



**T.C.  
HİTİT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**KEMALPAŞAZÂDE’NİN SADRUŞŞERÎA’YA  
YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLERİN TESPİT VE TAHLİLİ  
(EL-ÎZÂH VE ŞERHU’L-VİKÂYE BAĞLAMINDA)**

**Yüksek Lisans Tezi**

**İsa ÖZTÜRK**

**Çorum 2019**



**KEMALPAŞAZÂDE’NİN SADRUŞŞERÎA’YA YÖNELTİĞİ  
ELEŞTİRİLERİN TESPİT VE TAHLİLİ  
(EL-ÎZÂH VE ŞERHU’L-VİKÂYE BAĞLAMINDA)**

**İsa ÖZTÜRK**

**Sosyal Bilimleri Enstitüsü**

**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

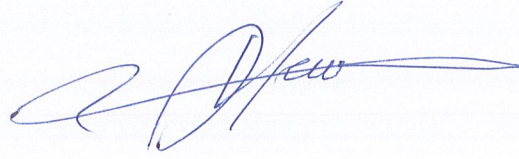
**TEZ DANIŞMANI**

**Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK**

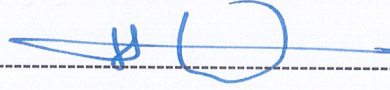
**Çorum-2019**

## KABUL VE ONAY

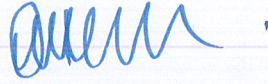
*İsa ÖZTÜRK* tarafından hazırlanan *Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya Yönelttiği Eleştirilerin Tespit Ve Tahlili (El-Îzâh Ve Şerhu'l-Vikâye Bağlamında)* başlıklı bu çalışma, 10/6/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak yüksek lisans yeterlilik tezi olarak kabul edilmiştir.



(Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR) (Başkan)



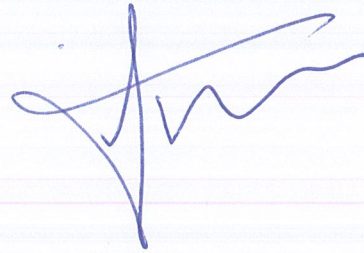
(Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK) (Danışman)



(Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir TEKİN)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

İmza  
Enstitü Müdürü  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN 4.



**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (10/06/2019)

İmzası

İsa ÖZTÜRK





## ÖZET

ÖZTÜRK, İsa. *Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya Yönelttiği Eleştirilerin Tespit Ve Tahlili (El-Îzâh Ve Şerhu'l-Vikâye Bağlamında)*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2019.

İslam dini, toplumsal hayatı düzenleyen kuralları ile aynı zamanda bir hayat nizamıdır. Sosyal düzeni sağladığı kuralları ile hukuksal yapı arz eden İslam, külli prensipler sunarak hukuk içerisinde hukukçuya da hareket alanı açmıştır. Hukukçuların faaliyetleri neticesinde hayli fazlalaşan İslam Hukuku alanına dair külliyyat, muhtasar literatürünün ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır.

Bu mahiyette kaleme alınan eserlerden birisi de Burhânüşşerîa'nın *Vikâye* isimli eseridir. İslam Hukuku alanında oldukça rağbet gören *Vikâye*'nin ilk ve en meşhur şerhi Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-vikâye*'si olup her iki eser yüzyıllarca medreselerde temel öğretim materyali olmuştur. İslam Hukukçuları tarafından değer verilen ve bu sebeple birçok şerh, haşiye ve ta'likât çalışmalarına konu olan her iki eserin tek tenkit edeni ise Şeyhülislam Kemalpaşazâde olmuştur.

Kemalpaşazâde kaleme aldığı *el-Îzâh fî şerhi'l-islâh* isimli eserinin metnin de *Vikâye*'nin; şerhinde ise *Şerhu'l-vikâye*'nin hatalarını düzelterek her iki eserin müelliflerini de tenkide tabi tutmuştur. Kemalpaşazâde, bu eleştirisi nedeniyle kendi döneminden itibaren eleştirilmiştir. Bu çalışmada ise *el-Îzâh fî şerhi'l-islâh*'ta Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya yönelttiği eleştiriler tespit edilerek mezhebe uygunluğu tahlil edilmiştir.

Üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde Kemalpaşazâde ile Sadruşşerîa, ikinci bölümde *el-Îzâh* ile *Şerhu'l-vikâye* tanıtılmış, son bölümde ise tezin asıl konusu olan eleştiriler tespit edilerek mezhebe uygunluğu ortaya konmuştur. Netice olarak 26 eleştiri tespit edilerek bunların 6'sı İslam Hukuku açısından değerli bulunmuş, diğerlerinin ise lafzi tartışmalar olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kavramlar:** Sadruşşerîa, Kemalpaşazâde, Şerhu'l-vikâye, el-Îzâh fî Şerhi'l-islâh.

## ABSTRACT

ÖZTÜRK, İsa. *Determination and Analysis of Kemalpaşazâde's Criticisms to Sadruşşerîa (In the context of El-Îzâh Ve Şerhu'l-Vikaye)*, (MA Thesis), Çorum, 2019.

Islam is a life-order system which governs social life. The rules for social life as a result of Islam's universal principles manifest its juridical aspect. The corpus of Islamic Law, enlarged as a result of the activities of the jurists, also necessitated the concise literature.

One of the works written in this context is the work of Burhânüşşerîa named Vikâye. The first and most famous commentary of the Vikaye which is very popular in the field of Islamic Law, is Sadruşşerîa 's Şerhu'l-vikâye and both works have been the main teaching material for madrasahs for centuries. Both works, which were given importance by Islamic jurists and were therefore subject to many commentaries, poems and works, was only criticised by Şeyhülislam Kemalpaşazâde.

Kemalpaşazâde edited the mistakes of Vikâye in the text of el-Îzâh fî şerhi'l-islâh, with the commentary section Kemalpaşazâde edited the mistakes of Şerhu'l-vikâye and Kemalpaşazâde criticised the authors of both works. Kemalpaşazâde has been criticized since its period due to this criticism. In this study, appropriateness of the sect in Kemalpaşazâde 's criticism on Sadruşşerîa was analyzed by determining the criticism.

In the first part of the study, which is composed of three sections, Kemalpaşazâde and Sadruşşerîa, in the second section, Şerhu'l-vikâye and el-Îzâh was introduced and in the last section criticism which is the main subject of the thesis was determined and the suitability of the sect was determined. As a result, 26 criticisms were identified and 6 of them were found to be valuable in terms of Islamic Law, others were found to be literal discussions.

**Key Words:** Sadruşşerîa, Kemalpaşazâde, Şerhu'l-vikâye, el-Îzâh fî Şerhi'l-islâh.

# İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR .....	vii
ÖNSÖZ .....	viii
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SADRUŞŞERÎA VE KEMALPAŞAZÂDE’NİN HAYATLARI

<b>1.1. SADRUŞŞERÎA’NIN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ .....</b>	<b>4</b>
1.1.1. Doğumu ve Vefatı .....	4
1.1.2. İsmi ve Nesebi.....	5
1.1.3. Hocaları.....	8
1.1.3.1. Mahmûd b. Sadruşşerîa Evvel (Burhânüşşerîa).....	9
1.1.4. Talebeleri .....	11
1.1.5. Sadruşşerîa’nın İslam Hukukuna Dair Eserleri.....	13
1.1.5.1. Külliyyâtü’l-Fıkhiyye .....	13
1.1.5.2. Şerhu’l-Vikâye .....	14
1.1.5.3. Muhtasaru’l-Vikâye: .....	14
1.1.5.4. El-Erbeûne Hadîsen: .....	15
1.1.5.5. Tenkîhu’l-Usûl .....	15
1.1.5.6. Et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh.....	16
1.1.5.7. Mukaddimetü’l-Erba’a.....	18
1.1.5.8. Tenkîhu’l-Ukûd.....	19
1.1.5.9. Eş-Şurût ve’l-Mahâdır.....	19
1.1.5.10. Fetâvâ Mâverâünnehîr.....	19
1.1.5.11. Risâle fî’l-fikh.....	20
1.1.6. Sadruşşerîa’nın İlmi Yönü .....	20
1.1.6.1. Sadruşşerîa’nın İslam Hukukundaki Yeri .....	22
1.1.6.2. Sadruşşerîa’nın Osmanlı Hukuku’na Etkisi .....	26



<b>1.2. KEMALPAŞAZÂDE’NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ.....</b>	<b>28</b>
1.2.1. Doğumu ve Vefatı.....	28
1.2.2. İsmi ve Nesebi.....	29
1.2.3. Hocaları.....	31
1.2.3.1. Lütfullâh b. Hasan Tokâdî (Molla Lütfî).....	33
1.2.3.2. Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed Kastellânî (Kestelî).....	36
1.2.3.3. Mehmed b. İbrâhîm b. Hüseyin Muhyiddîn Niksârî (Hatibzâde).....	38
1.2.3.4. Sinânüddîn Yusuf (Muarrifzâde/Marufzâde).....	39
1.2.3.5. Abdurrahmâm b. Ali b. Müeyyed Amâsî (Müeyyedzâde).....	41
1.2.4. Talebeleri.....	43
1.2.5. Kemalpaşazâde’nin İslam Hukukuna Dair Eserleri.....	45
1.2.5.1. Mühimmât.....	46
1.2.5.2. Hâşiye ale’l-hidâye.....	47
1.2.5.3. İzâh fî şerhi’l-islâh.....	47
1.2.5.4. Tağyîru’t-tenkîh ve Şerhi.....	48
1.2.5.5. Hâşiye ale’t-telvîh.....	48
1.2.5.6. Ferâiz ve Şerhi.....	49
1.2.5.7. Ta’lik alâ’d-dürer.....	50
1.2.5.8. İslam Hukukuna Dair Risâleleri.....	50
1.2.6. Kemalpaşazâde’nin İlmi Yönü.....	54
1.2.6.1. Kemalpaşazâde’nin İslam Hukukundaki Yeri.....	57
<b>1.3. SADRUŞŞERÎA VE KEMALPAŞAZÂDE’NİN YAŞADIKLARI DÖNEMİN İSLAM HUKUK TARİHİNDEKİ YERİ .....</b>	<b>60</b>

## İKİNCİ BÖLÜM

### ŞERHU’L-VİKÂYE VE İZÂH’IN TANITIMI

<b>2.1. ŞERHU’L-VİKÂYE’NİN TANITILMASI .....</b>	<b>64</b>
2.1.1. Kitabın İsmi ve Yazılış Gayesi.....	65
2.1.2. Önemi.....	65
2.1.3. Yöntem ve Sistematiği.....	67
2.1.4. Kaynak.....	71
2.1.5. Şerhu’l-vikâye Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	75
<b>2.2. EL-İZÂH FÎ ŞERHİ’L-ISLÂH’IN TANITILMASI .....</b>	<b>78</b>

2.2.1. Kitabın İsmi ve Yazılış Gayesi .....	78
2.2.2. Önemi .....	80
2.2.3. Yöntem ve Sistematiği .....	81
2.2.4. Kaynak .....	84
2.2.5. İzâh Üzerine Yapılan Çalışmalar .....	88

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KEMALPAŞAZÂDE’NİN İZÂH’IN İBADET BAHSİNDE SADRUŞŞERÎA’YA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

<b>3.1. TEMİZLİK BAHSİ</b> .....	89
3.1.1. Taharet Kelimesinin Kullanımı .....	89
3.1.2. Meshin Tanımı .....	93
3.1.3. Bir Organ Yıkandıktan Sonra Elde Kalan Su İle Mesh Yapılması .....	95
3.1.4. Sünnetin Tanımı .....	98
3.1.5. Tenasül Uzvundan Çıkan Şeylerin Abdeste Etkisi .....	101
3.1.6. (إلى ما يُطَوَّرُ) İbaresinin Atfı .....	104
3.1.7. Akmayan Kanın Necis Olup Olmaması .....	106
3.1.8. Sarhoşluğun Baygınlığa Dahil Olup Olmaması .....	108
3.1.9. Namazda Atılan Kahkahanın Abdesti Bozmasında Uyku Halinin Etkisi .....	111
3.1.10. Fâhiş Mübâşeretin Tanımı .....	113
3.1.11. Durgun Sularda Ölçünün Delili .....	115
3.1.12. Suyun Hangi Durumlarda Müstamele Dönüşeceği .....	117
3.1.13. Müstamel Suyun Hükümü .....	120
3.1.14. Meninin Temizlenmesi .....	122
<b>3.2. NAMAZ BAHSİ</b> .....	124
3.2.1. Zevâlin Tespiti .....	124
3.2.2. Tertibe Riayet .....	127
3.2.3. Selam Vermek .....	131
3.2.4. Tadîl-i Erkân .....	132
3.2.5. Zan ile Vehim Arasındaki Fark .....	135
3.2.6. Seferi Bir Kimsenin Vakit Namazlarında Mukim Olan İmama Uyması .....	138
3.2.7. Kasamenin Şehirde Ölü Bulunan Kişinin Yıkanmasına Etkisi .....	139
3.2.8. Hidâye’nin İbaresini Üzerine .....	142
<b>3.3. ZEKÂT BAHSİ</b> .....	145

3.3.1. Merğinânî'nin İfadeleri Üzerine .....	145
3.3.2. İsyancıların Zekâtları Alması Halinde Zekâtın Tekrar Verilmesi Meselesi .....	148
3.3.3. Tağliboğullarının Müşrik mi yoksa Hristiyan mı Olduğu.....	152
3.3.4. Sa' Ölçüsünün Ne ile Takdir Edileceği.....	154
<b>3.4. ORUÇ BAHSİ .....</b>	<b>156</b>
<b>3.5. HACC BAHSİ .....</b>	<b>156</b>
3.5.1. Ziyaret Tavafının Efdal Vakti.....	156
<b>SONUÇ .....</b>	<b>159</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>161</b>



## KISALTMALAR

bk.	:Bakınız
c.	:Cilt
çev.	:Çevirmen
ed.	:Editör
Gen. Koor.	:Genel koordinatör
sy.	:Sayı
tlk.	:Talikat yazan
t.y.	:Tarih yok
vd.	:Ve diğerleri
Yay. Haz.	:Yayına hazırlayan
y.y.	:Yer yok
y.e.y.	:Yayın evi yok

## ÖN SÖZ

İslam'ın temel kaynakları olan Kitap ve Sünnet, farklı etkenler nedeniyle çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bu durum birçok mezhebin doğuşunun temel sebebi olmuştur. Mezheplerin alimleri ise gerek savunma amaçlı gerekse eğitim-öğretim amaçlı birçok eser kaleme alarak mezhep eksenli literatür oluşmasına neden olmuştur. Bununla birlikte hem mezhep içinde hem de mezhep dışında eleştiri mahiyetli eserler kaleme alınmış ve böylece bir eleştiri literatürü de oluşmuştur.

İslam Hukuku alanında Hanefî mezhebi özelinde oluşan mezhepsel literatürün bazı örnekleri üslup ve sistematik açısından daha çok rağbet görerek ön plana çıkmıştır. Bunlardan literatürde mütûn-ı erbea olarak anılan dört temel eserden Burhânüşşerîa'nın *Vikâye*'si ve temel şerhlerinden olan Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-vikâye*'si her ne kadar ön plana da çıksa Şeyhülislam Kemalpaşazâde tarafından tenkit edilmiştir. Özellikle Osmanlı'da temel eğitim materyali olan her iki eser Kemalpaşazâde tarafından tekrar kaleme alınarak baştan yazılmıştır. Bahse konu olan *el-Îzâh fî şerhi'l-ıslâh* isimli eser bu yönüyle cerh mahiyetli bir şerhtir.

Biz ise tezimizde mezhebin temel eserlerinden biri olan Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-vikâye*'si ile mezhep içi eleştiri literatürünün bir örneği olan Kemalpaşazâde'nin *el-Îzâh fî şerhi'l-ıslâh*'ını konu edindik. Bu doğrultuda Kemalpaşazâde'nin ibadet bahsinde yönelttiği eleştirileri tespit ederek mezhebe uygunluğunu araştırdık.

Çalışma konusunun tespitinden itibaren yardımlarını eksik etmeyen Prof. Dr. Abdullah Çolak hocam başta olmak üzere Nasri Bahtiyar ve Rahmi Güccan hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Ayrıca çalışmanın akademik bir üslup kazanmasında emeği geçen Arş. Gör. Yunus Öztürk, Arş. Gör. Osman Aydın, Arş. Gör. Abdullah Sıtkı İlhan ve Arş. Gör. Hüseyin Taha Topaloğlu'na şükranlarımı sunarım.

İsa ÖZTÜRK

10/06/2019

## GİRİŞ

Sosyal bir varlık olan insan ođlunu toplumsal yařamdan ayrı dűőnmek műmkűn deđildir. İnsanođlunun bedensel ve ruhsal olarak bir takım istek ve ihtiyaçlarının olması onun diđer insanlarla iliřki içerisinde olmasını gerektirmektedir. Hayatın birçok alanında gerçekleřen bu iliřkiler ise bazen olumlu yani diđer bireylerle uyum halinde, bazende olumsuz yani diđer bireylerle çeliřki halinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise zorunlu olarak iliřkilerin belirli bir dűzen içerisinde yűrűmesini gerektirmektedir. Bahsi geçen dűzenin oluřması için insanođlu tarih boyunca çeřitli kurallar geliřtirmiřtir. Sosyal dűzeni sađlayan bu kurallar, ahlaki, őrfi ve hukuki olabilirken ilahi iradeye dayanan dini kurallar da olabilir.

İslam dini de hem dűnyevi hem de uhrevi bazı yaptırımlar içeren kurallar koyarak toplumdaki bu iliřkileri dűzenlemeyi amaçlamıřtır. Bu bađlamda, ilahi iradeye dayalı olan İslam, hukuk alanında cűzi kurallar ortaya koymakla beraber kűlli kurallar da ortaya koymuř ve bűylece beřer aklına da hareket alanı bırakmıřtır. İçtihat denilen beřer aklının faaliyetleri neticesinde gerek nassın sűbut ve manaya delaletindeki katilik ve zannilikler, gerek műtehitlerin farklı anlayıř ve kavrayıř seviyeleri, gerekse içtihadın űretildiđi ortam ile ilgili farklılıklar sebebiyle farklı hukuki anlayıřlar kaçınılmaz olarak ortaya çıkmıřtır. Bunun yanında bilginlerin belirli anlayıř ve yorum etrafındaki birliktelikleri ise literatűrde ‘mezhep’ denilen yolları oluřturmuřtur.

Beřer aklının aktifliđi sebebiyle İslam Hukuku alanında hayli fazla eser telif edilmiř, bu durum da insanların kurallara kolay ulařması ve kolay űđrenmesi için űzet eserler telif edilmesini mecburi kılmıřtır. Bu bađlam da Hanefi Mezhebi űzeline bazı muhtasar eserler telif edilmiřtir. Bunlardan en meřhurları olan, Mevsili’nin *Muhtar*’ı, İbn Saaati’nin *Mecmau’l-bahreyn*’i, Neseфи’nin *Kenzu’d-dekaiik*’i ve Burhanűřeri’a’nın *Vikaye*’si mezhep içerisinde ve eđitim faaliyetlerinde űne çıkmıř, ‘mútűn-i erbea’ olarak literatűrde yerini almıřtır. Her biri ayrı űneme sahip olan bu eserlerden *Vikaye*, ilim ehli tarafından oldukça rađbet görműřtűr. Bu eser űzerine kaleme alınan çalıřmalardan ilki ve en meřhur olanı ise műellifin torunu Sadruřeri’a’nın kaleme aldıđı *řerhu’l-vikaye* isimli eseridir.

*Vikaye* ile *şerhu’l-vikaye*, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş, ulema tarafından her iki eser űzerinde oldukça verimli řerh, haşiye ve talikat çalışmaları kaleme alınmıştır. Genel olarak olumlu mahiyette kaleme alınan bu eserlerin belki de



tek istisnası Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin kaleme aldığı *el-Îzâh fi şerhi'l-ıslâh* isimli eseridir. Kemalpaşazâde, ilk olarak *Vikâye*'deki hataları düzeltmiş ve eserini *Islâh* olarak isimlendirmiş; daha sonra ise bu eserini *Îzâh* ismiyle şerh ederek *Şerhu'l-vikâye*'deki hataları düzeltmiştir. Yapmış olduğu bu düzeltmelerle beraber her iki alime de eleştiriler serdetmiştir. Kemalpaşazâde, mezhebin önde gelen iki aliminin, meşhur iki eseri üzerine kaleme aldığı eleştirel mahiyetteki bu eseri sebebiyle, kendi döneminden itibaren çokça eleştirilmiştir.

Tenkitçi kalemi ile tanınan ve mezhepte meşhur olan Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin hem aynı mezhebe mensup olan hem de mezhebin önde gelen alimlerinden olan Burhânüşşerîa ve Sadruşşerîa'ya yönelttiği eleştiriler oldukça dikkat çekicidir. Bu sebeple biz bu çalışmamızda Kemalpaşazâde'nin *Îzâh* isimli eserinde Sadruşşerîa'ya yönelttiği eleştirileri tespit ve tahlil etmeyi amaç edindik.

Bu bağlamda çalışmamızı üç bölüme ayırdık. İlk bölümde eleştirinin tarafları olan Kemalpaşazâde'nin ve Sadruşşerîa'nın biyografilerine yer verdik. Burada her iki alimimizin ilmi seviyelerini, ilimlerinde etkisi bulunan hocalarını ve ilmmini aktardıkları talebeleri ile eserlerini tanıtmaya çalıştık.

İkinci bölümde, eleştirin konusu olan eserleri yani *Şerhu'l-vikâye* ile *Îzâh*'ı tanıtmaya çalıştık. Bu amaç içinse eserlerin isimlerini, yazılış gayelerini, önemini; alimlerin kullandıkları yöntem ve kaynakları tespit etmeye çalıştık. Ayrıca eserlerin önemine katkı sunması açısından üzerlerine kaleme alınan çalışmaları da tespit ettik.

Çalışmamızın aslını oluşturan üçüncü ve son bölümde ise Kemalpaşazâde'nin *Îzâh*'ta, *Şerhu'l-vikâye* üzerinden Sadruşşerîa'ya yönelttiği eleştirilerin tespit ve tahliline yoğunlaştık. Bu bağlamda ilk olarak eleştiriye tespit edip daha sonra tahlilini yaptık. Tahlil ile kastımız ise mezhebin genel kanaatine uygun olup olmamasıdır. Bu çerçevede mezhebin doktriner görüşlerini yansıtmada öne çıkan temel eserlerle her iki alimin kanaatini mukayese ederek mezhebe uygun olan kanaati ortaya çıkarmaya çalıştık.

Çalışmamızda *Îzâh* isimli eserin hacminin büyüklüğü ile *Şerhu'l-vikâye*'deki kanaatlerden farklı birçok kanaati eleştiri olmaksızın içermesi, bizim, Kemalpaşazâde'nin açıkça Sadruşşerîa'ya yönelttiği eleştirileri ele almamıza neden olmuştur. Ayrıca Kemalpaşazâde'nin açıkça yönelttiği eleştirilerin ibadet bahsinde yoğunlaşması ise bizimde çalışmamızı ibadet bahsi ile sınırlı tutmamızı gerektirmiştir.

Bu sebeple her iki eserdeki farklı kanaatlerin tamamı ile ibadet bahsi dışındaki eleştirilerin tamamının ele alınması, tezin amaç ve kapsamı dışında kalmıştır.

Son olarak çalışmamızda her iki eserin de tahkikli baskısını kullandık. Bu bağlamda *Îzâh*'ın Abdullâh Dâvûd Halef el-Muhammedî ve Mahmûd Şemseddîn Emîr el-Huzâî tarafından 2007 tarihinde yapılan tahkikli baskısını, *Şerhu'l-vikâye*'nin ise Salah Muhammed Ebu'l-Hâc'ın 2006 tarihli yaptığı tahkikli baskısını esas aldık.



# BİRİNCİ BÖLÜM

## SADRUŞŞERİA VE KEMALPAŞAZÂDE'NİN HAYATLARI

Bu bölümde çalışmamızın konusunu oluşturan *Îzâh* ve *Şerhu'l-vikâye*'nin müellifleri olan Kemalpaşazâde ile Sadruşşerîa'nın biyografilerine yer verilecektir. Sırasıyla hayatları, ilmi yönleri, ilmen yetişmelerinde katkıları olan hocaları, yetişirdikleri talebeleri ve kaleme aldıkları eserleri incelenecektir.

### 1.1. SADRUŞŞERİA'NIN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

#### 1.1.1. Doğumu ve Vefatı

Sadruşşerîa'nın tabakat türü eserlerde doğumuna dair bilgi bulunmamaktadır. Vefat tarihi hakkında ise farklı tarihler verilmekle birlikte genel kabul h. 747'dir.<sup>1</sup> Ali el-Kârî'nin (1014/1605) h. 680'li yıllar<sup>2</sup> olarak ifade ettiği vefat tarihini Kâtib Çelebi (1067/1657) *Keşfü'z-zünûn* isimli eserinin muhtelif yerlerinde 745<sup>3</sup>, 747<sup>4</sup> ve 750<sup>5</sup> olarak verir. Verilen vefat tarihlerinden hareketle Sadruşşerîa'nın yedinci asrın son yarısında doğduğu söylenebilir.

Hayatı hakkında pek bilgi bulunmayan Sadruşşerîa Sâni'nin yaşadığı yıllar, Moğol istilasının yaşandığı yılların hemen akabine tekabül etmektedir. Dedeleri Tacüşşerîa (709/1309) ve Burhânüşşerîa'nın Moğol istilasından kaçıp Kutluğhanlılar'ın hüküm sürdüğü Kirman'a sığındıkları, burada Hükümdar Kutluğ Türkân (681/1282) tarafından Kutbiyye Medresesi'ne müderris olarak tayin edildikleri ve böylece

<sup>1</sup> Kâtip Çelebî Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî el-Osmânî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk: Muhammed Abdulkâdir el-Ernaûd, (İstanbul: Yıldız Yayınları, 2010), 2: 324; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, tlk.: Muhammed Bedreddin Ebû Firâs, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 109; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlim, 1996), 4: 197; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 132.

<sup>2</sup> Nüreddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Heravî el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-nukâye*, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm İbni Ebi'l-Erkâm, 1997), 1: 34-35.

<sup>3</sup> Kâtip Çelebî Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1941), 2: 1047, 1971.

<sup>4</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 419.

<sup>5</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*. 2: 2021.

Kirman'da vefat ettikleri kaynaklarda geçmektedir.<sup>6</sup> Kendisi ise Buhâra'da Âbâd aile mezarlığında medfundur.<sup>7</sup>

### 1.1.2. İsmi ve Nesebi

Baba ve ana tarafından bağı ifade eden neseb,<sup>8</sup> İslam biyografî geleneğinde şahsın tanınması ve aynı künyeyi taşıyanlardan ayırt edilmesi açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda ele aldığımız kaynaklar, Sadruşşerîa'nın dedeleri ve nesebi hususunda birtakım farklılıklar arz etmektedir. Bazı müellifler baba tarafından dedesini Mahmûd<sup>9</sup> olarak verirken bazı kaynaklar Tâcuşşerîa Mahmûd<sup>10</sup> olarak zikretmiş yine bazıları da anne tarafından dedesini Burhânuşşerîa Mahmûd olarak kaydetmiştir.<sup>11</sup>

Kâtip Çelebi, *Vikaye*'nin şârihi olarak takdim ettiği Sadruşşerîa Sâni'nin künyesini “*Sadruşşerîa Sâni Ubeydullah b. Mesud b. Tacîşşerîa*” olarak verir.<sup>12</sup> Başka bir yerde ise baba tarafından dedesinin ismini Ömer olarak kaydeder.<sup>13</sup> Yine *Hidâye* şerhi olan *Nihâyetü'l-kifâye fî dirâyeti'l-hidâye* isimli eserin musannifini tanıtırken de Tâcuşşerîa'nın isminin Ömer olduğunu ifade eder.<sup>14</sup> Bu minvalde yine *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye* isimli eseri tanıtırken de Burhânuşşerîa'yı Mahmûd ismiyle zikreder.<sup>15</sup>

Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*<sup>16</sup>, *Nukâye*<sup>17</sup>, *Tenkîh*<sup>18</sup> ve *Tavdîh*<sup>19</sup> isimli eserlerinde nesebini zikrederken baba tarafından dedesini “Tâcuşşerîa” olarak zikreder. Şerhini ve ihtisarını yaptığı *Vikâyetü'r-rivâye* isimli eserin ise dedesi Burhânuşşerîa Mahmûd b.

<sup>6</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109; Şükrü Özen, “Sadruşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.35, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 427-431.

<sup>7</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109; Zirikli, *el-A'lâm*, 4: 197.

<sup>8</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2015), 452.

<sup>9</sup> Ebu'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Südüni, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yusuf, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 203; Zirikli, *el-A'lâm*. 4: 197; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2: 355.

<sup>10</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109.

<sup>11</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2020.

<sup>12</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 5: 86.

<sup>13</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 2: 324.

<sup>14</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2033.

<sup>15</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2020.

<sup>16</sup> Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud, *Şerhu'l-vikâye ve meahû münteha'n-nikâye alâ şerhi'l-vikâye*, thk: Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hâcc, (Amman: Müessesetü'l-Varâk, 2006), 1: 127-128.

<sup>17</sup> Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud, *Muhtasarü'l-vikâye mea şerhihi ihtisâru'r-rivâye*, thk. Necmüddîn Muhammed ed-Dekânî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1: 14.

<sup>18</sup> Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud, *et-Tenkîh fî usûli'l-fikhi*, thk. İlyas Kaplan, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 75.

<sup>19</sup> Sadeddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, *et-Telvîh ila keşfi hakaiki't-tenkîh*, thk: Muhammed Adnan Derviş, (Beyrut: Daru'l-Erkam, t.y.), 1: 19.

Sadruşşeria'ya ait olduğunu kaydeder.<sup>20</sup> Yine dedesi Tâcuşşeria *Nihâyetü'l-kifâye* isimli eserinde kendi künyesini Tâcuşşeria Ömer b. Sadruşşeria olarak verir.<sup>21</sup> Bu da bizlere baba tarafından dedesinin Tâcuşşeria Ömer olduğunu, anne tarafından dedesinin de Burhânuşşeria Mahmûd olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle Sadruşşeria Sâni, Sadruşşeria Evvel'in torunlarının yani Tâcuşşeria Ömer'in oğlu Mesud ile Burhânuşşeria Mahmûd'un kızının çocuğudur.

Sonuç olarak Sadruşşeria Sâni'nin tam ismi, Ubeydullâh b. Mesud b. Tâcişşeria Ömer b. Ubeydullah Sadruşşeria Evvel'dir.

Bu künye Takıyyüddîn Temîmî'nin (1010/1601) ve Kâtib Çelebî'nin de verdiği künyeyle örtüşmektedir. Zira Takıyyüddîn Temîmî, Sadruşşeria Sâni'nin künyesini "Ubeydullah b. Mesud b. Ömer b. Ubeydullah"<sup>22</sup> olarak vermekte, Kâtib Çelebî ise "Sadruşşeria Sâni Ubeydullah b. Mesud b. Tâcişşeria Ömer b. Ubeydullah Sadruşşeria Evvel"<sup>23</sup> olarak kaydetmektedir. Ancak Kâtib Çelebî, Tâcuşşeria lakabıyla başka bir yerde Sadruşşeria Sâni'nin dedesini takdim ederken Mahmûd ismini kullanmıştır.<sup>24</sup>

Yine Takıyyüddîn Temîmî *Cevâhiru'l-mudiyye*'nin haşiyesinden alıntı yaparak *Vikaye* isimli kitabın ne Tâcuşşeria'ya ne de Sadruşşeria'ya ait olduğunu, esasen onun Burhânuşşeria'ya ait olduğunu aktarırken Burhânuşşeria'yı Mahmûd ismiyle anmakta, Tâcuşşeria'nın kardeşi ve Sadruşşeria'nın dedesi olarak tavsif etmektedir.<sup>25</sup> Bu da bizim ulaştığımız sonuçla örtüşmektedir.

Leknevî (1848-1886), *Fevâidü'l-behiyye* isimli eserinde Sadruşşeria'yı tanıtırken baba tarafından dedesini Tâcuşşeria Mahmûd olarak tanıtır ve onun *Vikâye* müellifi olduğunu söyler. Daha sonra ise *Şerhu'l-vikâye* üzerine kaleme aldığı *Umdetü'r-riâye*'de ise bu kanaatini değiştirir. İlgili ihtilafları ele alan Leknevî, son kanaatini şöyle özetler:

*Tarihçiler, Hidâye şarihleri ve diğerleri, Şerhu'l-hidâye'nin Tâcuşşeria tarafından kaleme alındığı üzerine ittifak ettiler. Dolayısıyla sabit oldu ki Tâcuşşeria'nın ismi Ömer'dir. Yine Tâcuşşeria'nın, Sadruşşeria Asgar'ın baba tarafından dedesi olduğuna ve Vikâye sahibinin de isminin Mahmûd olduğuna ittifak ettiler. Böylece sabit oldu ki Vikâye sahibi Hidâye şarihinden başkası olup Sadruşşeria'nın anne tarafından dedesidir. Her ikisi de yani Vikâye şarihinin baba*

<sup>20</sup> Sadruşşeria, *Muhtasaru'l-vikâye*, 1: 16; Sadruşşeria, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 128.

<sup>21</sup> Özen, "Sadruşşeria", 35: 427.

<sup>22</sup> Takıyyüddîn b. Abdulkâdir et-Temimi ed-Dârî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, (Riyad: Dâru'r-Rifâi-Hicr, 1989) 4: 429.

<sup>23</sup> Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 2: 324.

<sup>24</sup> Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 4: 282.

<sup>25</sup> Temimi, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 4: 429.

tarafından dedesi Tâcüşşerîa ve anne tarafından dedesi Burhânüşşerîa, Sadruşşerîa Ekber'in oğlu olup kardeşirler.<sup>26</sup>

Yine *Şerhu'l-vikâye*'nin muhakkiki Dr. Salah Muhammed, Sadruşşerîa Sâni'nin dedesi ve *Vikâye*'nin müellifi ile ilgili tartışmalara yer vermiştir. O da Tâcüşşerîa'nın baba tarafından dedesi olduğunu, adınısa Ömer olduğunu, anne tarafından dedesinin ise Burhânüşşerîa Mahmûd olduğunu ve *Vikâye*'nin müellifi olduğunu kaydetmiştir.<sup>27</sup>

Son olarak *Vikâye* müellifinin isim ve nesebindeki karışıklık üzere kaleme alınan bir makalenin ulaştığı sonuç da bu yönde olup araştırmacı meseleyi şöyle ifade etmiştir:

*Makalede varılan sonuca göre Vikâye müellifinin ismi Mahmud olup, lakabı Buhânüşşerîa'dır. Tâcüşşerîa ise Nihâyetü'l-kifâye fî dirâyeti'l-hidâye eserinin müellifi olup, ismi Ömer'dir. Bunların babasının ismi ise, Cemâlüddîn Ubeydullah değil Şemsüddin Ahmed'dir.*<sup>28</sup>

Leknevî, Tahtâvî'nin (1231/1816) *Dürrü'l-muhtâr*'a yaptığı haşiyesinde Sadruşşerîa Sâni'nin nesebini sahabeden Ubâde b. Sâmid'e dayandırdığını belirtir ve silsileyi şu şekilde nakleder:

*Ubeydullah b. Mesud b. Tâcüşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa el-Ekber Ahmed b. Cemâli'd-dîn Ebi'l-Mekârim Ubeydullah b. İbrâhîm b. Ahmed b. Abdumelik b. Amser b. Abdi'l-Azîz b. Mahmûd b. Ca'fer b. Half b. Hârûn b. Mahmûd b. Mahbûb b. Velîd b. Ubâde b. Sâmid.*<sup>29</sup>

Muhammed Parisa (865/1460) “Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed b. Abdumelik b. Ömer b. Abdulaziz b. Muhammed b. Ca'fer b. Mervan b. Muhammed b. Ahmed b. Mahmub b. Velid b. Ubâde b. Sâbit” silsilesi ile nesebini aynı sahabeye dayandırarak onun baba tarafından Arap olduğunu ve anne tarafından da Hz. Ömer'e dayandığını ve böylece muhacir de sayıldığını ifade etmiştir.<sup>30</sup>

Kaynaklarda Sadruşşerîa'nın lakabı ile ilgili olarak dedesi ile aynı ismi taşıması nedeniyle Ekber,<sup>31</sup> Asgar,<sup>32</sup> Sâni;<sup>33</sup> mensup olduğu ekol nedeniyle Hanefî;<sup>34</sup> yaşadığı

<sup>26</sup> Abdu'l-hayy b. Abdü'l-halîm el-Leknevî, *Umdetü'r-riâye alâ şerhi'l-vikâye*, (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 1: 106.

<sup>27</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 29-32.

<sup>28</sup> Orazsahet Orazov, “Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye Adlı Eserin Müellifinin İsmi ve Lakabının Tespiti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31 (2018): 694. *Vikâye* müellifinin isim ve lakabı hususundaki tartışmalar için Bk.: Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 97-106; Şükrü Özen, “Sadruşşerîa”, 35: 427; Murteza Bedir, “Vikâyetü'r-rivâye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 106-107.

<sup>29</sup> Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 110.

<sup>30</sup> Sezayi Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 37-38.

<sup>31</sup> Özen, “Sadruşşerîa”, 35: 427-431.



şehir nedeniyle Kirmânî ve Buhârî<sup>35</sup> gibi farklı nitelemeler de bulunmaktadır. Ekber, Asgar ve Sâni gibi lakapların hem baba tarafından hem de anne tarafından dedelerinin babası Sadruşşeria Evvel lakabıyla tanındığı için dedesinin lakabı ile karışmaması adına eklendiği anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

Sadruşşeria Sâni her iki silsilede de yer alan Mahbûb b. Velid nedeniyle Mahbûbî, Ubâde b. Sâmid/Sâbit nedeniyle Ubâdî nisbeleriyle de anılmıştır.<sup>37</sup> Sadruşşeria'nın lakabındaki 'sadr' nisbesi ile alakalı olarak Kenzhebek Chybylov şöyle bir özet bilgi sunmaktadır:

*Maveraünnehir bölgesindeki şehirlerde Hanefî/Maturidî mezhebinin etkin rol oynadığı "sadaret" kurumu ve onun mensupları, Karahanlılar döneminde, dinin, sosyal ve idari özel bir konuma sahip olmuşlardır. Bu sınıfın üyeleri, bu kurumun başında imam/reis sıfatıyla bulunmaktaydılar ve kurumun başındaki kişiye "sadr" deniliyordu. Bu sadrlar başka bölgelerde de bulunsalar, esas olarak Buhara'da daha etkili olmuşlardır. Sadrlar çoğu zaman önde gelen bir ailenin fertleri arasından liyakat esasına göre seçilirlerdi. Burhânilerden önce İsmâilî ailesi, ondan sonra Saffârî ailesi hem dini hem de sivil bir role sahiptiler. Daha sonra Buhara'da bir başka Hanefî aile sadr görevini üstlenmiştir ki o da Mahbûbî ailesidir. Bu ailenin başta Sadruşşeria Sâni olmak üzere önemli Hanefî/Maturidî alimleri ve sadrları çıkardığı bilinen bir gerçektir.<sup>38</sup>*

Son olarak ifade edelim ki Sadruşşeria'nın ırksal kökeni ile alakalı tabakat türü eserlerde bir bilgi bulunmamaktadır. Muhammed Parisa onun naklettiği soy ağacı yoluyla Arap olduğunu söylemekte,<sup>39</sup> modern çalışmalar ise yaşadığı bölge ve eserlerinde kullandığı üslup nedeniyle Türk olduğunu iddia etmektedir.<sup>40</sup>

### 1.1.3. Hocaları

Sadruşşeria Ubeydullah b. Mesûd'un ailesinde gerek baba tarafından gerekse anne tarafından birçok meşhur alim bulunmaktadır. Bunlar Tâcuşşeria, Burhâneddîn (Burhânüşşeria), Sadruşşeria Ekber ve meşhur İmam Cemâleddîn Mahbûbî gibi büyük

<sup>32</sup> İbn Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, 203; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin terâcimi musannifi'l-kütübi'l-arabiyyeti*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2: 355.

<sup>33</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 2: 324; Ömer Aydın, "Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sâni", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (1995): 183.

<sup>34</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2011.

<sup>35</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, 40.

<sup>36</sup> Özel, "Sadruşşeria", 35: 427-431.

<sup>37</sup> Zirikli, el-A'lâm, 4: 198; Özel, "Sadruşşeria", 35: 427-431.

<sup>38</sup> Kenzhebek Chybylov, "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşeria Es-Sâni'nin İlmi Kişiliği ve Kelamı Yeniden Düzenleme Çabası", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, sy. 1 (2017): 129.

<sup>39</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, 37.

<sup>40</sup> Mehmed Seyyid, *Usul-i Fıkıh Medhal*, (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2011), 57; M. Ali Ayni, "Türk Mantıkçıları", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 17 (2005): 345;

âlîm ve müçtehitlerdir.<sup>41</sup> Dolayısıyla Sadruşşerîa'nın tahsilinde ailesinin de etkisinin olduğu açıktır. Bu etkiyi Sadruşşerîa'nın “Şerhu'l-vikâye” isimli eserinin mukaddimesinde bulunan ifadeleri de teyid eder:

*Bu eseri dedem, büyük efendim, hocam, hocaların hocası Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa benim ezberlemem için yazdı. O, bu eseri aşama aşama yazdı. Bende eseri olduğu gibi ezberledim. Ta ki benim ezberlemem ile eserin telifi aynı anda bitti.*<sup>42</sup>

Bahsi geçen ifadelerle göre Sadruşşerîa fıkıh ilmine dair dedesinden ders okumuş, hatta *Vikâye*'yi bu eğitimi sırasında ezberlemiştir. Sadruşşerîa'nın bir hocası da *Vikâye* musannifi olunca onun ismi konusundaki tartışmalar Sadruşşerîa'nın hocalarını beyan eden çalışmalarda da haliyle görülmektedir. Bu hususta Sezayi Bekdemir, Sadruşşerîa'nın hocalarını zikrederken Burhânüşşerîa yerine Tâcuşşerîa'ya yer verirken bir diğer hocası olarak da Hasan Bulgârî'yi sayar.<sup>43</sup> Ancak Hasan Bulgârî'nin hocası olduğuna dair kesin bilgi mevcut değildir. Zira araştırmacılar, Hasan Bulgârî'yi hocası olarak takdim ederken Sadruşşerîa'nın *Ta'dilü'l-'ulûm* isimli eserinde onun için “şeyhimiz” tabirini kullanmasından hareket etmektedir.<sup>44</sup>

Sadruşşerîa'nın hocaları arasında iki ismin öne çıkması, Burhânüşşerîa'nın *Vikâye*'yi torunu için kaleme alması, Sadruşşerîa'nın da bu hususu *Şerhu'l-vikâye*'de ifade etmesi sebebiyle biz burada kısaca Burhânüşşerîa'nın hayatına değineceğiz. Zira bir alimin ilmi yönüne dair fikirleri kaleme aldığı eserlerinin yanında ona etki eden hocaları da verecektir.

### 1.1.3.1. Mahmûd b. Sadruşşerîa Evvel (Burhânüşşerîa)

Sadruşşerîa'nın hocası ittifakla dedesi olan *Vikâye* musannifidir. Bunda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamakla beraber Sadruşşerîa'nın ismi ve nesebi üzerinde durulurken değinildiği üzere ihtilaf, hangi dedesinin *Vikâye* musannifi olduğudur. Biz bu çalışmamız da *Vikâye* musannifinin lakab ve isminin Burhânüşşerîa Mahmûd olduğu kanaatine ulaşmış, *Süllemü'l-vüsûl*,<sup>45</sup> *Hediyyetü'l-ârifîn*<sup>46</sup> ve *Umdetü'r-riâye*<sup>47</sup> müellifleri ile aynı kanaati paylaşmıştık.

<sup>41</sup> Seyyid, *Medhal*, 57.

<sup>42</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 4.

<sup>43</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, 44-48.

<sup>44</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, 45; Özen, “Sadruşşerîa”, 35: 428; Yıldırım, “Birgivi'nin Şeyhayn Savunması”, 11.

<sup>45</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3: 314.

Burhânüşşerîa'nın vefat tarihi hususunda kesin bilgi olmamakla beraber *Hediyyetü'l-ârifîn* müellifi hicri 673 tarihi civarında vefat ettiğini bir tahmin olarak öne sürmektedir.<sup>48</sup> Bu hususta yine net olmamakla beraber kardeşi olan Tâcüşşerîa'nın hicri 672<sup>49</sup> tarihinde vefat ettiği bilgisi, bahsi geçen tahmini güçlendirmektedir.

Burhânüşşerîa'nın hayatına dair pek bilgi bulunmamaktadır. Onun ilmi babası Sadruşşerîa el-Evvel'den aldığı ifade eden Leknevî, babasından başlayan ilim silsilesini el-Halvânî'ye (452/1060) kadar çıkarır.<sup>50</sup> Sadruşşerîa'nın hayatını anlatırken de onun ilmi babasından aldığını söyleyen Leknevî bu sefer silsileyi şu şekilde Ebû Hanîfe'nin meşhur talebesi İmam Muhammed'e (189/805) kadar çıkarır:

*Sadruşşerîa ilmi dedesi imam Tâcüşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa Evvel'den, o da babası Cemâlüddîn Mahbûbî'den, o da Şeyhu'l-İmâm müftî İmâmzâde'den, o da 'İmâdü'd-dîn'den, o da babası Şemsü'l-eimme Zerancerî'den, o da Serahsî'den, o da Halvânî'den, o da Ebû Alî Neseî'den, o da Muhammed b. Fadl'dan, o da Sebezmûnî'den, o da Ebû Abdullâh b. Ebî Hafs Kabir'den, o da babasından, o da Muhammed'den almıştır.*<sup>51</sup>

Netice itibariyle Burhânüşşerîa, ilmen Hanefî mezhebinin kurucusuna dayanan bir silsileye bağlıdır. Bu husus Burhânüşşerîa'nın babası, kardeşi, torunu ve aynı zamanda talebesi olan Sadruşşerîa içinde aynıdır. Aile olarak ilim yuvasında yetişmişlerdir.

Burhânüşşerîa'ya *Fetâvâ ve'l-Vâkıât* ile *Vikâye* olmak üzere iki eser nispet edilmiştir.<sup>52</sup> Bu eserler arasında her ne kadar *Kifâye* ismi ile bir *Hidâye* şerhi nisbet edilmişse de<sup>53</sup> bu kitap bahsi geçen isim ve lakap karışıklığından kaynaklanmaktadır. Zira *Kifâye*, yukarıda da geçtiği üzere Sadruşşerîa'nın baba tarafından dedesi olan Tâcüşşerîa'nın eseridir.<sup>54</sup>

*Vikâye*'nin müellifin kızından torunu olan Sadruşşerîa'nın fıkıh eğitimi için kaleme alındığını ifade etmiştik.<sup>55</sup> Oldukça ilgi gören bu eser, *Hidâye*'nin meselelerinden delillerin çıkarılması ve meselelerinin özetlenmesi suretiyle derlenmiştir. Üzerine birçok şerh yazılan eserin en önemli şerhi torunu Sadruşşerîa'nın

<sup>46</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, t.y.) 2: 406.

<sup>47</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 106.

<sup>48</sup> Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2: 406.

<sup>49</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2033.

<sup>50</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.

<sup>51</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109.

<sup>52</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2: 406.

<sup>53</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 291.

<sup>54</sup> Orazov, "Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-hidâye Adlı Eserin Müellifinin İsmi ve Lakabının Tespiti", 694.

<sup>55</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2020.

kaleme aldığı *Şerhu'l-vikâye*'dir.<sup>56</sup> *Vikâye*, bahsi geçen şerhi ile beraber Hanefî mezhebinin yayıldığı Hint alt kıtasında Osmanlı coğrafyasında ve Orta Asya medreselerinde temel fıkıh ders kitabı haline gelmiştir.<sup>57</sup>

#### 1.1.4. Talebeleri

Sadruşşerîa, ömrünü ilme adanmış bir alimdir. Bu nedenle birçok hocadan ders okuması ve birçok talebe de yetiştirmiş olması yüksek ihtimaldir. Ancak onun yetiştirdiği talebelerin isimlerine dair bilgi sınırlıdır. Onun talebeleri arasında dört alimin ismi geçer. Bunlar İbn Mübârekşâh, Alî Tâhirî, Şemseddîn Tabesî ve Kara Hoca'dır (800/1397).<sup>58</sup>

Muhammed b. Mübârekşâh'ın hayatı hakkında tabakat türü eserlerde müstakil bir başlığa rastlayamadık. Bu hususta araştırmacılar genellikle Bekir Karlığa'nın İslam Ansiklopedisi'ndeki ilgili maddesinden faydalanmaktadırlar.<sup>59</sup>

Yukarıda da geçtiği üzere İbn Mübârekşâh ünlü alim Kutbüddîn Râzî'nin (766/1365) de talebesidir. Taşkoprizâde'nin anlattığına göre Râzî bir gün talebesini tartışmaya girmek istediği Sadruşşerîa'ya, onun ilmi derecesini ölçmesi üzere gönderir. İbn Mübârekşâh, Sadruşşerîa'yı İbn Sînâ'nın *İşârât* isimli eserini okuturken bulur. İbn Mübârekşâh, onun hem müellife hem de şarihleri olan Râzî ve Tûsî'ye aykırı görüşte olduğunu görür ve hocasına bir mektup yazarak onu "*Sadruşşerîa'nın yakıcı bir yaratılışı vardır. Onunla münazara için atılğan olanlar ayıplanırlar*"<sup>60</sup> ifadeleri ile uyarır. Bunun üzerine Kutbüddîn Râzî Mübârekşâh'ın öğüdünü dinler, görüşü ile hareket eder ve hedeflediği şeye cesaret edemez.

İbn Mübârekşâh daha sonra Kâhire'de müderrislik yapar. Onun yetiştirdiği talebeler arasında ismi İslam ilim tarihine mâl olmuş Seyid Şerîf Cürçânî, Ahmedî, Hacı Paşa, Bedreddîn Simâvî ve Molla Fenârî (834/1431) gibi isimler vardır. İbn

<sup>56</sup> Eser üzerine kaleme alınan çalışmaların ayrıntısı için Bk.: Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2020-2024; Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", 43: 107; Ömer Faruk Atan, "Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, sy. 2 (2016): 130-133.

<sup>57</sup> Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", 43: 107.

<sup>58</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, 145-147; Özen, "Sadruşşerîa", 35: 429.

<sup>59</sup> Bk.: Vahidjon Djalalov, "Buharalı Muhammed b. Mübarekşah ve Hidayetü'l-hikme şerhi tahkiki ve Tercümesi", (Doktora Tezi Ankara Üniversitesi, 2009), 1-2; Ali Bakkal, "Osmanlı Bilim Geleneğinin Oluşmasında Ekmelüddîn Bâbertî ile Muhammed b. Mübârekşâh'ın Önemi", *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*, (Erzurum: Zafer Ofset, 2014), 76-77.

<sup>60</sup> Ahmed b. Mustafa Taşkoprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985), 2: 171.

Mübârekşâh'ın ölüm tarihi hakkında farklı bilgiler mevcut olup bu bilgiler üzerinde tartışan Bekir Karlığa, hicri 784'ten sonra ölmüş olabileceğini ifade eder.

İbn Mübârekşâh'ın kaleme aldığı eserler şüphesiz onun ilmi birikimini de yansıtmaktadır. Bu eserlerden *Şerhu Hidâyeti'l-hikme*, Ebherî'ye (663/1265) ait olan ve İbn Sînâ ve Gazzâlî (505/1111) sonrası ilim, felsefe ve kelâm meselelerinin ele alındığı *Hidâyetü'l-hikme*'nin en çok rağbet edilen şerhidir. *Hâşiyetü't-tebsıra fi'l-hey'e* ise Harakî'nin (553/1158) astronomiye dair *Tebşıra fi ilmi'l-hey'e* isimli eserinin şerhidir. İbn Mübârekşâh, *Şerhu hikmeti'l-ayn* isimli eserini ise Ali b. Ömer Kâtibî'nin (675/1277) fizik ve metafizik konularını ele aldığı *Hikmetü'l-ayn* isimli şerhini kaleme almıştır. Karlığa'nın "*İbn Mübârekşâh'ın ilmi ve felsefi liyakatini yansıtacak nitelikteki en önemli eseri*" dediği bu eserde İbn Mübârekşâh, Eflâtun (m.ö. 427-347), Aristo (m.ö. 384-322), Câlînûs (200) ve Batlamyus gibi düşünürlerle Farâbî (339/950), İbn Sînâ, Şehristânî (548/1153), Ebü'l-Berekât Bağdâdî (547/1152), Fahreddîn Râzî (606/1210), Nâsiruddîn-i Tûsî, Kütbiddîn-i Şirâzî (710/1311) gibi İslam düşünürlerinin görüşlerini tartışır, yer yer eleştirilerde bulunur. Osmanlı ve İran'da medreselerde okutulan bu esere başta Cürcânî olmak üzere birçok kişi hâşiyeye kaleme almıştır.<sup>61</sup>

Asıl ismi Muhammed b. Muhammed b. Hasen b. Alî Ebû Tâhîr Hâfizuddîn olan Tâhîrî, Sadruşşerîa'nın bir diğer talebesidir. Hicri 745 yılının zilkade ayında Buhâra'da Sadruşşerîa'dan icazet alan Tâhîrî, yine Buhara'da 776 tarihinin şaban ayı sonlarında Muhammed Parisa'ya yirmi yaşında iken icazet vermiştir.<sup>62</sup> Tâhîrî, ilimde temayüz etmiş bir şahsiyet olup *Faslü'l-hutâb* müellifi olan Muhammed Hâfizî'nin de hocasıdır.<sup>63</sup> Hakkında pek bilgi bulunmayan Tâhîrî'nin ilmi yönüne dair Leknevî şunları söyler:

"*Fakih, münazaracı, usulcü, hadisçi ve tefsirci idi.*"<sup>64</sup>

Öte yandan Şükrü Özen'in, Sadruşşerîa'nın talebeleri arasında saydığı Şemseddîn Tabesî hakkında herhangi bir teyit edici bilgiye rastlayamadık. Yine Kara Hoca lakaplı Ali b. Ömer Esved hakkında tabakat türü eserlerde birtakım bilgiler olmakla beraber kendisinin Sadruşşerîa'nın talebesi olduğunu doğrulayıcı herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bu ismi Sadruşşerîa'nın talebeleri arasında sayan Sezayi Bekdemir, esasen Kara Hoca'nın, Sadruşşerîa'nın talebesi olduğunun kesin olmadığını ifade etmekle beraber onun hakkında oldukça önemli bilgiler verir. Söz gelimi

<sup>61</sup> Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübârekşâh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 559-560.

<sup>62</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 64; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 186-187.

<sup>63</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, 46.

<sup>64</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 186.

Sadruşşerîa'nın kitaplarını Anadolu'ya getiren Kara Hoca olup Osmanlı Medreseleri'nde ilk defa okutan da odur.<sup>65</sup> Bu bilgiler ise doğrulayıcı birtakım kaynaklara bağlı olması gerekirken, gösterilen kaynaklarda verilen bilgileri teyit eden hiçbir bilgi yoktur.

### 1.1.5. Sadruşşerîa'nın İslam Hukukuna Dair Eserleri

Sadruşşerîa'a Sâni'ye birçok eser nisbet edilmiştir. Bu eserler onun çok yönlü bir alim olduğunu da göstermektedir. Zira Sadruşşerîa, furû fikh, usul-i fikh, kelam, felsefe, mantık, astronomi, Arap dili ve belağati, tefsir, kaza ve fetva, gibi alanlarda eser telif etmiştir. Bu eserlerin isimlerini toplu olarak şöyle verebiliriz:

*Külliyâtü'l-fikhiyye, Şerhu'l-vikâye, Muhtasaru'l-vikâye fî mesâili'l-hidâye, Halli'l-muğlaka min vikâyeti'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye, Erbeûne'l-müstetâbe, Tenkîhu'l-usûl, Tavzih fî halli ğavâmizi't-tenkîh, Mukaddimetü'l-erbea, Ta'dîlü'l-ulûm, Vişâh, Şerhu'l-fusûli'l-hamsîn, Fî İlmi's-sarf, Risâletün fî ilmi'l-arûz, Risâletü te'vîli kîssati Yûsuf, Tenkîhu'l-ukûd, Şurût ve'l-muhâdir, Fetâvâ Mâveraiinnehr, Risâle fî'l-fikh, Havâşî ve'n-nüket ve'l-fevâidi'l-muharrerât alâ muhtasari'l-meânî, Ferâid.*<sup>66</sup>

Biz ise burada Sadruşşerîa'nın İslam Hukukuna dair olan eserleri üzerinde kısaca duracağız.

#### 1.1.5.1. Külliyyâtü'l-Fikhiyye

Külliyâtü'l-fikhiyye kavramı “birçok fûru meseleye tatbik edilen ve küll lafzı ile başlayan genel fikhi hükümler” şeklinde tarif edilmiştir. Bu tarife de uyan eser külli fikhi kaideleri veren bir eserdir.<sup>67</sup>

Sadruşşerîa'nın hayatına yer veren tabakat türü eserlerde bu kitaba dair bir bilgiye rastlanılmamakta ancak yazma eserin kapağında bulunan “külliyyâtü fikhin li sadrişşerîa” ve son varakta bulunan “temmet külliyyâtü'l-fikh li sadrişşerîa” ibarelerinden eserin Sadruşşerîa'ya ait olduğu anlaşılmıştır. Yüz elli iki külli kaideyi

<sup>65</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, 47.

<sup>66</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, 112-129; Özen, “Sadruşşerîa”, 35: 429-430.

<sup>67</sup> Mansur Koçinkağ, “el-Külliyâtü'l-Fikhiyye Edebiyatı ve Sadruşşerîa'nın Külliyyâtü'l-Fikh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (2012): 419.



içeren eser on üç varaktan oluşmaktadır.<sup>68</sup> Kitâbu't-tahâret ile başlayan eser kitâbu'l-kısâs ile bitmektedir.<sup>69</sup>

### 1.1.5.2. Şerhu'l-Vikâye

Bu eser çalışmamızın konusu olması nedeniyle ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

### 1.1.5.3. Muhtasaru'l-Vikâye:

*Muhtasaru'l-vikâye*, Sadruşşerîa Sâni'nin şerh ettiği *Vikaye* isimli eser üzerine yaptığı ihtisar çalışmasıdır. Musannif, eserinin mukaddimesinde *Vikaye*'yi lafızları veciz ve bununla beraber manaları çok olan bir kitap olarak sunmaktadır. Kitabını yazma nedeni olarak da *Vikaye*'yi artık ehl-i zamanın ezberlemeye gayretinin azaldığını gerekçe göstermektedir.<sup>70</sup>

Yine musannif *Hidâye*'nin meselelerine hâkim olmak isteyenlere *Vikâye*'nin ezberini tavsiye etmekte, *Vikaye*'ye zaman ayıramayacak kadar acele edenlere ise *Muhtasaru'l-vikâye* isimli eserini tavsiye etmektedir.<sup>71</sup>

Ali el-Kârî eserle alakalı olarak “*Hidâye*'nin özeti olan *Vikâye*'nin muhtasarı *Nukâye*, ilmin ister başlangıcında ister zirvesinde olsun herkesin gözünde makbul ve fıkhi metinlerin en vecizlerinden birisi olarak kabul edilince bende ona bir şerh yazmayı amaçladım.”<sup>72</sup> demiş ve *Nukâye*'nin ilmi kıymetine dikkat çekmiştir.

*Vikaye* üzerine yapılan ilk ihtisar çalışması olan *Muhtasaru'l-vikâye*, *Nukâye* ismiyle meşhur olmuş,<sup>73</sup> Osmanlı medreselerinde yüzyıllarca okutulmuştur.<sup>74</sup>

Sekizinci asırda kaleme alınan eser alimler tarafından ezberlenmesine, okutulmasına ve üzerine çeşitli şerhler yazılmasına önem verilen bir eser olmuştur.<sup>75</sup>

<sup>68</sup> Koçinkağ, “el-Külliyâtü'l-Fıkhîyye Edebiyatı ve Sadruşşerîa'nın Külliyyâtü'l-Fıkh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, 421.

<sup>69</sup> Koçinkağ, “el-Külliyâtü'l-Fıkhîyye Edebiyatı ve Sadruşşerîa'nın Külliyyâtü'l-Fıkh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, 424-436.

<sup>70</sup> Sadruşşerîa, *Muhtasaru'l-vikâye*, 1: 16.

<sup>71</sup> Sadruşşerîa, *Muhtasaru'l-vikâye*, 1: 16.

<sup>72</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 34.

<sup>73</sup> Cici, “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”, 3: 221.

<sup>74</sup> M.Rahmi Telkenaroğlu, “Osmanlı'dan günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Uluslararası Sempozyum*, Ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 2: 388; Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, 45.

<sup>75</sup> Salâh Muhammed Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye alâ şerhi'l-vikâye* (Şerhu'l-vikâye ile birlikte), (Amman: Müessesetü'l-Varâk, 2006), 1: 69.

Bunların içerisinde Ali el-Kârî'nin *Fethu Bâbi'l-inâye* eseri zikredilebilir. Modern bir şerh olarak takdim edilen<sup>76</sup> Necmeddîn b. Muhammed Derkânî'nin *İhtisâru'r-rivâye şerhu muhtasaru'n-nukâye* isimli eseri ise aslında yeni bir şerh olmayıp *Fethu Bâbi'l-Înâye*'nin özetidir.<sup>77</sup> Müellif bu hususu eserin mukaddimesinde şöyle dile getirir: Ayrıca *Nukâye*, ülkemizde Najib Muhsin Shakir tarafından yüksek lisans çalışması olarak tahkik edilmiştir.<sup>78</sup>

#### 1.1.5.4. El-Erbeûne Hadîsen:

Furu fıkha dair kırk konunun ele alındığı bir kitaptır.<sup>79</sup> Salah Muhammed bu eseri sadece Brokelman'ın Sadruşşerîa'ya nîpet ettiğini ifade etmektedir.<sup>80</sup> Herhangi bir tabakat türünde Sadruşşerîa'ya nispet edildiğine rastlamadığımız bu eserin mukaddimesinden de anlaşılacağı üzere, eser esasen Sadruşşerîa Burhânülislâm Mahmûd b. Muzaffer b. Mahmûd Nisâbüri'ye ait olan *Erbeûne'l-Müstetâbe* isimli eseridir.<sup>81</sup>

#### 1.1.5.5. Tenkîhu'l-Usûl

Sadruşşerîa Sâni'nin fıkıh usulü ilmine dair yazdığı bu eser,<sup>82</sup> *Tenkîh* ismiyle meşhur olmuştur.<sup>83</sup> Musannif, Fahu'l-İslâm Pezdevî'nin (482/1089) *Kenzü'l-vüsûl* adlı eserini esas almış, Fahreddîn Râzî'nin *Mahsûl*'ü ile İbnü'l-Hacîb'in (646/1249) *Muhtasâr*'ındaki konuların özetini vermiştir.<sup>84</sup> Tüm bu eserlerden faydalanması hasebiyle de eseri, karma metod kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>85</sup>

Musannif eserini yazma amacıyla alakalı olarak şu ifadelere yer vermektedir:

*Her çağ ve zamandaki alimlerin üstadlarının Fahu'l-İslâm Pezdevî'nin usûl-i fikh'ındaki tartışmalarla ilgilendiklerini gördüğümde ve bu alimlerin bazılarını baktıkları yerden dolayı bakışları kusurlu oldukları için usulü'l-fıkıh'taki*

<sup>76</sup> Najib Muhsin Shakir, "Sadruşşerîa es-Sâni'nin En-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki", (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014), 23.

<sup>77</sup> Müellif Derkânî bu durumu eserin girişinde şöyle dile getirir: Bu dönemlerde ilmi gayrette bir tembellik görünce *Fethu bâbi'l-inâye*'den bir özet çıkardım... *İhtisâru'r-rivâye alâ muhtasaru'l-vikâye* olarak da isimlendirdim. Bk. Sadruşşerîa, *Muhtasaru'l-vikâye* [İhtisâru'r-rivâye ile birlikte], 8-9.

<sup>78</sup> Eser hakkında yapılan diğer çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bk.: Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye*, 1: 51-52; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, 117; Özen, "Sadruşşerîa", 35: 429.

<sup>79</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, 118.

<sup>80</sup> Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye*, 1: 54.

<sup>81</sup> Özen, "Sadruşşerîa", 35: 430.

<sup>82</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 203.

<sup>83</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, 112.

<sup>84</sup> Özen, "Sadruşşerîa", 35: 429.

<sup>85</sup> H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 33.

*lafızların zahirlerine binaen hicvederken bulduğumda Pezdevî'nin usûlünü düzeltme ve tashih etmeyi istedim.*<sup>86</sup>

Fıkıh usulünün tanımı ve kapsamı ile eserine başlayan Sadruşşerîa, eserini, şer'î delillerden ve hüküm bahsinden oluşmak üzere iki bölüme ayırmıştır.<sup>87</sup> Şer'î deliller kısmında rükün olarak ele aldığı kitap, sünnet, icma ve kıyasa değinirken<sup>88</sup> kendi tasarladığı<sup>89</sup> hüküm bahsinde hüküm, mahkûm fih ve mahkûm aleyh konularına değinmiştir.<sup>90</sup> Osmanlı medreselerinde okutulan eser,<sup>91</sup> Osmanlı alimlerinin temel kaynak saydığı usul eserleri arasına girmiştir.<sup>92</sup>

Sadruşşerîa'nın diğer eserleri gibi *Tenkîh* isimli usul eseri üzerine de birçok şerh ve haşiye yapılmıştır. Bunlar arasında en meşhur olan şerh, yine musannifin kendi kaleme aldığı *Tavdîh fî halli ğavâmizi't-tenkîh* isimli eseridir. Yine, Kemalpaşazâde, *Tenkîhu'l-usûl'ü*, *Tağyîru't-tenkîh* adıyla tekrar ele almış ve hatalı gördüğü noktaları düzeltmiş, daha sonra da bu eserini şerh ederek Sadruşşerîa'yı tenkide tabi tutmuştur.<sup>93</sup> Mehmet Seyyid, Kemalpaşazâde'nin bu eserini *Tenkîh*'i itibardan düşürmek maksadıyla yazdığını ancak buna rağmen *Tağyîru't-Tenkîh*'e rağbet edilmediğini şu ifadelerle anlatmaktadır:

*Meşâhir-i ulema-i Osmaniyeden İbn Kemal merhum da ilm-i usûle dair Tağyîr'u-Tenkîh namıyla bir eser kaleme almış ise de, Tenkîh gibi cidden değerli bir kitabı mevki-i itibardan iskat maksadıyla yazılmış ve binaenaleyh hulûs-u niyete gayr-i makrun bulunmuş olduğundan âsâr-ı sairesi gibi bu da rağbet-i umumiyyeye mazhar olamamıştır.*<sup>94</sup>

### 1.1.5.6. Et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh

Bu eser Sadruşşerîa Sâni'nin kendi usul eseri olan *Tenkîh* üzerine kaleme aldığı şerhtir.<sup>95</sup> *Tenkîh* ile beraber Osmanlı medreselerinde okutulan temel fıkıh usulü kitabı

<sup>86</sup> Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, 75.

<sup>87</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 496.

<sup>88</sup> Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, 27.

<sup>89</sup> Taftazânî, *et-Telvîh*, 2: 268.

<sup>90</sup> Özen, "Tenkîhu'l-usûl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011) 455.

<sup>91</sup> Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 46; Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları", 388.

<sup>92</sup> Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", 216.

<sup>93</sup> Özen, "Tenkîhu'l-usûl", 40: 457.

<sup>94</sup> Seyyid, *Medhal*, 59; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 133.

<sup>95</sup> Özen, "Sadruşşerîa", 35: 429.

olmuştur.<sup>96</sup> Sadruşşerîa Sâni, *Tenkîh* isimli usul metnini yazınca bazı talebeleri eseri çoğaltmada ve üzerinde müzakereler yapmada hızlı davranmış ve böylece farklı nüshalar farklı yerlere yayılmıştır. *Tavdîh*'i, *Tenkîh*'teki müşkil meseleleri izah etmek, kapalılıklarını açmak ve talebelerinin istinsahı sırasında oluşan eklemeler ve çıkarmalar olması nedeniyle kaleme almıştır. Bu gayeyi mukaddime de şu cümlelerle ifade eder:

*Allah beni Tenkiha'l-usûl'ü yazmaya muvaffak kılınca, onun müşkillerini izah etmek ve kapalılıklarını açmak istedim... Bazı arkadaşlar Tenkîh'i istinsahta ve üzerinde tartışmakta acele ettiler. Böylece kopyası bazı çevrelerde yayıldı. Sonra tenkîh'te az da olsa değişiklikler, bazı çıkarmalar ve eklemeler oldu. Böylece ben de kopyalarındaki değişikliklerinden dolayı yanımdaki karar kıldığım nüshanın ibaresini esas alarak bu şerhi yazdım.*<sup>97</sup>

*Tavdîh*, metin gibi değerlendirilince üzerine birçok şerh ve haşiyeye yazılmıştır. Bunlardan en mühim ve evla olanı Sadüddîn Taftazânî'nin kaleme aldığı *Telvîh fî keşfi hakâiki't-tenkîh* isimli eseridir.<sup>98</sup> Taftazânî bu eserinde Şâfîlîleri ve Eş'arîleri hedef alan Sadruşşerîa'ya karşılık vererek onları müdafaa eder.<sup>99</sup>

Taftazânî'nin bu müdafaası üzerine çeşitli haşiyeler ve talikatlar kaleme alınmış ve bu alanda adeta ayrı bir literatür oluşmuştur. Seyyid Şerif Cürçânî kaleme aldığı *Telvîh* haşiyesinde Sadruşşerîa'yı savunmuş, bu eser Türkiye'de Emine Nurefşan Dinç tarafından tahkik edilmiştir. Yine Kadı Burhâneddîn *Tercîh ale't-telvîh*'i, Şehâbeddîn el-Mercânî'nin (1818-1889) *Hizâmetü'l-havâşî li-izâhatü'l-ğavâşî*'si Sadruşşerîa'yı müdafaa eden eserlerden diğer bazılarıdır.<sup>100</sup>

Sadruşşerîa'nın eserleri üzerine günümüzde de bazı çalışmalar yapılmaktadır. Türkiye'de son yıllarda Sezayi Bekdemir tarafından "*Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi Sadruşşeria Ubeydullah b. Mes'ud*" adıyla yapılan doktora çalışması dikkat çekmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde Sadruşşerîa'nın yaşadığı döneme, hayatına, hocalarına, talebelerine ve ilmi eser ve kişiliğine değinen araştırmacı, ikinci bölümde Sadruşşerîa'nın *Tavdih* isimli eserini merkeze alarak hukuk anlayışına değinmektedir. *Tavdih*'in kaynaklarına değindiği bu bölümde konuların tasnifine, metot ve üslubuna da yer vermekte; ayrıca Sadruşşerîa'nın fıkıh usulü konularına yaklaşımını yakından

<sup>96</sup> Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları", 390; Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", 216-218; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 38.

<sup>97</sup> Taftazânî, *et-Telvîh*, 1: 457.

<sup>98</sup> Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, 27-28.

<sup>99</sup> Özen, "Tenkihu'l-usûl", 40: 457.

<sup>100</sup> Özen, "Tenkihu'l-usûl", 40: 457.

irdelemektedir. Ayrıca Bekdemir'in sunduğu kaynakça Sadruşşerîa ile ilgili araştırmacılara ışık tutmaktadır.

Son olarak eserlerinin oldukça verimli olmasına, kendisinden sonraki dönemlerde el kitabı mahiyetinde istifade edilmesine ve Osmanlı hukuk eğitim müfredatının değişmez bir parçası olmasına rağmen Sadruşşerîa ve eserleri günümüzde hak ettiği ilgiden oldukça uzak olduğuna Bekdemir şu veciz cümleleri ile değinmektedir:

*Bütün bu bilgilere rağmen Sadruşşeria'nın usulcü yönünün, günümüz ilim camiasında yeterince bilindiği söylenemez. Halbuki onun çalışmamıza konu olan eseri kendinden sonraki dönemde -özellikle Osmanlı'nın kuruluşundan cumhuriyetin ilanına kadarki dönemde- fıkıh usulü alanında âlimlerin el ve medreselerin baş kitabı olmuş ve bu alanda telif edilen eserlere ana kaynaklık yapmıştır. Günümüzde ise hak ettiği ilgiden uzak ve hakkında yapılan çalışmaların yetersiz olduğu aşıkardır.”<sup>101</sup>*

#### **1.1.5.7. Mukaddimetü'l-Erba'a**

Esasen müstakil bir eser olmayan *Mukaddimetü'l-erba'a*, Sadruşşerîa Sâni'nin *Tavdih* isimli usul eserinde yer alan bir bahistir. Bu bahis üzerine birçok haşiye yazılması bahsin müstakil bir eser gibi algılanmasına neden olmuştur.

Büyük Eş'ârî kelamcısı Fahreddîn Râzî insanın ihtiyari olarak yaptığı eylemlerinin son tahlilde yine Allah'ın insanı, seçtiği nesneye yöneltmesiyle gerçekleştiğini söylemektedir. İnsanın kendine ait seçme yetkisi olmadığına göre Allah'ın azabını ve mükafatını gerektirecek eylemlerin iyi ya da kötü olması sadece Allah'ın emrine ve yasağına bağlıdır. Çünkü zorunlu ve rastgele olan iyi ya da kötü olarak nitelenemez.<sup>102</sup> Sadruşşerîa ise onun bu görüşlerini hedef alarak Mâturîdî kelamını savunduğu *Mukaddimetü'l-erba'a* isimli bölümü kaleme almıştır. Bu çalışması ile de oluşan edebiyatın kurucusu olarak anılmıştır.<sup>103</sup>

Sadruşşerîa Sâni, *Tavdih* isimli fıkıh usulü eserinin hüsün ve kubuh konusuna yazdığı bu mukaddimeleri yazarken, Hanefî usulünü, Mâturîdî kelamı üzerine tesis etmek amacıyla Alaüddin Semerkandî'nin (539/1144) kaleme aldığı *Mizânu'l-'usûl*

<sup>101</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, 298.

<sup>102</sup> Süleyman Tuğral, “Maturidi Mektebinde İrade ve İyilik-Kötülük Düşüncesinin Gelişmesinde Sadruşşeria'nın Katkısı”, *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, (Eskişehir: y.e.y. 2014), 338.

<sup>103</sup> Mustafa Bilal Öztürk, “Şeyhülislam Mehmed Mekki'nin Risâle Fî Şerhi Mukaddimâti'l-Erba'a Min Kitâbi't-Tavzih Adlı Eser: Neşir Ve Tahlil”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1, sy. 2 (2018): 8.

isimli eserinden ve doğal olarak Razî'nin *Mahsûl* isimli eserinden faydalanmıştır.<sup>104</sup> Bu eserinde Eş'arîlerin hüsün ve kubuh meselesine yaklaşımlarını eleştirmiştir.

Cüneyd Köksal, Sadruşşerîa'nın ortaya koyduğu *mukaddime-i erbaa* ile ilgili şu yorumu yapar:

*Usulcülerin ilmi birikimleri ve mensup oldukları ekoller, fıkıh usulü eserlerinde hangi konuları işledikleri konusunda önemli birer etkidir. Meselâ aklın mahiyeti ve özellikleri gibi felsefî bir konu, birçok usulcünün eserlerinde yer almazken, bazı mütekellim usulcülerle Sadruşşerîa ve Fenârî gibi muahhar Hanefî usulcülerin eserlerinde genişçe tartışılmaktadır. Hüsün-kubuh meselesi birçok usul kitabında yer almakla birlikte, bütün neticeleriyle birlikte ve 'mukaddimât-ı erbaa' başlığı altında incelenmesi geleneğinin temeli Sadruşşerîa'ya dayanır.'*<sup>105</sup>

#### 1.1.5.8. Tenkîhu'l-Ukûd

Sadruşşerîa'nın namaz bahsiyle başlayıp hırsızlık bahsiyle biten ve fetvalarını ihtiva eden bir eserdir. Verdiği fetvalarda yaptığı kısa açıklamalar bu yönüyle ilmihal kitabını andırmaktadır.<sup>106</sup>

#### 1.1.5.9. Eş-Şurût ve'l-Mahâdır

Hakkında ayrıntılı bilgi olmayan bu eseri *Keşfüzzünûn* sahibi Şürûtu Sadruşşerîa ismiyle<sup>107</sup>, *Fevâidü'l-behiyye* müellifi ise *Şurût ve'l-Mahâdır* şeklinde vermektedir.<sup>108</sup> Taşköprüzâde şurût ilmini “*ihtiyaç halinde hüccet getirmek için deftere ve sicillere muamelatla alakalı şerî hükümlerin nasıl toplanacağından/ kaydedileceğinden bahseden bir ilimdir*” şeklinde tarif etmektedir.<sup>109</sup> Yapılan tariften anlaşıldığına göre eser, verilen fetvaların kayıt altına nasıl alınacağından bahsetmektedir.

#### 1.1.5.10. Fetâvâ Mâverâünnehîr

Sadece Brockelmann'ın (1868-1956) zikrettiği esere başka herhangi bir kaynakta rastlayamadık. Sadruşşerîa'nın Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî alimlerin meselelere verdikleri fetvâları derlediği eserdir.<sup>110</sup>

<sup>104</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, 119.

<sup>105</sup> Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 152.

<sup>106</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, 127.

<sup>107</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 1047.

<sup>108</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 110.

<sup>109</sup> Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2: 557.

<sup>110</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, 128.

### 1.1.5.11. Risâle fi'l-fikh

Sadruşşerîa'ya nispet edilen eserlerden bir diğeri de *Risâle fi'l-fikh*'tir. *Şerhu'l-vikâye*'nin 'nikâhu'r-rakîk ve'l-kafir' bablarının muhtasarı görünümünde olan eser muhtemelen mukaddimesinde Sadruşşerîa isminin geçmesinden dolayı kendisine nisbet edilmektedir.<sup>111</sup>

### 1.1.6. Sadruşşerîa'nın İlmî Yönü

Sadruşşerîa Sâni, eserleri ve düşünceleriyle etkisini günümüze kadar sürdürmüş, çağdaşları ve daha sonraki birçok alim tarafından kendisinden övgüyle söz edilmiştir.<sup>112</sup> Bu etkiyi tabakat kitaplarında görmek mümkündür.

Sadruşşerîa Sâni hakkında Leknevî, “şeyhu'l-furu' ve'l'usûl; 'âlimü'l-m'akûl ve'l-menkûl; fakîhu'l-'usûlî, hılâfî, cedelî; muhaddis, müfessir, nahivci, dilci (lüğavî), edîb, nazzâr, mütekellim, mantıkî”<sup>113</sup> demektedir.

Leknevî, onun ilmi yönünü anlatırken ilmini dedesinden aldığını ifade etmekte ve bir silsile ile ilmini Ebû Hanîfe'ye (150/767) dayandırmaktadır. Onun aktardığı ilmi silsile şu şekildedir:

*Sadruşşerîa, ilmi dedesi Tâcuşşerîa Mahmûd'dan o da babası Sadruşşerîa Evvel'den o da babası Cemâlüddîn Mahbûbi'den o da Şeyhu'l-İmâm müftî İmâmzâde'den o da 'İmâdü'd-dîn'den o da babası şemsü'l-eimme Zerancerî'den o da Serahsî'den o da Halvânî'den o da Ebû Alî Neseî'den o da Muhammed b. Fadl'dan o da Sebezmûnî'den o da Ebû Abdullâh b. Ebî Hafs Kabir'den o da babasından o da Muhammed'den almıştır.*<sup>114</sup>

*Mu'cemü'l-müellifîn*'in müellifi de “fakîh, usûlî, cedelî, muhaddis, müfessir, nahvî, luğavî, edîb, beyânî, mütekellim ve mantıkî” olarak bahseder.<sup>115</sup>

Taşköprüzâde (968/1561), Sadruşşerîa ile alakalı şöyle bir hadise nakleder:

*Allâme Kutbuddîn Râzî, Sadruşşerîa ile bir araya gelip tartışmak istiyordu. Önce ona talebelerinden ve kölelerinden olan Mevlânâ Mübarekşah'ı gönderdi. Mübarekşah'ı göndermekten maksadı Sadruşşerîa'nın keyfiyetinin nasıl olduğunu öğrenmekti. Böylece Mübarekşah, Herat'ta Sadruşşerîa'nın derslerine katıldı. Bu sıralarda Kutbiddîn er-Râzî Rey şehrinde idi. Mübarekşah, Sadruşşerîa'yı İbn Sînâ'nın 'el-İşârât' isimli kitabını okuturken buldu. Sadruşşerîa ne kitabın yazarına ne de şarihleri olan İmâm (Râzî) ve Tûsî'ye uyuyordu. Bunu gören*

<sup>111</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, 128.

<sup>112</sup> Özen, “Sadruşşerîa”, 35: 427-431.

<sup>113</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109.

<sup>114</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109.

<sup>115</sup> Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, 2: 355.

*Mübâreşkâh hocasına şöyle yazdı: ‘Sadruşşerîa’nın yakıcı bir yaratılışı vardır. Onunla münazara için atılgan olanlar ayıplanırlar.’ Bunun üzerine Kutbiddin Râzî Mübâreşkâh’ın öğüdünü kabul eder, görüşü ile hareket eder ve hedeflediği şeye cesaret edemez.*<sup>116</sup>

Yine İbn Kutluboğa (879/1474), “*muhakkik bir alim, mudakkik bir kalem (mürekkeb)*”<sup>117</sup> derken Takiyyüddin Temîmî “*bilge önder ve çok anlayışlı mudakkik bir kalem*”<sup>118</sup> demektedir, Kureşî (775/1373) ise “*imam, allame*” diye takdim edip kendisinin görkemli faziletleri topladığını ifade etmektedir.<sup>119</sup>

Mehmed Seyyid, Sadruşşerîa Sâni’nin eserlerinden kısaca bahsettikten sonra (1873-1925) ilmi yönü ile ilgili “*Dürer ve Mirat sahibi meşhur Osmanlı ulemasından Molla Hüsrev bu eserlerinde Sadru’ş-Şerîa ile pek çok uğraşır ve birçok itirazlar ileri sürerse de bizim molla olsa olsa onun iyi bir talebesi olabilir*” demektedir ve Molla Hüsrev (885/1480) ile mukayese etmektedir.<sup>120</sup>

Onu farklı kılan en önemli özellik, telif eserlerin son bulduğu, artık şerh ve haşiyelerin yazıldığı bir devirde telif eserler yazmış olmasıdır.<sup>121</sup> O, ilimde duraklamanın yaşandığı bir devirde ilmin kapısını tekraren aralamış, bu vesile ile kendisinden övgüyle bahsettirmiştir. Sadruşşerîa’nın *Vikâye* üzerine kaleme aldığı *Muhtasarü’l-vikaye* isimli eseri ile *Tenkîh* isimli usul eseri, Osmanlı medreselerinde yüzyıllarca okutulmuştur.<sup>122</sup> Yine onun bu eserleri Osmanlı ulemasının tevarüs ettiği kitaplardan olmuştur.<sup>123</sup>

Sadruşşerîa’nın eserleri hakkında bilgi verilirken de görüleceği üzere onun eserlerinin çoğu fıkıh ve usul-i fıkha dairdir. İbn Sînâ (428/1037) ve Nâsiruddîn Tûsî’ye (672/1274) yönelttiği eleştiriler onun felsefedeki derinliğini, yine *Ta’dilü’l-ulûm* isimli eserinin ilk bölümünü mantık ilmine ayırması ve kelama ayırdığı ikinci bölümün

<sup>116</sup> Ahmed b. Mustafa Taşkoprîzâde, *Miftâhu’s-saâde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzûâtî’l-ulûm*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 2: 171.

<sup>117</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-terâcim*, 203.

<sup>118</sup> Temimi, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 4: 429.

<sup>119</sup> Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî el-Hanefî, *el-Cevâhiru’l-mûdiyye fî tabakâti’l-hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyâd: Hicr Yayınevi, 1993) 3: 464.

<sup>120</sup> Seyyid, *Medhal*, 57.

<sup>121</sup> Ömer Aydın, “Sadruşşerîa es-Sâni’ye göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri”, (Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1996), 7.

<sup>122</sup> Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uhudağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (2008): 37-38.

<sup>123</sup> Recep Cici, “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3, sy. 5 (2005): 216-221.



sonunda tasavvufî konulara yer vermesi onun mantık, kelim ve tasavvufa da yöneldiğini göstermektedir.<sup>124</sup>

Sadruşşerîa Sâni'nin eserleri tetkik edildiğinde çeşitli ilimlerde temayüz ettiği anlaşılmaktadır. Sultânu'l-ulemâ ve zübdetü's-şuarâ ünvanlarıyla anılan Şadruşşerîa kendisini zaman zaman eleştirenlerin dahi övgüden geri durmadığı bir alimdir.<sup>125</sup> O, fıkıh usulü, kelim, tefsir, felsefe, mantık, Arap dili ve belağati ve astronomiye dair eserler kaleme almıştır.<sup>126</sup> Onun bu kadar farklı alanlarda muhtevalı çalışmalar ortaya koyması ciddi bir eğitim aldığıının göstergesidir. Ancak ne yazık ki Sadruşşerîa Sâni'nin tahsil hayatına dair kaynaklarda pek malumat bulunmamaktadır. Bunun yanında Sadruşşerîa'nın çeşitli ilimlere dair eserleri ezberlediği hakkında Burhânüşşerîa, *Vikâye mukaddimesinde* eserini yazma gayesini anlatırken “Aziz çocuk Ubeydullah, edebiyat kitaplarının ezberini bitirince ve Arapça'nın nüktelerini kavrayınca ahkam ilmi hakkında güzel bir kitap ezberlemesini istedim”<sup>127</sup> demek suretiyle bilgi verir.

Burhânüşşerîa'nın ifadelerinden anlaşıldığı üzere Sadruşşerîa daha küçük yaşlarda edebiyata ve Arap diline dair eserler ezberlemiştir. Bundan sonra ise dedesi ezberlemek üzere onun için *Vikâye*'yi kaleme almıştır.

İleride de ele alınacağı üzere Sadruşşerîa'nın ilminden süzülen eserleri birçok alimin şerh, haşiye ve talik çalışmalarına konu olmuş, eserler Osmanlı medreselerin de yüzyıllarca okutulmuştur.

### 1.1.6.1. Sadruşşerîa'nın İslam Hukukundaki Yeri

Sadruşşerîa, İslam hukuk ve düşünce tarihine mâl olmuş önemli şahsiyetlerden biridir. Müteahhir bir Hanefî fakihî olan Sadruşşerîa Sâni, aynı zamanda kelâm alimi olarak da tanınmaktadır. Kaleme aldığı eserler yüzyıllarca ilim çevrelerini etkilemiş, kimi eserleri talebelerin ders kitabı, hocaların da başvuru kitabı haline gelmiştir. Özellikle fıkıh eserleri Osmanlı fıkıh tedrisatında yer almış, hatta Semâniye

<sup>124</sup> Aydın, “Türk Kelam Bilgini Sadru's-Şerîa es-Sâni”, 189-191.

<sup>125</sup> Necattin Hanay, Mehterhan Furkânî, “Sadruşşerîa'da Te'vilin Kodları -Yusuf Kıssası Örneği-”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 26 (2016): 212.

<sup>126</sup> Aydın, “Türk Kelam Bilgini Sadru's-Şerîa es-Sâni”, 185.

<sup>127</sup> Tâcüşşerîa Mahmûd b. Ubeydullah b. İbrâhîm, *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-hidâye*, (İstanbul: Mektebetü'l-hanefiyye, 2017), 34-35.

medreselerine giriş sınavlarında adaylara okutulan sınav metinlerinden birisi olmuştur.<sup>128</sup>

Onun usûl-i fıkıh alanında ortaya koyduğu fikirleri şu alimlerin eserlerine ilham kaynağı olmuştur: Sadeddîn Taftazânî'nin (792/1390) *Telvîh* isimli meşhur eserini, Osmanlı Şeyhülislamlarından Kamalpaşazâde olarak bilinen Şemseddin Ahmed'in (940/1534) *Tağyîru't-Tenkîh* isimli eserini, Kadı Burhâneddîn'in (800/1398) ise *Tercihü't-Tavdih* isimli eserini kaleme almasına neden olmuş; *Mirât* sahibi Molla Hüsrev, eserinin mukaddimesinde *Tenkîh* ve şerhi *Tavdih*'ten istifade ettiğini ifade etmiş, İbnü'l-Hümâm (861/1457) *Tahrîr*'inde, Ebû Saîd el-Hâdimî (1176/1762) ise *Mecâmi'ul-Hakâyik*'nda Sadruşşerîa'yı kaynak olarak kullanmıştır.<sup>129</sup>

Burhânuşşerîa, *Vikâye*'nin mukaddimesinde Sadruşşerîa'nın Arap ilminin edebiyatına dair kitapları ezberlediğini ve kendisinin fıkıh ilmine dair eser ezberletmeyi arzu ettiğini ifade etmektedir.<sup>130</sup> Yine Sadruşşerîa, şerhini yaptığı *Vikâye*'nin mukaddimesinde oğlu Mahmut'un *Nukâye*'yi ezberlediğini bunun üzerine kendisi için *Vikâye*'nin kapalı yerlerini açmayı amaçladığı şerhi yazmaya başladığından bahsetmektedir.<sup>131</sup> Ayrıca Leknevî onun ilmi yönünü anlatırken ilmini dedesinden aldığını ifade etmekte ve bir silsile ile ilmini Ebû Hanîfe'ye dayandırmaktadır.

Sadruşşerîa'nın hukuk ilmindeki yerini anlamak için esasen onun eserleri üzerine çalışmalar yapan hukukçuların ve tabakat türü eser veren müelliflerin kanaatlerine bakmak yeterli olacaktır. Bu bağlamda şu alimlerin kanaatleri bizlere ışık tutacaktır:

Her şeyden önce Sadruşşerîa'nın münekkitleri dahi kendisini övmekten geri duramamıştır. Söz gelimi İbn Kemal *Îzâh* isimli eserinde kendisinden “*meşhur usta Sadruşşerîa*” diye bahsetmiş,<sup>132</sup> Birgili Mehmed Efendi (981/1573) ise *Hâşiyetü'l-îzâh ve'l-islâh* isimli eserine Kemalpaşazâde hakkında “*Her insan mutlaka kusur işler, hata yapar. Fakat bir beygir iyi cins bir atla yarışamaz, bir tahta parçası keskin bir kılıçla savaşa tutuşamaz, bir kedi aslanla kavga yapamaz ve bir kıvılcım ışığı da dolunayın*

<sup>128</sup> Muhammed Atıf Yıldırım, “Birgivi'nin Şeyhain (Burhânuşşerîa ve Sadruşşerîa) Savunması (Risâle fi reddi'l-islâh ve'l-îzâh)”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 11.

<sup>129</sup> Bekdemir, “*Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*”, 277-279.

<sup>130</sup> Tâcuşşerîa, *Vikâye*, 34-35.

<sup>131</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 129. Sadruşşerîa'nın Mahmud isimli talebesinin kendi oğlu olup olmadığı hususu net olmasa da Leknevî onun Sadruşşerîa'nın oğlu olduğunu ifade eder. Bk. Leknevî, *Umdetür'r-riâye*, 1: 225.

<sup>132</sup> Şemseddin Ahmet b. Süleyman b. Kemalpaşa, thk: Abdullâh Dâvûd Halef el-Muhammedî ve Mahmûd Şemseddin Emîr el-Huzâî, *el-Îzâh fî şerhi'l-islâh fî'l-fikhi'l-hanefî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007), 1: 4.

yanında bir anlam ifade edemez”<sup>133</sup> gibi ifadeler kullanarak ağır bir kıyaslama yapmış ve Sadruşşerîa’yı savunmuştur.<sup>134</sup>

Yine Molla Hüsrev *Dürer* isimli eserinde yaptığı eleştirilere Mehmed Seyyid Bey “*Dürer ve Mirat sahibi meşhur Osmanlı ulemasından Molla Hüsrev bu eserlerinde Sadru’ş-Şerîa ile pek çok uğraşır ve birçok itirazlar ileri sürerse de bizim molla olsa olsa onun iyi bir talebesi olabilir*” diyerek cevap verir.<sup>135</sup>

Sadruşşerîa’nın usul eseri olan *Tavdîh* üzerine *Telvîh*’i kaleme alan Taftazânî her ne kadar eleştirse de onunla alakalı şu ifadeleri kullanır: “*Tavdîh olarak isimlendirilen şerhi ile beraber Tenkîh isimli kitap, muhakkik önder, mahir araştırmacı, hidayetin göstergesi, dirayetin alimi, akli ve nakli ilimleri tartan ölçü, usul ve fûru dallarının uzmanı Sadruşşerîa ve Sadrulislâm’ındır.*”<sup>136</sup>

Leknevî, “*Şeriatin kanunlarının koruyucusu, usul ve fûrunun meselelerini özetleyen, usul ve fûrunun şeyhi akli ve nakli ilimlerin alimi*”<sup>137</sup> diye bahsederken, Taşköprüzâde “*araştırmacı bir alim, titiz bir kalem*” diye bahsetmektedir.

Merâğî (1881/1945) ise Hanefî imamı, fakih ve usulcü olarak takdim ettiği Sadruşşerîa ile ilgili “*Şeriatin kanunlarını ezberlemişti, usul ve fûruun meselelerine dair geniş bilgisi vardı, akli ve nakli ilimler de bilge idi. Doğduğundan beri Sadruşşerîa olarak bilinirdi. Bundan dolayı akranları, hocaları ve talebeleri arasında bu lakap ile meşhur oldu*”<sup>138</sup> demektedir.

Sadruşşerîa, Buhara hukuk okuluna mensup bir alim olarak usul noktasında Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’nin çizgisinde yetişmiştir. O, *Tavdîh* isimli usul eserinde, Hanefî usul anlayışını akıl ve felsefe bağlamında; kelam, felsefe ve mantık dili ile yoğurarak tekrar ifade etmiştir. Dil kuralları ve mantık ilmi ile Fukaha mesleğine yeni bir ivme kazandırmıştır.<sup>139</sup> Bir anlamda İslam Hukukunun felsefesi olan *Tavdîh*, karma metot ile yazılan ilk eserlerden sayılmıştır.<sup>140</sup>

<sup>133</sup> Yıldırım, “Birgivi’nin Şeyhain Savunması”, 104.

<sup>134</sup> Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011) 99-100.

<sup>135</sup> Seyyid, *Medhal*, 57.

<sup>136</sup> Taftazânî, *et-Telvîh*, 1: 15.

<sup>137</sup> Leknevî, “*Fevâidü’l-behiyye*”, 109.

<sup>138</sup> Abdullah Mustafa el-Merâğî, “*el-Fethu’l-mübîn fî tabakâti’l-usûliyyîn*”, (Kahire: Matba’ati ensâri’s-sünneti’l-Muhammediyye, 1947), 156.

<sup>139</sup> Sezai Bekdemir, “Sadruşşerîa’nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu”, *Universal Journal of Theology* 2, sy. 1, (2017): 80-81.

<sup>140</sup> Nurullah Agitoğlu, “Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadruşşerîa Örneği”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 18 (2017): 20.

Sadrüşşerîa'ya göre fıkıh usulü ilmi, sadece fıkıh ilmi ile bağlantılı değildir. Fıkıh usulü ilminin birden fazla konusunun olduğuna değinen Sadrüşşerîa, bu hususta Mâverâünnehîr ulemasından farklı düşünmektedir. Fıkıh usulü ilminin mahiyet ve konusunu ele alırken fıkıh ve usul kelimeleri üzerinde ayrı ayrı durmuş, akabinde ise müstakil olarak fıkıh usulüne değinmiştir. Sadrüşşerîa'nın usul ilminin konusuna dair getirdiği bakış açısı şu şekilde izah edilmiştir:

*Sadrüşşerîa'ya göre bir disiplin olarak fıkıh usûlünün konusu şer'î deliller ve hükümler olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Zira herhangi bir ilimde zâtî arazlarından bahsedilen şey veya şeyler o ilmin konusunu oluşturur. Fıkıh usulünde ise şer'î delillerin zâtî arazları olan 'hükümü ortaya koyma' (isbât) ve hükümlerin zâtî arazları olan 'delillerle sabit olma' (sübût) yönü ele alınmaktadır. Sadrüşşerîa'ya göre eğer bir ilimde incelenmekte olan husus, iki şey arasındaki izafetse ve incelenen hususa etkisi bulunan arazların bir kısmı, iki muzaftan birinden; diğer kısmı da öbür muzaaftan kaynaklanıyorsa bu muzaafların her ikisi de o ilmin konusunu oluşturur... Fıkıh usulünün konusunun delillerle birlikte hükümler de olduğu ve bu iki unsur arasındaki etkileşim ve irtibat boyutunun isbât-sübût şeklinde formüle edildiği bu yaklaşımın usûl-i fıkıh tarihinde ilk defa Sadrüşşerîa tarafından ortaya konduğu söylenebilir.<sup>141</sup>*

Sadrüşşerîa'nın Ebû Yusuf ve Züfer gibi mezhepte müçtehitlere; Kerhî gibi meselede müçtehide itiraz ederek tercihte bulunması nedeniyle Sezayî Bekdemir tarafından tercih ashabından sayılmıştır.<sup>142</sup> Bu hususa aşağıda geleceği üzere, müstamel suyun hükmü hakkındaki tercihi de örnek verilebilir. Zira Sadrüşşerîa'ya göre müstamel su necis olup kendisinden abdest alınamaz ve içilemez. Halbuki Hanefî mezhebinde müstamel su, temizleyicilik özelliğini kaybettiğinden dolayı artık hükmî necasetleri kaldırmada kullanılamaz. Ancak temiz olduğundan hakikî necasetleri temizlemede kullanılabilir.<sup>143</sup> Dolayısıyla mezhebin genel görüşüne göre müstamel su temiz ancak temizleyici değildir.

<sup>141</sup> Ali Kumaş, Mehmet Ümitli, "Sadrüşşerîa'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usulü'nün Mahiyeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17, sy. 2 (2017): 91.

<sup>142</sup> Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, 266.

<sup>143</sup> Ali b. Ebî Bekr b. Abdi'l-celîl el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Çelebî ve Evlâdehü, t.y.), 1: 20; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *Kitâbu'l-ihitiyâr li-talîli'l-muhtâr*, thk: Hâlid b. Abdurrahmân, (Beyrut: Dâru'l-marefe, 2011), 22; Ebûbekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâd ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu muhtasari'l-kudûrî*, Thk: İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006) 1: 52; Zeynüddîn İbn Nüceym el-Hanefî, *el-Bahru'r-râik şerhü kenzi'd-dekâik ve meahû minhatü'l-hâlık ala'l-bahri'r-râik*, thk: Zekeriyâ Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 1: 164; el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 88-89; Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân el-Gelîbûlî Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur fî şerhi mülteka'l-ebhur ve meahû dürrü'l-müntekâ*, Thk: Halîl Umrân el-Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1: 48-49; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, çev: Ahmed Davudoğlu, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982, 1: 298; Abdülğaniy el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, thk: Abdurrezzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 2014), 46-47; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*,

Mu‘tezile ile Eş‘ariyye arasında bir yol tutan Mâturîdîlere göre hüsün ve kubuh aklen bilinebilir. Bu hususta Mu‘tezile’ye yakın görünen Mâturîdîler, akli tamamen hakim kılmamış; bazı durumlarda etkin kılarak Mutezile’den ayrılmıştır. Bu hususta Sadruşşerîa, Mâturîdîlerin kanaatini benimsemiş ayrıca hüsün ve kubuh meselesini usul ve kelam ilminin konusu saymıştır.<sup>144</sup>

### 1.1.6.2. Sadruşşerîa’nın Osmanlı Hukuku’na Etkisi

Sadruşşerîa gerek eserleri ile gerekse talebeleri ile Osmanlı hukukunu etkilemiştir. Aşağıda hakkında kısaca bilgi aktarılacak olan talebelerinden İbn Mübârekşâh (784/1383), Osmanlı alimlerinden olan Şeyh Bedreddîn Simâvî (823/1420) ve Hacı Paşa’yı (827/1424) okutmuştur. Bunun yanında Osmanlı ilim havzasına büyük etki eden bir diğer isim olan Seyid Şerif Cürçânî’ye (816/1413) de hocalık yapmıştır. Sadruşşerîa’nın bir diğer talebesi olan Ali Tâhirî (841/1438) ise Muhammed Parsa’yı okutmuş, o da Osmanlı alimlerinden olan Molla İlyas’ı okutmuştur.<sup>145</sup>

Bedreddîn Simâvî, bir fıkıh alimi olmanın yanında mutasavvıf ve dini-ictimâî bir hareketin de başını çeken bir alimdir. İbn Mübârekşâh’tan ders aldıktan sonra Hacca gidip oradan da Kahire’ye geçmiştir. Burada Memlûk Sarayı’nda Şeyh Hüseyin Ahlâtî ile tanışır ve ona intisap eder. Daha sonra şeyhinin emri ile Tebriz’e gider ve orada Timurlenk’in (807/1405) meclislerinde ilmi tartışmalara katılır. Şeyhinin ölümü üzerine onun makamına geçen Bedreddin Simâvî, Yıldırım Bayezid’in (805/1403) oğulları arasındaki mücadelede de aktif rol oynamıştır. Bu rol Musa Çelebi’nin (816/1413) kardeşi Süleyman Çelebi (813/1411) ile mücadelesinde Edirne’yi ele geçirerek onu Kazasker yapması ile başlar.<sup>146</sup> Bedreddin Simâvî’nin kaleme aldığı *Câmiu’l-fusuleyn* isimli kaza ve muhakemeye dair olan eser üzerine Osmanlı alimi olan Nişancızâde (1031/1621) tarafından *Nûru’l-ayn fî islâhi Câmi’l-fusuleyn* ismiyle bir eser kaleme alınmıştır.<sup>147</sup> Yine *Vâridât* isimli eserine ise Abdullah İlâhî ile Şeyhülislam Ebussûd’un (982/1574) da babası olan Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa İskilîbî’de (920/1514) şerh kaleme almışlardır.<sup>148</sup>

---

(y.y: Matbaa-i âmir, 1898), 21; Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, çev: Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Basın-Yayın, İstanbul, 1992) 1: 67.

<sup>144</sup> Aydın, *Sadruşşerîa es-Sânî’ye göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, 191.

<sup>145</sup> Özen, “Sadruşşerîa”, 35: 429.

<sup>146</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 169-170.

<sup>147</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-zünûn*, 1: 566.

<sup>148</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-zünûn*, 2: 1995.

İbn Mübârekşâh'ın bir diğer talebesi de Anadolu'nun İbn Sînâ'sı olarak bilinen, Aydınlı Hacı Paşa'dır.<sup>149</sup> İbn Mübârekşâh'tan akli ilimleri okumuştur. Bir hastalığı vesilesiyle tıp ilmine yönelmiş ve bu ilim de mahir olunca kendisine Mısır Hastanesi'nde yetki verilmiştir. Amasya kadılığı da yapmış olan Hacı Paşa önemli eserler kaleme almıştır. Beyzâvî'nin (685/1286) *Tavâliu'l-envâr*'ına şerh yazan Hacı Paşa ayrıca tıp ilmine dair *Kitâbü'ş-şifâ*, bunun özeti *Kümî'l-celâlî* ve yine aynı eserin Türkçe özeti olan *Teshîl* isimli eserler kaleme almıştır.<sup>150</sup>

Sadruşşerîa'nın bir diğer talebesi Ali Tâhirî ise Muhammed Parsa'yı, o da Molla İlyas'ı okutmuştur.<sup>151</sup>

Sadruşşerîa'nın eserleri de Osmanlı alimlerinde çok değer görmüştür. Furu fıkhıta *Nukâye* ile *Şerhu'l-vikâye*; usuli fıkhıta ise *Tavdîh* medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>152</sup> Bunun yanında Sadruşşerîa'nın eserleri üzerine birçok Osmanlı alimi tarafından şerh ve haşiye de kaleme alınmıştır. Sözelimi *Şerhu'l-vikâye* üzerine Hatibzâde (901/1496), Hayâlî (875/1470), Hüsâm Çelebî (926/1520), İsferyânî (944/1537), Kadızâde (988/1580), Molla Hüsrev, Musannifek (875/1470), Hasan Çelebî (891/1486), Yakup Paşa (891/1486), Yusuf Çelebî (905/1500), Ahî Çelebî (905/1499), Tursun b. Murad ve Birgivî haşiye kaleme almıştır. Ayrıca üzerinde çalıştığımız Kemalpaşazâde'nin *Îzâh fî şerhi'l-islâh* isimli eseri de *Şerhu'l-vikâye* üzerine kaleme alınan eleştirel mahiyette bir eserdir.<sup>153</sup> Yine Sadruşşerîa'nın usul ilmine dair kaleme aldığı *Tavdîh* isimli eseri üzerine Hasan b. Muhammed Şâh Fenârî (886/1481), Muhyiddîn Muhammed Samsûnî (919/1513), Alâüddîn Musannifek (871/1466), Alâüddîn Alî Tûsî (887/1482) ve Molla Hüsrev tarafından haşiye kaleme alınmış; Kemalpaşazâde, Hızır Şâh Menteşevî (853/1449), Hüsâmzâde (893/1488), Hocazâde (893/1487) tarafından da talikat kaleme almıştır. Yine *Tavdîh*'in bir bölümü olan *Mukaddimetü'l-erbea* üzerine Muhyiddîn Muhammed İbn Hatîb (901/1495), Muhammed b. Hâc Hasan (911/1505), Molla Lutfî (900/1494), Molla Abdülkerîm (900/1494), Hasan b. Abdussamed Samsûnî (891/1486), Muslihuddîn Mustafa Kastellânî (901/1495), talikat yazmıştır.<sup>154</sup>

<sup>149</sup> Cemil Akpınar, "Hacı Paşa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi, c. 14, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 492.

<sup>150</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 2: 79.

<sup>151</sup> Taşköprizâde, *Şekâiku'n-numâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1975), 64.

<sup>152</sup> Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 45-46.

<sup>153</sup> Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye*, 1: 76-83; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2021-2022.

<sup>154</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 496-499.

Sadruşşerîa'nın eserleri görüldüğü üzere olağanüstü ilgi görmüş, Kemalpaşazâde'nin de hocaları olmak üzere birçok alimin dikkatini celp etmiştir. Sadruşşerîa'nın Osmanlı Hukuku açısından taşıdığı değer ve etkiye Recep Cici şöyle dikkat çekmektedir:

“*Temel kaynaklar üzerinde yapılan çalışmalar esas alındığında, nicelik bakımından Osmanlı fakihleri üzerinde doğrudan en çok tesiri olan müellifler, Sadruşşerîa ve Neseftî'dir.*”<sup>155</sup>

## 1.2. KEMALPAŞAZÂDE'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

### 1.2.1. Doğumu ve Vefatı

Kemalpaşazâde, tabakat türü eserlerin genel kabulü ile hicrî 873 tarihinde doğmuş ve 940 tarihinde vefat etmiştir.<sup>156</sup> Alâüddîn Alî Cemâlî'nin (932/1525) vefatından sonra hicrî 932 yılında İstanbul müftüsü olan Kemalpaşazâde burada müftü iken vefat etmiştir.<sup>157</sup> Çoğu kaynağın sessiz kaldığı doğum yeri hakkında kaynaklarda Tokat<sup>158</sup>, Edirne<sup>159</sup> ve Amasya<sup>160</sup> zikredilmektedir.

Doğum yeri ile ilgili belirsizlik etkisini günümüz çalışmalarında da göstermektedir. Kimi çalışmalar da Edirne'ye<sup>161</sup>, kimilerinde Tokat'a<sup>162</sup>, kimilerinde Amasya'ya<sup>163</sup> rastlamak mümkün iken çoğu çalışma ihtilaf olduğunu belirtmekle yetinmektedir.<sup>164</sup>

<sup>155</sup> Cici, “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”, 243.

<sup>156</sup> Biyografisi için bk.: Taşköprizâde, *Şekâik*, 226; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 109; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 149; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 21-22; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1: 141; Zirikli, *el-A'lâm*, 1: 133; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, 1: 148.

<sup>157</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 227; Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 22; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, 1: 147.

<sup>158</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 149; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, 1: 147.

<sup>159</sup> Mecdî Mehmed Efendi, *Şekâik-i Nûmâniyye ve Zeyilleri Hadâiku's-Şekâik*, Yay. Haz. Abdulkadir Özcan, (Çağrı Yayınları: İstanbul, 1989) 1: 381; Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazade Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, (İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1995), 16.

<sup>160</sup> Abdîzâde Hüseyin Hüsameddin Yasar, *Amasya Tarihi*, Yay. Haz. Mesut Aydın ve Güler Aydın, (Amasya: y.e.y., 2004), 6: 184.

<sup>161</sup> Ali Öge, “Şeyhülislam İbn Kemâl'in Fetvaları ışığında Osmanlı İktisâdî Hayatından Bir Kesit”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31 (2010): 276.

<sup>162</sup> Seyit Bahçıvan, “Şeyhülislam İbn Kemâlpaşa'nın Vasiyetnâmesi”, *Marife*, sy. 2 (2001): 209; İsmet Parmaksızoğlu, “Kemâlpaşazâde”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 36.

<sup>163</sup> Musa Alak, “Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 118-124.

<sup>164</sup> Hasan Özer, “İbn-i Kemâl ve “Riba” Adlı Risalesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 16 (2010): 158; Mustafa Kılıç, “İbn'i-Kemal Paşa”, *Eyüpsultan Sempozyumu VI*, (İstanbul: Elit Ofset, 2003), 153; Erdal Kaya, “Kemalpaşazâde'nin “Risale fi İcâzi'l-Kur'an” Adlı Risalesi: İnceleme ve Tahkik”, *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2017): 1: 246; Mehmet Mahfuz Ata, “İbn Kemâl ve Risâle fi İcâzi'l-Kur'an” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992), 10; Salim

Bu konuda bahsi geçen ihtilafları ve gerekçelerini değerlendiren Musa Alak oldukça emek mahsulü olan *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* isimli çalışmasında Kemalpaşazâde'nin Amasya doğumlu olduğu kanaatini tercih etmektedir.<sup>165</sup> Yine ilgili gerekçeleri tetkik eden Mustafa Fayda ise Edirne doğumlu olduğu hakkındaki kanaati tercih etmenin daha doğru olacağını ifade eder.<sup>166</sup>

### 1.2.2. İsmi ve Nesebi

Kemalpaşazâde'nin tam isminin Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşâ olduğu hususunda kaynaklar tam anlamıyla aynı kanaati paylaşmaktadırlar.<sup>167</sup> Şemseddin Ahmed, Kemelpaşazâde, İbn Kemalpaşa, İbn Kemal ve Kemal Paşaoğlu künyeleriyle anılmıştır.<sup>168</sup> Biz bu künyeler arasında en çok kullanılan olması nedeniyle<sup>169</sup> çalışmamızda 'Kemalpaşazâde' künyesini tercih ettik.

Atsız, Kemalpaşazâde'nin eserlerine dair kaleme aldığı makalesinde onun en çok kullanılan künyesinin Kemalpaşaoğlu olduğunu şu şekilde ifade eder:

*Daha çok İbn-i Kemal veya Kemalpaşa-zâde diye tanınmış olan müellife Kemalpaşa-oğlu demem kendiliğimden yaptığım bir Türkçeleştirme değildir. Asıl adı böyle olduğu ve kullanışta en çok böyle geçtiği için 'zâde' veya 'ibn' yerine 'oğlu'yu aldım.*

*Eskiden 'oğlu' olarak kullanıldığını gösteren hiçbir vesika veya tanık olmasa dahi doğrusunun böyle olduğu yüzde yüz muhakkak olduğu için ben yine Kemalpaşa-oğlu diyecektim. Bu bilginin asıl adının Kemalpaşa-oğlu olup, İbn-i*

---

Özer, "İbn Kemâl'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri", (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1991), 2; Abdullah Karaca, *Kemal Paşazâde'nin Dekâyuku'l-Hakâyık'ı*, (Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2002) 7; Ahmet İnanır, İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), 13; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 236.

<sup>165</sup> Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 118-124. Aynı Kanaat için Bk.: Muhammed Turdı, "Şeyhülislam İbn Kemâl Paşa'nın Tefsiri (Meryem ve Taha Surelerinin) İnceleme ve Tahkiki", (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2017), 5.

<sup>166</sup> Mustafa Fayda, "İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri" *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 48.

<sup>167</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 226; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 149; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 109; Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 21; Zirikli, el-A'lâm, 133; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, 1: 147.

<sup>168</sup> Ata, "İbn Kemâl ve Risâle fi'l-câzi'l-Kur'ân", 9; Özer, *İbn Kemâl'in İslam Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Eserleri*, 2; İnanır, İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku, 12-13; Murat Ustakurt, "İbn Kemâl Paşa'nın "Tefsîrü'l-fatihâ" Adlı Eseri", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 23; Kılıç, "İbn-i-Kemal Paşa", 153.

<sup>169</sup> Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 108; Turdı, "Şeyhülislam İbn Kemâl Paşa'nın Tefsiri (Meryem ve Taha Surelerinin) İnceleme ve Tahkiki", 4.



*Kemal veya Kemalpaşa-zâde şeklinin sonradan yakıştırma olduğunu gösteren izler az değildir.*<sup>170</sup>

Musa Alak ise Kemalpaşazâde'nin künyelerini en çok kullanılanlardan az kullanılanlara doğru sırası ile vermiş ve ilgili kaynakları da göstererek Atsız'ın kanaatini şöyle eleştirmiştir:

*Müellifimizin künyelerinin yaygınlığı, dipnotlarda verilen kaynaklarda da görüldüğü üzere, bu sıraya göre olduğu halde Atsız'ın sadece iki örnek bulabilmesine rağmen, en çok "Kemalpaşa-oğlu" şeklinin kullanıldığını ileri sürüp diğer iki şeklin sonradan yakıştırma olduğunu iddia etmesinin, bilimle alakası olmayıp tamamen mensup olduğu ideolojiden kaynaklandığı anlaşılmaktadır."*<sup>171</sup>

Kemalpaşazâde, genel olarak *müfti'r-rûm*<sup>172</sup>, *rûmî*<sup>173</sup>, *müfti's-sekaleyn*, *şeyhülislam*, *müfti'l-enam*, *İbn-i Sinâyı Rûm* ve *muallim-i evvel* lakapları ile anılmıştır.<sup>174</sup> Bunların yanında onun hakkında *âlim*, *allame*, *çelebi*, *efendi*, *fâzıl*, *imâm*, *mevlâ*, *mevlânâ*, *müftî*, *nıhrîr* gibi övgü içeren ifadeler rastlamak mümkündür.<sup>175</sup> Şemseddin Ahmed'in dedesine nisbetle zikredilen künyelerle anıldığı; ileride değinilecek olan görevleri ve ilmi yönüne nisbetle de zikredilen lakaplarla anıldığı anlaşılmaktadır.

Kemalpaşazâde'nin babası Süleyman Bey Osmanlı devleti emirlerinden, dedesi Kemal Paşa ise vezirlerindedir.<sup>176</sup> Sultan Fatih (886/1481) devrinde Amasya muhafızlığı ve Tokat sancakbeyliği yapmış, dedesi ise II. Bayezid'e (918/1512) lalalık yapmıştır.<sup>177</sup> Hüseyin Hüsâmeddin (1869-1939), Kemalpaşazâde'nin nesebini şöyle aktarır:

*Amasyalı'dır. Kuyûd-i resmîyeden anlaşıldığı üzere Tokat Sancağı Begi Şücaeddîn Süleyman Beg bin vezir Kemaleddin Ahmed Paşa bin el-Hâcc Taceddin İbrahim Çelebi bin Hayreddin Halil Çelibî bin el-Hâcc İbrahim Beg bin Hâce Cemaleddin Alişâh bin el-Hâcc Nureddin Kutlug Beg bin Cemaleddin Firûz Beg bin Şemseddin Mahmud et-Tuğât bin Baba İlyas Harasânî mahdûmudur. Buna Ahmed Şâh Çelebi denirdi.*<sup>178</sup>

<sup>170</sup> Nihal Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, sy. 6 (1966): 72.

<sup>171</sup> Musa Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 108-109.

<sup>172</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 149.

<sup>173</sup> Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 21; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, 1: 148.

<sup>174</sup> İnanır, "İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", 13; Ata, "İbn Kemâl ve Risâle fi i'câzi'l-kur'ân", 9; Ali Öge, "Şeyhu'l-Islam İbn Kemâl'in Sünnilik Anlayışı", (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 51.

<sup>175</sup> Musa Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 109-110.

<sup>176</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 226; Kâtip Çelebî *Süllemü'l-vusûl*, 149.

<sup>177</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 236.

<sup>178</sup> Abdîzâde, *Amasya Tarihi*, 6: 184.

Kaynaklarda hakkında pek bilgi bulunmayan babası ve dedesi hakkında günümüz çalışmaları genellikle Hüseyin Hüsâmeddin'in Amasya tarihinden istifade etmektedirler. Kemalpaşazâde baba tarafından ümeradan anne tarafından ise ilim ehli bir aileye mensuptur.<sup>179</sup> Zira annesi Sultan Fatih devri alimlerinden İbn Küpeli'nin kızıdır.<sup>180</sup>

### 1.2.3. Hocaları

Kemalpaşazâde'nin ilim havzasını etkileyen, son derece önemli ve birçok eser kaleme almasının arkasında şüphesiz aldığı eğitim yatmaktadır. Kemalpaşazâde'nin hocalarına dair birçok isim çeşitli çalışmalarda zikredilir. Bunları topluca şöyle sıralayabiliriz:

*Molla Lütfî, Kestelî Muslihuddîn Mustafa Efendî (901/1496), Molla Yegân, Muarrifzâde Sinânüddîn Yusuf, Hatibzâde Muhyiddîn Mehmed Efendî (901/1496), Müeyyedzâde Abdurrahmân Efendî (922/1516), Hızır Bey (863/1459), Şeyhizâde Abdî, Abdizâde Abdurrahmâni, Yakupzâde Bahşî Efendî, Sibekzâde Ahmed, Şirvânî Ebu'l-hayr* ve son olarak da *Kutbüddîn Ahmed Camî Efendî*.<sup>181</sup>

Tüm bu isimlerin yanında genel olarak eserler ittifakla Molla Lütfî Efendî'den, Kestelî Muslihuddîn Efendî'den, Hatibzâde Muhyiddîn Mehmed Efendî'den, Muarrifzâde Sinânüddîn Yusuf Efendî'den ve Müeyyedzâde Abdurrahmân Efendî'den bahsetmektedirler. Bu nedenle modern çalışmalarda da genel olarak bu isimler öne çıkmaktadır. Ancak Kemalpaşazâde'nin hangi dersleri aldığına dair ayrıntılı bilgiye sahip olunamaması nedeniyle ismi geçen alimlerin hayat hikayelerine değinmekle yetinilmektedir.

Kemalpaşazâde ilk eğitimini aile nezaretinde Kur'an-ı Kerim kıraati üzere almıştır.<sup>182</sup> Daha sonra Amasya ulemasından olan Şeyhizâde Abdi, Abdizâde

<sup>179</sup> Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazade*, 19.

<sup>180</sup> Parmaksızoğlu, "Kemâlpaşazâde", 6: 36.

<sup>181</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 226-227; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 149; Leknevi, *Fevaidü'l-behiyye*, 21-22; Ata, "İbn Kemâl ve Risâle fi i'câzi'l-kur'an", 25; İnanır, İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku, 14; Seyit Bahçivan, "Şeyhülislam İbn Kemâlpaşa'nın Vasiyetnamesi", 210; Ömer Mahir Alper, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*, (İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2017), 15-16.

<sup>182</sup> Özer, "İbn-i Kemâl ve "Riba" adlı risalesi", 158; Öge, "Şeyhülislam İbn Kemâl'in Fetvaları ışığında Osmanlı İktisâdî Hayatından Bir Kesit", 276; Kaya, "Kemalpaşazâde'nin "Risale fi İ'câzi'l-Kur'an" Adlı Risalesi: İnceleme ve Tahkik", 246; Ferhat Koca, "Kemalpaşazâde'nin Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî Adlı Eserindeki Bazı Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2016): 10.

Abdurrahmân, Yakupzâde Bahşi Efendilerden sarf, nahiv, mantık ve fen bilimlerinden temel bilgiler almış, Sibekzâde Ahmed, Şirvânî Ebu'l-hayr ve Kutbüddînzâde Ahmed Cami Efendilerden konuşabilecek derecede Farsça dersleri almıştır.<sup>183</sup>

Aslında asker olan Kemalpaşazâde'nin ilim hayatına adım atması ve ilk hocası olan Molla Lütü ile tanışmasına neden olan meşhur bir hadise anlatılmaktadır. Onun hayatına dair bilgiler aktaran gerek klasik gerekse modern eserlerin bahsine yer vermeden geçmediği bu dikkat çekici hadiseyi Ali Öge şöyle aktarır:

*İbn Kemal askerlik mesleği gereği padişahın bazı seferlerine de iştirak etmiştir. Zaten kendisinin askerlikten ayrılıp ilmiye sınıfına katılmaya karar vermesi de böyle bir sefer esnasında vuku bulmuştur. Arnavutluk seferinde iken (1492) ordu Filibe'de konakladığında, Vezir İbrahim Paşa divanı toplantıya çağırılmış, herkes protokol gereği kendilerine ayrılan yere oturmuştur. Toplantıya gelenlerden bir zata karşı gösterilen aşırı saygı ve hürmet İbn Kemal'i şaşırtmıştır. İbn Kemal daha sonra bu zatın Filibe'de müderrislik yapan Tokatlı Molla Lütü olduğunu öğrenecektir. Molla Lütü içeri girdiğinde, vezirin huzurunda tüm ileri gelenler ayağa kalkmış ve kendisine devrin ünlü komutanlarından Evrenosoğlu'nun üstünde bir yer gösterilmiştir. Olay İbn Kemal'i çok etkilemiş olmalı ki hemen askerlikten ayrılarak Molla Lütü gibi saygı gören bir ilim adamı olmaya karar vermiştir. Haddi zatında bu olay hem âlime verilen değeri ve yine alimin toplundan gördüğü saygıyı, hem de ulemanın yöneticiler üzerindeki gizli otoritesinin bulunmasına dayanmaktadır. Osmanlı Devleti'nin âlime verdiği değeri gösteren bu olay o gün toplumsal değer yargılarını en güzel şekilde ortaya koyar. İbn Kemal ordu Edirne'ye ulaşınca da bu kararını hayata geçirir. İşte ömrü boyunca kendisinin çok iyi tanınmasına ve büyük bir şöhrete kavuşmasına imkân taniyacak olan ilmi hayatı böylece başlamış oldu.<sup>184</sup>*

Kemalpaşazâde alime duyulan bu saygıdan etkilenecek askerliği bırakır ve Molla Lütü'nin talebesi olur. Molla Lütü'den *Şerhu'l-metâlî* ve hâşiyelerini okuduğu bilinmektedir.<sup>185</sup> Kemalpaşazâde, medrese eğitimine on yıl devam eder.<sup>186</sup> Bu öğrenimi esnasında Molla Lütü'den başka Sinan Paşa'dan (891/1486) da fıkıh tahsil etmiştir.<sup>187</sup>

<sup>183</sup> İnanır, "İbn Kemâl'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi", 70; İnanır, "Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemâl'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası" 3: 297.

<sup>184</sup> Ali Öge, "Şeyhu'l-İslam İbn Kemâl'in Kur'an-ı Kerim'in İ'câzıyla İlgili Görüşleri" *Diyanet İlmî Dergi* 2, sy. 50 (2014): 92; Ayrıca Bk: Taşköprizâde, *Şekâik*, 226; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 149; Ali Öge, "Tokatlı Alim İbn Kemâl'in Osmanlı İlim Dünyasındaki Yeri" *Tokat Sempozyumu*, (Tokat: y.e.y., 2012), 3: 351-352; Küçükibrahimoğlu, "İbn Kemâl Paşa", 115; Özer, "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-fukahâ Adlı Eseri", 355; Kılıç, "İbn'i-Kemal Paşa", 153.

<sup>185</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 226; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 149; Ata, "İbn Kemâl ve Risâle fi i'câzi'l-kur'ân", 25.

<sup>186</sup> Kılıç, "İbn'i-Kemal Paşa", 153.

<sup>187</sup> İnanır, "İbn Kemâl'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi", 70; İnanır, "Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemâl'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası", 297.

Öte yandan Muarrefzâde Sinânüddîn Yusuf Efendi, Hatibzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi ve Muslihüddîn Mustafa Efendi'den de usul ve tefsir dersleri almıştır.<sup>188</sup>

Kemalpaşazâde'nin ilmen gelişmesinde etki eden bu isimlerin her biri ayrı öneme sahip isimlerdir. Onların ilmi birikimi ve kaleme aldıkları eserler şüphesiz Kelmalpaşazâde'nin de ilmi birikimine etki etmiştir. Bu nedenle Kemalpaşazâde'nin hocalarının da hayat hikayelerinin zikredilmesinin bir anlamda onun da ilmi seviyesine ışık tutacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin hayatını aktaran eserlerin, hocası olarak tanıttığı ortak isimlerin hayat hikâyelerini burada kısaca vermeyi uygun görüyoruz.

### 1.2.3.1. Lütfullâh b. Hasan Tokâdî (Molla Lütfî)

Asıl ismi Lütfullâh b. Hasan Tokâdî olup Molla Lütfî ve Mevlânâ Lütfî olarak bilinir.<sup>189</sup> Aslen tokatlı olan Molla Lütfî, ilk eğitimini Kutbüddîn Hasan'dan alır. Ardından İstanbul'a gelip Sinan Paşa'nın talebesi olur.<sup>190</sup> Alî Kuşçu'nun (879/1474) İstanbul'a gelmesi üzerine bizzat hocası Sinan Paşa tarafından ona gönderilmiştir. Ali Kuşçu'dan matematik tahsil eden Molla Lütfî, aldığı dersi hocası Sinan Paşa'ya aktarmış, o da bu dersler ile kendisini geliştirmiş ve Sultan Fâtih'e öğretmiştir.<sup>191</sup> Sinan Paşa Sultan Fâtih'in veziri olunca talebesi Molla Lütfî'nin kütüphane müdürü olmasına vesile olmuş,<sup>192</sup> bu durum ise Molla Lütfî'nin ilk kütüphane müdürü olarak anılmasına neden olmuştur.<sup>193</sup>

Molla Lütfî, hocası Sinan Paşa'nın vezirlikten azledilip Sivrihisar'a sürülmesi sebebiyle onunla beraber gitmiş, II. Bayezid'in tahta çıkmasının ardından ise hocasıyla beraber tekrar İstanbul'a dönmüştür. Burada Yıldırım Bayezid Medresesi'nde; Filibe'de Şihâbüddîn Paşa Medresesi'nde, Edirne'de Dâru'l-hadîs Medresesi'nde; İstanbul'da

<sup>188</sup> Özer, “İbn-i Kemâl ve “Riba” Adlı Risalesi”, 158; Özer, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-fukahâ Adlı Eseri”, 355; Ata, “İbn Kemâl ve Risâle fi i'câzi'l-kur'ân”, 25.

<sup>189</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3: 40; Zirikli, el-A'lâm, 5: 242; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, 2: 675.

<sup>190</sup> Ustakurt, “İbn Kemâl Paşa'nın “Tefsîrü'l-fatihâ” Adlı Eseri”; Öge, “Şeyhu'l-İslam İbn Kemâl'in Sünnilik Anlayışı”, 29.

<sup>191</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 169.

<sup>192</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3: 40; Zirikli, el-A'lâm, 5: 242; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, 2: 675; Murat Demirkol, “Molla Lütfî'nin İlmî ve Felsefî Kişiliği”, *Tokat Sempozyumu*, (Tokat: y.e.y., 2012) 3: 284.

<sup>193</sup> Nafiz Öztürk, “Osmanlı Düşünce Tarihi Çerçevesinde Molla Lütfî (?-900/1494)” *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 47 (1987): 206.

Sahn-ı Semân Medreselerinde ve son olarak Bursa Sultan Murad Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.<sup>194</sup>

Molla Lütü'nin yine devrinin Ebû Hanîfe'si olarak tanınan Molla Hüsrev'den de ders aldığından bahsedilir.<sup>195</sup>

Öte yandan Molla Lütü'nin zihin yapısının inşasında Fahreddîn Râzî'nin de etkisi vardır. Bu etkinin hocası Sinan Paşa üzerinden geçtiğini Nazif Öztürk şu şekilde anlatır:

*Osmanlı alimleri, Molla Fenârî, Fahreddîn-i Râzî'nin 'Mahsul'ü ile usûl-i fıkha ait 'Pezdevî' ve 'Menâr' metinlerini, İbn Hacîb'in 'Muhtasâr'ını ve 'usûl konusunda önemli olan diğer kaynakları tarayarak hazırladığı 'Füsûlü'l-bedâyî fî usûli's-şerayi' adlı eseri ile Râzî'nin fikirleriyle yüz yüze gelmişlerdir.*

*Molla Fenârî'den itibaren Anadolu topraklarına geçen Fahreddîn-i Râzî'nin akılcı ve şüpheli görüşü Celâleddîn oğlu Hızır Bey Çelebî (Ö.863/1459) ve oğlu Yusuf Sinaneddin ile devam etmiştir.<sup>196</sup>*

Molla Lütü hakkında dikkate değer hadiselerden belki de en önemlisi zındıklıkla itham edilip idam edilmesidir. Rivayetlere göre II. Bayezid, Molla Lütü hakkındaki şikayetler üzerine olayın aydınlatılması için İskender Paşa'yı görevlendirir. Molla Lütü, kendisine kırgın olduğu bilinen Paşa'nın teftişi neticesinde 19 gün hapsedilir. Hatibzâde, Molla Ahaveyn, Molla Efdalzâde (908/1503), Molla İzârî ve Molla Arap (938/1531) gibi isimlerden müteşekkil mahkeme heyeti Molla Lütü'ye isnat edilen suçlar üzerinde görüşerek onun zındık ve mühlit olduğuna karar vermişlerdir. Sebebi hakkında herhangi bir bilginin olmadığı fetvanın yanında Molla Lütü her ne kadar suçları reddetmiş olsa da fetva II. Bayezid ve vezirlerince onaylanmıştır. Netice olarak idam At Meydanı'nda 25 Rebülevvel 900 tarihinde gerçekleşmiştir.<sup>197</sup>

Molla Lütü'nin idamının arkasında akranlarının hasedi olduğundan bahsedilir. Bu hususu Yavuz Sultan Selîm'in sorduğu soruya Kemalpaşazâde'nin verdiği cevap da desteklemektedir. Kemalpaşazâde, bu nedeni anlatırken aslında akranlarının hasedini celbeden şeyin Molla Lütü'nin mizacı olduğunu da ifade etmiş olur:

<sup>194</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 169; Demirkol, "Molla Lütü'nin İlmî ve Felsefî Kişiliği", 284; Mehmet Evkuran, "Osmanlı Bürokrasisinde Din Devlet İlişkisi -Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme-", X. *Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Eğitim*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 233.

<sup>195</sup> Evkuran, "Osmanlı Bürokrasisinde Din Devlet İlişkisi -Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme-", 242.

<sup>196</sup> Öztürk, "Osmanlı Düşünce Tarihi Çerçevesinde Molla Lütü (?-900/1494)", 206.

<sup>197</sup> Demirkol, "Molla Lütü'nin İlmî ve Felsefî Kişiliği", 284. Molla Lütü'nin idamı hakkında ayrıntılı bilgi için Bk.: Taşköprizâde, *Şekâik*, 170-171; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3: 40; Seda Özsoy, "Bir Zındıklık Suçlamasının Öyküsü: Tokatlı Molla Lütü'nin Hayatı", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*; Evkuran, "Osmanlı Bürokrasisinde Din Devlet İlişkisi -Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme"; İsmail Erünsal, "Molla Lütü; Hakkındaki İthamlar ve Şikayet Mektupları", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2008).

*Molla bir gün yine at başı gitmek şerefiyle onurlanıp söyleşürken merhum Padişah (Yavuz Sultan Selim) soru ittiler ki, Molla Lütü-i Tokadi sizin üstadınız imiş. Bilginliği, olgunluğu bilinir iken, öldürülmesine neden ne oldu? Molla (İbn Kemal) demiş ki meslek arkadaşlarının hasedi belasına uğradı. Latifeye uygun yaratılışta, kişileri takazaya alır, inceden alaylı söyler kişi idi. Güle âdem idi. Ol yüzden düşmanı çoğalup galip oldular. İftira ile tepelenmesine çalıştılar.*<sup>198</sup>

Molla Lütü'nin idamından önce halka isnat edilen suçlama ile ilgisinin olmadığına dair haykırıp kelime-i şehadet getirdiği anlatılır. Onun vefat tarihi üzerine düşülen notların çoğunda ise şehit olduğundan bahsedilmektedir.<sup>199</sup>

Molla Lütü bir müderris olarak birçok talebe yetiştirmiştir. Onun talebeleri arasında Hayâl-i Evvel (931/1524), Abdurrahman Çelebi, Kıvâmüddin Kasım, Vâslî Çelebî, Molla Dâvûd-i Kocevî, Molla Alâeddîn Çerçin, Menteşeli Molla Ayı Seyyidî, Seyyid Mahmud, Küçük Bedreddîn, Kazâbâdlı Kâzımî ve Molla Hakim İshak gibi alimler yer almaktadır.<sup>200</sup>

İlme birçok talebe kazandıran Molla Lütü ayrıca birçok önemli eser de kaleme almıştır.<sup>201</sup> Kemalpaşazâde'nin ilk ve en meşhur hocası olması bakımından eserlerini kısa ayrıntılar ile vermeyi uygun buluyoruz:

1. *Hâşiyeye Alâ Hâşiyeti's-şerhi'l-metâli*. Bu eser Sirâceddîn Urmevî'nin (682/1283) mantığa dair *Metâilü'l-envâr* isimli eseri üzerine Kutbüddîn Râzî'nin kaleme aldığı *Levâmü'l-esrâr* isimli şerhine Seyyid Şerif Cürcânî tarafından hazırlanan haşiyenin üzerine yazılmıştır. Müellifin en hacimli eseri olup ihtiva ettiği açıklama ve fikirlerin daha önce yazılmadığından bahsedilmektedir. Kâtip Çelebî'nin ifadesi ile “onu dikkatle okuyan kişi musannifin faziletinin derecesini anlar.”<sup>202</sup>

2. *Hâşiyeye Alâ Evâili Şerhi'l-mevâkıf*. Bu eser Adudiddîn İcî'nin (756/1355) *Mevâkıf fi İlmi'l-keâm*'ına Cürcânî'nin yaptığı şerhin ilk mevkıfına yazılmış bir haşiyedir.<sup>203</sup>

3. *Sebu's-şidâd*. Bu eser Musannıfın II. Bayezid'in huzurunda alimlerle yaptığı bir tartışmayı sultanın emri ile kaleme aldığı risalesidir. Taşköprizâde, bu eserin yeni

<sup>198</sup> Öge, “Şeyhu'l-İslam İbn Kemâl'in Sünnilik Anlayışı”, 54.

<sup>199</sup> Kâtip Çelebî, “*Keşfü'z-zünûn*”, 1: 478; Orhan Şaik Göktay ve Şükrü Özen, “Molla Lütü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 256. Örnek olarak bk.: Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 839.

<sup>200</sup> Göktay, “Molla Lütü”, 30: 256.

<sup>201</sup> Göktay, “Molla Lütü”, 30: 256-257. Ayrıca bk.: Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3: 40; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 839; Zirikli, el-A'lâm, 5: 242; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, 2: 675; Demirkol, “Molla Lütü'nin İlmî ve Felsefî Kişiliği”, 288-290; Özsoy, “Bir zındıklık suçlamasının öyküsü: Tokatlı Molla Lütü'nin Hayatı”, 232-233; Evkuran, “Osmanlı Bürokrasisinde Din Devlet İlişkisi -Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme-”, 230-232.

<sup>202</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1716.

<sup>203</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1892.

meseleler ortaya koyduğunu, sadece bu eserinin, müellifin ilimde büyüklüğünü ispata yeteceğini söyler. Risalede Seyyid Şerif Cürçânî'yi merkeze alarak yedi tane soru sorar. Her ne kadar bu sorulara Molla İzârî cevap vermeye çalışsa da buna kadir olamadığı anlatılır.<sup>204</sup>

4. *Zübdetü'l-belâğa*. Bu eser Hatîb Kazvî'nin (739/1338) *Telhîsü'l-miftâh* isimli eserinin özetidir. Kâtip Çelebî bu eserden *Telhîsu't-telhîs* diyerek bahsetmektedir.<sup>205</sup>

5. *Hâşiye Alâ şerhi'l-miftâh*. Bu eser Sekkâkî'nin (626/1229) *Miftâhu'l-ulûm* isimli eserinin belağate dair olan üçüncü kısmına Cürçânî'nin yaptığı haşiye üzerine kaleme alınmıştır. Hoca Sadeddîn (1008/1599) kendi zamanına dek bu esere bundan güzel hâşiye kaleme alınmadığını ifade etmiştir. Kâtip Çelebî, Molla Lütî'nin bu eserinde akıl sahiplerinin dahi kafasının karıştığı müşkil meseleleri çözümlendiğini ifade eder.<sup>206</sup>

6. *Risâle fî'l-ulûmi's-şeriyeye ve'l-arabiyye*. Bu eserde yirmi dokuzu Arap dili, kırk dördü İslam diniyle alakalı olmak üzere toplamda yetmiş üç ilim ele alınmış, felsefî, tabî ve matematik ilimler tasnife tabi tutulmuştur. Molla Lütî daha sonra bu eserinin kapalı noktalarını açmak üzere *Metâlibü'l-ilâhiyye*'yi yazmıştır. Kâtip Çelebî bu şerhten bahsederken metnin ismini *Mevzûâti'l-ulûm* olarak verir.<sup>207</sup>

7. Molla Lütî'nin kaleme aldığı diğer eserler şöyledir: *Risâle fî tahkiki vücûbi'l-vâcib*, *Risâle müteallika bi-âyeti'l-hac*, *Risâle fîmâ yetealleku bi-hurûfi't-teheccî*, *Tazîfü'l-mezbah*, *Harnâme*, *Ferec bade's-şidde Tercümesi*.

8. Şu eserler de Molla Lütî'ye nisbet edilmiştir: *Hâşiye ala'l-mukaddimeti'l-erbea*, *Risâle fî tahkîki'l-îmân*, *Talîkât alâ evâili sahihi'l-buhârî*, *Şerhu telhîsi'l-miftâh*, *Risâle fî ilmi'l-âdâb*.

### 1.2.3.2. Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed Kastellânî (Kestelî)

Kemalpaşazâde'nin Muslihuddîn Mustafa'dan yukarıda bahsedildiği üzere usul ve tefsir dersleri aldığı bilinmektedir. Asıl adı Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed Kastellânî olup Kestelî olarak da bilinir. 901 yılında cemâdiyelahir ayında vefat

<sup>204</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 171; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 976.

<sup>205</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 478.

<sup>206</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1765.

<sup>207</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1714.

etmiştir.<sup>208</sup> Döneminin alimlerinden ders okuyan Kastellânî, ilk eğitimini Aydın naibinden almış<sup>209</sup> daha sonra Bursa’da Çelebi Sultan Mehmed Medresesi Müderrisi olan Hızır Bey’in yanında ilmini tamamlamıştır. Bu sırada hocasının yardımcıları olan Hayâlî ve Hocazâde’den de istifade etmiştir. İlim tahsilinin ardından hocasının kızı ile evlenen Kastellânî, önce Dimetoka ve Mudurnu’da ve sonra da Sahn-ı Semân’da müderrislik yapmıştır.<sup>210</sup> Ardından üç büyük belde (Bursa, Edirne, İstanbul) üç kez kadılığa getirildikten sonra Sultan Fatih tarafından kazaskerlik görevine getirilmiştir.<sup>211</sup> Daha sonra Kazaskerliğin Anadolu ve Rumeli olarak ikiye ayrılması ile Rumeli Kazaskeri olan Kestellânî, II. Bayezid’in tahta geçişi ile azledilir ve 120 dirhem maaşa bağlanır.<sup>212</sup>

Kastallânî, çalışmaktan ve ders vermekten yorulmayan, ilme merakı olan bir alimdir. Sahn-ı Semân’ın dersleri tamamen kendisine verilmesi halinde her birinde günde üçer ders verebileceğini iddia ettiği aktarılır.<sup>213</sup>

Kastellânî’nin sekiz eseri tespit edilebilmiştir:<sup>214</sup>

1. *Hâşiye alâ şerhi’l-akâid*: Taftazânî’nin *Şerhu’l-akâid*’i üzerine kaleme alınmıştır.

2. *Hâşiye alâ hâşiyeti’l-akâidi’l-adudiyye*: Adudiddîn İcî’nin *Akâidü’l-adudiyye*’si üzerine Seyyid Şerif Cürcânî’nin kaleme aldığı haşiyesi üzerine yazılmıştır.

3. *Risâle fi işkâlâti şerhi’l-mevâkif*: Adudiddîn İcî’nin *Kitâbü’l-mevâkif fi ilmi’l-kelâm*’ı üzerine Cürcânî’nin kaleme aldığı şerh üzerine yazılmış olup bundaki anlaşılması zor yedi meseleyi içermektedir.

4. *Hâşiye alâ mukaddimâti’l-erbea*: Sadruşşerîa’nın *Mukaddimât-ı Erbea*’sına yazılmış bir haşiyedir.

5. *Risâle fi nakdi’l-vudû*: Sadruşşerîa’nın *Şerhu’l-vikâye*’de abdestin bozulması ile ilgili değerlendirmeleri üzerine kaleme alınmıştır.

6. *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn*: İsminden de anlaşılacağı üzere Yasin suresinin tefsirine dairdir.

<sup>208</sup> Bağdâdî, *Hediyyetü’l-ârifîn*, 2: 433; Kehhâle, *Mucemü’l-müellifîn*, 3: 883.

<sup>209</sup> Fatih Akal, “Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed’in İtikâdî Görüşleri” (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010), 2.

<sup>210</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 87; Akal, “Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed’in İtikâdî Görüşleri”, 2.

<sup>211</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 87; Kâtip Çelebî, *Süllemü’l-vusûl*, 3: 340; Kehhâle, *Mucemü’l-müellifîn*, 3: 883.

<sup>212</sup> Akal, “Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed’in İtikâdî Görüşleri”, 3.

<sup>213</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 87.

<sup>214</sup> Eserleri ile alakalı ayrıntılı bilgi için Bk.: Akal, “Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed’in İtikâdî Görüşleri” 3; Salih Sabri Yavuz, “Kestelî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25 (2002), 314.



7. *Risâle fî ciheti'l-kible*: Bu eserde yine isminden anlaşılacağı üzere kiblenin yönünün tespiti ile ilgilidir.

8. *Risâletü'l-akâid*: Akaide dairdir.

### 1.2.3.3. Mehmed b. İbrâhîm b. Hüseyin Muhyiddîn Niksârî (Hatibzâde)

Kemalpaşazâde'nin bir diğer hocası da Hatibzâde Muhyiddîn'dir. Asıl adı Mehmed b. İbrâhîm b. Hüseyin Muhyiddîn Niksârî olup İstanbul'da 901 yılında vefat etmiştir. Kâtip Çelebî, Leknevî'nin aksine dedesini Hasan olarak verir.<sup>215</sup> Hatibzâde ilk eğitimini İznik'te bir müderris olan babası Taceddîn İbrâhîm'den alır. Onun yanında sarf ve nahiv ilminden başka fıkıh, tefsir ve kelâm gibi ilimleri tahsil eder. Daha sonra Ali Tûsî (887/1482) ve Hızır Bey'den ders alır.<sup>216</sup> Leknevî bu isimlerden bahsetmezken hocaları olarak Hüsâmettîn Tokâdî, Yusuf b. Şemseddîn Muhammed b. Hamza Fenârî ve Muhammed b. Edmüğân'ı zikreder.<sup>217</sup> Kâtip Çelebî ise bunların yanına Molla Yegân ve Fethullâh Şirvânî'yi (891/1486) de katar. İlim tahsilinden sonra müderris olan Hatibzâde'nin ilk nerede göreve başladığı hususunda Leknevî ve Kâtip Çelebî ilk olarak Kastamonu İsmail Medresesi'nde başladığını,<sup>218</sup> Taşkoprizâde ise İznik Küçük Medrese'de başladığını ifade eder.<sup>219</sup> Hicri 875 yılına kadar bu görevinde devam eden Hatibzâde, daha sonra Sahn-ı Semân'a nakledilir. Burada baş müderrisliğe kadar yükselir. Sultan Fatih ile arasında cereyan eden bir hadiseden dolayı azledilir. Akabinde Molla Gürânî'nin (893/1488) aracılığı ile tekrar müderrisliğe döner. Zamanla padişahın özel hocası olur. Ancak münazaralar sırasında padişahın hocası olduğunu söylemesi, bu durumu istismar ettiği izlenimi verince padişah tarafından saraydan uzaklaştırılır. Bundan sonra çeşitli medreselerde müderrisliğe devam eder.<sup>220</sup>

Fahreddîn Râzî ekolüne mensup olan Hatibzâde, birçok alanda temayüz etmiş bir alimdir. Şerî ve aklî ilimlerde ilim sahibi olup Kuran'ı tüm kıraatleri ile ezberlediği,<sup>221</sup> Matematik ilminde uzman olduğu ve Tefsir ilminde de mahir olduğu

<sup>215</sup> Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 155; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3: 53.

<sup>216</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 90; Şükrü Maden, "Cihâd Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cihâd Risâlesi" III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu, Ed. Ali Rafet Özkan, (Kastamonu: y.e.y., 2016), 633.

<sup>217</sup> Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 155.

<sup>218</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3: 53; Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 155.

<sup>219</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 90.

<sup>220</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 90; İlyas Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 16, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 463.

<sup>221</sup> Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 155.

söylenir.<sup>222</sup> Birçok eser kaleme alan Hatibzâde'nin İslam Hukuku'na dair olan eserleri şöyledir:<sup>223</sup>

1. *Hâşiye alâ şerhi'l-vikâye*: Burhânüşşerîa'nın *Vikâye'si* üzerine Cürçânî'nin kaleme aldığı şerhin haşiyesidir.

2. *Hâşiye alâ şerhi'l-muhtasar*: İbnü'l-hacîb'in *Muhtasaru'l-müntehâ* isimli eserine Adudüddîn İcî'nin kaleme aldığı şerhin Cürçânî haşiyesinin ilk kısımlarına yapılan haşiyedir.

3. *Hâşiye ala'l-mukaddimeti'l-erbea*: Sadruşşerîa'nın *Tavdîh*'ine Taftazânî tarafından yazılan *Telvîh* isimli şerhin, hüsün-kubuh bahsi üzerine kaleme alınan haşiyesidir.

4. *Risâle fî nakdi'l-vudû*: Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-vikâye*'sinde abdestin bozulması ile ilgili değerlendirmeleri üzerine kaleme alınan risalesidir.

5. *Risâle fî fezâili'l-cihâd*: Cihadın faziletini ve ilgili hükümlerini içeren risalesidir.

#### 1.2.3.4. Sinânüddîn Yusuf (Muarrifzâde/Marufzâde)

Kemalpaşazâde'nin bir diğer hocası ise Taşkoprizâde'nin ifadesi ile Marûfzâde<sup>224</sup>, Kâtip Çelebî'nin ifadesi ile Muarrifzâde'dir.<sup>225</sup> Bahsi geçen şahsın ismi Sinânüddîn Yusuf<sup>226</sup> olup kim olduğu noktasında bir belirsizlik söz konusudur. Zira İbn Muarrif'in ismi, Sinan Paşa olarak bilinen Sinânüddîn Yusuf b. Hızır Bey ile aynıdır. Bu aynılığın yanında her iki aliminde Kemalpaşazâde'ye hocalık yapmış olması,<sup>227</sup> isimleri hususunda bir karışıklığa vesile olduğu görülmektedir. Bahsi geçen müellifler İbn Muarrif hakkında başka herhangi bir bilgi vermemektedirler. Kemalpaşazâde'nin hocalarını sayan eserler genellikle bu şahsı zikrederler. Bu konuda ki belirsizlik haliyle güncel çalışmalara da yansımıştır. Bu minvalde kimi çalışmalarda Sinânüddîn Yusuf'un Sinan Paşa ile aynı şahıs olarak verildiği görülürken<sup>228</sup> kimi çalışmalarda Sinan Paşa,

<sup>222</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3: 53.

<sup>223</sup> Eserlerinin ayrıntısı için Bk.: Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2: 218; Zirikli, *el-A'lâm*, 5: 301; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, 3: 27; Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 16: 463; Maden, "Cihâd Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cihâd Risâlesi", 633-634.

<sup>224</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 227.

<sup>225</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 149.

<sup>226</sup> Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 238.

<sup>227</sup> İnanır, "İbn Kemâl'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi", 70.

<sup>228</sup> Öge, "Şeyhu'l-İslam İbn Kemâl'in Sünnilik Anlayışı", 55; Özer, "İbn-i Kemâl ve "Riba" adlı risalesi", 159.

Kemalpaşazâde'nin hocaları arasında hiç zikredilmez.<sup>229</sup> Bunun yanında kimileri de ayrı şahıslar olarak zikretmişlerdir.<sup>230</sup> Öte yandan kimi çalışmalar da sadece Sinan Paşa'yı zikreder ve onu Hızır Bey'in oğlu olarak tanıtırken<sup>231</sup> buna mukabil kimi çalışmalarda Hızır Bey'in talebesi olarak verirler.<sup>232</sup>

İbn Muarrif hakkında pek bilgi bulunmamaktadır. Onun hayatına dair bilgiye sadece Taşköprizâde'nin *eş-Şekâiku'n-numâniyye*'sinde ulaşabildik. Hayatından kısaca bahseden Taşköprizâde, ondan “*olgun, seçkin, âmil, alim*” diyerek bahseder. İsmi dahi söylemediği alimin sadece İbn Muarrif olarak bilindiğini ifade eder. Taşköprizâde onu şöyle tanıtır:

*Balıkesir vilayetindedir. Asrının alimlerinden okudu. Sonra Molla Hızır Bey b. Celâleddîn'in hizmetine girdi. Sonra bazı medreselerde müderris oldu. Daha sonra Sultan Bayezid Hân'ın hocası oldu. Sultandan tam kabul gördü. Sultan onu büyük bir sevgiyle sevdi. Sultanın, hocası hakkında 'onunla sohbetim olmasaydı akidem iyi olmazdı' dediği anlatılır. Sultan, hocasını güzel bir şekilde överdi. Ona büyük saygı gösterirdi. İbn Muarrif, ömrünün sonunda kör oldu. Sultan Bayezid Hân, hocası ölene kadar sohbetini bırakmadı.*<sup>233</sup>

Dolayısıyla İbn Muarrif, Sinan Paşa ile aynı şahıs değildir. Zira Sinan Paşa'nın nereli olduğu tartışılrsa da Balıkesirli olmadığı nettir.<sup>234</sup> Ayrıca her iki Sinânüddin Yusuf'tan Kemalpaşazâde'nin hocası olarak takdim edilen alim, İbn Muarrif olarak bilinirken diğeri Sinan Paşa olarak meşhur olmuştur.<sup>235</sup> Yine Sinan Paşa Hızır Bey'in oğlu<sup>236</sup> iken İbn Muarrif oğlu değil hizmetine giren bir talebesidir.<sup>237</sup>

İbn Muarrif, Kemalpaşazâde'nin diğer hocaları gibi devrinin alimlerinden ders okumuş, çeşitli medreselerde müderrislikler yapmıştır. O, Bayezid Hân'a hoca olmuş<sup>238</sup>

<sup>229</sup> Yunus Türkyılmaz, “Kemalpaşazâde'nin Nesâyih Adlı Eseri'nin Transkribi ve Felsefi Tahlili”, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2009), 27; Ata, “İbn Kemâl ve Risâle fi i'câzi'l-kur'ân”, 25; Kılıç, “İbn'i-Kemal Paşa”, 153; Koca, “Kemalpaşazâde'nin Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî Adlı Eserindeki Bazı Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, 10; Ustakurt, “İbn Kemâl Paşa'nın “Tefsîrü'l-fatîha” Adlı Eseri”, 29-32.

<sup>230</sup> İnanır, “İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku”, 14; Muhammed Turdı, “Şeyhülislam İbn Kemâl Paşa'nın Tefsiri (Meryem ve Taha Surelerinin) İnceleme ve Tahkiki”, 6.

<sup>231</sup> Salih Sabri Yavuz, “Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemâl'in 'Efdaliyyetu Muhammed' Risalesi” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 1 (2005): 164.

<sup>232</sup> Alper, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”, 16.

<sup>233</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 119.

<sup>234</sup> Aylin Koç, “Sinan Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 229.

<sup>235</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3: 431; Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 228.

<sup>236</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3: 431; Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 228; Aylin Koç, “Sinan Paşa”, 37: 229.

<sup>237</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 119; Alper, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”, 16.

<sup>238</sup> Şerafettin Turan, “Bayezid II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 234.

ve sultanın tam kabulüne mazhar olarak övülmüştür. Tüm bunlar İbn Muarrif'in bir ilim yolcusu olduğunu ve ilimdeki yüksekliğini göstermektedir.

### 1.2.3.5. Abdurrahmâm b. Ali b. Müeyyed Amâsî (Müeyyedzâde)

Asıl ismi Abdurrahmâm b. Ali b. Müeyyed el-Amâsî olan Müeyyedzâde, 860 yılının Safer ayında Amasya'da dünyaya gelmiştir. Dedesine nisbetle Müeyyedzâde olarak meşhur olmuştur. Onun nesebini İran'da Kâzerûniye tarikatının kurucusu olan Ebû İshak Kâzerûnî'ye (426/1035) kadar götürülenler de olmuştur.<sup>239</sup>

Müeyyedzâde, ilk eğitimini Amasya Yâkut Paşa Zâviyesi şeyhi olan babası sayesinde görmüştür. Babası Amasya sancakbeyi Şehzâde Bayezid'in nişancısı olunca Şehzade ile yakınlık kurmuş, bu sırada Şehzâde'nin Amasya valiliği sırasındaki nedimelerinden olan Şeyh Hamdullah Efendi'den (926/1520) hüsn-i hat öğrenmiştir. Bir iftira vesilesi ile idamına hükmedilince Amasya'dan ayrılan Müeyyedzâde'nin yolu Şirâz'a düşmüş, burada Hâfız-ı Acem (958/1551) ile tanışmış, Celaleddin ed-Devvânî'nin (908/1502) derslerine iştirak etmiştir. Amasya'ya döneceği dört yıl sonrasına kadar hocasının derslerine devam etmiş ve icazet almıştır. Bu icazette Devvânî, talebesini övmüş ve Cürçânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf*'ını başından vücud bahsinin ortalarına kadar; Kadızâde'nin *Şerhu'l-câmî*'sini sonuna kadar; Tûsî'nin *Tahrîru Öklidis* adlı kitabını 10. bölümüne kadar, yine Tûsî'nin *Şerhu'l-işârât*'ını ve Kutbüddîn er-Râzî'nin *Muhâkemât*'ını okuduğunu belirtmiştir.<sup>240</sup>

Müeyyedzâde, Amasya'ya dönünce babasının öldüğünü öğrenir ve İstanbul'a geçer. Burada aile dostu Hatîbzâde'nin vesilesi ile Kalenderhâne Medresesi'nde

<sup>239</sup> Ahmet İnanır, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, (Amasya: y.e.y., 2017) 1: 348; Müeyyedzâde'nin hayatı hakkında ayrıca Bk.: Emine Arslan, "Müeyyedzâde Abdurrahmân Efendi'nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi" *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI.Yüzyıl*, (İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2017); Hasan Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006); Mehmet Öztürk, "Müeyyedzâde Abdurrahmân b. Ali Amâsî'nin 'Mecmû'atü'l-mesâ'il' Adlı Eserinin Tanıtım ve Değerlendirilmesi", *Uluslararası Amasya Âlimler Sempozyumu*, (Amasya: y.e.y., 2017); Moulay El-Hassan El-Hafidi, "Müeyyedzâde b. Ali'nin el-Havâşî alâ şerhi'l-mevâkıf Adlı Eserinin Kelamdaki Önemi" (Yüksek Lisans Tezi: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2013); Ahmet Pirinç, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatına Felsefi Bir Katkı: Müeyyedzâde'nin 'Risale fi'l-mevcûdâtî'l-Hariciyye mine'l-Mahiyye' Adlı Risalesi Örneği", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, (Amasya: y.e.y. 2017), ; Yunus Kocabıyık, "Amasyalı Bir Fıkıh Âlimi: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, (Amasya: y.e.y. 2017); Yunus Öztürk, "Müeyyedzâde'de Kelam İlmi: Hâşiye alâ şerhi'l-mevâkıf Risalesinin Mukaddimesi Örneği" *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu* (Amasya: y.e.y. 2017).

<sup>240</sup> İnanır, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri, 1: 348-349; Kocabıyık, "Amasyalı Bir Fıkıh Âlimi: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", 1: 462; Hasan Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", 31: 485.

müderriş olur. 891'de Muslihuddîn Kastellânî'nin kızı ile evlenince Efdalzâde Hamîdüddîn Efendi'nin yerine Sahn-ı Semân'a müderriş olarak tayin edilir. 899'da İîâ Fakîh'in vefatıyla boşalan Edirne kadılığına getirilir. 907'de Anadolu Kazaskeri olur, 911'de ise Hacıhasanzâde'nin vefatıyla Rumeli Kazaskeri olur.

II. Bayezid yeniçerilerin baskısı sonucu Müeyyedzâde'yi Rumeli Kazaskerliğinden uzaklaştırıp emekli etmiştir. Yavuz Sultan Selim, tahta çıkınca onu tekrar göreve getirerek önce Karaferya kadılığına getirmiş, daha sonra ise yeniden Rumeli Kazaskerliğine getirmiştir. Müeyyedzâde, 922 yılının şaban ayında vefat etmiştir. Türbesi Eyüp Sultan haziresindedir.<sup>241</sup>

şiirle ilgisi olan Müeyyedzâde, Basîrî (941/1534), Hafız-ı Acem, Necâtî Bey (914/1509) ve Zâtî (953/1546) gibi pek çok şairi himaye etmiştir. Genç yetenekleri himaye etmekle meşhur olan Müeyyedzâde bunların yanında Ebu'l-Fadl Mehmed Efendi, Muzafferuddîn şirâzî, şah Kazvîni, Kemalpaşazâde ve Ebussûd gibi isimleri de himaye etmiştir. Kemalpaşazâde'nin bürokraside ki yeri Müeyyedzâde'ye bağlı olarak gerçekleşmiş, Edirne'de müderriş olması bizzat Müeyyedzâde'nin vesilesi ile olmuştur.<sup>242</sup>

Müeyyedzâde ismini önemli kılan bir husus Taşköprizâde'nin onun kütüphanesine dair verdiği bilgilerdir. Onun ifadesine göre Müeyyedzâde'nin şahsi kütüphanesinde 7.000 cilt kitap mevcuttu. Hayli fazla olan bu eserler hakkında Yavuz Sultan Selim bir envanter hazırlanmasını istemiştir. Envanter oluşmadan önce kitapların bir kısmının satılması ve dağıtılması nedeniyle sayıda düşüş olmuş, bu sayı ise İsmail Erünsal tarafından 2112 olarak tespit edilmiştir. Müeyyedzâde'nin şahsi çalışmaları fıkıh, kelim ve şiir olarak sınırlı iken, onun kütüphanesi oldukça zengin olup Kuran ilimleri ve tefsir, kelim, tasavvuf, felsefe, hukuk, gramer, hatt sanatı, geometri, matematik, optik, mineraloji, simya, coğrafya, rüyalar ve kehanet ilmi, tılsımlar, sihir ve büyü, astronomi ve astroloji, tarih, biyografi, ensab, müzik, edebiyat, farmakoloji, veterinerlik ve avcılık gibi ilimleri kapsamaktaydı.<sup>243</sup>

<sup>241</sup> İnanır, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri, 1: 349-350; Öztürk, "Müeyyedzâde'de Kelam İlmi: Hâşiye alâ şerhi'l-mevâkıf Risalesinin Mukaddimesi Örneği", 1: 571; Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", 31: 485.

<sup>242</sup> İnanır, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri, 1: 352-353; Kocabıyık, "Amasyalı Bir Fıkıh Âlimi: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", 1: 465; Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", 31: 485.

<sup>243</sup> Müeyyedzâde'nin kütüphanesi ile ilgi ayrıntılı bilgi için Bk.: Judith Pfeiffer, "Müeyyedzâde Abdurrahman'ın Kütüphanesinin Peşinde: Amasyalı Bir Âlimin Kitap Toplama İştiyâkı", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, (Amasya: y.e.y., 2017), 2: 399-404.

Müeyyedzâde, kaza ile meşgul olduğundan dolayı eserleri müsvedde halinde kalmıştır.<sup>244</sup> Tespit edilen eserleri şöyledir:

*Mecmûatü'l-fikhiyye, Mecmâu'l-fetâvâ, Risâle fî tazîmi'n-nebî, Terğîbü'l-lebîb, Risâle fî'l-cüzi'l-lezî lâyetecezzâ, Risâle fî'l-mevcûdâti'l-hâriciyye, Risâle fî halli's-sübühâti'l-âmmе, Risâle fî nakdi'l-vudû, Risâle fî'l-hacc, Risâle fî hikmeti't-tahrîr, Risâle fî müşkilâti mesâili ilmi'l-ferâiz, Hâşiye alâ hâşiyeti mir ebi'l-feth alâ şerhi âdâbi'l-adûdî.*

#### 1.2.4. Talebeleri

Bir alimin ilmen yetiştireceği iki meyveden biri, kaleme aldığı eseri iken diğeri okuttuğu talebeleridir. Kemalpaşazâde, ileride de ele alınacağı üzere üç yüz civarı eseri ile ve de ilim yolunda üst düzey görevler almış talebeleriyle ilme dolu dolu hizmet etmiş bir alimdir. Böylece o, birçok eser telif etmenin yanında birçok meşhur alimi de yetiştirmiştir. Osmanlı ilim havzasını hem güçlü kalemi ile hem de yetiştirdiği talebeler ile çok yönlü olarak beslemiştir. Bu minvalde yetiştirdiği talebeleri topluca şu şekilde sıralayabiliriz:

*Ebu's-Suûd Efendi, Abdulkerîm Vizeli, Abdülatîf Efendi, Abdülvehhâb b. Abdurrahmân Ali Siyavuş b. Evran el-Müeyyidî, Celâlzâde Salih Çelebi, Derviş Mehmet, Dursun b. Hacı Murad, Hasan b. Zeyneddin Muhammed b. Muhammed Şah Fenârî, Hasan Çelebi Aşçızâde, Hidâyetullah b. Bâr Ali Acemî, Kurbî, Lâlelî, Pîrîpaşazâde Muhyiddîn, Menteşeli Muslihuddîn, Şânî, Eminzâde, Kara Çelebi, Sadi Çelebi (945/1539), Hidâyet Çelebi, Dönbekzâde Muhyiddîn, Saruhânî Ahmed, Emir Şâh, İmamzâde Muhyiddîn, Alâeddîn Manâvî, Tâceddîn el-Manâvî, Uzun Bâlî, Hasan b. Zeyneddîn, Pervîz Efendi.*<sup>245</sup>

<sup>244</sup> Eserleri için Bk.: Recep Çetintaş, “Müeyyedzâde, Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed el-Amâsî'nin Hayatı ve 'el-Mecmûatü'l-fikhiyye' Adlı Eserinin Tanıtımı (Hadler Örneği), *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, (Amasya: y.e.y., 2017), 1: 410; İnanır, “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri, 1: 350-352; ; Kocabıyık, “Amasyalı Bir Fıkıh Âlimi: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi”, 1: 465-466; Aksoy, “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi”, 31: 486; Öztürk, “Müeyyedzâde Abdurrahmân b. Alî Amâsî'nin 'Mecmû'atü'l-mesâ'il' Adlı Eserinin Tanıtım ve Değerlendirilmesi”, 1: 360-361.

<sup>245</sup> Özer, “İbn-i Kemâl ve “Riba” Adlı Risalesi”, 159; Özer, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-fukahâ Adlı Eseri”, 356; Alper, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”, 16.

Kemalpaşazâde'nin talebelerinden Molla Muhyiddîn, önce İstanbul'da Vezir Mustafa Paşa Medresesi'nde, sonra Sahn-ı Semân Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Bu görevlerin ardından ise Edirne Kadılığı yapmıştır.<sup>246</sup>

Hidâyetullah b. Bâr, sırasıyla İstanbul'da Efdaliyye Medresesi'nde, Kalenderiyye Medresesi'nde, Bursa'da Sultan Beyazıt Hân Medresesi'nde, Manastır Medresesi'nde, Edirne'de iki farklı medresede ve son olarak da Sahn-ı Semân'da müderrislik yapmıştır. Bu son görevinin ardından ise Mekke kadısı olmuştur.<sup>247</sup>

Muhyiddîn Muhammed b. Abdillâh, sırasıyla İstanbul'daki Vezîr Murad Paşa Medresesi'nde, Edirne'de iki farklı medresede ve Sultan Bayezit Han Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Daha sonra ise Şam'a kadı olarak tayin edilmiştir.<sup>248</sup>

Vizeli Abdulkerîm Efendi önce Çorlu Medresesi'nde müderrislik yapmış daha sonra ise İstanbul'a hem müderris hem de müfti olarak görev yapmıştır.<sup>249</sup>

Derviş Mehmet ise, Edirne'de bazı medreselerde müderris olarak görev yapmıştır.<sup>250</sup>

Muhyiddîn Muhammed, Bursa Kasım Paşa Medresesi'nde, İstanbul'da Efdaliyye Medresesi'nde ve Vezîr Mahmûd Paşa Medresesi'nde sonrada Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik yapmıştır. Daha sonra Mısır kadısı olan Muhyiddîn Muhammed Anadolu Kazaskerliği de yapmıştır.<sup>251</sup>

Menteşeli Muslihuddîn ise birçok medresede müderrislik yaptıktan sonra Edirne'de müderris iken vefat etmiştir.<sup>252</sup>

Eminzâde, Bursa'da Kasım Paşa Medresesi'nde, İstanbul'da Vezîr İbrâhîm Paşa Medresesi'nde, Çorlu Medresesi'nde, Edirne'de ki Dâru'l-Hadîs Medresesi'nde, Sahn-ı Semân'da, Bursa Murâdiyye'de, Ayasofya Medresesi'nde, müderrislik yapmıştır. Akabinde Bağdat'ta kadılık yaptıktan tekrar Dâru'l-hadis'te müderris olarak göreve devam etmiştir.<sup>253</sup>

---

<sup>246</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 274.

<sup>247</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 297.

<sup>248</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 294.

<sup>249</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 302.

<sup>250</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 307.

<sup>251</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 290.

<sup>252</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 308.

<sup>253</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 313.

Ebu's-Suûd Efendi ise İnegöl, Gebze, Bursa ve İstanbul'da müderris olarak görev yapmış, İstanbul ve Bursa kadılıklarında bulunmuş, Rumeli Kazaskerliği de yaptıktan sonra Şeyhülislam olmuştur.<sup>254</sup>

Görüldüğü üzere bir kısmını verdiğimiz talebelerin tamamı hocaları Kemalpaşazâde gibi müderrislik yapmış, büyük bir kısmı kadılık yapmış, Şeyhülislamlık görevinde bulunanlarda olmuştur. Kemalpaşazâde için 'ömrünü ilim yolcusu olarak geçirmiş, adeta ülkeye öğretmen yetiştirmek için çabalamış ve başarmıştır' denilebilir.

### 1.2.5. Kemalpaşazâde'nin İslam Hukukuna Dair Eserleri

Kemalpaşazâde, bir müderris, bir kadı ve bir şeyhülislam olmanın yanında pek çok alanda eser telif etmiş, eşine az rastlanır velüd bir müelliftir. Onun kaleme aldığı eserler başlı başına bir araştırma konusudur. Bu nedenle eserlerini tespit etmeye çalışan araştırmacılar sayfalarca kitap listesi ile karşı karşıya kalmışlardır. Zira ona nisbet edilen eserlerin sayısı muhtelifdir. Bu sayı yüz ile başlayıp beş yüz ile nihayete ermektedir.<sup>255</sup>

Kemalpaşazâde, Türkçe, Arapça ve Farsça kaleme aldığı eserlerle sadece İslâmî ilimler alanında sınırlı kalmamış, tarih, edebiyat, dil ve tıp gibi alanlara da yönelmiştir. Bir İslam alimi olarak Kemalpaşazâde'nin İslâmî ilimlerin dışına da çıkarak farklı dil ve alanlarda eserler kaleme alması onun çok yönlü bir ilim adamı olduğunu gösterir. Onun çok yönlü olması "*onun, hakkında eser yazmadığı ilim dalı hemen hemen yok gibidir*" sözü ile bahsedilmesine neden olmuştur.<sup>256</sup> Kemalpaşazâde eserlerini şüphesiz belli bir gaye çerçevesinde kaleme almıştır. Onun eser telifindeki amacını Ali Öge sekiz amaca matuf olduğunu ifade eder:

1. *İbn Kemal bazen devrin yöneticilerinin isteklerine istinaden eserler yazmıştır. 'Tevârih-i âli Osman' isimli tarih kitabı böyle yazılmıştır.*
2. *Yine bir âlim olarak daha sonra da şeyhülislam olarak toplumda gördüğü yanlışları düzeltmeyi amaçlamıştır.*

<sup>254</sup> Ustakurt, "İbn Kemâl Paşa'nın "Tefsîrû'l-fatihâ" Adlı Eseri", 36. Kemalpaşazâde'nin talebelerinin bulunduğu görevler için ayrıca Bk.: Mehmet Mahfuz Ata, "İbn Kemâl ve Risâle fi i'câzi'l-kur'ân", 26-29; Ahmet İnanır, "İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", 20-21; Ustakurt, "İbn Kemâl Paşa'nın "Tefsîrû'l-fatihâ" Adlı Eseri", 32-36; Öge, "Şeyhu'l-İslam İbn Kemâl'in Sünnilik Anlayışı", 81-84.

<sup>255</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 226; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 150; İnanır, "İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", 22; Ustakurt, "İbn Kemâl Paşa'nın "Tefsîrû'l-fatihâ" Adlı Eseri", 39; Öge, "Şeyhu'l-İslam İbn Kemâl'in Sünnilik Anlayışı", 87; Turdı, "Şeyhülislam İbn Kemâl Paşa'nın Tefsiri (Meryem ve Taha Surelerinin) İnceleme ve Tahkiki", 18.

<sup>256</sup> Öge, "Şeyhu'l-İslam İbn Kemâl'in Sünnilik Anlayışı", 84.



3. Bazen de isyancı sapık mezhep mensuplarının batıl inançlarının yanlışlığını ortaya koyma gayesiyle eserler meydana getirmiştir.

4. Bunların dışında da bugünkü anlamda ilmi tartışmalar ve makaleler (risaleler) meydana getirmiştir.

5. Yine eserlerinden bir kısmını da kendisine yöneltilen bir sorudan yola çıkarak fetva niteliğinde yazmıştır.

6. Eserlerinin önemli bir kısmı da şerh ve haşiye niteliğindedir.

7. Edebi olarak yazdığı eserleri de vardır. Bu eserler Farsça diline ait sözlük, divan, mesnedi ve şiirlerden oluşmaktadır.

8. İslami ilimlere ait usûl ve furûya ait birçok kitap ve risale de yazmıştır.<sup>257</sup>

Kemalpaşazâde'nin kaleme aldığı eserler sadece isimleri dahi sayfalar tutacağı ve eserlerle ilgili ayrıntılara yer vermek çalışmamızı amacından uzaklaştıracağı endişesiyle biz sadece İslam Hukuku'na dair eserleri üzerinde duracağız. Diğer alanlara dair eserlerinin isimlerini ve ayrıntılı bilgilerini ise ilgili alanlarda yapılmış veya yapılacak olan araştırmalara havale ediyoruz.<sup>258</sup>

Kemalpaşazâde'nin İslam Hukuku'na dair birçok çalışması vardır. Eserlerinin sayısının net olmaması İslam Hukuku alanına dair eserlerinin gerek isim gerek sayı bakımından tespitini zorlaştırmaktadır. Şüphesiz bu duruma fazlaca yapılan istinsahların da etkisi büyüktür. Kemalpaşazâde'nin bu alandaki kimi eserleri hacimli iken kimi eserleri de risale tarzında kaleme alınmış çalışmalar olup 43 tane olduğu ifade edilmektedir.<sup>259</sup> Biz ise burada İslam Hukukuna dair olan ve hakkında gerekli ayrıntıya ulaşabildiklerimizi aktaracak; risalelerinin ise isimlerini zikredeceğiz. Ayrıca risalelerini konu alan makale ve akademik çalışmaları da fikir vermesi açısından burada vereceğiz.

### 1.2.5.1. Mühimmât

Bu eser, *Mühimmât fi'l-furûi'l-hanefiyye*<sup>260</sup>, *Mühimmâtü'l-mesâil fi'l-furû*<sup>261</sup>, *Mühimmât fi furûi'l-fikhi'l-hanefi*<sup>262</sup>, *Mühimmât*<sup>263</sup> ve son olarak da *Mühimmâtü'l-*

<sup>257</sup> Öge, “Tokatlı Alim İbn Kemâl'in Osmanlı İlim Dünyasındaki Yeri”, 364.

<sup>258</sup> Atsız, Kemalpaşazâde'nin 209 olarak tespit ettiği eserleri ile ilgili ayrıntılı olarak bilgi vermektedir. bk.: Atsız, “Kemalpaşa-oğlu'nun eserleri”. Eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk.: Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*; Özer, “İbn Kemâl'in İslam Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Eserleri”; Ata, “İbn Kemâl ve Risâle fi i'câzi'l-kur'ân”; İnanır, “İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku”; Ustakurt, “İbn Kemâl Paşa'nın “Tefsîrû'l-fatîha” Adlı Eseri”; Öge, “Şeyhu'l-İslam İbn Kemâl'in Sünnilik Anlayışı”; Turdı, “Şeyhülislam İbn Kemâl Paşa'nın Tefsiri (Meryem ve Taha Surelerinin) İnceleme ve Tahkiki”.

<sup>259</sup> Özer, “İbn-i Kemâl ve “Riba” adlı risalesi”, 160; Turdı, “Şeyhülislam İbn Kemâl Paşa'nın Tefsiri (Meryem ve Taha Surelerinin) İnceleme ve Tahkiki”, 21.

<sup>260</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1916.

<sup>261</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 142.

<sup>262</sup> Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, 1: 148.

<sup>263</sup> Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 150.

*müftî*<sup>264</sup> gibi farklı isimlerle Kemalpaşazâde'ye nisbet edilmiştir. Eser hakkında herhangi bir ayrıntı mevcut değildir. Bahsi geçen isimlerden de anlaşılacağı üzere eser Hanefî furû fikhına dair olup müftînin fetva verirken müracat edeceği bir kitap mahiyetindedir.<sup>265</sup> Kemalpaşazâde her ne kadar eser için 'mühim' kelimesini kullanmışsa da *Keşfü'z-zünûn* sahibi Birgivî Mehmed Efendi'nin bu eser için "etrafta dolaşan zayıflar cümlesinden" dediğini ifade eder.<sup>266</sup>

### 1.2.5.2. Hâşiye ale'l-hidâye

Bu eser, Merğînânî'nin *Hidâye* isimli furû fıkha dair eseri üzerine kaleme alınan bir haşiyedir. Eseri önemli kılan *Hidâye*'nin kendisidir. Zira *Hidâye* Hanefî fikhının en tanınmış ve muteber metinlerinden biridir. Telifi ile beraber büyük ilgiye mazhar olan eserin altmış civarı şerh ve haşiyesi mevcuttur. Mezhepte büyük öneme ve ilgiye sahip olan eser, Kur'an'dan sonraki en fasih kitap olarak kabul edilmiştir.<sup>267</sup> *Keşfü'z-zünûn* sahibi *Hidâye*'nin Kur'an gibi kendinden önceki fıkıh kitaplarını nesh ettiğini ifade eden bir şiir aktarır. Bu şiire göre kişi *Hidâye*'nin yoluna tabi olmalı, hatta yanlışlarına dahi teslim olmalıdır.<sup>268</sup>

Mezhep içerisinde bu şekilde öne çıkan, üzerine altmış civarı şerh ve haşiye kaleme alınan *Hidâye*'nin haşiye yazarlarından biri de Kemalpaşazâde'dir. Bu eser hakkında ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Kemalpaşazâde, *Hidâye*'nin sadece taharet, zekât, oruç, hacc, nikah ve bey akidlerinin bir kısmını şerh etmiştir.<sup>269</sup> Eser için kimi müellifler şerh,<sup>270</sup> kimileri de haşiye<sup>271</sup> kelimesini kullanır.

### 1.2.5.3. İzâh fî şerhi'l-islâh

Bu eser çalışmamıza konu olduğundan ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

<sup>264</sup> Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", 95; İnanır, "İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", 23.

<sup>265</sup> İnanır, "İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku" 23.

<sup>266</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1916.

<sup>267</sup> Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 471-473.

<sup>268</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2032.

<sup>269</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2037.

<sup>270</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 227; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 150; Bağdâdi, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1: 141.

<sup>271</sup> Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, 1: 148; Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun eserleri", 1: 95.

#### 1.2.5.4. Tağyîru't-tenkîh ve Şerhi

Usule dair olan *Tağyîru't-tenkîh* ve şerhi Kemalpaşazâde'ye nisbet edilmiştir.<sup>272</sup> Esasen özgün olmayan eser, Sadruşşerîa'nın *Tenkîh* isimli muhtasar usul eserinin üzerine kaleme alınmıştır. Kemalpaşazâde, bu eserinde *Tenkîh*'i tekrar ele almış ve hatalı gördüğü noktaları düzeltmiş, daha sonra da bu eserini şerh ederek Sadruşşerîa'yı tenkide tabi tutmuştur.<sup>273</sup> Kemalpaşazâde, Fatih Medresesi'nde müderris iken kaleme aldığı *Tağyîru't-tenkîh*'in<sup>274</sup> şerhini hicri 931 yılında Ramazan ayında tamamlamıştır.<sup>275</sup>

Üzerine birçok şerh kaleme alınan *Tenkîh*, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olmuş ve Osmanlı alimlerinin temel kaynak kitapları arasına girmiştir.<sup>276</sup> Kemalpaşazâde her ne kadar tenkit ve tashih üzere bu eserini kaleme almışsa da eser, aslı olan *Tenkîh*'in gölgesinde kalmış, onun kadar ilgi görmemiştir. Mehmed Seyyid Bey bu hususu dile getirmiş ve Kemalpaşazâde'nin *Tenkîh*'i itibarsızlaştırma gayesinin başarısız olduğunu ifade etmiştir.<sup>277</sup>

Ayrıca Kemalpaşazâde, *Tenkîh*'i tashihe tabi tutmanın yanında onun ilk kısımlarını içeren bir talikâta kaleme almıştır. Kâtip Çelebî'nin bahsettiği bu esere kütüphane kayıtlarında rastlanılmamıştır.<sup>278</sup> Kemalpaşazâde'nin tashih niyeti ile bu talikatı kaleme alması daha sonra ise *Tağyîru't-tenkîh*'e yönelmesi muhtemeldir.

#### 1.2.5.5. Hâşiye ale't-telvîh

*Tenkîh* yukarıda da ifade edildiği üzere Sadruşşerîa'nın kaleme aldığı muhtasar usul eseridir. Bu eseri ilk olarak Sadruşşerîa, kendisi şerh etmiştir.<sup>279</sup> Sadruşşerîa'nın şerhi metin gibi değerlendirilince üzerinde birçok şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır.<sup>280</sup> Bunlardan en meşhuru ise Sadüddîn et-Taftazânî'nin kaleme aldığı *Telvîh*'dir.<sup>281</sup> Bu

<sup>272</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 227; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 499; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 150; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1: 141; Zirikli, *el-A'lâm*, 1: 133.

<sup>273</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 499; Özen, "Tenkîhu'l-usûl", 40: 457.

<sup>274</sup> İnanır, "İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", 25.

<sup>275</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 499.

<sup>276</sup> Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 17: 46; Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları", 2: 388; Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", 3: 216.

<sup>277</sup> Seyyid, *Medhal*, 59.

<sup>278</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 497.

<sup>279</sup> Özen, "Sadruşşerîa", 35: 429.

<sup>280</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 496.

<sup>281</sup> Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, 27-28.

eserde Taftazânî Şâfîleri ve Eşârîleri hedef alan Sadruşşerîa'ya karşılık verir.<sup>282</sup> Bu nedenle birçok alim tarafından üzerine kaleme alınan çalışmalarda Sadruşşerîa ve Sadruşşerîa üzerinden Hanefî-Maturîdî çizgi savunusu yapılmıştır. Bu alimlerden bazıları Molla Fenârî, Seyid Şerîf Cürçânî, Muhyiddîn Samsûnî, Alâüddîn Musannifek, Alâüddîn Tûsî, Molla Hüsrev ve Kadî Burhâneddîn gibi önemli alimlerdir.<sup>283</sup>

Bahsi geçen alimlerin dikkatini çeken *Telvîh*, Kemalpaşazâde'nin de dikkatini çekmiş ve bir haşiye kaleme almasına neden olmuştur. Onun eseri kimi alimler tarafından haşiye<sup>284</sup> olarak verilirken kimileri tarafından da talikat olarak verilmiştir.<sup>285</sup> Biz de başlıkta 'haşiye' nitelemesini tercih ettik. Kemalpaşazâde, haşiyesinde Molla Hüsrev ve Hasan Çelebî'yi isim vermeden eleştirmiş, onlardan başka eleştirdiği diğer kişileri ise sayfa kenarlarında belirtmiştir.<sup>286</sup> Bunun yanında *Haşiye ale't-telvîh*, *Telvîh*'in sadece ilk bölümlerini kapsamaktadır.<sup>287</sup>

#### 1.2.5.6. Ferâiz ve Şerhi

Ferâiz ilmine dair Kemalpaşazâde'ye metin ve şerh olmak üzere iki eser nisbet edilmiştir.<sup>288</sup> Bu eserlerin isimlerini *Hediyetü'l-ârifîn* müellifi *İşkâlü'l-ferâiz ve Şerhu ferâizi's-sirâciyye* olarak zikrederken<sup>289</sup> Leknevî, *Tağyîru's-sirâciyye ve Şerhuhû* diyerek aktarır.<sup>290</sup>

Bu iki eser, asıl ismi *Ferâizu's-secâvendî* olan ve *Ferâizu's-sirâciyye* olarak da bilinen Sirâcüddîn Muhammed Secâvendî'nin kaleme aldığı eserin konu edildiği bir çalışmadır. Kâtip Çelebî'nin ifadesiyle Secâvendî'nin bu eseri "*faziletli olup şerh etmeyen hiçbir alimin olmadığı, alimlerden büyük bir topluluğun onunla meşgul olduğu*" bir eserdir. Bu alimler arasında, Ekmelüddîn Bâbertî (786/1384), Şihâbüddîn Ahmed Sîvâsî (860/1456), Şeyhizâde, Molla Muslihuddîn, Taftazânî'nin talebesi Burhânüddîn Haydar Heravî, Hafîd et-Taftazânî, Molla Fenârî, Sadüddîn Taftazânî, Seyyid Şerîf Cürçânî gibi önemli ilim adamlarını zikredebiliriz.<sup>291</sup> Bu isimlerin

<sup>282</sup> Özen, "Tenkîhu'l-usûl", 40: 457.

<sup>283</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 496-497.

<sup>284</sup> Taşkoprîzâde, *Şekâik*, 227; Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri" 1: 98.

<sup>285</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 497; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 141.

<sup>286</sup> İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", 25: 247.

<sup>287</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 497; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 141.

<sup>288</sup> Taşkoprîzâde, *Şekâik*, 227; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 150.

<sup>289</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 141.

<sup>290</sup> Leknevi, *Fevaidü'l-behiyye*, 22.

<sup>291</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1247.

*Ferâizu's-secâvendî*'ye yönelmesi, eserin önemini, yaygınlığını ve adeta bu alanda bir el kitabı mahiyetinde olduğunu ortaya koymaktadır.

*Ferâizu's-secâvendî*'yi tüm bu isimlerin yanında Kemalpaşazâde'de ele almıştır. Ancak o, Burhânuşşerîa'nın *Vikâye*'sini ıslah edip sonra da şerh ettiği ve bu şerhinde de Sadruşşerîa'nın hatalarını düzeltmeye yöneldiği gibi, *Ferâizu's-secâvendî*'yi de önce ıslah edip sonra şerh etmiştir.<sup>292</sup> Bu nedenledir ki kimi eserler, eserin adını 'ferâiz metni ve şerhi' olarak, kimileri de *Tağyîru's-sirâciyye* olarak ifade etmişlerdir. Kemalpaşazâde, metnin tashihini bitirince "*Onu eksiksiz bir şekilde şerh etmeyi istedim. (Bu hususta) Buhârî ve diğerlerine nisbet edilen şerhlerin metoduna tabi oldum*" diyerek şerhini yapmıştır.<sup>293</sup>

### 1.2.5.7. Ta'lik alâ'd-dürer

Molla Hüsrev, Hanefî fihhına dair *Gureru'l-ahkâm* isimli bir metin kaleme almış daha sonra da bu eseri *Dürerü'l-hukkâm* ismiyle şerh etmiştir.<sup>294</sup> Bu eseri önemli kılan asırlarca *Mülteka'l-ebhur* ile birlikte Osmanlı Devleti'nde yarı resmi hukuk külliyyatı kabul edilmiş olmasıdır.<sup>295</sup>

Bu esere birçok alim haşiye ve talik kaleme almıştır. Bunlardan birisi de Kemalpaşazâde olup eserini, *Dürerü'l-hukkâm*'ın ilk kısımları üzerine hazırlamıştır. Kâtip Çelebî, Kemalpaşazâde'nin *Dürer* üzerine talik kaleme aldığından bahsederken,<sup>296</sup> *Hediyetü'l-ârifîn* müellifi, eseri, *Talîkât alâ'l-gurer ve'd-dürer* şeklinde zikreder.<sup>297</sup> Bu ise Kemalpaşazâde'nin hem *Gureru'l-ahkâm* hem de şerhi *Dürerü'l-hukkâm* üzerine talik kaleme aldığını göstermektedir.

### 1.2.5.8. İslam Hukukuna Dair Risâleleri

Kemalpaşazâde İslam Hukukuna dair birçok risale kaleme almıştır. Onun eserlerinin çokluğu ve istinsahın çokça yapılması risalelerinin de tespitini zorlaştırmıştır. Salim Özer, İslam Hukukuna dair risalelerini konu alan yüksek lisans

<sup>292</sup> İnanır, "İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku" 25.

<sup>293</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1247-1248.

<sup>294</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1199.

<sup>295</sup> Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hukkâm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 27-28.

<sup>296</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1199.

<sup>297</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 141.

tezinde 29 risalenin tahkikini yapmıştır.<sup>298</sup> Ahmet İnanır ise bu alana dair toplamda 42 adet risalesinden bahsetmektedir.<sup>299</sup> Biz ise bu risalelerin isimlerini zikretmekle yetinip ilgili risaleleri de kapsayan makale ve tez çalışmalarını fikir vermesi açısından burada zikredeceğiz. Kemalpaşazâde'nin İslam Hukukuna dair risalelerini şöyle sıralayabiliriz:

1. *Risâle fî meshi 'r-re 's,*
2. *Risâle fî miktâri 'l-mefrûz fî meshi 'r-re 's,*
3. *Risâle fî meshi 'l-huff,*
4. *Risâle fî furûz ve vâcibâti 's-salâh,*
5. *Risâle fî şurûti 's-salâh,*
6. *Risâle fî evkâti 's-salavâti 'l-hams,*
7. *Risâle fî şerhi duâi 'l-kunûd,*
8. *Risâle fî sücûdi 's-sehv,*
9. *Risâle fî irsâli 's-seccâde ile 'l-mescid,*
10. *Risâle fî ikâmeti 'l-Cuma fî mevziayn,*
11. *Risâle fî 'z-zekât,*
12. *Risâle fî enne 'l-mecnûn ve 's-sabiyy leyse aleyhimâ zekâtün,*
13. *Risâle fî radâ,*
14. *Risâle fî duhûli veledi 'l-bint fî 'l-mevkûf,*
15. *Risâle fî mechûli 'n-neseb,*
16. *Risâle fî 'l-velâ,*
17. *Risâle fî 'l-bey,*
18. *Risâle fî hıyâri 'r-ru 'ye,*
19. *Risâle fî 'r-ribâ,*
20. *Risâle fî 's-sekr,*
21. *Risâle fî 'l-hızâb,*
22. *Risâle fî 'l-hedm ve 'l-ihrâk,*
23. *Risâle fî 's-sebb,*
24. *Risâle fî medhi 's-sağ ve zemmi 'l-batâle,*
25. *Risâle fî fetva 'r-raks,*
26. *Risâle fî ihtilâfi 'l-asr ve 'z-zemân,*
27. *Risâle fî 'l-ictihâd,*

<sup>298</sup> Özer, “İbn Kemâl'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri”, 32-380.

<sup>299</sup> İnanır, “İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku”, 26-34.

28. *Risâle fîtafdîl mezhebi Ebî Hanîfe,*
29. *Risâle fî'l-ferâid,*
30. *Risâle fî vakfi 'd-derâhim ve 'd-denâir,*
31. *Risâle fîcevâzi 'l-isti'câr alâ talîmi 'l-kur'ân,*
32. *Risâletün mamuletün fî talimi 'l-emri fî tahrîmi 'l-hamr,*
33. *Risâle li-beyâni haddi 'l-hamr,*
34. *Risâle fîmâ yeteallagu bi 'l-hamr,*
35. *Risâle fî tabîati afyon,*
36. *Risâle fî hidâb,*
37. *Risâle fî 'l-ihrâk ve 'l-hedm ve 't-tekebbüs,*
38. *Risâle fî haddi 'l-fe'l,*
39. *Tercîhü 'l-Mezhebi 'l-Hanefî alâ gayrihî,*
40. *Risâle fî tezyîfi hücceti 'ş-şeriyeye,*
41. *Risâle fî edebi 'l-kâdî,*
42. *Risâle fî 'd-Dâirati 'l-Hindiyeye el-vâkıatü fî şerhi 'l-vikâye,*
43. *Risâle fî tabakâti mesâili 'l-Hanefiyye,*
44. *Muhtasaru menâkibi 'l-eimmeti 'l-Hanefiyye ve 'l-fukahâi 'ş-Şâfiyye,*
45. *Risâletü 'l-es'ile ve 'l-ecvibe,*
46. *Risâle fî âdâbi 'l-helâ li-kazâi 'l-hâceh,*
47. *Risâle fî beyâni 'ş-şehîd,*
48. *Risâle fî tahkîki 'l-münâsebeti ve 'l-mülâemeti ve 't-te'sîr,*
49. *Risâle fî takdîmi 'ş-şart ala 'l-meşrût,*
50. *Risâletü 'r-rüşveh,*
51. *Risâle fî 'ş-şehâdeti 'z-zûr,*
52. *Risâle fî 'z-zill ve 'z-zevâl,*
53. *Keşfü 'd-desâis fî 'l-kenâis,*
54. *Risâle fîmâ yecibü ala 'l-mükellef evvele merratin mine 'l-îmân sümme min ahkâmi 'l-islâm,*
55. *Risâle fî beyâni elfâzi 'l-küfr.*

Kemalpaşazâde'nin bahsi geçen risâleler üzerine hazırlanan makaleler şunlardır:

1. Özcan, Tahsin. "İbn Kemâl'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi". *İslam Araştırmaları Dergisi*. sy. 4 (2000): 31-41.

2. el-Ubeydî, Reşîd Abdurrahmân. “İbn Kemâl Paşa’nın Arap Dilindeki Çalışmaları”. *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 1 (2005): 261-277.

3. Özer, Hasan. “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü’l-fukahâ Adlı Eseri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 14 (2009): 353-374.

4. Özer, Hasan. “İbn-i Kemâl ve “Riba” Adlı Risalesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 16 (2010): 157-186.

5. Öge, Ali. “Şeyhülislam İbn Kemâl’in Fetvaları ışığında Osmanlı İktisâdî Hayatından Bir Kesit”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 31 (2010): 275-298.

6. İnanır, Ahmet. “İbn Kemâl’in Tabakâtü’l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 39 (2012): 65-86.

7. Ömer Faruk Habergetiren, “Şeyhülislam İbn Kemal’in İçki Konusundaki Üç Risalesi” *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. Yay. Haz. Ali Açıkkel, Samettin Başol, Murat Hanilçe ve Emel Hisarcıklılar. 159-169. Tokat: y.e.y. 2015.

8. Dumlu, Emrullah. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd-İbn Kemâl-Çivizâde-Birgivi)”. *İLTED*. sy. 44 (2015): 303-337.

9. Kılıçer, Esad. “Kemalpaşazâde’nin Âile Hukuku İle İlgili Bazı Fetvaları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 19. Sy. 117 (1973): 83-95.

10. İnanır, Ahmet. “Tokatlı Meşhur Şeyhülislam İbn Kemal’in Risâle ve Fetvalarına Göre XVI. Yüzyıl Ortalarında Finansman Yolları”. *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. Yay. Haz. Ali Açıkkel, Samettin Başol, Murat Hanilçe ve Emel Hisarcıklılar. 183-194. Tokat: y.e.y. 2015.

11. Kemalpaşazâde’nin ‘Tabakâtü’l-fukahâ’sı Neyi Anlatıyor?’. *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*. 99-104. İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2017.

Bahsi geçen risaleler üzerine kaleme alınmış tezler ise şunlardır:

1. Özer, Salim. “İbn Kemâl’in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri”. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1991.

2. İnanır, Ahmet. “İbn Kemâl’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslam Hukuku”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.



3. Özdemir, Sümeyye. “Zürri Vakıflarda Kullanılan ‘Çocukların Çocukları’ Lafzının Vâkıfın Kızının Çocuklarını Kapsaması (Hatibzâde, Kemalpaşazâde ve İbn Nüceym’in Risaleleri Bağlamında)”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

### 1.2.6. Kemalpaşazâde’nin İlmî Yönü

Kemalpaşazâde Osmanlı padişahları tarafından çeşitli medreselere müderris olarak tayin edilmiştir. Osmanlı Devleti’nin yükselme döneminde yaşamış olan Kemalpaşazâde, Sultan Selim (926/1520) tarafından Edirne’de Daru’l-Hadis müderrisliğine tayin edilmiş, Sultan Süleyman (974/1566) kendisine Edirne’de Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğini ihsan etmiş, akabinde ise Sultan Fatih medreselerinden birini vermiştir.<sup>300</sup> Kemalpaşazâde yine bu dönemde halefi Zenbilli Ali Efendi’nin vefatı üzerine Şeyhülislam olmuştur.<sup>301</sup>

Kemalpaşazâde, Edirne’de Ali Bey Medresesinde, Üsküp Medresesinde, Halebiyye Medresesinde, Çelebi ve Üç Şerâfeli Medreselerde, Sultan Beyazıt Medresesi’nde; İstanbul’da Sahn-ı Semân’da müderrislik yapmıştır. Daha sonrasında ise Edirne’de kadı olarak görevlendirildikten sonra Anadolu vilayetine askeri kadı olarak atanmıştır. Bu görevinin ardından ise Edirne’deki Dâru’l-hadîs’e verilmiştir. Daha sonra tekrar Sultan Bayezit Han Medresesi’ne atanmış ve bu görevinden sonra da Zenbilli Ali Efendi’nin vefatı ile İstanbul müftüsü (Şeyhülislâm) olmuştur.<sup>302</sup> Kemalpaşazâde’nin askeri görevleri sayılmazsa ömrünün ilim meclislerinde geçtiği, sürekli ders verdiği, kadı ve şeyhülislamlık gibi makamlarda görev aldığı görülmektedir.

Yükselme devri Şeyhüliamlarından olan Kemalpaşazâde, aşağıda da değinileceği üzere Arapça, Farsça ve Türkçe<sup>303</sup> olmak üzere yüzlerce bereketli ve muteber eser kaleme almıştır.<sup>304</sup>

Kemalpaşazâde’yi “*gece gündüz ilimle meşgul olurdu*” ifadesi ile anlatan Taşkoprizâde ilmi yönü ile ilgili şunları kaydeder: “*Rahmetli, insanlar arasında eski*

<sup>300</sup> Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazâde*, 24-25.

<sup>301</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 227; Leknevi, *Fevâidü’l-behiyye*, 22; Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde’nin Düşünce Dünyası*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 49.

<sup>302</sup> Taşkoprizâde, *Şekâik*, 227; Kâtip Çelebi, *Süllemü’l-vusûl*, 1: 149; Ata, “İbn Kemâl ve Risâle fi i’câzi’l-kur’ân”, 14.

<sup>303</sup> Öçal, *Kemalpaşazâde’nin Düşünce Dünyası*, 49.

<sup>304</sup> Leknevi, *Fevâidü’l-behiyye*, 22; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 236.

alimleri unutturdu. Yok olduktan sonra ilmin kaidesini tekrar diriltti. (O) ilimde soylu, yüce ve köklü bir dağ idi.”<sup>305</sup>

Sultan Selim Han’ın kendisini askeri kadı yaptığını anlatan Leknevi, Kahire’de çeşitli alimlerle karşılaşmasını şöyle anlatır:

*Kahire’ye girdiğinde kendisini alimlerin büyükleri karşıladı, kendisiyle beraber münazara ve tartışmalarda bulundular. Kemalpaşazâde’nin konuşmasının fesahati onları şaşırttı ve Kemalpaşazâde’nin faziletini takrir ettiler.”<sup>306</sup>*

İlmi yönünün yüksekliği nedeniyle Sadeddin Taftazânî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi isimlerle mukayese edilen Kemalpaşazâde, Osmanlı ilim havzasında ‘muallim-i evvel’ olarak anılmıştır.<sup>307</sup> Takiyyüddîn Temîmî, “alim, bilge, hedef kişi, zeki, asrında tek, memleketinde görkemli. Ondan sonra kendisi gibi gelmemiş, gözler onun faziletini ve kemalini toplayan birini görmemiştir” diyerek takdim ettiği Kemalpaşazâde’yi büyük hadis alimi Suyûtî (911/1505) ile şöyle mukayese eder:

*Rahmetli, Rum diyarında, çok eser telif etme, hızlı yazma, bilgi genişliği, çoğu ilmi anlama hususlarında Mısır diyarındaki Hafız Celâleddîn Suyûtî’ye benzer. Bana göre İbn Kemal Paşa, Suyûtî’ye nazaran daha mahir, anlayış bakımından daha iyi, tasarruf hakkı bakımından daha çoktur.”<sup>308</sup>*

Reddü’l-muhtâr sahibi de Temimi’ye katılarak aynı ifadelerle yer vermektedir.<sup>309</sup>

Kemalpaşazâde, kaleme aldığı eserlerde önemli konulara değinmesi, yüzlerce eser kaleme alması ve ismi İslami ilimlere mal olmuş alimlere eleştiriler getirmesi nedeniyle Taftazânî, Cürcânî ve Suyuti gibi alimlerle mukayese edilmiştir.

Yine Âyine-i Zürefâ müellifi Mehmed Cemâleddîn (1261/1845), Kemalpaşazâde’nin her alanda ileri derece de ilme sahip olduğunu, birçok ilim dalında birçok eser kaleme aldığını şöyle anlatır:

*Fâzıl-ı müşârun ileyhin âmme-i ulûmda taammuku ve kâffe-i fûnûnda tefevvuku, âsâr-ı celîlesinden malum-u meczûmdur. Bir fen yoktur ki onda mahareti olmaya ve envâ-i tasarrufât ve ihtirâ etmeğe yol bulmaya. Fezleketü’-kelâm telifâtı*

<sup>305</sup> Taşkoprizâde, Şekâik, 227.

<sup>306</sup> Leknevi, Fevâidü’l-behiyye, 22.

<sup>307</sup> Saraç, Şeyhülislam Kemalpaşazâde, 30.

<sup>308</sup> Temimi, Tabakatü’s-seniyye, 1: 312.

<sup>309</sup> İbn-i Abidin, Reddü’l-muhtar, 1: 27. Bahsi geçen alimler Kemalpaşazâde’yi Suyûtî ile mukayese etmişlerse de Leknevî bu kıyası yanlış bulmuş, Ömer Nasuhi Bilmen ise Leknevî’ye hak vermiştir. Bk.: Ömer Nasuhi Bilmen, Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1: 410.

ser-âmed ü mümtâz olmuş ve müdevven kitâb veyâ risâle olarak yazmadığı fen az kalmıştır.<sup>310</sup>

Kemalpaşazâde'nin, kendi dönemindeki Şii propagandalar ile ehl-i sünnet adına giriştiği mücadele de önem arz eder. Bu minvalde Osmanlı ulemasına sızan İran kökenli Molla Kabız (934/1527) ile giriştiği münazara da onun ilmi bakımdan ne kadar ileri seviyede olduğuna işaret eder. Bu hadise şu şekilde anlatılır:

*Molla Kâbız İran asıllı şüpheli bir adamdır. Gittiği her yerde Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu iddiası başta olmak üzere birçok konuda toplumu fesada sokacak fikirler ortaya atmaktadır. Osmanlı yönetimi o dönem Roma Katolikliği ve İran Şiiliği arasındadır. Molla Kâbız günümüzdeki misyonerlik fesâdı gibi bir görevi sürdürmektedir. Ayet ve hadisleri yanlış yorumluyor, hem 'Müslümanım' diyor hem Hristiyanlığı İslam'dan üstün tutuyor. Alimler olayı saraya ve hükümete aksettirirler. Molla Kâbız divana alınır. Padişah, Kanuni Sultan Süleyman kafes arkasından dinlemektedir. Kâbız'ın karşısında iki kazasker vardır. Kâbız iddiasını serdedir. Kazaskerler esbab-ı mucibesiz Kâbız'ın katline hükmederler. Asla uygun olsa da ilmi delillerle çürütülmediği için divan azası itiraz eder. Kâbız serbest bırakılır. Tarihçi Peçevî'nin tarifıyla 'mülhid müzlem olmaz' çeker gider. 'Fikir fikirle çürütülür' esasınca Kanuni'nin isteği üzere yeni bir celse akdedilir. Bu defa Kâbız'a İbn Kemal ve Sadeddîn Çelebî davet edilir. İbn Kemal sükûnetle dinler, ilmi delillerle uzun münazaradan sonra Kâbız başını öne eğip ve teslim olur. Hatasından dönerse serbest bırakılacağı kendisine söylenmesine rağmen Molla Kâbız teklifi reddeder ve böylece idamı hak etmiş olur.<sup>311</sup>*

Kemalpaşazâde tüm bunların yanında birçok temel eseri tenkit eden, onlardaki hatıra gelmeyecek nükteleri fark eden eleştiri özelliği ile de tanınan bir alimdir. Söz gelimi aşağıda da ele alınacağı üzere Hanefî mezhebi'nin önemli alimlerinden Burhânuşşerîa ve Sadruşşerîa'yı *İzâh fî şerhi'l-ıslâh* isimli eserinde tenkit etmiş, *Hâşiye ale't-telvîh* isimli eserinde ise Molla Hüsrev'i tenkide tabi tutmuştur. Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) Kemalpaşazâde'nin bu özelliğini şu şekilde dile getirir:

*Kendisi en muktedir âlimlerin eserlerini intikada tâbi tutmaktan, en müşkil bahisleri münakaşa sahasına koymaktan büyük bir zevk duyardı... Vakiâ ruhunu daima tehyî eden, fikrini her an faaliyete getiren lâtif, heyecanlı bir ilm-ü irfan temevvücatı, bu zekâ harikasını pek tenkitkâr bir hâle getirmiştir. En büyük, en meşhur âlimlerin eserlerine haşiyeler yazar, onları intikada çalışır, hiç kimsenin hatırına gelmeyecek ince nükteler, faydeler keşf ederdi.<sup>312</sup>*

<sup>310</sup> Cahit Külekçi, "İbn-i Kemâl'in 'Galatâtu'l-avâm' İsimli Risâlesi" *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5, sy. 10 (2012): 261.

<sup>311</sup> Kılıç, "İbn-i-Kemal Paşa", 154; Osman Nuri Küçükibrahimoğlu, "İbn Kemâl Paşa" *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11, sy. 2 (1972): 117.

<sup>312</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1: 409.

Nihayet Kemalpaşazâde ömrünü ilme ve aşağıda da geleceği üzere öğretmen yetiştirmeye adanmış, bu minvalde hayatını dolu dolu yaşamış, birçok önemli alimle ilmi sayesinde mukayese edilecek kadar yükselmiştir.

### 1.2.6.1. Kemalpaşazâde'nin İslam Hukukundaki Yeri

İslam Hukuk tarihi açısından duraklamanın yaşandığı bir dönemin alimi olan Kemalpaşazâde, İslam Hukukuna dair birçok eser telif etmiş, müderrislik yaparak birçok talebe yetiştirmiştir. Şeyhülislamlık görevinde de bulunan Kemalpaşazâde'nin tenkitçi yönü, onun *Tağyîru't-tenkîh ve İzâh* gibi eserleri kaleme almasına neden olmuştur.

Kemalpaşazâde, *Tağyîru't-tenkîh*'te her ne kadar Sadruşşerîa'nın *Tenkîh* isimli eserini değiştirse ve şerhinde de çeşitli eleştiriler serdetse de onun eseri *Tenkîh*'in gölgesinde kalmıştır.<sup>313</sup> Genel olarak usulün konuları ile ilgilenmeyen Kemalpaşazâde bu eserinde daha çok detaylarla ilgilenmiştir.<sup>314</sup>

*İzâh* isimli eseri ise her ne kadar *Şerhu'l-vikâye* gibi Osmanlı medreselerinde müfredatta yer almamışsa da çokça gündem olduğu söylenebilir. Zira Hacıhasanzâde Mehmed Şah (911/1505), Celâlzâde Sâlih (973/1565), Molla Uzun Bâlî, Gazâlîzâde Abdurrahman ve Birgivi Mehmed Efendi gibi isimler talikat yazmış; Niğdeli Molla Kasım b. Süleyman'ın *Tatbîk* isimli *Vikâye* şerhinde ve Hüseyin adlı bir alim *Şerhü'l-vikâye* haşiyesinde Kemalpaşazâde'ye cevap vermiş; Tâceddîn İbrâhim b. Abdullah Hamîdî'nin *İzâh* haşiyesinde Kemalpaşazade'nin görüşlerini çürütme girişiminde bulunmuştur.<sup>315</sup> Kemalpaşazâde, her ne kadar bu eserinde Sadruşşerîa ve Burhânüşşerîa'ya eleştiriler serdetse de alimler tarafından bu tavrı tepkiyle karşılanmıştır. Bu hususta Birgivi Mehmed Efendi'nin şu tepkisi örnek verilebilir:

*Alimler uzun zamandan beri tartışmalarda o iki eserle (Vikâye-Şerhu'l-vikâye) fetva verme hususunda ittîfak ettiler. Yine müminler ibadetlerle amel hususunda uzun zamandan beri o iki eser üzerine ittîfak ettiler. Şimdiye kadar durum böyleydi. Bu duruma hiç kimseden herhangi bir ret vaki olmadı. Lakin şu an garip bir olay gerçekleşti. Acayip bir fitne ortaya çıktı. Öyleki asrımızın bazı alimleri hata ve delalet ile söylendi. Onların eserlerinin fesat ve noksanlıkla ilgisini kurdu. Metnin ibaresinin emanetine, değiştirmek, bozmak ve 'ıslah' ismini*

<sup>313</sup> Seyyid, *Medhal*, 59.

<sup>314</sup> Adem Yığın, "Fıkıh Usulünü Eleştirmek: İbn Kemâl'in Kitâb'ın (Kur'ân) Mânâ İfade Etme Biçimleri Üzerinden Sadruşşerîa Eleştirisi" *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*, Ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2017), 222-223.

<sup>315</sup> İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 247.

vermek suretiyle ihanet etti. Şerhin yazularının sahteliğini iddia etmek ve onu 'îzâh' olarak isimlendirmekle hakikati örttü.<sup>316</sup>

Kemalpaşazâde'nin döneminde tepki çeken bir diğer eseri de para vakıfları hakkında kaleme aldığı risalesidir.<sup>317</sup> Para vakıfları, muhtaçların, esnafın, girişimcinin finansman talebini karşılayan, daha sonraki zamanlarda büyük tüccarlarında başvurduğu bir nevi kredi kurumuna dönüşmüştür. Tüketim ve ticari kredilerle sıcak para ihtiyacını karşılayan, bu vesile ile piyasanın canlanmasını sağlayan para vakıflarının XVI. yüzyılda gelişmesi ile meşruiyeti gündeme gelmiş, bu hususta Kemalpaşazâde cevazına dair bir risale kaleme alarak resmi görüşü belirlemiş ve kendisinden sonraki risalelere de öncülük etmiştir. Onun vefatından on yıl sonra Çivizâde Mehmet Efendi (954/1477) ile Ebussûd arasında tartışma ortaya çıkmış, bu tartışmada Çivizâde yasaklanmasına dair kanaati temsil ederken Ebussûd Efendi cevazına dair resmi kanaati temsil etmiştir.

Kemalpaşazâde, bahsi geçen risalenin girişinde mezhebin imamları arasında ihtilaf olduğunu, bu hususta İmam Züfer'in (158/775) cevaz verdiğini ve bu ihtilafın da zamandan kaynaklandığını ifade eder. Vakıftaki ebedilik şartının dirhem ve dinarda bulunmadığına dair gelebilecek bir itirazı 'selem akdinde malın mevcut olması şart olduğu halde malın cinsinin yeterli olduğu' gibi dirhem cinsinde de ebediliğin var olduğunu savunur. Netice olarak Birgivi Mehmed Efendi'nin de yasaklanması taraftarı olarak katıldığı bu tartışmada Kemalpaşazâde ile Ebussûd'un başını çektiği meşruluğuna dair kanaat kabul edilmiştir.<sup>318</sup>

Kemalpaşazâde'nin şüphesiz İslam Hukukuna yaptığı en büyük katkısı *Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf ala evlâdi'l-evlâd* isimli risalesinin sonunda yer vererek müçtehitleri tasnif ettiği *Tabakâtü'l-fukâhâ* isimli çalışmasıdır.<sup>319</sup> Asıl amacı fukahayı tabakalara bölmek olmayan Kemalpaşazâde, Sultan Selîm Han'ın emri üzere bahsi geçen risaleyi kaleme almış ve bu risalede iki farklı kanaatten kendi tercih ettiği kanaati desteklemek amacıyla fukahayı tabakalara ayırarak tercihinin daha üstün olduğunu

<sup>316</sup> Yıldırım, "Birgivi'nin Şeyhain Savunması", 103.

<sup>317</sup> Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun eserleri", 111.

<sup>318</sup> Tahsin Özcan, "İbn Kemâl'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 4 (2000): 31-34; Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 7-8 (2005): 41-44; Ahmet İnanır, "Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemâl'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası", *Tokat Sempozyumu*, (Tokat: y.e.y., 2012), 3: 306-307; Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussûd-İbn Kemâl-Çivizâde-Birgivi)", *İLTED*, sy. 44 (2015): 303-305.

<sup>319</sup> İnanır, İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku, 26.

savunmuştur.<sup>320</sup> Bu vesile ile Kemalpaşazâde, Hanefilerden ilk defa fukahayı tasnif eden müellif olma sıfatına sahip oldu. Daha önce kaleme alınan bu tür eserlerden etkilenmediği anlaşılan Kemalpaşazâde'nin bu taksimi her ne kadar eleştirilmiş de olsa büyük ilgi görmüş, yazılmasıyla beraber sonraki alimlerce kabul edilmiştir.<sup>321</sup> Kemalpaşazâde'nin taksimi Şehâbeddin Mercânî (1818-1889) tarafından daha önce kimse tarafından yapılmadığı, ulemanın bu şekilde keskin çizgilerle ayırt edilemeyeceği gibi sebeplerle eleştirilmiştir.<sup>322</sup>

Yaklaşık doksan Osmanlı fakihinin biyografisine yer veren Kefevî, *Ketâib* isimli eserinde zikrettiği alimlerin müçtehitler tabakasındaki yerinde tespit etmeye çalışmıştır. Hanefi fakihlerin müçtehitler tabakasındaki yerini tespit içinse Kemalpaşazâde'nin taksimini esas almış ve bu taksimatta Kemalpaşazâde'yi ve talebesi Ebussûd'u meselede müçtehit olarak tespit etmiştir. Ölçü olarak herhangi bir zamanda yaşamının aksine ilmi liyakati esas alan Kefevî, Kemalpaşazâde'yi Hassâf, Tahâvî, Kerhî, Serahsî, Halvânî ve Kâdihân ile aynı tabakada değerlendirmiştir.<sup>323</sup>

Kemalpaşazâde ileride de değinileceği üzere içtihat faaliyetlerinin azaldığı, mezhebe bağlılığın arttığı ve müçtehit imamların yetişmediği 'duraklama' olarak isimlendirilen dönemin alimlerindedir. Bu dönemin bir yansıması olarak Kemalpaşazâde, genelde bir mezhebe bağlı olmayı esas kabul eder, özelde ise Hanefî mezhebini diğerlerinden üstün sayar. Bununla beraber Hanefî mezhebinde caiz olmayan bir hususta bir başka mezhebin taklit edilebileceğini de kabul eder.<sup>324</sup>

Kemalpaşazâde, verdiği fetvalarda tasavvufa karşı gibi görünse de esasen o tasavvufun sahih bir yol olduğunu doğrular. Onun verdiği fetvalarda güttüğü amaç ehli sünneti muhafaza etmektir. Zira o, "*Tarik-i tasavvuf sahih tarik değil midir?*" sorusuna "*Tarik-i tasavvuf sahih tariktir, nâmeşru emri irtikap etmeyecek. Ama edecek fetvayı ve kelimât-ı ulemâyı dinlemeyip 'şeyhim şöyle dedi' diyecek... tasavvuf olmaz*"<sup>325</sup> diyerek

<sup>320</sup> Yunus Apaydın, "Kemalpaşazâde'nin 'Tabakâtü'l-fukahâ'sı Neyi Anlatıyor?", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2017), 99.

<sup>321</sup> Osman Şahin, *İslam Hukukunda Fetva Usulü*, (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2012), 68; Hasan Özer, "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-fukahâ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14 (2009): 359-360.

<sup>322</sup> Ahmet İnanır, "İbn Kemâl'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 39 (2012): 77-79.

<sup>323</sup> Kaşif Hamdi Okur, "Bir Osmanlı Fakihinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12, sy. 23 (2014): 367.

<sup>324</sup> Şükrü Özen, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 241.

<sup>325</sup> İnanır, İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku, 49.

cevap vermiştir. O, bu sözleri ile hakiki tasavvuf anlayışının İslam Hukukunun ilkeleri ile çelişmemesi gerektiğine işaret etmiştir.

Kemalpaşazâde, şeriatin serbest (mübah) bıraktığı alanlarda devleti yöneten erkin gerekli gördükleri hallerde çeşitli düzenlemeler yapabilecekleri görüşündedir. Bu hususta “*kâfir esirleri alıp-satmak caiz midir?*” sorucuna verdiği şu fetvası örnek gösterilebilir:

“*Câizdir, ama men olunmuştur padişah tarafından.*”<sup>326</sup>

Şimdi ise Kemalpaşazâde’nin ilmen yüksek derecelere ulaşmasının arkasındaki sebep olan hocalarını ve ilminin bir diğer göstergesi olan talebeleri ile eserlerini ele alacağız.

### 1.3. SADRUŞŞERİA VE KEMALPAŞAZÂDE’NİN YAŞADIKLARI DÖNEMİN İSLAM HUKUK TARİHİNDEKİ YERİ

İslam Hukuku, tarihi seyir içerisinde çeşitli özelliklerine binaen farklı dönemlere ayrılarak incelenmiştir. Abdullah Çolak bu dönemleri *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Delilleri* isimli eserinde şu şekilde ayırmıştır:

1. Fıkhın Doğuşu (Vahiy Dönemi)
2. Gelişme Çağı (11-132/632-750)
3. Olgunlaşma / Tedvin / Müçtehit İmamlar Dönemi
4. Taklit ve Duraklama Dönemi
5. Kanunlaştırma Dönemi/ Uyanış Çağı

Çolak, Sadruşşeria ve Kemalpaşazâde’yi tasnifini yaptığı bu dönemlerin içerisinde “taklit ve duraklama dönemi” ismini verdiği dönemde<sup>327</sup> zikreder. Hayrettin Karaman, her iki alimi de fıkhın gerileme çağı olarak ifade ettiği “Moğol istilasından Mecelle’ye kadar olan dönem”de,<sup>328</sup> Ekrem Buğra Ekinci ise “taklit devri” olarak isimlendirdiği devirde<sup>329</sup> ele alır. Yine Saffet Köse bu dönemden “istikrar (tahric-taklid) dönemi” olarak bahseder.<sup>330</sup>

Her iki alimimizin de bulunduğu bu dönem her ne kadar farklı olarak isimlendirilmişse de kastedilen esasen aynı manadır. Zira ismi geçen araştırmacılar,

<sup>326</sup> İnanır, İbn Kemâl’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslam Hukuku, 99.

<sup>327</sup> Abdullah Çolak, *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Delilleri*, (Malatya: Medipres Matbaacılık Yayıncılık, 2014), 190.

<sup>328</sup> Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 266,283.

<sup>329</sup> Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015), 191,199.

<sup>330</sup> Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınevi, 2016), 162.

farklı isimler verdikleri bu dönemlerin ayrıntılarında aynı meselelerden; içtihat faaliyetlerinin azaldığından, mezhebe bağlılığın arttığından ve müçtehit imamların yetişmediğinden bahsetmektedirler.<sup>331</sup>

Bu dönem; içtihat kapısının kapandığı,<sup>332</sup> fıkıh dünyasının büyük bir taassuba gömüldüğü iddiaları ile gündeme gelmektedir.<sup>333</sup> Ancak burada ifade edilmelidir ki ‘özgün bir usul geliştirilerek hukukun bütün alanlarında içtihat edilmesi’ anlamındaki bir ilmi gelişim, azalmakla birlikte mezhep içi içtihatlar devam etmiştir.<sup>334</sup> Ekinci bu durumu şu şekilde ifade eder: “*Halbuki içtihat kapısı kapanmış değildir. Zira bunu kapatmaya kimsenin salahiyeti yoktur. Ancak yukarıda sayılan sebeplerle mutlak müçtehit yetişmemiş, yani mutlak içtihat kapısı kendiliğinden kapanmıştır.*”<sup>335</sup>

Ekinci bu ifadelerle mutlak içtihat kapısının mevcut şartlardan ötürü kendiliğinden kullanılmaz hale geldiğini ifade etmektedir.

Fıkıhın güncellenmesi, devre ve meseleye uyarlanması demek olan içtihadın, kapısının kapanmasını iddia etmek fıkıhın bittiğini, artık İslam’ın yeni meselelere cevap veremediğini ifade etmekten öte geçmez ki bu muhal bir durumdur. Bu konuda Köse, şunları ifade etmektedir:

*İçtihadın hayati derecede bir zorunluluk oluşu en azından teorik olarak onun kapısının kapandığını söylemeyi imkânsız kılar... İnsan bu hayatta Allah’ın rızasına uygun olarak yaşamakla mükellef bulunduğu göre karşılaştığı bir olayda onun hükmünü araştırıp bulmaktan geri duramaz. Çünkü her olaya ait bir hüküm vardır. Bu da içtihadın zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Zira o hükmü bulmak içtihat ile mümkündür.*<sup>336</sup>

İçtihat kapısının kapanmadığını ifade eden Köse, bu dönemde pek içtihada rastlanmadığını ve ortaya çıkan yeni meselelerin önceki hukukçular tarafından halledilmiş meselelere kıyas edilerek çözüldüğünü de ifade etmektedir.<sup>337</sup>

Yine bu dönemin temel karakteristiği olan mutlak müçtehidin yetişmemesinin nedenlerini Ekinci şu şekilde sıralamaktadır:

*1. Yeni devrin alimleri selefe bağlılıkları ve tevazuları sebebiyle, ayrıca insanların temayüllerini de iyi bildikleri için mutlak müçtehit olarak ortaya çıkmamış, müstakil mezhep kurmaya tevessül etmemişlerdir.*

<sup>331</sup> Çolak, *İslam Hukuk Tarihi*, 189-192; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 256-258; Ekinci, *İslam Hukuk Tarihi*, 191-145.

<sup>332</sup> Ahmet Yaman ve Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 126.

<sup>333</sup> Ekinci, *İslam Hukuk Tarihi*, 142.

<sup>334</sup> Yaman, *İslam Hukukuna Giriş*, 127.

<sup>335</sup> Ekinci, *İslam Hukuk Tarihi*, 142.

<sup>336</sup> Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 143.

<sup>337</sup> Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 143.



2. Önce gelen müçtehitler, farazi meselelere bile hüküm koydukları için ortaya yeni meseleler çıkmamıştır.

3. İslam Hukukçuları, kötü niyetli kimselerin içtihat iddiasıyla ortaya çıkıp insanları aldatmasından da endişe etmişlerdir.

4. İnsanlar, artık selef-i sâlihîn denilen ve hadis-i şerifler ile övülmüş devrin müçtehitlerinden başka müçtehit kabul edecek halde değildi. Bir âlim mutlak içtihat iddiasıyla ortaya çıksa bile, kendisine intisap edilmesi ihtimali çok düşüktü.

5. Hükûmetler hukuk birliğini temin maksadıyla kadıları muayyen bir mezhepten tayin etmiş; medreseler muayyen mezhebin tedrisatına mahsus olarak vakfedilmiştir.

6. İslam dünyasında Büveyhiler, Fatımiler, Karmatiler gibi Şii mezhebinden çeşitli hükûmetler hakimiyet kurmuş; kendi mezheplerinden olmayanları tazyike başlamışlardır. İslam alimleri halkın itikadını bunlardan korumak endişesiyle mutlak içtihattan kaçınarak, Müslümanlara, dört sünni mezhebin sınırları dışına çıkmamayı tavsiye ve telkin etmişlerdir.

7. Moğol istilaları sebebiyle İslam kültür merkezleri harab olmuş, siyasi otorite ortadan kalkmıştı. İnsanlar canlarının derdine düşmüş, bu sebeple ilmi faaliyetler de yavaşlamıştı.<sup>338</sup>

Bu dönemle alakalı olarak ifade edilen diğer bir husus da mezhep taassubudur. Hukuk birliğini sağlamak için bir mezhebin tercih edilmesi, insanların bir mezhebe bağlanmaları ve medreselerin bir mezhebin tedrisatına yer vermesi taassup olarak ifade edilemez. Zira taassup ilmî, dinî ve aklî olmayan amillerin tesiri altında bir görüşe bağlanmayı ifade eder.<sup>339</sup> Belki taklit olarak isimlendirilebilecek olan bu bağlılığın sebeplerini şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Raşit halifelerden sonra hilafetin ehil olmayanların eline geçmesi, bu kişilerin açıklarını kapatmak uğruna ilim adamlarını kullanmak istemeleri ve böylece ilmin belirli makamlara gelmek için bir basamak haline gelmesi,

2. Ders usulünün bozulması ile fıkıh usulü ilmi hükme ulaşmak amacıyla değil müçtehidin usulünü öğrenmek amacıyla tedris edilişi; fıkıh, hadis ve tefsirden ziyade alet ilimleri ön plana çıkışı,

3. Talebenin hocasına saygısı ve sevgisinin bir bağlılık haline gelmesi ve bu nedenle mezhebe bağlı görüşlerin değiştirilemez telakki edilmesi,

4. Bir mezhebe bağlı olan kişilerin kadı tayin edilmesi,

5. Mezheplerin hükümlerinin tedvininin müftî ve kadıları tembelleşmeye sevk etmesi,

6. Kimi alimlerin münazaradan çekinmesi, kimilerinin de münazarayı münakaşaya çevirmesi,

<sup>338</sup> Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 141-142.

<sup>339</sup> Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 144.

7. Siyasi iktidarların belli mezhepleri desteklemesi,
8. Alimlerin özgüvenlerinin azalması ile içtihattan çekinmeleri,
9. Şerî hükümlerin delillerinden ziyade sonuçları ile ilgilenilmesi,
10. İnsanların maddeye temayül etmesi.<sup>340</sup>

Netice itibariyle her iki alimimizin de yaşadığı bu dönem özellik itibariyle her ne kadar bahsi geçtiği gibi içtihat faaliyetlerinin zayıfladığı bir dönem olarak anılmış da olsa esasen bu dönem fıkıh ıstılahlarının berraklaştığı, fıkıh sistematığının oturduğu, mezhep görüşlerinin bu sistematik doğrultusunda delilleriyle birlikte düzenli bir biçimde kitaplaştırıldığı, yapılan şerh ve haşiyelerle fikhî bilginin gelenek halinde kökleştiği klasik eserlerin dönemidir.<sup>341</sup>

---

<sup>340</sup> Abdullah Çolak, *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 132-134.

<sup>341</sup> Yaman, *İslam Hukukuna Giriş*, 125.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ŞERHU'L-VİKÂYE VE İZÂH'IN TANITIMI

Bu bölümde çalışmamızın konusu olan *İzâh* ve *Şerhu'l-vikâye*'yi tanıtmaya çalışacağız. Bu bağlamda sırasıyla eserlerin isimlerini, yazılış gayelerini, İslam Hukuku açısından önemlerini, eserlerde kullanılan yöntem ve sistematığı, kaynaklarını ve son olarak da üzerlerine kaleme alınan çalışmaları aktaracağız.

#### 2.1. ŞERHU'L-VİKÂYE'NİN TANITILMASI

Bu eser, dede Burhânüşşerîa Mahmûd'un, torun Sadruşşerîa'nın ezberlemesi için kaleme aldığı ve Hanefî mezhebinin dört muteber fıkıh kitabından biri kabul edilen *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye* isimli eserin yine torun Sadruşşerîa tarafından yapılan şerhidir.<sup>342</sup> Bu hususu, Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye* isimli eserinin mukaddimesinde şöyle ifade eder:

*Bu kitap dedem, en büyük efendimiz, öğretmenim, alemin alimlerinin hocası; dinin, hakkın ve şeriatın delili Mahmûd b. Sadruşşerîa'nın ezberlemem için telif ettiği Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye isimli eserin kapalı yerlerinin tahlilidir.*<sup>343</sup>

Kimi klasik ve modern eserler de müellifler, *Şerhu'l-vikâye*'nin aslını oluşturan *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye* isimli eseri Sadruşşerîa'nın baba tarafından dedesi Tâcüşşerîa'ya nispet etmişlerdir.<sup>344</sup> Biz ise Sadruşşerîa'nın nesebini incelerken Tâcüşşerîa'nın, Sadruşşerîa'nın baba tarafından dedesi olduğunu ve Mahmûd'un ise anne tarafından dedesi olduğunu, lakabınısa Burhânüşşerîa olduğunu kaydetmiş ve bu yöndeki yaklaşımlarla aynı kanaati paylaşmıştık.

*Şerhu'l-vikâye*, *Vikâye* üzerine yazılan en meşhur şerh olup *Şerhu'l-vikâye* denildiğinde akla ilk gelen eser olmuştur.<sup>345</sup> Yine müellifin lakabıyla özdeşleşmiş ve

<sup>342</sup> Özen, "Sadruşşerîa", 35: 429.

<sup>343</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 4.

<sup>344</sup> Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 185-187; M. Rahmi Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları", 2: 388; Bekdemir, *Sadruşşerîa*, 115; Yıldırım, "Birgivi'nin Şeyhayn Savunması", 102.

<sup>345</sup> Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", 3: 216-221.

Sadruşşerîa olarak da anılmıştır.<sup>346</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*'yi hicri 743 yılında safer ayının sonunda tamamladığı ifade edilir.<sup>347</sup>

### 2.1.1. Kitabın İsmi ve Yazılış Gayesi

*Şerhu'l-Vikâye* olarak meşhur olan ve *Sadruşşerîa* olarak da anılan eserle ilgili müellif bizzat “*bu, Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye isimli eserin kapalı yerlerinin tahlilidir*” demektedir.<sup>348</sup> Onun bu ifadelerinden dolayı kimi müellifler, eseri, “*Şerhu'l-mevâdii'l-muğallagati min vikâyetirrivâye*”, “*halli'l-mevâdi'i-muğallagati min vikâyeti'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye*” gibi isimlerle isimlendirmişlerdir.<sup>349</sup>

Sadruşşerîa, önce *Vikâye*'yi ezberlemekte tembellik edenler için ihtisar etmiş sonra da kapalı yerlerini açmak amacıyla şerh etmiştir. Bu gaye, eserin mukaddimesinde şöyle dile getirilir:

*Zayıf bir kul olarak, insanların çoğunun Vikâye'yi ezberlemekte tembellik ettiğini görünce, ondan ilim talibine gerekli olan hususları kapsayan bir özet çıkardım. Yine aynı şekilde Vikâye'nin kapalı yerlerini Allah'ın izni ile açıyorum.*<sup>350</sup>

Sadruşşerîa, eseri kaleme alma amacı ile ilgili Mahmut isimli bir çocuğun muhtasarı ezberlediğini ve kapalı hususlarının açılması isteğini dile getirdiğini ifade etmekte, *Şerhu'l-vikâye*'nin de bu talebe yardım ettiğini söylemektedir.<sup>351</sup>

Dolayısıyla *Şerhu'l-vikâye* Mahmut isimli bir talebesinin talebi üzerine *Vikâye*'nin kapalı yerlerini izah etmek üzere Sadruşşerîa tarafından kaleme alınmıştır.

### 2.1.2. Önemi

*Şerhu'l-vikâye*'yi önemli kılan her şeyden önce metni olan *Vikâye*'dir. *Vikâye*, Hanefî mezhebinin temel metinlerinden biridir. Bu eser mezhep literatüründe Kudûrî'nin (428/1037) *Muhtasar*'ı, Neseî'nin (710/1310) *Kenzü'd-dekâik* 'i ile beraber *mütûn-u selâse*, Neseî'nin *Kenzü'd-dekâik* 'i, Mevîlî'nin (683/1284) *Muhtâr*'ı ve

<sup>346</sup> Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye*, 1: 59; Özel, “Sadruşşerîa”, 35: 429.

<sup>347</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2021.

<sup>348</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 124.

<sup>349</sup> Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye*, 1: 59.

<sup>350</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 129.

<sup>351</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 129.

İbnü's-Sââtî'nin (694/1295) *Mecmâu'l-bahreyn*'i ile beraber *mütûn-u erbea* olarak anılmıştır.<sup>352</sup>

Hicri 4. Asırda Hanefî mezhebinin doktriner görüşleri Tahâvî (321/933), Kudûrî, Kerhî (340/952) ve Hâkîm eş-Şehîd (334/945) gibi alimlerce ihtisar edilerek muhtasar eserler kaleme alınmıştır.<sup>353</sup> Bu müelliflerden Tahâvî, mezhebin ilk muhtasarı sayılan *Muhtasâr*'ını Ebû Hanîfe'nin, İmam Muhammed ve Yusuf'un kavilleriyle beraber Züfer'in kavillerine de yer vererek kaleme almıştır.<sup>354</sup> Kudûrî de büyük ölçüde Tahâvî'nin *Muhtasarı*'ndan istifade etmiştir.<sup>355</sup> Merğînânî ise İmam Muhammed'in *Câmiu's-sağîr*'i ile Kudûrî'nin *Muhtasâr*'ını *Bidâye* ismiyle ihtisar etmiştir. Sonra ise bu ihtisarını *Hidâye* ismiyle şerh etmiştir.<sup>356</sup> *Vikâye* ise Burhânüşşerîa'nın, Merğînânî'nin *Bidâye*'si üzerine kaleme alınan bir şerh; *Hidâye*'si üzerine kaleme aldığı bir ihtisar mahiyetindedir.<sup>357</sup> Bu silsile ile aslında *Şerhu'l-vikâye* Hanefî mezhebinin hem temel metinlerine dayanmakta hem de mezhep imamlarına dayanmaktadır.

*Vikâye*, yüzyıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak kullanılmış, Osmanlı alimlerinin başlıca tevarüs ettiği kitaplardan olmuştur.<sup>358</sup> Ayrıca *Vikâye* Osmanlı Devleti'nin bir nevi yarı resmi hukuk kodu olarak kabul edilmekle beraber padişah fermanları ile ders kitabı listesine de eklenmiştir.<sup>359</sup> *Şerhu'l-vikâye*, *Vikâye* üzerine kaleme alınan ilk ve en meşhur şerh olması hasebiyle, *Şerhu'l-vikâye* denildiğinde akla ilk gelen şerh olmuştur.<sup>360</sup>

*Şerhu'l-vikâye*, metni olan *Vikâye* gibi Osmanlı ilim havzasını besleyen eserlerden olmuştur. Onun bu etkisini Osmanlı'nın önemli alimlerinin eserlerinde görmek mümkündür. Bunlardan biri de İbn Kemal ve Kemalpaşazâde lakabı ile bilinen Osmanlı şeyhülislamlarından Şemseddin Ahmed'in<sup>361</sup> kaleme aldığı *Îzâh fî şerhi'l-islâh*

<sup>352</sup> Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye*,1: 68; Ali Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 101; Yaman, *İslam Hukukuna Giriş*, 79; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 237.

<sup>353</sup> İkinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 161-162.

<sup>354</sup> Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 387.

<sup>355</sup> Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 69.

<sup>356</sup> İkinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 163.

<sup>357</sup> Ömer Faruk Atan, "Hicri VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri", 2: 134.

<sup>358</sup> Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları" 3: 220; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler Ve Eserler", 17: 37.

<sup>359</sup> Atan, "Hicri VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri", 128.

<sup>360</sup> Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", 3: 216-221.

<sup>361</sup> Turan, "Kemalpaşazâde", 25: 238.

*fi'l-fikhi'l-Hanefi* isimli eserdir.<sup>362</sup> Kemalpaşazâde bu eserin mukaddimesinde eserine *Vikâye*'nin kusurlarını düzelttiği için *İslâh*, Sadruşşerîa'nın şerhindeki yanlışları düzelttiği için de *Îzâh* ismini verdiğini ifade etmiştir.<sup>363</sup> Niğdeli Molla Kâsım b. Süleyman *Vikâye* üzerine yazdığı *Tatbîk* isimli şerhinde, Hüseyin isimli bir alimde Sadruşşerîa'nın şerhine yazdığı haşiyesinde Kemalpaşazâde'ye cevaplar vererek Burhânuşşerîa ve Sadruşşerîa tarafını tutmuştur.<sup>364</sup>

Birgili Mehmed Efendi ise *Hâşiyetü'l-îzâh ve'l-İslâh* isimli eserine, *Vikâye*'nin musannıfı zannettiği Tâcuşşerîa ve torunu Sadruşşerîa'yı hürmetle anarak başlar ve biraz ileri giderek Kemalpaşazâde hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

*Her insan mutlaka kusur işler, hata yapar. Fakat bir beygir iyi cins bir atla yarışamaz, bir tahta parçası keskin bir kılıçla savaşa tutuşamaz, bir kedi aslanla kavga yapamaz ve bir kıvılcım ışığı da dolunayın yanında bir anlam ifade edemez.*<sup>365</sup>

Bu ağır mukayeseyi yapan Birgivi, eserinde Hanefi fukahasına bağlılığını ortaya koymuştur. Yirmi varaktan ibaret olan haşiyesi sadece taharet bahsini barındırmaktadır.<sup>366</sup>

Yine Molla Hüsrev *Düreru'l-hukkâm* isimli eserinde Sadruşşerîa'ya çokça eleştiriler yapmaktadır. Sadruşşerîa Sâni'nin eserlerinden kısaca bahseden Mehmed Seyyid onu Molla Hüsrev ile mukayese eder ve Sadruşşerîa'nın sadece öğrencisi hükmünde olabileceğini belirtir.<sup>367</sup>

*Şerhu'l-vikâye* üzerine kaleme alınan eserlerin çokluğu ve çoğunun ilim dünyasında meşhur olan alimlerce kaleme alınmış olması *Şerhu'l-vikâye*'nin önemini ve etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Bunlar arasında Musannifek, Molla Hüsrev, Fenârî, Yakup Paşa, Hatîbzâde, Taftazânî, Yusuf Çelebi, Karabâğî (942/1535), Birgivi ve Leknevî örnek verilebilir.<sup>368</sup>

### 2.1.3. Yöntem ve Sistematiği

*Vikâye*'nin kapalı yerlerinin açıklanması amacıyla kaleme alınan *Şerhu'l-vikâye*'de Sadruşşerîa, eseri telif yöntemi ve sistematiği hususunda herhangi bir bilgi

<sup>362</sup> Aydın, "Türk Kelam Bilgini Sadruşşerîa es-Sâni", 195; Çelebi, "Kemalpaşazâde", 25: 247.

<sup>363</sup> Aydın, "Türk Kelam Bilgini Sadruşşerîa es-Sâni", 195.

<sup>364</sup> Turan, "Kemalpaşazâde", 25: 247.

<sup>365</sup> Yıldırım, "Birgivi'nin Şeyhayn Savunması", 104.

<sup>366</sup> Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 99-100.

<sup>367</sup> Seyyid, *Medhal*, 57.

<sup>368</sup> Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye*, 1: 81.

vermemektedir. Bu hususa dair yukarıda da geçtiği üzere sadece kapalı yerlerin açıklanacağını ifade etmektedir. Bu da şerh olan bir eserden beklenen gayedir. Zira şerh “Metin üzerinde atlama yapılmaksızın açıklayıcı mahiyette yapılan çalışma” olarak tarif edilmiştir.<sup>369</sup> Bu minvalde Sadruşşerîa eserini yapılan tanımda da olduğu gibi atlama olmaksızın şerh çalışması olarak kaleme almıştır.

Genel olarak delil tahliline girilmeyen eserde konular fazla ayrıntıya girilmeden açıklanmıştır. Buna rağmen yer yer gerek mezhep içi gerekse mezhep dışı görüşler tartışılmış, yine yer yer konuyla ilgili rivayetlere değinilmiştir. Örneğin Sadruşşerîa, İmam Mâlik’in (179/795), başı kaplama mesh yapmayı farz saydığına binaen şu şekilde onun görüşlerini çürütmeye çalışır:

*Malik’e göre kaplama mesh, Allah’ın (teyemmüm hakkında) ‘yüzlerinizi mesh edin’ sözünde geçtiği gibi farzdır. Bize göre ise başın dörtte biridir. Alimlerin zikrettiklerine göre kişi, ‘elimle duvarı sildim’ dese bununla hepsini sildiği kastedilir. Çünkü duvar hepsinin ismidir. Amaç hasıl olur. Çünkü duvar mahaldir, müteaddi fiil ile amaçlanandır. Dolayısıyla hepsi kastedilir. Kişi, ‘duvarı sildim’ derse bununla bir kısmı kastedilir. Çünkü ‘be’ harfinde asıl olan araçlara dahil olmasıdır. Araçlar ise kastedilen değildir. Dolayısıyla kaplama mesh sabit olmaz. Bilakis amaca ulaştıran miktar yeterli olur. ‘Be’ harfi mahalle dahil olduğunda mahal araçlara benzetilir. Dolayısıyla mahallin kaplama meshi sabit olmaz.*

*Ancak (teyemmümde) ‘yüzlerinizi mesh edin’ ayeti ile ilgili bir sorun ortaya çıkıyor. Buna şu şekilde cevap vermek mümkündür:*

*1. Teyemmümde kaplama meshin nas ile değil bilakis meşhur hadislerle sabit olduğu, yüzün teyemmümde meshinin yıkamanın yerine geçtiği ile,*

*2. Dolayısıyla miktar hususunda sonradan gelenin hükmü, ellerin yıkanmasında olduğu gibi aslın hükmüdür. Şayet nas kaplamaya delalet etseydi o zaman elleri teyemmümde omuza kadar mesh etmek gerekirdi. Çünkü sınır zikredilmemiştir.*

*Ve yine meşhur hadis -ki o alnı üzerine mesh hadisidir- kaplamanın amaçlanan şey olmadığına delalet eder. Böylece Malik’in görüşü çürütülmüş oldu.<sup>370</sup>*

Sadruşşerîa’nın kimi yerlerde mezhep içi ihtilaflara da değinerek kendi tercihini de ifade etmekten çekinmediği görülmektedir. Müstamel suyun hükmü hususundaki ifadeleri buna örnek verilebilir. Bu ifadelerde mezhep içi bir tercih söz konusu olmakla beraber İmam Şâfi (204/820) ve İmam Mâlik’e de itiraz vardır:

*(Müstamel su hakkındaki) üçüncü ihtilaf hükmü hususundadır. Ebû Hanîfe’ye göre ağır necâset, Ebû Yusuf’a göre hafif necâset, Muhammed’e göre temizleyici olmayıp temizdir. Malik ve Şâfi’nin eski görüşüne göre hem temiz hem de temizleyicidir.*

<sup>369</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 524.

<sup>370</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 11-14.

*Biz diyoruz ki şayet müstamel su temiz olsaydı o zaman seferde onunla abdest almak ve onu içmek caiz olurdu. Yani müstamel suyla abdest almak ve içmek caiz değildir.<sup>371</sup>*

Sadruşşerîa nadiren mezhebin imamlarının kanaatini de çürütmeye çalışmıştır. Bu hususa İmam Muhammed'e karşı yaptığı yorum örnek verilebilir:

*Muhammed'in usulde olmayan görüşüne göre (yaranın başından çıkıp akmayan kan) necistir. Çünkü necis olmada akıcılığın bir tesiri yoktur. Dolayısıyla akan necis olunca akmayan da necis oluyor.*

*Bize göre Hz. Allah'ın 'de ki: bana vahyedilende haram kılınmış bir şey bulamıyorum' ayetinden başlayıp 'ya da akıtılmış kan (hariç)' kısmına kadar olan kısma göre akıtılmamış kan haram değildir. Dolayısıyla necis olmaz. Yaranın başından akmayan kan da akıtılmamıştır ve necis değildir.<sup>372</sup>*

Sadruşşerîa, salt nakil dolu bir eser telif etmemiş, aksine kendisine ait özgün fikirleri de beyan etmiştir. Bu fikirlerini ise genel de 'سنح لي' ve 'خطر بيالي' gibi ifade tarzıyla ortaya koymuştur. Hem İmam Şafi'nin tertibi abdestin farzı saymasına binaen serdettiği eleştiri olması hem de kendisine ait bir kanaati paylaşması açısından şu ifadeleri örnek verilebilir:

*Tertibi (Şafi'nin) farz saymasına gelecek olursak, (bu) Allah'ın 'yüzlerinizi yıkayın' sözü sebebiyledir. Dolayısıyla (bu ayete göre) yüzü yıkamanın öne alınması farz oluyor. Yine geri kalanın da sırası ile öne alınması farz olur. Çünkü yüzü yıkamanın diğerleri arasında tertip olmamakla beraber öne alınması icmanın aksine bir durumdur.*

*Biz diyoruz ki, 'yüzlerinizi yıkayın'dan sonrakiler 'vav' harfidir. Dolayısıyla (mana) 'bunların hepsini yıkayın' olur. Ayette yüzü önce yıkama üzerine hiçbir delalet yoktur.*

*Bu kabul edilse dahi ne zaman müçtehit (Şâfi) bu ayetle istidlal etti? İcma münakit olmadı. Yüzden sonra geri kalanlar hususunda onun icma ile yaptığı temellendirme delilsizdir. İcmaa değil, sırf iddiasına tutunmaktır.*

*Onların kitaplarında Hz. Peygamber'in 'Bu, Allah'ın sadece kendisi ise namazı kabul edeceği abdesttir' sözü ile istidlalde bulunulduğunu gördüm. Bu abdest şüphesiz tertipli idi. Dolayısıyla tertip farz oldu.*

*Aklıma güzel bir cevap geldi. Hz. Peygamber bir bir abdest aldı ve dedi ki 'bu Allah'ın sadece kendisi ile namazı kabul edeceği abdesttir' dedi. Bu söz sadece bir bir aldığı abdeste döner. Başka şeye değil. Zira bu abdest ya sağdan başlamayı ya da soldan başlamayı içermektedir. Yine ya peş peşe olmayı ya da olmamayı içermektedir. Netice olarak 'Bu Allah'ın kabul edeceği abdesttir' sözü şayet bu abdestin tüm vasıflarını kastediyorsa o zaman peş peşe olması veya olmaması ya da sağdan başlanması veya başlanmamasının da farz olması gerekir. Şayet bütün vasıflarını kastetmiyorsa tertibin farz olduğuna da delalet etmez.<sup>373</sup>*

Sadruşşerîa ayrıca iyi bir araştırmacıdır. Öğrendiği bilgileri sorgulayan, hakikatin peşinde bir alimdir. İlmi salt bilgi olarak almanın yanında aldığı bilgiyi de

<sup>371</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 49-50.

<sup>372</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 31.

<sup>373</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 23-24.



sorgulayan bir ilim adamıdır. Bu bağlamda zekât bahsinde sa' ölçüsünün ne ile takdir edileceği hususunda bizzat ölçüm yapıp daha ihtiyatlı olan kanaati şöyle ifade eder:

*Sa' sekiz ritil kapsayan bir ölçüdür. Sekiz ritil, mercimekten ve burçaktan olmakla takdir edildi. Bu ikisiyle takdir edilmesi, taneleri arasındaki büyüklük, küçüklük, dolgunluk ve incelik açısından eşitsizliğin aza indirilmesi içindir. Bu durum diğerlerinin aksinedir. Çünkü başka şeylerde eşitsizlik çokça fazla olur.*

*Ben burçağı, dolgun, iyi bir buğdayı ve arpayı tarttım. Onları tartıya koydum. Böylece burçak buğdaydan, iyi bir buğday ise arpadan daha ağır geldi. Sekiz ritil burçak ile dolan bir tartı, dolgun iyi bir buğdayın sekiz ritilinden daha azı ile dolmaktadır. Dolayısıyla bu konuda daha ihtiyatlı olan sa' ölçüsünü iyi bir buğdaydan sekiz ritil ile takdir etmektir. Çünkü eğer dolgun iyi bir buğday ile takdir edilirse, bu buğday gibi bir şeyden sekiz ritil her konulduğunda tartıyı dolduracaktır... Eğer burçak ile takdir edilirse, bu ilk durumdan daha küçük olacak ve buğday cinsinden sekiz ritil olanın kapsadığını kapsamayacaktır.”<sup>374</sup>*

Sadruşşerîa, eserinde fihri bir meselenin sadece ilgili hükmünü açıklamakla veya ilgili ihtilaflara değinmekle yetinmemiş zaman zaman da kelime tahliline yer vermiş; kimi kelimelerin de terim anlamını vererek konuyu anlaşılır kılmıştır. Örnek olması açısından şu iki ifadesi verilebilir:

*Tağlib, lam harfinin kesresi ile okunur, (Tağlib) kabilenin atasıdır. İki kesre peş peşe geldiğinden ism-i mensubu lamın fethası ile 'tağlebiyyetün' şeklindedir. Niceleri kesre ile olduğunu söylediler. Sıhah'ta böyle geçer.<sup>375</sup>*

*“Mesh, ıslak elin uzva değdirilmesidir.”<sup>376</sup>*

Sadruşşerîa yer yer hem Vikâye'nin hem de Şerhu'l-vikâye'nin temeli olan Hidâye müellifini de eleştirmiştir. Örnek olarak:

*Hidâye'de (musannıf) dedi ki: 'şehirden ölü olarak bulunan yıkanır. Çünkü orada diyet ve kasame gerekir. Böylece yapılan zulüm hafifler. Ancak maktul kesici aletle zulmen öldürülmüş olduğu biliniyorsa yıkanır.'*

*Ben diyorum ki bu anlatılan Zahîre'dekine muhaliftir. Çünkü Hidâye'de ki anlatılan katilin bilinmediği haldedir. Zira o kasamenin gerekmesi ile durumu açıkladı. Kasame ise sadece katilin bilinmediği durumlarda geçerlidir. Netice itibarıyla katilin bilinmediği durumda kesici aletle öldürüldüğü biliniyorsa Hidâye'deki anlatılana göre cesed yıkanmaz.<sup>377</sup>*

Sadruşşerîa, kimi yerlerde Vikâye'nin ibaresini yetersiz bulmuş ve düzeltmiştir:

*(سال) kavli (الی ما يطهر) kavli (ان كان نجسا) kavli (او غيره) kavline bağlıdır... Bil ki (الی ما يطهر) kavli (سال) kavline değil (ما خرج) kavline bağlı olması gerekir. Çünkü Kan alındığında çok kan çıkar ve yaranın başına bulanmaksızın akar. Bu durumun temizlenmesi gereken mahalle akmamasıyla beraber bize göre abdesti bozacağında şüphe yoktur. Bilakis*

<sup>374</sup> Sadruşşerîa, Şerhu'l-vikâye, 1: 228-229.

<sup>375</sup> Sadruşşerîa, Şerhu'l-vikâye, 1: 213.

<sup>376</sup> Sadruşşerîa, Şerhu'l-vikâye, 1: 10.

<sup>377</sup> Sadruşşerîa, Şerhu'l-vikâye, 1: 196.

temizlenmesi gereken yere çıkmış sonra akmıştır. Güzel olan ifade ise şöyledir: ( ما خرج من السيولين او غيره الى ما يطهر ان كان نجسا سال<sup>378</sup>).

Nihai olarak Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-vikâye*'de tam olarak nasıl bir yöntem takip ettiğinden kesin olarak bahsetmek zordur. O yukarıda da örnek olarak verdiğimiz hususları kitabın tamamında, tüm meselelerde uygulamamıştır. Sadruşşerîa'nın bu eseri Mahmut isimli talebesinin talebi üzerine kaleme aldığını söylemesi bizlere eserin Mahmut'un ilim ve anlayış seviyesine göre telif edildiğini söyleme imkânı vermektedir.

*Şerhu'l-vikâye*, *Vikâye*'nin şerhi olması dolayısıyla sistem açısından klasik fûru kitabı formatındadır. *Şerhu'l-vikâye*'de herhangi bir konu ekleme veya çıkarma söz konusu olmamıştır. Bu bağlamda kitabın konuları, metni olan *Vikâye*'de de olduğu gibi klasik formatta görülen kitap, bab ve fasıl başlıklarına bölünmüştür. Buna Taharet kitabı,<sup>379</sup> necasetler babı<sup>380</sup> ve istinca hakkındaki faslı<sup>381</sup> örnek verebiliriz.

*Şerhu'l-vikâye*'de konularda ekleme veya çıkarma olmadığı için *Vikâye* ile aynı konular ele alınmıştır. Bu konuları sırasıyla şu şekilde verebiliriz:

*Tahâret, salât, zekât, savm, hacc, nikâh, rada', talak, itâk, eymân, hudûd, serika, cihâd, lakît, lukata, âbık, mefkût, şirket, vakf, bey', sarf, kefâle, havâle, kazâ, şehadet ve'r-rucû', vekâle, davâ, ikrâr, sulh, mudârabe, vedîa, âriye, elhibe, icâre, mükâteb, velâ, ikrâh, hacr, mezûn, gasb, şuf'a, kismet, müzâra'a, musâkât, zebâih, udhiyye, kerahiyye, ihyâü'l-mevât, eşribe, sayd, rehn, cinâyât, diyât, meâkıl, vesâyâ, hunsâ, mesâilun şettâ.*<sup>382</sup>

#### 2.1.4. Kaynak

*Şerhu'l-vikâye*'nin kaynaklarının başında eserin metni olan *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye* isimli eserin geldiğini söyleyebiliriz. Sadruşşerîa eserini onun üzerine kaleme aldığını *Şerhu'l-vikâye*'nin mukaddimesinde de ifade eder.<sup>383</sup> *Vikâye* musannifi eserin içinde sadece *Fetavâ Kâdihân*'ı zikretmiş, *Bidâye* ve *Hidâye* isimlerini zikretmeyip sadece mukaddimede *Hidâye*'yi zikretmiştir.<sup>384</sup> Burhânüşşerîa, çeşitli ilimlere dair kitapları ezberleyen Sadruşşerîa'nın ahkam ilmine dair nefis, tertibi güzel,

<sup>378</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 29.

<sup>379</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 6.

<sup>380</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 95.

<sup>381</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 100.

<sup>382</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 2: 582-598. *Vikâye*'nin sistematığı için bk.: Tâcuşşerîa, *Vikâye*, 577-599.

<sup>383</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1:5.

<sup>384</sup> Atan, "Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşerîa'nın *Vikâye Adlı Eseri*", 139-140.

havas ve avam indinde makbul bir kitap ezberlemesini arzu etmiş bunun üzerine *Vikâye*'yi kaleme almıştır. O, bu hususu ifade ederken *Hidâye*'yi bizzat zikreder:

*Muhtasarlar içinde durumu böyle olan bir eser bulamadım. Bunun üzerine el-Hidâye kitabının nakilleri hakkında telif yaptım. O, mükemmel, dolu dalgalı bir kitaptır. Kıymeti büyük, şanı yüce, önemi parlak, delilleri etkileyici bir kitaptır.*<sup>385</sup>

Bu nedenle *Vikâye*'nin de aslını oluşturan *Bidâye* ve *Hidâye* isimli eserleri de *Şerhu'l-vikâye*'nin kaynakları arasında zikredebiliriz. Tüm bunların yanında Sadruşşerîa'nın kullandığı diğer kaynaklar ise *Şerhu'l-vikâye*'nin içinde atıfta bulunduğu eserlerdir. Aşağıda bu eserleri ve sahipleri hakkında kısa bilgiler aktaracağız:

1. *Îzâh şerhu't-tecrîd*:<sup>386</sup> Asıl adı Ebu'l-fadl Rüknuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh olan Kirmânî'nin (543/1149) eseri olup, İbn Kuluboğa ve Kureşî tarafından müellifin *Tecrîd* isimli eserine yine kendi yaptığı şerh olarak kaydedilir. Kâtip Çelebî ise Kerhî'nin *Muhtasar*'ının şerhi olduğunu İbn Kutluboğa ve Kureşî'nin yanlış bilgi verdiğini belirtir. Kirmânî'nin *Tecrîdü'r-rükni*, *Fetâvâ* ve *Şerhu câmiu'l-kebîr* isimli eserleri vardır.<sup>387</sup>

2. *Şerhu Câmiî's-sağîr*:<sup>388</sup> asıl ismi Ebu'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasan b. Mansûr b. Mahmud (592/1196) olan Kâdihân, Şemsüleimme Kerderî'nin (642/1244) de hocasıdır. Meşhur *Fetâvâ Kâdihân*'ın müellifi olup *Şerhu'z-ziyâdât* isimli eseri vardır.<sup>389</sup>

3. *Câmiu's-sahîh*:<sup>390</sup> asıl adı Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (279-892) olan Tirmizî hadisçiliği ile tanınır. Buhârî (256/870), Müslim (261/875) ve Ebû Dâvûd'dan (275/889) ders dinlemiştir. Kütüb-ü sitte'den olan *Câmiu's-sahîh* ile beraber *Kitâbü's-şemâil*, *İlelü'l-kebîr*, *İlelü's-sağîr* ve *Tesmiyetü ashabü'n-nebî* isimli eserleri vardır.<sup>391</sup>

4. *Sahîhi'l-buhârî*:<sup>392</sup> Asıl adı Ebû Abdullah b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre Buhârî'nin hadis ilmine dair kaleme aldığı eseridir. Müslim ve Tirmizî gibi talebeleri olan Buhârî'nin 600 bin hadis arasından seçerek telif ettiği *Câmiu's-sahîh*, *Tahrîru'l-kebîr*, *Tahrîru's-sağîr*, *Edebü'l-müfret* isimli eserleri vardır.<sup>393</sup>

<sup>385</sup> Tâcuşşerîa, *Vikâye*, 35.

<sup>386</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 16.

<sup>387</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 72-73.

<sup>388</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 16.

<sup>389</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 85-86.

<sup>390</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 20.

<sup>391</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 575-577.

<sup>392</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 20.

<sup>393</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 568-570.

5. *Hidâye*:<sup>394</sup> Asıl adı Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebûbekîr b. Abdülcelil (593-1197) olan Merğînânî, Şemsüleimme Kerderî, Burhânülislâm Zernûcî, Mahmud b. Hüseyin Üsrüşenî gibi alimlere ders okutmuştur. Taşkoprizâde'nin "tercih ashabi" saydığı Merğînânî'yi Leknevî, mezhepte müçtehit sayar. Merğînânî'nin *Hidâye*'den başka *Tecnîs ve 'l-mezîd fi 'l-fetâvâ* ve *Muhtârâtü'n-nevâzîl* gibi eserleri de vardır.<sup>395</sup>

6. *Mebisût*:<sup>396</sup> Asıl adı Ebûbekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed olan Serahsî, (483/1090) Şemsüleimme olarak bilinir. Ebu'l-Hasan es-Suğdî (461/1068), Ebû Hafs Ömer Bezzâz ve Şemsüleimme Halvânî'den ders okumuştur. Şemsüleimme denildiğinde o, *Mebisût* denildiğinde ise onun eseri kastedilir. Meselede müçtehit kabul edilen Şemsüleimme'nin *el-Mebisût*'un yanında *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*, *Usûlü's-serahsî*, *Nüket* ve *Şerhu câmiu's-sağîr* isimli eserleri vardır.<sup>397</sup>

7. *Ziyâdât*<sup>398</sup> ve *Asl*<sup>399</sup>: Asıl ismi Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad olan Şeybânî (189/805), Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi olup mezhebin kaynaklarının tedvininde en önemli katkıya sahiptir. 14 yaşında Ebû Hanîfe'ye talebe olan Muhammed 20 yaşında Kûfe camiinde ders vermeye başlamıştır. Ebû Hanîfe'nin yanında Ebû Yusuf (182/798), Süfyan Sevrî (161/778), Malik b. Enes, Süfyan b. Uyeyne (198/814), Abdurrahman Evzâî (157/774) ve Abdullah b. Mübârek (181/797) gibi isimlerden de ders almıştır. Rakka kadılığı da yapan Muhammed'in talebeleri arasında İmam Şafîi, Ebû Hafs Kebîr (217/832), Muhammed b. Semâa (233/848), Yahya b. Maîn (233/848), İsa b. Ebân (221/836) gibi isimler vardır. İmam Muhammed'in *Asl*, *Ziyâdât*, *Câmiu's-sağîr*, *Câmiu'l-kebîr*, *Siyeru'l-kebîr*, *Siyeru's-sağîr*, *Kitâbü'l-âsâr*, *Hucce alâ ehli'l-Medîne Kitâbü'l-mehâric ve'l-hiyel* ve *Ziyâdâtü'z-ziyâdât* isimli eserleri vardır.<sup>400</sup>

8. *Muhîtu'l-burhânî*<sup>401</sup> ve *Zahîretü'l-burhâniyye*<sup>402</sup>: Asıl adı Burhânüddîn Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze (616/1219) olan Buhârî, meselede

<sup>394</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 25.

<sup>395</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 86-88.

<sup>396</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 63.

<sup>397</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 59-60.

<sup>398</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 64.

<sup>399</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 66.

<sup>400</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 24-26.

<sup>401</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 68.

<sup>402</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 69.

müçtehit sayılmıştır. *Muhîtu'l-burhânî*'nin yanında *Zahîretü'l-fetâvâ* (*Zâhîretü'l-burhâniyye*), *Tetimmetü'l-fetâvâ* ve *Vecîz fi'l-fetâvâ* gibi eserleri vardır.<sup>403</sup>

9. *Muhtasaru'l-Kudûrî*<sup>404</sup>: Asıl ismi Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer Kudûrî (428/1037) olup tercih ashabından sayılmıştır. *Muhtasar*, *Tecrîd*, *Şerhi muhtasari'l-kerhî* ve *Takrîb* isimli eserleri vardır.<sup>405</sup>

10. *Esrâr*<sup>406</sup>: Asıl adı Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa (430-1039) olan Debûsî, Ebû Câfer Üsrüşenî'den fıkıh okumuştur. Hocasının ise ilim silsilesi iki hocası olan Ebû Bekir Fazl ve Ebû Bekir Cessâs (370/981) kanalıyla Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır. Başta Serahsî olmak üzere birçok Hanefî usulcüyü etkilemiş; Gazzâlî *Mustasfâ*'sında, Râzî *Mahsûl*'ünde ona atıflar yapmıştır. Malikî olan İbnü'l-Arabî (638/1240) vesilesi ile batı dünyası tarafından da tanınmıştır.<sup>407</sup> Debûsî ayrıca Hilaf ilminin kurucusu kabul edilmiştir.<sup>408</sup>

11. *Muğrib*<sup>409</sup>: Asıl adı Ebu'l-feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdüsseyyid b. Alî (610-1213) olan Matarrizî'nin lügat kitabı olup Hanefî fukahasının eserlerinde olan lafızları açıklamıştır. Babasından, Zemahşerî'nin (538/1144) talebesi olan Muvaffâk Mekkî'den ve Muhammed Bakkâlî'den (562/1167) ders almıştır. Şemsüleimme Kerderî ve Kâsım Harezmi talebeleri arasında yer alır. İtikatta Mutezilî olan Matarrizî amelde Hanefî'dir. *Muğrib*'in yanında *Misbâh* isimli eseri zikredilebilir.<sup>410</sup>

12. *Muhtasaru'l-vikâye*<sup>411</sup>: Bu eser Sadruşşerîa'nın yukarıda da bahsedilen *Vikâye* üzerine kaleme aldığı özettir.

13. *Şerhu Câmiu's-sağîr*<sup>412</sup>: Asıl adı Ömer b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze (536/1141) olan Sadruşşehîd'in eseridir. Sadruşşehîd babası Burhânüddîn Kebîr

<sup>403</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 96-97.

<sup>404</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 235.

<sup>405</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 48-49.

<sup>406</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 79.

<sup>407</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çev. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 50-54.

<sup>408</sup> Koca, Debûsî'den önce Hilaf ilmine dair eserler kaleme alınmasına rağmen onun bu ilmin kurucusu olduğunu şu hususlara bağlar: “*Debûsî'den önce yazılan ihtilaf, hilâf, hilâfiyât ve reddiyelerle ilgili bu eserlere rağmen, ona hilaf ilminin kurucusu unvanını kazandıran husus, Debûsî'nin bu konuya dair yazdığı Tesîsü'n-nazâr adlı eserinde, kendisinden önce kaleme alınan hilaf kitaplarında olduğu gibi, farklı görüşleri fıkıh bablarını esas alarak değil de bizzat ihtilaf içerisinde bulunan fakihleri esas alarak ve onlar arasında bir sınıflandırmaya giderek incelemiş olmasıdır. Bir diğer özellik ise, ihtilaf edilen genel hukuk kurallarını (el-asl) tasnif ederek, her bir genel hukuk kuralıyla ilgili örnekler vermiş olması yani genel ilke üzerindeki ihtilafın hukuki meselelere nasıl yansıtıldığını göstermiş olmasıdır.*” bk.: ed-Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 36.

<sup>409</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 96.

<sup>410</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 94-95.

<sup>411</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 116.

Abdülazîz'den fıkıh okumuş ve birçok da talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında en meşhurları *Hidâye* müellifi Merğînânî, *Muhîtü 'l-burhânî* müellifi Burhânüddîn Buhârî (616/1219) gibi isimlerdir. İsmi geçen eserin yanında *Fetâva 'l-kübrâ*, *Fetâva 's-suğrâ*, *Vâkıatü 'l-Hüsâmî*, *Şerhu edebi 'l-kâdî*, *Umdetü 'l-fetâvâ*, gibi eserleri vardır.<sup>413</sup>

14. *Nevâdir*<sup>414</sup>: Nâdiru'r-rivâye, İmam Muhammed'in 'Zâhiru'r-rivâye' olmayan eserlerinin genel adıdır. Bu eserler: Âsâr, Hucec, Rakkıyyât, Keysâniyyât, Cürcâniyyât, Hârûniyyât, Hiyel ve'l-mehâric.<sup>415</sup>

15. *Sihâh*<sup>416</sup>: Asıl adı Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (393/1002) olan Cevherî'nin lügat kitabıdır. Cevherî, Arap dili alanında şöhret kazanmıştır. *Dîvânü 'l-âdâp* müellifi Ebû İbrahîm İshâk el-Fârâbî'nin (350/961) yanında tahsiline başlamış, Bağdat'ta Ebû Said Sirâfî'den (368/979) ve Ebû Alî Fârisî'den (377/987) de dersler almıştır. Ebû Sehl Muhammed Herevî, İsmail Dehhân, Ebû İshâk Verrâk gibi isimler talebeleri arasındadır. *Sihâh*'ın yanında *Kitâbü Arûzi 'l-varaka* ve *Kitâbü 'l-Kavafî* gibi eserleri vardır.<sup>417</sup>

16. *Havâşî*<sup>418</sup>: Sadruşşerîa, sıkça başvurduğu *Hidâye*'nin haşiyelerinin ismini zikretmeden *Havâşî* diyerek onlara atıfta bulunur.

17. Sadruşşerîa, yukarıda verilenler dışında ayrıca şu eserlerden de faydalanmıştır: *Esâs fi 'l-belâğati li 'z-Zemahşerî*, *Tenkîh li Sadrişşerîa*, *Câmiu 's-sağîr li Muhammed b. Hasen Şeybânî*, *Şerhu 't-Tenkîh li Sadrişşerîa*, *Şerhu 'l-Câmii 's-Sağîr li 'l-Bezdevî*, *Şerhu 'l-Câmii 'l-Kebîr li 'l-Bezdevî*, *Ayn li 'l-Halîl Ferâhîdî*, *Fetâvâ li Kadîhân*, *Vecîz li 'l-Ğazâlî*.<sup>419</sup>

### 2.1.5. Şerhu'l-vikâye Üzerine Yapılan Çalışmalar

*Şerhu 'l-vikâye*, birçok çalışmaya konu olmuştur. Bunlar arasında Osmanlı alimlerinin çalışmalarının çokluğu eserin Osmanlı ilim havzasındaki etkisini de göstermektedir. Bunları şöyle maddelemek mümkündür:

1. *Hâşiyetü şerhi 'l-vikâye* ismiyle haşiyeye kaleme alanlar:

- Musannifek (875/1470),

<sup>412</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu 'l-vikâye*, 1: 161.

<sup>413</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 65-66.

<sup>414</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu 'l-vikâye*, 1: 174.

<sup>415</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 443.

<sup>416</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu 'l-vikâye*, 1: 213.

<sup>417</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 583-584.

<sup>418</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu 'l-vikâye*, 1: 234.

<sup>419</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu 'l-vikâye*, 1: 88-89.

- Molla Hüsrev (885/1480),
- Hasan Çelebi Fenârî,
- Yakup Paşa (891/1486),
- Niksârî (901/1495),
- Hatîbzâde Rûmî (901/1495),
- Taftazânî (792/1390),
- Kutbiddîn Merzifonî (935/1528),
- Mustafa b. Halîl (935/1528),
- Muhyiddîn Muhammed b. Hatîb (940/1533),
- Karabâgî (942/1535),
- Arab Çelebî (950/1543),
- Isâmüddîn İsferrâinî (951/1544),
- Tursun b. Murâd (966/1558),
- Hüsrev b. Ahfâd Kirmâsinî (967/1559),
- Arabzâde (969/1561),
- Muhammed b. İbrâhîm Halebî (971/1563),
- Hamîdî, Salâh b. Celâl (973/1565),
- Birgivî (981/1573),
- Alemşâh b. Abdurrahmân (987/1579),
- Kadızâde Rûmî (988/1580),
- Vecîhüddîn Ulvî (997/1588),
- Zekeriyâ b. Bayram (1010/1601),
- Hüsâmüddîn Münteşî (1010/1601),
- Ahmed Âbâdî (1155/1742),
- Mevlânâ Hâdîm Ahmed (1271/1854),
- Muhammed Abdulhalîm Leknevî (1285/1868),
- Muhammed Yusuf el-Ensârî, Leknevî (1286/1869),
- Muhammed Vâris b. İnâyetullah,
- Yahyâ b. Yahşâ,
- Ahmed el-Hayâlî (875/1470),
- Karamânî,
- Şeyhizâde (950/1543),
- Nûrullâh b. Muahmmmed Sâlih,

- Bâlî paşâ b. Muhammed,
- Hüsâmüddîn Huseyn,
- Hüsâmezâde,
- Saîdhân,
- Sinânüddîn Yusûf Rûmî,
- Sinânüddîn Yûsuf Şâîr,
- Şerefüddîn Yahyâ b. Karacâ,
- Abdullâh b. Sıddîk b. Ömer Herâvî.

2. Bunların dışında şu isimler de farklı isimlerle birer haşiyeye kaleme almışlardır:

- Yusuf Çelebi (905/1499), *Zehîretü'l-'ukbâ alâ şerhi'l-vikâye*,
- Muhammed b. Alî el-Fenârî (929/1522), *Hâşiyetün alâ evâli şerhi'l-vikâye*,
- Muhammed Hasen Sinbehli (1305/1887), *Sarhu'l-himâyeti alâ şerhi'l-vikâye*,
- Abdulazîz Leknevî (1337/1918), *Husnüddirâyeti bi-tahşiyeti şerhi'l-vikâye*,
- Abdulhamîd Leknevî (1353/1934), *Zübdetü'n-nihâye bi-tahşiyeti şerhi'l-vikâye*,
- Kusûrî Ehverî, *Ğâyetü'l-havâşî alâ şerhi'l-vikâye*,
- Şah Lütfullâh, *Hallü'l-müşkilâti fî şerhi'l-vikâye*,
- Seyyid Mehdî, *Hidâyetü'l-fikhi alâ şerhi'l-vikâye*,
- Salâh Muhammed Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye alâ şerhi'l-vikâye*,
- Abdulhay Leknevî, *Hüsni'l-vilâyeti bi-tahşiyeti şerhi'l-vikâye*, *Umdetü'r-riâyeti*

*bi-tahşiyeti şerhi'l-vikâye* ve *Siâyetü fî keşfi mâ fî şerhi'l-vikâye* ismiyle üç adet haşiyeye kaleme almıştır.

3. Yine *Şerhu'l-vikâye*'nin tamamını kapsamayıp çeşitli kısımlarını kapsayan, konu bazlı haşiyeler de kaleme alınmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Muhammed Abdulhalîm Leknevî, *Talîku'l-fâsıl alâ meseleti't-tuhri'l-mütehallel*,
- Muhammed Muînüddîn Keravî (1304/1886), *Talîku'l-kâmil alâ mebhasi't-tuhri'l-mütehallel*,
- Burhânüddîn Azamî, *Hâşiyetün alâ mebhasi't-tuhri'l-mütehallel min şerhi'l-vikâye*,
- Mevlevî Abdülğafûr, *Kelâmü'l-münkefel alâ bahsi't-tuhri'l-mütehallel*,
- Murâd Âbâd (1294/1877), *Hâşiyetün alâ mebhasi't-tuhri'l-mütehallel min şerhi'l-vikâye*,
- Muhyiddin Çelebî, Fenârî (954/1547), *Resâilü Taliki bi-şerhi'l-vikâye*,



- Mevlâna Hâdîm Ahmed (1271/1854), *Risâletânî bi'l-arabiyyeti ve bi'l-fârisiyyeti mütealligatânî bi-bahsi dâirati'l-Hindiyyeti'l-vâgi'i fî şerhi'l-vikâye*,
- Acemî, *Risâletün alâ bâbi'ş-şehîd min şerhi'l-vikâyeti*,
- Nâcîzâde (922/1516), *Hâşiyetün alâ bâbi'ş-şehîd min şerhi'l-vikâye*.<sup>420</sup>

## 2.2. EL-ÎZÂH FÎ ŞERHÎ'L-ISLÂH'IN TANITILMASI

Bu eser, Kemalpaşazâde'nin, Hanefî mezhebinin dört temel metninden biri olan Burhânüşşerîa'nın *Vikâye*'si üzerine kaleme aldığı; çeşitli değiştirmeler ve tenkitler yaptığı *Islâhu'l-vikâye* isimli eserinin şerhi olup furû fıkha dairidir.<sup>421</sup> Kemalpaşzâde, *Islâhu'l-vikâye*'de önce Burhânüşşerîa'nın hatalarını düzeltmeyi amaçlamış; *Îzâh* 'ta ise Sadruşşerîa'ya birtakım eleştiriler yönelterek onun hatalarını düzeltmeyi amaçlamıştır.<sup>422</sup>

Kemalpaşzâde, hicri 928 yılında her iki eseri telif etmeye başlamış ve yine aynı yılın Şevval ayının sonunda bitirmiştir. Eserin üç yıldan daha fazla sürede tamamlanacağını zanneden Kemalpaşzâde, eserin kendisine bilge hakanın yardımı ile kolaylaştığını ve üç yılın üçte birinden daha az bir sürede tamamlandığını ifade eder. Ona göre bu kolaylığın sebebi en büyük sultan olan Kânûnî'nin devletinin bereketidir.<sup>423</sup> Kemalpaşzâde, eserini bitirince, Kanuni Sultan Süleyman Han'a hediye etmiştir.<sup>424</sup>

### 2.2.1. Kitabın İsmi ve Yazılış Gayesi

Kemalpaşzâde'ye nisbetinde herhangi bir ihtilaf olmayan her iki eser hakkında genel olarak *Islâh* ve *Îzâh* isimleri kullanılır.<sup>425</sup> Bu isimlendirmelerde görülen ortak kullanım bizzat müellifin eserine verdiği ismi ifade etmesinden dolayıdır. Kemalpaşzâde her iki eserine de verdiği isimleri şöyle ifade eder:

<sup>420</sup> Eserlerin ayrıntısı için bk.: Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye*, 1: 75-84.

<sup>421</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 227; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl*, 1: 150; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 237.

<sup>422</sup> Aydın, "Türk Kelam Bilgini Sadruşşerîa es-Sânî", 195.

<sup>423</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 5-6.

<sup>424</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 109.

<sup>425</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 227; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 109; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl*, 1: 150; Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 22; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1: 141.

“*Vikâye’deki yanlışları düzeltmeyi kapsadığı için metni, ‘Islâh’ olarak; bahsedilen şerhteki karışıklıkları açıklamayı kapsadığı için de şerhini ‘Îzâh’ olarak isimlendirdim.*”<sup>426</sup>

Kemalpaşazâde, her iki eseri yazma gayesini de bizzat eserin mukaddimesinde belirtmiştir. *Vikâye* üzerine birtakım övgülerle konuya giren Kemalpaşazâde, bu eser üzerine kaleme aldığı *Islâh*’ı yazma gayesini şöyle anlatır:

*Basiret sahiplerine açıktır ki Vikâye olarak nitelenen muhtasar, nazmının vecizliği ve hacminin küçüklüğü ile beraber bütün faydalı ve fazla bilgilerin seçilmişlerini kapsayan; önemsiz ve uzun bilgilerin hepsinin seçkisini içeren bir kitaptır. Orta halli ve özet bilgilerin hepsinin özetini faydalı bir şekilde toplayan kitaptır. Hakikatlerin incilerinin en güzellerini çevreleyen bir denizdir. İnce eleştirileri içinde barındıran zengin bir hazinedir. Ancak kendisinde bir miktar hatalı ve yanlış olan mevzular ile karışık ve düşüncesiz davranılan yerler var. Bu şaşılacak bir durum değil. Çünkü yarış atı da tökezleyebilir, keskin nişancı da iskalayabilir.*

*Böylece ibarenin aslında birtakım değiştirmeler, cümlelerin sıralaması, düzenin ayırılması ve birleştirilmesi ile onu (Vikâye’yi) düzenlemeyi ve düzeltmeyi istedim. Düzenleme, düzeltme, tanımlarda değişiklik yapma ve bazı ekleme ve çıkarmalarla onu değiştirmeyi, takviye etmeyi ve tamamlamayı istedim.*<sup>427</sup>

Kemalpaşazâde, *Islâh*’ı kaleme alış gayesini anlattıktan sonra *Îzâh*’ı yazma sebebini şöyle anlatır:

*Sadruşşerîa -Allah rahmeti ile kusurlarını örtsün ve bağışlasın- olarak şöhret bulan ustaya nisbet edilen şerh, yanlış tutumları ve düşünülemez itirazlarına rağmen meşhurların zikri ile dilden dile dolaştı, yaratılmışların faziletlerinin yanında makbul oldu. Delillerin beyanı hususunda kusursuz sayılmaz. Aksine meselelerin ifade edilmesinde kelamın kaynağının bilinmemesi sebebiyle hatalar vardır. (Bu eserin) anlayışın kaybolduğu ve ayakların tökezlediği bir yer olduğu gerçektir.*

*Bu faciadan haberim olunca ve bu şerhteki genel zararı görünce onun barındırdığı hata ve dengesizliği izah etmeye; perde ve örtüyü açmak suretiyle de hakikatin yüzünü meydana çıkarmaya çalıştım. Bu üstün (alimin) izini, ayağının kaydığı yerler haricinde takip ettim. Onun izine tabi oldum. Kaleminin aşırıya gittiği yerleri sildim.*<sup>428</sup>

Netice itibarıyla *Vikâye* ve *Şerhu’l-vikâye*, Kemalpaşazâde tarafından kusurlu olarak kabul edilmiş, düzeltme ve açıklamaya muhtaç görülmüştür. Bu sebeple genel bir zarara yol açacağından endişe eden Kemalpaşazâde, her iki metni de tekrar kaleme almıştır. Ancak Kemalpaşazâde’nin bu gayreti yeterince ilgi görmemiş, *Islâh* ve şerhi

<sup>426</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 4.

<sup>427</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 4-5.

<sup>428</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 5.

olan *Îzâh*, *Vikâye* ve *Şerhu'l-vikâye*'nin gölgesinde kalmıştır. Bu hususu Kâtip Çelebî şöyle ifade eder:

*Onun (İbn Kemâl'in) bahsettiklerine rağmen cumhur ulema tarafından asıl olan (Vikâye ve Şerhu'l-vikâye) rağbet görmüş ve kullanılmıştır. Her ne kadar faydalı ve tercihe şayan da olsa fer (Islâh ve İzâh), terk edilmiş ve kullanılmamıştır. Bu durum mütekaddim ulemayı eleştirenlerin eserleri hususunda Allah Teâlâ'nın sünnetidir.*<sup>429</sup>

Yine Leknevî bu hususu Allah'ın lütfu olarak görür ve Kemalpaşazâde'nin eserlerinin *Vikâye* ve *Şerhu'l-vikâye* kadar olmadığını şöyle ifade eder:

*Kemalpaşazâde'nin Islâh ve İzâh isimli eserlerini mütalaa edince onu, Vikâye ve Sadruşşerîa şerhine karşı beyanlarında hırslı, tavizsiz ve sorgulayıcı olarak buldum. Çoğu akıllamaz şeylerdir. Bu beyanlar, o iki esere olan güveni ve onların şöhretlerini eksiltmez. Onun tasnifi, Vikâye ve şerhi kadar şöhret bulmamıştır.*<sup>430</sup>

## 2.2.2. Önemi

*Îzâh*'ı önemli kılan üç husustan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki mezhebin temel görüşlerini yansıtmaması sebebiyle el kitabı mahiyetinde olup alimlerce makbul olan; özellikle Osmanlı medreselerinde fıkıh öğretiminde kullanılan temel kitaplar olan *Vikâye* ve *Şerhu'l-vikâye* üzerine eleştirel mahiyette yazılmış olmasıdır. Hatta *Îzâh* bu açıdan bir ilki temsil eder. Zira bu eser haricinde bahsi geçen iki eser üzerine kaleme alınan, tenkit ve ret içerikli bir eser söz konusu değildir. Kâtip Çelebî'nin ifadesi ile *Vikâye* “ulemanın ezberleme, ders verme ve okuma hususunda ilgi gösterdiği meşhur bir metin”<sup>431</sup> olup şerhinin ise “şöhretini tarife ihtiyaç yoktur.”<sup>432</sup> Bu sebeple birçok alim tarafından Kemalpaşazâde, eserine haşiye kaleme alınmak suretiyle eleştirilmiştir. Bu eserler aşağıda ayrıca zikredilecektir. Kemalapaşzâde'nin eserinin bir başka örneğinin olmaması da *Vikâye* ve şerhine verilen değeri açıklamaktadır. Zira bahsedilen hatalar Kemalapaşzâde gibi bariz ve önemli telakki edilse idi bu hususta en azından birden fazla haşiye veya talik yazılırdı diyebiliriz.

*Îzâh*'ı önemli kılan ikinci husus ise aynı mezhebin iki farklı aliminin -her ne kadar aynı mezhebe de bağlı olsalar- meseleleri farklı açılardan görebildiğini, farklı kanaatlere sahip olabildiğini, dolayısıyla Hanefî mezhebinin tekdüze bir mezhep

<sup>429</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 109.

<sup>430</sup> Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 22.

<sup>431</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2020.

<sup>432</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2021.

olmadığını gözler önüne sermektedir. Ayrıca *Îzâh* mezhepte otorite kabul edilen alimlerin dahi eleştirilebileceğini, bilimin, fikirlerin çatışması ile gelişeceğini gösteren ve hatta ispat eden bir eserdir.

*Îzâh*'ı önemli kılan üçüncü husus ise tartışma geleneğine sağladığı katkıdır. Zira *Îzâh*'ın akabinde bir hareketlenme ortaya çıkarak birçok alim tarafından *Şerhu'l-vikâye* ve *Îzâh* üzerine müdafaa amaçlı eserler kaleme alınmıştır.

### 2.2.3. Yöntem ve Sistematiği

Kemalpaşazâde, yukarıda de geçtiği üzere eserinin mukaddimesinde, eserin yöntem ve sistematiğine dair bilgiler vermiştir. O, *Vikâye*'nin metninde birtakım değişiklikler yapmış, cümle sıralamasında bazı yerleri takdim ve tehirlerle değiştirmiştir. *Şerhu'l-vikâye*'de ise Sadruşşerîa'nın hatalı gördüğü bazı yerleri silmiş, bazı yerleri de kendi anlayışına göre dizayn etmiştir. Bunun dışında Kemalpaşazâde pek fazla değişiklik yapmamıştır. Zira kendisi de bu hususta şunları söyler: “*Bu üstün (alimin) izini, ayağının kaydığı yerler haricinde takip ettim. Onun izine tabi oldum. Kaleminin aşırıya gittiği yerleri sildim.*”<sup>433</sup>

Dolayısıyla Kemalpaşazâde, yöntem olarak *Vikâye* ve *Şerhu'l-vikâye*'yi bazı değişiklikler haricinde baştan yazmıştır denilebilir. Bu minvalde eserin yöntem ve sistematiği *Vikâye* ve *Şerhu'l-vikâye* ile aynıdır.

Kemalpaşazâde'nin *Şerhu'l-vikâye* üzerine serdettiği eleştiriler çalışmamızın konusu olduğundan ileride ayrıca ele alınacaktır. Burada ise eserindeki yöntem ve sistematiğine dair bazı örnekler verilecektir. İlk olarak Burhânuşşerîa'nın abdestin sünnetlerine değinirken bahsi sünnet kelimesinin müfret halini kullanarak açmasına<sup>434</sup> getirdiği değişiklik örnek verilebilir. Buna göre Kemalpaşazâde bahsi cemi lafızla açmış ve bütün sünnetlerin birbirinden hüküm ve delil açısından farklı olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>435</sup> Kemalpaşazâde, bahsi cemi lafızla açılmasını şöyle temellendirir:

*Delil açısından durum, Hidâye ve diğer ayrıntılı kitaplara dikkatlice bakan kimseye açıktır. Hükmü açısından ise sünnetin işlenmesinde ve terkinde sevap ve cezayı gerektiren durum, tek olsun topluca olsun her birinin terkinde veya işlenmesinde gerekir. Bu durum farzda aynı değildir. Çünkü abdestin farzı üç uzvun yıkanması ile başın meshinin tamamıdır. Onlar işlendiğinde ve*

<sup>433</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 5.

<sup>434</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 37.

<sup>435</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 17.

*terkedildiğinde farz hükmünün gerçekleştiği müstakil fazlar değildir. Bunun için müfret lafza rağmen cemî lafzı tercih etti.*<sup>436</sup>

Kemalpaşazâde, tercihinin getirdiği bu temellendirmenin akabinde ise Burhânuşşerîa'yı “*bu zarîf inceliği fark etmeyen her iki konuda da müfret kullanma yoluna gider*” sözleriyle eleştirmiştir.<sup>437</sup> Ancak bu eleştiri Burhânuşşerîa'nın, bahsi müfret lafız ile açması bilgisine binaen yapılmıştır. Zira Leknevî'nin ifadesine göre *Vikâye*'nin kimi nüshalarında konu cemî lafızla açılmıştır.<sup>438</sup>

Kemalpaşazâde, sıklıkla *Vikâye*'nin metninde değişiklikler yapmıştır. Bu hususta genel olarak “*o şekilde söylemedi*” diyerek Burhânuşşerîa'nın tercihinin kastetmiştir. Örneğin Burhânuşşerîa, kuyularla alakalı ahkamı anlatırken “*içinde necaset olan veya içinde hayvan ölen sonrada şişen ya da parçalanan; insanın, koyunun ve köpeğin öldüğü kuyuların suyu imkân varsa tamamen çekilir*” demektedir.<sup>439</sup> Kemalpaşazâde ise bu hususta “*içinde hayvan ölen*” ifadesi yerine “*içinde şişmiş ya da parçalanmış hayvan olan*” ifadesini tercih eder. Bu tercihinin ise “*içinde hayvan ölen demedi. Çünkü hayvanın içinde ölmesinin hiçbir tesiri yoktur*”<sup>440</sup> diyerek ifade etmiştir.

Kemalpaşazâde, tüm bunların yanında konuyla ilgili tanımlara yer vererek birçok yerde eklemeler de yapmıştır. Taharet bahsine başlarken taharet kelimesinin sözlük ve ıstılah anlamını vermesi bu açıdan örnek teşkil eder:

*“Taharet sözlükte, mutlak temizlik demektir. Şeriatte ise hakikî olsun -ki o habestir- ya da hükmî olsun -ki o da hadestir- necasetten temizliktir.”*<sup>441</sup>

Kemalpaşazâde bazı yerlerde de ilgili hükümleri zaman açısından ele almış, bu bağlamda zamanın değişmesi ile hükümlerinde değişebileceğine işaret etmiştir. Bu hususta kadınların cemaate katılması<sup>442</sup> ile ilgili değerlendirmeleri örnek verilebilir:

<sup>436</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 17.

<sup>437</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 17.

<sup>438</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 277.

<sup>439</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 43.

<sup>440</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 43.

<sup>441</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 8.

<sup>442</sup> Kadınların mescitlere katılması ile ilgili Din İşleri Yüksek Kurulu'nun verdiği bir fetvada özetle şunlar ifade edilir: Hz. Peygamber, kadınların mescide gidebileceklerini ancak buna rağmen evdeki ibadetlerinin daha faziletli olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Allah Rasulü “*Kadınların mescitlere gitmesine engel olmayın. Fakat evleri onlar için daha hayırlıdır*” demiştir. Bununla birlikte Allah Rasulü kadınların mescitlere giderken dikkat çekecek şekilde giyinmelerini ve koku sürünmelerini yasaklamıştır. Netice itibarıyla kadınların bahsi geçen hassasiyetleri göstermekle beraber mescitte namaza katılmalarında bir beis yok iken evlerinde ibadetlerini yapmaları daha faziletli görülmüştür. bk.: Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, Gen. Koor.: Huriye Martı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 202.

*Genç kızların bütün namazlarda cemaate katılması, yaşlıların ise öğle, ikindi ve Cuma namazlarına katılması, diğer namazlar hariç mekruhtur. Fasıklar dışarı çıktıkları için akşam namazının öğle namazı gibi olduğu, cuma namazının ise sokaktan çekildikleri için bayram namazı gibi olduğu söylenmiştir. İmameyn ise yaşlıların tüm namazların cemaatine katılabileceklerini söylemiştir. Çünkü yaşlılara rağbet az olduğu için fitne ortaya çıkmaz. Bu onların asrı için söz konusudur. Bizim zamanımıza gelecek olursak Hakâik'te de geçtiği gibi kadınların cemaate katılması fitneye sebep oldukları için mekruhtur.*<sup>443</sup>

Kemalpaşazâde, *Îzâh*'ın mukaddimesinde de ifade ettiği üzere Sadruşşerîa'nın bazı hatalı gördüğü ifadelerini silmiş, kimi yerleri de aynen tekrarlayarak eserini telif etmiştir. Her iki hususu barındırması hususunda hayızlı olup gün içerisinde temizlenen kadınlarla alakalı hükümlerin anlatıldığı konu örnek verilebilir. Zira Sadruşşerîa, oruçlu olup gün içerisinde hayız olan kadının tuttuğu orucu, farz ise kaza edeceğini, nafil ise etmeyeceğini; kıldığı namazı ise nafil olması halinde kaza edeceğini ifade eder.<sup>444</sup> Leknevî'nin "*Şârih Sadruşşerîa'nın nafil namaz ve nafil oruç arasında zikrettiği farkın doğru olmadığına karar verildi*"<sup>445</sup> dediği bu ifadeleri Kemalpaşazâde, silmiş, geri kalan kısımları ise olduğu gibi almıştır.<sup>446</sup>

Kemalpaşazâde, eserinde nadiren de olsa Sadruşşerîa'yı teyit eden açıklamalarda bulunmuştur. Mestler üzerine mesh etme bahsinde Sadruşşerîa, *Vikâye*'de geçen "*tam bir temizlik üzerine giyilmiş olma*"<sup>447</sup> şartının ifade tarzı için "*kâmil bir temizlik üzerine giyildiğinde*" ifadesinden daha güzel olduğunu söyler.<sup>448</sup> Kemalpaşazâde ise bunu teyit ederek şu açıklamalarda bulunur:

*Anlattıklarımızla onun (Sadruşşerîa'nın) "giyilmiş olarak" ifadesi, alimlerin "giyildiğinde" ifadelerinden daha güzeldir" sözü açıklığa kavuşmuş oldu. Çünkü bu ifadeden akla ilk gelen giymenin taharetin bitimi halinde gerçekleştiğidir. Biz diyoruz ki o (giyilmiş olma) ifade daha güzeldir. Çünkü onların ifadeleri yine güzel ve doğrudur ancak giymek ifadesi işin başında kullanılabileceği gibi 'baştaki hükmün devamındaki içinde geçerli olmasına' binaen devamında da kullanılabilir. Bunun için 'bu elbiseyi giymeyeceğine dair yapılan yeminde' elbiseyi giymeye devam etme ile yemin bozulur, o elbise giyilmiş olur.*<sup>449</sup>

Nihai olarak Kemalpaşazâde, Sadruşşerîa ve Burhânüşşerîa'nın hatalı gördüğü yerlerini düzeltmiş, yer yer eleştirilerini yapmış, ilgili yerlerde tanımlara sıklıkla yer vermiş buna mukabil eserin geri kalan kısmında her iki eseri takip etmiştir.

<sup>443</sup> İbn Kemâl *Îzâh*, 1: 115.

<sup>444</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 87.

<sup>445</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 525.

<sup>446</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 71.

<sup>447</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 48.

<sup>448</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 73.

<sup>449</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 60.

#### 2.2.4. Kaynak

Kemalpaşazâde, *Îzâh*'ta birçok kaynaktan faydalanmıştır. Bunların başında şüphesiz eserini telif etmesine neden olan ve kendisinin de mukaddimesinde bizzat belirttiği *Vikâye* ve *Şerhu'l-vikâye* gelir. Diğer kaynakları ise metin içinde zikrettiği eserler olup bunların bir kısmı Sadruşşerîa'nın da kullandığı kaynaklar, diğer kısmı ise sadece Kemalpaşazâde'nin kullandığı kaynaklardır. Bu sebeple tekrar olmaması açısından her iki alimin de kullandığı ortak kaynakların isim ve yerlerini göstermekle yetinecek, sadece Kemalpaşazâde'nin kullandığını tespit ettiğimiz kaynakları ise ayrıca ele alacağız.

Kemalpaşazâde ile Sadruşşerîa'nın kullandığı ortak kaynaklar şunlardır:

*Hidâye*<sup>450</sup>, *Îzâh şerhu't-tecrîd*, *Tecrîd*<sup>451</sup>, *Mepsût*<sup>452</sup>, *Zehîre*<sup>453</sup>, *Muhît*<sup>454</sup>, *Muhtasaru'l-kudûri*<sup>455</sup>, *Esrâr fi'l-usûl*<sup>456</sup>, *Câmiu's-sağîr*<sup>457</sup>, *Şerhu Câmiu's-sağîr li-Bezdevî*<sup>458</sup>, *Fetâvâ li Kadîhân*.<sup>459</sup>

Kemalpaşazâde'nin yukarıda verilenlerden ayrı olarak kullandığı kaynaklar ise şunlardır:

1. *Bedâi*<sup>460</sup>: Bu eser asıl ismi Alâüddîn Ebubekir b. Mesûd b. Ahmed (587-1191) olan Kâsânî'nin fûru fıkha dair eseridir. Alaüddîn Semerkandî'nin en seçkin talebesi olan Kasânî, Nureddîn Zengî'nin (607/1211) teklifi üzerine Halep'te Halâviyye medresesinde müderrislik yapmıştır. *Mukaddimetü'l-Gazneviyye* isimli eserin müellifi Ahmed b. Mahmud Gaznevî gibi birçok talebe yetiştirmiştir. Kasânî *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi* isimli bu eserinde her konunun başında konunun planını vermiş, konuları gerek akli gerekse nakli delillerini vermiştir. Hocasının *Tuhfetü'l-fukahâ* isimli eserinin metodunu takip etmiş, ancak onu aşmıştır.<sup>461</sup>

<sup>450</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 14.

<sup>451</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 52.

<sup>452</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 42.

<sup>453</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 12.

<sup>454</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 143.

<sup>455</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 145.

<sup>456</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 66.

<sup>457</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 44.

<sup>458</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 200.

<sup>459</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 57.

<sup>460</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 13.

<sup>461</sup> Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, 84-85.

2. *Şerhu câmii 'l-kebîr*<sup>462</sup>: Asıl adı Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin b. Dellâl (340/951) olan Kerhî'nin eseri olup Kemalpaşazâde tarafında *Câmiu 'l-kebîr* ismiyle ona nisbet edilmiştir. Kerhî, Ebû Said Berdâî'den (317/929) fıkıh okumuş, Kadı Ebû Hâzim'in (292/905) meclislerinde bulunmuş, İsmâil b. İshak Hadramî'den hadis dinlemiştir. Ayrıca kendisinden Ebû Ali Şâşî (344/955), Cessâs, Ebû Hamid Ahmed Taberî ve Ebû Bekir Dâmeğânî gibi alimler ders okumuştur. Kerhî'nin ismi geçen eserinden başka *Muhtasar*, *Risâle*, *Şerhu câmii 's-sağîr* isimli eserleri de vardır.<sup>463</sup>

3. *Tuhfetü 'l-fukâhâ*<sup>464</sup>: Asıl adı Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed (539/1144) olan Semerkandî, tanınmış bir Hanefî fakihî olup, yine mezhepte meşhur olan Ebü'l-Yüsr Pezdevî (493/1100) ve Ebü'l-Muîn Neseffî'den (508/1115) fıkıh okumuş, kendi kızı Fatıma Semerkandiyye ile Kâsânî'yi okutmuştur. Kudûrî'nin *Muhtasar*'ına da dayanılarak hazırlanan eser, tertibi bakımından dafa farklı yazılmıştır. Bahsi geçen eserden başka Semerkandî, *Mizânü 'l-usûl* isimli bir eser de kaleme almıştır.<sup>465</sup>

4. *Gâyetü 'l-beyân*<sup>466</sup>: Asıl adı Ebû Hanîfe Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Ğâzî (758/1357) olan İtkânî, Ahmed b. Esad Harîfanî'den ve Hafızuddîn Neseffî'den (710/1310) ders okumuştur. Bağdat'ta Meşhedi Ebû Hanîfe'de, Dımeşk'te Dâru'l-hadîsi'z-Zâhiriyye ve Genciyye mesderelerinde müderrislik yapmıştır. İtkânî, burada Şafî mezhebinin kabul ettiği rükûdan sonra ellerin kaldırılması meselesinin namazı bozacağını dolayısıyla Hanefîlerin Şafilere uyararak namaz kılamayacağını savunması üzerine Şafî alimlerle sert münakaşalara girmiştir. Bunun üzerine görevden alınan İtkânî, Memlûklülük'in emiri Sargatmış tarafından yeni yaptırılan medreseye atanmıştır. Sargatmış ondan sadece Hanefî fikhını okutmasını ve *Hidâye*'yi şerhetmesini istemiştir. Bunun üzerine İtkânî, *Gâyetü 'l-beyân*'ı kaleme almıştır. Hanefî mezhebine taassup derecesinde bağlı olduğu bilinen İtkânî, bahsi geçen eserinin yanında *Tibyân*, *Risâle fî terki refi 'l-yedeyn*, *Kasîdetü 's-safâ*, *Şâmil fî Usûli 'l-Bezdevî* gibi birçok eser telif etmiştir.

5. *Şerhu Muhtasari 'l-kudûrî*<sup>467</sup>: Asıl ismi el-Müctebâ olan eserin müellifi Ebü'r-recâ Necmüddîn Muhtar b. Mahmud b. Muhammed Zâhidî'dir (658/1260). Sedîd b.

<sup>462</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 16.

<sup>463</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 40-41.

<sup>464</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 17.

<sup>465</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 70-71.

<sup>466</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 19.

<sup>467</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 25.



Muhammed Hayyâtî, Sirâcüddîn Yusuf Sekkâkî (626/1299), Reşîdüddîn Yusuf Kandî, Fahrüddîn Bedî b. Ebî Mansur Kuzebnî, Muhammed b. Abdülkerîm Türkistânî ve Mutarrazî (610/1213) gibi birçok alimden ders almıştır. Mutezilî olan Zâhidî'nin eserleri çokça zayıf hadis içerdiğinden diğer muteber eserlerle mutabık olmadıkça itibar edilmeyeceği ifade edilir. Zâhidî'nin bahsi geçen eserinden başka *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye*, *Hâvi'z-Zâhidî*, *Risâletü'n-nâsırıyye*, *Zâdü'l-eimme fi fezâilî hasîsâti'l-iümm* ve *Câmi fi'l-hayz* isimli eserleri de vardır.<sup>468</sup>

6. *Tebyînü'l-hakâyik*<sup>469</sup>: Asıl adı Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen (743/1343) olan Zeylâî'nin *Kenzü'd-dekâik* üzerine kaleme aldığı şerhtir. Tanınmış bir Hanefî fakihî olan Zeylâî, fıkıh, nahiv ve ferâizde derin ilme sahip bir alimdir.<sup>470</sup>

7. *Fetâvâyı Zahîriyye*<sup>471</sup>: Asıl adı Ebû Bekr Zahîruddîn Muhammed b. Ahmed b. Ömer (619/1222) olan Buhârî'nin eseridir. Tanınmış bir Hanefî fakihî olan Buhârî, Ebü'l-Mehâsin Merğînânî'den ders okumuştur. *Fusûlü'l-Üsrûşenî* müellifi Mecdüddîn Üsrûşenî'ye (637/1240) de ders okutmuştur. Buhârî'nin bu eserinin yanında ayrıca *Fevâidü'z-Zahîriyye fi'l-fetâvâ* isimli bir eseri daha vardır.<sup>472</sup>

8. *Hakâik*<sup>473</sup>: Asıl adı Ebü'l-Mehâmid Mahmud b. Muhammed b. Dâvud Efsencî, Buhârî, Lü'lüî (671/1272) olan fıkıh ve kelam alimi Buhârî'nin, Ebu Hafs Neseffî'nin (537/1142) *Manzûmetü'z-Neseffîyye* isimli eserinin şerhidir. Buhârî, Ebû Abdullah Karnebî, Burhânü'l-islâm Zernûcî, Muhammed b. Muhammed Hâherzâde ve Hamîdüddin Dârîr (666/1268) gibi alimlerden ders okumuştur.<sup>474</sup>

9. *Tecrîdü'l-kudûrî*<sup>475</sup>: Yukarıda bahsi geçen Kudûrî'nin eseri olup Ebû Hanîfe ve Şafî arasındaki ihtilafları delilsiz olarak ele alır.<sup>476</sup>

10. *Muhtârâtü'n-nevâzil*<sup>477</sup>: Yukarıda bahsi geçen Merğînânî'nin eseri olup günlük hayatta karşılaşılan fikhî meselelere dairdir.<sup>478</sup>

<sup>468</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 107-108.

<sup>469</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 30.

<sup>470</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 132.

<sup>471</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 34.

<sup>472</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 98.

<sup>473</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 47.

<sup>474</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 112-113.

<sup>475</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 64.

<sup>476</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 49.

<sup>477</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 65.

<sup>478</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 88.

11. *Hidâyetü'n-Nâtîfî*<sup>479</sup>: Asıl adı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ömer (446/1054) olan Nâtîfî'nin eseridir. Büyük Hanefî alimi olan Nâtîfî, Ebû Abdullah Cürcânî'den ve Ebû Hafs İbn Şâhîn'den (385/996) ders okumuştur. Nâtîbî, tercih ashabından sayılmıştır. Bahsi geçen eserinin yanında *Ecnâs ve'l-furûk*, *Vâkıatü'n-Nâtîfî*, *Ahkâmü'n-Nâtîfî* ve *Ravdâ fî'l-fürû* isimli eserleri vardır.<sup>480</sup>

12. *Mebûsât*<sup>481</sup>: Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed Buhârî'nin (483/1090) eseri olup meşhur fetva kitaplarında sıkça atıfta bulunmaktadır. Hâherzâde olarak anılan müellif, Maverâünnehir'in büyük Hanefî alimlerindedir. Ahmed b. Ali Hâzımî, Ebû Amr Muhammed b. Abdülaziz Kantârî, Ebü'l-Fadl Mansûr b. Nasr Kâğızî'den ders okumuştur. Hâherzâde, Osman b. Ali Bîkendî, Ali b. Hasan Nîsâbûrî, Ömer b. Muhammed b. Lokman Nesevî gibi alimleri okutmuştur. Hâherzâde'nin bahsi geçen eserinin yanında *Şerhu Muhtasarü'l-Kudûrî*, *Şerhu Câmiü'l-kebîr*, *Tencîs*, *Şerhu edebi'l-kâdî* isimli eserleri de vardır.<sup>482</sup>

13. *Telhîsü'l-câmiü'l-kebîr*:<sup>483</sup> Ebû Abdullah Sadruddîn Muhammed b. Abbâd b. Melik Dâd b. Hasan b. Dâvud Hılâtî'nin (652/1254) İmam Muhammed'in *Câmiü'l-kebîr* isimli eseri üzerine kaleme aldığı ihtisardır. Cemâlüddîn Hasîrî'den (636/1238) fıkıh; Hüseyin b. Mübârek Zebîdî'den de hadis okumuştur. Kahire'de Sufiyye medresesinde müderrislik yapan el-Hılâtî, Ahmed b. İbrahim Serûcî (710/1310) gibi tabeler yetiştirmiştir. Hılâtî'nin bahsi geçen eserinin yanında ayrıca *Maksâdü'l-müsned* ismiyle bir eseri daha vardır.<sup>484</sup>

14. *Şerhu Câmiü's-sağîr li-Timurtâşî*:<sup>485</sup> Ebü'l-Abbas Zâhiruddin Ahmed b. İsmail b. Muhammed Timurtâşî Hârizmî'nin (601/1205) İmam Muhammed'in *Câmiü's-sağîr* isimli eserine yazdığı şerhtir. Timurtâşî'nin bahsi geçen eserinin yanında *Fetâva't-Timurtâşî* ve *Ferâizu't-Timurtâşî* isimli eserleri de vardır.<sup>486</sup>

15. *Takrîb*:<sup>487</sup> Yukarıda bahsi geçen Ahmed Kudûrî'nin bir diğer eseridir. Kudûrî, bu isimde iki eseri olup birinde Ebu Hanîfe ile talebeleri arasındaki ihtilafa delilsiz olarak diğerinde ise delilleri ile değinmektedir.<sup>488</sup>

<sup>479</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 65.

<sup>480</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 51-52.

<sup>481</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 114.

<sup>482</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 58-59.

<sup>483</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 117.

<sup>484</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 106-107.

<sup>485</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 142.

<sup>486</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 94.

<sup>487</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 165.

16. *Şerhu Câmii's-sağîr*:<sup>489</sup>Yukarıda bahsi geçen Serahsî'nin, İmam Muhammed'in *Câmiu's-sağîr* isimli eserinin şerhidir.<sup>490</sup>

### 2.2.5. İzâh Üzerine Yapılan Çalışmalar

*İzâh*'ın Hanefî mezhebinin temel metinlerinden olan *Vikâye* ve en meşhur şerhi olan *Şerhu'l-vikâye* üzerine eleştirel mahiyette kaleme alınmış olması birçok alimin tepkisini çekmiştir. Bu nedenle eser, asılları gibi mütedavel olmayıp terkedilmiştir. Zira *İzâh* üzerine kaleme alınan hâşiye türü eserler toplamda altı tanedir. Bunlar ise Hacıhasanzâde Mehmed Şâh, Hürremzâde Şâh Mehmed, Celâlzâde Sâlih, Molla Uzun Bâlî, Gazâlizâde Abdurrahmân ve Birgivî Mehmed Efendi'nin telifatı olan talikatlardır.<sup>491</sup>

Kemalpaşazâde'nin bu eleştirisi üzerine ayrıca cevap mahiyetinde *Şerhu'l-vikâye* üzerine Molla Tâceddîn Hamîdî, Birgivî Mehmed Efendî ve Hüseyin isimli bir alim tarafından hâşiye kaleme alınmış, Niğdeli Molla Kasım b. Süleyman tarafından da *Vikâye* üzerine *Tatbîk* isimli şerh kaleme alınmıştır.<sup>492</sup>

---

<sup>488</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 49.

<sup>489</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 212.

<sup>490</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 60.

<sup>491</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 109; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 237; Çelebi, "Kemalpaşazâde", 25: 247.

<sup>492</sup> İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", 25: 247.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KEMALPAŞAZÂDE’NİN İZÂH’IN İBADET BAHSİNDE SADRUŞŞERÎA’YA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Kemalpaşazâde, bahsi geçtiği üzere tenkitçi kalemi ile tanınan bir alimdir. O, mezhebin önde gelen alimlerini eleştirmekten, mezhebin temel eserlerine eleştiriler serdetmekten geri durmamıştır. Biz ise bu bölümde Kemalpaşazâde’nin *Îzâh* isimli eserinin ibadet bahsinde *Şerhu’l-vikâye* üzerinden Sadruşşerîa’ya yönelttiği eleştirileri ele alacağız. Bu bağlamda önce eleştirileri daha sonrasında ise mezhebin genel kanaatine uygunluğunu tespit etmeye çalışacağız.

#### 3.1. TEMİZLİK BAHSİ

##### 3.1.1. Taharet Kelimesinin Kullanımı

Burhânüşşerîa, *Vikâye*’de ilk olarak klasik fûru fıkıh<sup>493</sup> sistematığına bağlı kalarak ‘kitâbu’t-tahâret’ başlığı ile temizlik bahsine değinmekte, konuyla alakalı attığı başlıkta taharet kelimesini müfred olarak kullanmaktadır.<sup>494</sup> Sadruşşerîa ise Burhânüşşerîa’nın müfred lafız kullanmasındaki gayesini şöyle açıklamaktadır:

*“Asıl olan, masdarın, fertlerini ve çeşitlerini kapsayan cins isim olmasından dolayı, tesniye ve cemi yapılmayacağıdır. Dolayısıyla cemi lafız kullanmaya hacet yoktur.”*<sup>495</sup>

Taharet kelimesini mutlak nezafet olarak tarif eden Kemalpaşazâde<sup>496</sup> ise, Sadruşşerîa’nın bu görüşüne şu ifadelerle itiraz etmektedir:

*Sen, ‘taharet cins isimdir, fertlerini ve çeşitlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla cemii lafız kullanmaya gerek yoktur’ dersin ben de (buna mukabil) ‘müfred lafız necasetleri kapsayan temizliğe delalet etmez. Cemi olursa buna delalet eder’ derim.*<sup>497</sup>

<sup>493</sup> “Usûlün mukabilidir. Doğrudan doğruya fikhî olaylara uygulanacak hükümleri ifade eder.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 149.

<sup>494</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 37.

<sup>495</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 6.

<sup>496</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 8.

<sup>497</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 9.

Sadruşşerîa, *Vikâye*'nin ihtisarını yaptığı *Nukâye*'de konuya müfret lafızla başlamıştır.<sup>498</sup> Her iki esere de kaynaklık teşkil eden *Bidâye* ve *Hidâye*'ye baktığımızda konuya *Bidâye*'de<sup>499</sup> müfret lafızla; şerhi olan *Hidâye*'de<sup>500</sup> ise cemi lafızla başlanmaktadır.

Yine Hanefî mezhebinin temel görüşlerini yansıtan şu eserlerde de konu müfret lafızla açılmıştır:

1. *Muhtasaru 'l-kudûrî*,<sup>501</sup>
2. *Muhtâr*,<sup>502</sup>
3. *Kenzü 'd-dekâik*,<sup>503</sup>
4. *Mecmau 'l-bahreyn*,<sup>504</sup>
5. *Muhtasaru 't-Tahâvî*,<sup>505</sup>
6. *Tuhfetü 'l-fukahâ*,<sup>506</sup>
7. *Lübâb*,<sup>507</sup>
8. *İhtiyâr*,<sup>508</sup>
9. *Tebyînü 'l-hakâyık*,<sup>509</sup>
10. *Bahru 'r-râik*,<sup>510</sup>
11. *Mecmau 'l-enhur*,<sup>511</sup>
12. *Şerhu muhtasari 't-Tahâvî*,<sup>512</sup>

<sup>498</sup> Sadruşşerîa, *Muhtasaru 'l-vikâye*, 1: 19.

<sup>499</sup> Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *Kitâbu bidâyeti 'l-mübtedî*, Thk: Hâmid İbrâhîm Kersûn vd, (Mısır: Matbaati 'l-fütûh, 1936). 2.

<sup>500</sup> Ali b. Ebî Bekr b. Abdi 'l-celîl el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti 'l-mübtedî*, (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Çelebî ve Evlâdehû, t.y.), 1:14.

<sup>501</sup> Ebu 'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Cafer el-Kudûrî, *Muhtasaru 'l-kudûrî*, thk: Kâmil Muhammed Avîza, (Beyrut: Dâru 'l-kütübi 'l-ilmiyye, 1997), 11.

<sup>502</sup> Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-Muhtâr li 'l-fetvâ*, Thk: Sâid Bekdâş, (Medine: Dâru 's-sirâc, 2016), 87.

<sup>503</sup> Ebu 'l-berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Kenzü 'd-dekâik*, Thk: Sâid Bekdâş, (Medine: Dâru 's-sirâc, 2011), 139.

<sup>504</sup> Muzafferaddîn Ahmed b. Ali b. Sa'leb İbn Sââtî, *Mecmau 'l-bahreyn ve mülteka 'n-neyyirayn*, Thk: İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru 'l-kütübi 'l-ilmiyye, 2005), 69.

<sup>505</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Muhtasaru 't-tahâvî*, Thk: Ebu 'l-vefâ el-Afgânî, (Hindistan: Lecnetü ihyâi 'l-meârifî 'n-nu'maniyye, 2010), 15.

<sup>506</sup> Alâüddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü 'l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru 'l-kütübi 'l-ilmiyye, 1984), 1: 7.

<sup>507</sup> Abdulğani el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi 'l-kitâb*, Thk: Abdurrezzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru 'l-kütübi 'l-arabî, 2014), 30.

<sup>508</sup> Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *Kitâbü 'l-ihtiyâr li talîli 'l-ihtiyâr*, Thk: Hâlid b. Abdurrahmân el-Ak, (Beyrut: Dâru 'l-marefeh, 2011), 11.

<sup>509</sup> Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînü 'l-hakâyık şerhi kenzî 'd-dekâik ve bihâmişihî hâşiyeti şelbî*, (Pakistan: el-Matbaatü 'l-emîriyyetü 'l-kübrâ, 1896), 1: 2.

<sup>510</sup> İbn Nüceym, *Bahru 'r-râik*, 1: 19.

<sup>511</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau 'l-enhur*, 1: 17.

<sup>512</sup> Ebûbekîr Er-Râzî el-Cassâs, *Şerhu Muhtasari 't-tahâvî*, Thk: İsmetullah İnâyetullah Muhammed, (Beyrut: Dâru 'l-beşâiri 'l-islâmiyye, 2010), 1: 197.

13. *Cevheretü'n-neyyire*,<sup>513</sup>

14. *Bedâiu's-sanâi*,<sup>514</sup>

15. *Dürrü'l-muhtâr*,<sup>515</sup>

16. *Enîsü'l-fukahâ*,<sup>516</sup>

17. *Tuhfetü'l-mülûk*.<sup>517</sup>

Tahâret kelimesi, sözlükte temiz oldu manasına gelen (طهر- يطهر) fiilinin mastarı olup 'temizlik, arılık, safiyet' manalarına gelir.<sup>518</sup> Birçok Hanefî alimde eserlerinde bu manaları ifade etmişlerdir.<sup>519</sup> İstilahî olarak ise şu şekilde manalar verilmiştir:

1. "Görünen veya görünmeyen pisliklerden temizliktir."<sup>520</sup>

2. "Hakikaten olsun, hükmen olsun necasetten temizliktir"<sup>521</sup>,

3. "Necasetlerden temizliktir"<sup>522</sup>

4. "Görünen ve görünmeyen pislüğün giderilmesidir"<sup>523</sup>

5. "Görünen ve görünmeyen pisliklerden temizliktir"<sup>524</sup>

6. "Namaz kılınacak mekândan, cisimlerden ve elbiselerden görünen necaseti gidermek ve büyük ve küçük hadesi gidermektir."<sup>525</sup>

<sup>513</sup> Ebûbekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâd ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyiretü şerhu muhtasari'l-kudûri*, Thk: İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006), 1: 19.

<sup>514</sup> Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, Thk: Ali Muhammed Muavvez, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 1: 90.

<sup>515</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahmân el-Hanefî el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, Thk: Abdulmenam Halîl İbrâhîm, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 1: 17.

<sup>516</sup> Kâsım el-Konevî, *Enîsü'l-fukahâ fi tarîfâtî'l-elfâzi'l-mütedâvileti beyne'l-fukahâ*, Thk: Ahmed b. Abdurrezâk el-Kubeyî, (Cidde: Dâru'l-vefâ li'n-neşri ve't-tavzîh, 1986), 45.

<sup>517</sup> Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdi'l-Kâdîr er-Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk fi fikhi mezhebi'l-imâm Ebî Hanîfete'n-Numân*, Thk: Abdullâh Nezîr Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmîyye, 1997), 20.

<sup>518</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2011), 531. Ayrıca bk.: Ebu'l-Hasan Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-lügâ*, Thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (y.y.: Dâru'l-fikr, 1979), 3: 428; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî, el-Mısrî, *Lisânü'l-arab*, (Kum: Neşru Edebi'l-havza, 1984), 4: 504-507; Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mucemü't-tarîfât*, thk: Muhammed Sıddık el-Minşevî, (Kahire: Dâru'l-fazîlet, t.y.), 120; Konevî, *Enîsü'l-fukahâ*, 47-48; İbrâhîm Enîs, Abdulhalîm Muntasır, Utîyye es-Sahâvî ve Muhammed Halefullah Ahmed, *Mucemü'l-vasîd*, (Kahire: Mektebetü's-şurûki'd-düvelîyye, 2004), 568.

<sup>519</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî el-Kudûrî, *Muhtasaru'l-kudûri ve bihâmişi't-tercîh ve't-tashîh alâ'l-kudûri*, Thk: Abdullâh Nezîr Ahmed, (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2005), 39; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 90; Mevsîlî, *Kitâbu'l-ihtiyâr*, 1: 11; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî Bedreddîn el-Aynî, *Minhatü's-sülûk fi şerhi tuhfeti'l-mülûk*" Thk: Ahmed Abdurrezâk el-Kubeyî, (Katar: Vezâreti'l-evkâf ve's-şüûni'l-islâmîyyeti, 2007), 37; Ali b. Mecdüddîn eş-Şahrüverdî el-Bistâmî Musannifek, *el-Hudûd ve'l-ahkâmu'l-fikhiyye*, Thk: Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991), 9; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 1: 19; Konevî, *Enîsü'l-fukahâ*, 46; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 18; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 1: 17; Meydânî, *Lübâb*, 5.

<sup>520</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 41; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 1: 17.

<sup>521</sup> Meydânî, *Lübâb*, 5.

<sup>522</sup> Mevsîlî, *Kitâbu'l-ihtiyâr*, 1: 11; Aynî, *Minhatü's-sülûk*, 37.

<sup>523</sup> İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 1: 19.

<sup>524</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 18.

7. “Taharetin umumi manası, şeriatin itibar ettiği her temizliktir. Bunda abdest, mekân, elbise veya beden temizliği eşittir. Hususi manası ise, üç uzvun yıkanması birinde mesh edilmesidir. Bu abdest olarak isimlendirilir.”<sup>526</sup>

8. “Habes, necaset denilen maddeten pis şeylerin veya hades denilen şer’î bir maninin giderilmesi, bulunmaması halî”<sup>527</sup>

9. “Şer’î manası necasetten temizlenme demektir. Bu necaset ya hakikaten olur ya hükmen olur”<sup>528</sup>

10. “Maddî kiri (necaset, habes) veya manevi pisliği (hades) gidermektir.”<sup>529</sup>

Yapılan bu tanımlamaların ortak noktası taharetin sözlükte temizlik, ıstılahta ise maddi ve manevi necasetlerden temizlik manasına geldiğidir. Dolayısıyla taharet kelimesi fukaha tarafından hem hükmi hem de hakikî necasetleri kapsayacak şekilde anlaşılmiş ve bu şekilde de tanımlanmıştır. Bu minvalde Burhânuşşerîa ve Sadruşşerîa, yukarıda verilen eserlerle aynı kullanıma sahip olarak taharet kelimesini yapılan tanımlarla aynı manada kullanmaktadırlar. Kemalpaşazâde’nin ise “müfret lafız necasetleri kapsayan temizliğe delalet etmez. Cemi olursa buna delalet eder” sözü ise aktarılan tanımlara aykırı düşmekte ve tercih ettiği cemi kullanım genel kullanımın dışında kalmaktadır.

Öte yandan Bedreddîn Aynî de kendi takdir ettiği bir soruya cevap verirken Sadruşşerîa ile aynı kanaati paylaşır:

“(Başlıkta) niçin taharet kitabı dedi de taharetler kitabı demedi?’ diye sorarsan derimki ‘taharet azı da çoğu da kapsayan mastardır. Cemi kullanıma gerek yoktur.’”<sup>530</sup>

Ayrıca kitap kelimesi fukaha ıstılahında birtakım bablardan, fasıllardan oluşan, fikhî meseleleri içeren bölüme denir.<sup>531</sup> Haddâd’ın ifadesiyle kitap, “toplamak”, kitâbu’t-taharet ise “taharetin meselelerinin toplamı/listesi” manasına gelmektedir.<sup>532</sup> Bedreddîn Aynî ise bâb ile kitabın farkını şöyle anlatır:

<sup>525</sup> Muhammed Âşık İlâhî el-Barnî, *et-Teshîlû’z-zarûrî li-mesâilî’l-kudûrî*, (Haydarâbad: Mektebetü’ş-şeyh, 1990), 1: 13.

<sup>526</sup> Musannifek, *Hudûd ve’l-ahkâm*, 10.

<sup>527</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihal*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 61; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 534.

<sup>528</sup> Zuhayli, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1: 67.

<sup>529</sup> Ferhat Koca, *İslam İbadet Esasları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 93.

<sup>530</sup> Aynî, *Minhatü’s-sülûk*, 37.

<sup>531</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 312.

<sup>532</sup> Haddâd, *Cevheretü’n-neyyire*, 1: 19.

“Çünkü bab çeşitten ibarettir. Kitabinsa manası sözlükte toplamaktır. Sanki o, abdest, gusül; suların, artıkların ve kuyuların hükümleri gibi altına giren çeşitleri topluyor.”<sup>533</sup>

Dolayısıyla ‘taharet kitabı’ kelime terkindeki muzaaf olan ‘kitap’ kelimesi zaten taharetin çeşitlerini kapsamaktadır.

Birgivî Mehmed Efendi ise Kemalpaşazâde’nin bu eleştirisi karşısında Sadruşşerîa’yı şu sözlerle savunur:

*Başlık makamı sadece bölümü diğer bölümlerden ‘bu bölümde sadece tahareten bahsedilecek, namazdan, zekâtın ve bunlardan başkasından değil’ demek suretiyle ayırmaya yarar. Şüpheli ki taharetin muhtelif necasetleri kapsayan cins isim olduğundan bahsetmek bu gereğin dışında ve fazlalıktır...Eğer konu, başlık makamında cinsleri kapsayan bir şekilde olsaydı, bunu diğer başlıklarda da misalen kitabı’s-salavât, kitâbu’z-zekâvât şeklinde yapmak gerekirdi. Çünkü bölüm başlıkları, altına giren cinslerin hepsini kapsar. Bunun için Tâcuşşerîa’nın ürünü mahsul verdi.<sup>534</sup> Onun belagat ilminde ne kadar yüksek olduğunu anlıyoruz. Onu kınayanın ise muktezayı halden haberdar olmadığını görmekteyiz.<sup>535</sup>*

Öte yandan Haskefî, Kemalpaşazâde’nin de tercihi olan cemi kullanımının temelinde taharetin çeşitlerine nazar-ı itibar olduğunu ifade etmekte ve taharetin birçok çeşidi olduğunu söylemektedir.<sup>536</sup> Kemalpaşazâde’nin bahsi geçen ifadesinden anlaşılan kendisi bir başlığın konudaki tüm fertleri ifade etmesini istemektedir. Ancak ne yazık ki kendisi bu isteğini ibadet bahsinde sadece taharet konusunda yapmıştır.<sup>537</sup> Birgivî’nin de işaret ettiği ‘kitabı’s-salavât, kitâbu’z-zekâvât’ gibi bir kullanıma gitmemiştir. Herşeyden önce bu bir şahsi tercih olmakla beraber tüm bunlar Kemapaşazâde’nin eleştirisinin çok da gerekli olmadığı, Sadruşşerîa ve Burhânüşşerîa’nın ise isabetli ve genel kullanıma uyduğunu göstermektedir.

### 3.1.2. Meshin Tanımı

Sadruşşerîa, meshi, “ıslak elin uzva değmesi” olarak tarif eder.<sup>538</sup> Aynı ifadelere Nukâye’nin şerhinde de rastlamaktayız.<sup>539</sup> Kemalpaşazade ise meshi “ıslaklığın

<sup>533</sup> Aynî, *Minhatü’s-sülûk*, 37. Ayrıca bk.: Konevî, *Enisü’l-fukahâ*, 45.

<sup>534</sup> Birgivî Mehmet Efendi *Vikâye* musannifinin Tâcuşşerîa olduğu kanaatindedir. Bu bizim ulaştığımız sonuçla aynı olmamakla beraber bahsedilen aynı şahıstır.

<sup>535</sup> Yıldırım, “Birgivî’nin Şeyhayn Savunması”, 106.

<sup>536</sup> Haskefî, *Dürrü’l-muhtâr*, 17.

<sup>537</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 8, 86, 186, 211, 233.

<sup>538</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 10.

<sup>539</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1: 42.



*değmesidir*” şeklinde tarif eder.<sup>540</sup> Kemalpaşazâde yapmış olduğu tanımın ardından Sadruşşerîa'nın tanımında geçen ‘el’ ve ‘uzuv’ kaydına şöyle itiraz eder:

*Uzuv olması ya da kılıç, mest ve benzeri olması eşittir. Yine ıslaklığın el ile ya da el dışındaki bir şeyle olması da eşittir. Bu sana gösteriyor ki şayet başına ya da mestine farz miktarı yağmur suyu temas etse bu elle mesh yapsa da yapmasa da yeterli olur.*<sup>541</sup>

Dolayısıyla Kemalpaşazâde’ye göre mesh için önemli olan suyun mesh edilecek bölgeye ulaşmasıdır. Bunun ne ile olduğu veya nereye ulaşacağı meshin tanımına etki etmez. Meshin tanımı noktasında Hanefî alimlerin eserlerinde geçen tanımlar şöyledir:

1. “Eli bir şeyin içinden geçirmektir”,<sup>542</sup>
2. “Eli bir şeyin üzerinden geçirmektir”,<sup>543</sup>
3. “Bir şey üzerine el uğratmak, gezdirmektir”,<sup>544</sup>
4. “Eli bir şeyin üzerinde gezdirmek”,<sup>545</sup>
5. “Islak elin uzvun üzerine sürülmesi”.<sup>546</sup>

Tüm bu tariflerde Sadruşşerîa'nın tanımında olduğu gibi ‘el’ kaydı mevcuttur.

Ancak Musannifek’in “*mesh suyun değdirilmesidir*”<sup>547</sup> şeklindeki tanımı, Şeyhizâde’nin zikrettiği “*mesh elle de olsa başka şeyle de olsa isabet etmek/değdirmektir*”<sup>548</sup> tanımı, Kâsânî’nin “*mesh ancak aletle olur. Meshin aleti de adeten elin değdirilmesidir*”<sup>549</sup> yorumu bizlere meshte amacın suyun uzva değmesi olduğunu; bunun ise el ile veya başka şeyle olmasının mümkün olduğunu göstermektedir. Leknevinin ise ‘el’ kaydı için “*o genel adet üzere ittifak edilen bir kayıttır*”<sup>550</sup> şeklindeki ifadesi bizlere Sadruşşerîa'nın ve yukarıda maddeler halinde aktarılan tanımlarda zikredilen ‘el’ kaydının genel adet üzere eklendiğini göstermektedir. Bu da Sadruşşerîa'nın tanımında genel kullanıma uyduğunu gösterir. Zira mesh genel olarak el ile yapılmaktadır. Dolayısıyla bu tanımlarda ‘el’ kaydının zikredilmesi, ‘sadece el ile mesh yapılır’ manasına gelmemektedir. Mehmed Zihni Efendi meshe yaptığı tanımında tam da bu hususa işaret etmektedir:

<sup>540</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 15.

<sup>541</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 15.

<sup>542</sup> İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, 1: 30; Konevî, *Enîsü’l-fukahâ*, 59.

<sup>543</sup> İbn Abidin, *Reddû’l-muhtar*, 1: 125.

<sup>544</sup> Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 67.

<sup>545</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 367.

<sup>546</sup> Zuhayli, *İslâm fıkıhı Ansiklopedisi*, 1: 153.

<sup>547</sup> Musannifek, *el-Hudûd ve’l-ahkâm*, 17.

<sup>548</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau’l-enhur*, 1: 19.

<sup>549</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-senâi*, 1: 103.

<sup>550</sup> Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, 1: 329.

*Değdirmek dahi gerek el ile olsun gerek başka bir şey ile vuku bulsun. Miktarı mefruzaya yaşlığın isabeti, ıslak bir bez ile yahut yağmur veya kar isabetiyle dahi olur. El ile mesh itmeye hacet dahi kalmaz. Zira alet mahalle isalden başka bir şey için maksut olunmaz.*<sup>551</sup>

Bu konuda Kemalpaşazâde'yi eleştiren Birgivî Mehmed Efendi de şu ifadeleri kullanır:

*Bir kimsenin dahli dışında başına yağmur değse bu mesh olarak isimlendirilmez. Bu ne lügatte ne şeriatte ne de örfte yoktur. Mesih, mesh eden kişinin fiilidir. Yağmurun değmesi ise böyle değildir. Ancak yağmur suyunun isabet etmesi meshin tesirine şamil olursa -ki bu uzvun ıslanmasıdır- onu taharet hükmüne katarız. O hakikî mesh değildir.*<sup>552</sup>

Birgivî Efendi Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya yaptığı itirazı ele almış ve meshin aslında mesh eden kişinin fiili olduğunu ifade ederek el dışındaki durumların mesh olarak isimlendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Öte yandan mesh aletinin genel olarak el olması ve birçok alimin 'el' kaydına yer vermesi, yine hüküm açısından sadece el ile yapılanın mesh kabul edileceği gibi bir şartın da Sadruşşerîa tarafından öne sürülmemesi Kemalpaşazâde tarafından yanlış anlaşılmış ve genel kullanımında dışına çıkıp gereksiz bir eleştiri serdetmesine neden olmuştur.

### 3.1.3. Bir Organ Yıkandıktan Sonra Elde Kalan Su İle Mesh Yapılması

Sadruşşerîa'ya göre mesh için gereken 'el ıslaklığı' ya elin su dolu kaba daldırılması suretiyle olmalı, ya da yıkama uzvunu yıkadıktan sonra elde kalan ıslaklık şeklinde olmalıdır. Aksi halde mesh edilen bir uzuvdan sonra elde kalan ıslaklık ile ve mesh edilen veya yıkanan uzvun bir kısmından alınan ıslaklık -buna mâ-i müsta'mel<sup>553</sup> denir- ile mesh yapmak caiz değildir. Bu hususu Sadruşşerîa şöyle ifade eder:

*Mesh, ıslak elin uzva değdirilmesidir. Bu ya kaptan su almakla ya da yıkama uzvunu yıkadıktan sonra elde kalan ıslaklıkla olur. Meshetme uzvunu mesh ettikten sonra elde kalan ıslaklık yeterli değildir. Yine yıkama uzvundan olsun veya meshetme uzvundan olsun uzvun bir kısmından alınan ıslaklık ta yeterli olmaz.*<sup>554</sup>

<sup>551</sup> Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 68.

<sup>552</sup> Yıldırım, "Birgivî'nin Şeyhayn Savunması", 108.

<sup>553</sup> "Kullanılmış su. Bir hadesi (hükmi necaseti) gidermek, farzı yerine getirmek veya sevap kazanmak (kurbet) için insan bedeninde veya bir uzvunda kullanılan su. Bu su ile hades (manevî kirlilik hali) giderilemez, necaset (maddî pislikler) giderilebilir." Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 343.

<sup>554</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 10.

Kemalpaşazâde'ye göre ise hem yıkamadan hem de mesh etmeden sonra kalan ıslaklık ile yeni bir organ yıkanamaz ve mesh edilemez. Kemalpaşazâde'nin bu konudaki yorumu şöyledir:

*Meshin sahih<sup>555</sup> olmasındaki şart, yıkamanın sahih olmasındaki suyun müstamel olamaması şartı gibi, ıslaklığın müstamel olmamasıdır. Mesh edilen organdan alınan ıslaklıkla da olsa, yıkanan organdan alınan ıslaklıkla da olsa sahih olmaz. Mesh yaptıktan sonra elde kalan ıslaklık da böyledir.<sup>556</sup>*

Kemalpaşazâde, bu yorumdan sonra görüşüne dayanak olarak, Hâkîm eş-Şehîd'in yıkadıktan sonra elde kalan ıslaklıkla alakalı “onunla mesh caiz olmaz” dediğini nakletmektedir. Yine Kerhî'nin *Câmiu'l-Kebîr* isimli eserinde Ebû Hanîfe ve talebesi Ebû Yusuf'tan aynı minvalde görüş aktardığını ifade etmektedir.<sup>557</sup> İbn Abidîn'in nakline göre Kerhî'nin ifadeleri şöyledir:

*“Bir kimse başını kollarından artan su ile meshederse caiz değildir. Mutlaka yeni su kullanması gerekir. Çünkü o su ile bir defa temizlik yapılmıştır.”<sup>558</sup>*

Sadruşşerîa ile aynı kanaati paylaşan Haskefi, “*mesh kulakların yukarisından yapılır. Velew ki yağmur isabeti ya da bir uzvu yıkadıktan sonra kalan ıslaklıkla yapılsın. Meşhur olan budur. Meshten sonra kalan ıslaklıkla caiz değildir*”<sup>559</sup> demektedir. Bu ifadeleri şerh eden İbn Abidin ise yıkanan uzuvdan kalan ıslaklığı, müstamel olup olmamasına göre değerlendirir. Zira yıkama organını yıkadıktan sonra elde kalan ıslaklık müstamel olmayıp, mesh etme organı mesh edildikten sonra elde kalan ıslaklık müstameldir.<sup>560</sup> Bu konuda o, şunlar kaydeder:

*“Yıkadıktan sonra kalan ıslaklıkla meshin caiz olması, o ıslaklığın başka bir uzuvdan almadığına göredir. Başka bir uzuvdan alırsa o uzuv yıkanmış veya mesh edilmiş olur, mutlak surette de mesh caiz değildir.”<sup>561</sup>*

Burada ki fark şu ki Kemalpaşazâde'ye göre her iki durumda da su müstameldir. Ancak Sadruşşerîa ve bahsi geçen diğer alimlere göre ise yıkama organını yıkadıktan sonra elde kalan ıslaklık müstamel değildir.

<sup>555</sup> “Sağlam, kusursuz, doğru. Şartlarını, rükünlerini, vasıflarını tam olarak içeren herhangi bir fiildir.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 491.

<sup>556</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 15.

<sup>557</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 16.

<sup>558</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 126.

<sup>559</sup> Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr*, 20.

<sup>560</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 256.

<sup>561</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 126.

Kemalpaşazâde'nin dayanaklarından biri de Hâkîm eş-Şehîd'in “*onunla mesh caiz olmaz*” ifadesidir. İbn Abidîn, bu ifade için ‘ekseri ulemanın hata’ dediğini bildirmekte,<sup>562</sup> Tahtâvî ise ‘hatalı olduğunu’ ifade etmektedir.<sup>563</sup> Dolayısıyla İbn Abidin’e ve Tahtâvî’ye göre de yıkama uzvundan alınan su ile mesh caiz olmazken elde kalan ıslaklıkla caiz olmaktadır. Aynı kanaatlere *Bahru’r-râik*<sup>564</sup>, *Cevheretü’n-neyyire*<sup>565</sup>, *İmdâdu’l-fettâh*<sup>566</sup> ve *İhtisâru’r-rivâye’de*<sup>567</sup> de karşılaşmaktayız.

Tahtâvî, yıkama uzvundan sonra elde kalan ıslaklık ile meshin caiz olması hususunda alimlerin genel olarak bu görüşte olduğunu ifade eder.<sup>568</sup> Leknevî ise yıkama organından sonra elde kalan suyun müstamel olmadığını, bu görüşüne dayanak olarak da Allah Rasûlü’nün elinde kalan fazlalık ile başını mesh ettiğine dair rivayet olduğunu belirtir. Mesh edilen organdan sonra elde kalan suyun ise müstamel olduğunu ifade eder.<sup>569</sup> Aynı kanaati birçok Hanefî alim paylaşır.<sup>570</sup>

Yine Şürunbülâlî<sup>571</sup> ve Ali el-Kârî,<sup>572</sup> Sadruşşerîa ile aynı kanaati paylaşırken Mehmet Zihni Efendi meshin ıstilahî tanımını “*mesh, başka yerde kullanılmadık yaşlığı bir yere değıdirmektir*” şeklinde verdiğiinden<sup>573</sup> Kemalpaşazâde ile aynı görüşün temsilcisi olmaktadır.

Kemalpaşazâde, bu konuda Ebu Hanife ve Ebû Yusuf’un görüşüne tutunurken Sadruşşerîa, çoğunluğun da tutunduğı İmam Muhammed’in görüşünü benimsemiştir. Bu hususu Salah Muhammed şöyle dile getirir:

*Meşayihin çoğunluğu Hâkîm eş-Şehîd’in, Muhammed’in, mestleri meshetme meselesinde zikrettiğı ‘kişi abdest alsa sonra (bir uzvu) yıkadıktan sonra*

<sup>562</sup> İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, 1: 126.

<sup>563</sup> Ahmed b. Muhammed b. İsmâil et-Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî alâ merâkı’l-fellâh şerhi nûru’l-izâh*, Thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1997), 1: 60.

<sup>564</sup> İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, 1: 30.

<sup>565</sup> Haddâd, *Cevheretü’n-neyyire*, 1: 22.

<sup>566</sup> Hasan b. Ammâr b. Ali eş-Şürunbülâlî, *İmdâdu’l-fettâh şerhu nûru’l-izâhi ve necâti’l-ervâh*, Thk: Beşşâr Bekrî Arabî, (Dimeşk: y.e.y., 2002), 62.

<sup>567</sup> Sadruşşerîa, *Muhtasarü’l-vikâye*, 1: 20.

<sup>568</sup> Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, 1: 60.

<sup>569</sup> Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, 1: 256.

<sup>570</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-senâi*, 1: 107; Sadruşşerîa, *Muhtasarü’l-vikâye*, 1: 20; Haddâd, *Cevheretü’n-neyyire*, 1: 22; Kemalüddîn Mahmûd b. Abdulvâhid es-Sivâsî İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, Thk: Abdurrezâk Gâlib el-Mehdî, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003), 1: 15; İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, 1: 30; Hasan b. Ammâr b. Ali eş-Şürunbülâlî, *Merâkı’l-fellâh*, Thk: Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed Avîza el-Mansûrî, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2004), 24; Dâmâd Efendî, *Mecmau’l-enhur*, 1: 22; Haskefî, *Dürrü’l-muhtâr*, 20; Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, 1: 60; Leknevî, *Umdetü’r-rivâye*, 1: 256.

<sup>571</sup> Şürunbülâlî, *Merâkı’l-fellâh*, 24.

<sup>572</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1: 42.

<sup>573</sup> Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 48.

avucunda kalan ıslaklık ile mestini mesh etse caizdir' sözüne binaen hatalı olduğunu söylemiştir.<sup>574</sup>

### 3.1.4. Sünnetin Tanımı

Sadruşşerîa, sünneti şu şekilde tarif eder:

*Nebî'nin bazen terk etmekle beraber devamlı olarak yaptığı şeylerdir. Bahsi geçen devamlılık eğer ibadet üzere olursa buna sünenü'l-hüdâ denir. Eğer adet üzere olursa elbise giymek, sağ elle yemek, (bir yere) girişte sağ ayağı öncelemek gibi sünenü'z-zevâid olur.*<sup>575</sup>

Kemalpaşazâde ise kitaplarda sınırı çizilen tanımın Sadruşşerîa'nın tanımı olduğunu söylemekle beraber şu ifadelerle eleştirir:

*"Bu tanımda eksiklik vardır. Çünkü râşit halifelerin devamlı yaptıkları aynen sünnettir."*<sup>576</sup>

Kemalpaşazâde, yaptığı bu eleştiriye dayanak olarak da Merğînânî'nin teravîh namazına,<sup>577</sup> sahabenin<sup>578</sup> devamlı kılması nedeniyle sünnet dediğini; Nihâye müellifinin ise buna Hz. Peygamber'in "*benim sünnetime ve benden sonra gelecek olan râşit halifelerin sünnetine sarılın*" hadisini delil getirdiğini söyler.<sup>579</sup>

Bir hüküm olarak sünnet, Neseî tarafından "*Sünnet, dinde takip edilen yoldur. Hükümü, kişiden yapılmasının farz<sup>580</sup> ve vacip<sup>581</sup> olmaksızın istenmesidir. Ancak sünnet Nebî'nin ve sahabeden başkasının yoluna da kullanılır*"<sup>582</sup> şeklinde açıklanmıştır. Yine Buhârî, sünneti şu şekilde tarif eder:

*Diyoruz ki sünnet iki kısımdır. Rasûlün -aleyhisselâm- sünneti ve sahabelerinin sünneti. Rasûlün sünneti, Rasûlün -aleyhisselâm-, sabahın iki*

<sup>574</sup> Ebu'l-Hâcc, *Münteha'n-nukâye*, 1: 10.

<sup>575</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 25.

<sup>576</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 18.

<sup>577</sup> "*Ramazan gecelerine mahsus olan bir namazdır. Terâvîh, 'Tervîha' kelimesinin çoğuludur. Genelde 20 rekat olarak kılınan bu namaz esnasında her dört rekatta bir miktar oturularak istirahat edildiği için bu isim verilmiştir.*" Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 568-569.

<sup>578</sup> "*Usulcülerin çoğuna göre, Rasûlullah'a (s.a.) yetişmiş, ona iman etmiş ve örfen 'arkadaş' diye anılabilecek ölçüde uzun süre onunla birlikte bulunmuş kimseye denir. Hadisçilere göre sırf onu Müslüman olarak görmüş olması sahabî olmak için yeterlidir.*" Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 490.

<sup>579</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 18.

<sup>580</sup> "*Yapılması Şâri Teâlâ tarafından emredildiği hem sübut hem de delâlet bakımından kesin delil ile sabit olan herhangi bir görevdir; inkârı küfre götürür.*" Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 136.

<sup>581</sup> "*Amelî farz; Şâri Teâlâ tarafından emredildiği sübut ya da delâletçe zannî olan bir delil ile sabit olmuş yükümlülükler. Her namaz da Fâtîha'nın okunması gibi. Bu tarif Hanefî usûlcülere aittir.*" Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 593.

<sup>582</sup> Ahmed b. Ebî Saîd el-Mollacıyûn, *Nûru'l-envâr fi şerhi'l-menâr*, Thk: Fethî Mevlânâ Abdulvâhid el-Hâlidî, (Lübnan: Dâru nûru's-sıbâh ve mektebetü emîr, 2010), 2: 48-49.

*rekâtı ve öğlenin öncesindeki dört rekât kılmak gibi yaptığı ve devam ettiği yoldur. Sahabelerinin sünneti de -rıdvânullâhi aleyhim- terâvih namazı gibi sahabenin yaptığı ve devam ettiği yoldur. Terâvih namazına Ömer'in sünneti denir. Çünkü Ömer onu yaptı ve devam etti.*<sup>583</sup>

Mezkûr açıklamalar genel olarak Hanefi usul<sup>584</sup> alimleri tarafından da ifade edilmiştir.<sup>585</sup>

Sünneti aynı şekilde tanımlayan usulcülerden bir diğeri de Sadruşşerîa'nın bizzat kendisidir. Zira o, Kemalpaşzâde'nin üzerine *Tağyîru't-tenkîh*'i kaleme aldığı *Tenkîh* isimli eserinde sünneti şöyle açıklar:

*“Sünnet mutlak olarak, Şâfi'ye göre Nebî'nin yolu üzerine kullanılır.*

*Bize göre ise aynı şekilde başkasının yolu üzerine de kullanılır. Çünkü Selef, iki Ömer'in sünneti<sup>586</sup> diyordu.”<sup>587</sup>*

Sünnet kelimesi Hanefi fıkıh kitaplarında ise mutlak olarak *“Hz. Peygamber'den Kuran dışında varid olan söz; fiil ve takrirlerdir.”<sup>588</sup>*; *“Dinde zorunlu olmaksızın devamlılık üzere takip edilen yol”<sup>589</sup>* olarak iki şekilde, ‘sahabe’ kaydı eklenmeden tarif edilmektedir.

<sup>583</sup> Mahmûd b. Ahmed b. Abdi'l-azîz b. Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi fihhi'n-nu'mânî*, Thk: Abdu'l-kerîm Sâmî el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 1: 42.

<sup>584</sup> *“Müçtehidin, şerî ameli hükümleri tafsilî delillerinden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütünüdür. Fıkıhın esası ve temelidir. Aynı zamanda İslâm fikhını kavrama ve araştırma yöntemidir.”* Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 144.

<sup>585</sup> Nizâmüddîn eş-Şâfi, *Usûlü's-şâfi*, Thk: Muhammed Ekrem en-Nedvî, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 261; Ebû Zeyd Ed-Debûsî, *Takvîmü usûli'l-fikhi ve tahcîcü edilleti's-şeri*, Thk: Abdurrahîm Yakup, (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2009), 1: 362; Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl es-Serâhsî, *Usûlü's-serahsî*, Thk: Ebu'l-vefâ el-Afgânî, (Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi'l-meârifî'n-nu'maniyye, 2010), 113; Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, Thk: Muhammed Zekî Abdalberr, (Katar: Mutâbiu'd-devhati'l-hadîs, 1984), 27-28; Celâlüddîn Ebî Muhammed Amr b. Muhammed b. Amr el-Habbâzî, *el-Muğnî fi'l-usûli'l-fikhi*, Thk: Muhammed Mazhar Bekâ, (Mekke: Matbûâtî Câmîati Ümmü'l-Kurâ, 1982), 85; Muhammed Emîn Emîrpâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, Thk: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983), 2: 230; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 148.

<sup>586</sup> Arap dilinde tağlib sanatı gereği Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer için ‘Ömerayn’ denmiş, Tağlib sanatı, *“Bir kelimenin müfredi diğerinin aynısı olmadığı halde, delaletleri arasında benzerlik ve münasebet bulunan iki lafızdan meşhur ve kolay olanı diğerine tercih ederek tesniye yapmaktır”* şeklinde açıklanmıştır. Bk.: Yasin Kahyaoğlu, *“Arap Dilinde Tağlib Sanatı ve Örnekleri”*, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 11 (2003): 124. Bahsi geçen örnekteki tağlibin sebebi ise Ömer kelimesinin telaffuzunun kolaylığı olarak ifade edilmiştir. Bk.: M. Edip Çağmar, *“Arap Dilinde ‘Tağlib’”*, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 2 (2002): 102. Tağlib sanatı ile ilgili ayrıca Bk.: İsmail Durmuş, *“Tağlib”*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 372-374.

<sup>587</sup> Sadruşşerîa, *Tenkîh*, 491-492.

<sup>588</sup> Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 28; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 17; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 1: 36; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-Enhur*, 1: 23; Haskefî, *Dürri'l-muhtâr*, 20; Meydânî, *Lübâb*, 7. Ayrıca Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 515.

<sup>589</sup> Konevî, *Enisü'l-fukahâ*, 105; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 46; Şürunbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 66; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 64; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 52.

Bu tanımlara İbn Abidîn “*Terki men edilmeyen bir fiil, Peygamber’in (s.a.v) veya ondan sonra gelen Hulefâ-i Râşidîn’in devam buyurdıkları bir şey ise sünnet, değilse mendûb ve nafiledir*”<sup>590</sup> diyerek; Haddâd ise “*Sünnet, şeriatte Allah rasûlünün ve ashabından birinin devamlı yaptığı şeyden ibarettir*”<sup>591</sup> diyerek sahabeyi de eklemiştir.

Yapılan tanımlara baktığımızda Hanefî usul kitaplarında sünnet hem Allah rasulü hem de sahabenin uygulamaları için kullanılmaktadır. Furu kitaplarda ise genellikle Allah rasulü için kullanılmaktadır.

Sadruşşerîa, esasen Kemalpaşazâde’nin ‘eksiklik’ dediği ‘sahabenin sünneti’ hususunu da sünnet olarak kabul etmekte ancak bunu *Şerhu’l-vikâye*’de zikretmemektedir.

Sadruşşerîa’nın *Şerhu’l-vikâye*’deki sünnet tanımına sahabe kaydını eklememesini, konu içerisinde ele alınan sünnetlerden herhangi birisinin sahabenin sünnetine dayanmadığına bağlayabiliriz.<sup>592</sup> Yine sahabenin doğrudan dini bilgi kaynağı olmadığına da bağlayabiliriz. Zira Murteza Bedir’in de ifadeleriyle sahabenin tanımlarda zikredilmesi, onların “*peygamberle birlikte yaşayıp vahyin inişine ve uygulanmasına tanıklık etmelerinden dolayıdır*.”<sup>593</sup> Dolayısıyla Kemalpaşazâde’nin ifade ettiği eksiklik doğru olmakla beraber konunun yeri değildir. Zira bahsi geçen sünnetler, Hz. Peygamber’e nispet edilmiştir. Ayrıca Sadruşşerîa’nın ilgili kaydı yeri olmadığı için zikretmediği açıktır. Bunu da Sadruşşerîa’nın usul eserinde sahabe kaydına yer vermesi teyid etmektedir.

Son olarak Birgivî Mehmed Efendi şu ifadelerle değinir:

*Efendimiz’in devamlı yaptığı şeyler, sünnetin tarifinde asıl olan şeylerdir. Hulefâ-i râşidîn’in devamlı olarak yaptıkları ise onun yaptıklarına katılır. Onlar, bir şeyi, ya Efendimiz devamlı yaptığı için yapmışlar ya da yapmak isteyip de bir mâni bulunması nedeniyle yapmadığı bir şeyi -teravih namazı gibi- daha sonra o maninin ortadan kalktığını düşündükleri için yapmışlardır. Öyleyse Burhânuşşerîa ve Sadruşşerîa’nın sünnet; Efendimiz’in devamlı yaptığı şey demeleri, ya sünnetin tarifinde asıl olan Efendimiz olduğu için aslı dikkate alarak tarifi ona göre yapmalarından kaynaklanmaktadır ya da hulefâ-i râşidîn’in devamlı olarak*

<sup>590</sup> İbn Abidin, *Reddû’l-muhtar*, 1: 132.

<sup>591</sup> Haddâd, *Cevheretü’n-neyyire*, 1: 28.

<sup>592</sup> Zira konuyla ilgili delillendirmeler Hz. Peygamber’in sünneti üzerinden devam ediyor. Bk.: Zeylâi, *Nasbu’r-râyeti li ehâdîsi’l-hidâyeti mea hâşiyeti buğyeti’l-elmaî fi’t-tahrîci’z-zeylâi*, Thk: Muhammed Avvâme, (y.y.: Dâru’l-kible li-s-sekâfeti’l-islâmiyye, t.y.), 1: 1-37; Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, 1: 277-307.

<sup>593</sup> Murteza Bedir, *İslâm’ın Yolu Sünnet*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 23.

yaptıkları, Efendimiz'in devamlı olarak yaptıklarına katmışlar ve tarifte ayrıca zikretmemişlerdir.<sup>594</sup>

### 3.1.5. Tenasül Uzvundan Çıkan Şeylerin Abdeste Etkisi

Burhânuşşerîa, abdesti bozan hususlara değinirken ilk olarak necis<sup>595</sup> olup iki yoldan çıkanların abdesti bozacağını ifade eder.<sup>596</sup> Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa ise bu konuda insanın tenasül uzvundan çıkması mutata olan ile mutata olmayan kurt ve yel çıkmasının eşit olduğunu söylemekte ve bu konuda meşayihin ihtilafı olduğunu ifade etmektedir.<sup>597</sup> Ancak Sadruşşerîa'nın açıklamalarında herhangi bir tercih alameti yoktur.

Kemalpaşazâde ise Sadruşşerîa'yı tercih yaptığı zannına binaen eleştirir. O, iki yoldan çıkanların abdesti bozacağını ifade etmekle beraber mutata çıkan şeylerin kapsamını kimi yerde genişletmiş kimi yerde de daraltmıştır. Ona göre insanın önünden çıkan yel mutattır ve zikredilen mutata sınır, kendisinden yel kaydı çıkarılarak tahsis edilmelidir. Yani ona göre önden çıkan yel abdesti bozmaz. Yine mutata olmayanın sınırı ise istihaze kanı içine dahil edilerek genişletilmelidir.<sup>598</sup>

Bu değerlendirmelerin ardından, Kemalpaşazâde, Sadruşşerîa'yı şu ifadelerle eleştirir:

*“Bu ince bakış açısını anla. Çünkü bu açıdan bakanların çoğu bu kanaate vardı.”*<sup>599</sup>

Hanefî alimler İmam Mâlik'in iki yoldan çıkanda mutata olma şartı aramasına binaen eserlerinde ‘mutata olsun veya olmasın çıkan her şey abdesti bozar’ demişlerdir.<sup>600</sup> Esasen iki yoldan çıkan her şey denilirken kullanılan (ك) ifadesi çıkması mutata olanı da olmayanı da kapsamaktadır.<sup>601</sup>

<sup>594</sup> Yıldırım, “Birgivi'nin Şeyhayn Savunması”, 28.

<sup>595</sup> “Pis, pislik. Kendisinde necâset bulunan şey. Bu da iki türdür: 1. Necisu'l-ayn: Özü itibariyle pis olup temizlenme imkânı bulunmayan pislik; sidik, dışkı, kan, lâşe, domuz gibi. 2. Müteneccis: Özü itibariyle necis olmayıp, sonradan pislîğe bulaşmış olan şeydir ve bunların temizlenmesi mümkündür; pis olan elbise gibi.” Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 499.

<sup>596</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 38.

<sup>597</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 26.

<sup>598</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 24.

<sup>599</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 24.

<sup>600</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 192. Bahsi geçen kayıtlar için bk.: Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 17; İbnü's-Sââfi, *Mecmau'l-bahreyn*, 72; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 36; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 31; Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr*, 23; Meydânî, *Lübâb*, 36.

<sup>601</sup> Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 35.



Erkek ve kadının arka kısmından kurt ve yel çıkmasının abdesti bozacağı hususunda Hanefî alimler ittifak halindedirler.<sup>602</sup> Erkeğin ve kadının ön kısmından çıkan kurt hususunda, Leknevî ihtilaf olduğunu söylese de,<sup>603</sup> genel olarak Hanefî fakihleri bozacağını ifade etmişlerdir.<sup>604</sup> Yine Haddâd ve Haskefî<sup>605</sup> bozacağı hususunda icma<sup>606</sup> olduğunu, İbn Abidîn ise ittifak olduğunu söylemiştir.<sup>607</sup> Haddâd bu hususa “*erkeğin ve kadının tenasül uzvundan çıkan kurt icma ile abdesti bozar*”<sup>608</sup> sözleri ile değinir. İbn Abidîn ise “*Arttan çıkan şeyler pis olduğu gibi, erkek ve kadının önlerinden çıkan kurt ve taş da bilittifak abdesti bozar*”<sup>609</sup> demektedir.

Önden çıkan yel hususuna gelecek olursak Sadruşşerîa'nın da ifade ettiği gibi ihtilaf vardır. Bu ihtilafı Semerkandî şöyle dile getirir:

*Yel eğer erkeğin ve kadının önünden çıkarsa bazıları 'eğer kötü koku varsa bozar yoksa bozmaz' demiştir. İmam Muhammed'den rivayet edildiğine göre önden çıkan yelde kokuya bakılmaksızın abdest bozulur. Aynısını Kerhî Muhtasarı'nda da söyledi. Kudûrî'nin Kerhî'den aktardığına göre erkeğin önünden yel çıkması tasavvur edilemez. O sadece yel sanılan seğirmedir. Ancak yel kadının önünden çıkar. Çıkarsa da abdest almak müstehap olur vacip olmaz. Bazı alimler de demişlerdir ki mufdât<sup>610</sup> olan kadının önünden yel gelirse abdest gerekir. Mufdât değilse gerekmez.<sup>611</sup>*

Kâsânî, Semerkandî'nin de ifade ettiği İmam Muhammed ve Kerhî'nin vardığı kanaatlerin sebeplerini şöyle değerlendirir:

*Erkeğin ve kadının önünden çıkan yele gelecek olursak onun hükmü zâhirûr-rivâye'de zikredilmemiştir. İmam Muhammed'den ise 'o bozar' dediği rivayet edilmiştir. Kerhî'nin zikrettiğine göre önden çıkan yel, kadının mufdât olması haricinde abdesti gerektirmez. Mufdât olan kadından kötü kokulu yel çıkar. Dolayısıyla abdest alması müstehap olur. Muhammed'den gelen rivayetin*

<sup>602</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 18; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 230; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 35; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 59; Şürunbülâlî, *Merâkî'l-fellâh*, 36; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 31; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 23; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 72; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 103; Kaşif Hamdî Okur, *Güncel Konularla İlm-i Hâl*, (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2018), 40; Lütfi Şentürk ve Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 110.

<sup>603</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 112.

<sup>604</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 230; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1: 7; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 35; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 59; Ali el-Kârî, *Fethu bâbî'l-inâye*, 1: 59; Şürunbülâlî, *Merâkî'l-fellâh*, 36; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 31; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 23; Meydânî, *Lübâb*, 11; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 72.

<sup>605</sup> Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 24.

<sup>606</sup> “Bir asırda bulunan tüm islâm müctehitlerinin şerî bir hüküm üzerinde görüşbirliği etmeleri. Kavli, sükûtî ve fiilî kısımlarına ayrılır.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 225.

<sup>607</sup> İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1: 194.

<sup>608</sup> Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 35.

<sup>609</sup> İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1: 194.

<sup>610</sup> “Mufdât: Cinsel ilişki yolu ile dışkı yolu arasındaki perdenin yırtılması sonucu bu iki yolu birbirine karışmış olan kadın.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 387.

<sup>611</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 18.

*yaklaşımı şudur: 'Erkeğinde kadının da ön kısmı arka kısım gibi necaset kanalıdır. Dolayısıyla önden çıkan yel arkadan çıkan gibidir.' Kerhî'nin zikrettiği hususun yaklaşımı ise şudur: 'Yel bizzat abdesti bozan pislik değildir. Çünkü yel temizdir. Temiz olanın da çıkması abdestin bozulmasını gerektirmez. Abdesti gerektiren necasetin eseri ile çıkan yeldir. Yine kadının ön kısmındaki cima yeri, bevl kanalı değildir. Dolayısıyla önden çıkan yel necasete yakın değildir. Eğer kadın mufdât ise bevl ve cima kanalı tek bir kanal olur. O zaman çıkan yelin bevl kanalından çıkmış olması ihtimaline binaen abdest alınması müstehap olur, vacip olmaz. Çünkü alınan abdest yakinen sabittir. Şüphe ile de bozulacağına hükmedilmez.'*<sup>612</sup>

Hanefî mezhebinde bahsi geçen ihtilafta İmam Muhammed'den yapılan rivayetin aksine önden çıkan yelin abdesti bozmayacağı hususu tercih edilmiştir. Hanefilere göre önden çıkan yel temiz kabul edilmiş, bundan ise mufdât olan kadınlar istisna tutulmuştur. Ayrıca erkeğin ön kısmından yel çıkması tasavvur edilmemiş bu bir seçirme sayılmış ve hüküm açısından abdeste bir tesiri olmadığı kabul edilmiştir.<sup>613</sup> Esasen İbn Kudâme'nin de ifadesiyle "önden çıkan yelin varlığını bilmiyoruz. Yine herhangi birinden böyle bir şeyin çıktığını da bilmiyoruz. Bu konuda insanın zekerinde kıpırtı hissetmesiyle bileceği söylene de bu doğru değildir. Çünkü bu yakînî bilgi ile sabit olmuyor. Abdestte şüphe ile bozulmaz."<sup>614</sup>

Tüm bunlardan sonra diyebiliriz ki; Kemalpaşazâde, önden çıkan yel ve kurt hususunda Hanefî mezhebinin tercihinin uymaktadır. Sadruşşerîa'nın insanın önünden çıkan yelin abdesti bozduğu kanaatinde olduğunu varsayarsak o, Hanefî mezhebinin tercihinin aykırı kanaatte bulunmuş olur. Zira başta da ifade ettiğimiz gibi esasen Sadruşşerîa herhangi bir tercihte bulunmamıştır. *Vikâye*'nin Hanefî Mezhebinin racih<sup>615</sup> görüşlerini toplayan temel kitaplarından olduğunu ve böylece *Şerhu'l-vikâye*'nin de mezhep içindeki temel kaynaklardan olduğunu göz önünde bulundurursak Sadruşşerîa'nın bu kanaatte olması uzak ihtimal görünmektedir. Ayrıca Sadruşşerîa, *Vikâye*'de geçen (ما خرج من السبلين) ibaresini şerh etmektedir. Merğînânî'nin de ifadesi ile "ما" genel bir ifadedir. Dolayısıyla mutad olanla olmayan için kullanılır."<sup>616</sup> Sadruşşerîa'da bu ifadeyi açmış olabilir.

<sup>612</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 232-233.

<sup>613</sup> Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 35; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 38; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 1: 59; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 59; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 36; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 31; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 23; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 86; Meydânî, *Lübâb*, 36; Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 1: 188. Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 72; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 105.

<sup>614</sup> Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdîsî, *el-Muğnî*, Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Riyâd: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997), 1: 231.

<sup>615</sup> "Ağır basan, üstün gelen (delil). Karşıtı mercûhtur." Erdoğan, *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 473.

<sup>616</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 14.

Son olarak Birgivî Mehmet Efendi Kemalpaşazâde'yi (ما خرج من السبيلين) ibaresini anlamamakla itham etmekte ve tamim ve tahsise dair serdettiği ifadeleri şu şekilde eleştirmektedir:

*Mutat olmayan şeyler için kullandığı 'و من التعميم للخروج لا على وجه المعتاد' sözü ise, boş sözden başka bir şey değildir. Tarif zaten umumî bir tariftir. Ta'mimi gerektiren bir şey yoktur. Fakat Kemalpaşazâde öncesinde tahsis yaparak mutat olanla ibareyi sınırlandırdığı için daha sonra da ta'mim yaparak mutat olmayanı da tarife dahil etmek zorunda kalmıştır. Bu yapmış olduğunu da ince bir bakış açısı olarak sayması; açık ve görünür bir şekilde olan haktan dönmek ve tertemiz olarak yaratılmışların haklarına girmekten başka bir inceliği olmadığını ortaya koyar. Rabbim edepsizlikten doğan fasit hayallerden bizleri muhafaza buyursun.<sup>617</sup>*

### 3.1.6. (الى ما يُطَهَّرُ) İbaresinin Atfi

Burhânuşşerîa'nın abdesti bozan hususları zikrederken kullandığı (و ناقضه ما خرج) ibaresini Sadruşşerîa, güzel ibare dediği (من السبيلين او من غيره ان كان نجسا سال الى ما يطهر)<sup>618</sup> ibaresiyle düzeltmektedir. Bunu ise (ما خرج من السبيلين او غيره الى ما يطهر ان كان نجسا سال) ibaresiyle düzeltmektedir. Bunu ise şöyle izah etmektedir:

*(سال) kavli (الى ما يطهر) kavline bağlıdır... Bil ki (او غيره) kavli (ان كان نجسا) kavline değil (ما خرج) kavline bağlı olması gerekir. Çünkü Kan alındığında çok kan çıkar ve yaranın başına bulanmaksızın akar. Bu durumun temizlenmesi gereken mahalle akmamasıyla beraber bize göre abdesti bozacağında şüphe yoktur. Bilakis temizlenmesi gereken yere çıkmış sonra akmıştır. Güzel olan ifade ise şöyledir: (ما خرج من السبيلين او غيره الى ما يطهر ان كان نجسا سال).<sup>620</sup>*

Sadruşşerîa her ne kadar ibareyi düzeltmişse de Vikâye'nin ihtisarını yaptığı *Muhtasaru'l-vikâye*'de aynı ibareye yer vermemiştir.<sup>621</sup>

Kemalpaşazâde ise Sadruşşerîa'nın yaptığı atıfları kabul etmez ve şöyle karşı çıkar:

*Bahsedilen kan alma yoluyla abdestin bozulması hususu düşünülemez. (الى ما يطهر) kavlini bağlı olduğu (سال) kavline bağlayarak sıyrılmayı amaçlamak saçma bir sapmadır. Dahası abes bir harekettir. Çünkü iğneyi gözün bir kenarına batırdığında ondan çıkan kanın gözün diğer tarafına akması ile -ki Sadruşşerîa'nın tanımı da bunu doğrular- abdest (Sadruşşerîa'ya göre) bozulmakla beraber onunla abdest (bize göre) bozulmaz. Bunu Zâhidî, Şerhi muhtasari'l-kudûri'de zikretti.<sup>622</sup>*

<sup>617</sup> Yıldırım, "Birgivî'nin Şeyhayn Savunması", 34.

<sup>618</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 38.

<sup>619</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 29.

<sup>620</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 29.

<sup>621</sup> Sadruşşerîa, *Muhtasaru'l-vikâye*, 1: 30; Najib Muhsin Shakır, "Sadruşşerîa es-Sânî'nin En-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki", (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014), 61.

<sup>622</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 25.

Tartışma Burhanuşşerîa'nın ibaresinde yer alan akma ve çıkma ifadeleri ile ilgilidir. Sadruşşerîa, 'temizlenmesi gereken yere' ibaresini 'akma' kaydına değil 'çıkma' kaydına atfetmiş<sup>623</sup> ve böylece kan alma örneğin de de olduğu gibi temizlenmesi gereken yere akmaksızın çıkan kanın da abdesti bozacağını ifade etmiştir. Kemalpaşazâde ise Sadruşşerîa'nın yaptığı atıf işlemine itiraz eder. Kemalpaşazâde, Sadruşşerîa'nın getirdiği ölçüte göre, gözün bir tarafına iğne batırılrsa ve çıkan kan temizlenmesi gereken yere akmadan gözün diğer tarafına aksa abdestin bozulacağını ifade etmiştir. Zira kan temizlenmesi gereken yere akmamış ancak Sadruşşerîa'nın ifadesindeki çıkma işlemi gerçekleşmiştir.

Kemalpaşazâde'nin yaptığı bu itiraz esasen Sadruşşerîa'nın verdiği fetvasına değil kullandığı ifadelerdir. Çünkü Sadruşşerîa aynı minvalde verdiği şu örnekte abdestin bozulmayacağını ifade etmiştir:

*Gözde toplanan suyun kabuk bağlamasının ardından gözün dışına çıkmaksızın irin aksa abdest bozulmaz. Çünkü gözün içinin gusülde de abdestte de yıkanması gerekmez. Çünkü gözün içi beden dışı hükmünde değildir. Şeran muteber olan beden dışına çıkmasıdır.*<sup>624</sup>

Dolayısıyla gözün içi Sadruşşerîa'nın ifadesine göre de ne abdestte ne de gusülde yıkanması gereklidir.

Öte yandan Hanefi mezhebine göre kan gibi sıvı necasetler temizlenme hükmü taşıyan yerlere akması halinde abdesti bozar.<sup>625</sup> Birçok Hanefi alim Burhânuşşerîa gibi bu hususa değinmiştir.<sup>626</sup> Dolayısıyla göz içi temizlenmesi gereken yerlerden olmadığı için içeride gerçekleşen kan akması abdeste zarar vermez.<sup>627</sup>

Yine Birgivî Mehmed Efendi Kemalpaşazâde'nin atıf konusundaki itirazına şöyle cevap verir:

*“Hastadan tedavi amacı ile kan alınması abdesti bozar, bunun üzerinde ashab ittifak etmiştir. Bundan dolayı Sadruşşerîa'nın koyduğu 'خروج الى ما يطهر' kaydı doğrudur.”*<sup>628</sup>

<sup>623</sup> Atıflarla ilgili mülâhazalar için Bk.: Leknevî, 1: 121-122.

<sup>624</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 29.

<sup>625</sup> İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 194; Zuhayli, *İslâm fıkhu Ansiklopedisi*, 1: 189; Okur, *İlm-i Hâl*, 40.

<sup>626</sup> Kudûrî, *Muhtasaru'l-kudûrî*, 11; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 107; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 40; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 62; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 31; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 23.

<sup>627</sup> Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 37; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 40; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 63; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 36; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 31; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 72.

<sup>628</sup> Yıldırım, “Birgivî'nin Şeyhayn Savunması”, 35.

Yine Birgivî, Kemalpaşazâde'nin eleştirisinde kullandığı göze iğne batırma örneği için “خروج الى ما يطهر” kaydının ifade ettiği mananın dışında” olduğunu söylemektedir.<sup>629</sup> Birgivî'nin de ifadesi ile Sadruşşerîa'nın bahsettiği hususun Kemalpaşazâde'nin verdiği örnekle alakası yoktur. Zira Sadruşşerîa zaten gözün içinin yıkanması gereken bir uzuv olmadığını ifade etmiştir. Buradan Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'nın ifadelerini anlamadığı anlaşılmaktadır.

### 3.1.7. Akmayan Kanın Necis Olup Olmaması

Hanefî alimler İmam Muhammed'in görüşünü<sup>630</sup> tercih ederek İmam Züfer'in aksine<sup>631</sup> kanın abdesti bozması için mahrecini aşması ve temizlenmesi gereken yere bulaşmasını şart koşmuşlardır.<sup>632</sup> Dolayısıyla kanın abdesti bozması için mahrecini aşması gerekir. Onlara göre mahrecini aşmayan böylece abdesti bozmayan kan temiz sayılmıştır.<sup>633</sup> Bu konuda ise Hanefiler İmam Yusuf'a tabi olmuşlardır.<sup>634</sup> Bu anlamda genel kanaate tabi olan Sadruşşerîa, İmam Muhammed'in nadiru'r-rivâyede olan aksi yöndeki görüşünü şöyle aktarır:

“Muhammed'in usulde olmayan görüşüne göre (yaranın başından çıkıp akmayan kan) necistir. Çünkü necis olmada akıcılığın bir tesiri yoktur. Dolayısıyla akan necis olunca akmayan da necis oluyor.”<sup>635</sup>

Akabinde İmam Muhammed'in görüşünü tartışan Sadruşşerîa, onun bu kanaatine karşı Enam suresi 145. ayetini<sup>636</sup> delil getirir. Burada Allah'ın akıtılmış kanı haram kıldığından hareketle akıtılmamış olan kanın haram olmadığını dolayısıyla yaradan akmayan kanın necis olmayacağını ve abdesti bozmayacağını ifade eder.<sup>637</sup>

<sup>629</sup> Yıldırım, “Birgivî'nin Şeyhayn Savunması”, 35.

<sup>630</sup> Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 36; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 319.

<sup>631</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 19; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 233; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 35; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 61; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enuhur*, 1: 31.

<sup>632</sup> Tahâvî, *Muhtasaru't-tahâvî*, 18; Kudûrî, *Muhtasaru'l-kudûrî*, 11; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 18; Merğînânî, *Kitâbu bidâyeti'l-mübtedî*, 2; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 14; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 36.

<sup>633</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 233; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 14; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 59; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enuhur*, 1: 33; Haskefî, *Dürri'l-muhtâr*, 24; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 327.

<sup>634</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 14; Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî mea şerhi'l-allâmeti Abdi'l-hayy el-Leknevî*, Thk: Naîm Eşref Nûr Muhammed, (Pakistan: İrâdetü'l-Kurân ve Ulümü'l-İslâmiyye, 1996), 1: 112; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 36; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 65; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enuhur*, 1: 33.

<sup>635</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 31.

<sup>636</sup> En'am 6/145: “De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuzeti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak üzere kim (bunlardan) yemek zorunda kalırsa bilsin ki Rabbin bağışlayan ve esirgeyendir.”

<sup>637</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 31.

Sadruşşerîa, ilgili ayeti delil olarak getirdikten sonra ayetin eti yenen hayvanlarla ilgili olmasına binaen sorulacak takdiri bir soruya şöyle cevap verir:

*Şayet 'bu ayet eti yenenlerle ilgilidir. İnsan gibi eti yenmeyenlerde ise akıtılmamış kan yine haramdır. İnsanın akıtılmamış kanının helalliğine dair bu istidlal mümkün değildir' denilirse ben de 'akıtılmış kanın haramlığına hükmedilince akıtılmamış kan aslı üzerine kaldı. O da helal olmasıdır. Onun da temiz olması gerekir. (Bu konuda) nassın mutlak olması nedeniyle eti yenen ve yenmeyen hayvanlar eşittir. Sonra insanoğlunun akıtılmamış kanının haram olması etinin haram olmasına binaendir. (Bu) onun necis olmasını gerektirmez. Çünkü bu haramlık necasetten dolayı değil şereften dolayıdır. Böylece insanoğlunun akıtılmamış kanı haram olmakla beraber asli hali üzere temiz olur' derim.*<sup>638</sup>

Kemalpaşazâde ise bu konudaki genel kabule uymakla beraber Sadruşşerîa'nın İmam Muhammed'e karşı delil olarak getirdiği ayetin hüccet olmayacağını söylemekte, akabinde ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

*"Çünkü Keşşaf ve diğerlerinde zikredildiği üzere ayette yasakladıkları yiyeceklerden istisna edilmesi söz konusudur. Mutlak yasak değil."*<sup>639</sup>

Birgivî Mehmed Efendi ise Kemalpaşazâde'ye şu eleştiriyi getirmektedir:

*"Âyetin akıcı olmayan kanın haram olduğuna delâlet etmemesi hüccet olarak yeter. Böylece akıcı olmayan kan asıl olan helallik üzere kalır. Onun aslen haram olduğuna delâlet eden başka bir delil de yoktur."*<sup>640</sup>

Yukarıda da geçtiği üzere bu konuda Hanefiler Ebû Yusuf'un kanaatini benimsemişlerdir. Bu durum birçok Hanefî alim tarafından 'abdesti bozmayan necis değildir' ifadesi ile kurallaştırılmıştır. Ancak Sadruşşerîa, birçok alimden farklı olarak En'am suresi 145. Ayet ile konuyu delillendirmeye gitmiş ve akmayan kanın abdesti bozmamasından hareketle neciste olmayacağını ifade etmiştir. Sadruşşerîa'nın bu ifadeleri Hanefî fakihî ve müfessir olan Cessas tarafından da ifade edilmiştir. Zira Cessas bahsi geçen ayetin tefsirinde akan kanın haram olduğunu, sinek ve benzeri böceklerin kanının ise akmadığından hareketle temiz olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre akmayan kan necis olmamaktadır.<sup>641</sup>

<sup>638</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 31.

<sup>639</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 27.

<sup>640</sup> Yıldırım, "Birgivî'nin Şeyhayn Savunması", 38.

<sup>641</sup> Ebubekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, "*Ahkâmü'l-kur'ân*", Thk: Muhammed Sâdık Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabiyye, 1996), 4: 192.

Netice itibariyle ayetin mutlak olarak gelmesi ve böylece akmayan kanın durumu hakkında bir hürmet söz konusu olmamasıyla birlikte Sadruşşerîa'nın kanaatinin Cessas tarafından da dillendirilmesi Sadruşşerîa'nın mezhebe uygun kanaatte olduğunu ortaya koymaktadır.

### 3.1.8. Sarhoşluğun Baygınlığa Dahil Olup Olmaması

Burhânuşşerîa, abdesti bozan hususlara değinirken delirme ve bayılmayı saymış ancak sarhoşluğun abdeste etkisine değinmemiştir.<sup>642</sup> Sadruşşerîa, şerhinde bu kısma sarhoşluğu da ekler ve şu değerlendirmeyi yapar:

*Her ne şekilde olursa olsun delirme ve bayılma (abdesti bozar). Sarhoşluk bayılmaya dahil edilir. Sarhoşluğun ölçüsü kişinin yürüyüşünde devingenlik olmasıdır. Sahih ölçü budur. Bu ölçü yemin bahsin de geçerlidir. Öyle ki kişinin sarhoş olduğuna yemin dahi edilse (yemine değil) bu tanıma itibar edilir.*<sup>643</sup>

Kemalpaşazâde ise delirmeyi, bayılmayı ve sarhoşluğu her birinin diğerinden ayırıcı özelliğine binaen şöyle zikreder:

*Bayılma bilinen bir hastalıktır. Delirmek ile bayılmak her ne şekilde olursa olsun abdesti bozar. İkisinin arasında ki fark ise bayılmada aklın mağlub olması, delirme de ise kişiden alınmış olmasıdır. Sarhoşluk ise -delirmenin hastalık olduğunu, sarhoşluğun ise hastalık olmadığını bildiğin için- bayılmanın ölçüsüne dahil değildir. Sarhoşluğun ölçüsü Sadruşşehîd'in de tercihi üzere 'kadının erkekten ayırt edilememesi'dir.*<sup>644</sup>

Sarhoşluk Hanefi mezhebinde abdesti bozan hususlardan olarak kabul edilmiştir. Kimi alimler sarhoşluğun abdesti bozacağına doğrudan değinirken<sup>645</sup> kimi alimler sarhoşluğun abdesti bozacağını da kapsayacak bir şekilde<sup>646</sup> 'akla galip olma' kaydına yer vermişlerdir.<sup>647</sup> Bu kayıt ile sarhoşluğun abdesti bozacağına işaret etmişlerdir.

Bu hususa her iki alimimiz de katılmakla beraber sarhoşluğun tanımında ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilaf mezhebin temel kitaplarında da görülmektedir. Örnek olarak şu tanımları verebiliriz:

<sup>642</sup> Tacüşşerîa, *Vikâye*, 39.

<sup>643</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 33.

<sup>644</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 28.

<sup>645</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 22; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 249; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 40; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 39; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 77; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 67; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 37; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 34; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 25; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 75; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 103; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 108; Okur, *İlm-i Hâl*, 41; Şentürk, *İslam İlmihali*, 110.

<sup>646</sup> Sadruşşerîa, *Muhtasaru'l-vikâye*, 1: 33; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 67.

<sup>647</sup> Tahâvî, *Muhtasaru't-tahâvî*, 18; Kudûrî, *Muhtasaru'l-kudûrî*, 11.

1. “Kalbin ve aklın kullanılamaması ve kalbin kararması sebebiyle kendine hâkim olamadığı için sözde bocalama ve yürüyüşte yalpalama şeklinde tezahür eden aptallık”,<sup>648</sup>

2. “Sarhoşluk yer yüzünün gök yüzünden, erkeklerin kadınlardan ayırt edilememesidir”,<sup>649</sup>

3. “Abuk subuk konuşmaktır. Çünkü sarhoşluk örfte böyledir”,<sup>650</sup>

4. “Sarap ve sarhoş edici diğer maddelerden yükselen kötü buhar nedeniyle beynin dolmasına maruz kalma halidir”,<sup>651</sup>

5. “Kadının erkekten ayırt edilememesi halidir.”,<sup>652</sup>

6. “Sarhoş, yürüyüşü düzensiz olan ve kadını erkekten ayıramayandır”,<sup>653</sup>

7. “Kadının erkekten ayırt edilemediği halde abdesti bozar”.<sup>654</sup>

İbn Abidin bahsi geçen tanımlardan Leknevî ile aynı tanımları tercih ederek şu değerlendirmeyi yapar:

*’En-Nehir’ sahibinin beyanına göre sarhoşluğun burada ve iman ile hudud bahislerindeki tarifi hususunda ihtilaf vardır. İmam Azam ‘Sarhoşluk akli gideren bir sevinçtir. Onunla insan yerle göğü birbirinden ayıramadığı gibi, uzunluğu da genişlikten ayırt edemez. Sarhoş, içmekten men edilmek için kendisine hitap gelmiştir’ demiş; İmameyn ise ‘Sarhoş, sevinç kendisine galebe çalarak ekseri sözlerinde hezeyan savuran kimsedir’ diye tarif etmişlerdir... Ulema, İmameynin kavlini üç babda tercih etmişlerdir. ‘Fethü’l-kadîr’ sahibi hudud bahsinde ‘ekseri ulema İmameyn’in kavli üzeredir. Bu kavli fetva için ihtiyar etmişlerdir’ diyor. ‘el-Müctebâ’ nam eserinde ‘sahih olan İmameyn’in kavlidir’ denilmektedir. Yani sarhoşluğun haddinde yerle göğü ayıramama derecesine varmak şart değildir.*<sup>655</sup>

Sadruşşerîa sarhoşluğu “kişinin yürüyüşünde devingenlik” olarak tanımlarken Kemalpaşazâde doğru tanımın “kadının erkekten ayırt edilememesi” hali olduğunu ifade eder. Bu ise bir tercih meselesi olarak görülebilir. Zira yukarıda da geçtiği üzere birçok farklı tanım yapılmıştır.

Kemalpaşazâde’nin bir diğer eleştirisi ise Sadruşşerîa’nın “Sarhoşluk bayılmaya dahil edilir” sözü üzerinedir. Ona göre bayılma bir hastalık, sarhoşluk ise bir hastalık değildir. Dolayısıyla sarhoşluk bayılmaya dahil edilemez. Kemalpaşazâde’nin bu

<sup>648</sup> Şürunbülâlî, *Merâkı’l-fellâh*, 37.

<sup>649</sup> Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, 1: 91.

<sup>650</sup> Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, 1: 91.

<sup>651</sup> Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, 1: 327.

<sup>652</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau’l-enhur*, 1: 34.

<sup>653</sup> Haddâd, *Cevheretü’n-neyyire*, 1: 39.

<sup>654</sup> Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî mea şerhi’l-allâmeti Abdi’l-hayy el-Leknevî*, 1: 115;

İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, 1: 15.

<sup>655</sup> İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, 1: 207.



eleştirisinin yerinde olması için Sadruşşerîa'nın dahil etmesinin hangi konuda olduğunun bilinmesi gerekir. Zira Sadruşşerîa, 'sarhoşluk hüküm açısından bayılmanın hükmüne dahildir, abdesti bayılma gibi bozar' manasını kastetmiş ise yapılan eleştiri yersiz olur. Ancak Sadruşşerîa 'sarhoşluk tanım açısından bayılmaya dahildir' demiş ise yapılan eleştirinin haklılık payı ortaya çıkar. Birgivi Mehmed Efendi'nin Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştiri, bu hususa değinmektedir:

*Sıhah'ta 'تركته غمی ای مغشیا علیه' ifadesi geçer. Bundan anlaşılın, baygınlık lügatte genel olarak, aklın devre dışı kalmasıdır. Baygınlığın tıp istilahında bir hastalık olması da bu tarifimizle çelişmez. Ayrıca şârihin burada sarhoşluğu baygınlık içerisinde değerlendirmesi hüküm açısından da olabilir. Yani baygınlık hastalığında abdestin bozulma sebebi aklın devre dışı kalmasıdır. Buradan anlaşılır ki sarhoşluk aklın devre dışı kalması noktasında baygınlıkla ortak olduklarından dolayı ona da aynı hüküm uygulanabilir. Zaten şârih Muhtasar'ında baygınlıkla beraber sarhoşluğu da zikretmiş ve genişçe açıklamıştır. Bu incelikten gafil olup da şârihi ta'n eden kimse kendini kınanacak bir hale sokar.*<sup>656</sup>

Birgivi Mehmed Efendi'nin iddiası ise *Muhtasaru'l-vikâye*'de geçmemektedir.<sup>657</sup> Yani Sadruşşerîa, sarhoşluğun abdesti bozmasına ihtisarında değinmemekte dolayısıyla herhangi bir izaha da yer vermemektedir. Ayrıca Birgivi'nin iddiası Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-vikâye*'sinde de mevcut değildir.<sup>658</sup> Birgivi'nin muhtasar ile kastı Sadruşşerîa'nın özet mahiyette ola *Tenkîh* isimli usul eseri olabilir. Zira Sadruşşerîa, bu eserde ehliyet arızalarına değinirken sarhoşluğun baygınlık gibi olduğunu söylemekte ve çeşitli ayrıntılara değinmektedir.<sup>659</sup>

Sonuç olarak sarhoşluk hastalık olmaması bakımından ve tanımı bakımından baygınlık ile farklılık arz eder.<sup>660</sup> Ancak aklın devre dışı kalması ve bu vesile ile abdesti bozması açısından baygınlık sarhoşlukla aynı hükmü almaktadır.<sup>661</sup> Yani Hanefi usul kitaplarında da yer aldığı gibi sarhoşluk hüküm bakımından baygınlık ile aynıdır.<sup>662</sup> Sadruşşerîa'nın ise sarhoşluğun baygınlığa dahil olduğunu söylemesinin ardından, baygınlığın aksine sarhoşluğun tanımını yapması ise sarhoşluğun tanım bakımından baygınlıktan farklı olduğuna işaret etmekte bu da dahil olma meselesinin 'hükmen bir

<sup>656</sup> Yıldırım, "Birgivi'nin Şeyhain Savunması", 40-41.

<sup>657</sup> Sadruşşerîa, *Muhtasaru'l-vikâye*, 1: 29-34; Şakır, "Sadruşşerîa es-Sânî'nin En-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki", 61-62.

<sup>658</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 33.

<sup>659</sup> Sadruşşerîa, *Tenkîh*, 547-548.

<sup>660</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 34.

<sup>661</sup> Sadruşşerîa, *Muhtasaru'l-vikâye*, 1: 33; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 67.

<sup>662</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 189-190; Habbâzî, *Muğni*, 389; Ahmed b. Ali b. Tağlib İbn Sââtî. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk: Sad b. Ğarîr b. Mehdi es-Sülemî, (Doktora tezi: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1985), 207; Sadruşşerîa, *Tenkîh*, 547; Mollacıyûn, *Nûru'l-envâr fi şerhi'l-menâr*, 2: 437.

olduğu' manasına geldiğine işaret etmektedir. Netice olarak Kemalpaşazâde'nin yaptığı eleştirinin Sadruşşerîa'nın net olmayan ifadeleri nedeniyle çok da isabetli olmadığı görülmektedir.

### 3.1.9. Namazda Atılan Kahkahanın Abdesti Bozmasında Uyku Halinin Etkisi

Hanefî mezhebinin temel metinleri rükû ve secdeli namazlarda atılan kahkahanın abdesti bozacağı noktasında ittifak halindedir.<sup>663</sup> Sadruşşerîa ve Kemalpaşazâde de namaz da kahkaha atmanın abdesti bozacağı hususunda bu ittifaka uymaktadır. Ancak Sadruşşerîa bu hususu açıklarken namaz da uyuyan ve bu halde kahkaha atan kişinin durumunu bu hükümden hariç tutar. Ona göre namaz da kahkaha atan kişi uyanık ise abdesti bozulur, değilse bozulmaz. Sadruşşerîa bu hususu şöyle ifade eder:

*“Sonra kahkaha ancak uyanık iken abdesti bozar. Öyle ki şayet kişi hangi şekilde olursa olsun namaz da uyusa akabinde kahkaha atsa abdesti bozulmaz.”*<sup>664</sup>

Kemalpaşazâde ise kahkahayı *“buluğa eren kişinin bilerek veya yanılarak; uyuyarak veya uyanık halde iken atması”* şeklinde kayıt altına alır ve uyanık olma ile uyuma halinde atılacak olan kahkahayı hükme tesiri noktasında eşit tutar. Akabinde ise müteahhir<sup>665</sup> ulemanın ihtiyaten bu hükmü tercih ettiğini söyler.<sup>666</sup>

Bu hususta Şürubbülâlî, kahkahaya uyanık olma kaydını eklerken uyuyan kimsenin attığı kahkahanın sahih olan görüşe göre abdesti bozmayacağını söyler.<sup>667</sup> İbnü'l-Hümâm, bu hususu en sahih olan görüş olarak ifade eder.<sup>668</sup> Haskefî ise namazda uyuyup kahkaha atan kişinin sadece namazının bozulacağını belirtir.<sup>669</sup> Yine Leknevî uyuyan kişinin abdestinin bozulmamasını şöyle temellendirir:

*“Kahkaha ile abdestin bozulması şartının nedeni tekrarlanmasını önlemektir. Uyuyan kişi ise ceza ehli değildir.”*<sup>670</sup>

<sup>663</sup> Kudûrî, *Muhtasarü'l-kudûrî*, 12; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 24; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 15; Mevsîlî, *Muhtâr*, 88; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 73; Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 39; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 140; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 37; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 25.

<sup>664</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 33.

<sup>665</sup> *“Sonraki dönem fukahası (Hicrî dördüncü asırdan itibaren gelen fakihler).”* Bk.: Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 436.

<sup>666</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 30.

<sup>667</sup> Şürunbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 89.

<sup>668</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 54.

<sup>669</sup> Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 25.

<sup>670</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 339.

Aynı hususu İbn Abidin şöyle dile getirir:

*Kahkaha ile gülmekten abdestin bozulması yukarıda da arz ettiğimiz vecihle bir zecir ve ceza olduğu için sabi ile uyuyana verilmemiştir. Yani onların abdesti kahkaha ile bozulmaz. Çünkü cezaya ehil değildirler. Ama kahkahanın konuşma olduğunu ulema sarahaten beyan etmişlerdir. Binaen aleyh namazları fasit olur.*<sup>671</sup>

Aynı minvaldeki kanaatlere birçok Hanefi fakihinin eserinde görmek mümkündür. Genel olarak uykuda uyuyan kişinin ceza ehli olmadığı dolayısıyla attığı kahkahanın da abdestini bozmadığı söylenmiştir.<sup>672</sup>

İbn Nüceym, mezhebin genel kabulüne göre konuşmanın namazı bozacağını, namazda atılan kahkahanın da konuşmaya dahil olduğunu dolayısıyla namazı bozacağını söyler ve bu hükümden abdesti hariç tutar.<sup>673</sup> Zeylâî ise bu durumdaki kişinin ne namazının ne de abdestinin bozulmayacağını söyler. Ona göre uyuyarak konuşmanın diğer hükümlerde olduğu gibi hükme tesiri söz konusu değildir. Dolayısıyla bu durumda herhangi bir hüküm terettüp etmez.<sup>674</sup>

Birgivî Mehmed Efendi ise bu konuda herhangi bir açık eleştiri getirmeksizin müteahhir ulemaya güvenildiğini ondan sonra gelenlere ise güvenilmeyeceğini söylemekle yetinmektedir.<sup>675</sup> Hanefi mezhebinde müteahhir dönemin Hâfizuddîn el-Buhârî'nin H. 619'da vefatı<sup>676</sup> ile bittiği<sup>677</sup> göz önünde bulundurulursa, Birgivî'nin müteahhir ulemadan sonra gelenlere güvenilmeyeceğini ifade etmesinde Kemalpaşazâde'ye ince bir gönderme olduğu söylenebilir.

Netice itibarıyla mezhebin genel kabulüne göre namazda uyuyan ve bu halde kahkaha atan kişinin abdestinin bozulmayacağını söyleyebiliriz. Mezhebin genel kanaatine aykırı olarak bu halde de abdestin bozulacağını söyleyen Kemalpaşazâde'nin bahsettiği müteahhir alimlerin ihtiyaten bozacağını tercih etmesinin ise mezhebin bahsi geçen eserlerine yansımadağı da ortadadır. Bu durumda Kemalpaşazâde'nin yaptığı eleştirinin hatalı olduğu görülmektedir.

<sup>671</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 209.

<sup>672</sup> Merğînânî, *Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî meâ şerhi'l-allâmeti Abdi'l-hayy el-Leknevî*, 1: 116; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 39; Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. el-Huseyn Bedreddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye*, Thk: Eymen Sâlih Şabân, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 1: 287; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 92; Meydânî, *Lübâb*, 38; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 54.

<sup>673</sup> İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 78.

<sup>674</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâyk*, 1: 11.

<sup>675</sup> Yıldırım, "Birgivî'nin Şeyhayn Savunması", 116.

<sup>676</sup> Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 157.

<sup>677</sup> Muhsin Koçak, Nihat Dalgın ve Osman Şahin, *İslam Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 147.

### 3.1.10. Fâhiş Mübâşeretin Tanımı

Fâhiş mübâşeret Hanefi mezhebine göre abdesti bozan hususlardan bir diğeridir.<sup>678</sup> Fâhiş mübâşeretin abdesti bozacağını İmam Muhammed kabul etmemiştir. Ona göre abdesti necis olan şeyin çıkması bozar. Dolayısıyla fâhiş mübâşerette necis olan şey çıkmadıkça İmam Muhammed'e göre abdest bozulmaz. Şeyhayn ise sınırı çizilen fâhiş mübâşeretin genellikle necis olana yani mezinin çıkmasına neden olacağı için ihtiyat gereği abdestin bozulacağını kabul etmiştir.<sup>679</sup>

Ali el-Kârî, İmam Muhammed'in tercihinin müftâ bih<sup>680</sup> olduğunu söylese de<sup>681</sup> Semerkandî, şeyhaynin kavlini doğrulamış,<sup>682</sup> Haskefî ise 'fetva İmam Muhammed'in kavli üzeredir' sözü için "güvenilmez" demiştir.<sup>683</sup> *Mecmau'l-enhur* sahibi ise şeyhaynin kavlinin ahvat olduğunu söylemiş,<sup>684</sup> İbnü'l-Hümâm, bahsi geçen fâhiş mübâşeret tanımında mezinin gelmemesinin nadir olduğunu genellikle geldiğini ve ihtiyat gereği abdesti bozacağını ifade etmiştir.<sup>685</sup> Yine çeşitli eserler fâhiş mübâşeret ile abdestin bozulacağını söylemişlerdir.<sup>686</sup> Dolayısıyla genel kabul şeyhaynin kavli olmuştur.

Fâhiş mübâşeretin abdesti bozacağını kabul eden her iki alimimizden Kemalpaşazâde, fâhiş mübâşeretin sınırını çizen Sadruşşerîa'nın tanımı eleştirmiştir. Sadruşşerîa'ya göre fâhiş mübâşeretin sınırı şöyledir:

*"Fâhiş mübâşeret, çıplak oldukları halde erkeğin bedeninin kadının bedenine değmesi ve erkeğin aleti şişkin iken iki cinsel uzvun birbirine değmesidir."*<sup>687</sup>

<sup>678</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 22; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 140; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 81; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 38; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 74; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 25; Mehmet Zihni Efendî, *Büyük İslam İlmihali*, 76; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 103; Zuhayli, *İslâm fıkhi Ansiklopedisi*, 1: 194; Şentürk, *İslam İlmihali*, 111; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 108; Okur, *İlm-i Hâl*, 41; Shakır, "Sadruşşerîa es-Sânî'nin En-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki", 62.

<sup>679</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 22; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 243; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 39; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 92-93.

<sup>680</sup> "Bir mesele hakkında kendisiyle hüküm verilen şerî hüküm. Bir olay hakkındaki farklı görüşlerden tercih yoluyla kendisiyle fetva verilen kavil." Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 415.

<sup>681</sup> Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 39.

<sup>682</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 22.

<sup>683</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ fî şerhi'l-mültekâ* (*Mecmau'l-enhur* ile birlikte), (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1: 34.

<sup>684</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 34.

<sup>685</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 56.

<sup>686</sup> İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 78; Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 39; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 140; Sadruşşerîa, *Muhtasarü'l-vikâye*, 1: 34; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 81; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 38; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 34; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 212; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 76; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 108; Ali Bardakoğlu, *İlmihal I İman ve İbadetler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 1: 199.

<sup>687</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 34.

Kemalpaşazâde ise fâhiş mübâşeretini “*erkeğin aleti şişkin iken iki cinsel uzvun birebirine temas etmesidir*” şeklinde tanımladıktan sonra Sadruşşerîa’nın tanımında geçen ‘çıplak iki bedenin birbirine değmesi’ kaydına binaen “*kim bunun üzerine ‘çıplak iki bedenin birbirine değmesi’ kaydını eklerse sınırı aşmış olur*” eleştirisini getirmektedir.<sup>688</sup>

Mezhebin kitaplarında yapılan tanımlara baktığımız da fâhiş mübâşeret için yapılan tanımların erkeğin aletinin şişkin olması ve arada engel olmaksızın birbirine temas etmesi şeklindeki iki şart etrafında toplandığını görmekteyiz.<sup>689</sup> Örnek olarak Bedreddîn Aynî’nin zikrettiği tanımı verebiliriz:

*“Fâhiş mübâşeret, erkeğin aletinin şişkin olması ve arada engel olmaksızın iki cinsel uzvun birbirine temas etmesidir.”*<sup>690</sup>

Bahsi geçen iki şart, yapılan tanımlarda atlanmayan kayıtlar olmuştur. Bunun üzerine kimi tanımlarda görülen ‘çıplak olma’<sup>691</sup> ve ‘sarılma’<sup>692</sup> gibi diğer kayıtlar, tanımı yapılan fâhiş mübâşeretin iyi anlaşılmasına binaen eklendiği ancak şart olmadığı kanaatindeyiz. Zira mezhepte itibar edilen, temasın aşırılığı nedeniyle erkeklik organının sertleşmesidir.<sup>693</sup> Dolayısıyla Sadruşşerîa’nın yaptığı tanım hükme tesiri açısından değerlendirilecek olursa Kemalpaşazâde’nin eleştirisinin haklılığı ortaya çıkar. Ancak meselenin anlaşılmasına binaen ele alınırsa o zaman Kemalpaşazâde’nin eleştirisi gereksiz bir eleştiri olacaktır. Zira bu ve benzeri kayıtları farklı eserlerde de görebilmekteyiz. Birgivî Mehmed Efendi’nin, Sadruşşerîa’nın tanımında geçen ‘çıplak olma’ kaydı için söyledikleri, bahsettiğimiz hususa işaret etmektedir:

*“(Sadruşşerîa’nın tanımında geçen kayıt) fâhiş mübâşeretin alışılmış, insanlar arasındaki bilinen halidir. Dolayısıyla tartışmanın gereği yoktur.”*<sup>694</sup>

<sup>688</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 28-29.

<sup>689</sup> Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1: 22; Kâsânî, *Bedâiu’s-senâi*, 1: 243; Zeylât, *Tebyînü’l-hakâik*, 1: 22; Aynî, *Minhatü’s-sülûk*, 67; İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, 1: 56; İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, 1: 81; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1: 69; Şürunbülâlî, *Merâkı’l-fellâh*, 38; Dâmâd Efendî, *Mecmau’l-Enhur*, 1: 34; Haskefî, *Dürrü’l-muhtâr*, 25; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 76.

<sup>690</sup> Aynî, *Minhatü’s-sülûk*, 67.

<sup>691</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 34; İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, 1: 56; İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, 1: 81; Dâmâd Efendî, *Mecmau’l-Enhur*, 1: 34.

<sup>692</sup> İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, 1: 56; İbn Abidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1: 211.

<sup>693</sup> Bardakoğlu, *İlmihal I*, 1: 199.

<sup>694</sup> Yıldırım, “Birgivî’nin Şeyhayn Savunması”, 116.

### 3.1.11. Durgun Sularda Ölçünün Delili

Kendisi ile abdest alınması caiz olan sulara değinen Burhânüşşerîa, 10 zira' genişliği olan durgun suların içine necaset düşmesi halinde abdest alınabileceğini ifade etmektedir.<sup>695</sup> Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa ise Beğâvî'nin 10 zira' şartının herhangi bir şerî delile dayanmadığını iddia ettiğini söyler. Akabinde ise bu iddiaya şöyle cevap verir:

*Ben diyorum ki; meselenin aslı iki tarafından biri hareket ettirildiğinde diğer tarafı hareket etmeyen büyük gölde bir tarafına necaset düştüğünde diğer tarafında abdestin caiz olmasıdır. Sonradan bu 10 zira' ölçüsü tayin edildi. 10 zira' ölçüsünün tayini, Allah Rasûlünün 'kim kuyu kazarsa onun çevresi kırk ziradır' sözüne binaen tayin edildi. Böylece sahibinden başkasının tasarrufta bulunması haram olan alan her yönden 10 zira' olmaktadır. Dolayısıyla anlaşıldı ki bir kimse bir başkasının harimine kuyu kazmak istese engellenir. Çünkü su (sonradan açılan kuyuya) çekilir. İlk kuyudaki su ise azalır. Yine (bir kimse bir başkasının hariminde) lağam çukuru açmak istese ilk kuyuya necasetin sirayet etmesi nedeniyle yine o kişi engellenir. Bilindi ki şeriat 10 zira' ölçüsünde necasetin sirayet etmemesine itibar etti. Hatta şayet necaset sirayet edecek olsa engellenmesine hükmedilir. Sonra müteahhir alimler insanlara bu durumu genişlettiler ve tüm yanlarından abdest alınmasına cevaz verdiler.<sup>696</sup>*

Kemalpaşazâde, *Muhyi's-sünne* sahibinin ifadeleri nedeniyle Sadruşşerîa'nın içini bu konuyu üstlenme duygusu kapladığını ifade eder. Sadruşşerîa'nın değerlendirmelerini olduğu gibi aktardıktan sonra ise şunları söyler: *"bu açıklamanın alemi yok. En güzelini Sahibü'l-hidâye 'bu takdir insanlara bir genişletmedir' diyerek yaptı."*<sup>697</sup>

Hanefî mezhebinin temel metinlerinde, kendisinden abdest alınması caiz olan durgun su, 'bir tarafı hareket ettirilmesi ile diğer tarafı hareket etmeyen' şeklinde kayıtlanmıştır.<sup>698</sup> Bir diğer kayıt ise Burhânüşşerîa'nın da yer verdiği 10 zira' ölçüsüdür.<sup>699</sup> İlk kayıt Ebû Hanîfe'den nakledilmiş olup 10 zira' ölçüsünü benimseyen İmam Muhammed'in de rücu ettiği tanımdır.<sup>700</sup> Bu tanımlı genel olarak Iraklı alimler

<sup>695</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 42.

<sup>696</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 47-48.

<sup>697</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 38-39.

<sup>698</sup> Tahâvî, *Muhtasarü't-tahâvî*, 16; Kudûrî, *Muhtasarü'l-kudûrî*, 13; Merğînânî, *Kitâbu bidâyeti'l-mübtedî*, 4; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 78.

<sup>699</sup> Mevsîlî, *Muhtâr*, 91; Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 42; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 141; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 10; Mehmet Zihni Efendi, *Büyük İslam İlmihali*, 27; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 64; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 98.

<sup>700</sup> İbn Nuceym, *Bahru'r-râik* 1: 30; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 32; İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 287; Meydânî, *Lübâb*, 45.

tercih ederken,<sup>701</sup> 10 zira' ölçüsünü de Buharalı alimler tercih etmişlerdir.<sup>702</sup> Müteahhir ulemanın ise kolaylık olması açısından 10 zira' ölçüsüne yöneldiklerini görmekteyiz.<sup>703</sup> Bu hususta da sonraki alimler müteahhir ulemayı takip etmiştir. Ahmed el-Kudûrî bu hususu şöyle dile getirir:

*Şeyhimiz dedi ki: 'Kâdihân, Sâhibü'l-hidâye ve başkaları gibi 10 zira' ölçüsüyle fetva veren müteahhir alimlerin mezhebi bizden iyi bilen tercih ehli oldukları aşikardır. Bize düşen hayatlarında bize verdikleri fetvada nasıl onlara uymaksa tashih ve tercih ettiklerinde de onlara uymaktır'.<sup>704</sup>*

Aynı ifadeler İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr* isimli eserinde yer vermiştir.<sup>705</sup> 10 zira' ölçüsüne müteahhir ulema itimat etmiş, temel kitaplar da fetvanın buna göre verileceğini belirtmiştir.<sup>706</sup>

Kemalpaşazâde ise Sadruşşerîa'nın 10 zira' ölçüsüne karşı çıkmamakla beraber onun hadisle temellendirmesini gereksiz bulmuş ve *Hidâye* sahibi gibi kolaylık prensibine bağlamasının doğru olacağını söylemiştir. Birgivî Mehmed Efendi ise buna eleştiriye karşı Sadruşşerîa'nın hadisle konuyu temellendirmediğini aksine ilgili rivayeti aktardığını söyler.<sup>707</sup> Ancak Sadruşşerîa'nın "10 zira' ölçüsünün tayini, Allah Rasûlünün 'kim kuyu kazarsa onun çevresi kırk ziradır' sözüne binaen tayin edildi" sözü onun bir hadis aktarmanın aksine bu hadisle temellendirmeye gittiğini açıkça göstermektedir.

Öte yandan İbn Nuceym, Sadruşşerîa'nın Beğâvî'ye verdiği cevabı reddetmiştir. Reddini şu ifadelerle gerekçelendirmiştir:

*Sahih kavle göre çevre her taraftan kırk arşındır. Yerin kıvamı suyun kıvamından kat kat fazladır. Binaen aleyh sirayet etmemek hususunda suyu yerle kıyas etmek doğru değildir. Bir de muteber kavle göre kuyu ile helâ arasındaki mesafede itimad edilecek şey pisliğin işlemesidir. Bu ise, yerin sertliğine, gevşekliğine göre değişir.<sup>708</sup>*

İbn Nuceym'in açıklamaları, Sadruşşerîa'nın konuyu hadisle temellendirmesinin bir benzerinin bahsi geçen eserlerde yer almaması, aksine eserlerin konuyu

<sup>701</sup> Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 50; Meydânî, *Lübâb*, 45.

<sup>702</sup> Sadruşşerîa, *Muhtasarü'l-vikâye*, 1: 43; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 50; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 83; Meydânî, *Lübâb*, 45.

<sup>703</sup> Merginânî, *Hidâye*, 1: 19; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 47; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 22; Meydânî, *Lübâb*, 45.

<sup>704</sup> Meydânî, *Lübâb*, 45.

<sup>705</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 289.

<sup>706</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 22; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 50; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 83; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 47.

<sup>707</sup> Yıldırım, "Birgivî'nin Şeyhayn Savunması", 122.

<sup>708</sup> İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 1: 140; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 288.

kolaylaştırma prensibi ile temellendirmesi Kemalpaşazâde'nin eleştirisini haklı göstermektedir. Ancak ifade edilmelidir ki Sadruşşerîa da meseleyi hadisle temellendirmenin yanında ayrıca alimlerin bu hususu kolaylık olması açısından genişlettiklerini de zaten ifade etmiştir.

### 3.1.12. Suyun Hangi Durumlarda Müstamele Dönüşeceği

Burhânüşşerîa, kendisi ile abdest alınması caiz olan sulara değinirken hadesi kaldırmak için alınan abdest suyu ile veya abdestli olduğu halde taat niyeti ile alınan abdestin suyu ile tekrar abdest almanın caiz olmayacağını ifade eder.<sup>709</sup> Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa ise çeşitli ihtilaflara değinir. Bunlardan ilki ise suyun ne ile müstamele dönüşeceği hususudur. Bu hususta şu açıklamalara yer verir:

*Ebu Hanife ve Ebû Yusuf'a göre su, hadesin kaldırılması ile ve taat niyeti ile alınan abdest sebebiyle müstamele dönüşür. Dolayısıyla abdestsiz kimse niyet etmeksizin abdest alsa su müstamele dönüşür. Şayet abdestli kimse niyet ederek abdest alsa yine su müstamele dönüşür. Muhammed'e göre ise sadece ikinci durum ile su müstamele dönüşür. Şâfi'ye göre ise hadesi kaldırmakla dönüşür. Ancak ona göre hadesin kalkması ancak abdestte niyetin şart olmasına binaen sadece taat niyeti ile gerçekleşir.<sup>710</sup>*

Aynı ihtilaflara değinen Kemalpaşazâde, Sadruşşerîa'nın İmam Şâfi hakkında düştüğü "abdestsizliğin kalkması, 'niyeti abdestin şartı saymasına' binaen ancak taat niyeti ile gerçekleşir" notunu hedef alır ve Bedâi'den şu alıntıyı yapar:

*(Musannıf) Bedâ'i'de şöyle dedi: 'bu ihtilaf o alimlerden yazılı olarak nakledilmemiştir. Ancak ele aldıkları meseleler o kanaatte olduklarına işaret etmektedir.' Sonra dedi ki: 'abdestiz kişi serinlemek maksadıyla abdest alsa veya gusletse, su, şeyhayn, Züfer ve Şâfi'ye göre hadesin ortadan kalkması nedeniyle müstamele dönüşür. Taat niyeti olmadığı için de Muhammed'e göre dönüşmez'.<sup>711</sup>*

Kemalpaşazâde yaptığı alıntıdan sonra şu yorumu yapar:

*Bu söz 'Şâfi'nin, abdestsizliğin kalkmasında niyetin şart olduğunu söylememesi hakkında' Sadruşşerîa'nın sözünden açıktır. Evet, Şâfi, niyetin, namazın şartı olan abdestin sıhhatında şart olduğunu söyledi. Bu iki konumu ayırmayan kişi ise 'Şâfi'ye göre abdestte niyetin şart olmasına binaen hadesin kalkması ancak taat niyeti ile gerçekleşir' dedi.<sup>712</sup>*

Kemalpaşazâde, İmam Şâfi'nin niyeti sadece namazın şartı olan abdestte şart saydığını ancak hadesi kaldırmada şart olmadığını söylemekte ve bu hususa *Bedâ'i*'den

<sup>709</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 42.

<sup>710</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 48-49.

<sup>711</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 39.

<sup>712</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 39.



yaptığı alıntıyı da dayanak yapmaktadır. Bu alıntıya göre kişi taat niyeti olmaksızın abdest alsa veya gusletse, Şafî'ye göre kullandığı su, hadesi kaldırdığından müstamele dönüşür. Bu ise Sadruşşerîa'nın söylediği ifadeden anlaşılardan farklı bir durum değildir. Ancak Kemalpaşazâde, *Bedâi* sahibinin ifadesini daha farklı anlamaktadır. Ona göre bu ifadelerden çıkan 'Şafi'nin namaz abdestinde niyeti şart saydığı, hadesi kaldırmada şart saymadığı'dır.

Bilindiği üzere Hanefî mezhebine göre namaz abdestinde<sup>713</sup> ve gusül abdestinde<sup>714</sup> niyet, sünnettir. Şafi mezhebinde ise namaz abdestinde<sup>715</sup> de guslü abdestinde<sup>716</sup> de farz kabul edilmiştir. Dolayısıyla Hanefî mezhebin de niyetsiz abdest ve gusül yani her iki hadesin de kalkması mümkün iken Şafî mezhebinde mümkün değildir.

Mâ-i müstamel ise bir hadesi gidermek, farzı yerine getirmek veya sevap kazanmak için insan bedeninde veya bir uzvunda kullanılan sudur.<sup>717</sup> Bu su, Hanefî mezhebine göre temizleyicilik özelliğini kaybettiğinden dolayı artık hükmi necasetleri kaldırmada kullanılamaz. Ancak temiz olduğundan hakikî necasetleri temizlemede kullanılabilir.<sup>718</sup> İmam Şafi'nin mezheb-i cedîd'inde<sup>719</sup> ise kullanılmış su, Hanefî mezhebinde olduğu gibi temiz olmakla beraber temizleyici değildir. Yine Hanefî

<sup>713</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 11; İbnü's-Sââîf, *Mecmau'l-bahreyn*, 71; Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 38; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 139; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 32; Şürübülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 30; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 54; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 92; Şentürk, *İslam İlmihali*, 121; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 106; Okur, *İlm-i Hâl*, 38.

<sup>714</sup> Şürübülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 43; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-ehur*, 1: 36; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 104; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 82; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 111; Zuhaylî, *İslâm fıkhi Ansiklopedisi*, 1: 279; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 114; Bardakoğlu, *İlmihal I*, 1: 207-208; Şentürk, *İslam İlmihali*, 102; Okur, *İlm-i Hâl*, 44.

<sup>715</sup> İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *Muhtasaru'l-müzenî*, Thk: Muhammed Abdulkâdir Şâhîn, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 8; Alî b. Muhammed b. Hâbîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, Ali Muhammed Muavvez, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994), 1: 87; Ebû ishâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, Thk: Muhammed ez-Zuhaylî, (Dîmeşk: Dâru'l-kalem, 1996), 1: 69; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed El-Ğazâlî, *el-Vecîz*, Thk: Ali Muavvez, (Beyrut: Şirketü dâru'l-erkâm b. ebi'l-erkâm, 1997), 1: 121; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü't-talibîn*, Thk: Muhammed Tâhîr Şabân, (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2005), 73; Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şibrînî, *Muğni'l-muhtâc*, Thk: Ali Muhammed Muavvez, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000), 1: 167; Mehmet Keskin, *Şafî Fıkhi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 1: 137.

<sup>716</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1: 220; Şîrâzî, *Mühezzeb*, 1: 121; Ğazâlî, *Vecîz*, 1: 130; Nevevî, *Minhâcü't-talibîn*, 78; Şibrînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 217; Zuhaylî, *İslâm fıkhi Ansiklopedisi*, 1: 280; Keskin, *Şafî Fıkhi*, 1: 166.

<sup>717</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 343.

<sup>718</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 20; Mevsîlî, *Kitâbu'l-ihitiyâr litalîli'l-muhtâr*, 22; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 52; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 164; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 88-89; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-ehur*, 1: 48-49; İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 298; Mehmet Zihni Efendî, *Büyük İslam İlmihali*, 26-27; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 64; Zuhaylî, *İslâm fıkhi Ansiklopedisi*, 1: 89.

<sup>719</sup> "İmam Şafî'nin Mısır'a geldikten (H.200-204) sonraki mezhebi." Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 375.

mezhebinde olduğu gibi müstamel su ile abdest alınamaz ancak farklı olarak hakikî necasetler de temizlenemez. Ancak müstamel su, iki kulleye<sup>720</sup> ulaşacak kadar biriktirilirse esah olan görüşe göre su necasetleri temizleyici olur.<sup>721</sup>

Kâsânî, *Bedâiu's-senâî* isimli eserinde öncelikle suyun ne ile müstamele dönüşeceğine değinmekte ve İmam Şâfi'ye göre suyun, hadesi kaldırması halinde müstamele dönüşeceğini ifade etmektedir. Ardından konuyu şu ifadelerle örneklendirmektedir:

*“Abdestsiz kişi serinlemek amacıyla abdest alsa veya gusletse, su, şeyhayn, Züfer ve Şâfi'ye göre hadesin ortadan kalkması nedeniyle müstamele dönüşür.”*<sup>722</sup>

Kâsânî'nin verdiği bu örnekte kullandığı (توضأ) fiili abdest almak manasına gelirken (إغتسل) fiili gusül abdesti almak manasına gelmektedir. Dolayısıyla verilen örnekte hadesi ortadan kaldıran abdest ve gusül abdesti olmaktadır. Abdest ve gusül abdestinde de Şafi mezhebine göre niyet şart olduğundan serinlemek için alınan abdestte ve gusül abdestinde aslında niyet de var demektir. Bir diğer ifade ile bahsi geçen fiiller, Şafi mezhebi için düşünüldüğünde abdestin farzı kabul edilen altı husus, Hanefi mezhebi için düşünüldüğünde ise farz kabul edilen dört husus akla gelmelidir. Dolayısıyla verilen örnekteki suyun hadesi kaldırması ve müstamele dönüşmesi Sadruşşerîa'nın ifadelerinden anlaşılmanın bizzat aynıdır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin yaptığı eleştirisi Sadruşşerîa'nın ne demek istediği anlamamasından kaynaklanmaktadır.

Bu hususu Birgivî Mehmed Efendi, şöyle dile getirir:

*Nasıl oluyor da Hanefî ve Şafî mezhebi kitaplarında, İmam Şafî'nin niyeti abdestin farzlarından saydığı yazılı olduğu halde, hadesi gidermek için abdest alırken niyetin şart olmadığı söylenebilir. Bedâi'den nakledilen kelam zâhire hamledilecek olursa mahza bir tekellüf ortaya çıkarır. Bu kelimadan murat, abdestsiz bir kimse abdest almaya niyet ederek; namaz kılmak, mescide girmek ve Kur'an okumak gibi bir başka bir ibadet yapmak için değil, sadece serinlemek niyetiyle abdest veya gusül alırsa bu su kesinlikle müstamel olur. Ayrıca metinde*

<sup>720</sup> “Kulleteyn; eni boyu ve derinliği 60'ar cm. olan bir havuz veya çapı 48, derinliği 96 cm. olan silindir şeklindeki bir havuz yahut şekli ne olursa olsun 216 litre hacimli bir havuz dolusu su demektir.” Bk.: Keskin, *Şafî Fıkhı*, 1: 119.

<sup>721</sup> Müzenî, *Muhtasarü'l-müzenî*, 16; Şîrâzî, *Mühezzeb*, 1: 49-50; Ğazâlî, *Vecîz*, 1: 110; Nevevî, *Minhâcü't-talibîn*, 67-68; Şibrinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 121-122; Zuhayli, *İslâm fıkhı Ansiklopedisi*, 1: 90-91; Keskin, *Şafî Fıkhı*, 1: 119.

<sup>722</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâî*, 1: 396-397.

bulunan “اغتسل و توضأ” kelimelerinden ve devamında metinle karşılaştırma yaptığı metinden de bu anlaşılmaktadır.<sup>723</sup>

### 3.1.13. Müstamel Suyun Hükmü

Müstamel su hakkındaki ihtilafların üçüncüsüne değinen Sadruşşerîa şunları söyler:

*Üçüncü ihtilaf müstamel suyun hükmü hakkındadır. Ebû Hanîfe'ye göre müstamel su ağır necaset, Ebû Yusuf'a göre hafif necaset, Muhammed'e göre ise temiz ancak temizleyici değildir. Mâlik ve eski kavlinde Şafî'ye göre müstamel su temiz ve temizleyicidir. Biz diyoruz ki: şayet müstamel su temiz olsaydı sefer de ondan abdest almak ve içmek caiz olurdu. Yani müstamel su ile abdest almak caiz değildir. İçmek de caiz değildir. Kimse bunun caiz olduğunu söylememiştir.*<sup>724</sup>

Müstamel suyun temiz olmadığını dolayısıyla tekraren kullanılamayacağını ayrıca içilemeyeceğini ifade eden Sadruşşerîa'yı Kemalpaşazâde eleştirmiştir. Bu eleştirisini ise doğrudan Sadruşşerîa'ya yöneltmeyip onunda kanaatini paylaşan *Bedâi'*den alıntı yapmakta ve eleştirisini bu alıntı üzerine serdetmektedir:

*Ümmet seferde olan ve beraberinde abdest alacak kadar su olmakla birlikte susuzluktan korkan kişinin teyemmüm etmesinin mübah olması üzerinde hemfikir olmuştur. Şayet su (abdest için) kullanıldıktan sonra su temizce kalsaydı teyemmüm mübah olmazdı. Çünkü ondan abdest alması, fazlalığı temiz kaptaki toplamayı ve içmek için tutması mümkün olacaktır.*

*Temizlik, yakında geleceği üzere yemenin caiz oluşunu gerektirmediği gibi içmenin de caiz oluşunu gerektirmez. Zira suyun içilmesinin caiz olmaması ile beraber su temiz olabilir. 'Şayet temiz olsa...' sözüne yapışan kişi sözü sonuca bağlamıyor.*<sup>725</sup>

Bir önceki konuda da ifade ettiğimiz gibi Hanefî mezhebinde müstamel su, temizleyicilik özelliğini kaybettiğinden dolayı artık hükmî necasetleri kaldırmada kullanılamaz. Ancak temiz olduğundan hakikî necasetleri temizleme de kullanılabilir.<sup>726</sup> Dolayısıyla mezhebin genel görüşüne göre müstamel su temiz ancak temizleyici değildir.

Sadruşşerîa'nın değerlendirmeleri, kendisinin, zaman zaman mezhebin genel kabulüne uymadığını göstermektedir. Zira ona göre müstamel su temiz olmadığından

<sup>723</sup> Yıldırım, “Birgivi'nin Şeyhayn Savunması”, 54.

<sup>724</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 49-50.

<sup>725</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 41.

<sup>726</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 20; Mevsîlî, *Kitâbu'l-ihyâr litalîlî'l-muhtâr*, 22; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 52; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 164; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 88-89; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 48-49; İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 298; Meydânî, *Lübâb*, 46-47; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 25; Zuhayli, *İslâm fikhî Ansiklopedisi*, 1: 89.

dolayı ondan abdest alınamamakta ve içilememektedir. Halbuki abdest alınması için temiz olması yeterli olmayıp temizleyici olması da gerekmektedir. Temiz sudaki temizleyici olma özelliğini de kaldıran da abdest almanın bizzat kendisidir. Dolayısıyla burada bir hata vardır. Elimizdeki metinden anlaşılan budur. Ancak Leknevî *Şerhu'l-vikâye*'nin yazmalarında ibare farklılıkları olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda Leknevî şunları kaydeder:

*Eserin nüshaları bu konuda farklılık gösteriyor. Bazısın da metin şöyledir: 'Biz diyoruz ki: şayet müstamel su temiz olsaydı sefer de ondan abdest almak ve içmek caiz olurdu.' Bazısında ise şöyledir: 'şayet müstamel su temiz ve temizleyici olsaydı...'*<sup>727</sup>

Leknevî'nin ifadeleri konuya açıklık getirmektedir. Zira suyun temizliğinden bahisle hem abdeste uygun olmasından hem de içilmesinden bahsedilmesi doğru olmaz. Çünkü abdest alınmasından bahsetmek için temizliğin yanında temizleyici de olması şarttır. Ayrıca necis suyun içilemeyeceği ve necis su ile abdest alınamayacağı aşikardır. Sadruşşerîa'nın da necis su ile abdest alınamayacağı kanaatinde olduğu sular bahsindeki açıklamalarından anlaşılmaktadır.<sup>728</sup> Ayrıca Sadruşşerîa, müstamel suyun, ismi geçen alimlere göre hükmünden bahsetmiş, İmam Mâlik ve İmam Şafi'nin müstamel su için temiz ve temizleyici dediğini söylemesinin hemen ardından bu açıklamayı yapmıştır. Tüm bunlar da bizlere metnin aslının '*şayet müstamel su temiz ve temizleyici olsaydı*' şeklinde olduğunu göstermektedir. Leknevî de metnin bu halini tercih ettikten sonra Sadruşşerîa'ya çeşitli eleştiriler getirmektedir.<sup>729</sup>

Müstamel sudan içme meselesine gelecek olursak Sadruşşerîa'ya göre müstamel su, şayet temiz ve temizleyici olsaydı ondan su içilebilecekti. Kemalpaşazâde'ye göre temizlik suyun içilmesi hususunda yeterli olmayabilir.

Mezhebin temel eserlerinde ise Sadruşşerîa'nın iddiasının aksine suyun içilmesi meselesi tartışılmıştır.<sup>730</sup> Bu hususta örnek olması bakımından Haskefi'den şu alıntıyı yapacağız:

*"Müstamel su cünüpten bile damlasa temizdir. Zahir olan budur. Lakin iğrenç olduğu için içilmesi ve onunla hamur yoğurulması tenzihen mekruhtur."*<sup>731</sup>

<sup>727</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 391.

<sup>728</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 42-50.

<sup>729</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 392-393.

<sup>730</sup> Bahsi geçen tartışmalar için bk.: Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 393; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 174-175; Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr*, 33; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 302.

Netice itibariyle Sadruşşerîa, müstamel suyun hükmü hususunda necis olduğunu tercih ederek tekraren abdest alınmayacağı ve içilemeyeceği kanaatindedir. Öte yandan Haskefi'nin de ifade ettiği üzere müstamel suyun içilememesi onun iğrenç kabul edilmesine binaendir ki bu husus caiz olmamakla açıklanamaz. Ayrıca sudan içilememesi onun temiz olmadığını göstermez. Leknevî'nin de ifadesi ile bu durum “*bâtıldır*”.<sup>732</sup> Tüm bunlar Kemalpaşazâde'nin bu konuda genel Hanefî çizgide olduğunu göstermekle beraber eleştirisinde haklı olduğunu ispat etmektedir.

### 3.1.14. Meninin Temizlenmesi

Burhânüşşerîa'ya göre meni<sup>733</sup> yıkanarak temizlenir. Eğer kuru ise çitilemekle temizlenir.<sup>734</sup> Bu konuda aynı ifadelere yer veren Kemalpaşazâde ise şu yorumu yapar:

*“Kim kuru olan meninin temizliğini sadece çitilemeye tahsis ederse hata eder.”*<sup>735</sup>

Birgivî Mehmed Efendi ise Kemalpaşazâde'nin ibareyi yanlış anladığını buna binaen yanlış yaptığını şöyle ifade eder:

*Çitilemeyi sadece kuru olan meninin temizlenmesine has kılmak ile kuru meninin temizliğinin sadece çitilemek ile yapılacağını ayıramayan hata etmiştir. Vikâye'nin ibaresinde ‘بغسله’ kelimesi mutlak olarak gelmiş, onu takip eden ‘بالفرك’ kelimesi de ‘اليابس’ kelimesine muzaf olarak gelmiştir. Dolayısıyla yıkamak, kuru ve yaş olan meninin temizliğine delalet ederken, çitilemek ise sadece kuru olan meninin temizliğine delalet etmektedir. Eğer ‘ثوب زيد’ denilirse, buradan Zeyd'in elbiseye ait olduğu mu anlaşılır, yoksa elbisenin Zeyd'e mi ait olduğu anlaşılır. Hatırla ki hor görülenlerden olma.*<sup>736</sup>

Burhânüşşerîa'nın ilgili ifadelerini şerh eden Sadruşşerîa ise meni'nin, ‘yaş da olsa kuru da olsa’ yıkanabileceğini; çitilemenin ise kuru olduğunda yapılabileceğini söyler.<sup>737</sup> Bu, Birgivî'nin ifadeleri ile de örtüşür. Dolayısıyla Burhânüşşerîa'nın ilgili tahsisi yapmadığı anlaşılmaktadır. Sadruşşerîa, akabinde ise şunları kaydeder:

<sup>731</sup> Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr*, 33.

<sup>732</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 1: 393.

<sup>733</sup> “*Erlık suyu, bel suyu, atmık, sperma; cinsel organdan şehvetle ve atıla atıla gelen beyaz renkli koyu sıvı. Kadının menisi ise sarı renkte ince bir sıvı şeklindedir.*” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 361.

<sup>734</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 54.

<sup>735</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 79.

<sup>736</sup> Yıldırım, “Birgivî'nin Şeyhayn Savunması”, 87-88.

<sup>737</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 96.

“Zâhiru’r-rivâye’de beden ve elbise arasında hiçbir fark yoktur. Hasan’ın Ebû Hanîfe’den yaptığı rivayette ‘beden çitilemekle temizlenmez’ denir.”<sup>738</sup>

Kemalpaşazâde ise Sadruşşerîa’nın zâhiru’r-rivâye’de fark olmadığını söylemesine binaen şu eleştiriyi yöneltir:

*Kişinin bedenine meni bulaşsa, kuru da olsa yaş da olsa sadece yıkamak suretiyle temizlenir. Onu (Muhammed) el-Asl’da Ebû Hanîfe’den rivayet olarak zikretti. Yine Kâfi’de zikretti. Kerhî’de Muhtasar’ında şöyle dedi: ‘meninin kuru uzuv ve başkası arasında fark olmaksızın çitilemekle temizlenir.’ Kim Zâhiru’r-rivâye<sup>739</sup> ve Hasan’ın rivayetinde fark olmadığı yanılığınca kapılırsa hata etmiş olur.<sup>740</sup>*

Hanefî mezhebine göre elbiseye bulaşan meni kuru ise ovalamakla, yaş ise yıkamakla temizlenir.<sup>741</sup> Ancak bedene bulaşan meninin temizlenmesi hususunda ise ihtilaf hasıl olmuştur.<sup>742</sup> Bu ihtilafta bedene bulaşan meninin ancak yıkama ile temizleneceği, Ebû Hanîfe’den<sup>743</sup> Hasan b. Ziyâd<sup>744</sup> yoluyla nakledilmiştir. Ona göre bedenın sıcaklığı vücuda bulaşan meniye çeker ve bunun yıkanmadan temizlenmesi mümkün olmamakla beraber<sup>745</sup> bedenın çitilenmesi de mümkün değildir.<sup>746</sup> Buna mukabil mezhepte, zâhiru’r-rivâye olan görüş genel kabul görmüş<sup>747</sup> ve beden ile elbise

<sup>738</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 96.

<sup>739</sup> “İmam Muhammed’in tevatür derecesinde nakledilen kitaplarının muhteviyatına denmektedir. Bu kitaplar şunlardır: *el-Asl* veya *el-Mebsût*, *el-Câmiu’s-sağîr*, *el-Câmiu’l-kebîr*, *es-Siyeru’s-sağîr*, *es-Siyeru’l-kebîr*, *ez-Ziyâdât* ve *Ziyâdetü’z-ziyâdât*. Bu kitaplar Hanefî mezhebine ait özellikle hocaları İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yusûf’un görüşlerinden oluşan mesâili içermektedir.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 615.

<sup>740</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 79.

<sup>741</sup> Kudûrî, *Muhtasaru’l-kudûrî*, 21; Merğînânî, *Kitâbu bidâyeti’l-mübtedî*, 11; Mevsîlî, *Muhtâr li’l-fetvâ*, 104; İbnü’s-Sââtî, *Mecmau’l-bahreyn*, 102; Neseî, *Kenzü’d-dekâik*, 152; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1: 153; Şürunbülâlî, *Merâkı’l-fellâh*, 66; Dâmâd Efendî, *Mecmau’l-enhur*, 1: 88; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 147-148; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 78; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 104.

<sup>742</sup> Haddâd, *Cevheretü’n-neyyire*, 1: 103.

<sup>743</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 35; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1: 72; İbn Nuceym, *Bahru’r-râik*, 1: 389; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1: 155; Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, 1: 165.

<sup>744</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 96; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1: 72; İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 79; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1, 155.

<sup>745</sup> Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1: 72; İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, 1: 196; Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, 1: 554.

<sup>746</sup> Haddâd, *Cevheretü’n-neyyire*, 1: 103.

<sup>747</sup> İbn Nuceym, *Bahru’r-râik*, 1: 389; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1: 155; Şürunbülâlî, *Merâkı’l-fellâh*, 66; Haskefî, *Dürri’l-muhtâr*, 47; Meydânî, *Lübâb*, 51.

arasında hüküm aynı kabul edilmiştir.<sup>748</sup> Zira bedende ki ihtiyaç elbisedekinden daha fazladır.<sup>749</sup>

Netice olarak Sadruşşerîa'nın “*Zâhiru'r-rivâye'de beden ve elbise arasında hiçbir fark yoktur*” sözü, Hanefî alimlerin genel kabulüne uygundur. Kemalpaşazâde ise beden ile elbise arasındaki farkı kabul ederek “*Kişinin bedenine meni bulaşsa, kuru da olsa yaş da olsa sadece yıkamak suretiyle temizlenir*” demekte ve görüşüne dayanak olarak Ebû Hanîfe'nin bahsi geçen görüşünü göstermektedir. Kemalpaşazâde'nin kanaati zâhiru'r-rivâye'ye aykırı düşmekte ve mezhebin genel kabulüne de uymamaktadır. Ayrıca Sadruşşerîa'ya yönelttiği “*kim zâhiru'r-rivâye ve Hasan'ın rivayetinde fark olmadığı yanlışına kapılırsa hata etmiş olur*” şeklindeki eleştirisi de tartışılır. Zira Sadruşşerîa konuyu anlatırken kullandığı ( و لا فرق بين الثوب و البدن في ظاهر ) ibaresini tek cümle kabul edersek ‘zâhiru'r-rivâye ve Hasan b. Ziyâd'ın rivayeti arasında fark olmadığı’; ayrı cümleler kabul edersek ‘zâhiru'r-rivâye'de fark olmadığı’ anlamı çıkar. Birçok Hanefî alim gibi Sadruşşerîa'nın zâhiru'r-rivâye'de fark olmadığını söylemesi ve aksi görüşü de aktarması yani bahsi geçen ibareyi iki farklı cümle olarak kurması yüksek ihtimaldir. Bu durum Kemalpaşazâde'nin kendi görüşünü zikredip dayanak olarak Ebû Hanîfe'den yapılan rivayeti ekleyip en son aksi kanaate sahip olan Kerhî'nin kanaatini zikretmesi ile aynı durumdur.

## 3.2. NAMAZ BAHSİ

### 3.2.1. Zevâlin Tespiti

Burhânüşşerîa, namazın vakitlerine değinirken öğle namazının vaktini şöyle tarif eder:

“Öğle namazının vakti, güneşin zevâli<sup>750</sup> ile başlar, fey-i zevâl<sup>751</sup> hariç, her şeyin gölgesi kendisinin iki katı olana kadar devam eder.”<sup>752</sup>

<sup>748</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 35; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 389; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 155; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 66; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-ehur*, 1: 88; Haskefî, *Dürri'l-muhtâr*, 47; Meydânî, *Lübâb*, 51.

<sup>749</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 72; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 389; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 155; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-ehur*, 1: 88.

<sup>750</sup> “Güneşin en tepe noktasından batı ufku doğru meyle başlaması anı.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 620.

<sup>751</sup> “Güneşin doğu ufku ile batı ufku arasındaki göğün tam tepe noktasında bulunduğu sıradaki bir şeyin gölgesi.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 143.

<sup>752</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 57.

Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa ise zeval vakti ile fey-i zevâl'in anlaşılması gerektiğini söyledikten sonra nasıl anlaşılacağını şu ifadelerle anlatır:

*Bunun yolu yerin girinti ve çıkıntı olmaksızın ya su dökerek ya da gönye kullanarak düzlenmesidir. Bu düz yere Dâiratü'l-Hindiyye denilen daire çizilir. Merkezine, başının uzaklığı dairenin çevresindeki üç noktaya eşit mesafe de olacak şekilde dik bir ölçek dikilir. Boyu dairenin dörtte biri miktarınca olsun.*

*Böylece günün ilk vakitlerinde ölçeğin gölgesi dairenin dışında olacak. Bununla birlikte dairenin içine girene kadar gölge kılalacak. Sonra gölgenin dairenin çevresinden içeri girdiği yere bir işaret konur. Şüphe yok ki gölge bir yere kadar kısalmaya devam edecek. Sonra dairenin çevresine ulaşana kadar yükselecek, sonra daireden dışarı çıkacak. Bu, günün yarısından sonrasındır. Sonra gölgenin (daireden) çıkış yerine bir işaret daha konur. Sonra gölgenin giriş ve çıkış yeri arasında oluşan yay ikiye bölünür. Yayın ortasından dairenin merkezine düz bir çizgi, diğer taraf daireden çıkarılarak, çizilir. Bu çizgi günün yarısının çizgisidir.*

*Ölçeğin gölgesi bu çizgi üzerinde olduğunda gündüzün ortası demektir. İşte bu vakitteki gölge fey-i zevaldir. Gölge bu sınırdan yükseldiğinde zeval vaktidir ve bu vakit öğle namazının vaktidir. Öğle namazının sonu ise ölçeğin gölgesi, fey-i zevâl hariç, kendisinin iki katı olduğundadır.<sup>753</sup>*

Kemalpaşazâde'ye göre ise zeval vaktinin anlaşılmasının yolu *Mebhut*'ta 'sözlerin en doğrusu' olarak açıklanan; *Hâniyye*'de ise 'muhtâr' olanı şeklinde açıklanan yöntemdir. Kemalpaşazâde bu yöntemi şu şekilde anlatır:

*Bu yol, düz bir yere bir tahta dikmektir. Gölgenin bittiği yere bir işaret konur. Zira Gölge kısalmakta güneş ise yükselmektedir. Vakit ise zeval öncesidir. Gölge uzamaya başlarsa güneş zeval etmiştir. Vakit zeval sonrası olur. Gölge kısalmayı ve uzamayı bırakırsa işte o vakit zeval vaktidir. İşaretin yerinden tahtaya kadar olan gölge ise fey-i zevaldir.<sup>754</sup>*

Zeval ve fey-i zeval vaktinin anlaşılması hususunda çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bunlardan biri Ebû Hanîfe'ye aittir. Ona göre zeval vaktinin tespiti şöyledir:

*"Güneş gökyüzünün ortasında durduğu sürece zeval olmamış demektir. Şayet ilerleyerek alçalmaya başlarsa zeval olmuş olur."<sup>755</sup>*

Bir diğer açıklama da İmam Muhammed'e aittir. Ona göre ise zevalin tespiti şöyledir:

*"Kişi kibleye dönerek durur. Güneş sol gözünden (sağ gözüne doğru) meylederse işte o zeval vaktidir."<sup>756</sup>*

<sup>753</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 103-104. Ayrıca bahsedilen dairenin resmi için bk.: Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 5.

<sup>754</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 86.

<sup>755</sup> Buhârî, *Muhîtu'l-burhânî*, 1: 273; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 80.

<sup>756</sup> Buhârî, *Muhîtu'l-burhânî*, 1: 273; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 80; İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 22.



Mezhebin mufassal furû eserleri imamların tariflerinden ziyade Kemalpaşazâde'nin de ifade ettiği tarifi tercih etmişlerdir. Hemen hemen aynı ifadelere sahip olan bu tarif, Sıġnâkî tarafından *Nihâye*'de şöyle anlatılır:

*Zevâlin anlaşılması hususunda söylenen sözlerin en doğrusu Muhammed b. Şücâ'nın şu sözüdür: 'Zevalin anlaşılması düz bir yere tahta parçası dikmekle olur. Gölgenin bittiği yere bir işaret konur. Gölge sınırdan içeri doğru kısaltmaya devam edecektir. Bu zeval vaktidir. Artmadan eksilmeden durduğu zaman işte bu zeval vaktidir ki (o andaki gölge) fey-i zevalden ibarettir. Gölge uzamaya başladığında bilinir ki güneş zeval etmiştir.' Bu Meksût'ta da böyledir.*<sup>757</sup>

Aynı ifadeleri diğere mufassal eserlerde<sup>758</sup> de 'en doğrusu'<sup>759</sup> ve 'en güzeli'<sup>760</sup> kaydı ile görmekteyiz. Eserler genel olarak bu tarifi *Meksut*'tan<sup>761</sup> ve *Muhît*'ten<sup>762</sup> alıntı ile aktarmaktadır. *Muhît* sahibi bahsi geçen tarif ile ilgili herhangi bir isim zikretmezken<sup>763</sup> *Meksut*,<sup>764</sup> *İmdâdü'l-fettâh*,<sup>765</sup> *Fethu'l-kadîr*<sup>766</sup> ve *Nihâye*<sup>767</sup> sahipleri Muhammed b. Şücâ'a dayandırmaktadırlar.

Tüm bunlar bizlere Kemalpaşazâde'nin de tercih ettiği bu tarifin temelinde Muhammed b. Şücâ olduğunu göstermektedir. Esasen Sadruşşerîa'nın tarifi ile Kemalpaşazâde'nin tercih ettiği tarif, konuyu aynı açıdan farklı cümlelerle anlatmaktadır. Bahsi geçen eserlerin ve alimlerin ise 'en doğrusu' ve 'en güzeli' diyerek Kemalpaşazâde ile aynı tarifi tercih etmeleri bu tarifin daha kolay anlaşılacağından dolayı tercih edildiğini göstermektedir. Leknevî'nin kaleme aldığı haşiyede, Daire-yi Hindiyeyi zikredip, "bir benzeri" diyerek Kemalpaşazâde'nin tercih ettiği tarife yer vermesi de her iki tanımın benzerliğine işaret etmektedir.<sup>768</sup> Bu bağlam da Sadruşşerîa'nın tercihi olan Daire-i Hindiyeye'nin genel olarak mezhebin eserlerinde

<sup>757</sup> Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Alî es-Sıġnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-hidâye*, Thk: Feht b. Abdî'l-azîz b. Süleymân el-Cetîlî, (Mekke: Merkezü Dirâsâti'l-İslâmiyyeti bi-külliyeti'ş-şerîati ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti bi-câmiati ümmü'l-kurâ, 2013), 150.

<sup>758</sup> Şemsüddîn es-Serahsî, *Kitâbü'l-Meksût*, (Beirut: Dâru'l-Marefe, 1989), 1: 142; Buhârî, *Muhîtu'l-burhânî*, 1: 273; Sıġnâkî, *Nihâye*, 150; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 80; Aynî, *Minhatü's-sülûk*, 105; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 221; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 1: 426; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 179; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 105; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, S. 169; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1: 393.

<sup>759</sup> Serahsî, *Kitâbü'l-Meksût*, 1: 142; Sıġnâkî, *Nihâye*, 150; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 221; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 105.

<sup>760</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 80.

<sup>761</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 221.

<sup>762</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 80; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 105; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 179.

<sup>763</sup> Buhârî, *Muhîtu'l-burhânî*, 1: 273.

<sup>764</sup> Buhârî, *Muhîtu'l-burhânî*, 1: 273.

<sup>765</sup> Şürunbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 170.

<sup>766</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 221.

<sup>767</sup> Sıġnâkî, *Nihâye*, 150.

<sup>768</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 12.

tercih edilmediği görülmektedir. Netice itibariyle Kemalpaşazâde'nin tercihinin genel olarak mezhebin eserlerinde de yer aldığını ancak bunun da bir tercih meselesi olduğunu söyleyebiliriz.

### 3.2.2. Tertibe Riayet

Burhânüşşerîa, namazın vaciplerini sayarken bir vacip olan tertibe riayeti<sup>769</sup> 'tekrarlanan yerlerde' kaydı ile zikretmektedir. Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa ise şu mütalaayı yapmaktadır:

*Hidâye'de 'tekraren yapılması meşru kılınan fiillerde tertibe riayet, (vaciptir)' denilmektedir. Hidâye'nin haşiyelerinde Mabsût'tan şu nakil yapılmaktadır: 'ikinci secde gibi, çünkü kişi şayet bir tek secde yaptıktan sonra diğer secdeyi yapmadan önce ikinci rekâta kalksa ikinci secdeyi kaza eder. Kıyam ise muteberdir. Çünkü o sadece vacibi terk etmiştir.'*

*Ben diyorum ki (فيما تكرر) kaydı, tekrar etmeyenlerin hükmünün kalkmasını gerektiren bir kayıt değildir. Rükû ve benzeri gibi bir rekâta tekrar etmeyen rükûnlarda tertibe riayet etmek, sehiv secdesi<sup>770</sup> babında -sehiv secdesi bir rükûnün öne alınması halinde gerekir- kısmı geleceği üzere yine vaciptir. Alimler, bir rükûnün takdiminin bir örneği olarak kiraatten önce, rükûnün takdimini zikrettiler. Sehiv secdesi sadece vacibin terki ile gerekir. Böylece bir rekâta tekrar edilmemeleri ile beraber, kiraat ve rükû arasında da tertibin vacip olduğu anlaşılmıştır. (Musannıf) ez-Zahîre'de 'kiraatten önce rükû yapmak gibi bir rükûnün öne alınmasına gelecek olursak, Züfer hariç üç imamımıza göre tertibe riayet vaciptir. Züfer'e göre farzdır' denilmektedir. Böylece tertibe riayetin mutlak olarak vacip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla (فيما تكرر) sözüne ihtiyaç yoktur. Bunun için ben Muhtasar'da o kaydı zikretmedim.*

*Aklıma geldi ki (فيما تكرر) kaydından murat, namazda farz olarak iftitah tekberi gibi, son oturuş gibi tekrarlanmayanlardan, namazda tekrarlananları ayırmaktır. Çünkü farz olanlarda tertibe riayet farzdır.<sup>771</sup>*

Kemalpaşazâde ise 'tekrar kaydı'nın, tekrar etmeyen fiiller arasındaki tertib ile ayrı tutulması için gerekli olacağını, çünkü bu tertibin farz olduğunu ifade eder. Ardından 'tertibe riayetin mutlak vacip' olduğunu iddia eden Sadruşşerîa'ya şu eleştiriyi yapar:

*(Musannıf) Kâfi'de şöyle söylemiştir: 'kıyam ve rükû gibi her rekâta tek yapılması meşru kılınan yerlerde tertibe riayet farzdır. Secde gibi her rekâta*

<sup>769</sup> "Düzene koymak, işi belli bir sıra üzere yapmak." Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 570.

<sup>770</sup> "Yanılma, telafi secdesi. Bir namazın Farzlarının sehven takdim veya tehirinden, vaciplerinin terk veya tehirinden dolayı o namazın sonunda yapılması gereken iki secde ile teşehhütten ve salevât-ı şerife ile duâdan ibarettir." Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 499.

<sup>771</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 118-119.

*birden fazla yapılan yerlerde ise farz değildir. Dolayısıyla şayet biri kıyamdan önce rükû yapsa veya rükûdan önce secde yapsa caiz olmaz.’*

*Anlattığımız husus ile iyice anlaşıldı ki tekrar kaydından maksat bazı yanlış anlayışlarda geçtiği gibi namazda tekrar değil her rekâtta tekrardır. Çünkü namazda farz olup tekrar etmeyen fiilleri -ki onlar son oturuş ve iftitah tekbiridir- ayırmak için hiçbir neden yoktur. Zira onlar arsında tertibi terk etme ihtimali hiçbir şekilde yoktur. Bahsi geçen kaydı, tertibin mutlak olarak vacip olduğunu iddia ederek terk eden kişi hata etmiştir.*

*Bununla beraber metinde (Îzâh'ta tertip için) 'fil olup tekrar eden' dedi. Çünkü tekrar etmeyen şey kıraat gibi fiillerden olmayansa onunla diğer rükûnlar arasındaki tertip farz olmaz. Bahsi geçen iddia, onun (Sadruşşerîa) sözüne bakanların da açıkça anlayacağı gibi bu kaydı anlamamaktan kaynaklanmaktadır.<sup>772</sup>*

Sadruşşerîa'ya göre secde gibi tekrarlanan fiillerde tertibe riayet vacip olduğu gibi kavme<sup>773</sup> gibi tekrar etmeyen fiillerde de vaciptir. Ayrıca alimlerin sehiv secdesi bahsinde kıyamın kıraate takdim edilmesi hususunda verdikleri benzer örnekler nedeniyle de kıyam ile kıraat arasındaki tertip de vaciptir. Dolayısıyla tekrar eden ve etmeyenlerde tertip vacip olduğundan dolayı 'tekrar' kaydına gerek yoktur. Sadruşşerîa, tüm bu görüşlerini ifade ettikten sonra bu kayıttan maksadın namaz da iftitah tekbiri ve son oturuş gibi tekrarlanmayanların ayrı tutulması olabileceği ihtimalini ifade etmektedir. Zira bunlarda tertibe riayet farzdır.

Kemalpaşazâde ise bu kaydın bir rekâtta tekrar etmeyen fiiller arasındaki tertibin ayrı tutulması için gerekli olduğunu ifade eder. Ona göre, rükû ile secde arasında ve secde ile oturuş arasında tertibe riayet farzdır. Kemalpaşazâde bu görüşüne dayanak olarak *Kâfi*'den yukarıda geçen alıntıyı yapmakta, dolayısıyla Sadruşşerîa'nın aksine her rekâtta tekrar etmeyen fiillerde tertibin farz olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Kemalpaşazâde, bu kuraldan 'fiil' kaydı ile fiil olmayan kıraati çıkarmıştır.

Her iki alimin de ifade ettiği kıyam ile kıraat arasındaki tertibin farz olmamasının nedenini İbn Abidin şöyle açıklamaktadır:

*İki rekatlı olmayan farzlarda kıraat ile rükû arasında tertibe riayet vacip olmanın manası kıraatten önce rükû yapsa o rekâtın rükûu sahihtir. Çünkü rükûun her rekâtta kıraat üzerine tertip edilmesi şart değildir. Rükû ile secde arasındaki tertip böyle değildir. O, farzdır. Hatta rükûdan evvel secde etse o rekâtın secdesi sahih olmaz. Çünkü secdenin aslında her rekâtta rükû üzerine tertibi şarttır. Nasıl ki rükûun kıyam üzerine tertibi de böyledir. Zira kıraat farz namazın bütünü*

<sup>772</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 101-102.

<sup>773</sup> "Rükûdan kıyama kalkıp bir kere 'Sübhaner rabbiye'l-azîm' diyecek kadar durmak." Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 297.

rekatlarında değil, muayyen olmamak şartıyla iki rekatında farz kılınmıştır. Kıyam, rükû, sucûd ise her rekâta muayyendir.<sup>774</sup>

Tertibe riayet, Hanefî mezhebinde namazın vaciplerinden sayılmış,<sup>775</sup> genel olarak eserler Sadruşşerîa'nın aksine 'tekrar' kaydına yer vermiştir.<sup>776</sup> Tekrar kaydından maksat Kemalpaşazâde'ye göre namaz da tekrar eden fiillerde değil her rekâta tekrar eden fiillerde vacibin kast edilmesidir. Ona göre Sadruşşerîa'nın zannı olan 'farz tertipten ayırma' maksadı için hiçbir neden yoktur, zira bu tertibi terk etmek zaten mümkün değildir.

Hanefî mezhebinde tekrar etmeyen fiiller arasındaki tertibe riayet farz kabul edilmiştir.<sup>777</sup> Sadruşşerîa'nın tertibi mutlak vacip saymasının temelinde ise *Zahîre*'den yaptığı alıntı etkili olmuştur. *Mecmâu'l-enhur* sahibi, Kemalpaşazâde'nin yukarıda geçen ifadelerini aktardıktan sonra Sadruşşerîa'nın da tutunduğu *Zahîre*'de geçen ibareyi aktarır ve şunları söyler:

*Muhît, Zahîre ve Kâfi sahipleri sehiv secdesi babında dedi ki: 'üç imamımıza göre rükûun secdeye takdimi ve rükûun kıraate takdimi vaciptir.' Diyorum ki: bu, biraz önce naklettiğimiz (Kemalpaşazâde'nin) ifadelerine aykırıdır. O halde bunu rivayetlerin ihtilafına hamlederek uzlaştırmak gerekir. Bu sebeple Sadruşşerîa'ya birçok itiraz yapıldı. Düşün!'*<sup>778</sup>

Öte yandan İbni Nüceym, *Zahîre*'de geçen ifadeleri verdikten sonra Sadruşşerîa'nın bununla istidlalde bulunduğunu söyler. Ona göre Sadruşşerîa *Zahîre*'de geçen ifadeleri yanlış anlamıştır. Ayrıca Kemalpaşazâde'nin de tutunduğu *Kâfi*'deki ifade ile *Zahîre*'de ki ifadeler arasında *Mecmâu'l-enhur* sahibinin aksine herhangi bir aykırılık da yoktur:

<sup>774</sup> İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2: 214-215. Ayrıca bk.: Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 68.

<sup>775</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 96; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 689; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 46; Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 62; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 160; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 135; İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 101; Şürübülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 92; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 132; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 64; Meydânî, *Lübâb*, 80; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 246; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 154; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1: 493; Yunus Apaydın, *İlmihal I İman ve İbadetler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 250; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 148; Okur, *İlm-i Hâl*, 71; Şakir, "Sadruşşerîa es-Sânî'nin En-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki", 81.

<sup>776</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 96; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 689; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 46; Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 62; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 160; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 135; İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 101; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 132; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 64; Meydânî, *Lübâb*, 80; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1: 493.

<sup>777</sup> Sıgnâkî, *Nihâye*, 276; Zeylâtî, *Tebyinü'l-hakâik*, 1: 106; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 520; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 64; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 282; İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2: 215; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1: 493. Tüm bunlara tertibe riayette 'tekrar eden' kaydını zikreden alimlerin eserlerini de ekleyebiliriz.

<sup>778</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 132.

(Zehîre’de ki ifadeler) Sadruşşerîa’nın zannettiği gibi değildir. İki söz arasında da tenakuz yoktur. Ulemanın ‘bu tertip şarttır’ sözünün manası ‘önce yaptığı rükûn hükümsüzdür’ demektir. Onu tertip üzere tekrarlaması lazımdır. Hatta rükû yapmadan secdeye gitse bu secdeye Nihâye’de açıklandığı gibi icma ile itibar edilmez. Secdeyi tekrarlaması gerekir. Yine ulemanın sehiv secdesi hakkında ‘tertîp vaciptir’ demelerinin manası ‘önce yaptığını tekrarlamakla namaz bozulmaz’ demektir.<sup>779</sup>

Leknevî, İbn Nüceym’in ifadelerini “iki söz arasındaki çelişkiyi uzaklaştıran güzel bir tahkik” diyerek tasvip etmiştir.<sup>780</sup> İbn Nüceym’in ifadelerine de yer veren İbn Abidîn ise şunları söyler:

*Her namazda veya her rekâta tekrar eden kıyam, rükû, sücûd ve son oturuş gibi şeylerde tertîp farzdır...Burada şöyle bir sual akla gelebilir: Neseî’nin el-Kâfî adlı eserinin secde-i sehiv babından anlaşıldığına göre secde-i sehiv birçok şeylerden dolayı vacip olur... Meselâ kıraatından önce rükû yapmak yahut rükûdan önce secdeye gitmektir. Çünkü bize göre tertibe riayet vaciptir...İşte burada tertibi terk eden vacibi terk etmiş demektir. Bunun benzeri ez-Zahîre’dedir. Halbuki el-Kâfî nam eserde bunun hakkında, ‘kıyamın rükûdan, rükûun da secdeden önce tertip üzere yapılması farzdır. Çünkü bunsuz namaz olmaz’ denilmektedir.<sup>781</sup>*

Yine İbn Abidîn, yukarıda verdiğimiz İbn Nüceym’in ifadelerini verdikten sonra Sadruşşerîa’nın görüşleri için şaşırıldığını şöyle dile getirir:

*Hâsılı, tertîbin farz oluşu ‘önce yaptığını tekrarlamak farz’ manasındadır. Vacip oluşu ‘ziyade etmemek gerekir’ manasındadır. Çünkü bir rekâttan az olan ziyade namazı bozmaz. Binaen aleyh tertîp farz değil, vacip olur... Sadruşşerîa bu inceliği kavrayamamış iftitah tekbiriyle son oturuştan maada her yerde tertîbin mutlak surette vacip olduğunu zannetmiştir. En-Nihâye’nin sözünden anladığı manadan dolayı Sadruşşerîa’nın hareketine şaşılır.<sup>782</sup>*

Nihai olarak denilebilir ki Sadruşşerîa, Zahîre’den yaptığı alıntı nedeniyle namaz içerisinde tertibe riayetinin mutlak vacip olduğunu söylemiş ve mezhebin genel kabulüne aykırı kanaat ortaya koymuştur. Kemalpaşazâde’nin hata olarak ifade ettiği bu kanaat, Şeyhizâde’nin, İbn Nüceym’in, Leknevî’nin ve İbn Abidîn’in dikkatini çekmiştir. İbn’ü-nüceym’in, Sadruşşerîa’nın yaptığı alıntıyı yanlış anladığını söylemesi ve doğrusunu ifade etmesi Leknevî ve İbn Abidîn tarafından tasvip edilmiştir. Tüm bunlar ise Kemalpaşazâde’nin getirdiği eleştirinin haklılığını, Sadruşşerîa’nın ise Zahîre’de ki ifadeleri yanlış anlayıp yanlış kanaate vardığını gösterir.

<sup>779</sup> İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, 1: 519-520.

<sup>780</sup> Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, 2: 69.

<sup>781</sup> İbn Abidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2: 215.

<sup>782</sup> İbn Abidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2: 216.

### 3.2.3. Selam Vermek

Burhânüşşerîa, namazın vaciplerini sayarken ‘selam’ lafzının da vacip olduğunu ifade eder.<sup>783</sup> Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa ise İmam Şâfi’ye göre selam lafzının farz olduğunu söylemekle yetinmekte herhangi bir ayrıntıya girmemektedir.<sup>784</sup> Kemalpaşazâde ise bu kısımda farz ile vacibin farkına işaret etmek gerektiğini aksi halde ihtilafın tahakkuk etmeyeceğini şöyle ifade etmiştir:

*Selam lafzı Şâfi’nin aksine (vaciptir). Çünkü ona göre selam lafzı farzdır ve namaz, selam olmaksızın sahih olmaz. Şâfi’ye göre farz ile vacip arasında fark olmadığı için bu kaydı (namaz selam olmaksızın sahih olmaz kaydını) söylemek gerekir. Zira ihtilaf sırf selamın farz olduğunu söylemekle gerçekleşmez.*<sup>785</sup>

Sadruşşerîa, ayrıntıya girmeksizin İmam Şâfi’ye göre selam lafzının farz olduğunu söylerken Kemalpaşazâde farz ile vacip arasındaki farka da dikkat çekmek gerektiğini ifade etmiştir. Esasen Sadruşşerîa İmam Şâfi’ye göre farz ile vacip arasında fark olmadığını *Tenkîh* isimli usul eserinde belirtmiştir:

*Farz, bilgi ve amel bakımından gereklidir. Hatta inkâr eden tekfir edilir. Vacip ise amel bakımından gerekli olup ilim bakımından gerekli değildir. İnkâr edeni de tekfir edilmez. Bilakis ahad haberi hafife alırsa günahkâr olduğuna hükmedilir... Şâfi -Rahimehullahi Teâlâ- farz ve vacibin arasını ayırmaz.*<sup>786</sup>

Sadruşşerîa’nın ayrıntıya girmemesinin nedeni belki de yeri olmadığını düşünmesinden dolayıdır. Zira fûrû bir eser doğrudan meselelerin hükmünü incelemeyi amaçladığından usuldeki farklılıklar eserin amacının dışında kalmaktadır. Çünkü fûru eserler doğrudan meselenin hükmü ile ilgilenirken<sup>787</sup> usul daha çok kaynaktan, hükmün nasıl çıkarıldığını yani hüküm istinbatını ele almaktadır.<sup>788</sup> İfade edilmelidir ki usuldeki konuların fûru eserlerde incelenmesi onları usulün konusu olmaktan çıkarmadığı gibi fûru eserlerde işlenmesini de gerekli kılmaz. Sadruşşerîa, kimi yerde usuldeki tartışmalara değinmekle beraber genellikle bu konuları işlememiştir. Ayrıca Kemalpaşazâde’nin de ifade ettiği hususu *Tenkîh*’te ele alması, Sadruşşerîa’nın konuyu

<sup>783</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 62.

<sup>784</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 120.

<sup>785</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 103.

<sup>786</sup> Sadruşşerîa, *Tenkîh*, 490-491.

<sup>787</sup> Zuhayli, *İslâm fıkhi Ansiklopedisi*, 1: 18; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 149; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 25; Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmî & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, Yay. Haz.: Abdullah Kahraman, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 74; Yaman, *İslâm Hukukuna Giriş*, 20.

<sup>788</sup> Bilmen, *Fıkıh İlmî & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 206; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 144; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 25; Yaman, *İslâm Hukukuna Giriş*, 20.

usule bıraktığını da göstermektedir. Dolayısıyla *Şerhu'l-vikâye* bu gibi ayrıntıların yeri olmadığından Kemalpaşazâde'nin eleştirisi gereksiz görünmektedir.

### 3.2.4. Tadîl-i Erkân

Burhânüşşerîa, namazın vaciplerini sayarken tadîl-i erkânı<sup>789</sup> da sayar.<sup>790</sup> Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa ise tadîl-i erkânı şöyle açıklar:

*“Tadîl-i erkân, rükûda ve yine secde organların mutmain olmasıdır. (Bu da) bir tesbih miktarı olarak tespit edilmiştir. Yine organların mutmain olması kavme ve iki secde arasında da gereklidir.”*<sup>791</sup>

Kemalpaşazâde ise burada Burhânüşşerîa'nın aksine tadîl-i erkân yerine ‘*secde ve rükûda organların mutmain olması*’ ifadesini kullanmakta ve tercihini şöyle ifade etmektedir:

*“Tadîl-i erkân demedi. Çünkü (bu ifade) vacip olmayan kavme ve iki secde arasındaki oturuşu da kapsamaktadır. Onlar, Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre sünnettir ve bu şekilde Hidâye'de açıklanmıştır.”*<sup>792</sup>

Kemalpaşazâde, ‘*secde ve rükûda organların mutmain olması*’ diyerek kavme ve iki secde arasındaki oturuşta organların mutmain olmasının vacip olmadığını, aksine tarafeyne<sup>793</sup> göre sünnet olduğunu ifade etmekte ve Sadruşşerîa'nın aksine bu görüşü tercih etmektedir.

Tadîl-i erkân “*namazın rükünleri edâ edilirken gerekli itinanın gösterilmesi, her birine tam hakkının verilmesi, rükünler yapılırken her uzvun huzura erip hareketten kesilmesidir*” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>794</sup> Hükmü noktasında ise üç ayrı görüşün ortaya çıktığını görmekteyiz. Ebû Yusuf'a göre tadîl-i erkân mutlak farz iken, Cürcânî'nin tahricine göre tarafeyn, mutlak sünnet olduğunu kabul etmiştir. Kerhî'nin tahricine göre

<sup>789</sup> “*Namazın rükünleri edâ edilirken gerekli itinanın gösterilmesi, her birine tam hakkının verilmesi, rükünler yapılırken her uzvun huzura erip hareketten kesilmesi.*” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 533.

<sup>790</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 62.

<sup>791</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 120.

<sup>792</sup> İbn Kemâl, *el-Îzâh*, 1: 103.

<sup>793</sup> “*İmam Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasen.*” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 545.

<sup>794</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 533.

ise tarafeyn, rükû ve secde de vacip, kavme ve celse<sup>795</sup> de ise sünnet olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>796</sup>

Ebû Yusuf'un kanaati tercih edilmemiş olmakla beraber kimi alimler Ebû Yusuf'un farz demesinden maksadının ameli farz, yani vacip olduğunu ifade etmişler, böylece bir ihtilaf olmadığını da söylemişlerdir.<sup>797</sup> Bu konuda Leknevî şunları kaydeder:

*Ebû Yusuf'un görüşüne gelecek olursak farzdan maksadı ameli farzdır. O da aynî vaciptir. Dolayısıyla hakikatte hocası ile arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Yine İbnü'l-Hümâm bunu Fethu'l-kadîr isimli eserinde; İbn Nüceym ise Bahr isimli eserinde doğrulamıştır.*<sup>798</sup>

Ali el-Kârî ise vacibin ihlalinin sehiv secdesi ile kurtarılabileceğine, farzın ise sehiv secdesi ile kurtarılamayacağına binaen Ebû Yusuf'un sözünün vacibe hamledilemeyeceğini söylemiştir.<sup>799</sup>

İbn Nüceym, Cürçânî'nin kanaatinin zayıf olduğunu söylemiş ardından tadîl-i erkânın dört yerde vacip olduğu kanaatini tercih etmiştir:

*“Delil, bu dört yerde yani rükû, secde, kavme ve iki secde arası oturuşta vacip olmasını gerektirmektedir.”*<sup>800</sup>

İbnü'l-Hümâm<sup>801</sup> ve Şürunbülâlî<sup>802</sup> aynı ifadelere yer vermiş; Tahtâvî<sup>803</sup> ve İbn Nüceym,<sup>804</sup> Kerhî'nin sözünü doğrulamış; mezhepte ise tadîl-i erkân, rükû ve secdede vacip kabul edilmiştir.<sup>805</sup> Leknevî, *Hidâye*'ye yaptığı haşiyede bu tercihi şöyle açıklar:

*Diyorum ki bu sahîh olan görüştür. Nasıl olmasın ki? Allah Rasûlü -O'na ve ailesine salât ve selam olsun- namazı hafîfe alan bu bedevîye 'namazı kıl çünkü*

<sup>795</sup> “İki secde arasında ‘Sühbâne rabbiye'l-azîm’ diyecek kadar oturmak.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 70.

<sup>796</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 686-687; Merğînânî, *Hidâye*, 1, 49-50; Sıgnâkî, *Nihâye*, 327; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 522; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 234; Şürunbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 257-258; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-ehur*, 1: 132; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 249-250; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 220.

<sup>797</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 308; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 523; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 250; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 74.

<sup>798</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 74.

<sup>799</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 235.

<sup>800</sup> İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 523.

<sup>801</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 308.

<sup>802</sup> Şürunbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 259.

<sup>803</sup> Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 249.

<sup>804</sup> İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 522.

<sup>805</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 686; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 96; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 49; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 123; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 160; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 120; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 308; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 522; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 234; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 92; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-ehur*, 1: 132; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 1: 64; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 249-250; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 220; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 74; Mehmet Zihni Efendi, *Büyük İslam İlmihali*, 246; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1: 494; Apaydın, *İlmihal I*, 1: 251; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 147; Okur, *İlm-i Hâl*, 71.



*sen namaz kilmadin' dedi. Buradaki emir farziyyet bildirir. Şayet haber-i vâhit olmasaydı biz Şâfi'nin dediğini diyecektik. Haber-i vâhit vacip olduğunu ispatlıyor. Dolayısıyla vacip olması gerekir. Sünnet olması gerektiği sözü ise açık ve sahih olan hadise aykırıdır.*<sup>806</sup>

Dolayısıyla rükû ve secdede Kerhî'nin tahrici olan vacip hükmü tercih edilmiştir. Kavme ve celse de ise Kerhî, tadîl-i erkânın sünnet olduğunu söylemiştir.<sup>807</sup> Zira ona göre rükû ve secdedeki tadil, kavme ve celsedeki tadilden farklıdır. Rükû ve secdedeki tadil, maksut olan rüknü tamamlarken, diğerleri bizzat maksut olan rükmü değil, bir rükundan diğerine intikali tamamlar.<sup>808</sup>

Kavme ve celsede tadîl-i erkânın hükmü hususunda İbnü'l-Hümâm şunları kaydeder:

*Kavme ve celsenin Allah Rasûlünün devamlı yapması ve dört sünen sahibinin, Dârakutnî'nin ve Beyhâkî'nin İbn Mesût'tan onun da Nebî'den rivayet ettiği 'namazda, rükû ve secdeden sırtını dikmeyen adamın namazı caiz değildir' hadisi nedeniyle vacip olması gerekir.*<sup>809</sup>

Yukarıda geçen İbn Nüceym'in ifadelerini İbnü'l-Hümâm<sup>810</sup> ve Şürunbülâlî'de<sup>811</sup> aktararak kavme ve celsede de hükmün vacip olduğunu beyan etmişler, yine birçok Hanefî alim eserlerinde kavme ve celsenin vacip hükmünde olduğunu tercih etmişlerdir.<sup>812</sup> İbn Abidîn ise konuyla ilgili ayrıntıları aktardıktan sonra kendi görüşünü şöyle açıklar:

*Hâsılı, rivayet ve dirayet yönünden esah olan kavil tâdil-i erkânın vacip olmasıdır. Kavme ile celsenin ve bunlardaki tadilin hükmüne gelince mezhepte meşhur olan kavle göre sünnettir. Vacip olduğu da rivayet edilmiştir ki delillere uygun olan da budur. Kemal ile ondan sonra gelen müteahhirin ulema bunu tercih etmişlerdir.*<sup>813</sup>

Tüm bunlar göstermektedir ki mütekaddim alimlerin ihtilafı arasından müteahhir alimler, rükû ve secde ile kavme ve celse de tadîl-i erkânın vacip olduğu kanaatini tercih etmişlerdir. Bu bağlamda Sadruşşerîa'nın ve Burhânüşşerîa'nın tercihi müteahhir

<sup>806</sup> Merğînânî, *Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî meâ şerhi'l-allâmeti Abdi'l-hayy el-Leknevî*, 1: 328; Aynı değerlendirme için bk.: Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 686-687; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 522.

<sup>807</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 132; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 308; İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1: 221.

<sup>808</sup> Merğînânî, *Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî meâ şerhi'l-allâmeti Abdi'l-hayy el-Leknevî*, 1: 327; Sıgnâkî, *Nihâye*, 327; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 250; İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1: 221.

<sup>809</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 308.

<sup>810</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 308.

<sup>811</sup> Şürunbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 259.

<sup>812</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 1: 308; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1: 522; Şürunbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 257; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 132; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 1: 64; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 250; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 75.

<sup>813</sup> İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1: 220-221.

ulemanın tercihinine muvafık olamakta, Kemalpaşazâde'nin eleştirisi müteahhir ulemanın tercihinine aykırı olmaktadır.

### 3.2.5. Zan ile Vehim Arasındaki Fark

Burhânüşşerîa, sehiv secdesini anlatırken namazda kaç rekât kıldığını hatırlamayan kişinin durumu hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

*Kişi, kaç rekât kıldığı hususunda ilk defa şüpheye düşse namazı yeniden kılar. Şayet (bu durum) çokça olursa galip olan zannını tercih eder. Zannı galip olmazsa en az olan zannını tercih eder ve namazın sonu sanılan her yerde oturur.*<sup>814</sup>

Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa konuyu bir örnekle açıkladıktan sonra metinde geçen (ظنه آخر صلاته) ibaresinden maksadın ne olduğunu şöyle açıklar:

*Yani dördüncü rekâtı veya üçüncü rekâtı kıldığına dair şüphe ederse ve ikisinden biri üzerine zann-ı galip olmazsa az olan zannını tercih eder. O da üçüncü rekattır, bununla beraber orada oturur. Sonra diğer rekâtı kılar. Yine oturur. Çünkü son rekâtı olabilir ve son oturuş farzdır. (ظنه آخر صلاته) ibaresinden kastedilen iki taraftan birinin tercih edilmesi değildir. Bilakis kastedilen vehimdir. Çünkü iki taraftan birinin diğerine galip olmaması varsayılmaktadır.*<sup>815</sup>

Kemalpaşazâde ise Sadruşşerîa'nın bu ifadelerini şöyle eleştirir:

*“Bazılarının dediği gibi ‘onun vehmi’ demedi. Çünkü vehim sadece tercih edilen yerlerde olur. Dolayısıyla zannın aksine vehim, şüphelenilen yerlerde kullanılmaz. Çünkü zan şüphelenilen yerde kullanılır.”*<sup>816</sup>

Leknevî, burada Sadruşşerîa'nın takdiri bir müdahaleye cevap verdiğini ifade eder. Ona göre bu soru ve cevabı şöyledir:

*Zann-ı galip olmadığında namazın sonu sanılan her yerde oturulması doğru değildir. Çünkü zan iki taraftan birini yeğlemekten ibarettir. Bu örnekte ise zan bulunmamaktadır. Çünkü zann-ı galibin olmaması varsayılmaktadır. Aksi halde az olanı değil zann-ı galibini alması gerekir.*

*Bu ifadeyi savuşturmanın şekli de şöyledir: Zan aynı şekilde vehim için de kullanılır. Buradaki maksat ise iki taraftan birinin tercihi değil vehimdir. Denilebilir ki ‘vehim tercih edilen taraftan ibarettir. O da sadece zannın varlığında olur. Öyleyse buradaki zan değildir. Dolayısıyla vehim de değildir.’ Buna şöyle cevap verilir: Vehimden maksat sadece (son rekât) izlenimi vermektir.*<sup>817</sup>

<sup>814</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 81.

<sup>815</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 168.

<sup>816</sup> İbn Kemâl, *el-İzâh*, 1: 148.

<sup>817</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 281.

Sadruşşerîa'nın ifade ettiği hususa göre hangi rekâta olduğuna dair zann-ı galip olmadığına, az olan zanna göre hareket edilir. Son oturuş farz olduğundan dolayı, son oturuş sanılacak olan her yerde oturulmalı, dolayısıyla son oturuşu atlama ihtimali ortadan kalkmış olmalıdır. Sadruşşerîa burada 'son oturuş sanılacak her yerde oturulmalı' derken 'sanmak' ifadesi için Burhânüşşerîa'nın kullandığı ve 'iki taraftan birini seçmek' manasına gelen 'zan' kelimesinden maksadın aslında bu manada olmadığını, 'vehim' manasında olduğunu ifade etmektedir. Kemalpaşazâde'ye göre ise 'vehim' tercih edilen yerlerde kullanıldığından şüphelenilen yerlerde kullanılamaz. Dolayısıyla zannın yerine vehim kullanılamaz.

Leknevî ise Sadruşşerîa'nın ifadelerini açarken zannın vehim yerine de kullanıldığını, buradaki maksadın ise iki taraftan birini tercih etmek değil aksine vehim olduğunu, vehmin ise son rekât sanılması olduğunu söyler.

Hanefî mezhebinin temel eserlerine baktığımızda farklı kullanımları görmekteyiz. Kimi alimler 'son rekât sanılan' demek için 'zan' kelimesini,<sup>818</sup> kimi alimler 'vehim' kelimesini,<sup>819</sup> kimi alimlerde 'ihtimal' kelimesini<sup>820</sup> kullanmışlardır.

Söz gelimi Şürunbülâlî, bu hususu "*namazının sonu zannettiği her rekâttan sonra oturur ve ettehiyyatü duasını okur*"<sup>821</sup> şeklinde açıklar ve 'zan' kelimesini kullanır. Zeylâî, "*namazının sonu olarak vehmettiği her yerde oturur*"<sup>822</sup> şeklinde açıklar ve 'vehim' kelimesini kullanır. Mevsîlî ise "*namazın sonu olması ihtimal dahilinde olan her yerde oturur*"<sup>823</sup> şeklinde açıklar ve 'ihtimal' kelimesini kullanır.

Esasen birbirinden farklı olan kelimelerin aralarındaki farkı Haddâd, şöyle ifade eder: "*Şek, birinin diğeri üzerinde ayrıcalığının olmadığı iki durumun eşitliğidir. Zan, isabetli olması yönü ağır basan iki durumun eşitliğidir. Vehim ise hata yönü ağır basan iki durumun eşitliğidir.*"<sup>824</sup>

Şürunbülâlî ise bu üç kelimeyi şöyle açıklar: "*Vehim, hata yönünün ağır basmasıdır. Zan ise isabetli olma yönünün ağır basmasıdır...Şek, iki durumun eşitliğidir.*"<sup>825</sup>

<sup>818</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 81; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 182; Meydânî, *Lübâb*, 105.

<sup>819</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 76; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 199; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 2: 195; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 372; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 1: 105.

<sup>820</sup> Mevsîlî, *Kitâbu'l-ihyâr litalîli'l-muhtâr*, 100; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 227.

<sup>821</sup> Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 182.

<sup>822</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 199.

<sup>823</sup> Mevsîlî, *Kitâbu'l-ihyâr litalîli'l-muhtâr*, 100.

<sup>824</sup> Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 203.

<sup>825</sup> Şürunbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 493-494.

Mehmet Erdoğan'ın yaptığı tanımlar ise şöyledir: “*Vehm: Doğruluk ihtimali %50'nin altında olan kuruntudur ki dinde hiçbir değeri yoktur.*”,<sup>826</sup> “*Şekk: ... Doğru olup olmadığı tam %50 oranında olan bilgi.*”,<sup>827</sup> “*Zann: %51 ile %99 arasında kesinliği olan bilgi.*”,<sup>828</sup> “*Yakîn: Kesinlik, %100 kesin bilgi.*”<sup>829</sup>

Yapılan tanımlardan anlaşılacağı üzere vehim ile zan arasında farklılık vardır. Zira zannın manasında doğruluk ağır basarken vehimde hata ağır basmaktadır. Ancak her ikisinde de şüphe mevcuttur. Dolayısıyla Sadruşşerîa'nın zan kelimesini açıklarken vehim ifadesini kullanması ve iki taraftan birinin ağır basmadığını söylemesi yapılan tanımlara aykırı durmaktadır. Zira vehimde hata yönü ağır basarken zanda isabet yönü ağır basmaktadır. Sadruşşerîa'nın bahsettiği eşitlik ise şüphe halinde söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla Kemalpaşzâde'nin “*Çünkü vehim sadece tercih edilen yerlerde olur*” ifadeleri haklı bir eleştiridir.

Öte yandan vehim ile zan arasındaki benzerlik nedeniyle farklılık amaçlanmadan her iki kelimenin birbiri yerine kullanılması mümkündür. Zira Leknevî'de bu hususa işaret etmiştir. Sözlüklerde vehim tarif edilirken zan kelimesinin de kullanılması bu farklılık hesaba katılmadan her iki kelimenin birbiri yerine kullanılabileceğini de göstermektedir.<sup>830</sup> Tehânevî'nin de ifadeleri bu hususu teyit etmektedir:

“*Şek, zan ve vehim, Kirmâni'nin de ifade ettiği gibi sözlük açısından neredeyse birbirinden farksızdır. Zan, fakihlerin istilâhında ise iki eşit durum arasında kararsız kalmak ya da birini diğerine tercih etmektir.*”<sup>831</sup>

Yine Hanefi mezhebinin temel eserlerinde ‘son oturuş sanılan her yer’ manası için aslında birbirinden farklı olan zan, vehim ve ihtimal kelimesinin kullanıldığı ancak hepsinden kast edilenin ise aynı olduğu görülmektedir. Bu da bizlere amacın, konunun anlaşılması olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Leknevî'nin “*vehimden maksat sadece (son rekât) izlenimi vermektir*”<sup>832</sup> ifadesi haklı görünmektedir. Bu ise Kemalpaşzâde'nin eleştirisinin dilin kullanımı açısından daha doğru olduğunu göstermekle beraber Sadruşşerîa'nın kullanımının meselenin anlaşılması hususunda

<sup>826</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 601.

<sup>827</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 524.

<sup>828</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 616.

<sup>829</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 609.

<sup>830</sup> İbrâhîm Enîs vd. *Mucemü'l-vasîd*, 1020; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 1016.

<sup>831</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Thk: Alî Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 1153.

<sup>832</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 281.

herhangi bir engel teşkil etmemesi bakımından gereksiz bir eleştiri olduğunu da göstermektedir.

### 3.2.6. Seferi Bir Kimsenin Vakit Namazlarında Mukim Olan İmama Uyması

Burhânüşşerîa sefer<sup>833</sup> ile ilgili hükümleri açıklarken müsafirin mukim<sup>834</sup> bir imama namazda uyabileceğini ve bu şekilde namazını tam kılacağını söyler. Ancak namazın vakti çıkması halinde müsafirin mukime tabi olamayacağını da ifade eder.<sup>835</sup> Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa ise konuya şöyle açıklık getirir:

“Çünkü vakit içerisinde müsafirin namazı tabi olması sebebiyle dört rekâta dönüşür. Vakitten sonra ise müsafirin farzı asla dönüşmez.”<sup>836</sup>

Kemalpaşazâde ise Sadruşşerîa’yı şöyle eleştirir:

*Vakit içerisinde, imamı mukim olan müsafir kişi namazını tam kılar. Yani tabi olması sebebiyle farzı dört rekâta dönüşür. Vakitten sonra ise müsafire imamlık yapamaz. Çünkü vakitten sora uymak sahîh olmaz. Zira bu durum ilk iki veya son iki rekâta uyması sebebiyle kıraat ve oturuş hususunda farzı kılanın nafîle kılanı uymasına neden olur. ‘Farzı vakitten sonra değişmez’ diyen kişi sanki ‘uymak sahîh ancak farzı değişmez’ şeklinde algılamıştır.*<sup>837</sup>

Sadruşşerîa ve Kemalpaşazâde, esasen vaktin çıkmasıyla müsafirin mukime uyamayacağı hususunda aynı kanaate sahiptirler. Bu kanaat ise mezhebin genel kabulüdür.<sup>838</sup> Mezhebin bu kanaatini açıklayıcı olması bakımından Mehmed Zihni Efendi’nin izahını aktarmakla yetineceğiz:

*Kaza suretinde vakti çıkmış ve namaz hangi sıfatta ise o sıfat üzerine zimmeti abda geçmiş olduğundan, kazai salati rubaiyye itmekte mukim müsafire iktida idabilür isede müsafir mukime iktida idemez. Çünkü müsafirin zimmetine o farzı rubai iki rekat olarak geçmiş olduğundan niyeti ikamet ile dörde tağyir itmediği gibi mukime iktida ile dahi tağyir itmemele mütereffiz müteneffile iktida itmîş olmak lazım gelir. İktida şef’i evvelde vaki olduğına göre mukimin mukimin kaide-i ulası vacip ve müsafirin kaidesi farz olduğundan ka’de hakkında ve şef’i*

<sup>833</sup> “Yolculuk, bir yerden diğer yere gitme. Bir kimsenin üç gün üç gece yani mutedil yürüyüşle on sekiz saatlik veya daha uzak bir yere gitmek üzere oturduğu mahalden ayrılması Böyle bir kimseye ‘seferî=yolcu’ denir.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 499.

<sup>834</sup> “Oturun, ikamet eden. Vatanında veya o hükümdeki bir yerde oturan kimse. Mukabili ‘müsafir=yolcu’dur.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 398.

<sup>835</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 86.

<sup>836</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 177-178.

<sup>837</sup> İbn Kemâl, *el-İzâh*, 1: 157.

<sup>838</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 152; Mevşîlî, *Muhtâr li'l-fetvâ*, 135; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 157; Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 86; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 188; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 165; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 242; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 1: 106; Mehmet Zihni Efendi, *Büyük İslam İlmihali*, 437-438; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 202; Apaydın, *İlmihal I*, 1: 328.

*saniyede vaki oldığına göre son iki rekatta mukimin kıraati nafîle bulduğundan kıraati hakkında müfteriz müteneffîle iktida itmiş olur. Bu ise caiz değildir.*<sup>839</sup>

Öte yandan Kemalpaşazâde'nin eleştirisi Sadruşşerîa'nın ifadeleri üzerinedir. Zira Sadruşşerîa “*vakitten sonra ise müsafirin farzı asla dönüşmez*” derken, Kemalpaşazâde, “*‘farzı vakitten sonra değişmez’ diyen kişi sanki ‘uymak sahih ancak farzı değişmez’ şeklinde algılamıştır*” demektedir.

Sadruşşerîa'nın ifadeleri metnin öncesi ve sonrası ile ele alındığında Kemalpaşazâde'nin ifadelerinin yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira Burhânüşşerîa, müsafirin vakit içerisinde mukime uyabileceğini söylemekte Sadruşşerîa ise bunu vaktin içerisinde müsafirin farzının dört rekâta dönüşeceği ile açıklamaktadır. Yine Burhânüşşerîa vakit çıkınca mukimin müsafire imam olamayacağını söylemekte Sadruşşerîa ise bunu vakitten sonra farzın değişmeyeceğine bağlamaktadır. Dolayısıyla Sadruşşerîa'nın ifadelerinden Kemalpaşazâde'nin de dediği gibi ‘uymak sahih ancak farz değişmez’ şeklindeki hüküm çıkmamaktadır. Bu hususa Kemalpaşazâde'nin ‘sanki’ diyerek değinmesi de kendisinin net bir kanaatte olmadığını göstermektedir.

### **3.2.7. Kasamenin Şehirde Ölü Bulunan Kişinin Yıkanmasına Etkisi**

Burhânüşşerîa, şehit bahsinde konuyla ilgili hükümleri incelerken şunları ifade etmiştir:

*“Şehit, yıkanmaz. Namazı kılınır ve kanı ile beraber defnedilir. Sabî, cünüp kişi, hayızlı ve nifaslı bayan ve şehirde ölü bulunan ve katili bilinmeyen kimse ise yıkanır.”*<sup>840</sup>

Burhânüşşerîa, katili bilinmeyen ve şehirde ölü bulunan kişinin cesedinin yıkanacağını ifade eder. Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa ise şu açıklamaları yapar:

*(Şehirde ölü bulunan kişinin) eğer katili bilinmiyorsa ne ile öldürüldüğüne bakılmaksızın o yıkanır. Çünkü gerekli olan diyet ve kasamedir. Zahîre’de de böyle anlattı. Bununla beraber kasame gereken bir yerde olması veya olmaması durumunu anlatmadı.*

*Ben derim ki ölünün şehirde bulunmasından maksat kasame gereken bir yerde bulunmasıdır. Lakin câmi ve cadde gibi kasame gerekmeyen bir yerde bulunursa ve eğer katlin kesici aletle yapıldığı biliniyorsa yıkanmaz. Çünkü o şehittir. Eğer büyük bir sopa ile öldürüldüğü biliniyorsa Ebû Hanîfe’ye göre yıkanması gerekir. Çünkü imameynin aksine ona göre şehit değildir. Eğer küçük bir sopa ile öldürüldüğü biliniyorsa ittifakla yıkanması gerekir. Çünkü katl bizzat*

<sup>839</sup> Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 432-433.

<sup>840</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 95.

diyeti gerektirir. Katilin bilinmemesi sebebiyle diyetin düşmesi ise onu şehit kılmaz.<sup>841</sup>

Kemalpaşazâde ise mahallin hükme etki etmeyeceğini ifade ederek şu eleştiriyi getirir:

*Şehirde ölü bulunan kişi yıkanır. Bu durum da katil aletine itibar edilmez, bununla beraber yıkanır. Çünkü zulüm olarak mı mazlum olarak mı öldürüldüğü yine hata ile mi veya kasıtlı olarak mı öldürüldüğü bilinemez. Bunu Kudûrî şerhinde ez-Zâhidî anlattı. Dolayısıyla mahallin değişmesi ile hal değişmez. Buna dikkat etmeyen kişi ise dediği şeyi dedi.*<sup>842</sup>

Sadruşşerîa'ya göre Burhânüşşerîa'nın 'şehirde ölü olarak bulunan' ifadesinden kastı kasame gereken bir yerde ölü olarak bulunmasıdır. Bu durumda kişinin ne ile öldürüldüğüne bakılmaksızın cesedi yıkanır. Cami ve cadde gibi kasame gerekmeyen bir yerde bulunursa o zaman ne ile öldürüldüğüne bakılır. Eğer kesici aletle öldürüldüğü biliniyorsa cesedi yıkanmaz zira şehittir. Büyük sopa ile öldürüldüğü biliniyorsa imameyne göre şehit olup yıkanmaz, küçük sopa ile öldürülmüş ise ittifakla yıkanır.

Kemalpaşazâde'ye göre ise kasame şartının hükme bir tesiri yoktur. Önemli olan ise maktulün zulmen öldürülüp öldürülmediğinin ve kasten mi yoksa hataen mi öldürüldüğünün bilinmesidir. Anlatılan şartlarda yani kişinin şehirde ölü bulunulması ve kim tarafından nasıl öldürüldüğünün bilinmemesi halinde kasame gerekli bir yer olsa da olmasa da ceset yıkanır. Kemalpaşazâde, Burhânüşşerîa ve diğer Hanefî alimler gibi konuyu anlatırken 'şehir' kaydına yer vermiş, ancak şehri, bahsi geçen şartlar gerçekleşirse kasame gereken veya gerekmeyen yer şeklinde ayırmanın hükme bir tesiri olmadığını ifade etmiştir.

İslam Hukukunda kısas, "kasten adam öldürme, yaralama, sakatlama ve benzeri suçların aynısı ile suçlunun cezalandırılması" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>843</sup> Diyet ise "öldürme veya yaralama gibi işlenen cinayet sebebiyle mağdura ya da varislerine bir tür tazminat mahiyetinde olarak ödenmesi gereken mal" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>844</sup> Kasten öldürmelerde kısas cezası uygulanırken katil ile maktulün yakınlarının diyet üzerine anlaşması halinde kısas düşmekte ve diyet söz konusu olmaktadır.<sup>845</sup>

<sup>841</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 195.

<sup>842</sup> İbn Kemâl, *el-İzâh*, 1: 178.

<sup>843</sup> Koçak, *İslam Hukuku*, 561.

<sup>844</sup> Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 64; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 107.

<sup>845</sup> Koçak, *İslam Hukuku*, 567; Yaman, *İslâm Hukukuna Giriş*, 173.

Kıyas veya diyet uygulanacak olan katilin bilinmemesi halinde ise kasame devreye girmektedir. Zira kasame “*katili bilinmeyen ve üzerinde öldürme eseri bulunan bir cesedin bulunduğu yer ahalisinden elli kişinin özel şekilde yemin etmeleri*” demektir.<sup>846</sup> Kasame için kişiyi öldürmediğine ve öldüreni bilmediğine dair yemin edecek elli kişi gerekmektedir. Yeminin akabinde mahalle ahalisine ölünün diyeti paylaşılır.<sup>847</sup> Kasame de cesedin bir yerleşim yerinde ölü bulunması şart koşulmuştur.<sup>848</sup> Bu şart klasik eserlerde ‘bir mahallede bulunması’ veya ‘bir şehirde bulunması’ kaydı ile ifade edilmiş, bu kayıtlardan maksat ise şu şekilde açıklanmıştır:

“(Şehir kaydı) yakınında medeniyetin olmadığı çölü ayırmaktadır.”<sup>849</sup>

Şehir kaydını ekledi. Çünkü maktul yakınında medeniyetin olmadığı bir çölde bulursa orada kasame ve diyet gerekmez. Katl eseri bulunursa şayet yıkanmaz. Aynı Mirâcü'd-dirâye'de de şöyle anlatılmıştır: ‘şehirden murat medeniyet ve yakınıdaki şehir veya köydür.’<sup>850</sup>

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere yerleşim yeri haricinde katili bilinmeyen maktul için kasame söz konusu olmamaktadır. Ayrıca yerleşim yerinde dahi bulursa cami ve cadde gibi yerlerde de kasame uygulanmaz.<sup>851</sup>

Hanefi mezhebinde kıyas harici olan diyet ve kasame gibi mali cezalar şehitliği düşüren sebeplerden sayılmıştır.<sup>852</sup> Bu durumu Merginânî şöyle ifade eder:

Şehirde ölü bulunan kişi yıkanır. Çünkü bu öldürmeden dolayı kasame ve diyet gerektiği için zulüm hafiflemiş olur. Ancak kişinin kesici bir aletle zulmen öldürüldüğü bilirse yıkanmaz. Çünkü bu durumda kıyas gerekir.<sup>853</sup>

Yine Zeylât bu hususta şunları ifade eder:

<sup>846</sup> Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 119; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 293.

<sup>847</sup> Kudûrî, *Muhtasarü'l-kudûrî*, 192-193; Mevsîlî, *Muhtâr li'l-fetvâ*, 504-505; Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 535-536; Neseîfî, *Kenzü'd-dekâik*, 663-665; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 1: 725-729.

<sup>848</sup> Abdurrahman el-Cezerî vd., *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, çev: Hasan Ege, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1979), 7: 590; Esad Muhammed es-Sâğircî, *Delilleriyle Hanefî Fıkıhı*, çev: Halil Aldemir vd., (İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2010), 1110.

<sup>849</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 279.

<sup>850</sup> İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 2: 349. Ayrıca bk.: İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3: 519.

<sup>851</sup> Kudûrî, *Muhtasarü'l-kudûrî*, 192-193; Mevsîlî, *Muhtâr li'l-fetvâ*, 504-505; Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 535-536; Neseîfî, *Kenzü'd-dekâik*, 663-665; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 397-410; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 1: 725-729; Sâğircî, *Delilleriyle Hanefî Fıkıhı*, 1111.

<sup>852</sup> Kudûrî, *Muhtasarü'l-kudûrî*, 49; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1, 258; Merginânî, *Kitâbu bidâyeti'l-mübeddî*, 35; Mevsîlî, *Muhtâr li'l-fetvâ*, 147; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 178; Neseîfî, *Kenzü'd-dekâik*, 201; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 278; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 1: 124.

<sup>853</sup> Merginânî, *Hidâye*, 1: 95.



*Şehirde ölü bulunan ve kesici aletle zulmen öldürüldüğü bilinmeyen kişi yıkanır. Çünkü bu durum da gerekli olan kasame ve diyetdir. Dolayısıyla zulüm hafiflemiş olur ve yıkanır. Şayet o, şehirde kesici aletle öldürülürse ve katili de biliniyorsa yıkanmaz. Zira burada gereken ailenin öcünü almak için şeri ceza olan kısastır. Kısas, diyetin aksine ölüye kar sağlayan bir kazanç değildir. Diyet ise bir bedeldir. Bundan dolayı ölüye kar sağlar. Öyle ki o kar ile ölünün borçları ödenir. Dolayısıyla bir bakımdan ölmemiş gibi olur. Çünkü malın gerekmesi cinayeti hafifleten bir sebeptir. Zira mal şüpheli güçlendirir. Kısasın gerekmesi ise zulmün bittiğini gösterir. O da şüpheli gerektirmez.<sup>854</sup>*

Yapılan açıklamaların gösterdiği üzere katil işleminde katil biliniyorsa ona kısas gerekir. Bu ceza maktulün ailesince affedildiği zaman diyete döner. Ancak katil bilinmediği zaman katil işleminde kasame gereken bir yerde gerçekleşmiş ise mahalle halkına kasame uygulanır. Bu da mali bir kar gibi addedildiğinden şehitliğe mâni bir durumdur. Netice itibariyle diyebiliriz ki birçok Hanefî alimin de ifade ettiği bu duruma göre kısas maktulün şehit hükmünü almasını, dolayısıyla yıkanmamasını gerektiren mali ceza olan diyet ve kasame zulmü hafifletmekte ve dolayısıyla şehit hükmüne engel olmaktadır.<sup>855</sup> Bir diğer ifade ile şehirde ölü bulunan kişinin katili bilinmediği halde kısas ve diyet cezası uygulanamamakta dolayısıyla mahalle halkına kasame cezası gereği yemin ettirilmekte ve diyet paylaşılır. Bu durum ise şehitlik hükmüne engel olmaktadır. Dolayısıyla *Vikâye*'de geçen 'şehir' ifadesinin 'kasame gereken yer' şeklinde açıklanması mezhebe daha uygun düşmektedir. Kemalpaşazâde'nin ise "*mahallin değişmesi ile hal değişmez*" diyerek yaptığı eleştiri genel kullanıma uymamaktadır.

### 3.2.8. Hidâye'nin İbaresini Üzerine

Sadrüşşerîa, şehirde ölü bulunan kimsenin ahkamına dair açıklamalarının ardından konuyla ilgili *Hidâye*'de geçen bir kısmı alıntılı olarak şu eleştiriye getirmektedir:

*Hidâye*'de (musannıf) dedi ki: 'şehirde ölü olarak bulunan yıkanır. Çünkü orada diyet ve kasame gerekir. Böylece yapılan zulüm hafifler. Ancak maktul kesici aletle zulmen öldürülmüş olduğu biliniyorsa yıkanır.'

*Ben diyorum ki bu anlatılan Zahîre'dekine muhaliftir. Çünkü Hidâye'de ki anlatılan katilin bilinmediği haldedir. Zira o kasamenin gerekmesi ile durumu açıkladı. Kasame ise sadece katilin bilinmediği durumlarda geçerlidir. Netice itibariyle katilin bilinmediği durumda kesici alet ile öldürüldüğü biliniyorsa Hidâye'deki anlatılana göre cesed yıkanmaz. Çünkü katil işleminde kısas gerektirir.*

<sup>854</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 249.

<sup>855</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 1: 361; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 95; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 249; Haddâd, *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 276; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 2: 349; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 279.

*Kasame ve diyetin gerekmesi ise kısasın uygulanamamasından dolayıdır. Kısasın uygulanamaması ise maktulü şehit olmaktan çıkarmaz.*

*Zahîre'nin anlattığına gelecek olursak, orada yıkandığı ifade edilir. Zahîre'nin ifadesi şöyledir: 'Katil eğer kesici aletle gerçekleşirse ve katili de biliniyorsa mahalleliye diyet ve kasame gerekir. Dolayısıyla ceset yıkanır. Eğer katil biliniyorsa bize göre yıkanmaz.' Zahîre'de katilin kendisine itibar edilmemiştir. Diyet katilin bilinmesi halinde gerekli olmuşsa da maktulü şehitlikten çıkarmıştır.<sup>856</sup>*

Kemalpaşazâde ise *Hidâye* ile *Zahîre* arasında bir ihtilafın olmadığını şu şekilde açıklar:

*Hidâye'nin 'şehirden ölü olarak bulunan yıkanır. Çünkü orada diyet ve kasame gerekir. Böylece yapılan zulüm hafifler. Ancak maktul kesici aletle zulmen öldürülmüş olduğu biliniyorsa yıkanır' ifadelerinden anlaşılan şu olduğu söylenemez: 'o, katilin bilinmemesine itibar etmedi. Onun ifadeleri zikrettiği açıklamanın delaletiyle katilin bilinmediği durumlardadır.'*

*Biz diyoruz ki, evet, (Merğînânî'nin) ilk zikrettiği husus katilin bilinmediği durum hakkındadır. Ancak ikinci zikrettiği durum söyleyenin açıkladığı şeyin delaleti ile katilin bilindiği durum hakkındadır. Çünkü bu durumda gereken kısastır. Burada gerekli olan istisnâi-munkatı olmasıdır. Bu durumda bir beis yoktur.*

*Yaptığımız açıklama sebebiyle Zahîre ve Hidâye arasındaki ihtilaf olduğuna dair vehim savuşturulmuş oldu.<sup>857</sup>*

*Hidâye üzerine kaleme alınan eserlerde katilin bilinmesi halinden bahsedildiği ifade edilmektedir.<sup>858</sup> İbnü'l-Hümâm, 'ancak kesici aletle zulmen öldürüldüğü biliniyorsa yıkanmaz' ibaresini şöyle açıklamaktadır:*

*Yani o vakit yıkanmaz. Denildi ki bu katili bilindiği durumda geçerlidir. Ancak maktulün kesici aletle, zulmen öldürüldüğünün bilindiği lakin katilin bilinmediği durum da mahalle ehline kasame ve diyet gerekmesi nedeniyle ceset yıkanır. Kitabın lafzı da buna işaret ediyor. Çünkü (Merğînânî) de 'çünkü bu durumda kısas gerekir' dedi. Kısas ise sadece katilin bilindiği durumda uygulanır.<sup>859</sup>*

Aynı hususu Aynî, şöyle dile getirir:

*"Yani şehirde öldürülen kesici alet ile mazlum olarak öldürüldüğü bilirse yıkanmaz. Ancak bu durum kısas gerektiği için katili bilindiği hallerde geçerlidir."<sup>860</sup>*

Leknevî, *Umdetü'r-rivâye* isimli eserinde *Hidâye*'deki ifadeleri verdikten sonra Sadruşşerîa'nın ifadelerinin yanlışlığını şöyle dile getirmiştir:

<sup>856</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 196.

<sup>857</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 179.

<sup>858</sup> Merğînânî, *Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî meâ şerhi'l-allâmeti Abdi'l-hayy el-Leknevî*, 2: 159; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 2: 158.

<sup>859</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 2: 158.

<sup>860</sup> Aynî, *Binâye*, 3: 278.

*Bu açıklamalar açıkça gösteriyor ki ‘ancak kesici aletle zulmen öldürüldüğü biliniyorsa yıkanmaz’ ibaresinden maksat katilinin bilinmesi halindedir. Bu hususu İbnü'l-hümâm, Sığnâkî, Aynî gibi Hidâye'nin şarihleri açıkladı. Bununla şarihin Zahîre'ye muhalif olduğu fikri üzerine inşa ettiği şey geçersiz olmuştur.<sup>861</sup>*

Kirmâni ise şu yorumu yapmıştır:

*“Sadruşşerîa'nın hamlettiği ve buna binaen itiraz ettiği gibi Hidâye'nin lafzını zahirine hamletmemen gerekir.”<sup>862</sup>*

Yine Sadruşşerîa'nın münekkitlerinden Molla Hüsrev bu konuda Sadruşşerîa'nın ifadelerini aktardıktan sonra onu şu şekilde eleştirmiştir:

*Ben diyorum ki: sanki Sadruşşerîa, Hidâye'nin ibaresi üzerinde düşünmemiş ve şerhlerine de bakmamıştır. Çünkü şarihler ‘ancak kesici aletle zulmen öldürüldüğü biliniyorsa yıkanmaz’ kavlinin katilin açıkça bilindiği duruma hamledildiğini açıklamışlardır. Kitabın lafzı da buna işaret eder. Çünkü Merğînânî ‘çünkü bunda gerekli olan kısastır’ dedi. Kısas ise ancak bilinen katil üzerine vardır.*

*Sadruşşerîa'nın dedesi Tâcüşşerîa, ‘zulmen’ kavlinin şerhin de ‘yani katili bilinen’ demiştir. Kitapta buna işaret vardır. Çünkü öldürme ancak katili bilindiği zaman zulmen olur. Öyle ki katili bilinmezse maktulün müteceviz olup öldürülmesinin zulmen olmaması durumu caiz olur. Hidâye sahibinin ilk olarak zikrettiği ‘bir kimse şehirde ölü olarak bulunsa’ sözünün manası ‘orada gerekli olan diyet ve kasamedir’ sözünün delaleti sebebiyle Sadruşşerîa'nın itiraf ettiği üzere ‘bir kimse şehirde ölü bulunsa ve katili bilinmese’ demektir. Onun birincide delilden anlaşılana şeye itibar etmesi ikincide delilden anlaşılana kayda itibar etmemesi şaşırıktır. Netice itibarıyla anlaşılmuştur ki Hidâye ve Zahîre'nin sözü meal itibarıyla aynıdır ve burada rivayetin ihtilafı yoktur. Muhalefet ve ihtilafın kaynağı ise (لا) ‘dan önce Hidâye’de zikredilen ile sonrasında zikredilenin ayırt edilmemesidir. Sen düşün.<sup>863</sup>*

Tâcüşşerîa'nın yaptığı değerlendirmenin aynısını Şeyhizâde de yapmıştır. Ona göre şayet bu durumda katil bilinmezse maktulün müteceviz olarak ölmesi caiz olurdu. Bu da zulmen ölüm olmazdı.<sup>864</sup>

Merğînânî, şehirde ölü bulunan ve katili bilinmeyen maktulün durumundan bahsetmekte ve hüküm olarak yıkanması gerektiğini söylemekte, gerekçe olarak ise bu durumda kasame ve diyet gerektiğini ifade etmektedir. Hemen ardından ise katilin bilinip bilinmemesi hakkında herhangi bir açıklama yapmaksızın (لا) istisna edatını getirmekte ve kesici aletle öldürülenin durumunu yıkama hükmünden hariç tutmakta, bu

<sup>861</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 383.

<sup>862</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 383.

<sup>863</sup> Molla Hüsrev, *ed-Dürerü'l-hukkâm fî şerhi ğurari'l-ahkâm ve bi-hâmişi hâşiyeti İbn Abidîn*, (Karaçi: Mîr Muhammed Kitaphâne, t.y.), 1: 170.

<sup>864</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 279-280.

durumu ise kısas gerektirmesi ile gerekçelendirmektedir.<sup>865</sup> Bir önceki konuda aktardığımız üzere kısas katilin bilinmesi durumunda geçerli bir ceza idi. Merğînânî'nin kesici aletle öldürüldüğü bilinen kişinin yıkanmayacağını söylemesi ve bunu kısas ile gerekçelendirmesi esasen katilin bilindiğine işaret etmektedir.

Sadruşşerîa, *Hidâye*'nin ibaresinin bir kısmını aktarmış ve aktardığı kısmın zahirine bağlı kalarak *Zahîre*'nin ibaresine muhalif bulmuştur. Ayrıca Merğînânî'nin şehirde ölü bulunan ve katili bilinmeyen kişinin yıkanacağını söylemesinin hemen ardından kesici aletle öldürülenin yıkanmayacağını, katilinin bilinip bilinmemesine dair bilgi vermeksizin ifade etmektedir. Tüm bunlar Sadruşşerîa'nın ihtilaf olduğunu zannetmesine ve Merğînânî'yi eleştirmesine neden olmuştur.

Merğînânî'nin, maktulün kesici aletle öldürüldüğünde yıkanmayacağını söylemesi ve bunu kısas ile gerekçelendirmesi esasen katilin bilindiğine işaret etmektedir. Bu durum yukarıda aktardığımız *Hidâye*'nin haşiyelerinde de açıkça ifade edilmiştir. Molla Hüsrev'in "*Hidâye*'nin haşiyelerine bakmamış ve ibare üzerinde düşünmemiş" şeklindeki eleştirisinin ise burada haklı olduğu görülmektedir. Yine Molla Hüsrev'in bizzat dedesinin haşiyesinden alıntı yapması ise yapılan hatanın basitliğini göstermektedir.

Bunların yanında Leknevî'nin ve Şeyhizâde'nin de bir ihtilaf olmadığını söylemesi, Kemalpaşazâde'nin haklı bir eleştiride bulunduğunu, Sadruşşerîa'nın ise *Hidâye*'nin haşiyelerine bakmamanın yanında metnin bir kısmı ile yetinip ihtilaf olduğunu zannettiğini göstermektedir.

### 3.3. ZEKÂT BAHSİ

#### 3.3.1. Merğînânî'nin İfadeleri Üzerine

Burhânüşşerîa, zekât konusunu anlatırken "*zekât, sadece asli ihtiyaçtan fazla olan ve üzerinden bir sene geçen nisapta*<sup>866</sup> *gerekir*" demektedir.<sup>867</sup> *Hidâye*'nin özeti mahiyetinde olan *Vikâye*'de Burhânüşşerîa, *Hidâye*'deki gibi malın artıcı olup olmamasına değinmeksizin üzerinden bir yıl geçen nisap miktarı mala zekât gerekeceğini ifade etmiştir. Sadruşşerîa ise bu kısmı "*bil ki zekât, sadece artıcı olan*

<sup>865</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 95.

<sup>866</sup> "*Zekat gibi bazı vecibelerin, hırsızlık gibi bazı hadlerin vücubuna alâmet olmak üzere Şâri-i Hakîm tarafından kanulan belirli miktarlar, asgarî hadlerdir.*" Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 457.

<sup>867</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 97.

nisaplarda gereklidir” ifadesi ile açıklığa kavuşturur. Akabinde ise *Hidâye* üzerine şu eleştiriyi serdedir:

*Bil ki zekât, sadece artıcı olan nisaplarda gereklidir. Sene ise dört mevsimi kapsadığı için artışı sağlar. Sene içerisinde fiyatlar farklılık gösterir. Böylece sene, artıcı olmanın yerine geçer. Hüküm de sene üzerine işletilir. Hidâye’de anlatılan budur. Ve bu tartışmaya açıktır. Çünkü bu (ifadeler) nema olsun veya olmasın nisap miktarı malın üzerinden bir sene geçtiği zaman zekâtı gerekli kılar. Seferdeki gibi, çünkü (sefer) meşakkatin yerine geçmiştir. Dolayısıyla meşakkat olsun veya olmasın ruhsat vaki olur. Ancak durum böyle (sadece sene şartı zekâtı gerektiren) değildir. Bilakis sene şartıyla beraber başka bir şey de gerekir. O da iki kıymet olan altın ve gümüşteki gibi kıymet, hayvanlardaki gibi otlamak, bahsettiklerimizin dışındakilerde olduğu gibi ticaret niyetidir. Öyle ki kişinin hizmet için olmayan kölesi olsa ya da oturmak için olmayan evi olsa ve ticarete de niyet etmese, üzerinden bir sene de geçse bu ikisinde zekât gerekmez.<sup>868</sup>*

Kemalpaşazâde ise Sadruşşerîa’nın *Hidâye* üzerine serdettiği eleştiriye binaen şu eleştiriyi yapar:

*(Metinde) sene şartını hesaba kattı. Çünkü artışın gerçekleşeceği bir süre gereklidir. Şariat bu süreyi sene olarak belirledi. Zira sene farklı mevsimleri kapsadığı için artışı sağlar. Çoğunlukla sene içerisinde fiyatlar farklılık gösterir. Böylece hüküm sene üzerine işletilir. Yani kelamın bağlamına dikkat etmeyen ve düşünmeyen kişinin vehminde geçtiği gibi zekâtın gerekliliğinin hükmü değil, artışın gerçekleşeceği süre için sabit olan koşulun hükmüdür.<sup>869</sup>*

Sadruşşerîa, *Hidâye*’de geçen ifadelerden ‘nema olsun olmasın nisap miktarı bir malın üzerinden bir yıl geçse zekât gerekir’ şeklinde anlaşılacağını ifade etmekte ve bunu eleştirmektedir. Çözüm olarak da sene şartıyla beraber kıymeti, otlamayı ve ticaret niyetini eklemek gerektiğini ifade etmektedir. Kemalpaşazâde ise sene şartını açıklarken senenin Sadruşşerîa’nın anladığı gibi zekâtın gerekli olmasının şartı olmadığını bilakis ‘artışın gerçekleşeceği koşul’ olduğunu ifade etmekte ve Sadruşşerîa’yı *Hidâye*’nin bağlamına dikkat etmemekle ve üzerinde düşünmemekle eleştirmektedir.

Merğînânî’nin ise konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

*(Malın üzerinden) sene geçmesi gerekir. Çünkü kendisinde artışın (nemanın) gerçekleşeceği bir süre gereklidir. Şariat ise (Peygamberin) ‘üzerinden bir sene geçmeyen malda zekât yoktur’ sözüne binaen bu süreyi sene olarak belirledi. Çünkü sene farklı mevsimleri kapsadığı için artmayı sağlar. Çoğunlukla sene içerisinde fiyatlar farklılık gösterir. Böylece hüküm sene üzerine işletilir.<sup>870</sup>*

Merğînânî’nin ifade ettiği ve iki alimimizin de aktardığı bu ifadelere göre sene şartı nema için gereklidir. Zira malın kendisinde artışın gerçekleşeceği bir süre

<sup>868</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 200.

<sup>869</sup> İbn Kemâl, *el-Îzâh*, 1: 183.

<sup>870</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 96.

gereklidir. Bu da şeriat tarafından bir sene olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla metnin bağlamı zaten malın artıncı bir mal olduğunu göstermektedir. Merğınânî ise ayrıca nema gereken mala dikkat çekmemiştir. Yine Merğınânî, Sadruşşerîa'nın ifade ettiği sene şartı ile beraber otlama, kıymet ve ticarete niyet gibi şartları yerleri geldikçe zaten zikretmiştir. Ticaret malı için niyetin etkisine örnek vermiş<sup>871</sup>, hayvanların zekatında ise saime<sup>872</sup> olma şartını zikretmiş<sup>873</sup>, yine altın ve gümüşün zekatında “ikiyüz dirhemden az olan gümüşe zekât düşmez”<sup>874</sup> ve “yirmi miskalden az olan altına zekât düşmez”<sup>875</sup> diyerek altın ve gümüşe bir değer belirlemiştir.

Öte yandan Leknevî'de Kemalpaşazâde gibi Sadruşşerîa'yı eleştirmektedir. Ona göre Sadruşşerîa'nın ifadelerinin kabul edilemeyeceği deneyimli kişilere açıktır. Ayrıca Merğınânî'nin bu ibarelerindeki gayesi, senenin, nemanın yerine geçtiğini ifade etmektedir:

*Zikredilen ibarelerden, Hidâye sabibinin amacı sadece, senenin, nemanın yerine geçtiğini söylemektir. Hakiki nema muteber değildir. Hüküm sene üzerine işler, nema üzerine değil. Bu (Hidâye'de ki ibarenin) özüdür. Ancak nemanın başka bir şey ile beraber şart olması veya şart olmaması bu konudan uzak bir durumdur. Hidâye'nin bu ibareden önceki ve sonraki sözleri, inceleyen kişiye de açık olduğu gibi Sadruşşerîa'nın zikrettiği diğer şartların da şart olduğuna işaret etmektedir.*

*Eğer Sadruşşerîa'nın amacı 'bu ibarenin kısa olduğunu, tam olmadığını' söylemektir dersen şunu derim: Hayır, bilakis kastettiği şeyi anlatmada tamdır. Kastetmediği şeye bir delaletin olmamasında ise bir beis yoktur.”<sup>876</sup>*

Tüm bunlar ise bizlere Kemalpaşazâde'nin eleştirisinde haklı olduğunu yani Sadruşşerîa'nın *Hidâye*'nin ibaresini dikkatle incelemediğini göstermektedir. Öte yandan Sadruşşerîa'nın eleştirisinin akabinde ifade ettiği nema ile beraber otlama, kıymet ve ticaret niyeti şartlarının zikredilmesi, meselenin daha kolay anlaşılması noktasında kolaylık sağlayacağı da aşıkardır. Nitekim kendisi de *Muhtasaru'l-vikâye*'de bu şartları açıkça zikretmiştir.<sup>877</sup>

<sup>871</sup> Merğınânî, *Hidâye*, 1: 97.

<sup>872</sup> “Senenin yarısından fazla bir müddetle mübah meralarda, kırlarda sırf sütleri alınmak veya üremeleri veya semizlemeleri temin edilmek maksadıyla otlatılan hayvanlardır.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 492.

<sup>873</sup> Merğınânî, *Hidâye*, 1: 98-100.

<sup>874</sup> Merğınânî, *Hidâye*, 1: 103.

<sup>875</sup> Merğınânî, *Hidâye*, 1: 104.

<sup>876</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 396.

<sup>877</sup> Shakır, “Sadruşşerîa es-Sânî'nin En-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki”, 99-100.

### 3.3.2. İsyancıların Zekâtları Alması Halinde Zekâtın Tekrar Verilmesi Meselesi

Burhânüşşerîa, zekâtları isyancıların toplaması ile ilgili şunları kaydeder:

“İsyancılar, otlayan hayvanların zekâtını, öşrû ve haracı alırlarsa, ilgili yerlere harcamamaları halinde haraç hariç diğerlerinin gizlice iade edilmesi üzerine fetva verilir.”<sup>878</sup>

Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa’ya göre ise isyancıların aldıkları zekâtları ilgili yerlere ulaştırmaları halinde mal sahibinin tekrar zekât vermesi gerekmez. Ulaştırmamaları halinde ise mal sahibi gizlice zekatını tekrar iade eder.<sup>879</sup> Burhânüşşerîa’nın ‘gizlice iade edilmesi üzerine fetva verilir’ sözünü ise şu şekilde açıklar:

*Yine (Burhânüşşerîa) bazı alimlerin şu sözlerinden ayrı tutmak için ‘gizlice iade edilmesi üzerine fetva verilir’ dedi: ‘Mal sahibi zekâtı onlara verirken sadakaya niyet ettiğinde ondan borç düşer. Çünkü onlar üzerlerindeki mesuliyet ve cezalarla fakirdirler.’*

*Şeyh, İmâm Ebû Mansûr Mâtûrîdî, bu görüşü değersiz buldu. Çünkü o dedi ki: ‘kendisine sadaka verilene duyurmak gerekir.’ Ayrıca zekâtın namaz gibi sırf ibadet olduğu, dolayısıyla sadece Allah Teâlâ için halis bir niyetle eda edileceği de açıktır ki bu niyette yoktur.*<sup>880</sup>

Hanefi mezhebinde isyancıların zorla aldıkları zekatların tekrar verilip verilmemesi hususunda çeşitli yorumlar yapılmıştır.<sup>881</sup> Sadruşşerîa ve Burhânüşşerîa, malın, zekât verilmesi uygun olan yerlere ulaşması durumuna göre konuyu değerlendirmiş ve malın ilgili yere ulaşmaması halinde diyaneten zekâtın tekrarına fetva verileceğini ifade etmişlerdir. Kemalpaşazâde ise devlet başkanının halkı koruyamaması gerekçesine binaen mutlak olarak zekâtın tekrar verilmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>882</sup>

Konuyla ilgili yapılan yorumlardan birisi de Sadruşşerîa’nın eleştirdiği, Serahsî ve Ebû Cafer el-Hinduvânî’ye isnât edilen, niyet eksikli yorumdur. Buna göre kişi isyancılara zekâtı teslim ederken ‘zekât niyeti’ ile malı verse zekât mükellefiyeti zimmetten düşer.<sup>883</sup> Sadruşşerîa, bu yorumu, öncelikle Mâtûrîdî’ye nispet ettiği ‘kendisine sadaka verilene duyurmak gerekir’ sözünü delil getirerek eleştirmiştir. Daha

<sup>878</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 103.

<sup>879</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 210-211.

<sup>880</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 211.

<sup>881</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 102-103.

<sup>882</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 192.

<sup>883</sup> Aynî, *Binâye*, 3: 359; İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, 2: 389; Haskefî, *Dürrü’l-muhtâr*, 131; Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, 2: 430.

sonra ise kendisi zekâtın mahza ibadet olduğu, dolayısıyla Allah için niyet edilerek eda edileceğini, zorla alınan zekâta ise böyle bir niyetin olmadığını söylemiştir. Kemalpaşazâde, niyetle alakalı yorumu aktardıktan sonra Mâturîdî'ye nispet edilen görüşü şöyle eleştirmiştir:

*Bazıları bunun kâfi gelmeyeceğini söylediler. Çünkü (onlara göre) alan kişinin aldığı şeyi bilmesi şarttır. Dolayısıyla (alanın aldığı şeyi bilmemesi nedeniyle zekâtı) iade etmek daha ihtiyatlıdır. Bu gerekçelendirmenin zayıflığı açıktır. Çünkü alimlerin açıkladığına göre kişi borçluya borcu zekât niyeti ile hibe etse, eda etmiş olur ve zekât ondan düşer. Bu hususta bildirme şartını alimler zikretmemişlerdir.<sup>884</sup>*

Kemalpaşazâde'nin de ifade ettiği üzere alimler zekât alan kişinin aldığı şeyin zekât mı, sadaka mı yoksa hibe mi olduğunu bilmesinin şart olduğunu zikretmemişlerdir. Niyet şartı mezhebin eserlerinde sadece veren kişinin zekâta niyet etmesi üzerine ele alınmıştır.<sup>885</sup> Bu konuda kısaca Semerkandî'nin değerlendirmelerini vermekle yetineceğiz:

*Alimlerimizin dediğine göre niyette iki vakte itibar edilir: zekâtın verileceği vakit veya nisaptan zekât miktarının ayrılacağı vakit. Eda ancak sahih bir niyete binaen gerçekleşir. Şayet kişi bir kimseye zekâtını verse ve malının zekâtını fakirlere vermesini emretse, bu kişi de zekâtı verirken niyet etmeden verse caiz olur. Çünkü muteber olan amirin niyetidir. Amir ise hakikatte eda eden kişidir. Memur ise aracıdır. Yine malın zekatını fakirlere vermesi için zimmi bir kişiye verse yine Müslüman olan amirin niyeti var olduğu için caizdir. Bunun için ashabımız dedi ki Çocuklara ve delilere zekât gerekmez. Zira onların edası sahih değildir. Çünkü zekât ibadettir, niyet ve ihtiyar olmaksızın eda edilemez.<sup>886</sup>*

Dolayısıyla niyet, zekâtı eda eden kişi hakkında şarttır. Kendisine zekât verilen hakkında böyle bir şart söz konusu değildir. Bu hususta Sadruşşerîa, Leknevî tarafından da eleştirilmiştir:

*Kendisine zekât verilecek kişiye 'bu zekâtın malıdır' diyerek bildirilmesi şartının hiçbir delili yoktur. Zekâta eda edenin kalp ile niyeti kafidir. Onun sözü buna muhaliftir. Bunun için alimlerin açıkladığına göre kişi malını borç olarak isteyen kişiye malını verse bu borç olarak isimlendirilir. Borç veren kalben zekâta niyet etse, borç verdiği kişi zekât almaya ehilse kalben yapılan niyet kâfi olur.*

<sup>884</sup> İbn Kemâl, *Îzâh*, 1: 193.

<sup>885</sup> Kudûrî, *Muhtasarü'l-kudûrî*, 51; Merğınânî, *Kitâbu bidâyeti'l-mübtedî*, 36; Mevsîlî, *Kitâbu'l-ihdiyâr litalîlî'l-muhtâr*, 232; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 179; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 203; Şürunbülâlî, *Merâkî'l-fellâh*, 262; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-ehur*, 1: 290; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 127; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 14; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 376; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 276-277; Okur, *İlm-i Hâl*, 208.

<sup>886</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 310-311.



*Verdiği malı hibe olarak verse de sonra zekâta niyet etse durum yine aynıdır. Bunu Gunye, Bahr ve diğer eserlerde açıkladılar.*<sup>887</sup>

Bahsettiğimiz niyet şartına değinerek Sadruşşerîa'yı eleştiren Leknevi, akabinde Mâtûrîdî'ye nispet edilen 'bildirme şartını' şöyle izah eder:

*Bildirmeyi gerekli gören kişinin bundaki kastı zekât memurudur ki o zekâta ulaştıracağı kişinin zekâtı almaya ehil olduğunu bilmelidir... Çünkü çoğunlukla zekâtı veren kişi zekât verdiği şahsı ehil zannederek malı verir ki hakikatte o kişi zengindir veya Hâşimîdir.*<sup>888</sup>

Zekâtı alan memur, esasen zekâtı almaya ehil olan kişiye ulaştıran bir araçtır. Bu minvalde aldığı malın zekât mı yoksa sadaka mı olduğunu bilmesi zaruridir. Zira ehil olmayan bir yere aktarılması söz konusu olabilir. Bu minvalde Leknevî'nin, Mâtûrîdî'nin sözüne getirdiği açıklamanın doğruluğu açıktır. Ayrıca kişinin birine vereceği paranın zekât olduğunu söylemesi yukarıda geçtiği gibi şart olmamakla beraber kişiyi rencide edeceği şeklindeki kanaatte insan onuru açısından haklı görünmektedir.<sup>889</sup> Nihai olarak tüm bunlar Kemalpaşazâde'nin yaptığı eleştirisinin haklı bir eleştiri olduğunu göstermektedir.

Sadruşşerîa'nın niyet hususundaki yoruma getirdiği bir diğer eleştiri ise zekâtın mahza ibadet olduğu, dolayısıyla halis bir niyet olmaksızın eda edilemeyeceğidir. İsyancıların zorla aldıkları mallarda halis bir niyet olmadığı da açıktır. Netice itibariyle kişi isyancılara malı teslim ederken zekâta niyet etse bu, Sadruşşerîa'ya göre sahih olmayacaktır.

Bu açıklamalara binaen Kemalpaşazâde Sadruşşerîa'yı şöyle eleştirmiştir:

*Bazı alimlerin 'zekât namaz gibi sırf ibadettir, dolayısıyla sadece Allah için halis bir niyetle eda edilir ki bu niyette yoktur' sözleri üzerine yapılan itiraza gelecek olursak, bunun nedeni alimlerin, (memurların) zekâtı alırken niyeti şart koştuklarından haberdar olunmamasıdır. Ya da burada ki itibar edilenin rıza ile vermek olmadığını, ihtiyar ile vermek olduğunu bilmemektir. Tuhfe'de (musannif) dedi ki: 'Bize göre zekât memuru zekâtın verilmesi için hapis ile zorlar. Kişi de kendisi zekâtı verir. Çünkü zorlama ihtiyara aykırı değildir.'*<sup>890</sup>

Kemalpaşazâde, Sadruşşerîa'yı Leknevî'nin de ifade ettiği 'niyeti bildirmenin zekât memuruna zekâtı teslim ederken söz konusu olduğu' hususu ile eleştirmiştir. Bir diğer eleştirisi ise zekâtı verirken rıza ile ihtiyarı birbirinden ayırmasıdır. Ona göre rıza

<sup>887</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 430.

<sup>888</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 431.

<sup>889</sup> Koca, *İslam İbadet Esasları*, 277.

<sup>890</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 193.

değil ihtiyar söz konusudur. Zira zekât memuru kişiyi hapis ile zorlasa ve böylece kendisi malı teslim etse bu zekât sahihtir.

Leknevî’de Sadruşşerîa’yı şöyle eleştirmiştir:

*Öncelikle fazlalık bir durumun olması halis niyete zarar vermez. Onun ibadet olmasını bozmaz. Hac için çıkılan seferde ticarete niyetin hacı bozmadığı gibi. İkinci olarak hayırlı amellerde ikrah onun ibadet olmasına engel değildir...Böylece sultanın zorla alması onun ibadet olmasını engellemez, halis niyetin varlığına zarar vermez...Güzellikle (zekâtı vermeyi) tercih eder ve şahsen isterse kabul için bu daha layık olur. Bu ayrı bir konudur. Burada ki mesele ise eda etmede berâet-i zimmetin<sup>891</sup> ve karşılığın olması veya olmamasıdır.<sup>892</sup>*

Zekâtın rûknü, zekâtı temlik<sup>893</sup> yoluyla vermektir. Yani zekât olarak ayırdığı malın faydasını, bütün yönleriyle zekât alabilecek bir yoksula temlik etmek suretiyle vermektir. Dolayısıyla zekâta asıl olan malın verilmesidir.<sup>894</sup> Temlik ise gönüllü vermeyi ifade eden rıza<sup>895</sup> ile olabileceği gibi, ikrah ve tehdit olmaksızın vermeyi ifade eden, dolayısıyla rıza şartı taşımayan ihtiyar<sup>896</sup> ile de olabilir. Leknevî ve Kemalpaşazâde’nin ifadelerinden anlaşılan budur. Zira asıl olan malı vermek olup güzellikle vermek başka bir durumdur.

Ancak Sadruşşerîa’nın eleştirisi niyetin olmaması üzerinedir. Niyetin olmaması halinde zekâtın gerçekleşmeyeceği açıktır. Kemalpaşazâde ve Leknevî’nin Sadruşşerîa’nın ifadelerini tam olarak anlamadıkları aşikardır. Zira Sadruşşerîa, niyetin olmadığını açıkça söylemiştir. Öte yandan Kemalpaşazâde *Tuhfe*’den alıntı yaparak eleştirisini yapmış ancak *Tuhfe*’de ki ibareyi eksik aktarmıştır. Semerkandî malın zorla alınması hususunda zekâtın caiz olmayacağını ifade ederek aslında Sadruşşerîa’nın kanaatini paylaşmıştır:

*Bize göre zekât vermesi gereken kişi vermekten kaçınırsa görevli ondan zekâtı zorla almaz. Alırsa şayet zekât gerçekleşmez. Şâfi ve Züfer dedi ki: ‘görevli nisabı zorla alır ve zekât gerçekleşir.’ Çünkü zekât bize göre ibadettir, dolayısıyla üzerine zekât vacip olan kişinin kendi tercihi ile vermesi gerekir ki ibadet gerçekleşmiş olsun.*

<sup>891</sup> “Zimmetin temiz ve borçsuz olması.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 50.

<sup>892</sup> Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, 2: 431.

<sup>893</sup> “Mülkiyeti bir başkasına devretme. Devir. Bir maldan kendi mülkiyet hakkını düşürerek, hibe, ferağ, teberru vb. suretlerle ıvazlı veya ıvazsız olarak başkası üzerine devir ve tesis etme.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 565.

<sup>894</sup> Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 6; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 277; Mehmet Erkal, *İlmihal I İman ve İbadetler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 1: 437-438.

<sup>895</sup> “Gönüllü olma. İhtiyarın tam ve kâmil derecesi.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 480.

<sup>896</sup> “Bir şeyi yapıp yapmamak şıklarından birini tercih etmek. Bu seçim, arzu ve istekle olursa aynı zamanda ‘rıza’da olur. Bir işi, ikrah ve tehdit olmaksızın işlemek.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 239.

*Ancak bize göre zekât memuru zekâtın verilmesi için hapis ile zorlar. Kişi de kendisi zekâtı verir. Çünkü zorlama ihtiyara aykırı değildir.”<sup>897</sup>*

Görüldüğü üzere Semerkandî’de Sadruşşerîa ile aynı kanaati paylaşmakta ve zekâtın şahsın kendi tercihi ile vermesi gerektiğini, görevlinin zorla alması halinde ibadetin gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Sadruşşerîa ise isyancıların aldıkları malları zorla almalarına binaen zekât yükümlülüğü olan kişinin niyetinin yani ihtiyarının olmadığına binaen zekâtın gerçekleşmediğini ifade etmiştir. Yoksa hapisle zekâtı vermeye yönlendirmek Sadruşşerîa’nın üzerinde durduğu bir husus değildir. Bu bağlamda Kemalpaşazâde’nin Sadruşşerîa’nın ifadelerini yanlış anladığı ve Semerkandî’nin ifadelerini ise eksik aktardığını söyleyebiliriz.

### 3.3.3. Tağliboğullarının Müşrik mi yoksa Hristiyan mı Olduğu

Burhânüşşerîa, zekâtla ilgili hükümleri açıklarken Tağlib kabilesinden<sup>898</sup> olan çocukların mallarından zekât alınmayacağını, kadınların ise erkeklerle aynı hükümde olduklarını ifade eder.<sup>899</sup> Sadruşşerîa ise bu hususu şöyle açıklar:

*Tağlib, lam harfinin kesresi ile okunur, (Tağlib) kabilenin atasıdır. İki kesre peş peşe geldiğinden ism-i mensubu lamın fethası ile ‘tağlebiyyetün’ şeklindedir. Niceleri kesre ile olduğunu söylediler. Sihah’ta böyle geçer.*

*Tağliboğulları, Ömer’in kendilerinden cizye<sup>900</sup> istediği, müşrik Araplardan olan bir topluluktur. Onlar bu cizyeyi vermeyi reddettiler, ‘biz fazlasıyla sadaka vereceğiz’ dediler ve bunun üzerine uzlaştılar. Ömer dedi ki ‘bu sizin cizyenizdir, siz onu dilediğiniz gibi isimlendirin.’ Müslümanların zekâtının iki katına anlaşma yapılınca çocuklarının mallarından zekât alınmadı. Cizye esasen kadınlardan alınmamasıyla beraber Müslümanların kadınlarından zekât alındığı gibi onların da kadınlarından alındı.”<sup>901</sup>*

Sadruşşerîa’ya göre Tağliboğulları, müşrik Araplardan olan bir kabiledir. Bu kabileden Hz. Ömer zamanında yapılan anlaşma gereği Müslümanlardan alınan zekâtın

<sup>897</sup> Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1: 312.

<sup>898</sup> “Hz. Ömer döneminde el-Cezîre bölgesi fethedilince burada yaşayan Tağlibliler Hristiyan kalmak şartıyla antlaşmaya razı oldular, ancak kendilerini küçültücü buldukları cizyeyi ödemek istemediler. Benî Tağlib’in Bizans’a katılması ihtimalini dikkate alan Hz. Ömer, diğer gayri müslimlere yapılan uygulamalardan farklı olarak bu kabileden cizye yerine zekât nisbetinin iki katı vergi almasını istedi.” Bk.: Casim Avcı, “Tağlib (Benî Tağlib)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 374. Tağliboğu kabilesi hakkında ayrıntılı bilgi ve Müslümanlarla olan münasebetleri için bk.: Abdurrahman Demirci, “Tağlib Kabilesi’nin İslam Devleti Egemenliği Altına Alınma Süreci”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7, sy. 13 (2013), 347-361.

<sup>899</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 103.

<sup>900</sup> “Gayri Müslimlerin mükellef olan erkeklerinden (cihad mükellefiyetine karşılık) senede bir defa alınan şahsi bir vergidir ki buna ‘harâcü’r-rüüs=baş vergisi’ de denir.” Bk.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 79.

<sup>901</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu’l-vikâye*, 1: 213.

iki katı cizye alınır. Cizyenin iki kat olması ve kadınlarından da alınması nedeniyle çocukların mallarındaki zekât alınmamıştır.

Kemalpaşazâde ise bu kabilenin Hristiyan olduğunu ifade eder. Sadruşşerîa'nın değindiği kelime tahlilini aynen verdikten sonra onu şöyle eleştirir:

*Tağliboğulları, Hristiyan Araplardan bir topluluktur. 'Onlar müşrik Araplardandır' diyen kişi ise hata etmiştir. Onların erkeklerine ne alınması gerekiyorsa bu kadınlarından da alınır. Çünkü barış Müslümanlardan alınanın iki katı üzerine gerçekleşti. Çocukları hariç kadınlarından da alınır.*<sup>902</sup>

Her iki alimin de bahsettiği hükümler mezhebin temel eserlerinde yer bulmuş, gerekçe ise aynıyla anlatılmıştır.<sup>903</sup> Sadruşşerîa, Tağliboğulları kabilesinin müşrik olduğunu, Kemalpaşazâde ise Hristiyan olduğunu söylemiştir. Kabile, Tağlib b. Vâil b. Gâsit b. Hinb b. Efsâ b. Dü'miyy b. Cedîlete b. Esed b. Rebîa b. Nizâr b. Mead b. Adnan şeklinde verilen neseb silsilesi ise Tağlib b. Vâil'e dayandırılmaktadır.<sup>904</sup> Genel olarak fûru eserlerdeki kanaat Kemalpaşazâde'nin kanaatini desteklemektedir.<sup>905</sup> Leknevî de Kemalpaşazâde ile aynı kanaati paylaşmakta ve Sadruşşerîa'nın hata yaptığını ifade etmektedir:

*"Bu şarihin hatasıdır. Doğrusu ise onların Hristiyan Araplardan olduğudur. Ömer'in barış kıssasını İbn Ebî Şeybe ile beraber Abdurrezzâk ve Emvâl kitabında Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm ve diğerleri rivayet etti."*<sup>906</sup>

Tüm bunlar Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya yönelttiği eleştirisinde haklı olduğunu göstermektedir. Zira mezhebin mufassal eserleri Tağlib kabilesinin Hristiyan olduğunu söylemektedir. Bu durumu müşrik olduğuna dair kanaate yer verilmemesi de desteklemektedir. Ayrıca bu durum bizlere sürekli *Hidâye*'den alıntılar yapan Sadruşşerîa'nın *Hidâye* şerhlerinden bu hususta faydalanmadığını da göstermektedir. Çünkü İbnü'l-Hümâm ve Aynî bu kabileyi anlatırken dini mensubiyetlerini de Hristiyan olarak ifade etmişlerdir.<sup>907</sup>

<sup>902</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 193-194.

<sup>903</sup> Merğînânî, *Kitâbu bidâyeti'l-mübeddî*, 38; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 103; Aynî, *Binâye*, 3: 360-361; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 2: 207; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm*, 1: 178; Haskefî, *Dürü'l-muhtâr*, 131; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4: 73; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 436.

<sup>904</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve Sihâhu'l-arabiyye*, Thk: Ahmed Abdü'l-ğafûr Attâr, (Lübnân: Dâru'l-ilim li'l-mülâyîn, 1990), 195; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 1: 652.

<sup>905</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1: 103; Aynî, *Binâye*, 3: 360-361; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 2: 207; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm*, 1: 178; Haskefî, *Dürü'l-muhtâr*, 131; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4: 73; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 436.

<sup>906</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 436.

<sup>907</sup> Aynî, *Binâye*, 3: 360-361; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 2: 207.

### 3.3.4. Sa' Ölçüsünün Ne ile Takdir Edileceği

Burhânüşşerîa, fitir sadakası ile ilgili hükümleri anlatırken ilk olarak ölçü üzerinde durmaktadır. Ona göre fitir sadakasının ölçüsü şu şekildedir:

*“Fitir sadakası, -mercimek ve burçaktan sekiz rıtl<sup>908</sup> alan kap ile ölçülerek- bir sa<sup>909</sup> olan arpa ve hurmadan; yarım sa' olan buğday, un, buğday ezmesinden ve kuru üzümünden verilir.”<sup>910</sup>*

Bu kısmı şerh eden Sadruşşerîa ise sa' ölçüsü hakkında şu bilgileri verir:

*Sa' sekiz rıtlı kapsayan bir ölçüdür. Sekiz rıtlı, mercimekten ve burçaktan olmakla takdir edildi. Bu ikisiyle takdir edilmesi, taneleri arasındaki büyüklük, küçüklük, dolgunluk ve incelik açısından eşitsizliğin aza indirilmesi içindir. Bu durum diğerlerinin aksinedir. Çünkü başka şeylerde eşitsizlik çokça fazla olur.”<sup>911</sup>*

Sadruşşerîa, sa' ölçüsünün burçak ve mercimek ile izah edilmesi meselesinin bizzat üstüne gitmiş, buğdayı, burçağı ve arpayı tartmıştır. Yukarıda verilen bilgilerin ardından ise yaptığı ölçümü şöyle anlatır:

*Ben burçağı, dolgun, iyi bir buğdayı ve arpayı tarttım. Onları tartıya koydum. Böylece burçak buğdaydan, iyi bir buğday ise arpadan daha ağır geldi. Sekiz rıtlı burçak ile dolan bir tartı, dolgun iyi bir buğdayın sekiz rıtlından daha azı ile dolmaktadır. Dolayısıyla bu konuda daha ihtiyatlı olan sa' ölçüsünü iyi bir buğdaydan sekiz rıtlı ile takdir etmektir. Çünkü eğer dolgun iyi bir buğday ile takdir edilirse, bu buğday gibi bir şeyden sekiz rıtlı her konulduğunda tartıyı dolduracaktır...Eğer burçak ile takdir edilirse, bu ilk durumdan daha küçük olacak ve buğday cinsinden sekiz rıtlı olanın kapsadığını kapsamayacaktır.”<sup>912</sup>*

Dolayısıyla Sadruşşerîa'ya göre sa' ölçüsü için ihtiyatlı olan, dolgun iyi bir buğday ile takdir edilmesidir. Kemalpaşazâde ise Sadruşşerîa'nın yaptığı ölçüm sonucunda ulaştığı bu kanaati şöyle eleştirmiştir:

*Belirlenen ölçü Haccâc'ın çıkardığı Irak Sâ'idir. Bunun takdiri hususunda görüş beyan edilemez. Alınan ölçü budur. Dolayısıyla 'burçak buğdaydan daha ağırdır, böylece daha ihtiyatlı olan onunla takdir etmektir' diyen kişi hata etmiştir.”<sup>913</sup>*

<sup>908</sup> “130 dirhemlik bir ölçektir ki 1 sâ'in sekizde birine denk gelir. Buna rıtl-ı Bağdâdî ve rıtl-ı Irakî denir.” Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 173.

<sup>909</sup> “1040 dirhem buğday veya arpa alır bir ölçektir. 8 Bağdâdî rıtlı denktir. Buna 'sa'-ı Irakî' de denir. Hanefîlere göre muteber olan da budur. Irak'ta teamül bu şekilde câri olmuştur. Bir de, sâ'-ı Hicâzî yani sâ'-ı Harameyn vardır ki 5 Bağdâdî rıtlı ile 1 rıtlın üçte bir miktarıdır.” Bk.: Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 177.

<sup>910</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 111.

<sup>911</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 228-229.

<sup>912</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 229.

<sup>913</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 207-208.

Sa' ölçüsü hakkında mezhebin imamlarından farklı iki görüş gelmiştir. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'e göre bir sa' sekiz rıtlı; Ebû Yusûf'a göre ise beş rıtlı ve bir rıtlın üçte biri kabul edilmiştir. Mezhepte ise tarafeynin görüşü ile fetva verilmiştir.<sup>914</sup> Sa' ölçüsü, tartı ve ölçek itibarıyla eşit olduklarından mercimek ve burçak ile takdir edilmiştir. Zira bunların taneleri ağırlık ve büyüklük açısından birbirinden farklı değildir. Söz gelimi bir miktar burçak tarttığımızda ve bunu başka bir kaba alıp farklı burçakları tekrar tarttığımızda ölçü değişmeyecektir. Çünkü taneleri arasında ölçüyü değiştirecek bir farklılık yoktur. Ancak diğer ürünlerde durum böyle değildir. Bu nedenle ölçüyü etkilememesi adına sa' ölçüsü burçak ve mercimek ile takdir edilmiştir.<sup>915</sup>

Sadruşşerîa ise bu konuda ağır olmasına binaen ihtiyat gereği buğdayı ile ölçülmesini tercih etmiştir. Bu gayeyi İbn Abidin şöyle anlatır:

*Zahire göre sa'in mercimek ve buğdayla itibar edilmesi, İmam Muhammed'in rivayetine göredir ve hilaf mevcuttur. Bundan dolayıdır ki Sadruşşerîa, Vikâye şerhinde iyi buğdaydan bir sa' sekiz rıtlı takdir etmenin daha ihtiyat olduğunu söylemiştir. Çünkü burçakla takdir edilirse daha küçük olur, sekiz rıtlı buğday almaz. Çünkü burçak buğdaydan daha ağırdır. Buğday da arpadan ağırdır. Şu hâlde burçaktan sekiz rıtlı ile dolan bir kap, iyi buğdaydan sekiz rıtlıdan daha az ile dolar.*<sup>916</sup>

Netice itibarıyla Sadruşşerîa, ithilafı olan bir meselede her ne kadar mezhepte mercimek ve burçak ile ölçmek tercih edilmişse de- ihtiyatlı davranmış ve buğday ile ölçümü tercih etmiştir. Yani bu mesele ittifak edilen ve dinin aslını teşkil eden bir mesele değildir. Bu tercih Sadruşşerîa'nın kendi kanaati olmakla beraber İbn Abidin tarafından da bahsedilerek tercihe şayan bulunmuş<sup>917</sup>, Leknevî tarafından ise bu bir tercih olarak ifade edilmiştir.<sup>918</sup> Şu hâlde her ne kadar burçak ve mercimek ile ölçülebilirse de ihtiyat, Sadruşşerîa'nın kanaatine göredir.

Kemalpaşazâde'nin "belirlenen ölçü Haccâc'ın çıkardığı Irak Sâ'idir. Bunun takdiri hususunda görüş beyan edilemez. Alınan ölçü budur" diyerek itiraz etmesi ise geleneğe bağlılığın bir ifadesidir. Zira onun itirazı Haccâc'ın belirlemesi ile artık bu

<sup>914</sup> Kudûrî, *Muhtasarü'l-kudûrî*, 61; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 338; Mevsîlî, *Kitâbu'l-ihityâr litalîlî'l-muhtâr*, 160; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 310; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâyê*, 1: 548; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 2: 443; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 338; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1: 724; Meydânî, *Lübâb*, 153; Mehmet Zihni, *Nimet-i İslâm*, 113.

<sup>915</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 111; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hukkâm*, 1: 195; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 338; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 140; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4: 219; Leknevî, *Umdetü'r-riâyê*, 2: 481-482.

<sup>916</sup> İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4: 218.

<sup>917</sup> İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4: 218.

<sup>918</sup> Leknevî, *Umdetü'r-riâyê*, 2: 481-482.

konunun kapandığı yönündedir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere mezhebin imamlarından gelen iki farklı görüş mekâna göre hükmün değişebileceğini göstermektedir. Zira tarafeynin ifade ettiği zekiz ritil ölçüsü Irak'a nispet edilirken Ebû Yusuf'un tercihi Hicâz'a nispet edilmiştir.<sup>919</sup> Yine sa' ölçüsünün anlaşılması üzerinde yapılan tartışmalar zamana göre nasıl anlaşılması gerektiğini yani ölçücünün zamana göre farklı ifade edileceğini göstermektedir.<sup>920</sup> Ayrıca Haccâc'ın ortaya koyduğu bu ölçü zamanla ve mekanla alakalıdır. Teabbüdi<sup>921</sup> bir husus değildir. Bu minvalde Kemalpaşazâde'nin eleştirisi zamanın ve mekânın değişmesi ile hükümlerinde değişebileceği gerçeğine aykırı düşmekte, ayrıca dinin aslından olmayan bir meselede, ihtilafa binaen yapılan tercihe karşı olmasından dolayı haklı bir eleştiri olmaktan uzak görünmektedir.

### 3.4. ORUÇ BAHSİ

Kemalpaşazâde, oruç bahsinde *Vikâye*'nin metninde kimi değişiklikler yapmış olsa da Sadruşşerîa'ya yönelttiği herhangi bir eleştirisini tespit edemedik.

### 3.5. HACC BAHSİ

#### 3.5.1. Ziyaret Tavafının Efdal Vakti

Burhânüşşerîa, ziyaret tavafı ile ilgili hükümleri anlatırken bu tavafın ilk vakti ile efdal olan vaktini şöyle ifade eder:

*“Ziyaret tavafının ilk vakti bayram günü fecir doğduktan sonrasındır.*

*Ziyaret tavafı, o günde daha faziletlidir.”<sup>922</sup>*

Görüldüğü üzere Burhânüşşerîa, ziyaret tavafının ilk vaktini açıklarken gün olarak ‘bayram günü’ demiş, daha faziletli olan vakit içinse bayram gününe işareten ‘o günde’ demiştir. Sadruşşerîa ise konunun daha iyi anlaşılması üzere ‘o günde’ ifadesinde ki zamiri açmış ve ‘yani bayram gününde’<sup>923</sup> demiştir.

<sup>919</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 310; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 549; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 338; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4: 217; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 483-484.

<sup>920</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 310; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 338; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4: 217; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, 2: 48-483;

<sup>921</sup> “*Gereğesi (illeti, hükmeti) akılla kavranamayan hüküm; güneşin batışı ile akşam namazını kılmanın vacip olması, ön ya da arkadan çıkan bir şeyin abdesti bozması sebebiyle buraların değil de abdest organlarının yıkanmasının istenmesi, mestin altına değil de üstüne mesh edilmesi gibi.*” Bk.: Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 531.

<sup>922</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 132.

<sup>923</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 264.

Kemalpaşazâde ise burada tamamen lafzi bir eleştiri yapmakta, konuya herhangi bir hükmî eleştiri veya farklı bir bakış açısı getirmemektedir. O, Sadruşşerîa ve Burhânüşşerîa'nın her ikisini de hedef alarak şöyle eleştirmiştir:

*Ziyaret tavafinin ilk vakti bayram günü fecir doğduktan sonrasındır. Ziyaret tavaftı, onun ilk gününde -yani bayram günlerinin ilkinde- daha faziletlidir. 'Ziyaret tavaftı, o günde daha faziletlidir. Yani bayram gününde' diyen kimse dikkatsizlik etmiştir. Çünkü bu vaciptir. Hatta cinayetler bahsinde geleceği üzere ondan sonraya bırakma sebebiyle dem<sup>924</sup> gerekir.<sup>925</sup>*

Hanefî fikhında, Hacc ibadetinin farzı olan ziyaret tavafinın, bayramın ilk üç gününde yapılması vacip, ilk gününde yapılması ise daha faziletli kabul edilmiştir.<sup>926</sup> Bugüne üç alimimiz de isim olarak gün kelimesinin tekil halini kullanarak 'bayram günü' demişlerdir. Burhânüşşerîa, ziyaret tavafinın ilk gün daha faziletli olduğuna işaretten 'o günde' derken Sadruşşerîa zamiri 'bayram gününde' diyerek açıklamıştır. Kemalpaşazâde ise 'bayram günü' ifadesinin ilk üç günün hepsini de kapsayacağından hareketle efdal olan günü, 'bayram günlerinin ilki' diyerek ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre ziyaret tavafinın vacip olduğu ilk üç gün de bayram günüdür. Daha faziletli olan gün ise yanlış anlaşılmasın için 'bayramın ilk günü' diyerek belirtilmelidir.

Öncelikle burada ifade edilmelidir ki Kemalpaşazâde, kendisi de ziyaret tavafinın başlangıç vakti için yani bayramın ilk günü için 'bayram günü' demektedir ve kendi eleştirisinin muhatabı olmaktadır. Öte yandan Burhânüşşerîa, ziyaret tavafinın ilk üç gün vacip olduğuna işaretten '*ziyaret tavafinı ondan sonraya bırakırsa dem gerekir*' demiştir.<sup>927</sup> Sadruşşerîa ise 'ondan' ifadesini '*yani bayram günlerinden sonraya*' diyerek açıklamıştır.<sup>928</sup> Görüldüğü üzere Sadruşşerîa, bayramın ilk günü için gün kelimesinin tekil hali ile 'bayram günü' ifadesini kullanmakta, bayramın diğer günleri içinse gün kelimesinin çoğul halini kullanmakta ve 'bayram günleri' demektedir.

<sup>924</sup> "Koyun ve keçi cinsinden olan ceza kurbanı." Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 97.

<sup>925</sup> İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 249.

<sup>926</sup> Mevsîlî, *Kitâbu'l-ihdiyâr li-talîli'l-muhtâr*, 199; Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 132; Haddâd , *Cevheretü'n-neyyire*, 1: 385-386; Aynî, *Binâye*, 4: 251; İbn Kemâl, *İzâh*, 1: 249; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 2: 609; Şürunbülâlî, *Merâkı'l-fellâh*, 268; Dâmâd Efendî, *Mecmau'l-enhur*, 1: 414-415; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 163; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 55; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 426/435; İrfan Yücel, *İlmihal I İman ve İbadetler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 529; Koca, *İslam İbadet Esasları*, 322; Şentürk, *İslam İlmihali*, 333.

<sup>927</sup> Tâcüşşerîa, *Vikâye*, 132.

<sup>928</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu'l-vikâye*, 1: 264.



Tüm bunların yanında mezhebin diğer bazı eserlerinde de bayramın ilk günü için tekil kullanımın tercih edilmesi<sup>929</sup> yine ‘nahr’ kelimesinin ‘gün’ kaydı olmaksızın ilk gün için kullanılması<sup>930</sup> bizlere Kemalpaşazâde’nin eleştirisinde hatalı olduğunu göstermekte ayrıca eserin muhtevasına yani fıkıh ilmine bir katkı sağlamaması nedeniyle de yerinde ve gerekli bir eleştiri de olmadığını da göstermektedir.

---

<sup>929</sup> Merđinânî, *Kitâbu bidâyeti’l-mübtedî*, 52; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hukkâm*, 1: 230; Haskefî, *Dürri’l-muhtâr*, 163.

<sup>930</sup> Dâmâd Efendî, *Mecmau’l-enhur*, 1: 414.

## SONUÇ

Hanefî mezhebinin önemli bir alimi olan Burhânüşşerîa'nın kaleme aldığı *Vikâye* isimli muhtasar fıkıh eserinin en meşhur ve en temel şerhi, müellifin torunu Sadruşşerîa Sâni tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-vikâye*'dir. Mezhepte öne çıkan bu iki alimin bahsi geçen eserleri yüzyıllarca medreselerde temel fıkıh öğretim materyali olmuş, ilim ehlinin ise el kitabı haline gelmiştir. Bu eserler hakkında yazılan şerh, haşiye ve talik çalışmalarının çokça olması *Vikâye* ile *Şerhu'l-vikâye*'nin ilim dünyasında ne kadar önemli bir çalışma olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ulema tarafından bu eserlerin daha rahat anlaşılması için yazılan şerhler, haşiyeler yanında bu esere yönelik bir kısım eleştiriler içeren eser de yazılmıştır. İşte bu eleştiri amaçlı kaleme alınan eser bizim asıl tez konumuzu oluşturmuştur.

Kemalpaşazâde, kaleme aldığı *el-İzâh fî şerhi'l-ıslâh* isimli eseri ile mezhebin önde gelen bu iki alimi Burhânüşşerîa ve Sadruşşerîa'ya eleştiriler serdetmiş ve bu eleştirilerin birçoğu hakkında kendi döneminden itibaren tepki almıştır. Bu minvalde *İzâh*'ın, *Şerhu'l-vikâye*'nin ve *Vikâye*'nin üzerine kaleme alınan kimi çalışmalarda Kemalpaşazâde hedef alınarak Burhânüşşerîa ve Sadruşşerîa müdafaa edilmiştir. Tüm bunlar çerçevesinde 'Vikâye literatürü' olarak isimlendirebileceğimiz fıkihta ayrı bir literatür oluşturduğu görülmektedir. Bizim çalışmamız ise herhangi bir tarafı savunmak ve diğerini eleştirmek yerine tamamen objektif olarak ele alınmış ve böylece Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya yönelttiği eleştiriler önce tespit edilmiş daha sonra ise mezhebin temel eserlerine uygunluğu ortaya konulmuştur.

İbadet bahsi çerçevesinde şekillenen bu çalışmaya her iki alimin biyografileri ile beraber bahsi geçen eserlerini tanıtıcı bilgilerle başladık. Ardından tezimizin son kısmında Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya yönelttiği eleştirileri tespit edip mezhebe uygunluğunu tahlil ettik. Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin ibadet bahsi çerçevesinde Sadruşşerîa'ya yönelttiği 27 eleştirisini tespit ettik. Bu eleştirilerin 14'ü taharet bahsinde, 8'i namaz bahsinde, 4'ü zekât bahsinde, 1 tanesi ise hac bahsindedir. Kemalpaşazâde'nin oruç bahsinde ise herhangi bir eleştirisine rastlanmamıştır.

Kemalpaşazâde, eleştirilerini isim zikretmeksizin yapmaktadır. Bu durum ise eleştirilerin tespitini zorlaştırmıştır. Ancak onun yöntem olarak *Şerhu'l-vikâye*'yi takip etmesi bir diğer ifade ile adeta yeniden yazması daha sonrasında ise kabul etmediği

yerleri silip yerine kendi kanaatini koyması ve tam da burada silmiş olduğu kanaate eleştirilerini serdetmesi eleştirilerin tespitinde yardımcı olmuştur.

Tespit ettiğimiz eleştirilerin genellikle Hanefi fıkıh literatürüne bir katkı sağlamadığı kanaatindeyiz. Zira bu eleştirilerin çoğu fıkıh açısından bir anlam ifade etmeyen lafzi tartışmalar ile tercih meselesi olarak görebileceğimiz önemsiz konulardır. Kimi eleştirileri ise Sadruşşerîa'nın yanlış anlaşılması nedeniyle yapıldığı gözlemlenen hatalı eleştirilerdir. Bunların dışında kalan ve fıkıh açısından bir anlam ifade edenler ise pek az olmakla birlikte Kemalpaşazâde'nin kimi yerde mezhebe muvafık olduğu kimi yerde de aykırı görüşler sergilediği eleştirileridir. Tüm bunlar ise Kemalpaşazâde'nin eleştirilerini doğru veya yanlış olarak iki kategoride toplamayı zorlaştırmaktadır. Bu sebeple biz yapılan eleştirileri “gerekli olmayan”, “mezhebe muvafık”, “mezhebe aykırı” ve “hatalı” olarak dört kategoride tablo halinde ifade edecek olursak:

**Tablo 1:** Kemâlpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya Eleştiri Yönelttiği Konular

BÖLÜM	GEREKLİ OLMAYAN	MEZHEBE MUVAFIK	MEZHEBE AYKIRI	HATALI	TOPLAM
Taharet	5	2	4	3	14
Namaz	4	2	2	-	8
Zekât	-	3	1	-	4
Oruç	-	-	-	-	-
Hac	1	-	-	-	1
TOPLAM	10	7	7	3	27

Verilen tabloda da görüldüğü üzere Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa Sâni'ye yönelttiği 27 eleştirinin 20'si gerekli olmayan, hatalı veya mezhebe aykırı kategorilerindedir. Geriye kalan ve mezhebe muvafık olan eleştirilerinin sayısı ise sadece 7'dir.

## KAYNAKÇA

- Agitoğlu, Nurullah. “Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadrüşşerîa Örneği”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8. sy. 18 (2017): 9-22.
- Akal, Fatih. “Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed’in İtikâdî Görüşleri”. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.
- Akgündüz, Ahmet. “Dürerü’l-hükkâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 27-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Akpınar, Cemil. “Hacı Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 492-496. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Aksoy, Hasan. “Müey-yedzâde Abdurrahman Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 485-486. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Alak, Musa. “Kemalpaşazâde’nin Şerhu Tağyîri’l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Alper, Ömer Mahir. “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”. *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*. Ed. Ekrem Demirli, Ahmet Hamdi Fuat, Zeynep Münteha Kot ve Osman Sacid Arı. 15-20. İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2017.
- Apaydın, Yunus. *İlmihal I İman ve İbadetler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- \_\_\_\_\_. *İslâm Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017a.
- \_\_\_\_\_. “Kemalpaşazâde’nin ‘Tabakâtu’l-fukahâ’sı Neyi Anlatıyor?”. *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*. 99-104. İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2017b.
- Arslan, Emine. “Müeyyedzâde Abdurrahmân Efendi’nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi”. *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*. İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2017.
- Ata, Mehmet Mahfuz. “İbn Kemâl ve Risâle fi İ’câzi’l-Kur’ân”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992.

- Atan, Ömer Faruk. “Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşerîa’nın Vikâye Adlı Eseri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25. sy. 2 (2016): 125-153.
- Atsız, Nihal. “Kemalpaşa-oğlu’nun Eserleri”. *Şarkiyat Mecmuası*. sy. 6 (1966): 71-112.
- Avcı, Casim. “Tağlib (Benî Tağlib)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 374-375. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Aydın, Ömer. “Türk Kelam Bilgini Sadruşşerîa Sâni”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. sy. 3 (1995): 181-196.
- \_\_\_\_\_. “Sadruşşerîa Sâni’ye göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri”. Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1996.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî Bedreddîn. *el-Binâye şerhu’l-hidâye*. Thk: Eymen Sâlîh Şabân. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Minhatü’s-sülûk fî şerhi tuhfeti’l-mülûk*. Thk: Ahmed Abdurrezzâk el-Kubeysî. Katar: Vezâreti’l-evkâf ve’ş-şüûni’l-islâmiyyeti, 2007.
- Ayni, M. Ali. “Türk Mantıkçıları”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. sy. 17 (2005): 343-354.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü’l-ârifîn esmâi’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-arabî, t.y.
- Bahçıvan, Seyit. “Şeyhülislam İbn Kemâlpaşa’nın Vasıyetnâmesi”. *Marife*. sy. 2 (2001): 209-214.
- Bakkal, Ali. *İslâm Fıkıh Mezhepleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Osmanlı Bilim Geleneğinin Oluşmasında Ekmelüddîn Bâbertî ile Muhammed b. Mübârekşâh’ın Önemi”. *Ekmelüddîn Bâbertî’yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*. Erzurum: Zafer Ofset, 2014.
- Bardakoğlu, Ali. *İlmihal I İman ve İbadetler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Barnî, Muhammed Âşık İlâhî. *et-Teshîlü’z-zarûrî li-mesâili’l-kudûrî*. Haydarâbad: Mektebetü’ş-şeyh, 1990.
- Bedir, Murteza. *İslâm’ın Yolu Sünnet*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013a.
- \_\_\_\_\_. “Vikâyetü’r-rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 106-107. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013b.
- Bekdemir, Sezayi. “Sadruşşerîa’nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu”. *Universal Journal of Theology* 2. sy. 1 (2017): 74-84.

- \_\_\_\_\_. *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Fıkıh İlmi & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*. Yay. Haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Büyük İslam İlmihal*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdi'l-azîz b. Mâze. *el-Muhîtu'l-burhânî fî fıkhi'n-nu'mânî*. Thk: Abdu'l-kerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Cassâs, Ebûbekîr Er-Râzî. "*Ahkâmü'l-kur'ân*". Thk: Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabiyye, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*. Thk: İsmetullah İnâyetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2010.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve Sihâhu'l-arabiyye*. Thk: Ahmed Abdü'l-ğafûr Attâr. Lübnân: Dâru'l-ilim li'l-mülâyîn, 1990.
- Cezeri, Abdurrahman, Muhammed Biblâvî, Muhammed el-Bâhî, Muhammed İbrâhîm Şûrî, Muhammed Samâlûtî, Abdülfettah el-Înânî, Abdülcelîl İsâ, Muhammed Sebi el-Zehebî ve Ebû Tâlib Hüseyin. *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*. çev: Hasan Ege. İstanbul: Bahar Yayınları, 1979.
- Chybylov, Kenzhebek. "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşerîa Sâni'nin İlmi Kişiliği ve Kelamı Yeniden Düzenleme Çabası". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15. sy. 1 (2017): 125-149.
- Cici, Recep. "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3. sy. 5 (2005): 215-248.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Mucemü't-tarîfât*. thk: Muhammed Sıddık el-Minşevî. Kahire: Dâru'l-fazîlet, t.y.
- Çağmar, M. Edip. "Arap Dilinde Tağlib". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4. sy. 2 (2002): 95-111.
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 245-247. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

- Çetintaş, Recep. “Müeyyedzâde, Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed el-Amâsî'nin Hayatı ve 'el-Mecmûatü'l-fikhiyye' Adlı Eserinin Tanıtımı (Hadler Örneği). *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. Amasya: y.e.y., 2017.
- Çolak, Abdullah. *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Delilleri*. Malatya: Medipres Matbaacılık Yayıncılık, 2014.
- \_\_\_\_\_. *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
- Dâmâd Efendî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân el-Gelîbûlî. *Mecmau'l-enhur fî şerhi mülteka'l-ebhur ve meahû dürrü'l-müntekâ*. Thk: Halîl Umrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. çev. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Takvîmü usûli'l-fikhi ve tahcîcü edilleti's-ş-şeri*. Thk: Abdurrahîm Yakup. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2009b.
- Demirci, Abdurrahman. “Tağlib Kabilesi'nin İslam Devleti Egemenliği Altına Alınma Süreci”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 7. sy. 13 (2013): 347-361.
- Demirkol, Murat. “Molla Lütî'nin İlmî ve Felsefî Kişiliği”. *Tokat Sempozyumu*. Tokat: y.e.y., 2012.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Gen. Koor.: Huriye Martı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Djalalov, Vahidjon. “Buharalı Muhammed b. Mübarekşah ve Hidayetü'l-hikme şerhi tahkiki ve Tercümesi”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Dumlu, Emrullah. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd-İbn Kemâl-Çivizâde-Birgivi)”. *İLTED*. sy. 44 (2015): 303-337.
- Durmuş, İsmail. “Tağlib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 372-374. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Ebu'l-Hâcc, Salâh Muhammed. *Münteha'n-nukâye alâ şerhi'l-vikâye* (Şerhu'l-vikâye ile birlikte). Amman: Müessesetü'l-Varâk, 2006.
- Ebu'l-Hasan, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü Mekâyisi'l-lüğa*. Thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn. y.y.: Dâru'l-fikr, 1979.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslam Hukuku Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015.

- Emîrpâdişâh, Muhammed Emîn. *Teysîru't-tahrîr*. Thk: Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.
- Enîs, İbrâhîm, Abdulhalîm Muntasır, Utiyye es-Sahâvî ve Muhammed Halefullah Ahmed. *Mucemü'l-vasîd*. Kahire: Mektebetü's-şurûki'd-düveliyye, 2004.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2015.
- Erkal, Mehmet. *İlmihal I İman ve İbadetler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Erünsal, İsmail. "Molla Lütî; Hakkındaki İthamlar ve Şikayet Mektupları". *Türklük Araştırmaları Dergisi*. sy. 19 (2008): 179-196.
- Evkuran, Mehmet. "Osmanlı Bürokrasisinde Din Devlet İlişkisi -Molla Lütî Örneğinde Bir Değerlendirme-". *X. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Eğitim*. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Fayda, Mustafa. "İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri". *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Göktay, Orhan Şaik ve Şükrü Özen. "Molla Lütî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 255-258. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Gazâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Vecîz*. Thk: Ali Muavvez. Beyrut: Şirketü dâru'l-erkâm b. ebi'l-erkâm, 1997.
- Habbâzî, Celâlüddîn Ebî Muhammed Amr b. Muhammed b. Amr. *el-Muğnî fi'l-usûli'l-fikhi*. Thk: Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Matbûâti Câmîati Ümmü'l-Kurâ, 1982.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1941.
- \_\_\_\_\_. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk: Muhammed Abdulkâdîr el-Ernaûd. İstanbul: Yıldız Yayınları, 2010.
- Haddâd, Ebûbekir b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî. *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu muhtasari'l-kudûrî*. Thk: İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.
- Hafidi, Moulay El-Hassan. "Müeyyedzâde b. Ali'nin el-Havâşî alâ şerhi'l-mevâkıf Adlı Eserinin Kelamdaki Önemi". Yüksek Lisans Tezi: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2013.
- Hanay, Necattin ve Mehterhan Furkânî. "Sadruşşeria'da Te'vilin Kodları -Yusuf Kıssası Örneği-". *Usûl İslam Araştırmaları*. sy. 26 (2016): 211-240.



- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahmân el-Hanefî. *ed-Dürrü'l-müntekâ fî şerhi'l-mültekâ* (Mecmau'l-enhur ile birlikte). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- \_\_\_\_\_. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. Thk: Abdulmenam Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- Hızlı, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17. sy. 1 (2008): 25-46.
- İbn Abidin. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. çev: Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982.
- İbn Kemalpaşa, Şemseddin Ahmet b. Süleyman. Thk: Abdullâh Dâvûd Halef el-Muhammedî ve Mahmûd Şemseddîn Emîr el-Huzâî. *el-İzâh fî şerhi'l-islâh fî'l-fikhi'l-hanefî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn el-Hanefî. *el-Bahru'r-râik şerhü kenzi'd-dekâik ve meahû minhatü'l-hâlik ala'l-bahri'r-râik*. thk: Zekerıyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'lilmîyye, 1997.
- İbn Sââtî, Ahmed b. Alî b. Tağlib. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk: Sad b. Ğarîr b. Mehdî es-Sülemî. Doktora tezi: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Mecmâu'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyirayn*. Thk: İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Mahmûd b. Abdulvâhid es-Sivâsî. *Şerhu fethi'l-kadîr*. Thk: Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- İfrîkî, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-Mısrî. *Lisânü'l-arab*. Kum: Neşru Edebi'l-havza, 1984.
- İltaş, Davut. “Tahâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 385-388. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- İnanır, Ahmet. “İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- \_\_\_\_\_. “İbn Kemâl'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 39 (2012a): 65-86.
- \_\_\_\_\_. “Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemâl'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası”. *Tokat Sempozyumu*, 3: 295-310. Tokat: y.e.y., 2012b.

- \_\_\_\_\_. “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. Amasya: y.e.y., 2017.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 471-473. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Karaca, Abdullah. “Kemal Paşazâde'nin Dekâyıku'l-Hakâyık'ı”. Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2002.
- Kârî, Nûreddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Heravî. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-nukâye*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm İbni Ebi'l-Erkâm, 1997.
- Karlığa, Bekir. “Muhammed b. Mübârekşah” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 559-560. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebîbekir b. Mes'ud. *Bedâiu's-senâi*. Thk: Ali Muhammed Muavvez. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Kaya, Erdal. “Kemalpaşazâde'nin “Risale fi İ'câzi'l-Kur'ân” Adlı Risalesi: İnceleme ve Tahkik”. *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. sy. 2 (2017): 245-267.
- Kahyaoğlu, Yasin. “Arap Dilinde Tağlib Sanatı ve Örnekleri”. *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3. sy. 11 (2003): 123-138.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mucemü'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Keskin, Mehmet. *Şafii Fıkhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kılıç, Mustafa. “İbn'i-Kemal Paşa”. *Eyüpsultan Sempozyumu VI*. İstanbul: Elit Ofset, 2003.
- Koca, Ferhat. “el-Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 64-66. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_. *İslam İbadet Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Kemalpaşazâde'nin Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî Adlı Eserindeki Bazı Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 27 (2016): 9-55.
- Kocabıyık, Yunus. “Amasyalı Bir Fıkıh Âlimi: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. Amasya: y.e.y. 2017.
- Koç, Aylin. “Sinan Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 229-23. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

- Koçak, Muhsin, Nihat Dalgın ve Osman Şahin. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Koçinkağ, Mansur. “el-Külliyyâtü'l-Fıkhîyye Edebiyatı ve Sadruşşerîa'nın Külliyyâtü'l-Fıkh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 20 (2012): 417-436.
- Konevî, Kâsım. *Enîsü'l-fukahâ fî tarîfâti'l-elfâzi'l-mütedâvileti beyne'l-fukahâ*. Thk: Ahmed b. Abdurrezzâk el-Kubeysî. Cidde: Dâru'l-vefâ li'n-neşri ve't-tavzîh, 1986.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınevi, 2016.
- Kudûrî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Cafer. *Muhtasaru'l-kudûrî*. thk: Kâmil Muhammed Avîza. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Muhtasaru'l-kudûrî ve bihâmişi't-tercîh ve't-tashîh alâ'l-kudûrî*. Thk: Abdullâh Nezîr Ahmed. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2005.
- Kumaş, Ali ve Mehmet Ümitli. “Sadruşşerîa'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usûlü'nün Mahiyeti”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17. sy. 2 (2017): 75-92.
- Kureşî, Abdulkâdir b. Muhammed el-Hanefî. *el-Cevâhiru'l-müdiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Riyâd: Hicr Yayınevi, 1993.
- Küçükibrahimoğlu, Osman Nuri. “İbn Kemâl Paşa”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11. sy. 2 (1972): 115-118.
- Küleççi, Cahit. “İbn-i Kemâl'in 'Galatâtu'l-avâm' İsimli Risâlesi”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5. sy. 10 (2012): 261-273.
- Leknevî, Abdu'l-hayy b. Abdü'l-halîm. *Umdetü'r-riâye alâ şerhi'l-vikâye*. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- \_\_\_\_\_. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Tlk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, t.y.
- Maden, Şükrü. “Cihâd Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cihâd Risâlesi”. *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. Ed. Ali Rafet Özkan. 631-643. Kastamonu: y.e.y., 2016.
- Makdîsî, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *el-Muğni*. Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Riyâd: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997.
- Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

- Mâverdî, Alî b. Muhammed b. Hâbîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. Ali Muhammed Muavvez. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Şekâik-i Nûmâniyye ve Zeyilleri Hadâiku's-Şekâik*. Yay. Haz. Abdulkâdir Özcan. Çağrı Yayınları; İstanbul, 1989.
- Merâğî, Abdullah Mustafa. *el-Fethu'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*. Kahire: Matba'ati ensâri's-sünneti'l-Muhammediyye. 1947.
- Mergînânî, Ali b. Ebî Bekr. *Kitâbu bidâyeti'l-mübtedî*. Thk: Hâmid İbrâhîm Kersûn ve Muhammed Abdulvehhâb Buhayrî. Mısır: Matbaati'l-fütûh, 1936.
- \_\_\_\_\_. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî mea şerhi'l-allâmeti Abdi'l-hayy el-Leknevî*. Thk: Naîm Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İrâdetü'l-Kurân ve Ulûmü'l-İslâmiyye, 1996.
- \_\_\_\_\_. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Çelebî ve Evlâdehû. t.y.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd. *Kitâbu'l-ihtiyâr li-talîli'l-muhtâr*. thk: Hâlid b. Abdurrahmân. Beyrut: Dâru'l-marefe, 2011.
- \_\_\_\_\_. *el-Muhtâr li'l-fetvâ*. Thk: Sâid Bekdâş. Medine: Dâru's-sirâc, 2016.
- Meydânî, Abdulğaniy el-Ğuneymî. *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*. thk: Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 2014.
- Mollaciyûn, Ahmed b. Ebî Saîd. *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-menâr*. Thk: Fethî Mevlânâ Abdulvâhid el-Hâlidî. Lübnan: Dâru nûru's-sıbâh ve mektebetü emîr, 2010.
- Molla Hüsrev. *ed-Dürerü'l-hukkâm fî şerhi ğurari'l-ahkâm ve bi-hâmişi hâşiyeti İbn Abidîn*. Karaçi: Mîr Muhammed Kitaphâne, t.y.
- Musannifek, Ali b. Mecdüddîn eş-Şahrverdî el-Bistâmî. *el-Hudûd ve'l-ahkâmu'l-fikhiyye*. Thk: Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2011.
- Müzenî, İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *Muhtasaru'l-müzenî*. Thk: Muhammed Abdulkâdir Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Nesefî, Ebu'l-berekât Abdullah b. Ahmed. *Kenzü'd-dekâik*. Thk: Sâid Bekdâş. Medine: Dâru's-sirâc, 2011.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-talibîn*. Thk: Muhammed Tâhîr Şabân. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2005.

- Okur, Kaşif Hamdi. “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4. sy. 7-8 (2005): 33-58.
- \_\_\_\_\_. “Bir Osmanlı Fakîhinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî’nin Ketâib’i Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12. sy. 23 (2014): 367.
- \_\_\_\_\_. *Güncel Konularla İlm-i Hâl*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2018.
- Orazov, Orazsahet. “Vikâyetü’r-rivâye fi mesâilî’l-hidâye Adlı Eserin Müellifinin İsmi ve Lakabının Tespiti”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31 (2018): 685-695.
- Öge, Ali. “Şeyhu’l-İslam İbn Kemâl’in Sünnilik Anlayışı”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010a.
- \_\_\_\_\_. “Şeyhülislam İbn Kemâl’in Fetvaları ışığında Osmanlı İktisâdî Hayatından Bir Kesit”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 31 (2010b): 275-298.
- \_\_\_\_\_. “Tokatlı Alim İbn Kemâl’in Osmanlı İlim Dünyasındaki Yeri” *Tokat Sempozyumu*, Tokat: y.e.y., 2012, 3: 349-368.
- \_\_\_\_\_. “Şeyhu’l-İslam İbn Kemâl’in Kur’an-ı Kerim’in İ’câzıyla İlgili Görüşleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 2. sy. 50 (2014): 89-102.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde’nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Özel, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017
- Özen, Şükrü. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 240-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Sadruşşerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 427-431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Tenkîhu’l-usûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 454-458. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özer, Hasan. “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü’l-fukahâ Adlı Eseri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 14 (2009): 353-374.
- \_\_\_\_\_. “İbn-i Kemâl ve “Riba” Adlı Risalesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 16 (2010): 157-186.
- Özer, Salim. “İbn Kemâl’in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri”. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1991.

- Özcan, Tahsin. “İbn Kemâl’in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. sy. 4 (2000): 31-41.
- Özsoy, Seda. “Bir Zındıklık Suçlamasının Öyküsü: Tokatlı Molla Lütü’nin Hayatı”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. Tokat: y.e.y., 2015.
- Öztürk, Mehmet. “Müeyyedzâde Abdurrahmân b. Alî Amâsî’nin ‘Mecmû’atü’l-mesâ’il’ Adlı Eserinin Tanıtım ve Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Amasya Âlimler Sempozyumu*. Amasya: y.e.y., 2017.
- Öztürk, Mustafa Bilal. “Şeyhülislam Mehmed Mekki’nin Risâle fî şerhi Mukaddimâtü’l-Erba’a min Kitâbi’t-Tavzîh Adlı Eder: Neşir ve Tahlil”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1. sy. 2 (2018): 1-47.
- Öztürk, Nafiz. “Osmanlı Düşünce Tarihi Çerçevesinde Molla Lütü (?-900/1494)”. *Türk Dünyası Araştırmaları*. sy. 47 (1987): 203-222.
- Öztürk, Yunus. “Müeyyedzâde’de Kelam İlmi: Hâşiye alâ şerhi’l-mevâkıf Risalesinin Mukaddimesi Örneği”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. Amasya: y.e.y. 2017.
- Parmaksızoğlu, İsmet. “Kemâlpaşazâde”. *İslam Ansiklopedisi*, 6: 560-566. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Pfeiffer, Judith. “Mü’eyyedzâde Abdurrahman’ın Kütüphanesinin Peşinde: Amasyalı Bir Âlimin Kitap Toplama İştihâkı”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. Amasya: y.e.y., 2017.
- Pirinç, Ahmet. “16. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatına Felsefi Bir Katkı: Müeyyedzâde’nin ‘Risale fî’l-mevcûdâtü’l-Hariciyye mine’l-Mahiyye’ Adlı Risalesi Örneği”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. Amasya: y.e.y. 2017.
- Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdi’l-Kâdîr. *Tuhfetü’l-mülûk fî fıkhi mezhebi’l-imâm Ebî Hanîfete’n-Numân*. Thk: Abdullâh Nezâr Ahmed. Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-islâmiyye, 1997.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud. *Muhtasarü’l-vikâye mea şerhihî ihtisârü’r-rivây.*, thk. Necmüddîn Muhammed ed-Derkânî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu’l-vikâye ve meahû münteha’n-nikâye alâ şerhi’l-vikâye*. thk: Dr. Salah Muhammed Ebu’l-Hâcc. Amman: Müessesetü’l-Varâk, 2006.

- \_\_\_\_\_. *et-Tenkîh fî usûli'l-fikh*. thk. İlyas Kaplan. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sâğircî, Esad Muhammed. *Delilleriyle Hanefî Fıkhı*. çev: Halil Aldemir, Savaş Kocabaş ve Soner Duman. İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2010.
- Saraç, Yekta. *Şeyhülislam Kemalpaşazade Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1995.
- Smerkandî, Alâüddîn. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1984a.
- \_\_\_\_\_. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. Thk: Muhammed Zekî Abdalberr. Katar: Mutâbiu'd-devhati'l-hadîs, 1984b.
- Serâhsî, Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl. *Kitâbü'l-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marefe, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Usûlü's-serahsî*. Thk: Ebu'l-vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi'l-meârifî'n-nu'maniyye, 2010.
- Seyyid, Mehmed. *Usul-i Fıkh Medhal*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2011.
- Shakır, Najib Muhsin. "Sadruşşerîa Sâni'nin En-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014.
- Sıgnâkî, Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Alî. *en-Nihâye fî şerhi'l-hidâye*. Thk: Feht b. Abdi'l-azîz b. Süleymân el-Cetîlî. Mekke: Merkezü Dirâsâti'l-islâmiyyeti bi-külliyeti's-şerîati ve'd-dirâsâti'l-islâmiyyeti bi-câmiati ümmü'l-kurâ, 2013.
- Sûdûnî, Ebu'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa. *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Hayr Ramazân Yusuf. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Şahin, Osman. *İslam Hukukunda Fetva Usulü*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2012.
- Şâşî, Nizâmüddîn, *Usûlü's-şâşî*. Thk: Muhammed Ekrem en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Şentürk, Lütfî ve Seyfettin Yazıcı. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Şibrinî, Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. Thk: Ali Muhammed Muavvez. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb*. Thk: Muhammed ez-Zuhaylî. Dîmeşk: Dâru'l-kalem, 1996.

- Şürunbülâlî, Hasan b. Ammâr b. Alî. *İmdâdü'l-fettâh şerhu nûru'l-îzâhi ve necâti'l-ervâh*. Thk: Beşşâr Bekrî Arabî. Dimeşk: y.e.y., 2002.
- \_\_\_\_\_. *Merâkı'l-fellâh*. Thk: Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed Avîza el-Mansûrî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Tâcüşşerîa, Mahmûd b. Ubeydullah b. İbrâhîm. *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye*. İstanbul: Mektebetü'l-hanefiyye, 2017.
- Taftazânî, Sadeddîn Mesud b. Ömer b. Abdillâh. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-tenkîh*. Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkâm İbni Ebi'l-Erkâm, t.y.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasarü't-tahâvî*. Thk: Ebu'l-vefâ el-Afgânî. Hindistan: Lecnetü ihyâi'l-meârifi'n-nu'maniyye, 2010.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâkı'l-fellâh şerhi nûru'l-îzâh*. Thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-numâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1985.
- Taftazânî, Sadeddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *et- Telvîh ila keşfi hakâiki't-tenkîh*. thk: Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Daru'l-Erkam, t.y..
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Thk: Alî Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. “Osmanlı’dan günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları”. *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Uluslararası Sempozyum*. Ed. İsmail Narin. 377-408. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Temimi, Abdulkâdîr ed-Dârî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Riyad: Dâru'r-Rifâî-Hicr, 1989.
- Tuğral, Süleyman. “Maturidi Mektebinde İrade ve İyilik-Kötülük Düşüncesinin Gelişmesinde Sadruşşeria'nın Katkısı”. *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. Eskişehir: y.e.y. 2014.
- Turan, Şerafettin. “Bayezid II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 234-238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.



- \_\_\_\_\_. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 238-240. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Turdi, Muhammed. “Şeyhülislam İbn Kemâl Paşa’nın Tefsiri (Meryem ve Taha Surelerinin) İnceleme ve Tahkiki”. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2017.
- Türkyılmaz, Yunus. “Kemâlpaşazâde’nin Nesâyih Adlı Eseri’nin Transkribi ve Felsefi Tahlili”. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2009.
- Ustakurt, Murat. “İbn Kemâl Paşa’nın “Tefsîrü’l-fatihâ” Adlı Eseri”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Üzüm, İlyas. “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 463-464. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yaman, Ahmet ve Halit Çalış. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Yasar, Abdîzâde Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. Yay. Haz. Mesut Aydın ve Güler Aydın. Amasya: y.e.y., 2004.
- Yavuz, Salih Sabri. “Kesteli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 314. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Kelâm’da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemâl’in ‘Efdaliyyetu Muhammed’ Risalesi”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5. sy. 1 (2005): 147-184.
- Yığın, Adem. “Fıkıh Usulünü Eleştirmek: İbn Kemâl’in Kitâb’ın (Kur’ân) Mânâ İfade Etme Biçimleri Üzerinden Sadruşşerîa Eleştirisi”. *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*. Ed. Murteza Bedir, Necmettin Kızılkaya ve Hüseyin Sağlam. 185-224. İstanbul: İsar Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Muhammed Atıf. “Birgivi’nin Şeyhain (Burhânuşşerîa ve Sadruşşerîa) Savunması (Risâle fî reddi’l-islâh ve’l-izâh)”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Yücel, İrfan. *İlmihal I İman ve İbadetler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Zeylâî, Cemâleddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu’r-râyeti li ehâdisi’l-hidâyeti mea hâşiyeti buğyeti’l-elmaî fi’t-tahrîci’z-zeylâî*. Thk: Muhammed Avvâme. Arabistan: Dâru’l-kible li-s-sekâfeti’l-islâmiyye, t.y.
- Zeylâî, Osman b. Ali. *Tebyînü’l-hakâik şerhi kenzi’d-dekâik ve bihâmişihî hâşiyeti şelbî*. Pakistan: el-Matbaatü’l-emîriyyetü’l-kübrâ, 1896.

Zihni Efendi, Mehmed. *Büyük İslam İlmihali Nimet-i İslâm*. İstanbul: İslam Mecmuası Yayınları, 1986.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1996.

Zuhayli, Vehbe. *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*. çev: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz ve Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Basın-Yayın, İstanbul. 1992.



