcı usûlcüler, kelâm-mantık esaslı varlık ve bilgi tasnîfine ve tahkîk metoduna dayalı olarak konuları tertîb ve meseleleri tasnîf etmişlerdir. Ayrıca bu usûlcüler, ele alınan usûl meseleleriyle ilgili tarihî bağlama ve görüşleri cemetmeye fazla önem vermeksizin sırf nazarî bir çerçevede meseleleri tahkîk etmişlerdir. Mantık ve dil ilimleri bu tahkîk faaliyetinin iki önemli dayanağı olarak görülmüştür.

Kelâmcı metoda aynı zamanda Şâfiî metodu denilmesi Şâfiî âlimlerin bu metot ile usûl eserlerini kaleme almasından dolayıdır. Fakat bu metot yalnızca Şâfiî âlimler tarafından tercih edilmemiştir. Kelâmcı usûl yazıcılığının ilmî zihniyeti ve te'lîf tarzı, Şâfiî mezhebine mensup olmayan âlimler tarafından da paylaşılmıştır. Hanefî, Mâlikî, Hanbelî, Zeydî ve İsnâaşeri-Usûlî pek çok âlim bu usûl yazımından etkilenmiştir.

Beydâvî *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* adlı eserinde, Tâceddîn el-Urmevî'nin *el-Hâsil* ve Sırâceddîn el-Urmevî'nin *et-Tahsîl* adlı eserlerinden çokça istifâde etmiştir. Bu iki eser de Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinin ihtisârıdır. Yalnız şu var ki Minhâcu'l-Vusûl, *el-Mahsûl*'un ihtisârının ihtisârı olarak görülürse bu hatalı bir görüş olacaktır. Çünkü Beydâvî eserinde yalnızca Râzî mektebinin eğilimine yer vermedi; Âmidî ve İbnü'l-Hâcib çizgisini de başarılı bir şekilde yansıttı.

Eş'ârî ve Şâfîî olan Beydâvî'nin *Minhâcu'l-Vusûl* adlı eseri, mensubu olduğu mezhebin görüşlerini veciz bir şekilde anlatan ve bu metodu sonraki nesillere taşımada önemli bir rol oynayan bir eserdir. Veciz uslûbu, özlü anlatımı, ihtilâflara yer verışı, konuyu deliller ile ele alıp işleyişi ve mütekellimîn metodunun karakteristik özelliklerini yansıtmaları şöhretinin sebepleri arasında gösterilebilir.

Kaynaklarda Beydâvî'nin fıkıh usulüyle ilgili altı eserinin adı geçmekle birlikte, *Minhâc* dışındakilerin günümüze ulaşmış olup olmadığı bilinmemektedir. Mevcudiyeti bilinmeyen diğer beş eser şerhlerden oluşmaktadır. Bunlardan birini kendi eserine (*Şerhu'l-Minhâc*), ikisini Fahreddîn er-Râzî'nin eserlerine (*Şerhu'l-Mahsûl*, *Şerhu'l-Müntehâb*) ve ikisini de İbnü'l-Hâcib'in eserlerine (*Mirsâdu'l-Efhâm ilâ Mebâii'l-Ahkâm* veya diğer adıyla *Şerhu'l-Muhtasar* ile *Ta'lik alâ Muhtasari İbni'l-Hâcib*) yazmıştır.

Beydâvî, *el-Mahsûl* üzerine yapılan çeşitli çalışmalarda tenkit edilen delilleri vb. hususları terketmiş, öte yandan öncekilerin cevap vermediği bazı problemleri çözüme kavuşturmuş, yöneltilen itirazlardan kaçınacak şekilde görüşleri ve ibâreleri tâdil etmiştir. *el-Mahsûl* ve muhtasarlarında geçmeyen bazı görüşler serdetmesi, onun *el-Hâsil*'i ihtisâr etmekle yetinmediğini veya sadece *el-Mahsûl* ve muhtasarlarına dayanmadığını gösterir. Nitekim konu tertibi bakımından Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in usûl eserlerinden yararlanmış olması da onun kullandığı kaynakların çeşitliliğini göstermektedir. Netice olarak onun müteahhirîn dönemi usûl yazımına damgasını vuran iki kelamcının (F. Râzî ve S. Âmidî) eserlerini çok iyi incelediği söylenebilir.

*Minhâc*, hacim bakımından *el-Hâsil*'den çok daha muhtasar bir eserdir (onun beşte biri civarındadır). Muhtasar olması sebebiyle şerhlerine müracaat etmeden okunup

anlaşılması genellikle zordur. Eserin yazılış tarihi bilinmemekle birlikte, *Minhâc*'ta kelâm eseri *Misbâh*'a atıfta bulunması, Beydâvî'nin *Minhâc*'ı daha sonra yazdığını göstermektedir. *Tavâli*'de *Minhâc*'a atıf yapılmış olması ise, *Minhâc*'in ondan önce yazıldığını göstermektedir. Beydâvî, yaşlılık döneminde Tebriz'de yazdığı *Envârü't-Tenzîl* adlı tefsirinde *Tavâli*'e atıfta bulunmaktadır. Netice olarak bir sıralama yapıldığında önce *Misbâh*'ın, sonra *Minhâc*'in, ardından *Tavâli*'in ve bunlardan sonra da *Envârü't-Tenzîl*'in yazıldığı anlaşılmaktadır.

Küçük hacimli, özlü ama fıkıh usûlü konularını kapsayıcı olan *Minhâcu'l-Vusûl*, günümüze kadar çok sayıda şerhe ve farklı çalışmalara konu olmuş, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. *Minhâc* hakkında yapılan çalışmalar müellifin yaşadığı asırda başlayıp h. 10. asır ortalarına kadar yaklaşık üç asırlık dönemde, özellikle de h. 7. asırda yoğunlaştığı, daha sonra ise üç asırlık bir aradan sonra h. 13. asırda yeni bazı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. *Minhâc*'in h. 9. asırdan itibaren daha az çalışmaya konu olması, Tâceddîn es-Sübki'nin eseri *Cem'u'l-Cevâmi*'in etkisine bağlıdır; yazıldıktan belli bir süre sonra medreselerde *Minhâc*'in yerini alan bu eser daha etkili hâle gelmiştir. Ancak gerek tasnif gerekse içerik bakımından *Minhâc*'in bu eser üzerindeki büyük etkisini göz ardı etmemek gerekir.

## KAYNAKÇA

- AHATLI, Erdiñ, “*Hasâisu'n-Nebi*”, DİA, c. 16, s. 277.
- AKDEMİR, Hikmet, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil yay. , İzmir 1999.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, “*Debûsi*”, DİA, c.9, s. 66
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, “*Ebu Hüseyin el-Basrî*”, DİA, c. 10, s. 326
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, “*Ebü'l-Hüseyin el-Basrî*”, DİA, c. 10, s. 326
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, “*el-Mu'temed*”, DİA, c. 31, s. 387
- AKGÜNDÜZ, Akmet, “*Hâkim*”, DİA, c. 15, s. 182.
- ALİ, Yûsuf Ahmed, *Beydâvî ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Mekke, tarihsiz, (Doktora Tezi).
- ALPER, Ömer Mahir, “*İbn Sînâ*”, DİA, c. 20, s. 319
- ALVÂNÎ, Tâhâ Câbir Feyyâz, “*Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler*”, (trc. Selahattin Kıyıcı), Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 3, 2000.
- ANSAY, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara 2002.
- APAYDIN, H. Yunus, “*el-Müstasfa*”, DİA, c. 32, s. 124
- APAYDIN, H. Yunus, “*Nehiy*”, DİA, c. 32, s. 544
- APAYDIN, H. Yunus, “*Sıhhat*”, DİA, c. 39, s. 110
- APAYDIN, H. Yunus, “*Sahâbî Kavli*”, DİA, c. 35, s. 500.
- APAYDIN, Hacı Yunus, “*Kerhî*”, DİA, c. 25, s. 285.
- ASKERÎ, Ebu Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luğa*, (trc. Akdoğan, Veysel), İşaret yay. , İstanbul 2009.
- AŞIKKUTLU, Emin, “*Cerh ve Ta'dil*”, DİA, c. 7, s. 394.
- ATAR, Fahreddin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV yay. , İstanbul 2013.
- ATAR, Fahrettin, “*Fetvâ*”, DİA, c. 12, s. 486

- AYBAKAN, Bilal, “*Subkî, Tâceddîn*” , DİA, c. 38, s. 11.
- AYBAKAN, Bilal, “*Şirâzî, Ebû İshâk*”, DİA, c. 39, s. 184
- AYBAKAN, Bilal, *İmam Şâfî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz yay. ,İstanbul 2011.
- AYBAKAN, Bilal, “*Rebi’ b. Süleyman el-Murâdî*”, DİA, c. 34, s. 496
- AYDIN, Hakkı, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, İşaret yay. , İstanbul 1991.
- AYDIN, M. Akif, “*Liân*” , DİA, c. 27, s. 172.
- AYDINLI, Abdullah, “*Adâlet*” , DİA, c. 1, s. 344.
- AYDINLI, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İFAV yay. , İstanbul 2011.
- AYGÜN, Abdullah, “*Ebu’l-Muzaffer Sem’ânî*”, DİA, c. 36, s. 453
- BAKTIR, Mustafa, “*Azîmet*” , DİA, c. 4, s. 330
- BAKTIR, Mustafa, “*el-Burhân fî usûli’l-fikh*”, DİA, c. 6, s. 434
- BARDAKOĞLU, Ali, “*Âm*” , DİA, c. 2, s. 552
- BARDAKOĞLU, Ali, “*Butlân*” , DİA, c. 6, s. 476
- BARDAKOĞLU, Ali, “*Cem’u’l-Cevâmi’*”, DİA, c. 7, s. 343
- BARDAKOĞLU, Ali, “*Edâ*” , DİA, c. 10, s. 389
- BARDAKOĞLU, Ali, “*İkrâh*” , DİA, c. 22, s. 30.
- BARDAKOĞLU, Ali, “*İstishâb*” , DİA, c. 23, s. 376.
- BARDAKOĞLU, Ali, “*İstihsân*”, DİA, c. 23, s. 339.
- BAŞOĞLU, Tuncay, “*Urmevî, Tâceddîn*”, DİA, c. , s. 178.
- BAŞOĞLU, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddîn er-Râzi Mektebi*, İsam yay. İstanbul 2014.
- BEBEK, Adil, “*Kâ’bî*”, DİA, c. 24, s. 27.
- BEDİR, Murteza, “*Osman el- Betti*”, DİA, c. 33, s. 459.
- BEDİR, Murteza, “*Sünnet*” , DİA, c. 38, s. 150.

- BEDİR-Murteza, Koca-Ferhat, “*Pezdevî, Ebû'l-Usr*” , DİA, c. 34, s. 264.
- BEYÂNÜNÎ, Muhammed Ebu'l-Feth, “*Hüküm*” , DİA, c.18, s. 466.
- BEYDÂVÎ, *el-Gâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ*, thk. Ali Muhyiddîn el-Karadâgî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2008.
- BEYDÂVÎ, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2012.
- BEYDÂVÎ, *Misbâhu'l-Ervâh*, thk. Saîd Fûde, Dâru'l-Beyrûtî – Dâru'r-Râzî, Beyrut 2007.
- BİLMEN, Ömer Nâsuhi, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, Ravza yay. , İstanbul 2013.
- BİNGÖL, Abdülkuddüs, “*İstikrâ*” , c. 23, s. 358.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “*Akıl*” , DİA, c. 2, s. 238.
- BULUT, Halil İbrahim, “*Mûcize*” , DİA, c. 30, s. 350.
- CEBECİ, Lütfullah, “*Ebu Müslim el-İsfahânî*” , DİA, c. 22, s. 509.
- CERRAHOĞLU, İsmail, “*Atâ b. Ebû Rebâh*” , DİA, c. 4, s. 35.
- CERRAHOĞLU, İsmail, “*Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*” , DİA, c. 11, s. 260.
- CERRAHOĞLU, İsmail, “*İbn Cüreyc*” , DİA, c. 19, s. 434.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “*Gazzâlî*” , DİA, c. 13, s. 489.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “*Hakikat*” , DİA, c. 15, s. 117.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “*Sirâceddîn el-Urmevî*” , DİA, c. 37, s. 262.
- ÇANTAY, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Akit Gazetesi Armağanı, İstanbul 2011.
- ÇÂRPERDÎ, *es-Sirâcu'l-Vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan, Dâru'l-Meârici'd-Devliyye, Riyâd 1998.
- ÇEKER, Orhan, *Fıkıh Dersler 1*, Seha yay. , İstanbul 1999.

- ÇELEBİ, İlyas, “*Hüsün ve Kubuh*” , DİA, c. 19, s. 59.
- ÇELEBİ, İlyas, “*Nazzâm*” , DİA, c. 32, s. 466.
- ÇETİN, Abdurrahman, “*Nesih*” , DİA, c. 32, s. 579.
- DEMİRCİ, Muhsin, “*İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman*” , DİA, c. 22, s. 509.
- DÎB, Abdülazim, “*Cuveynî*” , DİA, c. 8, s. 141.
- DÖNDÜREN, Hamdi, “*Îlâ*” , DİA, c. 22, s. 61.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “*İcmâ*” , DİA, c. 21, s. 417.
- DUMAN, Soner, *Şâfi’î’nin Kıyas Anlayışı*, İSAM yay. , İstanbul 2009.
- DURMUŞ, İsmail, “*Mecâz*” , DİA, c. 28, s. 217.
- DURMUŞ, İsmail, “*Müşterek*” , DİA, c. 32, s. 171.
- EBÛ SÜLEYMAN, Abdülvehhâb İbrahim, *el-Fikrî’l-usûlî*, Dâru’ş-Şurûk, Cidde 1984.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, *İmâm Şâfi’î*, (trc. Osman Keskiöglü), Ankara 1980.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, trc. Abdülkadir Şener, Ankara 1981.
- EFENDİOĞLU, Mehmet, “*Sahâbe*” , DİA, c. 35, s. 491.
- ENSÂRÎ, Abdülhâmid İsmâil, “*Ehlü’l-hâl ve’l-‘akd*” , DİA, c. 10, s. 539.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar yay. İstanbul 2010.
- ESEN, Bilal, *Hanefî Usûlcülerinde İctihâd Teorisi*, T.D.V. yay. , Ankara 2006.
- FAYDA, Mustafa, “*Hulefâ-yi Râşidîn*” , DİA, c. 18, s. 324.
- FAYDA, Mustafa, “*Taberî, Muhammed b. Cerîr*” , DİA, c. 39, s. 314.
- FÛZÂN, Abdullah Sâlih, *Şerhu’l-Varakât*, Dâru’l-Muslim, Riyâd 1996.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, “*Ebu’l Hüseyin el-Hayyat*” , DİA, c. 17, s. 103.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, T.D.V. yay. Ankara 1997.
- GÖLCÜK, Şerafettin, “*Bâkullânî*” , DİA, c. 4, s. 531.

- GÖLCÜK, Şerafettin, “*Bâkullâni*”, DİA, c. 4, s. 531.
- GÖZÜBENLİ, Beşir, “*Cüveynî, Rüknu'l-İslâm*”, DİA, c. 8, s. 144.
- GÜNGÖR, Mevlüt, “*Begavî, Ferrâ*”, DİA, c. 5, s. 340.
- HAMİDULLAH, Muhammed, “*Serahsî, Şemsuleimme*”, DİA, c. 36, s. 544.
- HANBELÎ, İbn Receb, *Hadislerle İlim ve Hikmet*, trc. Ali Kaya, Semerkant yay. , İstanbul 2007.
- HANBELÎ, Şakir, *Fıkıh Usûlü*, s. 35, trc. Mustafa Yıldırım, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfi yay. , İzmir 2010.
- HATİBOĞLU, İbrahim, “*Mesâbîhu's-Sunne*”, DİA, c. 29, s. 258.
- HATİBOĞLU, İbrahim, “*Nâfi*”, DİA, c. 32, s. 286.
- HEYET, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Yay. Haz. Berki, Ali Himmet, Hikmet yay. , İstanbul 1978.
- HINN, Mustafa Saîd, *el-Kâfi'l-Vâfi fi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 16, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000.
- HÖKELEKLİ, Hayati, “*Duyu*”, DİA, c. 10, s. 8.
- İRÂKÎ, *Tahrîcu Ehâdisi'l-Minhâc*, thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2012 (*Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* ile birlikte).
- İTR, Nûreddin, “*Davud ez-Zahirî*”, DİA, c. 9, s. 49.
- İBNU İMÂMÎ'L-KÂMİLİYYE, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *Teyşîru'l-Vusûl ilâ Minhâci'l-Usûl mine'l-Menkûl ve'l-Ma'kûl*, thk: Abdulfettâh Ahmed Kutb ed-Dehmîsî, el-Fârûku'l-Hadîse, Kahire 2002.
- İLHAN, Avni, “*Ebu Haşim el-Cubbâî*”, DİA, c. 10, s. 146
- İLTAŞ, Davud, “*Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine*”, s. 75-77, Bilimname, 2009/2.
- İLTAŞ, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, İSAM yay. , İstanbul 2011.



- İNCE, İrfan, “Ridde” , DİA, c. 35, s. 88.
- İRFAN, Abdülhamid, “*Ebü'l Hasan el-Eş'ârî*” , DİA, c. 11, s. 444.
- İSNEVÎ, Celâleddîn, *Nihâyetü's-Sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*, thk. Muhammed İsmâil Şa'bân, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1999.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, Yay. Haz. : Sırrı Fuat Ateş, Hüner yay. , Konya 2010.
- KALLEK, Cengiz, “*Kaffal, Abdullah b. Ahmed*”, DİA, c. 24, s. 146.
- KALLEK, Cengiz, “*Kaffal*”, DİA, c. 24, s. 146.
- KANDEMİR, M. Yaşar, “*Mevzû*” , DİA, c. 29, s. 493.
- KARADÂĞÎ, Ali Muhyiddin, *Gâyetu'l-Kusvâ'nın Girişi*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2008. (*Gâyetu'l-Kusvâ* ile birlikte).
- KARADAŞ, Cağfer, “*Sübkî, Tâceddîn*”, DİA, c. 38, s. 11.
- KATIPOĞLU, Hasan, “*Cins*” , DİA, c. 8, s. 18.
- KILAVUZ, Ahmet Saim, “*Bişr b. Gıyâs*”, DİA, c. 6, s. 220.
- KILIÇ, Hulûsi, “*el-Kâfiye*”, DİA, c. 24, s. 153.
- KILIÇ, Hulûsi, “*İbnü'l-Hâcib*”, DİA, c. 21, s. 55.
- KIRBIYIK, Kasım, “*Ebü Hazim el-Kâdî*”, DİA, c. 10, s. 158.
- KIZILKAYA, Necmettin, *İslam hukukunda Küllî Kâideler*, İz yay. , İstanbul 2013.
- KOCA, Ferhat, “*el-Mahsûl*”, DİA, c. 27, s. 391.
- KOCA, Ferhat, “*Has*” , DİA, c. 16, s. 264.
- KOCA, Ferhat, “*Mendup*” , DİA, c. 29, s. 128.
- KOCA, Ferhat, “*Minhâcu'l-Vusûl*”, DİA, c. 30, s. 115.
- KOCA, Ferhat, “*Muhtasaru'l-Müntehâ*”, DİA, c. 31, s. 67.
- KOCA, Ferhat, “*Mücmel*” , DİA, c. 31, s. 453.
- KOCA, Ferhat, “*Tahsis*” , DİA, c. 39, s. 432.

- KOCA, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İSAM yay. , İstanbul 2011.
- KOCAER, Abdullah Fevzi, *Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*, Hüner yay. , Konya 2012.
- KOÇAK, Muhsin, “*Ebû Sevr*”, DİA, c. 10, s. 229.
- KOÇAK-Muhsin, Dalgın-Nihat, Şahin-Osman, *Fıkıh Usûlü*, Ensar yay. , İstanbul 2013.
- KOÇYİĞİT, Talât, *Hadis İstilahları*, A.Ü.İ.F yay. , Ankara, 1980.
- KÖKSAL, Asım Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam yay. , İstanbul 2014.
- KÖSE, Saffet, “*İbn Dâvûd ez-Zâhiri*”, DİA, c. 19, s. 410.
- KÖSE, Saffet, “*İbn Ebî Hüreyre*”, DİA, c.19, s.434.
- KUTLUER, İlhan, “*Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü’z-Zunûn’un Mukaddimesinde “el-İlm” Kavramı*”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı: 18.
- KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa Sabri, “*Sakîfetu Benî Sâide*”, DİA, c. 36, s. 11.
- MAHALLÎ, Celâleddin Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî, *Şerhu Metni’l-Verakât*, Thk. Şenâr, Abdusselâm b. Abdulhâdî, Dâru’l-Beyrûtî, Dımeşk 2006.
- MAHMUD Esad, İbnu’l-Emin, *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, Yay. Haz. Talha Alp vd. , Yasin yay. , İstanbul 2011.
- MARDİNÎ, Muhammed b. Osmân b. Ali eş-Şâfiî, *el-Encumu’z-Zâhirât ‘alâ Halli Elfâzi’l-Varakât*, thk: Abdulkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetü’l-Ruşd, Riyâd 1996.
- MERÇİL, Erdoğan, “*Salgurlular*”, DİA, c. 36, s. 29.
- MOLLA HÜSREV, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali, *Mir’âtu’l-usûl fî şerhi Mirkâti’l-vusûl*, İstanbul 1312.
- NEMLE, Abdulkerîm b. Ali b. Muhammed, *eş-Şâmil fî hudûdi ve Ta’rifâti Mustalahâti İlmi Usûli’l-Fıkıh*, Mektebetü’r-Ruşd, Riyâd 2009.
- NEMLE, *el-Mühezzeb fî İlmi’l-Usûli’l-Fıkıh*, Mektebetü’r-Ruşd, Riyâd 1999.

- NESEFÎ, Necmu'd-Dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tilbetu't-Talebe fî'l-İstulâhâtî'l-Fıkhiyye*, thk: Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2010.
- OSMÂNÎ, Muhammed Takî, *Sünnet'in Değeri ve Bağlayıcılığı*, (Trc. Mehmet Özşenel), Işık Akademi yay. , İstanbul 2007.
- ÖĞÜT, Salim, “*Ebû Yûsuf*”, DİA, c. 10, s. 260.
- ÖĞÜT, Salim, “*el-İhkâm*”, DİA, c. 21, s. 543.
- ÖĞÜT, Salim, “*Emir*”, DİA, c. 11, s. 119.
- ÖZ, Mustafa, “*Şerîf el-Murtazâ*”, DİA, c. 38, s. 586.
- ÖZ, Mustafa, “*Şîa*”, DİA, c. 39, s. 111.
- ÖZ, Mustafa, “*el-Hillî, İbn Mutahhar*”, DİA, c. 18, s. 37.
- ÖZARSLAN, Selim, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, D.İ.B. yay. , Ankara, 2010.
- ÖZDİREK-Recep, Çavuşoğlu-Hakan, “*Süfyan es-Sevrî*”, DİA, c. 38, s. 23.
- ÖZEL, Ahmet, “*Mervezî, Ebû İshâk*”, DİA, c. 29, s. 234.
- ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkah Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*,
- ÖZEN, Şükrü, “*İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas*”, DİA, c. 20, s. 363.
- ÖZEN, Şükrü, “*İsâ b. Ebân*”, DİA, c. 22, s. 480.
- ÖZEN, Şükrü, “*Müzenî*”, DİA, c. 32, s. 246.
- ÖZEN, Şükrü, “*Teâruz*”, DİA, c. 40, s. 208
- ÖZEN, Şükrü, “*İstislâh*”, DİA, c. 23, s. 384.
- ÖZEN, Şükrü, “*Sadruşşerîa*”, DİA, c. 35, s. 427.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, “*Şîrâz*”, DİA, c. 39, s. 182.
- PEZDEVÎ, Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan yay. , İstanbul 2013.
- POLAT, Selahattin, “*İbn Uleyye*”, DİA, c. 20, s. 428

- POLAT, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, T.D.V. yay. , Ankara, 2010.
- RÂZÎ, Fahreddîn, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk: Tâhâ Câbir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- FÛDE, Saîd, *Misbâhu'l-Ervâh*'ın Girişi, Dâru'l-Beyrûtî – Dâru'r-Râzî, Beyrut 2007.
- SAVRAN, Ahmet, “*İmruülKays b. Hucr*” , DİA, c. 22, s. 237.
- SİNANOĞLU, Mustafa, “*Teklîf*” , DİA, c. 40, s. 385.
- SUBKÎ, Tâceddîn, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk: es-Seyyid, Mahmûd Emin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- ŞA'BÂN, Muhammed İsmâil, *Usûlü'l-Fikhi'l-Müeyesser*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008.
- ŞA'BÂN, Zekiyyuddîn, *Usûlu'l-Fikh*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), T.D.V. yay. , Ankara, 2014.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, (trc. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan), TDV yay. , Ankara 2010.
- ŞENER, Abdülkadir, *İslâm Hukuku Dersleri 1*, Ankara 1980.
- ŞENER, Mehmet, “*Çârperdi*”, DİA, c. 8, s. 230.
- ŞİMŞEK, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası yay. , İstanbul 2014.
- ŞİMŞEK, Murat, “*Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü*”, Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 33, 2012.
- ŞİMŞEK, Murat, *Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, T.D.V. yay. , Ankara, 2011.
- TELKENAROĞLU, M. Rahmi, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*, T.D.V. yay. , Ankara, 2010.
- TÛLÛCÛ, Süleyman, “*Hâtim et-Tâi*” , DİA, c. 16, s. 472.
- UĞUR, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, T.D.V yay. , Ankara, 1992.

- URMEVÎ, Sırâceddîn, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk: Abdulhamîd Ali Ebû Zunejd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- YARAN, Rahmi, “*Kefâret*”, DİA, c. 25, s. 179.
- YAVUZ, Mehmet, “*İbn Cinnî*”, DİA, c. 19, s. 397
- YAVUZ, Salih Sabri, “*Ebu İshak İsfarayini*”, DİA, c. 22, s. 515
- YAVUZ, Yunus Şevki, “*Ebu Ali el-Cubbaî*”, DİA, c. 8, s. 99.
- YAVUZ, Yunus Şevki, “*Tavâli`u'l-Envâr*”, DİA, c. 40, s. 180.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “*Beyzâvî*”, DİA, c. 6, s. 100.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “*Fahreddîn er-Râzî*”, DİA, c. 12, s. 89.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: Karaçam-İsmail, Işık-Emin, Bolelli-Nusrettin, Yücel-Abdullah, Milliyet Gazetesi Armağanı, İstanbul, 2011.
- YILDIZ, Dursun Hakkı, “*Abbâsîler*”, DİA, c. 1, s. 31.
- YURDAGÜR, Metin, “*Kâdî Abdulcebbar*”, DİA, c. 24, s. 103.
- YÜCEL, Ahmet, “*İbn Sirin*”, DİA, c. 20, s. 358.
- YÜKSEL, Emrullah, “*Seyfeddîn Âmidî*”, DİA, c. 3, s. 57.
- YÜKSEL, Emrullah, “*Birgivi*”, DİA, c. 6, s.

