

T.C  
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HANEFÎ VE ŞÂFİÎ FIKİHÇİLERİN İTTİFAK ETTİKLERİ KÜLLÎ KÂİDELER:  
SUYÛTÎ VE İBN NUCEYM'İN EL-EŞBÂH VE'N-NEZÂİR ADLI ESERLERİ  
ÖZELİNDE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İdris CEBECİ

MART-2019

BAYBURT

T.C  
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HANEFÎ VE ŞÂFİÎ FIKİHÇİLERİN İTTİFAK ETTİKLERİ KÜLLÎ KÂİDELER:  
SUYÛTÎ VE İBN NUCEYM'İN EL-EŞBÂH VE'N-NEZÂİR ADLI ESERLERİ  
ÖZELİNDE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İdris CEBECİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Yakup MAHMUTOĞLU

MART-2019

BAYBURT

## ÖNSÖZ

Fıkıh ilmi fert ve toplum hayatının her alanını Yüce Allah'ın rızasına uygun olarak düzenlemeye çalışan bir disiplindir. Zira fıkıh ilmi ibâdât, muâmelât, munâkehât ve 'ukûbât konularını ele almaktadır. Görüldüğü gibi fıkıh ilmi, muhtevası açısından iki cihan saadetini hedeflemektedir. Bu yönüyle fıkıh asr-ı saâdetten günümüze kadar oldukça rağbet görmüş ve İslam tarihi boyunca akranlarına karşı temayüz ederek öne çıkan birçok şahsiyet fıkıhçılığı ile öne çıktığı görülmektedir.

Fıkıh, gelişen ve değişen dünya şartları karşısında canlı ve dinamik kalabilmek için sürekli kendini geliştirip yenileyen bir ilimdir. Bu gelişme ve yenilik çabaları kendini metin, şerh, hâşiye, nazım, mukâyeseli fıkıh, küllî kâide literatürü gibi alt disiplinler olarak göstermiştir.

Fıkıhın alt disiplinlerinden olan küllî kâide literatürünün; sayıları oldukça fazla ve geniş bir külliyat içerisinde dağınık halde bulunan furû' fıkıh meselelerini belirli başlıklar altında inceleyerek daha kolay ulaşılması, kavranılması ve hali hazırda var olan veya gelecekte var olma ihtimali olan fıkıh problemlerinin çözümü noktasında katkısı büyüktür. Bunların yanı sıra küllî kâide kişiye fikhî mantık ve meselelere vukûfiyet kazandırdığı gibi, kişide icthâd melekesini sürekli canlı tutar. Nitekim hicrî 4. yüzyılın başlarından itibaren fıkıh kâidelerini ele alan ve usûl ile furû' arasında ilişki kurmaya çalışan eserler kaleme alınmıştır. Bu alanda önemli yeri olan Suyûtî ile İbn Nuceym bu tür çalışmalara örnek verilecek figürlerdendir. Bu sebeple çalışmamızı Suyûtî ve İbn Nuceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserleri bağlamında; Hanefî ve Şâfiî fıkıhçıların ittifak ettiği küllî kâideler olarak belirledik.

Bu çalışmamızda öncelikle her iki yazarımızı tanıttıktan ve küllî kâide literatürü hakkında gerekli bilgileri verdikten sonra tezimizin ana konusunu oluşturan ilgili iki eserde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin ittifak ettiği küllî kâideleri tespit ederek açıklamaya gayret gösterdik.

Çalışmamızda desteklerini esirgemeyen Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezinin değerli hocalarına ve ders dönemimden tezimin hazırlanmasına kadar her aşamada maddî ve manevî yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Yakup MAHMUTOĞLU'na şükranlarımı sunarım.

**İdris CEBECİ**

**01.01.2019**

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER .....	ii
ÖZET.....	v
ABSTRACT .....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ .....	vii
GİRİŞ .....	1
<b>BİRİNCİ BÖLÜM.....</b>	<b>4</b>
<b>1. İMAM SUYÛTÎ VE İBN NUCEYM'İN HAYATI VE ESERLERİ.....</b>	<b>4</b>
1.1. İmam Suyûti'nin Hayatı Ve Eserleri .....	4
1.1.1. Doğumu ve Çocukluğu.....	5
1.1.2. Eğitim Hayatı .....	6
1.1.3. Hocaları .....	8
1.1.4. Talebeleri.....	10
1.1.5. Eserleri.....	11
1.1.6. Akranlarıyla Tartışmaları .....	28
1.1.7. Sûfilîği.....	30
1.1.8. Vefâtı .....	30
1.2. İbn Nuceym'in Hayatı Ve Eserleri .....	31
1.2.1. Doğumu ve Çocukluğu.....	31
1.2.2. Eğitim Hayatı .....	31
1.2.3. Hocaları .....	31
1.2.4. Talebeleri.....	32
1.2.5. Eserleri.....	32
1.2.6. Vefâtı .....	39
<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>40</b>
<b>2. KÜLLÎ KÂİDE KAVRAMI VE İTTİFAK EDİLEN KÜLLÎ KÂİDELER.....</b>	<b>40</b>
2.1. Küllî Kâide Kavramı .....	40
2.1.1. Kâidenin Kelime Ve Terim Anlamı .....	40
2.1.2. Küllî Kâidelerle İlgili Bazı Kavramlar .....	43
2.1.2.1. el-Asl .....	44
2.1.2.2. ed-Dâbit/ed-Dâbita .....	44
2.1.2.3. el- Eşbâh ve'n-Nezâir .....	45
2.1.2.4. el-Furû'k.....	46

2.1.2.5. Fıkıh Usûlü Kâidesi.....	47
2.1.3. Küllî Kâidelerin Tedvin, Kavramlaşma ve Gelişim Süreci.....	48
2.1.4. Küllî Kâide Literatürü .....	51
2.1.4.1. Hanefî Mezhebi .....	51
2.1.4.2. Mâlikî Mezhebi .....	53
2.1.4.3. Şâfîî Mezhebi .....	54
2.1.4.4. Hanbelî Mezhebi .....	56
2.1.4.5. Şi‘a Mezhebi.....	56
2.1.4.6. Günümüzde Yapılan Çalışmalar.....	57
2.1.5. Küllî Kâidelerin Kaynakları .....	58
2.1.5.1. Kur’ân-ı Kerim .....	58
2.1.5.2. Hadis-i Şerifler .....	59
2.1.5.3. İctihâdlar.....	61
2.1.6. Küllî Kâidelerin Özellikleri.....	63
2.1.6.1. Musellemattan Olmaları .....	63
2.1.6.2. Eğlebî Olmaları .....	63
2.1.6.3. Mûcez Olmaları.....	63
2.1.6.4. Soyut ve Geniş kapsamlı Olmaları .....	64
2.1.7. Küllî Kâidelerin Hüccet Değeri.....	64
2.1.8. Küllî Kâidelerin Faydaları.....	65
2.2. İttifak Edilen Küllî Kâideler.....	66
2.2.1. Fıkıhın Ana Kâideleri .....	66
2.2.1.1. el-Umûru bi Makâsıdihâ.....	67
2.2.1.2. el-Yakînu Lâ Yezûlu bi’ş-Şekk .....	81
2.2.1.2.2. el-Aslu Bekâu Mâ Kâne ‘alâ Mâ Kâne.....	82
2.2.1.2.3. el-Aslu Berâetu’z-Zimme .....	82
2.2.1.2.4. Men Şekke Hel Fe‘ale Şey‘en ev lâ fe‘l-Aslu Ennehû lem yef‘alhu.....	83
2.2.1.2.5. Mâ Sebete bi Yakînin Lâ Yurtefa‘u İllâ bi Yakînin .....	83
2.2.1.2.6. Men Teyakkane‘l-Fi‘le ve Şekke fi‘l-Kalîli ve‘l-Kesîri Humile ale‘l-Kalîl.....	84
2.2.1.2.10. el-Aslu fi‘l-Kelâmi el-Hakîka.....	89
2.2.1.3. el-Meşakkatu Teclibu‘t-Teysîr .....	90
2.2.1.3.3. el-Emru İzâ Dâka İttes‘e.....	93
2.2.1.3.4. el-Emru İzâ İttese‘e Dâka .....	93
2.2.1.4. ed-Dararu Yuzâlu .....	94
2.2.1.4.2. ed-Darûrât Tubîhu‘l-Mahzûrât .....	95
2.2.1.5. el-Âdetu Muhakkemetun .....	101

2.2.2. Hanefî ve Şâfîilerin Beş Ana Kâide Dışında İttifak Ettikleri Kâideler .....	104
2.2.2.1. el-İctihâd lâ Yentekidu bi'l-İctihâd .....	104
2.2.2.2. İzâ İctema'e el-Helâlu ve'l-Harâmu Ğalebe'l-Harâm .....	107
2.2.2.3. İzâ Te'arada'l-Mâni'u ve'l-Muktedî Kuddime'l-Mâni'u .....	109
2.2.2.4. et-Tâbi'u Tâbi'un .....	110
2.2.2.5. et-Tâbi'u Yeskutu bi Sukûti'l-Metbû' .....	110
2.2.2.6. et-Tâbi'u lâ Yetakaddemu 'ale'l-Metbû' .....	111
2.2.2.7. Yuğteferu fi't-Tevâbi'i mâ lâ Yuğteferu fi Ğayrihâ .....	111
2.2.2.8. Tasarrufu'l-İmâmi 'ale'r-Ra'iyye Menûnun bi'l-Maslaha .....	112
2.2.2.9. el-Hudûdu Teskutu bi's-Şubuhât .....	113
2.2.2.10. el-Hurru lâ Yedhulu Tahte'l- Yed .....	115
2.2.2.11. İzâ İctema'a Emrâni ve lem Yahtelif Maksûduhuma Dehale Ehaduhumâ fi'l-Âher ....	115
2.2.2.12. İ'mâlu'l-Kelâmi Evlâ min İhmâlihi .....	115
2.2.2.13. et-Te'sîsu Evlâ mine't-Te'kîd .....	117
2.2.2.14. el-Harâcu bi'd-Damân .....	117
2.2.2.15. Lâ Yunsebu ilâ Sâkitin Kavulun .....	118
2.2.2.16. es-Suâlu Mu'âdun fi'l-Cevâb .....	119
2.2.2.17. el-Fardu Efdalu mine'n-Nefli .....	119
2.2.2.18. Mâ Harume Ahzuhû Harume İ'tâuhu .....	121
2.2.2.19. Mâ Harume Fi'luhû Harume Talebuhû .....	122
2.2.2.20. Men İsta'cele Şey'en Kable Evânihi 'Ûkibe bi Hirmânihi .....	122
2.2.2.21. el-Velâyetu'l-Hâssa Akvâ mine'l-Velâyeti'l-Âmme .....	123
2.2.2.22. Lâ İbrete bi'z-Zanni'l-Beyyini Hatauhû .....	123
2.2.2.23. Zikru Ba'dı mâ lâ Yetecezze' ke Zikrihi Kullih .....	124
2.2.2.24. İzâ İcteme'a'l-Mubâşiru ve'l-Mutesebbib Udife'l-Hukmu li'l-Mubâşir .....	125
<b>SONUÇ VE ÖNERİLER .....</b>	<b>126</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>129</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>134</b>

## ÖZET

Çalışmamız İmam Suyûtî ve İbn Nuceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserlerinde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin ittifak ettikleri küllî kâidelerin tespiti, açıklanmaları ve furû' fıkha yansımalarını örneklerle ortaya koymayı hedeflemektedir.

Tezimiz iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İmam Suyûtî ve İbn Nuceym'in hayatları, eserleri ve özel olarak da çalışmamızın ana kaynakları olan *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserlerinin tanıtımları, özellikleri ve karşılaştırmaları ele alınmıştır. İkinci bölümü ise iki kısma ayırdık. Birinci kısımda küllî kâide ve ilgili kavramların açıklanması, küllî kâidenin kaynakları, tedvin, kavramlaşma ve gelişme süreçleri, özellikleri, hüccet değerleri ve faydaları üzerinde durulmuştur.

İkinci kısımda ise öncelikle, başta Hanefî ve Şâfiî mezhepleri olmak üzere bütün fıkıh mezheplerinin ittifak ettikleri beş ana küllî kâideyi, ardından özel olarak Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin ittifak ettikleri küllî kâideleri tespit edip açıklamaya çalıştık.

Tespit ettiğimiz kâidelerde öncelikle kâidenin farklı versiyonu varsa bunu vermeye çalıştık. Ayrıca bu kâidelerden *Mecelle*'de kanunlaştırılmış olanları varsa buna dikkat çektik. Ardında kâidenin açıklamasını, varsa kaynaklarını, furû' fıkha yansımalarını ve de istisnâî örneklerini vermeye özen gösterdik. Kâidenin furû' fıkha yansımaları hususunda her iki mezhep, ilgili meselede müttelik iseler aynı örneği verdik. Ne var ki ihtilaf söz konusu ise farklı örnekler verdik.

Çalışmamızı, başta Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin ittifak ettiği küllî kâidelerin yanı sıra bütün mezheplerin ittifak etmiş olduğu beş ana küllî kâideyi mukâyeseli olarak ortaya koyduğu için "Mukâyeseli Küllî Kâide"; aynı anda küllî kâide literatürünü hemen hemen her yönüyle ele aldığı için de, "Küllî Kâide Literatürü" çalışması olarak nitelemek mümkündür.

**Anahtar Sözcükler:** İmam Suyûtî, İbn Nuceym, Küllî Kâide, Eşbâh ve Nezâir, Hanefî Mezhebi, Şâfiî Mezhebi

## ABSTRACT

Our work aims to illustrate the comprehensive rules that Hanafi and Shafi'i sects agree on in Imam Suyuti and Ibn Nuceym's work called *al-Ashbah wa al-Nazair*, their explanation and reflection on furû' al-fiqh with examples.

Our thesis consists of two main parts. The first part deals with the lives and works of Imam Suyuti and Ibn Nuceym, specifically the works named *al-Ashbah wa al-Nazair*, which are main sources of our work, their introduction, features, and comparisons.

We divided the second part into two sections. In the first section, we focused on explaining comprehensive rules and related terms, comprehensive rule sources, codification, conceptualization and development processes, features, hujjat values and benefits.

In the second section, we tried to first explain the five main legal maxims that all fiqh sects, particularly Hanafi and Shafi'i sects agree on, later determine and explain the comprehensive rules that specifically Hanafi and Shafi'i sects agree on.

For the rules that we identified, we tried to point out the different versions of the rule if there were any. We also pointed out the rules that were legalized in Mecelle (Ottoman code of civil law). And we were attentive to give the explanation of the rule, its sources if there were any, its reflections on furû' al-fiqh, and its exceptional examples if it had any. We gave the same example if both of the sects agreed on the rule's reflection on furû' al-fiqh. However, in the case of conflict, we have given different examples.

With these properties, our work can be seen as a work of "Comparative Comprehensive Rules" since it puts forward the five main legal maxims that all sects agree on in comparison with the comprehensive rules that Hanafi and Shafi'i sects agreed on, or as a "Literature of Comprehensive Rules" since it deals with almost all aspects of the comprehensive rule literature at the same time.

**Keywords:** Imam Suyuti, Ibn Nuceym, Comprehensive Rule, Ashbah wa Nazair, Hanafi Sect, Shafi'i Sect



## KISALTMALAR LİSTESİ

c.c.	: celle celâluhu
(s.a.v)	: sallallahu aleyhi ve sellem
r.h	: rahmetullâhi aleyh
trs.	: Tarihsiz
bkn.	: Bakınız
bs.	: Baskı
hz.	: Hazreti
md.	: Maddesi
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.md.	: adı geçen madde
a.g.m.	: adı geçen makale
r.a	: radiyallahü anh, radiyallahü anhâ
c.	: Cilt
trc.	: Tercüme
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
m.	: Milâdî
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
tahk.	: Tahkik eden
vb.	: Ve benzeri
yy.	: Yayınevi

## GİRİŞ

### 1. Konunun Önemi ve Sınırlandırılması

Fıkıh, tedvin edildiği ilk dönemden itibaren hızlıca gelişmeye başlamıştır. Bu gelişme ilk zamanlarda, bazı âlimlerin görüşlerinin, daha sonra mezheplerin karşılaştırılması şeklinde ilm-i hilâf/fıkh-ı mukâren eserlerinin ortaya çıkmasıyla kendini göstermiştir. Buna örnek olarak, Ebû Yûsuf'un (ö.182/798), hocası Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve çağdaşı İbn Ebî Leyla'nın (ö.148/765) görüşlerini karşılaştırarak yazdığı "*İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İhtilâfu Ebî Leylâ*" adlı eseri gösterilebilir.

Fıkıh ilmi büyük teveccühlere muhatap oldukça, fıkıhçılar bu teveccühlere daha güzel cevap verebilmek ve ihtiyaçları karşılayabilmek için metin, şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisâr ve nazım türü eserler ortaya çıkarmaya başlamışlardır. Bu çalışmalara paralel olarak, yeni ortaya çıkan meselelere çözüm bulabilmek için nevâzil fikhî ve olası meselelerin çözümü için de farazî fıkıh gibi alt literatürün/başlıkların ortaya çıkmaya başladığını ve bunların müstakil çalışmalar haline geldiği görülmektedir. Ancak zamanla sayıları milyonları bulan furû' fıkıh meselelerini ayrı ayrı okumak, yüzlerce cilt kitap içinde aradığını bulmak güçleşince, fikhin felsefe ve mantığının ortaya konulduğu, öğrenciye büyük vukûfiyet kazandıran ve furû' fıkıh meselelerini belli başlıklar altında kategorize eden eşbâh ve nezâir/küllî kâide (kavâid-i külliye) literatürü oluşmaya başlamıştır.

Bu literatürün ortaya çıkmaya başladığı hicrî 4. yüzyılın ilk çeyreğinden günümüze kadar sayısız eserler yazılmıştır. Özellikle her mezhebin en önemli eserlerinin, bu literatürün altın çağı sayılan 8. ve 9. yüzyılın başlarında ortaya konulduğu görülmektedir. Fakat son zamanlarda yazılan bir kaç eser hariç, fikhin küllî kâidelerini mezhepler veya eserler bağlamında mukâyeseli olarak ele alan çalışmaların olmadığından harketle, bu alandaki eksikliği kapatacak bir çalışma yapma ihtiyacı duyuldu. Çalışmanın daha faydalı olabilmesi için, ülkemizde ve İslam âleminde en yaygın olan Hanefî ve Şafî mezheplerinin küllî kâidelerini mukâyeseli olarak ele almak düşünüldü. Çalışmanın, her iki mezhepte de bu alanda meşhur olan İmam Suyûtî ve İbn Nuceym'in aynı başlıkla kaleme aldıkları *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserleri bağlamında yapılması uygun görüldü.

“*Hanefî ve Şâfiî Fıkıhçıların İttifak Ettikleri Küllî Kâideler: Suyûtî ve İbn Nuceym’in el-Eşbâh ve ’n-Nezâir Adlı Eserleri Özelinde*” isimli tezimiz iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; İmam Suyûtî ve İbn Nuceym’in eğitim hayatları, hocaları, öğrencileri, eserleri ve *el-Eşbâh ve ’n-Nezâir* adlı eserlerinin tanıtımı, karşılaştırılmaları ve bu eserler üzerine yapılan şerh, hâşiye, ihtisar gibi çalışmalar ele alınmıştır.

Tezin ana kısmını oluşturan İkinci bölümü de iki kısma ayırdık. Birinci kısımda, küllî kâide ve ilgili kavramların açıklanması, küllî kâidenin özellikleri, faydaları, hüccet değeri, kaynakları ve literatürü verilmeye çalışılmıştır. İkinci kısımda ise, Hanefî ve Şâfiîlerin bu iki eserde ittifak ettikleri küllî kâidelerin tespit ve açıklamalarına gayret edildi.

Çalışma, Hanefî ve Şâfiî fıkıhıyla meşgul olan kimselere, her iki mezhep âlimlerinin fetva ve hüküm verirken dikkate aldıkları kuralları ve bunun yanında fıkıh mantığı verdiği için son derece önemli olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple sayıları milyonlara ulaşan furû‘ fıkıh meselelerini teker teker okumaya gerek kalmadan bunlar hakkında fikir sahibi olmalarına yardımcı olacaktır.

## **2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi**

Tezin amacı, İmam Suyûtî ve İbn Nuceym’in yazmış oldukları *el-Eşbâh ve ’n-Nezâir* adlı eserlerinde Hanefî ve Şâfiî âlimlerin ittifak ettikleri küllî kâideleri tespit etmek, açıklamalarını yapmak, kaynaklarını vermek ve furû‘ fıkhıya yansımalarını örneklerle ortaya koymaktır. Böylece her iki mezhebin bu alanda aynı isimle kaleme alınan en önemli eserleri olan *el-Eşbâh ve ’n-Nezâir*’i ele alan çalışmada öncelikle bu literatürün tarihi izleri araştırılarak ortaya çıkışını, tedvin sürecini, gelişmesini ve nihayetinde zirveye ulaştığı dönemlerde küllî kâidelerin nasıl ele alındığını ve fıkıh ilmi içinde üstlendikleri rolü ortaya koymaktır. Bunların yanında küllî kâidenin muhtelif fıkıh bablarından onlarca furû‘ fıkıh meselesini tek çatı altında incelemesini sağlayan mantığı anlamaya ve bunu izah etmeye gayret göstermektir. Bu özellikleri küllî kâide, fıkıhla iştiğal eden talabelerin karşılaştığı fikhî problemlerle ilgili hızlı intikal edebilmelerini ve onlara büyük kolaylıklar sağlayacağı düşünülmektedir.

Her iki yazarı ve eserlerini her yönüyle tanıttıktan sonra küllî kaide, küllî kâidenin kaynakları, ilgili kavramlar, faydaları ve mezheplerin bu alanda yazmış oldukları en önemli eserlerini vermeye çalıştık. Daha sonra bütün fıkıhçıların ittifak ettikleri beş genel

küllî kâidenin ve özel olarak her iki mezhebin ittifak ettiği küllî kâidelerin tespiti ve izahı yapılmıştır.

Çalışmada izlenen yöntem: Her iki eserde, üzerinde ittifak sağlandığı tespit edilen küllî kaidenin açıklamasına geçilmeden önce bu kâidelerin nasıl formüle edilmiş, telaffuzunda farklılık olması durumunda buna dikkat çekilmiş ve kâide eğer Mecelle’de kanunlaşmışsa buradaki madde numarası verilmeye çalışılmıştır. Küllî kâidenin kalıpsal ifadesi ve izahatı yapıldıktan sonra muhtelif fıkıh babalarına ait meseleleri ne şekil kapsamı altına aldığı örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Verilen örnekler söz konusu her iki eserde her iki mezhebin ittifak ettiği ve mezhep açısından sahih olarak kabul edilen örnekler arasından seçilmiştir. Fakat ilgili örneklerde ittifak söz konusu değil ise ya da verilen örnekler mezhep açısından üzerinde ittifak edilenler kabilinden değilse, bu defa örnekler, bu iki mezhebin en mutemed eserlerinden sayılan *Hâşiyetu İbn Abidîn* ve *Muğni’l-Muhtâc* gibi eserlerden verilmeye gayret gösterilmiştir. Ele alınan küllî kâidenin fikhî açıdan bazı önemli konuları ihtiva ettiği düşünüldüğü durumlarda, bunların açıklanmasına özen gösterilmiştir. Ayrıca kâidenin kitap, sünnet vb. delillerden dayanağı varsa onları da belirtmeye gayret edilmiştir. Son olarak kâidenin daha doğru anlaşılması ve sınırlarının çizilmesi için eğer istisnâî örnekleri varsa buna dikkat çekmeye özen gösterdik.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. İMAM SUYÛTÎ VE İBN NUCEYM'İN HAYATI VE ESERLERİ

#### 1.1. İmam Suyûti'nin Hayatı Ve Eserleri

İmam Suyûti hayatta iken kendi biyografisini *et-Tehaddusu bi Ni'metillâh* adlı eserinde özel olarak kaleme almıştır. O, bu eserin başında kendi biyografisini yazma sebebini -adından da anlaşılacağı üzere- tahdîs-i nimet, (Allah'a şükürünü ede etmek) kendisini örnek almak isteyenlere yardımcı ve daha sonra yazılacak olan tabakat kitaplarına kaynak olması amacıyla yazdığını ifade eder. Ardından verilen nimetin sevincini ve şükürünü ifade etme anlamına gelen tahdîs-i nimetin Şeri'î şerifin arzuladığı/emrettiği bir husus olduğunu şu âyet ve hadislerle destekler: “*Rabbinin nimetini anlat*”<sup>1</sup>, “*And olsun şükrederseniz nimetleri mutlaka arttıracam*”, “*Tahdîs-i nimet şükür, terki ise nankörlüktür*”.<sup>2</sup>

O yine, tahdîs-i nimetin kişinin kendini beğenmesine, kibirlenmesine yol açacağı için doğru olmayacağını düşünen kimselere; İbnu'l- Cevzî'nin (ö.510/1116) *Kitabu'r- Rûh* adlı eserinden yaptığı şu alıntıyla cevap vermiştir: “Bir şey hem iyi hem de kötü olabilir. Tahdîs-i nimet de bu kabildendir. Dinine önem veren insan bunu güzel olan yönüyle kullanmalıdır. Eğer tahdis-i nimetten maksat Allah'ın nimetlerini dile getirmek ise bu güzeldir/şükürdür. Ancak maksat insanlara karşı kibirlenip kendini beğenmek olursa bu yerilen/yasaklanan bir durum olur”.<sup>3</sup>

O, bu eserin girişinde tahdis-i nimetin gerekliliğini onlarca âyet, hadis ve eserle destekledikten sonra, henüz hayatta iken tahdis-i nimet kabilinden kendi biyografisini kaleme alan kişinin yalnızca kendisi olmadığını, aksine bunu yapan çok sayıda âlimin olduğunu söylemiş, bunların isim ve eserleri hakkında da kısaca bilgi vermiştir. Son olarak

<sup>1</sup> Duhâ, 93/11.

<sup>2</sup> İbrahim, 14/7.

<sup>3</sup> Suyûti, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, **et-Tehaddusu bi Ni'metillâh**, Kahire: el-Matba'atu'l-Arabiyyetu'l-Hadîse, 1972, s. 2.

da, kendisinin bu konuda selef tabi olduğunu; şükür kabilinden hayatını ele aldığını, iftihar, şöhret ve gösteriş için yazmadığını ifade eder.<sup>4</sup>

### 1.1.1. Doğumu ve Çocukluğu

İsmi Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî'dir.<sup>5</sup> 1 Receb 849'da Kahire'de doğdu. Suyûtî, ataları Orta Mısır'da yer alan Asyût şehrinde yaşadığı için Asyûtî, büyük dedelerinden biri Asyut'a gelmeden önce Bağdat'ın Hudayriye mahallesinde bir müddet ikâmet ettiği için de el-Hudayrî nisbesiyle anılır. Ancak suyûtî nisbesi oldukça yaygın iken Hudeyrî nisbesi pek bilinmemektedir.<sup>6</sup> Asyut'a ilk yerleşen büyük dedesi Humâmuddîn, büyük bir mutasavvuftur. Asyut'ta bulunan kabri günümüzde de ziyaret edilmeye devam etmektedir. Babası Kemaleddin Ebû Bekr (ö.917/1602) Asyut'ta doğmuş, Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449) gibi âlimlerin talebesi olmuş, vâizlik yanında Mısır Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billah'ın (ö.338/949) özel imamlığını yapmış, bir dönem Kahire kadılığına da vekâlet etmiştir. Şerh, hâşiye ve ta'lik türünden eserler yazmış âlim bir zattır. Oğlunun da ilimle uğraşmasını istediğinden İbn Hacer'in (ö.852/1449) derslerine giderken onu da götürmüştür. Babası, Suyûtî henüz beş yaşlarında iken, vefat edeceğini hissedince oğlunu medresedeki arkadaşlarına emanet etmiştir. Suyûtî'nin önemli iki hâmisinden biri büyük Hanefî âlimi İbnu'l-Humâm (ö.861/1457) ve hocası olan Celâleddîn el-Mahallî'dir. (ö.911/1505) Kaynaklarda maalesef babası ve dedesinden başka annesi, çocukları ve eşi hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Sadece annesinin Türk veya Çerkez kökenli bir cariye olduğu ve hocası Şumunnî'nin (ö.872/1468) derslerine giderken Ziyâeddîn Muhammed isimli bir oğlunu da beraberinde götürdüğü bilgisi bulunmaktadır.<sup>7</sup>

O, babasının ilimle iştiğal eden âlim bir zât olduğunu; fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, i'rab, meânî, beyân ve mantıkta icâzet aldığını, bu ilimlerde icâzet verdğini, eser yazdığını, İbn Hacer el-Askalânî'den *Sahîh-i Müslim* icâzeti aldığını ve birçok talebe yetiştirerek ilme hakkıyla hizmet ettiğini ifade eder. Bunun yanında Kâhire Tolonoğulları Câmii'nde hutbe irât ettiğini, Asyut'ta sultanları kışkındıracak kadar çok güzel bir medrese inşâ ettirip bu

<sup>4</sup> Sûyûtî, a.g.e. s. 3, 4.

<sup>5</sup> Suyûtî, kendi ecdadı arasında Abdurrahmân isimli kimseyi bulamayınca babasının bu ismi, Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Sıddîk isminden esinlenmiş olma ihtimali olduğunu ifade eder (Sûyûtî, a.g.e. s. 32-42).

<sup>6</sup> Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Suyûtî maddesi yazarlarından Halit Özkan; bu nisbenin sebebini kesin bir ifade ile yukarıda bahsettiğimiz olaya bağlamıştır. Ancak bunun kesin olmadığını bizzat Suyûtî'nin kendi hayatını anlatmak için yazdığı *et-Tehaddusu bi Ni'metillâh* adlı eserinde ifade etmiştir.

<sup>7</sup> Halit Özkan, (2010) "Suyûtî", **DİA**, 38, (188-198).

medreseye vakfiyeler bağışladığını anlatır. Diğer atalarının ise, ilimle iştiğal etmediğini, ancak kadılık yapan, hisbe teşkilatında yöneticilik yapan ve emirin yakın arkadaşlarından mevki sahibi kimseler olduklarını söyler.<sup>8</sup>

O, *et-Tehaddusu bi Ni'metillâh* adlı eserinde muhtelif *ensâb* ve tabakat eserinden okuduğu ve ulaştığı kadarıyla nisbesinin, orta Mısır'da yer alan Asyut<sup>9</sup> şehrinden geldiğini, bu sebeple kendisine Usyûtî, Esyûtî, Suyûtî, Seyûtî ve Siyûtî olarak da kullanıldığını söyler.<sup>10</sup>

### 1.1.2. Eğitim Hayatı

Suyûtî eğitim hayatına Kur'ân-ı Kerim'i öğrenerek başladı. Daha sonra kendi zamanında medreselerde okutulan ve ezberletilen Cemmâilî'nin '*Umdetu'l-Ahkâm*'ını, Nevevî'nin (ö.676/1277) *Minhâcu't-Tâlibîn*'ini, İbn Mâlik'in (ö.179/795) *Elfiyye*'sini ve Kâdî Beydâvî'nin (ö.685/1286) *Minhâcu'l-Vusûl*'ünü ezberledi. Suyûtî eserlerin ilk üçünü (864'te/1460) hocaları Sâlih b. Ömer el-Bulkînî, (ö.868/1464) ve Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî'ye (ö.871/1467) arz etti. Daha sonra Arapça ilimlerinde zamanın oteritesi kabul edilen Şemseddin es-Sîrâmî'den Arapça okutmak için icâzet aldı. Şeyhûniyye Hankahı'nın imamı Şemseddîn Muhammed b. Mûsâ el-Hanefî'den *Sahîh-i Müslim*'in tamamına yakını, Kâdî İyâz'ın (ö.544/1149) *eş-Şifâ* adlı eserini ve önceden ezberlediği İbn Mâlik'in (ö.672/1274) *el-Elfiyye*'sini okudu. Arap dili ve literatürüne ağırlık verdiği ve Arapça ile ilgili birçok kitap okuduğunu belirttiği bu dönemde en çok faydalandığı hocalarından biri, Şeyhûniyye Kütüphanesi görevlisi Şemseddin Muhammed b. Sa'd b. Halîl el-Merzubânî el-Hanefî'dir. Ayrıca o, henüz beş yaşında iken babası ile beraber İbn Hacer el-Askalanî'nin *Sahih-i Müslim* derslerine iştirak etmiştir. İlerde hadis ve İbn Hacer'in eserlerine aşırı ilgili duyması, çocuklukta İbn Hacer'in derslerine katılmış olmasının bir etkisi olduğu akla gelmektedir. O, gençlik döneminde çoğu Arap diline ait, bazı kitaplara şerh, hâşiye vb. eserler yazmış, ancak ilmi birikimi ilerleyince bunları acemi işi olduğunu düşünerek bunları imha etmiştir. Daha sonra 865/1461 yılında kendisine büyük hayranlık duyduğu hocası Kadilkudât Sâlih b. Ömer el-Bulkînî'nin fıkıh derslerine katıldı. Aynı yıl *Şerhu'l-İsti'âze ve'l-Besmele* ile *Şerhu'l-Havkale ve'l-Hay'ale* adlı eserlerini yazdı. Hocası Bulkînî her iki eser için birer takrîz yazdı. Bu iki eserini de acemi işi olarak görmesine rağmen imha ettiği kitapları arasında imha etmemesine gerekçe olarak

<sup>8</sup> Sûyûtî, **a.g.e.** s. 8-10.

<sup>9</sup> Asyut; Orta Mısır'da Nil ırmağı kıyısında, Nil'in batı kıyısında Minya ve Sohag kentleri arasında yer almaktadır. (Bilge, Mustafa L. 1991, "Asyût", **DİA**, 3, (543-544).

<sup>10</sup> Suyûtî, **a.g.e.** s. 12.

hocasının hattıyla yazılan takrizleri gösterdi. Bulkînî'den fetva verme ve ders okutma hususunda icâzet aldı. Bulkînî'nin ölümüne kadar onun derslerine katılmaya devam etti. Kâfiyeci'den (ö.879/1474), tefsir, hadis, fıkıh usulü, hadis usûlü, Arap literatürü gibi alanlarda faydalandı, çeşitli ilimleri okutmak üzere icâzet aldı. Şumunnî'den hadis, Arap dili ve literatürü konularında faydalandı.<sup>11</sup>

Kendini hemen hemen her alanda yetiştiren Suyûtî, akranlarına ve yaşça kendisinden büyük âlimlere icâzet verdi. Kendi ifadesiyle; İbn Hacer'in vefatından sonra yirmi yıl kadar kesintiye uğrayan hadis imlâ meclislerini yeniden başlattı. Hem bu iddiası hem de kendisinin zamanının tek hafızı olduğunu iddia etmesi, akranı Sehâvî ile anlaşamadığı konulardan bazılarıdır. Daha sonra Şeyhûniyye medresesinde hadis hocalığına tayin edildi. Özellikle büyük dedesi Humâmuddîn'in etkisiyle tasavvufa meyletti. Bu sebeple ömrünün ilerleyen kısmında Berkuk Türbesinin şeyhliğini yaptı. Daha sonra dönemin en büyük Hankahı olan Baybarsiyye Hankah'ı şeyhliğine getirildi. Ancak devlet bütçesinden bu Hankah'a tahsis edilen bütçenin yerinde kullanılmadığı için kesilmesini isteyince büyük sıkıntılar çekmeye başladı. Bu sıkıntılar, dövülmeye ve ölümle tehdit edilmeye kadar uzandı. Ona bu kötülükleri yaptıranlardan biri olan Tomanbay'ın tahta geçmesi üzerine bu görevden ayrıldı ve birkaç ay saklanmak zorunda kaldı.<sup>12</sup>

Baybarsiyye Hankah'ı şeyhliğine atamalarından önce zamanın Halife Mutevekkil 'Alellah'ın (847-861) tarafından içinde dört mezhep kadılığının da bulunduğu Mısır'da ki bütün yargı teşkilâtını yönetme yetkisiyle donatılmış bir makama tayin edildiği ancak yargı çevrelerinde şiddetli tepkilere sebep olduğu için halifenin bu karardan vazgeçtiği bilgisi olmakla birlikte te'yide muhtaç bir bilgidir.<sup>13</sup>

Suyûtî, fıkıhta kendisinin mutlak müctehid olduğunu, ancak Kaffâl'ın (ö.417/1026) yaptığı gibi Şâfiî mezhebi ile fetva vermeye ve amel etmeye devam ettiğini söylerdi. Zira millet kendisine soru yönlendirirken kendisinin değil, Şâfiî'nin ictihadı ile cevap beklediklerini ifade ederdi. Şâfiî mezhebi içinde ihtilafli konularda tercih etmesi gerektiğinde Nevevî'nin görüşlerini tercih ettiğini söylerdi. O, kendisinin Şâfiî mezhebine mensup olmasının, mutlak müctehidliğe aykırı olmadığını savunurdu. Çünkü ona göre müstakil müctehid ile mutlak müctehid birbirinden farklıdır. Müstakil müctehid usûl ve

<sup>11</sup> Suyûtî, **a.g.e.** s. 14; Özkan, "a.g.md.", **DİA.** 38, (188-198).

<sup>12</sup> Özkan, "a.g.md.", **DİA.** 38, (188-198).

<sup>13</sup> Özkan, "a.g.md.", **DİA.** 38, (188-198).



furû'da müctehid iken, mutlak müctehid sadece furû'da müctehittir, usûlde ise başkasına tabi olandır. Kendisinin de usûlde Şâfiî'ye bağlı olduğunu ancak furû'da müctehid olduğunu söylerdi.<sup>14</sup>

### 1.1.3. Hocaları

Suyûtî, kendisini ve eserlerini ilk ağızdan detaylı bir şekilde anlatan, bir anlamda biyografisi olan *et-Tehaddusu bi Ni'metillâh* adlı eserini yazdığı gibi, kendilerinden uzun veya kısa süreler istifade ettiği erkek ve bayan hocalarını tanıtmak için de özel bir eser kaleme almıştır. *el-Muncem fi'l-Mu'cem* adlı bu eserinde erkek ve kadın hocalarını tek tek anlatmıştır. Bunlar içerisinde kimden ne kadar istifade ettiği, en âlimleri, en çok sevdikleri gibi özelliklerini çok uzun ve detaylı bir şekilde yazmıştır. Yine bu eserinde hadis sema'ın da bulunduğu hocalarını üç farklı tabakada uzunca anlatmıştır. Biz bu kısımda özel olarak kendilerinden hadis sema'ın da bulunduğu hocalarını anlatılmayacaktır. Daha ziyade kendisinin muhtelif alanlarda yetişmesine vesile olan ve uzun süre kendilerinden istifade ettiği hocaları kısaca anlatılacaktır.

1. Kâdilkudât Salih b. Ömer el-Bulkînî (ö.868/1464): En çok hayranlık duyduğunu söylediği hocasıdır. Öyle ki Arapça okuduğu yıllarda yazdığı birçok küçük risâleyi acemiliğini gerekçe göstererek imha ettiğini ve acemice yazılmış eserler arasında bulunduğu halde hocası el-Bulkînî'nin takrizi bulunduğu *Şerhu'l-İsti'âze ve'l-Besmele* ile *Şerhu'l-Havkale ve'l-Hay'ale*'yi imha etmeye kıyamadığını ifade eder. O, Bulkînî'den fetva verme ve ders okutma hususunda icâzet aldı ve kendisinin de hazır olduğu bir mecliste ilk dersini verdi. Vefatına kadar Bulkînî'nin derslerine devam etti.
2. Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî: Tahsil hayatına ezberleyerek başladığı ilk üç eser olan; *Cemmâilî*'nin *'Umdetu'l-Ahkâm*'ı, Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn*'i, ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'sini hocaları Bulkînî ve Münâvî'ye arz etti.
3. Şehâbeddîn eş-Şârimisâhî: Bu hocasından Arapça okutma icazesi aldıktan sonra ferâiz derslerine katıldı. Ancak bu hocanın vefatı üzerine ferâiz dersi yarıda kaldı.

---

<sup>14</sup> Suyûtî, a.g.e. s. 90.

4. Şemseddîn Muhammed b. Mûsâ el-Hanefî: Şeyhûniyye Hankahı'nın imamı olan bu hocasından, *Sahîh-i Müslim*'in tamamına yakını, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserini ve daha önceden ezberlediği İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sini okudu.
5. Şemseddîn Muhammed b. Sa'd b. Halîl el-Merzubânî el-Hanefî: Şeyhûniyye Kütüphanesi görevlisi olan bu zatın, Arapça'ya dair eserleri okurken en çok istifade ettiği hocası olduğunu söyler.
6. Kâfiyeci (ö.87/1474): Bu hocadan tefsir, hadis, fıkıh usulü, hadis usulü, Arap dili edebiyatı gibi alanlarda faydalandı, çeşitli ilimleri okutmak üzere icazet aldı. Kâfiyeci, dönemin önemli Hanefî ve Osmanlı âlimlerinden olup İzmir'in Bergama ilçesindedir. İbnu'l-Hâcib'in (ö.646/1249) *el-Kâfiye* adlı eseriyle çokça meşgul olduğundan "Kâfiyeci" lakabıyla tanınmıştır. Mısır Memlük hükümdarları yanında özel bir yeri olan ve Fâtih Sultan Mehmed'in de takdir edip hediyeler gönderdiği büyük bir âlimdir. Kâfiyeci 879/1474 tarihinde Mısır'ın Kâhire ilinde vefat etti. Kabri orada bulunmaktadır.<sup>15</sup> Kâfiyeci, kelâmla ilgili *Envâru's-Sa'ade* adlı kitabın çok beğendiği için talebesi Suyûtî'den buna bir şerh yazmasını istediği halde Suyûtî bu ilme ilgi duymadığı için hocasına olumsuz cevap verdi.
7. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şumunnî el-Kusantînî, el-Kâhirî (ö.872/1468): Suyûtî bu hocasından hadis ve Arap dili ve edebiyatı konularında istifade etti.

Bu hocaların yanı sıra Kâdilkudât İzzeddin el-Kinânî (ö.767/1366), Abdülazîz b. Muhammed el-Mikâtî ve Seyfeddîn İbn Kutluboğa (ö.879/1474) gibi âlimlerden de muhtelif alanlarda dersler okumuştur.

Bu hocaları arasında ilk sırada, kendi ifadesiyle en çok istifade ettiği, ikinci babam dediği ve hayatı boyunca derslerinden ayrılmadığı, 14 yıl boyunca kendisinden her gün yeni bir şeyler öğrendiğini ifade ettiği Osmanlı âlimi olan Kâfiyeci, ikinci sırada ise Şumunnî gelir.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Hasan Gökbulut, (2001), "Kâfiyeci", **DİA**. 24, (154-155).

<sup>16</sup> Özkan, "a.g.md.", **DİA**. 38, (188-198).

Suyûtî'nin bu isimler dışında sayıları yüzleri aşan hocaları vardır. Söz gelimi hadis hocalarını tanıtmak için kaleme aldığı *el-Muncem fi'l-Mu'cem* adlı eserinde sadece sema' yoluyla hadis aldığı hocalarının sayısının 195 olduğunu ifade eder. Bunların yanında hayatını anlattığı; *et-Tehaddusu bi Ni'metillâh* adlı eserinde Mısır, Hicaz ve Halep'li birçok âlimden semada bulunduğunu, bunlardan icâzet aldığını ve sayılarının 600'e ulaştığını söyler.<sup>17</sup> Buna göre bu iki eserde vermiş olduğu hocalarının sayısı 795 olduğu anlaşılmaktadır.

Suyûtî'nin *et-Tehaddusu bi Ni'metillâh* adlı eserinde uzun ve karmaşık olarak anlattığı erkek ve bayan hocalarını, Ali Rihab 2017 yılında "*Tecrîdu Esmâi Şuyûhi'l-'Allâmeti's-Suyûtî ve Şeyhâtihi*" isimli çalışmasında, bunları sadeleştirdiği ve alfabetik olarak sıraladığı bir çalışma yapmıştır.<sup>18</sup>

Suyûtî konu edinen hiç bir biyografi, tabakat, yazı ve makalede İbn Hacer el-Askalanî'yi hocaları arasında sayıldığını göremedik. İbn Hacer vefat ettiğinde Suyûtî çocuk yaşta olduğu için bu normal olmakla birlikte Suyûtî küçük yaşlarda iken babası ile birlikte İbn Hacer'in *Sahîh-i Müslim* derslerine gittiği kesin bir bilgidir. Bu sebeple İbn Hacer'in de Suyûtî'nin hocaları arasında sayılabileceğini düşünüyoruz. Büyüyünce genelde hadisle iştiğal etmesi ve özellikle İbn Hacer'in eserleri ile güçlü irtibat halinde olması çocukluğunda dinlediği bu derslerin etkisinde kaynaklanmış olma ihtimali olabilir. Nitekim Suyûtî'nin muâsırı ve en büyük münekkidi olan Hanefî âlimi, büyük muhaddis es-Sehavî (ö.902/1497) ile aralarındaki çekişme, genelde İbn Hacer'in hadisçiliği ve eserleri üzerinden gerçekleşmiştir.

#### 1.1.4. Talebeleri

O, hayatının çok büyük bir kısmını eser telif ederek, tekke ve hankahlarda şeyhlik yaparak ve özellikle de ömrünün sonunu münzevi bir hayat yaşayarak geçirdiği için fazla talebe yetiştirememiştir. Ancak kendisinden ders alarak talebesi olan bazı zatlar da mevcuttur. Bunlardan bazıları aşağıda zikredilecektir.

1. Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî (ö.945/1539 ): Fıkıh ve tefsir âlimlerinin yer aldığı önemli tabakât eserleri telif eden önemli bir âlimdir.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Suyûtî, **a.g.e.** s. 42-72.

<sup>18</sup> Muhammed b. Ahmed b. Mahmud, Ali Rihâb, "**Tecrîdu Esmâi Şuyûhi'l-'Allâmeti's-Suyûtî ve Şeyhâtihi**", <https://www.alukah.net/culture/0/123699/> (21.01.2018) .

<sup>19</sup> Temel Ali Rıza (1994), "Davûdî Muhammed b. Ali", **DİA.** 9, (51-52).

2. Abdülkâdîr b. Muhammed eş-Şâzelî: Suyûtî'nin eserleri hakkında ilk çalışma yapan kişidir.<sup>20</sup> Bu özelliği ile önemli bir yere sahiptir.
3. İbn İyâs, Şemseddîn İbn Tolun (ö.953/1546)
4. Zeynuddîn İbnu'ş-Şemmâ'
5. Hasan b. Ali el-Kaymerî
6. Ebu'l-Hasan el-Menûfî
7. Sirâceddîn en-Neşşâr (ö.938/1531): Meşhur kıraat âlimidir. Kıraat alanda pek çok eseri mevcuttur.
8. Şemseddîn eş-Şâmî Muhammed b.Yûsuf b. Alî ed-Dımeşkî es-Sâlihî eş-Şâmî (ö.942/1536)
9. el-'Alkamî (ö.969/1561)

### 1.1.5. Eserleri

Suyûtî, İslam tarihi boyunca İslam âlimleri arasında en çok eser kaleme alan âlimlerin başında gelir. Yazdığı eserlerini vermeye çalışırken görüleceği üzere neredeyse eser yazmadığı hiçbir alan yoktur. İslamî ilimlerin daha doğru anlaşılmasının batı menşe'li ilimlere ihtitaç duymadığını düşündüğü ve bu sebeple tahsilini haram saydığı mantık ilmi aleyhinde bile eser yazmıştır. Hemen hemen her alanda birçok eser yazmasına rağmen mantık ve kelamdan hoşlanmadığı, özellikle mantığı haram saydığı için bu alanlarla pek ilgilenmemiştir. O, ısrarla “müctehidin mantık ve kelam bilme zorunluğu yoktur” görüşünü savunması oldukça meşhurdur. Öyle ki çok sevdiği hocalarından olan Kâfiyecî, kelamla ilgili *Envaru's-Sa'ade* adlı kitabına şerh yazması konusunda ısrar ettiği halde Suyûtî bu ilme ilgi duymadığı için hocasına olumsuz cevap vermiştir.<sup>21</sup> Bu konuyla alakalı düşüncelerini *Savnu'l Mantûki'l-Kelâm 'an fenneyi'l Mantık ve'l-Kelâm* adlı eserinde genişçe beyan etmiştir. Mantığı benimsemediği ve haram saydığı gayet açık olmakla birlikte mantığın aleyhine fazlaca eser yazma sebebi muhtemelen çağdaşı olan Sehavî'nin, kendisini kast ederek mantık bilmeyen kimsenin müctehid olamayacağı sözlerine bir tepkidir. Yetiştirdiği muhitte hemen hemen her âlimin mantık ve kelama yakın ilgi

<sup>20</sup> Özkan, “a.g.md.”, **DİA**. 38, (188-198).

<sup>21</sup> Özkan, “a.g.md.”, **DİA**. 38, (188-198).

duymasına rağmen, onun mantığa rağbet etmemesi görüşlerinden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye'nin çizgisinde olmasından kaynaklanmaktadır.

Eser yazmaya çok düşkün olan Suyûfî, hac veya herhangi bir sebepten dolayı yaptığı seyahatlerde bile karşılaştığı âlimlerle konuşup münazara yaptığı konular ve sefer boyunca izlenim ve edindiği tecrübeler hakkında eserler yazmıştır. Örneğin; Dimyat ve İskenderiye seyahati esnasında, “*bir aylık yolculukta çiçek toplama*” anlamına gelen *Katfu'z- Zehri fi Rihleti Şehrin* diğer adıyla *el-İğtibât fi'r-Rihleti ilâ İskenderiyye ve Dimyât* adlı eserini yazmıştır.<sup>22</sup> Eserlerini yazarken istifade ettiği, alıntılar yaptığı ve isimlerini verdiği birçok eserin günümüze ulaşmamış olması, eserlerine ayrı bir önem katar.<sup>23</sup> O Arap olmasına rağmen eserlerini yazarken zor ifadeler kullanmayı her zaman tercih etmiştir. Kanaatimizce bu durum, bulunduğu bölgenin Hicaz, Yemen ve Şam kadar sade ve kolay anlaşılır bir Arapça kullanmıyor olmasından kaynaklanabileceği gibi, akranlarına karşı daha âlim ve belîğ olduğunu göstermeye çalışması düşüncesinden de kaynaklanmış olma ihtimalide vardır. Zira onun, akranlarına karşı her fırsatta kendisinin mutlak müctehid, asrının yegâne hadis hafızı olduğunu söylemesi, yazdığı eserlerinin kalite, uslub ve zenginlik açısından benzersiz olduklarını ve kendisinin eser yazdığı bazı alanlarda eser yazmanın akranlarının aklına dahi gelemeyeceğini ifade etmesi aklımıza bu ihtimali getirmektedir.

O, Fazlaca eser yazdığı, kitap ve kütüphanelerle fazlaca haşır neşir olduğu için kendisine “*kitapların oğlu/yoldaşı*” anlamına gelen; “*İbnu'l-kütüb*”denmiştir.<sup>24</sup> *et-Tehaddusu bi Ni'metillâh* adlı eserinde, sayıları yüzleri aşan kitaplarının tanıtımı üzerinde oldukça fazla durmuş ve onları önem, daha önceden benzerlerinin yazılmamış, hacim, muhteva gibi bazı özelliklerine göre yedi gruba ayırmıştır. O, bu eserlerinde birçoğunun henüz kendisi hayatta iken dünyanın birçok bölgesine yayıldığını ifade eder. Şimdi bu yedi kısım eserlerini ele alarak aralarında önemli bulduğumuz bazı eserleri kısaca tanıtılacaktır. Eserlerini ilmî muhteva açısından değerlendirmek yerine kendinin *et-Tehaddusu bi Ni'metillâh* adlı eserinde yaptığı gibi yapmayı uygun gördük.

<sup>22</sup> Suyûfî, a.g.e. s. 83.

<sup>23</sup> Özkan, “a.g.md.”, *DİA*. 38, (188-198).

<sup>24</sup> Suyûfî, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, 3.baskı, Beyrut: Müessesetu'l- Kutubu's-Sekafiyye, thk. Halid Abdulfettah, trs. s. 11,12.

### 1.1.5.1. Birinci Grup Eserleri

Bu grup kendi ifadesiyle: “Selefin liyâkat sahibi oldukları halde bu alanda eser yazmaya yönelmedikleri için buna muvaffak olamadıkları, akranlarının ise yeterli derecede ilim, kabiliyet ve gayrete sahip olmadıkları için, sadece kendisinin yazmış olduğunu ifade ettiği, özgün eserlerinin bulunduğu gruptur”. Bu grupta 18 eser bulunmaktadır.<sup>25</sup> Şimdi bu eserlerin isimleri verilecek ve önemine binâen bazıları kısaca anlatılacaktır.

1. *el-İtkân fî ‘Ulûm’il-Kur’ân*: Kur’ân ilimleriyle ilgili bütün konuları içine alan müstakil bir eserin bulunmadığı kanaatiyle böyle bir eser yazmayı düşündüğünü söyleyen Suyûtî, hocalarının tefsir ilimlerine dair yazdıkları eserlerini incelemiş, bunları muhtasar ve eksik bulmuştur. Muhtasar konuları genişleterek, eksik konuları da ekleyerek önce *et-Tahbîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr* adlı eserini yazmıştır. Daha sonra bu alanda yazılan geniş çaplı ilk müstakil eser kabul edilen Zerkeşî’nin *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân* adlı kitabını görünce hayran kalmış ve *el-İtkân*’ı buna göre yazmayı sürdürmüştür. O, bu eserin *el-Burhân*’dan daha kapsamlı ve daha düzenli olduğunu savunur.<sup>26</sup> Bu eseri daha sonradan rivayet ve dirayet tefsirlerini cem diye nitelendiridiği *Mecme‘ul-Bahreyn ve Matla‘ul-Bedreyn* isimli eserinin mukaddimesi olarak görmüştür. Bu eser Sakıp Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik tarafından *Kur’ân İlimleri Ansiklopedisi* adıyla Türkçe’ye çevirmiştir.<sup>27</sup>

2. *ed-Durru’l- Mensûr fî’t- Tefsîri bi’l- Me’sûr*: Rivâyet tefsiri alanında yazdığı çok kıymetli bir eserdir. Ancak ihtiva ettiği zayıf rivayetler sebebiyle bu alanda yazılan İmam Taberî’nin (ö.310/923), *Câmi‘û’l-Beyan ‘an Te’vili Âyi’l-Kurân* ve İbn-i Kesir’in (ö.774/1373), *Tefsiru’l-Kur’ân’l- ‘Azîm* adlı eserlerinin şöhretine ve kalitesine ulaşamamıştır. Bu sebeple olacak ki İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Tarihi* adlı eserinde rivayet tefsiri bölümünde Taberî’nin (ra.) ve İbn-i Kesir’in (ra.) tefsirlerini tanıtmakla yetinmiştir.<sup>28</sup>

3. *Tercumânu’l-Kur’ân*

4. *Esrâru’t-Tenzîl*

<sup>25</sup> Suyûtî, *et-Tehaddus*, s. 105.

<sup>26</sup> Mehmet Ali Sarı, (2001), “el-İtkân”, *DİA*. 23, (464).

<sup>27</sup> Suyûtî, *el-İtkan fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 3.Baskı, Lübnan: Dâru’l-Kutûbi’l-İlmiyye, 2010, s. 9, 11,13; Sarı, “a.g.md.”, *DİA*. 23, (464).

<sup>28</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecri yayınları, 2017, s. 258-544, 578-600.

5. *el-İklîl fî İstinbâti 't-Tenzîl*
6. *Tenâsuku 'd-Durer fî Tenâsubi 'l- Âyâti ve 's-Suver*: Kur'ân- Kerim'in âyet ve surelerinin siyak-sibak ilişkisini açıklamaya çalışmak üzere yazdığı eserdir.<sup>29</sup>
7. *en-Nuketu 'l-Bedi 'ât 'ala 'l-Mevdû 'ât*
8. *Cem 'u 'l-Cevâmi*: Müellifin en çok emek verdiği, Arapça alanında eşi ve benzerinin kaleme alınmadığını ifade ettiği, Arapça dil bilgilerini fıkıh usûlü metodoyla yazmış olduğunu aktardığı eseridir. O, daha sonra bu esere *Hem 'ul-Hevâmi* isimli bir hâşiye yazarak muğlak noktalarını açıklamaya çalışmıştır.
9. *Hem 'ul-Hevâmi*: *Cem 'u 'l-Cevâmi* adlı eserine yazdığı hâşiyedir.
10. *es-Silsiletu fî 'n-Nahvi*
11. *en-Nuketu 'ale 'l-Elfiyyeti ve 'l-Kâfiyyeti ve 'ş-Şâfiyyeti*: Müellif İbn Mâlik (ö.672/1274) ve İbn Hâcib'in (ö.646/1249) sarf ve nahiv alanında yazdıkları, kendi zamanının en çok okunan, okutulan ve günümüzde de bu alanda önemlerini koruyan *Elfiyye*, *Kâfiyye* ve *Şâfiyye* adlı eserlerine yazdığı bir şerhtir.<sup>30</sup>
12. *el-Fethu 'l-Karîb 'alâ Muğni 'l-Lebîb*: Arap dilinde bulunan harf ve edatların en kapsamlı olarak anlatıldığı, alanında bir benzeri bulunmayan İbn Hişâm'ın (ö.761/1360) *Muğni 'l-Lebîb* adlı esrine yazdığı bir hâşiyedir.<sup>31</sup>
13. *Şerhu Şevâhidi 'l-Muğni*: İbn Hişâm'ın *Muğni 'l-Lebîb* kitabında yer alan şiirlerin istişhâtlarının yapıldığı ve izah edilidkleri şerhtir.<sup>32</sup>
14. *Tabakâtu 'n-Nuhâti 'l-Kubrâ (Buğyetu 'l-Vu 'ât)*: Nahivcileri konu alan bir tabakat eseridir. O, önce 300 civarında kaynaktan yararlanarak yedi ciltlik bir nahiv tabakatı kaleme aldığı ardından bunu özetleyip 2209 nahiv âliminin biyografisini içeren bu eserini yazdığını söyler.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Suyûtî, **et-Tehaddus**, s. 105.

<sup>30</sup> Suyûtî, **et-Tehaddus**, s. 106.

<sup>31</sup> Suyûtî, **et-Tehaddus**, s. 106.

<sup>32</sup> Suyûtî, **et-Tehaddus**, s. 106.

<sup>33</sup> Sarı, "a.g.md.", **DİA**. 23, (464).

15. *Savnu'l Mantûki ve'l--Kelâm 'an fenneyi'l Mantûki ve'l-Kelâm*: O bu eserin yazılış gayesini mantık ilminin müctehid de aranan bir şart olmadığı ispat etmek için yazdığını söyler. O, büyük ihtimalle bu eserini, kendisinin iyi bir mantıkçı olduğunu, mantık bilmeyen kimsenin ise müctetehid olamayacağı söyleyen Sehâvî'ye cevap olarak yazmıştır. Bu eser de, Suyûtî'nin mantığa bakışında, İbn Salâh (ö.643/1245) ve İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) etkileri gayet açık bir şekilde görülmektedir. Şöyle ki; İslam düşüncesinin ve ilimlerinin İslamın dışında olan Yunan ve diğer yabancı düşünce sistemleriyle değerlendirilemeyeceği ve bunun sakınılması gereken bidatlerden biri olduğunu ifade eder.<sup>34</sup>

16. *el-Cami' f'l-Ferâiz*

17. *el-İktirâh fi'n-Nahvi*

Bu grupta yazılan eserlerinin büyük bir kısmının Arap dili ve Kur'ân ilimleri alanında olduğu görülmektedir. O, her ne kadar bu grupta saydığı eserlerinin içerik, hacim, kalite ve üslup bakımından özgün olduklarını; daha önce bir benzerinin yazılmadığını iddia etse de kendisinin bu grupta saydığı bazı eserlerin daha önceden benzerlerinin, hatta birçok bakımdan daha kaliteliyelerinin yazıldığını görmekteyiz. Örneğin; bu grupta ismini verdiği *el-İtkân fi 'Ulûmil Kur'ân* adlı eseri, İmam Zerkeşî'nin kendisinden iki asır önce yazdığı *el-Burhân fi 'Ulûmi'l- Kur'ân* adlı eserinin, bir kaç başlık eklenmesi dışında neredeyse bir kopyası olduğunu göz önündedir. O, bu eseri gördükten sonra *el-İtkân*'ı onun sistemini göre yazmaya devam ettiğini ifade etmesi bunun en büyük kanıtıdır.<sup>35</sup>

Yine bu grupta saymış olduğu rivâyet tefsirlerinden olan *ed-Durru'l- Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr* adlı eseri kendisinin bahsettiği gibi bu alanda yazılan ilk ve eşsiz bir eser değildir. Zira onada iki buçuk asır önce İmam Kurtûbî'nin *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı ve kendisinden iki asır önce İbn Kesir'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı eserleri yazılmıştır. Üstelik kendi tefsiri İsrailiyyât ve zayıf rivâyetleri ihtiva etmekle eleştirildiği için bu eserlerin şöhret ve kalitesine de ulaşamamıştır.<sup>36</sup> Bu alanda saymış olduğu başka bazı eserler için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Ancak konunun uzamaması için bu iki

<sup>34</sup> Harun Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Âyetini Tefsiri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14. 2015, s. 33,34.

<sup>35</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, s. 9, 11, 13.

<sup>36</sup> Suat Mertoğlu, (2010), "Süyûtî", *DİA*. 38, (198-201).



örnekle yetinmekte fayda olacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla; Suyûtî'nin, sadece kendisinin bu alanlarda özgün eserler vererek, teferrüt ettiğini ifade eden sözleri -her ne maksatla söylenmiş olursa olsun- mübalağa içerdiği açıktır.

### 1.1.5.2. İkinci Grup Eserleri

Bu grupta daha önce benzerlerinin yazılmış olduğu ve ilerde kendini yetiştiren büyük âlimlerin benzelerini yazabileceklerini, bir kısmının mücellet/hacimli, bir kısmının küçük, bir kısmının tamamlandığı ve bir kısmının da farklı sebeplerle yarıda bıraktığını ifade ettiği eserlerin yer aldığı gruptur. Bunlar toplamda 50 eserdir.<sup>37</sup> Bu gruptaki eserlerden önemli ve meşhur olanların bazıları vermeye çalışılacaktır.

1. *el-Mu'cizâtu ve'l-Hasâisu'n-Nebeviyye*: Adından da anlaşılacağı üzere müellifin Peygamberler'in mucize ve sıfatlarını anlattığı bir eserdir.<sup>38</sup>
2. *Tekmiletu Tefsîri's-Şeyh Celâlidîn el-Mahallî*: Suyûtî'nin en önemli eserlerinden biri sayılır. Hocası el-Mahallî'nin vefatı üzerine yarıda bıraktığı tefsirine yazdığı bir tekmiledir. Bu daha sonraları *Tefsîru'l-Celâleyn* ismi ile meşhur olmuştur. Çok az olsada ihtiva ettiği İsrailiyat kaynaklı bazı rivayetler dışında başta mücezziği olmak üzere birçok özelliğiyle ideal bir tefsirdir. Yazıldıktan sonra üzerine birçok hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Bunun yanı sıra üzerine birçok akademik çalışma yapılmıştır. Gördüğü rağbetten dolayı, talebelerin bu eserden daha çok istifade edebilmeleri için biri kelime çevirisi olmak üzere iki defa Türkçe çevirisi yapılmıştır.<sup>39</sup>
3. *et-Tevşîh 'ale'l-Câmi'u's-Sahîh*
4. *Tedribu'r-Ravi fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*: İmam Nevevî (ö.676/1277) İbnu's-Salah'ın (ö.643/1245) Mukaddime adlı meşhur hadis usûlü eserine yazdığı *İrşâdu Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Suneni Hayri'l-Halâik* adlı eserine yazdığı şerihini iki defa ihtisar ettiği ve ikinci ihtisar olan *et-Takrîb ve't-Tevşîr li Marifeti Suneni'l-Beşîri'n-Nezîr* adlı eserinin İmam Suyûtî tarafından yapılmış en meşhur şerhidir.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Suyûtî, **et-Tehaddus**, s. 106-111.

<sup>38</sup> Suyûtî, **et-Tehaddus**, s. 107.

<sup>39</sup> Mertoğlu, "a.g.md.", **DİA**. 38, (198-201).

<sup>40</sup> M. Yaşar Kandemir, (2006), "Mukaddimetü İbni's-Salâh", **DİA**. 31, (121-124).

5. *Dureru'l-Bihâr*: Kısa hadisleri alfabetik olarak yazdığı bir eserdir.<sup>41</sup>
6. *el-Leâli'l-Mesnû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*: Bu Suyûtî tarafından İbnu'l-Cevzî'nin (ö.597/1201) uydurma rivâyetleri derlediği meşhur *el-Mevdû'ât* adlı kitabını ihtisar ettiği eseridir. İbnu'l-Cevzî bu eserinde son derece müteşeddit davrandığı, başta Sahihayn ve diğer sahih hadis kaynaklarında yer alan bazı sahih hadislerle uydurma dediği için, başta İbni Salah, İbn Hacer ve diğer muhaddisler tarafında eleştirilmiştir. Bu eleştiriler en yoğun olarak Suyûtî tarafında yapılmıştır. O, bu esere yönelik eleştirilerini bu eserin yanı sıra, *el-Kavlu'l-Hasen fi'z-Zebbi 'ani's-Sunen, en Nuket ve et-Ta'akkubât* adlı eserinde yapmıştır. Bu üç eserinde İbnu'l-Cevzî'nin mevzu hadisleri tespit noktasında yanlış olduğunu, aşıraya kaçtığını ve mevzu olmadığı halde 300 hadisi *el-mevdû'ât*'a aldığını ifade etmiştir.<sup>42</sup>
7. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*: Tezimizin iki ana kaynağından biri olan eserdir. İlgili bölümde hakkında geniş bilgi verileceği için burada tekrar açıklama yapma ihtiyacı duyulmamıştır.
8. *Raf'u'l-Hasasa fi Şerhi'l-Hulâsa*: Bu eser İmam Nevevî'nin Şâfiî fihhına dair yazmış olduğu kıymetli bir eseri olan *Ravdatu't-Tâlibîn* adlı eserin yine Suyûtî tarafından yapılan *el-Hulâsa* isimli ihtisar çalışmasının şerhidir.
9. *et-Ta'likatu'l-Kubrâ 'ala'r-Ravdâ*: İmam Nevevî'ye ait olan *Ravdatu't-Tâlibîn* adlı Şâfiî fikh kitabı üzerine yaptığı talik çalışmasıdır.
10. *el-Yenbû' fi mâ Zâde 'Ala'r-Ravdâ*: İmam Nevevî'ye ait olan *Ravdatu't-Tâlibîn* adlı meşhur Şâfiî fikh kitabı üzerine yaptığı talik çalışmasıdır. Ayrıca bu eserde yer almayan bazı konuları ilave etmiştir.
11. *Şerhu'l-Kevkebu's-Sâti*: Bu eser İmam Subkî'nin memzûc usulle yazdığı, önemli bir fikh usûlü kitabı olan *Cem'ul-Cevâm'* adlı eserin, yine kendisi tarafından *el-Kevkebu's-Sâti'* adı ile nazımlaştırdığı eserinin şerhidir.

<sup>41</sup> Suyûtî, *et-Tehaddus*, s. 108.

<sup>42</sup> Bünyamin Yıldırım, "İbnu'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 2006, s. 82.

12. *Şerhu Elfiyeti İbni Mâlik*: Nahiv eserleri arasında en meşhur olan, en çok okunan ve okutulan eserlerden biridir. Geçmiş âlimler tarafından ezberlenmesi âdet olan İbni Mâlik'in meşhur *Elfiyye*'si üzerine İbn 'Âkil'in (ö.769/1367) şerhinden büyük ölçüde istifade ederek, kendi ifadesiyle iki yılda yazdığı bir eserdir. O, bu eserin zamanın meşhur şairleri tarafından fevkalade özelliklerle vassfedildiğini söyler.<sup>43</sup>

Bu gün memleketimizin başta Güneydoğu, Doğu Anadolu ve Doğu usûlü denilen klasik eğitim sistemiyle faaliyet gösteren medreselerin en önemli nahiv eseridir. Bu şerh medresedeki talebelerin âdeti nahiv el kitabı mahiyetindedir. O, bu şerhin baş kısımlarında, bu esere *el-Behcetü'l-Merdiyye, li Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik* ismini verdiğini söylese de, bu gün medreselerde Suyûtî ismi ile tanınır. Bu eser âdeti İmam Suyûtî ile özdeşmiş durumdadır. Bu eser üzerine birçok şerh, hâşiye, talik ve tercüme çalışmaları mevcuttur. Şirazî ve Deştî'nin şerhleri ve Nuri Nas'ın (ö.1995) *Mecmu'atu'n-Nâsiyye* adlı hâşiyeleri oldukça meşhurdurlar. Yine günümüzde Konya'da ilmi çalışmalarına devam eden Molla Salih İkinci'nin *et-Tahkîtu'l-Vefiyye* ve Midyat'ta eğitim faaliyetlerine sürdüren, Mustafa hoca olarak tanınan Abdusselam Işığ'ın *Fethu Vâhibi'l-Âtiyye* adlı hâşiyeleri bu çalışmalardan bazıları olarak gösterilebilir. Suyûtî'nin bu eser muhtasarlığı, ibaresinin zorluğu ve muğlaklığı ile meşhurdur. Bu sebeple bu çalışmalar medrese talebelerinin bu eseri daha iyi anlamaları için vaz geçilmez kitapları arasında yer alırlar. Bu çalışmalar, bu eserin medrese eğitiminde ne derece önemli olduğunu göstermesi açısından önemlidiler.

13. *Târîhu'l-Hulefâ*: suyûtî, bu eserinde Hz. Peygamber'in (sav.) vefatının ardından, Hz. Ebû Bekir'den başlayarak kendi zamanına kadar geçen tarihi anlatır. Başta Hulefâ-i Râşidîn olarak bilinen ilk dört halife olmak üzere Emevî, Abbasî ve Mısır Abbasî halifelerini ele alır.<sup>44</sup>

14. *Husnu'l-Muhâdara fî Ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*: Mısır ve Kahire tarihini ele aldığı bir eserdir. Ayrıca yine kendisi bunu ihtisar etmiştir.

15. *Şerhu's-Sudûr bi Şerhi Hâli'l-mevtâ ve'l-Kubûr*: Müellifin kabir hayatını ve ölümü anlatan bir eseridir.

<sup>43</sup> Suyûtî, *et-Tehaddus*, s. 140,141.

<sup>44</sup> Suyûtî, "*Târîhu'l-Hulefâ/Halifeler Tarihi*", (Ter. Onur Özatağ), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.

16. *'Aynu'l-İsâbe fî Marifeti's-Sahâbe*: Müellif İbn Hacer el-Askalânî'nin sahabileri tanıttığı *el-İsâbe* adlı esrine yaptığı bir ihtisar çalışmasıdır.

17. *el-Elfiyye fî'n-Nahvi*: Bin beyitten oluşan Arapça dil bilgisi eseridir.

Bu grupta bir kısmını vermeye çalıştığımız bu 50 eserin ancak üçte biri özgün eser olarak görülebilir. Diğer eserlerin ise, başka âlimlere ait hacimli eserlerin ihtisarı, nazmı, şerhi, hâşiyesi ve nazmı gibi çalışmalar olduğu söylenebilir. Bunun en güzel örneği; İmam Nevevî'ye ait meşhur Şâfiî fıkıh eseri olan *Ravdatu't-Tâlibîn*'e yaptığı ihtisar, şerh, ta'lik ve nazım çalışmalarıdır. Fakat bu kısımda meşhur hadis kitaplarına yazdığı şerhler oldukça önemli olduğu görülür.

### 1.1.5.3. Üçüncü Grup Eserleri

Yirmi ile yüz sayfa aralıklarında değişen, bir kısmının muhtelif meseleler hakkında yazılmış fetvalardan, tahriçlerden, çok az bir kısmının da şerh ve hâşiyelerden oluşan toplamda 70 adet eserin yer aldığı gruptur.<sup>45</sup> Bu kısımda özgün eserler oldukça azdır. Konunun uzatmaması için bunları tek tek sayma yerine önemli ve meşhur olanları zikredilecektir.

1. *el-Mühezzeb fî mâ Veka'a fî'l-Kur'ân min'el-Mu'arrab*: Kur'ân-ı Kerim'de Arapça kökenli olmayan kelimeleri ele aldığı eserdir. Bu eserinde Kur'ân-ı Kerim'de Arapça olmayan yabancı kökenli 117 kelime tespit ettiğini ifade eder. Ancak tespit ettiği bu kelimelerin bir kısmının bazı Arap lehçelerinde kullanıldığı görülmektedir.<sup>46</sup> *el-İtkân*'ında bu konu ile ilgili özel bir başlığı da vardır.
2. *Şerhu'l-İsti'âze ve'l-Besmele*: İstiâze ve bismelenin her yönüyle anlatmaya çalıştığı ilk dönem eserlerindedir. Acemice olarak nitelendirdiği ilk dönem eserlerini imha etmesine rağmen bu eserde, hocası Bulkinî'nin takrîzi bulunduğu için yakmaya kıyamamıştır.
3. *Menâhîlu's-Sefâ fî Tahrîci Ehâdisi's-Şifâ*: Kâdı İyâz'ın meşhur *eş-Şifa* adlı eserinde yer alan hadis-i şeriflerin tahrîcini yaptığı eserdir.

<sup>45</sup> Suyûtî, *et-Tehaddus*, s. 111-115.

<sup>46</sup> Sarı, "a.g.md.", *DİA*. 23, (464).

4. *el-Ezhâru'l-Mutenâsira fi'l-Ehâdisi'l-Mutevâtira*: Mütevatir olduğunu düşündüğü hadisleri ele aldığı bir eserdir.
5. *ed-Dureru'l-Mensûra fi'l-Ehâdisi'l-Meşhûra*: Meşhur olan hadisleri derlediği bir eserdir.
6. *Tahrîcu Ehâdisi Sihahi'l-Cevherî*: Cevherî'nin *es-Sihâh* adlı lügat kitabında yer alan hadislerin tahririni yaptığı eserdir.
7. *Şerhu'r-Rahbiyye*: Şâfiî mezhebinde meşhur *Rahbiyye* adlı ferâiz kitabının memzuc bir şerhidir.
8. *en-Nikâye*: Uzun yıllar medreselerde okutulan on dört ilmi izah ettiği eserdir. Aynı anda bunu kendisi yine şerh etmiştir.
9. *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*: Kendi zamanına kadar yaşamış olan Şâfiî âlimlerini anlattığı meşhur tabakat eseridir. Ancak çok küçük bir risaledir.
10. *el-Kavlu'l-Muşrik fi Tahrîmi'l-İştigâli bi'l-Mantik*: Mantıkla iştiğal edilmesinin haram olduğunu anlatmak için yazdığı eserdir.

Bu grupta özgün eser sayısı az olduğu halde, muhtevası açısından dikkat çeken kıymetli eserlerin olduğunu görmek mümkündür.

#### 1.1.5.4. Dördüncü Grup Eserleri

On sayfalık fasiküllerden oluşan eserlerin yer aldığı gruptur. Onun bu kısımda hemen hemen akla gelebilecek her konu hakkında küçük eserler yazdığını görülür. Öyle ki; bazen bir âyet veya bir hadis tefsirin, bazen mezhepler arasında ihtilafli olan bir meseleyi, bazen bir eserin tahririni, bazende sahabeden veya İslam âlimlerinden önemli olduğunu düşündüğü kimseleri kaleme almıştır. Bunların yanında muhtelif konular hakkında yazılan fetva kitapçıklar bulunur. Bu grupta toplamda 100 adet eser yer alır.<sup>47</sup> Bunlar arasında önemli olan bazıları tanıtılacaktır.

1. *Rîhu'n-Nesrîn*: Yüz yirmi yıldan fazla yaşayan sahabileri anlattığı eserdir.

---

<sup>47</sup> Suyûtî, *et-Tehaddus*, s. 115.

2. *el-Ezhâru'l-Fâiha 'ale'-Fâtiha*: Fâtiha süresinin tefsiri ve faziletini ele aldığı eserdir. Bu eserin yazdığı ilk eserlerinden biridir.<sup>48</sup>
3. *el-Yedu'l-Bustâ fî Ta'yîni Salâti'l-Vustâ*: Kur'ân-ı Kerim'de korunmasının emredildiği<sup>49</sup> salât-ı vustâ namazının hangi olduğunu ortaya koymak için yazdığı bir eserdir.
4. *Bulğatu'l- Muhtâc fî Menâsiki'l-Hac*: Haccın menâsiklerini anlatmak için kaleme aldığı eserdir.
5. *Tebyîdu's-Sâhîfe fî Menâkibi Ebî Hanîfe*: Ebû Hanîfe'nin menkıbelerini anlatıldığı eserdir.
6. *Tercumetu'ş-Şeyh Muhyiddîn en-Nevevî*: İmam Nevevî'nin hayatını faziletini ve eserlerini anlattığı eserdir.
7. *Muhtasaru'l-Ezkâr*: İmam Nevevî'nin me'sûr duaları cem ettiği meşhur *el-Ezkâr* adlı kitabını ihtisar ettiği eserdir.

#### **1.1.5.5. Beşinci Grup Eserleri**

On sayfanın üzerinde ancak içlerinde fetvaların yer almadığı eserlerdir. O, *et-Tahaddusu bi Ni'metillâh* adlı kitabını yazarken bunların seksene ulaştığını söylemiştir.<sup>50</sup> Ancak bunlara hayatının geri kalan kısmında ne kadar daha ilave ettiği bilgisine tam olarak ulaşamadık. Eserlerinin sayısı hakkında bir hayli ihtilaf varken, bu bilgiye ulaşmak neredeyse mümkün görülmemektedir. Bu grupta bazı hocalarını anlattığı, belli bazı ibadetlerin müstakil olarak faziletlerini aktardığı, kendisine sorulan bazı sorulara verdiği cevapları, yaptığı hac ve benzeri yolculuklarda edindiği tecrübe ve izlenimlerini aktardığı eserlerin yer aldığı görülür.

#### **1.1.5.6. Altıncı Grup Eserleri**

Bu grup daha çok hadis sema'ında bulunup icâzet aldığı bazı hocalarına ait müsned ve eserleri ihtisar ettiği eserlerin yer aldığı gruptur. Bu grupta toplamda 40 eser bulunur.<sup>51</sup> Bu grupta yer alan, en önemli 2 ihtisar çalışmasını zikretmekte fayda olacaktır.

<sup>48</sup> Suyûtî, **et-Tehaddus**, s. 120.

<sup>49</sup> Bakara, 2/238.

<sup>50</sup> Suyûtî, **et-Tehaddus**, s. 121-127.

<sup>51</sup> Suyûtî, **et-Tehaddus**, s. 126-129.

1. *el-Mutekâ min Musannefi Abdurrezzâk*
2. *el-Muntekâ mi Tefsîri İbn-i Ebî Hâtim*

### 1.1.5.7. Yedinci Grup Eserleri

Yazmaya başladığı ancak daha sonra farklı sebeplerden dolayı yazmaktan vaz geçerek, yarıda bıraktığı ve toplamda 83 eserin yer aldığı gruptur.<sup>52</sup>

1. *Şerhu Suneni İbn Mâce*: İbn-i Mâce'nin meşhur *Sünen* adlı hadis kitabını şerh etmeye başladığı eseridir.
2. *Şerhu Musnedi'l-İmâmi's-Şâfi'*: İmam Şâfi'nin Müsned'ine yazmaya başladığı şerhtir.
3. *Muhtasaru'l-İhyâ*: İmam Gazzâlî'nin meşhur İhyâ 'Ulûmiddîn adlı eserini ihtisar etmeye başladığı eserdir.
4. *Şerhu'l-Vesît*: İmam Gazzâlî'nin Şâfi fıkıhına dair meşhur eserlerinden biri olan *el-Vesit*'ine yazmaya başladığı şerhtir.

Suyûtî, *et-Tehaddusu bi Ni'metillâh* eserinde 7 bölüm halinde toplamda 433 eserinden bahseder. Ancak bundan sonrada eser yazmaya devam etmiştir. Eserlerinin sayısı hakkındaki bilgileri ilerleyen sayfalarda özel bir başlık altında verilecektir.

### 1.1.5.8. “el-Eşbâh ve'n-Nezâir” Adlı Eserinin Tanıtımı ve Özellikleri

Suyûtî, bu eserden önce küllî kâideler alanında *Şevâridü'l-Fevâid fi'd-Davâbiti ve'l-Kavâid* adlı bir eser yazmıştı. Talebelerinin bu eseri çok beğenip yoğun ilgi gösterdiklermesi kendi ifadesiyle; “ilme adanmış bir ömrün semeresi olan *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserin yazılmasına sebep olmuştur”.<sup>53</sup> Buna göre bu eser Suyûtî'nin fikhî tecrübelerini aktardığı ustalık dönemi eseri sayılır.

Ön kısımlarında eşbâh ve nezâirin fikhin en önemli alt ilimlerinden olduğunu ifade ettiği eseri yedi bölümden (*kitaptan*) oluşmaktadır. Birinci bölümde: İslâm hukukunun en genel kâideleri olarak kabul edilen beş ana küllî kâideyi her yönüyle inceler ve özellikle kaynaklarını verme noktasında hadisçiliğini ortaya koyarak, ele aldığı kâidenin kaynaklarından sayılan bir hadiste her hangi bir zaaf olması durumunda bu rivayetleri

<sup>52</sup> Suyûtî, *et-Tehaddus*, s. 129-136.

<sup>53</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 10,11.

şevâhid ve farklı tariklerle desteklemiştir.<sup>54</sup> Bu yönüyle bu alanda yazılan eserler arasında çok önemli bir yere sahiptir. Küllî kâidenin kaynaklarını ve furû‘ fıkhı yansımalarını birden fazla örnekle açıklar. Bu örnekleri verirken yer yer o kadar uzatır ki okuyucu kendini mutavval bir furû‘ fıkhı eserin içinde zanneder. Yine açıklama kısmında verdiği furû‘ örnekleri ile önemli nüktelere değinir. Bazen ele aldığı kâidenin diğer ilimlerle irtibatına dikkat çektiği görülür. Söz gelimi işlerin hükmü maksatlarına göre değer bulur kâidesini ele alırken nahiv ilmi ile olan ilişkisine ciddi manada eğildiği görülmektedir.<sup>55</sup> Sık sık olmamakla birlikte başta Hanefî mezhebi olmak üzere diğer mezheplere atıf yaptığı görülür. Son olarak kâidenin daha doğru anlaşılması ve sınırlarının netleşmesi için istisnâî örnekleri vermeye dikkat etmiştir. Öyle ki, bazı kâideler için onlarca istisnâî örnek verdiği olur.

İkinci bölümde: Beş ana küllî kâide kadar geniş olmayan ve Şâfiî mezhebinde üzerinde ittifak edilen kırk küllî kâideyi, birinci bölümde verilen usûl üzere ele alır. Bu bölümde yer alan kâidelerin bir kısmının oldukça geniş olduğu, bir kısmının ise daha çok dabitler şeklinde olduğu görülür.

Üçüncü bölümde: Şâfiî mezhebinde üzerinde ittifak sağlanamayan yirmi küllî kâideyi aynı yöntemle alır. Bu kâideleri geniş bir şekilde izah ettikten sonra, delillerini daha güçlü bulduğu görüşleri tercih ettiği görülür.<sup>56</sup>

Dördüncü bölümde: Sıklıkla karşılaşılan ve hukukçular tarafından mutlaka bilinmesi şart olan, bilinmemesini büyük kusur sayılan; unutkanlık, cehalet, ikrâh, çocuk ve kadınlarla ilgili özel durumlar, gayri müslim ve zimmî hukuku gibi bazı fikhî meseleleri küllî kâidelerin altına dâhil ederek açıklamaya çalışır. Bu bölümde ele aldığı konuları ilk üç bölümden farklı bir şekilde ele alır. Şöyle ki; ilk üç bölümde furû‘ fıkhı meselelerini usûle (küllî kâideye) irca ederek anlatırken, bu ve sonraki bölümlerde furû‘ fıkhı meselelerini izah ettiği konuyu ilgili kâide ile irtibatını sağlamaya çalışır.

Beşinci bölümde: Hüküm açısından birbirine benzeyen muhtelif meseleleri klasik Şâfiî fıkhı eserlerinde yer aldıkları tertibe göre ele almaya çalışmıştır. Görünürde bir biriyle hiçbir şekilde alakası olmayan muhtelif konuları belli bir küllî kâide şemsiyesi altına alarak birbiriyle ilişkilendirmeye çalışır.

<sup>54</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 11.

<sup>55</sup> Geniş bilgi için bkn. Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 26.

<sup>56</sup> Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 172-175



Altıncı bölümde: Birbirine benzedikleri halde sadece fakihlerin fark edebileceği bir takım gizli sebeplerden dolayı hükümleri farklı olan (eşbâh ve nezâir) meselelerini ele almaya çalışır.

Yedinci bölümde ise: Beş ve altınca bölümde ele almadığı bazı muhtelif furû‘ fıkıh meselelerini ele almıştır. Bu kısımda özellikle beşinci bölümde yer verdiği nezâir örnekleri bulunur. Bu bölümün diğer bölümlerden farkı ise Suyûtî’nin önemli gördüğü bazı meseleleri nazım halinde sunmasıdır. O dönemde ilim talebeleri nazım türü eserlere yoğun ilgi gösterdikleri için bunu yapma gereği hissetmiştir.<sup>57</sup>

Suyûtî bu eserinde kendisinden önce bu alanda eser yazmış olan Subkî, İbnu’l-Vekil gibi Şâfiî âlimlerin sistemini takip ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Özellikle subkî’nin aynı isimle yazmış olduğu eserinin izleri net bir şekilde görülmektedir.

Bu eseri küllî kâide literatüründe yazılmış olan eserlerden ayıran ve önemine önem katan iki temel özelliği vardır. Birinisi: Suyûtî zamanının en büyük muhaddislerden olduğu için incelemesini yaptığı kâidenin hadis kaynaklarını oldukça geniş vermiştir. Kendisinin kaynak olarak verdiği veya diğer âlimlerin kendi eserlerinde verdikleri hadislerde herhangi bir zaaf tespit ettiği durumda bu rivayeti farklı tarîk ve şahitlerle desteklemeş olmasıdır. Kendisi bu eserin özelliğine dikkat çekmeye çalışırken kullandığı: “*Her kaideyi açıklarken hadis-i şeriflerden kaynaklarını verdim. Eğer kaynakları arasında zayıf olanları var ise onu farklı şahit ve tarîklerle destekledim.*” dedikten sonra okuyucuya hitaben; “*gözün bu zamanda böyle bir çalışmayı yapabilecek başka âlim göremez! Zaten bu işe de kalkışan olmamıştır*”<sup>58</sup> sözü bu özelliği ortaya koyar.

İkinci özelliği ise: Birinci bölüm dışında küllî kâideleri şifahî olarak ana ve alt kâideler diye ikiye ayırmamasına rağmen eserinde bu yolu takip ettiği açıkça görülmektedir. Örneğin; “*yakîn şekk ile zâil olmaz*” kâidesini açıkladıktan sonra bu kâidenin takyidi, tahsisi ve istisnâsı kabilinden olduğu anlaşılan on kâideyi daha ele alır.<sup>59</sup> Bu özelliği ile kendisinden sonra yazılan eşbâh ve nezâir eserlerine örnek olmuştur.

Mustafa Baktır, Suyûtî Şâfiî olmakla birlikte *el-Eşbâh ve’n-Nezâir adlı eserinde* küllî kâideleri açıklarken diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiş ve eserini

<sup>57</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 10,11.

<sup>58</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 11.

<sup>59</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 71-102.

mukâyeseli olarak hazırlamıştır,<sup>60</sup> diyerek eserin mukâyeseli olduğunu ifade etmiştir. Ancak eseri baştan sona detaylı bir şekilde inceledikten sonra bu özelliğinde mübalağa yapıldığını, eserin mukâyeseli olarak anlattığı konuların sınırlı sayıda olduğunu müşahede ettik.

#### 1.1.5.9. el-Eşbâh ve'n-Nezâir İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Bu eser gayet açık ve anlaşılır bir dille yazılmış olmasına rağmen kaleme alındığı günden günümüze üzerine birçok şerh, hâşiye, ihtisâr ve nazım gibi çalışmalar yapılmıştır. Zira bu eser Şâfîiler için bu alanda kendisinden önce yazılmış eserlerin bir hulasası ve en düzenlisi kabul edildiler. Bunun yanı sıra diğer mezhepler açısından da bu alanda yazılan birçok eserlere ilham kaynağı olmuştur.<sup>61</sup> Bu çalışmalar kısaca verilmeye çalışılacaktır.

1. *el-Ferâidu'l-Behiyye fi'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*: Ebû Bekir b. Ebi'l-Kâsım el-Ehdel (ö.1035/1626) Eşbah'ta yer alan küllî kâidelerin bu eserde manzum hale getirmiştir. Bunu üzerine de birçok çalışma yapılmıştır. Bazıları şunlardır:
  - a. *el-Mevâhibu's-Seniyye 'ale'l-Ferâidi'l-Behiyye*: Abdullâh b. Süleymân el-Cevherî (ö.1201/1787) tarafından yapılan bir şerh çalışmasıdır.
  - b. *el-Mevâhibu'l- İlmıyye şerhu'l- Ferâidi'l-Behiyye*: Yusûf b. Muhammed el-Battâh el-Ehdel (ö.1246/1831) tarafından yazılan bir şerhtir.
  - c. *Îdâhu'l-Kavâidu'l-Fıkhıyye*: Abdullah b. Sâid Muhammed Abbâdî (1246/1831).
  - d. *el-Fevâidu'l-Ceniyye Hâşiye ale'l-Mevâhibi's-Seniyye*: Muhammed Yâsîn b. İsa el-Fâdânî (1411/1990).<sup>62</sup>
2. *el-Bâhir fi İhtisâri'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*: Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Abdilkâdir el-Fâsî (ö.1096/1685).
3. *el-Akmâru'l-Mudiyye Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*: Ziyâuddîn Abdulhâdî b. İbrâhîm el-Ehdel.
4. *Hâşiyetu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*: Bahâuddîn Muhammed b. Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-İmâmî (1333/1721).

<sup>60</sup> Mustafa Baktır (1995), “el-Eşbâh ve'n-Nezâir”, **DİA**. 11. (458).

<sup>61</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 21.

<sup>62</sup> Necmettin Kızılkaya, **İslâm Hukukunda Külli Kâideler**, 3. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 231-232; Baktır, “a.g.md.”, **DİA**. 11. (458).

5. *Şerhu'l-Kavâidi'l-Hams*: Abdullah b. Ali Suveydân (ö.1234/1819). Adından da anlaşılacağı üzere *Eşbah*'ın birinci bölümünde yer alan beş ana kâideyi şerh etmek üzere yazılmıştır.
6. *Hâşiye 'ale'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*: İbrahim b. es-Seyyîd Sibgatullâh el-Haydâr'i (ö.1299/1882),
7. *el-Fevâidu'l-Mekkiyye fimâ Yehtâcuhu Talebetu's-Şâfiyye mine'l-Mesâili ve'd-Devâbiti ve'l-Kavâidi'l-küllîyye*: Seyyîd 'Alevî b. Ahmed es-Sekkâf (ö.1332/1917) tarafından özellikle ana küllî kâideleri izah etmek Şâfi mezhebine müntesip talebelerin mezhebin usûl ve furû'u hakkında bilmesi zorunlu olduğunu düşündüğü bilgileri vermek için yazılmıştır. Bu sebeple tamamen *Eşbâh* şerhi olduğu söylenemez.

Bu eserler içerisinde Suyûtî'nin vefatından çok kısa süre sonra kaleme alınanlar olduğu gibi, yazarı henüz hayatta olanlar da vardır. Bu durum eserin yazıldığı günden günümüze kadar önemini koruduğunu gösterir.

#### 1.1.5.10. Eserlerinin Sayısı

Suyûtî İslam âlimleri arasında en çok eser kaleme alan âlimlerin başında yer alır. O, farklı tarihlerde yazdığı *et-Tehaddusu bi Ni'metillâh* ve *el-Muncem fi'l-Mu'cem* gibi eserlerinde verdiği bilgilere göre eserlerinin sayısı 295 ile 555'tir. Davûdî ve İbn İyas gibi talebelerinin sayımına göre 529 ile 600, Bağdat'lı İsmail Paşa ve Brockelmann'a göre 500 ile 639 arasında değişmektedir. Çağdaş araştırmacılardan Şerkâvî İkbâl bu sayıyı 725, Hazindâr ve Şeybânî ise 981 olarak göstermektedir. Bu husustaki en kapsamlı çalışmayı yapan İyâz Hâlid et-Tabbâ' 1194 sayısına ulaşmakta, bunlardan 331'inin matbu, 431'inin yazma, 432'sinin de kayıp olduğunu söylemektedir.”

Suyûtî'nin eserleri için farklı sayıların verilmesinin birçok sebebi vardır. Bunlar arasında kendisinin muhtelif zamanlarda yazdığı fihristlerde farklı sayılar vermesi ve bu fihristlerden sonra eser yazmaya devam etmesi, bir kısmının farklı isimlerle meşhur olması, bir kısmının hacimli bir eser içinden çıkarılarak müstakil bir eser gibi görülmesi, bir kısmını imha etmiş olması ve bir kısmının intihal iddialarına mahal olmaları gibi sebeplerden bahsetmek mümkündür.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> Özkan, “a.g.md.”, *DİA*. 38, (188-198).

İntihal noktasında Sehâvî'nin Suyûtî'yi başta İbn Hacer'e ait veya Mahmûdiye kütüphanesinde yazarları belli olmayan eserleri kendine nisbet ettiği suçlaması oldukça meşhurdur.<sup>64</sup>

Osmanlı'lar Mısır'ı fethedince kitaplarını Ezher Câmii'ne götürerek muhafazası noktasında önemli bir adım atmışlardır.

Eserlerinin hangi dünya kütüphanelerinde bulunduğu dair çalışmalar mevcuttur. Bunların en geniş olanı Ahmed el-Hâzindâr ve Muhammed İbrâhim eş-Şeybânî'nin hazırladığı *Delîlu Mahtûtâti's-Suyûtî ve Emâkinu Vucûdihâ* adlı çalışmadır.<sup>65</sup>

### 1.1.5.11. Suyûtî ve Eserleri Hakkında Yapılan Çalışmalar

Suyûtî hayatı boyunca en çok eser veren âlimlerin başında geldiği gibi, kendisi ve eserleri hakkında en çok araştırmaların yapıldığı ve eserlerin yazıldığı kişilerin de başında gelir. O, hemen hemen her yönüyle incelenmiş, kendisi ve eserleri hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar vefatından hemen sonra başlayarak, günümüze kadar devam etmiştir. Bu çalışmalar gerek İslam âlimleri tarafından gerekse müsteşrikler tarafından müstakil eserler, makaleler, sempozyumlar, yüksek lisans ve doktora çalışmaları olarak yapılmıştır.

1. *et-Teḥaddus bi Ni'metillâh* ile ilgili doktora tezi hazırlayan Elisabeth Mary Sartain, *Jalal al-Din al-Suyûtî* adlı çalışmasında eserinde Suyûtî'nin hayatını anlatmanın yanı sıra esere eklediği notlarla *et-Teḥaddus*'ün doğru anlaşılması bakımından önem taşımaktadır. Bu eserin bazı kısımları Hasan Nûreddin tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.<sup>66</sup>
2. Sa'dî Ebû Habîb'in *Hayâtü Celâlidîn es-Süyûtî ma'a'l-İlm mine'l-Mehdi ile'l-Lahd* adlı eseri onun hayatını edebî açıdan anlatır.
3. Suyûtî'nin eserleri üzerinde çok çalışmaları bulunan Semîr Mahmûd ed-Derûbî, Suyûtî'ye ait 29 makâmeyi *Şerhu Makamâti's-Suyûtî* adlı eserinde şerh etmiştir
4. Ahmed el-Hâzindâr ve Muhammed İbrâhim eş-Şeybânî'nin hazırladığı *Delîlu Mahtûtâti's-Suyûtî ve Emâkinü vüçüdihâ* çalışması, Suyûtî'ye ait eserlerinin

<sup>64</sup> Baktır, "a.g.md.", **DİA**. 11. (458).

<sup>65</sup> Özkan, "a.g.md.", **DİA**. 38, (188-198).

<sup>66</sup> Özkan, "a.g.md.", **DİA**. 38, (188-198).

dünya genelinde hangi kütüphanelerde bulunduğunu gösteren kapsamlı çalışmadır.

5. Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl'in *Mektebetü'l-Celâl es-Suyûtî* adlı çalışması da alfabetik olarak sıraladığı Suyûtî'nin eserleri hakkında önemli bilgiler verir.
6. Suyûtî'nin tefsir ilmindeki yeri hakkında, Muhammed Yûsuf eş-Şurbâcî'nin Tunus Zeytûne Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırladığı *el-İmâm es-Suyûtî ve Cuhûduhû fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eser.
7. *el-İtkân*'ın kaynakları üzerine Olaf Tyllack'ın *Die Quellen Des Itqân von Suyûtî* ve Kenneth E. Nolin'in *The 'Itqan' and Its Sources: A Study of 'Al-Itqan fi Ulum Al-Quran' by Jalal al-Din Al-Suyûtî with reference to 'Al-Burhan fi Ulum Al-Quran' by Badr al-Din Al-Zarkashi* isimli doktora tezleri.
8. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm'ın: *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Suyûtî ve Cuhûduhû fi'l-Hadîs ve 'Ulûmihi* adlı çalışması, Suyûtî'nin hadis ilmindeki yeri hakkında yapılan en kapsamlı çalışmalardan biridir.
9. Suyûtî'nin Arap dili alanındaki yerine dair önemli bir çalışma Ignaz Goldziher'e ait "*Zur Charakteristik Gelâl ud-dîn us-Sujûtî's und seiner literarischen Tätigkeit*" isimli makale.
10. Suyûtî'nin ölümünün 500. yıl dönümü münasebetiyle Ezher Üniversitesi ile ISESCO tarafından 3-5 Nisan 1993'te düzenlenen sempozyumun tebliğleri *el-İmâm Celâlüddîn es-Suyûtî: Fakîhen ve Luğaviyyen ve Muhaddissen ve Müctehiden* adıyla yayımlanmıştır. Bunlar yanında bazı kuruluşlar, dergi ve kitabevleri Suyûtî özel maddesi çıkarmışlardır.

Suyûtî hakkında Türkiye'de gerçekleştirilen akademik çalışmaların sayısı ise 2018 yılı itibarı ile 3 doktora tezi ve çoğu edisyon kritik, tercüme ve eser tanıtımı türünden 13 yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.<sup>67</sup>

#### **1.1.6. Akranlarıyla Tartışmaları**

Onun çağdaşlarıyla girdiği tartışmaları meşhurdur. Öğrencilik döneminden başlayıp münzevi hayata çekilmesine kadar devam eden bu tartışmalar, genellikle bir eleştiriye

<sup>67</sup> Özkan, "a.g.md.", **DİA**, 38, (188-198).

cevap verirmek, çeşitli meseleleri, fetvaları tahlil etmek ve en önemlisi de intihal suçlamaları ile karşı karşıya kaldığı zamanlar yaşamıştır. Bunların yanı sıra çağdaşlarını ilmî açıdan hafife alması, onları cehaletle suçlaması, İbn Hacer'den sonra kendisini zamanın tek hadis hâfızı ve Şâfiî mezhebinde mutlak müctehid olduğunu iddia etmesi gibi sebepler de eklenebilir. O, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'inin baş kısımlarında kendisinin tahdis-i nimet diye şükür kabilinden aktardığı şu husus, akranlarına olan bakışını gözler önüne sermektedir: “*Her küllî kâideyi izah ederke kaynaklarını da verdim. Bu kaynaklar arasında zaaf durumu bulunan rivâyetin başka tarik ve şahitlerini*<sup>68</sup> *kısaca verdim. Bu zamanda gözün bu tür çalışmalar yapabilecek bir fakih göremez. Zaten bu işe kalkışan da olmamıştır...*”<sup>69</sup>

Kendisini 9/14. yüzyılda fıkıh, hadis ve dil ilimlerinde mutlak müctehid seviyesine ulaşan tek kişi ve müceddid olarak kabul eden Suyûtî, herkesin ilimde kendisine ihtiyaç duyduğunu belirtmiş, başkalarının hatalarını eleştirmekten geri durmamıştır. Bütün âlimlerin hata ettiği sırada tek başına doğru görüşü bulabileceğini iddia etmiş, bu tür iddiaları yüzünden başına gelenleri Hz. Peygamber'in Peygamberliğini ilân ettiği zaman çektiği sıkıntılara benzetmiştir.

Onun en meşhur muhalifleri, hadis âlimi Şemseddîn Sehâvî, Hanefî fakihî İbnu'l-Kerekî, Muhammed b. Abdulmun'im Cevcerî, Şemseddîn Bânî ve Buhârî şârihi Ahmed b. Muhammed Kastallânî'dir. Suyûtî'nin özellikle Sehâvî ile olan ihtilaflarında merkezinde İbn Hacer bulunurdu. Şöyle ki; Sehâvî, Suyûtî'yi İbn Hacer'in ardından hadis ilminde en önemli isim olduğunu iddia etmesine şiddetle karşı çıkmış, kendisini İbn Hacer'in eserlerinden intihalde bulunmak ve Mahmûdiyye Kütüphanesi'ndeki yazarı belli olmayan eserleri kendine nispet etmekle suçlamıştır. Yine Sehâvî'ye göre Suyûtî, hocaların derslerini yeterince takip etmediği ve bilgisini kitaplardan elde ettiği için muhakkik sayılmamalıdır. Bu suçlamaları kabul etmeyen Suyûtî, Sehâvî'yi avam tabakasından ve cahil şeyhlerden çokça hadis aldığı için kınamış, ona ait zannedilen hadis kitaplarının çoğunun hocası İbn Hacer'in terekesinden elde edilen müsveddelerden yazıldığını söylemiştir.

<sup>68</sup> Hadis ilminde tarik: İsnadla aynı anlamda kullanılır. Ancak Senedle tarik birlikte kullanıldığında biri ana senedin yan kolunu veya ana senedin bir râviden sonra kollara ayrılışını ifade eder. Şâhit ise; zayıf olan bir rivayetin başka rivayetle desteklenmesidir. (Küçük, Raşid (2001), “İsnad”, **DİA**. 23 (154-159).

<sup>69</sup> Suyûtî, **et-Tehaddus**, s. 11.

Onun tartışma yaşadığı diğer bir âlim, de Buhârî şarihi Kastallânîdir. O, Kastallânî'nin kendi kitaplarından intihaller yaptığını iddia etmiş ve uzun süren tartışmalar sonunda Kastallânî bu eleştirileri kabul ederek kendisinden özür dilemiştir.<sup>70</sup>

### 1.1.7. Sûfilîği

Suyûtî, sûfilîği ve tarikat şeyhliği ile de bilinen âlimlerden biridir. Onun Asyut'a ilk yerleşen büyük dedesi Hümâmüddîn büyük bir sûfî olup buradaki kabri halen ziyaretgâhtır. Tasavvufa meyletmesinde dedesinin büyük etkisi vardır. Şeyhuniyye medresesinde hadis hocalığının akebinde Berkuk Türbesi şeyhliğine getirildi. Ardından dönemin en büyük hankahı olan Baybarsiyye Hankahı şeyhliğine getirildi. Başında bulunduğu hankahın imkânlarının sûfilikle ilgisi olmayan kişilerce kötüye kullanılmasını engellemek için birtakım girişimlerde bulundu. Hankah mensuplarının devletten aldıkları tahsisatın yerinde harcanmadığı gerekçesiyle kesilmesini talep etmesi büyük tepkiyle karşılandı, dövülmesine, hatta ölümle tehdit edilmesine yol açtı. Daha sonra Tomanbay'ın tahta geçmesiyle bu görevini bırakarak bir müddet saklanmak zorunda kaldı. Suyûtî'nin birçok tasavvuf risalesi vardır. O, hayatının son beş yılını Nil üzerinde bulunan Ravza adasında inziva ile geçirdi.<sup>71</sup>

### 1.1.8. Vefâtı

Suyûtî hayatının son beş yılını inzivada geçirdiği Nil üzerindeki Ravza adasında 19 Cemâziyelevvel 911/18 Ekim 1505'te vefat etmiş ve Bâbulkarâfe dışında bulunan babasının kabrinin yanına defnedilmiştir. Annesi tarafından üzerine küçük bir türbe yaptırılıp zamanla ziyaretgâh durumuna geldi. Mısır'da bulunan kabri oldukça meşhur ve ziyaretçi akınına uğramaktadır. Asyût'ta Suyûtî'ye nisbet edilen kabir muhtemelen kendisinin bir ziyaretgâh olduğunu söylediği dedesi Humâmüddîn'e aittir. Suyûtî'nin mirasıyla ve sağlığında vakfettiği kitaplarıyla annesi ilgilenmiş, bu kitaplar Osmanlılar'ın Mısır'ı fethi sırasında Ezher Câmii'ne götürülmüştür.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Özkan, "a.g.md.", **DİA**. 38, (188-198).

<sup>71</sup> Özkan, "a.g.md.", **DİA**. 38, (188-198).

<sup>72</sup> Özkan, "a.g.md.", **DİA**. 38, (188-198).

## 1.2. İbn Nuceym'in Hayatı Ve Eserleri

### 1.2.1. Doğumu ve Çocukluğu

İbn Nuceym, 926/1520 yılında Kahire'de doğdu. Adı kaynaklarda Zeynelâbidîn veya kısaca Zeyn olarak da geçmekte, dedelerinden Nuceym adlı birine nisbetle İbn Nuceym olarak anılmaktadır.<sup>73</sup> Bazen kardeşi Sirâceddîn İbn Nuceym ile karıştırılır.

### 1.2.2. Eğitim Hayatı

Küçük yaşta ilim tahsil etmeye başladı. Şerefeddin el-Bulkînî, İbnu'ş-Şelebî diye tanınan Şehâbeddîn Ahmed b. Yûnus el-Mısırî, 'Emînuddîn Muhammed b. Abdülâl ed-Dımaşkî, Ebu'l-Feyz es-Sülemî, İbnu'l-Halebî, Nûreddîn ed-Deylemî el-Mâlikî ve Şukayr el-Mağribî gibi âlimlerden ders aldı. Henüz hocaları hayatta iken erken yaşta fetva vermeye başladı. Keskin zekâsı ve fıkha olan derin vukufiyetinden dolayı kendisine ikinci İmamı Âzam denir. Derviş ve sûfilerle beraber olmaktan büyük zevk alırdı. Büyük mutasavvuf İmam Şa'rânî, İbn Nuceym'in tahsili bırakıp tarikata intisap konusunda kendisi ile istişare ettiğini, kendisinin de ona ilim tahsilinden sonra intisap etmesini tavsiye ettiğini söyler. Döneminin Mısır'ın önde gelen Hanefî âlimlerindedir. İbn Nuceym tasavvufa da yönelip Şeyh Süleymân el-Hudayrî vasıtasıyla tarikata intisap etmiştir.<sup>74</sup>

### 1.2.3. Hocaları

Onun en önemli hocaları sayılan Şerefeddin el-Bulkînî, İbnu'ş-Şelebî diye tanınan Şehâbeddîn Ahmed b. Yûnus el-Mısırî, 'Emînuddîn Muhammed b. Abdülâl ed-Dımaşkî, Ebu'l-Feyz es-Sulemî, İbnu'l-Halebî, Nûreddîn ed-Deylemî el-Mâlikî ve Şukayr el-Mağribî gibi âlimlerden ders aldı. Ahmet Özel'in aktardığına göre, bazı kaynaklarda Zeynuddîn Kâsım b. Kutlubuğa, (ö.879/1474) Şihâbüddîn Ahmed b. Şâkir ve Burhânuddîn Ebu'l-Vefâ el-Kerekî (ö.922/1516) gibi önemli bazı isimlerin hocaları arasında anılmaktadır. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde bu zatların İbn Nuceym'in doğum tarihinden önce vefat etmiş oldukları için onun hocaları olmadığı anlaşılmıştır.<sup>75</sup> Yine aynı makale, Ebu'l-Feyz es-Sulemî ve Nûreddîn ed-Deylemî el-Mâlikî gibi bazı

<sup>73</sup> Ahmet Özel (1999), "İbn Nuceym, Zeynuddin", *DİA*. 20, ( 236-237).

<sup>74</sup> Özel, "a.g.md.", *DİA*. 20, (236-237).

<sup>75</sup> Ahmet Özel (1979), "İbn Nuceym ( Hayat ve Eserleri)", *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Dergisi*, (3), 368-393; Ahmet Özel, "a.g.md." *DİA*. 20, (1979), s.236. Adı geçen makalede İbn Nuceym'in hocaları arasında zikredilen Şihâbüddîn Ahmed b. Şâkir'in, aynı yazar tarafından kaleme alınan *DİA*. "Eşbâh" maddesinde ise hocaları arasında zikredilmediği görülmektedir. "Eşbah" maddesinin söz konusu makaleden 20 yıl sonra yazıldığı düşünüldüğünde yazarın yeni ulaştığı bazı bilgiler sebebiyle bu zatın İbn Nuceym'in hocaları arasında olmadığı kanısına götürmüş olabilir.



isimleri hocaları arasında saymakla birlikte, bunlar hakkında fazla bir malumatımız olmadığını kaydeder.<sup>76</sup> Suyûtî ve İbn Nuceym aynı ilmî ortamda bulunmanın yanı sıra Bulkînî gibi ortak hocaları da vardır.

#### 1.2.4. Talebeleri

Kaynaklarda İbn Nuceym'in yetiştirdiği birçok talebe olduğu bunlar arasında kendisi gibi İbn Nuceym olarak bilinen ve bazen kendisi ile karıştırılan kardeşi Sirâceddîn İbn Nuceym (ö.1005/1596), meşhur Hanefî fıkıhçısı, Şemsuddîn Muhammed b. Abdullâh et-Timurtaşî (ö.1006/1598), Muhammed b. Ali el-Alemî anılmaktadır. Talebeleri içinde en meşhur olan büyük Hanefî fıkıhçısı Şemsuddîn Muhammed b. Abdullâh b. Ahmed et-Timurtâşî'dir.<sup>77</sup> et-Timurtâşî'nin en önemli eseri *Tenvîru'l-Ebsâr*'dır. Haskefî bunu *Durru'l-Muhtâr* isimli eseriyle şerh etmiştir. İbn Abidîn (ö.1252/1836) de Haskefî'nin *Durru'l-Muhtâr* şerhine *Reddu'l-Muhtâr* ismiyle bir hâşiye yazmıştır. *Hâşiyetu İbni Âbidain* olarak meşhur olmuştur. Bu önemli eserin yanında hocası İbn Nuceym'in fetvalarını derlediği, *Tertîbu Fetâvâ İbn Nuceym* adlı bir eseri daha vardır.

#### 1.2.5. Eserleri

İbn Nuceym'in Suyûtî kadar fazla eseri olmamakla birlikte Hanefî mezhebi açısından oldukça önemli olan *el-Bahru'r-Râik* ve çalışmamızın iki ana kaynağından biri olan, aynı anda *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'nin ana kaynaklarından sayılan *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* gibi kıymetli eserleri vardır. Önemine binaen bazı eserleri kısaca aktarılacaktır.

1. *el-Bahru'r-Râik*: Ebu'l-Berekât en-Neseffî'ye (ö.710/1310) ait olan *Kenzu'd-Dekâik* adlı Hanefî fıkıh kitabının en önemli şerhlerinden biridir. İbn Nuceym bu şerhi "*el-İcâretu'l-fâside*" bahsine kadar yazmıştır. Esere Muhammed b. Hüseyin et-Tûrî bir tekmile yazmıştır.<sup>78</sup> İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinde ele aldığı Küllî kâideleri açıklarken özellikle konunun furû' örneklerle uzadığını hissettiği yerlerde, konuyu sonlandırır ve detaylı bilgi için bu şerhe bakılmasını sıklıkla tavsiye ettiği görülür.
2. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*: Ömrünün sonlarına doğru, altı ay gibi çok kısa bir sürede, ömür boyu edindiği fikhî tecrübelerini ortaya koyduğu çok önemli bir

<sup>76</sup> Özel, "a.g.md.", **DİA**. 20, ( 236-237); Özel, "a.g.m." 368-393.

<sup>77</sup> Özel, "a.g.md.", **DİA**. 20, ( 236-237).

<sup>78</sup> Özel, "a.g.md.", **DİA**. 20, ( 236-237).

eserdir. Bu eser çalışmamızın iki ana kaynağından biri olduğu için ilerde özel bir başlık altında daha geniş olarak ele alınacaktır.

3. *el-Fevâidu'z-Zeyniyye fî Fıkhî'l-Hanefiyye*: Müellifin, *Kenzu'd-Dekâik* adlı Hanefî fıkıh kitabına şerh yazarken karşılaştığı küllî kaideleri cem ettiği eserdir. Bu eser, müellifin daha sonra bu alanda yazdığı, meşhur *el-Eşbah ve'n-Nezâir* adlı eserinin ilham kaynağı sayılır.<sup>79</sup>
4. *el-Fetâva'z-Zeyniyye fî Fıkhî'l-Hanefiyye (Fetâvâ İbn Nuceym)*: Müellifin oğlu Ahmed, babasının vermiş olduğu 1000'i aşkın fetvâyı fıkıh bablarına göre düzenlediği eseridir. Daha sonra bu eser diğer bazı talebelerinin de cem ettiği bazı fetvalarla beraber İbrâhim Rüşdî el-İstânbûlî tarafından Arapça'sı da muhafaza edilerek, *Fetâvâ-yı İbn Nuceym (Hulâsa-i İbn Nuceym)* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Ancak bu çeviride birçok fetvanın tekrar edildiği için Çeşmîzâde Hâlis de bu tekrarları çıkartarak başka fetva kitapları ile birlikte *Hulâsatu'l-Ecvibe* ismi ile yayınlamıştır.<sup>80</sup>
5. *er-Resâilu'z-Zeyniyye*: Müellifin, çeşitli zamanlarda kendisine sorulan sorularla ilgili olarak kaleme aldığı 41 risâleyi, vefatından sonra oğlu Ahmed tarafından derlenerek kitap haline getirilmiştir.
6. *Hâşiyetu Câmi'i'l-Fusûleyn*
7. *Lubbu'l-Usûl fî Takrîri'l-Usûl*: Bu İbnu'l-Humâm'ın *et-Tahrîr* adlı eserin muhtasarıdır.
8. *el-Hidâye* üzerine bir ta'lik çalışması da vardır.
9. *Fethu'l-Ğaffâr Şerhu Menâri'l-Envâr*: Neseî'nin (ö.710/1310) fıkıh usulüne eseri olan *Menâru'l-Envâr* eserine yaptığı şerhtir.<sup>81</sup> İbn Nuceym, çok sık olmamakla birlikte *el-Eşbah ve'n-Nezâir* adlı eserinde küllî kâideleri açıklarken bu şerhe bakılması tavsiye ettiği görülür.<sup>82</sup>

### **el-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tanıtımı ve Özellikleri**

*el-Eşbâh ve'n-Nezâir* küllî kâide literatüründe Hanefî mezhebinin en önemli eseridir. İbn Nuceym, bu kitabın mukaddimesinde, Hanefî âlimlerinin fıkıh ilminin bütün alt başlıklarında muhtasar, mutavval, şerh, hâşiyeye ve fetva türü eserler yazdıklarını, fakat

<sup>79</sup> İbn Nuceym, Zeynelabidîn b. İbrâhîm, b. Muhammed b. el- Mısri el- Hanefî, **el-Eşbâh ve'n-Nezâir**, Kâhire: el- Mektebetu't- Tevfikîyye, tah. Âdil Sa'd, trs., s. 21.

<sup>80</sup> Özel, "a.g.md.", **DİA**. 20, ( 236-237).

<sup>81</sup> Özel, "a.g.md.", **DİA**. 20, ( 236-237).

<sup>82</sup> Özel, "a.g.m." 368-393.

eşbâh ve nezâir literatüründe Şâfiî âlimi Tâceddîn es- Subkî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinin seviyesinde; bütün fıkıh bölümlerini ihtiva eden bir eser yazmadıklarından yakını. Daha sonra kendisinin *Kenzu'd-Dekâik* adlı meşhur Hanefî fıkıh kitabına şerh yazarken sayıları 500'e ulaşan kâide ve dâbit not aldığını görünce, Tâceddîn es-Subkî'nin bu eserine denk olabilecek bir kitap yazma isteğinin içine doğduğunu ve *Eşbâh*'na bu düşünce ile başladığını söyler. Bu eseri, yine bu alanda yazdığı *el-Fevâidu'z-Zeyniyye fi Fıkhi'l-Hanefiyye* adlı eserinden sonra kaleme aldığı için ustalık eseri olarak görülebilir.<sup>83</sup>

Küllî kâide literatürünü müstakil bir ilim dalı haline getiren ve bu alanda ilk eser veren Hanefî âlimleri olmasına rağmen, İbn Nuceym'in bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere, bu literatürün geliştiği ve altın çağını yaşadığı zamanlarda Hanefîlerin geri kaldıkları anlaşılmaktadır. Zira bu ilmin altın çağında Hanefî âlimlerinin göze çarpan eserler vermedikleri görülmektedir.

*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* heyetinin başında yer alan Ahmet Cevdet paşanın, *Mecelle*'nin esbâb-ı mûcibe mazbatasında yer alan, "İbn Nuceym, bir takım kavâid ve mesâil-i külliyyeyi cemederek bunların tahtında furû'-ı fıkıhî alâ vechi'l-ihâta derceylemek yolunda güzel bir çığır açmış ise de ondan sonraki asırların âlim ve fakih yetiştirmek yolunda evvelki semahâtı görülemediğinden onun eserine iktifa ile açmış olduğu çığırı şâhrâh edebilecek zatlar zuhuruyla bu yolda bezl-i cehd eylemelerine müsaid olmamıştır"<sup>84</sup> ifadeleri, bir yandan İbn Nuceym'in bu düşüncesini doğrularken, diğer yandan da eserin ne derece önemli olduğuna dikkat çekmek için yeterlidir. Zira bu ifadeden açıkça anlaşıldığı üzere, fıkıhın kanunlaşma hareketinin en bariz ve en büyük örneği olan *Mecelle*'nin hazırlanmasında bu eserin kaynak alındığı anlaşılmaktadır. Eserin önemli iki özelliğini verdikten sonra muhtevası ve diğer bazı özellikleri izah edilmeye çalışılacaktır.

Bu eser, Subkî ve Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserleri gibi yedi bölümden (*fenden*) oluşmaktadır. O, birinci bölümü iki kısma ayırmıştır. Birinci kısımda: Hakikatta fıkıhın temeli olup furû' fıkıh meselelerinin bunlara göre şekillendiği ve kişiyi fetvada müctehid kılabilen, olarak nitelendirdiği 5 küllî kaideyi ele almıştır. Bu kâideleri, Subkî ve Suyûtî'nin *Eşbah*'larında takip ettikleri sisteme göre ele almıştır. Şöyle ki; öncelikle ele aldığı kâideyi açıkladığı, örnekler verdiği, istisnâî durumları varsa buna dikkat çektiği ve son olarak kâidenin kaynaklarını vermeye çalıştığı gözlenmektedir. Verdiği örnekleri en garip eserlerden ve hiç tahmin edilmeyen konular arasından bulup seçtiğini, sadece sahih

<sup>83</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 21.

<sup>84</sup> *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 1305/1887, İstanbul: Dersaadet, s. 6.

olanları aldığını, aldığı örnekte eğer bir zaâf ve ihtilaf söz konusu ise, buna mutlaka dikkat çektiğini ifade etmiştir. Fakat o bu bölümde, Subkî ve Suyûtî'den farklı olarak Hanefî mezhebinde ana küllî kâidelerden sayıldığını düşündüğü “*lâ sevabe illâ binniyyeti*” kâidesine yer vermiştir.<sup>85</sup>

Bu bölümün ikinci kısmında da, bir önceki kısımda yer alan kâideler kadar geniş çaplı olmasa da kapsamına birçok furû‘ fıkıh meselesinin dâhil olduğu kaideleri ele almıştır. O, bu kısımda yer alan kaideleri mükaddimesinde, küllî kâideden daha dar kapsamlı olan “*davâbit*” olarak nitelerken, bunları açıklamaya başladığında ise kâideler diye söze başlamıştır.<sup>86</sup> Kendisinin de eserinin ilerleyen bölümlerinde dâbıtı; belli bir konu hakkında ki kural diye tarif ettiğini düşündüğümüzde, burada kullandığı dâbıt ifadesini kâide ile aynı anlamda kullanmış olduğu düşünülmektedir.<sup>87</sup> Dâbıt ifadesini tercih etme sebebini ise, bunların bir önceki kısımda yer alan 6 ana kâide kadar geniş olmadıklarına dikkat çekmek istemesi olarak düşünülebilir.

İkinci bölüm: Daha önceleri bir araya getirmiş olduğu ve “*Fevâid*” diye nitelendirdiği; fıkıh ilmi açısından oldukça önemli olduğunu düşündüğü meseleleri, daha kolay ulaşılabilmek için *el-Hidâye* ve *el-Kenz* gibi meşhur Hanefî fıkıh kitaplarının konu sıralamasına göre düzenleyerek ele aldığı bölümdür.<sup>88</sup> O, eserinde bu bölüme yer ayırarak İmam Subkî’yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Zira suyûtî’nin *Eşbah*’ında “*fevâid*” diye müstakil bir bölüm yoktur.

Üçüncü bölüm: Birbirine benzedikleri halde, hakikatta farklı oldukları görülen meselelerin yer aldığı bölümdür. O bu bölüme “*el-Cem‘ ve’l-fark*” başlığı altında işlemiştir. Bu bölümde işlenen konular İbn Nuceym’e göre, İslâm hukukunda çokça karşılaşılan, fakih tarafından bilinmemesi kusur kabul edilen; ehliyet, ehliyet arızaları, mülkiyet, borçlar, yolculuk, gayri müslimlerin hakları vb. meselelerdir.<sup>89</sup> Aynı anda bu bölüm, İbn Nuceym’in Suyûtî’yi her yönüyle takip ettiğinin en net anlaşıldığı bölümdür. Bu bölüm Suyûtî’nin eşbâh ve nezâir konularını ele aldığı dördüncü bölümü tekabül eder. Bölüm isminde “*fark*” kelimesi kullanıldığından yanılarak furûk meselelerin anlatıldığı

<sup>85</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 21.

<sup>86</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 22, 113.

<sup>87</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 173.

<sup>88</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 173.

<sup>89</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 309.

bölüm diye düşünülebilir. Ancak bu doğru bir düşünce değildir. Çünkü Furûk meseleleri eserin altıncı bölümde ele alınmıştır.

Dördüncü bölüm: Bu bölümde fıkıh bilmeceleeri anlamına gelen “elğâz” meselelerinin ele alındığı görülür. O, bu bölümü Hanefî âlimlerinden Abdulber b. eş-Şahne’ye ait olan *ez-Zehâiru’l-Eşrefiyye fi’l-Elğâz* adlı kıymetli eserinden ihtisar ettiğini ifade eder.<sup>90</sup> İbn Nuceym eserin sistematığında genelde Suyûtî’yi takip etmiştir. Fevâid bölümünde olduğu gibi bu bölümde de Subkî’yi taklit ettiği söylenebilir. Zira Subkî’nin *Eşbah*’ında “elğaz” kelimesinin farklı bir cemi‘ kullanımı olan “lugaz” bölümü mevcuttur.

Beşinci bölüm: Zor durumlarda çıkar yolu bulma anlamında olan “şer’i hilelerin” (*hiyel*) anlatıldığı meselelerin yer aldığı bölümdür. O, bu bölümün girişinde “hîle” kelimesinin olumsuz çağrışımından dolayı Hanef fıkıhçıların genelinin bu kelime yerine, zarûret halinde başvuru labilen diye ifade edilen; “*el-mehâric*” kelimesini tercih ettiklerini söyler.<sup>91</sup> Bu bölümde de diğer bölümlerde olduğu gibi, klasik fıkıh eserlerinde yer alan sıralamayı dikkate aldığı görülür.

Altıncı bölüm: Bu bölümde normalde birbirine benzediği için aynı hükmü alması gereken, ancak farklı gerekçelerle hükümleri birbirinden farklı olan meseleler diye açıklanan “furûk” konuları ele alınmıştır. O, bu kısmı Kerâbîsî’nin (ö.570/1174) *Kitâbu’l-Furû’k fi’l-Furû’* adlı eserinden istifade ederek yazdığını ifade eder.<sup>92</sup>

Yedinci bölüm: Bu bölümde birçok tabakat ve fetva kitaplarından derlediği Hanefî fakihlerinden önemli bazı isimlerin, fikhî konularla ilgili hâtıra ve menkıbelerini aktardığı bölümdür.<sup>93</sup>

İbn Nuceym, bu eserinde ele aldığı konuları genelde kısa ve öz ifade eder. konunun uzadığını düşündüğü zamanlar genelde daha detaylı bilgi için *el-Kenz’e* yazmış olduğu şerhine, bazen de *el-Menâr’a* yazmış olduğu şerhe bakılmasını ister.

Mecelle’nin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatasında Mecellenin (özellikle kavâid bölümünde) İbn Nuceym’in kaynak alındığı açıkça ifade edilir. İbn Nuceym’in eserini inceledikten sonra, bu eserin Suyûtî’nin eserini muhteva ve özellikle de uslup açısından

<sup>90</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 403.

<sup>91</sup> Saffet Köse, “İslam hukukunda Kanuna Karşı Hile, Hile-i Şer’iyye”, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1986, s. 112; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 415.

<sup>92</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 427.

<sup>93</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 433.

neredeys e farksız olduğunu gördük. Bu sebeple suyûtî'nin bu eseri de Mecelle'nin kaynaklarından biri olarak görülmesi gerektiğini düşünüyoruz. Ancak ulaşabildiğimiz kadarıyla bu eseri Mecellenin kaynakları arasında sayan kimseyi göremedik. Bunun sebebi kanaatimizce Mecelle'nin Hanefî fihhina uygun olarak hazırlanmış olması,<sup>94</sup> Hanefî âlimi olan İbn Nuceym ve ondan sonra Hdimi gibi âlimlerin kaynak alındığı ifade edilmiştir.

### 1.2.5.2. el-Eşbâh Ve Nezâir zerine Yapılan alışmalar

İbn Nuceym'in bu eseri o zamana kadar Eşbah ve Nezâir literatrnda şfilerin gerisinde kalan Hanefî mezhebini bu alanda tekrar canlandırmış olması sebebiyle oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple mezhep âlimleri tarafından üzerine birçok şerh, hşiy e ta'lik vb. alışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan aşağıda kısaca verilecektir.

1. *Ta'likt 'ale'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir*: ivizde Mehmed Efendi (.995/1587).
2. *Ta'likt 'ale'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir*: Kınalzde Ali Efendi (.997/1589).
3. *Ta'likt 'ale'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir*: hizde Abdülhalim Efendi (.1010/1605).
4. *Ta'likt 'ale'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir*: şeyhulislam Ebu'l-Meymin Mustafa (.1015/1607).
5. *Tenvîru'l-Besâir*: İbn Habîb el-Gazz. (.1030/1605).
6. *Ta'likt 'ale'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir*: Azmizde Mustafa Efendi (.1037/1628).
7. *Hâşiyetu'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir*: İbn Gnim el-Makds (.1036/1627).
8. *Zevhir'l-Cevhiri 'n-Nedir*: Sâlih b. Muhammed et-Timurtaşî (.1055/1645).
9. *Nuzhetu'n-Nevzr 'ale'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir*: Hayreddin er Reml (.1081/1671).
10. *Hallu'l-İştibâh 'n 'ukdi'l-Eşbâh*: Karaelebizde (.1068/1558).
11. *Gamzu 'Uyûni'l-Besâir*; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (.1098/1687). *el-Eşbâh Ve Nezâir*'in eserin en meşhur şerhidir.
12. *'Umdetu Zevi'l-Elbb*; Przde (.1183/1770).
13. *Keşfu's-Serâir 'ale'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir*; Muhammed. b. Ömer el-Kefr (.1130/1718).
14. *Keşfu'l-Hatir 'ani'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir*; Abdulgan en-Nabls (.1050/ 1640).
15. *et-Tahkku'l-Bahr şerhu'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir*; Muhammed Hibetullh b. Muhammed b. Yahyâ et-Tc (.1224/1809).

<sup>94</sup> Mecelle'nin Mazbatasnda imkân dâhilinde Hanefî mezhebinin dışına çıkmadığı açıkça ifade edilmiştir. (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Dersaadet, 1305/1887, s. 12.

16. *Nuzhetu'n-Nevâzır 'ale'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*; İbn 'Âbidîn (ö.1252/1857).
17. *Ref'u'l-İştibâh 'an Ibâreti'l-Eşbâh*; Muhammed b. İbn Abidîn (ö.1252/1857).  
İbn 'Âbidîn'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'de Peygamberler'in ismet sıfatı hakkında verilen bilgiyi özel olarak kaleme alındığı küçük bir risaledir. *Mecmû'atu Resâili İbn 'Âbidîn*'nin içinde ayrıca yer alır.
18. *İtlâfu'l-Ebsâr ve'l-Besâir bi-Tebvîbi Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*; Muhammed Ebu'l-Feth el-Hanefî.<sup>95</sup>
19. *Keşfu's-Serâir 'ani'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*; Muhammed b. Ömer b. Abdülkâdir ed-Dimeşkî (ö.1130/1718).

Bu kitapların birçoğunun ayrı ayrı baskıları olduğu gibi, bir kaçının birlikte yapıldığı baskıları da mevcuttur.

### 1.1.5.3. Suyûtî ve İbn Nuceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir Eserlerinin Karşılaştırılması

İbn Nuceym eserini hazırlarken büyük ölçüde Şâfiî fakihi İbnu's-Subkî'nin aynı adla anılan kitabından faydalanmıştır. Eserin girişinde Hanefî fıkıhçıların metin, şerh, hâşiye, fetva vb. alanlarda birçok eser ortaya koyduklarını, fakat Subkî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserine benzer bir küllî kâide çalışması yapmadıklarını, kendisinin bu boşluğu doldurmak üzere *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'i kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>96</sup>

İbnu's-Subkî'nin bu eseri aynı anda Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinin de en önemli kaynakları arasında bulunduğu her üç âlimin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserleri arasında büyük benzerlikler görülmektedir. Özellikle ilk bölümlerdeki küllî kaideler her üç eserde de hemen hemen aynıdır. İbn Nuceym ve Suyûtî'nin eserleri, İbn Nuceym'in çok kısa olarak verdiği son 3 bölüm olan; “hiyel,” “elğaz,” ve “hikâyât” kısımları dışında muhteva ve üslup açısından tamamen aynıdırlar. Ancak İbn Nuceym küllî kaideleri; bir bölümü genel küllî kaideler, diğerinde ise normal külli kaideler olmak üzere aynı yerde almışken, Suyûtî küllî kâidelere ayrı iki bölümde yer vermiştir.

İbn Nuceym, *Eşbâh*'ında, yukarıda da belirtildiği gibi, “hiyel/mehâric”, “elğaz” ve “hikâyât” bölümlerini çok kısa olarak ele almıştır. Suyûtî ise bu bölümlere eserinde

<sup>95</sup> Mustafa Baktır (1995), “el-Eşbâh ve'n-Nezâir”, **DİA**, 11, (456-457).

<sup>96</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 4.

müstakil bablar halinde yer vermemiş olmasına rağmen satır aralarında bu üç bölümle ilgi olarak oldukça fazla örnek verdiği görülür.<sup>97</sup>

Her iki eser üzerinde yaptığımız inceleme sonucunda İbn Nuceym'in *Eşbah*'nin ana kaynaklarından biri Suyûtî'nin *Eşbâh*'ı olduğu açık bir şekilde müşahede edildi. Bunu kendisi açık olarak ifade etmemekle birlikte tartışmaya imkân vermeyecek kadar ortadadır. Şöyle ki; o, ele aldığı küllî kâideyi, Suyûtî'nin eserindeki sıralamaya ve yönetime tabi olmuş, aynı başlıkları, aynı cümle ve kelimeleri dahi kullanmaktan geri durmamıştır. Yine kâidenin örnekleri, kaynakları, istisnâî örnekleri gibi hususlarda da onu takip etmiştir. Onun, Suyûtî'nin etkisinde ne derece kaldığını, *Eşbah*'ında yaptığı şu açıklamadan da anlamak mümkündür: “Suyûtî'nin *Eşbah*'ında yer alan ve Hanefî mezhebinde hiçbir şekilde küllî kâide olarak zikredilmeyen; “*kurbiyette îsâr mekruhtur*” kâidesini, Hanefî mezhebine ters düşmediğini düşünerek, hayra vesile olacağı ve bereketlenme niyetiyle eserime aldım”.<sup>98</sup>

Bu iki eserin en önemli özelliklerinden biri de her biri kendi mezhebi içinde bu alanın en gözde eseri kabul edilmiş olmalarıdır. Suyûtî'nin *Eşbâh*'ı, o güne kadar bu alanda yazılan Şâfiî eserlerinin bir hülasası sayılır. İbn Nuceym'in eseri ise, 7. asırdan sonra bu alanda gerileme gösteren Hanefî mezhebini canlandırmış ve İbn Nuceym'in diğer küllî kâide eserleri ile fikhın kanunlaşma hareketinin ana kaynaklarından olmuştur.

### 1.2.6. Vefâtı

İbn Nuceym 8 Receb 970/3 Mart 1563 tarihinde Kahire'de vefat etmiş ve Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in kızı olan Sukeyne bint Hüseyin b. Ali'nin yanına defnedilmiştir.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 14, 47, 88.

<sup>98</sup> İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 127.

<sup>99</sup> Özel, “*a.g.m.*”, 368-393.



## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. KÜLLÎ KÂİDE KAVRAMI VE İTTİFAK EDİLEN KÜLLÎ KÂİDELER

#### 2.1. Küllî Kâide Kavramı

##### 2.1.1. Kâidenin Kelime Ve Terim Anlamı

Kâide kelimesini açıklamaya başlamadan önce bu kavramın birçok ilim için ortak bir kavram olduğunu belirtmekte fayda vardır. Ancak örneğin “fıkhıyye” kelimesi ile terkip edilip *el-kâidetu'l-fıkhıyye* şeklini alınca, fıkıh ilmine tahsis edilmiş olduğu gibi, başka bir ilmi ifade eden kelime ile terkip olduğunda ise o ilme has bir kavram olmuş olur. *el-Kâidetu'n-nahaviyye*, *el-kâidetu'l-mantıkıyye*, *el-kâidetu'l-usûliyye* vb. terkiplerdeki gibi ilgili ilme has bir kavram olarak kabul edilir.

Küllî kâide kavramının alanı fıkıh olduğu düşüncesiyle *el-kâidetü'l-fıkhıyye* olarak kullanıldığı gibi küllîlik vasfı düşüncesi ile de *el-kâidetu'l-küllîyye* olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Aslında küllî kelimesi ile terkip olunca mantık ve felsefe ilminin *el-kazıyyetu'l-cuz'ıyye* kavramına mükabil olan ve altında yer alan bütün kaziyelere/önermelere, meselelere şâmil gelen kural anlamına geldiğinden bu yönüyle bir mantık kavramıdır. “Küllî” kelimesi, sözlükte bütün, hepsi, tamamı manasına gelen Arapça küll kelimesinden nisbet ekiyle türetilmiş olup mantıkta cüz'ünün karşıtı olarak kullanılır. Bununla beraber “küll” kelimesi türün altındaki fertleri ifade eden lafız ve bu lafzın gösterdiği varlık anlamında felsefe ve mantık terimidir.”<sup>100</sup> *el-Kâidetu'l-küllîyye*, mantık ve felsefe kavramı olduğu, üstelik bu kâidelerin birçoğunun küllîlik vasfını haiz olmadığı bilinmesine rağmen bunlara küllîlik vasfının neden verildiğini, terim manasında açıklamaya çalışacağız.

<sup>100</sup> Ebherî, Esîruddîn Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî, **İsagoci**, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013, s. 8, 9, 22; Ömer Mahir Alper (2002), “Küllî”, **DİA**. 26, (539-540).

Kâide kelimesinin birçok ilim için ortak kavram olduğunu ifade ettikten sonra lugavî ve fikhî kavram olarak manasını izah etmeye çalışacağız.

Kâide terimi, tekil olarak *el-kâidetu'l-küllîyye*, çoğul olarak ise *el-kavâidu'l-küllîyye* şeklinde kullanılmaktadır.

### 2.1.1.1. Kelime Anlamı

“Kâide” kelimesi, ka‘ade, yak‘udu, ku‘ûden filin ismi fail, müfred müennes kalıbıdır. “Binanın temeli, bir şeyin aslı, esası” anlamına gelir.<sup>101</sup> Çoğulu “kavâid” olarak kullanılır. “Kavâid” kelimesi Kur‘ân-ı Kerim’de, “temel/esas” anlamında cemi‘ olarak iki defa kullanılmıştır. Birincisi, “*Hani İbrahim ve İsmail Ka’be’nin temellerini yükseltiyor, Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin*” diyordu.”<sup>102</sup> âyetidir. İkincisi de, “*Onlardan (inanmayan) öncekiler de tuzak kurmuşlardı. Allah’ın azabı binalarını, temellerinden gelip yıktı da tavanları başlarına çöküverdi ve azap kendilerine fark edemedikleri yerden geldi.*”<sup>103</sup> âyetidir. Bu iki âyet-i kerimede görüldüğü gibi kavâid kelimesi; evin, binanın temeli ve esası anlamında kullanılmıştır. Hemen hemen bütün lafızların kelime ve terim anlamları arasında bir ilişki bulunur ve terim anlamı, kelime anlamından bağımsız oluşmaz. Bu durum kâide kelimesinde de açıkça görülmektedir. Şu halde küllî kâide kelime olarak, “ev ve bina gibi şeylerin temeli” anlamında kullanılırken, terim olarak; bir bina gibi düşünülen furû‘ fikhın temeli, esası anlamında kullanılır.

### 2.1.1.2. Terim Anlamı

Bu ilimle uğraşan âlimlerin kâide tarifi birbirinden kısmen farklı görünse bile, bu farkın lafzî bir fark olduğunu söyleyebiliriz. Bu alanın ilk ve son âlimlerinin yaptığı birkaç tanımı verdikten sonra tanımlarda dikkat edilen noktaları kısaca ele alarak bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

- a. İmam Subkî (ö.771/1396) meşhur *Eşbâh*’ında kâideyi şöyle tanımlar: “Furû‘âtın genelinin kendisine uygun olduğu, cüziyyâtın hükümlerinin kendisinden anlaşıldığı küllî şeydir.”<sup>104</sup>

<sup>101</sup> İbn Manzur, Muhammed b. Mukrim, el-İfrîkî, el-Mısırî, **Lisânu'l-‘Arab**, 3. Baskı, Beyrut: Daru’s- Sadr, k-a-d- md., trh. 3, s. 357.

<sup>102</sup> Bakara 2/127.

<sup>103</sup> Nahl 16/26.

<sup>104</sup> Subkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, **el-Eşbâh ve’n-Nezâir**, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1991, c. 1, s. 11.

- b. Cürçânî (ö.816/1413) ise, *et-Târifât* adlı eserinde: “Cüziyyâtın tamamını kuşatan küllî yargılardır”<sup>105</sup> şeklinde tanımlama yapmıştır.
- c. Hamevî, İbn Nuceym’in (ö.1098/1987) meşhur *Eşbâh ven-Nezâir*’in şerhinde: “Kendisiyle furû”atın ahkâmının bilinmesi için o cüz’iyyâtın çoğunluğunu kapsayan ağlebî hükümdür, küllî hüküm değildir”<sup>106</sup> diye tarif eder.
- d. Bu alana özel ilgi duyan ve çalışmalarını bu alanda yoğunlaştıran, yakın zaman âlimlerinden Zerkâ’ya göre ise: “Konusu içine giren hâdiseler hakkında genel teşriî hükümler ihtiva eden, umûmî ve özlü ifadelerden oluşan küllî fikhî asıllardır.”<sup>107</sup>
- e. Ali Ahmet en-Nedvî’ye göre: “İhtiva ettiği meselelerin hükümlerinin kendisi ile bilindiği ağlebî bir kazıyyede ifade edilen şer’î hükümdür.”<sup>108</sup>

Yukarıdaki tanımlarda görüldüğü gibi, küllî kâidenin; ağlebî, küllî, fikhî, mücezb vb. birçok özelliğinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu özellikler arasında ağlebî ve küllîliğin birbirinden farklı olmakla birlikte bu iki özelliğin tanımda nasıl kullanılabildiğine değinmekte fayda olacağını düşünüyoruz. Bu iki özellik bir birinden farklı olmakla birlikte burada kâide tanımı için kullanılmalarında bir mahzur görülmemiştir. Şöyle ki; küllî kâidelerin istisnâlarının olduğunu, dolayısıyla bunların küllîlik vasfını haiz olamayacaklarını düşünenler tanımdaki küllîliği, bir başka kâidenin altına dâhil olmayan, müstakil kâide anlamında kullanmışlardır. Ancak bu istisnâların, bir başka küllî kâidenin hükmü altına dâhil olduklarını veya istisnâların kâideyi bozmayacağını düşünenler ise, bunlar için küllîlik vasfının kullanılabileceğini, dolayısıyla küllîliği; *başka bir kâidenin hükmü altına dâhil olmayan kâide* diye yorumlamaya gerek olmayacağını savunmuşlardır.

Örneğin; istisnâları olduğu için ağlebilik özelliklerine dikkat çeken Hamevî, bunların küllî olmadıklarını açıkça söylemiştir. Ancak Hamevî, meşhur *Ğamzu ‘Uyûni’l-Besâir* adlı *Eşbah* hâşiyesinin bir başka yerinde de küllîlikten maksadın; başka bir kâidenin altına dâhil olmayan müstakil bir kâide olduğunu söylediğini açıkça görmekteyiz.<sup>109</sup> Görüldüğü gibi Hamevî küllî kâideyi tanımlarken, bir taraftan bunların küllî olmadıklarını,

<sup>105</sup> Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 1. Baskı, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983, s. 171.

<sup>106</sup> Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Ğamzu ‘Uyûni’l-Besâir*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1985, c. 1, s. 51.

<sup>107</sup> Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Medhalu’l-Fıkhıyyi’l-‘Âmm*, ez-Zerkâ, 10. Baskı, Dimeşk: Daru’l-Fikr, 1968, c.2, s. 98.

<sup>108</sup> Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâidu’l-Fıkhıyye*, 1. Baskı, Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1986, s. 43-45.

<sup>109</sup> Zerkâ, *a.g.e.* s. 33.

aksine ağılebî olduklarını ifade etmekte, fakat eserinin bir başka yerinde ise küllîliği müstakil kâide anlamında kullanmaktadır. Bu bize bu ilimle iştiğal eden âlimlerin küllîlik vasfını her iki şekilde anlayabilme hususunda müsamahakâr davrandıklarını göstermektedir.

Küllî kâidelerin birbirine dâhil olması (ircası) meselesinde; bütün kâidelerin bir veya birkaç küllî kaideye irca edilebileceğini söyleyen âlimler olmuştur. Suyûtî *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'inde: Zorlama ve te'vil yoluyla bütün kâidelerin beş genel kâideye, İz b. Abdisselâm da: “*Bütün fikhın, maslahat itibar edilir, mefsedet def edilir*” kâidesine, hatta mefsedetın def'i de maslahat olduğu için bu kâidenin ilk kısmına irca edilebileceğini ifade etmiştir.<sup>110</sup>

Hâsıl olan kanaate göre, Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1883/1971): *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* adlı esrinde şu yaklaşımıyla bu iki ifadesiyle cem etmiştir.

“*Kavâidi fıkhiyyeden her biri pek ihâtâlı birer esas olup, başka kâidelerin çerçevesine dâhil bulunmadığı cihetle küllî vasfına haizdir. Vâkıa, bu kâidelerin dairevi ihatalarından müstesna bazı meseleler vardır. Fakat bu kâideler, esasen birbirini takyid, tahsis ve bu cihetle ikmâl etmekte bulunmuş olduğundan, yine birer kâide-i küllîye olmaları mahfuz bulunmuştur.*”<sup>111</sup>

### 2.1.2. Küllî Kâidelerle İlgili Bazı Kavramlar

Küllî kâidenin yakın ilişki içinde olduğu bazı kavramlar vardır. Örneğin, küllî kâide ilk zamanlar *el-asıl* ismi ile anılırdı. Yine küllî kâide eserlerinin ilk örnekleri müstakil eserler halinde olmayıp uzun bir müddet eşbâh ve nezâir eserlerinin ilk bölümlerinde yer alırlardı. Hatta bun durum, küllî kâide literatürünün altın çağı olan 8. ve 9. asırlarda da devam etmiştir. Tezin ana kaynakları olan iki eserimizde de durum aynıdır. Bu sebeple küllî kâide kavramı, el-asıl, el-eşbah, en-nezâir vb. bazı kavramlarla sıkı bir ilişki içindedirler. Bunun için küllî kâidenin kelime ve terim anlamını verdikten sonra, bu kavramların tanımı ve küllî kâide ile ilişkileri, benzerlik ve farklılıkları gibi özellikleri aktarılmaya çalışılacaktır.

<sup>110</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 16.

<sup>111</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, c. 1, s. 254.

### 2.1.2.1. el-Asl

Bunun kullanımı kâide kullanımından daha eski olup ilk zamanlar kâide ile aynı manada kullanılmıştır. Öyle ki Suyûtî ve İbn Nuceym *Eşbah*'larında bunu sık sık kâide ile aynı manada kullandıkları görülmektedir.<sup>112</sup> Fakat el-asl lafzının kullanımı, muttemelen cemi' olan “*el-usûl*” kelimesinin fıkıh usûlu anlamında kullanımının yaygınlık kazanmasıyla, kâide yerine kullanımı azalmış olabilir. Ancak hiçbir zaman bu kullanım terk edilmedi. Zira bu literatürün altın çağında yazılan en önemli eserleride bu kullanım devam etmiştir. Çalışmamızın kaynaklarından olan *Eşbah*'lar da buna örnek olarak gösterilebilir. Aynı manada kullanılmaları hâla devam etmektedir.

İlk zamanlarda kâide yerine “*el-asl*” teriminin kullanılmasının nedeni, onu kullanan âlimin bağlı olduğu mezhep ve görüşün delillerinin sağlamlığını vurgulamak için olduğu düşünülebilir. Ancak büyük oranda “*el-asl*”dan “*el-kâide*”ye geçişle ilgili tarih net olmamakla beraber, 8./14. yüzyıla rastladığı söylenebilir. Yukarıda verdiğimiz teknik anlamıyla kâide ifadesinin ilk kullanımı ise hadisçi ve Şâfiî fıkıhçısı olarak tanınan el-‘Alâî'nin (ö.761/1359 ) *el-Mecmu'û'l-Muzehheb* isimli eserinde görülmektedir.<sup>113</sup>

### 2.1.2.2. ed-Dâbit/ed-Dâbita

Bu kavram kâide kavramı ile ilgili en yakın ilişkisi bulunan kavramların başında gelir. Öyle ki, mahiyet olarak kâide ile aynı sayılır. Ancak kapsam olarak fıkıhın bir bölümünü (*bab*) kapsadığı için küllîlik niteliğine sahip sayılmaz. Oysa küllî kâide, neredeyse bütün fıkıh bölümlerini kapsar. Bu yönüyle küllî kâide devâbiti de içine alacak özelliktedir. Kâide ile dâbit arasındaki kapsam farklılığını şöyle izah edebiliriz: “*Şekk ile yakîn zâil olmaz*”, “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” küllî kâideleri ibâdât, muâmelât ve ‘ukûbâtta bir çok meseleyi kapsamı alanına aldığı için küllîdir. Küllî kâideleri açıklamaya başladığımızda görüleceği üzere farklı konularda bir çok meseleyi ihtiva ettiği görülecektir. Dâbit/dâbita fıkıhın sadece belirli bir meselesini kapsar. Örneğin; Hz. Peygamber'in ifadesi olan, “*vârise vasiyet yapılmaz*” dâbiti İslam fıkıhının sadece miras bölümünü kapsadığı gayet açıktır. Bu özelliği ile küllî kâide, dâbiti da içine alan daha kapsamlı bir terim olduğu anlaşılmaktadır.<sup>114</sup>

Küllî kâidenin çok geniş, dâbitin ise dar kapsamlı konularla ilgili kurallar ihtiva etmesinden dolayı, küllî kâide ile dâbit arasındaki farklardan biri de, kâidenin istisnâları

<sup>112</sup> Her iki kavramın aynı manada kullanıldığına dair örnekleri için bkn. Suyûtî, *Eşbâh*, s. 92.

<sup>113</sup> Kızılkaya, **a.g.e.** s. 63-65.

<sup>114</sup> Mustafa Yıldırım, **Mecelle'nin Küllî Kâideleri**, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001, s. 16.

çok iken dâbıtın istisnâları yok denecek kadar azdır. Öyle ki birçok dâbıtta hiçbir istisnâ örnek bulunmaz. Söz gelimi; “*mirasçıya vasiyet yapılmaz*”<sup>115</sup> dâbıtının istisnâsı yoktur. Kapsam ve istisnâ farklarının yanında şu farktan da bahsedilebilir: Küllî kâideler genelde mücez ifadeler iken, dâbıtlar bazen oldukça uzun olurlar. Öyle ki bir iki sıra, hatta paragraf kadar olan uzun olan dâbıtlar vardır. Örneğin; “*el umûru bi makâsidihâ*”, “*zarar izâle olunur*” gibi küllî kâideler üç kelimededen oluşurken, “namazda üç ya da dört rekât kıldığında şüphe eden birisi üç kılmış sayılır”, dâbıtı daha fazla kelimelerden meydana gelmektedir.<sup>116</sup> Ne var ki bu fark her dâbıt için söz konusu değildir. Zira küllî kâide kadar mücez olan birçok dâbıt vardır. “*Katil mirasçı olmaz*”, “*vârise vasiyet yapılmaz*” dâbıtları örnek olarak gösterilebilir. Muhtevalarının çok geniş ve ifadelerinin kısa olmasından dolayı, doğal olarak küllî kâidelerin daha kolay ezberlendiği ve daha çok kullanıldığı söylenebilir. Bu yönüyle de dâbıttan farklılık arzettiği söylenebilir.

### 2.1.2.3. el- Eşbâh ve'n-Nezâir

Küllî kâide ile ilişkili bir diğer kavram “*el-eşbâh ve en-nezâir*” kavramıdır. Bu kavramın muhteva açısından küllî kâidelerden farklı olduğu, tanımı yapılıncaya görülecektir. Ancak ilk dönemlerde “*el-eşbâh ve en-nezâir*” küllî kâidelerle aynı manada kullanıldığı olmuştur.<sup>117</sup> Eşbâh ve nezâir literatürü gelişimini tamamladıktan sonra ise, birbiri yerine kullanılmaları terk edilmiştir. Ne var ki küllî kâidelerin, genelde eşbâh ve nezâir eserlerinin ilk kısımlarında yer aldıkları için bu iki kavramın irtibatının devam ettiği görülmektedir. Bu irtibat çalışmamızın iki ana kaynağında da devam etmiştir. Bu özelliği ile küllî kâide ilmi, eşbâh ve nezâir literatürünün bir bölümü olduğu izlenimini verir.

Bu iki kavramın birbiriyle olan irtibatlarını açıkladıktan sonra bunları izah etmeye geçelim.

“el-Eşbâh” kelimesi “eş-Şebhu”, “eş-Şebeh” veya “eş-Şibh” kelimelerinin çoğulu olup benzer anlamına gelmektedir.<sup>118</sup> “Nezâir” kelimesi ise “nazîra” kelimesinin çoğulu olup şekil, ahlak, fiil ve sözde benzemek anlamlarına gelmektedir.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> Beyhakî, **Sünen**, Lukâtâ, 10.

<sup>116</sup> Suyutî, **el-Eşbâh**, s. 77, 78.

<sup>117</sup> Nedvî, **a.g.e.** s. 63.

<sup>118</sup> Nedvî, **a.g.e.** s. 63.

<sup>119</sup> Nedvî, **a.g.e.** s. 64.

Terim manası ise; “çok dikkatli bir inceleme neticesinde ancak fakihlerin anlayabileceği gizli bazı sebeplerden dolayı hükümleri farklı olmakla beraber birbirine benzetilen meselelerdir.”<sup>120</sup>

“el-Eşbâh” ifadesinin terim manasıyla kullanılmasına ilk olarak Hz. Ömer’in (r.a) Ebû Mûsa el-Eş‘arî’ye (ra.) yargının önemini ve yargıda dikkat edilmesi gereken hususları özenle yazdığı mektupta rastlanılmaktadır. Şöyle ki: Hz. Ömer mektubun bir kısmında şöyle talimat vermiştir: “*Kitap ve sünnette bulunmadığı için kalbinde bir şüphe olursa hükümlerde dikkatli ol. İyi öğren. Kitap ve sünnette bulamadığın meseleleri onlara kıyas ederek çöz...*”<sup>121</sup>

Hz. Ömer’in tavsiyelerinde yer alan; *emsâl ve eşbâhı bilme*, vefatından birkaç asır sonra, aynı isimle kavramlaşacak olan bu ilmin fıkıhçılar, hâkimler, kadılar ve müftüler için son derece önemli olduğu anlaşılmaktadır. Suyûtî, eşbâh ve nezâirin önemini anlatırken: “*Fıkıh nezâiri bilmektir*”, ifadesini kullanması bu önemi ortaya koyma açısından oldukça dikkat çekicidir.<sup>122</sup>

#### 2.1.2.4. el-Furû’k

Furû’k kelimesi sözlükte “ayırarak, iki şeyi birbirinden ayıran özellik” anlamına gelen “*fark*” kelimesinin çoğuludur. Terim manası ise: “Fıkıhın dış görünüş bakımından birbirine benzeyen, ancak hüküm ve hukukî değerlendirme açısından farklı olan veya şekil itibarıyla farklı oldukları halde aynı hükme tabi olan meseleleri konu edinen bir ilim dalıdır”<sup>123</sup>.

Bu tanımdan ortaya çıkan, zâhirde aynı olan iki mesele arasındaki ortak yönler “*cem*”, inceleme sonucu ortaya çıkan farklılıklar ise “*fark*” olarak adlandırılmıştır. Buna göre, küllî kâide ilmi ile furû’k ilmi arasında şu fark vardır: Furû’k şekil yönünden aynı, hüküm yönünden farklı meseleleri inceler. Küllî kâide ilmi ise bir kaide başlığı altında hem şekil hem hüküm yönünden benzer meseleler incelenir. Ancak genelde kaidenin örnekleri açıklandıktan sonra konu bütünlüğü için istisnâ örnekleri aktarılır. Buna göre nihâyetinde “furû’k ilmi” farklılıkları, “kavâid ilmi” ortak noktaları inceler.

<sup>120</sup> Hamevî. **a.g.e.** s. 38; Mehmet, Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 6. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 127; Baktır, “a.g.md.”, **DİA**. 11, (456-457).

<sup>121</sup> Abdüsselam Arı, “Hz. Ömer’in Ebû Musa el-Eş‘arî’ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”, **İslam hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2. (2003) s. 145; en-Nedvî, **a.g.e.** s. 66-671.

<sup>122</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 13.

<sup>123</sup> Nedvî, **a.g.e.** s. 80; Özen, Şükrü (1996), “Furû’k”, **DİA**. 13, (222-223).

### 2.1.2.5. Fıkıh Usûlü Kâidesi

Küllî kâide, usûl kâidesi/delili kabul edilmediği için bunlarla fetva verilemeyeceği noktasında âlimler neredeyse ittifak halindedirler. Bu mesele, çalışmamızın “Küllî kâidelerin Hüccet Değerleri” başlığı altında izah edilmeye çalışılacaktır.

Küllî kâideler ile fıkıh usûlü kâidelerinin birbirinden farklı olduğunu söyleyen ilk âlim Ebu'l-Abbâs Ahmet b. İdris el-Karâfi'dir (ö.684/1285). O, *el-Furû'k* adlı eserinde, ilk olarak fikhî usûl ve furû' olarak ikiye ayırmış, ardından da usûlü, fıkıh usûlü ve fıkıh kâideleri olarak ikiye ayırmıştır. O, fıkıh usûlünü Arapça'nın kelime manaları ile dilde varlığı kabul edilen kurallardan çıkarılan kurallar (usûl) diye tanımlarken, küllî kâideleri fikhın mantığını ve hikmetlerini içeren ve sayıları oldukça fazla olan, prensipler diye açıklamaktadır.<sup>124</sup>

Küllî kâideler ile fıkıh usûlü kâidelerinin usûl açısından birbirlerine benzemeleri bazen mahiyeti bakımından da aynı olduklarına dair yanlış kanaatin oluşmasına yol açmaktadır. Hâlbuki bu iki kavram birbirinden farklıdır.<sup>125</sup> Örneğin; usûl kâideleri şer'î delillerle ilgili olup, hükümlerin doğru bir şekilde ortaya konulmasını sağlarlar. Fıkıh (küllî) kâideleri ise, doğrudan mükellefin fiilleriyle alakalıdır. Hükümle alakası olmaz. Oysa usûl kâidesi, ef'âlî mükellefini ortaya koyarken küllî kâidenin öyle bir işlevi olmaz. Misal olarak “*karinelere hali olan emir kalıbı vücup ifade eder*” kâidesi İslâm fikhının kaynaklarında emir olarak nitelenen tüm delillerle ilgilidir. Ancak “*şekk ile yakin zâil olmaz*” kâidesi herhangi bir mevzuda kesin bilgi sahibi olduktan sonra o konuyla ilgili şüpheye düşen mükellefin tüm fiilleriyle ilgilidir.<sup>126</sup> Ayrıca fıkıh kâidelerini okuyup incelemek bir fıkıh çalışmasıdır, fıkıh usûlü çalışması değildir.<sup>127</sup> Kısaca usûl kâideleri İslâm'ın temel kaynakları yanında Arap dili kuralları kullanılarak ortaya konulan kâideler iken, küllî kâideler İslâm fikhının furû' meselelerini ihâta eden kurallardır.

İki kavram arasında saydığımız bu farkların yanında başka bazı farklar olmasına rağmen, küllî kâidelerin son dönem bazı İslâm hukukçuları tarafından bir usûl kâidesi olarak kabul edildiği görülmektedir.<sup>128</sup> Ancak, başta yukarıda verdiğimiz farklar ve

<sup>124</sup> Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmet b. İdris b. Abdîrahmân es-Sanâhecî el-Karâfi, **el-Furû'k**, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1928, c. 1, s. 2.

<sup>125</sup> Mustafa Yıldırım, **a.g.s.** s. 17.

<sup>126</sup> Mustafa Baktır (2001), “Kâide”, **DİA**, 24, (205-210).

<sup>127</sup> Ali Pekcan, “İslâm Hukuku Literatüründe Fikhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale”, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, 2, (2001), s. 294.

<sup>128</sup> Yıldırım, **a.g.e.** s. 22.



hücciyet kısmında aktaracağımız bir takım hususların yanı sıra tezimizin ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere neredeyse istisnâsı olmayan küllî kâide yoktur. Bu vb. hususlar göz önünde bulundurulacak olursa küllî kâidenin bir usûl kâidesi olarak değerlendirilmesinin çok da doğru olmadığı görülecektir.

### 2.1.3. Küllî Kâidelerin Tedvin, Kavramlaşma ve Gelişim Süreci

Küllî kâidelerin kaynakları İslam fihhının kaynakları olan; *edille-i şer'yye* ve müctehit âlimlerin görüşleridir. Bu sebeple küllî kâideler ilk zamanlar bu kaynaklar içerisinde serpiştirilmiş olarak bulunurlardı. Bu durum küllî kâide ve ilgili kavramların özel olarak tedvin edildiği Hicrî dördüncü yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir.

4. yüzyılın ilk çeyreğinden sonraki merhaleyi İbni Haldun (ö.808/1406) *Mukaddime*'sinde şöyle dile getirir: “İçtihat zayıflayıp, taklit olgusu ortaya çıkınca âlimler kendilerine miras kalan büyük fıkıh külliyatından dağınık olan fikhî meseleleri içtihat esaslarına uygun olarak; kâide, dâbîta, eşbah, nezâir, furû'k ve benzeri kavramlar altında müstakil ilim dallarına ayırmaya başladılar.”<sup>129</sup>

İbn Haldun'un, küllî kâidelerin tedvin ve tasnifinin içtihadın gerilemesinden kaynaklandığı düşüncesine aşağıdaki ifadelerin de eklenmesi gerektiğine inanıyoruz. Zira küllî kâide literatürünün ortaya çıkışı yalnızca içtihadın zayıflığına bağlanamaz. “Farklı mezhep ve metodolojilere göre yapılan bu içtihat ve fetvalar o kadar çoğaldı ki, bunların ezberlenmesi ve kitaplarda toplanması imkânı bile kalmamıştı. İşte hicri dördüncü asırdan itibaren fukaha, dağınık vaziyette olan bu fetvaları belli esaslar ve prensipler altında toplayıp, sistematize etme yoluna gitmişlerdir. Böylece bunların anlaşılması ve kullanılması daha kolay bir hale gelmiştir. Bunun neticesi olarak da İslâm hukukunda küllî kâideler adı altında yeni bir ilim dalı ortaya çıkmıştır. İslâm hukuk ekollerinin oluşması ve furû' meseleler detaylı olarak kitaplara geçirildikten sonra bazı prensip ve kuralların ortaya konulması bu çalışmayı daha da kolaylaştırmıştır.”<sup>130</sup>

Küllî kâidelerin toplanması ilk olarak ilginç bir anektodla başlamıştır. Bu alanda eser yazan başta Subkî, Suyûtî ve İbn Nuceym olmak üzere neredeyse bütün âlimler bu anektodlu şöyle aktarırlar: Hanefî âlimlerinden Ebû Tâhir ed-Debbâs (ö.322/933) Hanefî mezhebiyle ilgili 17 kâide cem' etmiş ve her akşam cemaat dağıldıktan sonra bunları

<sup>129</sup> Nedvî, a.g.e. s. 86.

<sup>130</sup> Mustafa Baktır, “İslâm Hukukunun Genel Prensipleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, 12, (2008), s. 213.

unutmamak için camide tekrarlamış. Şâfiî âlimlerinden Ebû Said el-Herevî'nin (ö.488/1095), Debbâs'ın bulunduğu camiye giderek bir köşede saklanıp ondan bazı küllî kâideleri nakletmeye çalışmış. Debbâs görme engelli olduğundan Herevî'yi farketmezmiş. Ancak bir defasında hapşırınca Debbâs onu farketmiş, ona dövüp camiden çıkarmış ve bunları camide bir daha tekrarlamamış. Herevî'nin naklettiği kâidelerin bazıları şunlardır:

1. İşler (in hükmü) maksatlarına göredir.
2. Şekk ile yakîn zail olamaz.
3. Meşakkat kolaylığı celb eder.
4. Zarar giderilir.
5. Âdet muhkemdir.<sup>131</sup>

Bu anektod, küllî kâidelerin sözlü cem'inin ilk defa Hanefî âlimi Debbâs tarafından yapıldığını göstermektedir. Küllî kâidelerin ilk yazılı cem'i/tedvini ise Debbâs'ın akrânı ve arkadaşı olan Kerhî (ö.340/952) tarafından yapılmıştır. O, muhtemelen arkadaşından istifade ederek toplamda 37 kâide ihtiva eden *Risâle fi'l-usûl* adlı eseri yazmıştır. Bu eser küllî kâide ile ilgili günümüze ulaşan en eski eserdir.<sup>132</sup> 5. yüzyıla kadar tespit edilebilen, göze çarpan eserler bunlardır.

5. yüzyılda ise Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039), Kerhî'nin topladığı 39 küllî kâideye bir grup kâide daha ekleyerek onu zenginleştirmiş ve o zamana kadar yazılan en güzel eser olan *Te'sisu'n-Nazar* adlı eserini ortaya koymuştur.<sup>133</sup>

5. ve 6. yüzyılda hemen hemen her mezhepten âlimler bu alana özel olarak yoğunlaştıkları, müstakil eserler şeklinde olmasa da, eserlerinin bir kısmını küllî kaidelere ayırdıklarını görülmektedir. Söz gelimi; İmam Cuveynî'nin (ö.478/1085) *el-Ğiyasi* adlı eserinin son bölümünü, İbn Rüşd'ün (*el-Ced*) (ö.520/1126) *el-Mukaddimât ve'l-Mumehhidât* adlı eserinin bir bölümünü küllî kâidelere ayırması ve Kadıhan'ın (ö.592/1196) *Câmi'ul-Kebîr*'e yaptığı şerhin her faslına bir küllî kâide ile başlaması gibi. Ancak bunlar elimize ulaşmadığı ve içeriğini de net olarak bilemediğimiz için, bu iki asırda Semerkandî'nin (ö.539/1144) *İdâhu'n-Nazar fi'l-Kavâid* adlı eserini hariç tutarsak, bu alanda müstakil bir eserin yazıldığını görememekteyiz. Tabi bu durum, bu iki asırda küllî kâide çalışmaları tamamen sekteye uğramış, hiç eser yazılmamış anlamına gelmez.

<sup>131</sup> Nedvî, **a.g.e.** s. 100,101; Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 14.

<sup>132</sup> Kızılkaya, **a.g.e.** s. 150.

<sup>133</sup> Zerkâ, **a.g.e.** c. 2, s. 955.

Zira bazı bölümlerinde küllî kâidelerin yer aldığı birçok eserimizin kaybolduğu bir vakıadır. Bunun gibi bu iki asırda yazılan eserler de kaybolma ihtimali yüksektir.<sup>134</sup>

7. yüzyıl ulaşıldığında ise küllî kâide literatürü net olarak şekillenmiş ve birçok müstakil eserler yazılarak gelişmiştir. Bu asırda yazılmış en önemli eserlerden bir kaçışunlardır: Şâfiî âlimi Muhammed b. İbrahim el-Cacermî es-Sehleki'nin (ö.613/1216) *el-Kavâid fi'l-Furû'î'sh-Şâfi'îyye*, İzzeddin b. Abdüsselam'ın *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlih'il-Enâm* ile Malikî âlimi olan Muhammed b. Abdullah el-Bekrî el-Kafs'i'nin *el-Mezheb fi Dabti Kavâidi'l-Mezheb*.

8. yüzyıl, küllî kâide literatürü açısından oldukça önemli bir asırdır. Alanda çok önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu literatürün altın çağı sayılır. Bu asırda başta Şâfiî âlimleri olmak üzere Malikîler birçok eser yazdılar. Bu asırda yazılan en meşhur eserler Şâfiî âlimlerinden İbn el-Vekil (ö.716/1317), el-Alâî, Subkî, İsnevî (ö.772/1370), Zerkeşî (ö.794/1392), Malikî âlimlerinden Makarrî (ö.758/1356), Hanbelîlerden İbn Recep (ö.795/1393) ve Hanefîlerden el-Ğazzî kaleme alınmıştır.

9 ve 10. yüzyılın ilk yarısı, küllî kâideler açısından bir önceki yüzyıl kadar zengin ve verimli olmamakla birlikte, bir takım güzel çalışmaların yapıldığını da tanıklık etmiştir. Bunlardan biri Suyûtî'nin o güne kadar Şâfiî mezhebinde, 'Alâî, Subkî ve Zerkeşî'nin bu alanda yazdıkları eserlerini *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinde derlemesi ve İbn Nuceym'in Subkî ve Suyûtî'nin metodunu takip ederek yazdığı *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eseri örnek olarak verilebilir. İbn Nuceym'in yazdığı bu eser neredeyse 7. yüzyıldan itibaren bu alanda eser vermeyen Hanefî mezhebi için bir canlanma hareketi olmuştur. Bundan sonra Hanefîler bu eser üzerine birçok şerh, hâşiye ve ihtisar gibi çalışmalar yapmışlardır. O kadar ki, bu alanda birçok eserin yazılmasına vesile olması yanında Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'ye kaynaklık etmesi açısından da son derece kıymetli bir eser olarak kabul edilir.

10. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu alanda çok sayıda eser verilmiş olsa bile bunlar genelde o güne kadar yazılan eserlerle ilgili yapılan çalışmalar olmuştur.

Mecelle'nin yazılmaya başlanması ile küllî kâidelerin kanunlaşma dönemi de başlamış sayılır. Bu dönemden günümüze müstakil eserler yazılmış olmakla birlikte,

---

<sup>134</sup> Nedvî, a.g.e. s. 103.

yapılan çalışmalar genelde bir fıkıh eserinde yer alan küllî kâideleri tespit ve açıklama yönünde gerçekleşmiştir.

Özetle küllî kâideler serüvenini dört merhalede düşünebiliriz. Birincisi, fıkıh kaynakları içinde serpiştirilmiş olarak yer aldıkları ve 4. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam eden dönemdir. İkincisi, Debbâs'ın (r.a) sözlü de olsa 17 tanesini cem edip ezberlediği, Herevî ve Kerhî (ö.340/952) gibi âlimlerin fıkıh kitapları içerisinde bunlara özel fasıllar ayırdığı, küllî kâide ve ilgili kavramların şekillendiği ve 7. yüzyıla kadar devam eden dönemdir. Üçüncüsü, bu literatürün tam olarak müstakil bir ilim dalı halini alıp, geliştiği, olgunlaştığı, kemâle erdiği; başta bu alanın en meşhur eserleri olmak üzere birçok eserin yazıldığı, aynı anda bu literatürün altın çağı olan 8. ve 9. yüzyılın ilk çeyreğini de içine alan dönemdir. Dördüncüsü ise, 9. Yüzyılın ikinci çeyreğinden başlayarak, daha önce yazılmış olan eserlerle ilgili şerh, hâşiye, ihtisar, tahrir, nazım, tertip vb. çalışmaların yapıldığı, aynı anda küllî kâidelerin (fıkıhın kanunlaştırılması) dönemini de (Mecelle örneğiyle) içine alan ve günümüze kadar olan dönemdir.

Buna göre küllî kâide literatürü Hanefî âlimleri ile başlamış ve Şâfiî âlimleri ile zirveye ulaşmıştır. Bu ilim dalının Hanefîler başlamış olmasına rağmen 7. yüzyıldan 10. yüzyılın başında, İbn Nuceym'in *Eşbâh* adlı eserini yazıncaya kadar sönük geçtiği görülmektedir. Bu sebeple İbn Nuceym, bu eserini yazma maksadını açıklarken Şâfiî âlimi olan Subkî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'ine denk bir eserin kendi mezheplerinde bulunmadığını ve kendi mezhebindeki bu eksikliği kapatmak için böyle bir eser yazdığını,<sup>135</sup> söyler. Mecelle heyetinin, fıkıhın kanunlaşma döneminin gecikmesini İbn Nuceym gibi âlimlerin yetişmeyerek, küllî kâide literatüründe geri kaldığına bağlaması da bu dönemin Hanefîler açısından sönük geçtiğini pekiştirmektedir.

Şimdi de fıkıh mezheplerinin bu alanda yazmış oldukları en önemli eserlerinden bazıları verilmeye çalışılacaktır.

#### **2.1.4. Küllî Kâide Literatürü**

##### **2.1.4.1. Hanefî Mezhebi**

1. *Kitâbu'l-Furû'k*; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Sâlih es-Semerkindî el-Kerâbîsî (ö.322/934).

---

<sup>135</sup> İbn Nuceym, a.g.s. s. 20-23.

2. *Usûlu'l-Kerhî*; Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî (ö.340/952).
3. *Te'sisu'n-Nezâir*; Ebû Leys es-Semerkindî (ö.373/983).
4. *Te'sisu'n-Nazar*; Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsi (ö.430/1039). Küllî kâide alanında yazılmış ve günümüzde elimizde mevcut olan olan ilk eserdir.<sup>136</sup>
5. *el-Furû'k fi'l-Fıkh*; Ebu'l-Muzaffer Es'ad b. Muhammed el-Kerâbisî (ö.570/1174)
6. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*; Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed b. Nuceym (ö.790/1563). Bu eser Hanefî mezhebi açısından son derece önemli bir eserdir. İbn Nuceym'in bu eseri çalışmamızın ana kaynaklarından biri olduğu ve için özel olarak detaylı bir şekilde açıklandığı için burada tekrar etmeye gerek duymuyoruz.
7. *el-Fevâidu'z-Zeyniyye fi Mezhebi'l-Hanefiyye*; Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed b. Nuceym (ö.970/1563). İbn Nuceym'in *el-Kenz* adlı Hanefî eserine şerh yazarken yazdığı bu eser meşhur *el-Eşbâh ve'n-Nezâir'ini* yazmasına ilham olmuştur.<sup>137</sup>
8. *Mecâmi'u'l-Hakâik*; Ebu Said Muhammed b. Muhammed el-Hadimi (ö.1176/1762).
9. *Şerhu Hâtimetri Kavâidi'l-Usûl ve'l-Furû'*; Süleyman Kırk Ağacı (ö.1287/1870).
10. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*; Mecelle tanzimattan sonra 1868-1876 yıllarında Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında bir kurul tarafından hazırlanmıştır. Mecelle ülkemizde 1926 yılına kadar 57 yıl yürürlükte kalmıştır. Birçok Ortadoğu ülkesinde de yakın zamana kadar kısmi olarak yürürlükte kalmıştır. Bir mukaddime ve on altı bölümden oluşan mecelle 1851 maddeyi içerir. Mukkadime kısmındaki birinci madde fıkhın tamamıyla ilgili olup, peşinden gelen 99 madde küllî kâidelerle ilgilidir.<sup>138</sup> Mecelle ile ilgili birçok şerh yapılmıştır. Bunlardan bir kaç şunlardır:
11. *Teşrihu'l-Kavâidi'l-Kullîyye ilâ Şerhi Kavâidi'l-Mecelle*; Abdussettâr b. Abdillâh el-Kırımî (ö.1304/1886).
12. *Mir'ât-ı Mecelle*; Mesud Efendi (ö.1310/1892).

<sup>136</sup> Zerkâ, a.g.e. c. 2, s. 954.

<sup>137</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 21.

<sup>138</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 15.

13. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi ve Kavâid-i Fıkhiyye'nin İzahı*; Kuyucaklı Zâde Muhammed Atıf Efendi (ö.1316/1898).
14. *Şerhu'l-Mecelle*; Halit el-Atâsî (ö.1326/1908).<sup>139</sup>
15. *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*; Ali Haydar Efendi (ö.1355/1936).
16. *el-Ferâidu'l-Behiyye fi'l-Kavâidi ve'l-Fevaidü'l-Fıkhiyye*; Sultan Abdulhamid Han zamanında Şam ulemasından olan İbn Hamza el-Huseynî Muhammed b. Mahmud ed-Dimeşkî (ö.1305/1887) tarafından yazılmıştır. O döneme kadar küllî kâideler alanında Hanefî mezhebine göre yazılan eserlerin en kapsamlı eseridir.<sup>140</sup>
17. *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*; Ahmet b. Muhammed ez-Zerkâ (ö.1357/1938). Mecellede yer alan kâidelerin en güzel şekilde şerh edildiği eserlerin başında yer alır.
18. *Kavâidi Fıkhiyye*; Musa Cârullah Bigiyef (ö.1369/1949).
19. *el-Kavâid ve'd-Devâbitü'l-Mustehlasa mine't-Tahrir Şerhi Camii'l-Kebir*; Ali Ahmet en-Nedvî.

#### 2.1.4.2. Mâlikî Mezhebi

1. *Usûlu'l-Futyâ fi'l-Fıkhü 'alâ Mezhebi'l-İmâmi Mâlik*; el-Huşenî (ö.361/972).
2. *el-Furû'ku'l-Fıkhiyye*; Ebu'l-Fadl Müslim b. Ali (ö.5/11. yüzyıl).
3. *Envâru'l-Burûk fî Envâru'l-Furû'k (el-Furû'k)*; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebi'l-A'lâ el-Karâfî (ö.684/1285).
4. *Tertibu'l-Furû'k ve İhtisâruha*; Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Bekkûrî (ö.727/1307).
5. *Envaru'l-Burûk fî Te'akkubi Mesâili'l-Kavâid ve'l-Furûk*; İbnu's-Şât Kâsım b. Abdillâh (ö.727/1326).
6. *el-Kavâid*; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî (ö.758/1356).
7. *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'Furû' 'ale'l-Usûl*; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Tilmisâni (ö.771/1370).
8. *el-Musnedu'l-Müzheb fî Kavâidi'l-Mezheb*; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî (ö.889/1484).

<sup>139</sup> Mecelle ile ilgili yapılan çalışmalar için bkz. Suna, Erdem (2007) “**Türkçede Mecelle Literatürü**”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 3, (2007), s. 701; Bâ Hasîn Yakûb b. Abdulvahhâb, **el-kavâid**, 1. Baskı, Riyad: mektebetu'r-Ruşd, 1998, s. 371-381.

<sup>140</sup> Nedvî, **a.g.e.** s. 186.

9. *el-Menhecu'l-Muntehâb 'alâ Kavâidi'l-Mezheb*; Ebu'l-Hasen Ali b. Kasım ez-Zekkâk (ö.912/1506).
10. *İdâhu'l-Mesâlik ilâ Kavâidi'l-İmam Mâlik*; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya el-Veşerîsi (ö.914/1508).
11. *el-Kullîyyâtu'l-Fıkhîyye*; Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed İbn Ğâzî (ö.919/1519).
12. *el-Mencûr 'ale'l-Menheci'l-Muntehab*; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Mencûr (ö.995/1587).
13. *el-Yevâkitu's-Semîne fî Nezâiri 'Âlimi'l-Medîne*; Ebu'l-Hasen Ali b. Abdulvahid b. Muhammed el-Ensârî (ö.1057/1647).
14. *el-Bâhir fî İhtisârî'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdilkâdir el-Fâsî (ö.1096/1685).
15. *el-Mecâzu'l-Vâhid fî Kavâidi'l-Mezhebi'r-Râcih*; Muhammed Yâhyâ b. Muhammed (ö.1330/1912).

#### 2.1.4.3. Şâfiî Mezhebi

1. *el-Furû'k fî Furû'î's-Şâfiîyye*; Ebu'l-Abbâs İbn Sureyc (ö.306/918).
2. *et-Telhîs*; İbnu'l-Kâss (ö.335/947). Bu eser müstakil küllî kâide eseri olmadığı halde içinde küllî kâidenin ham hâlini çağrıştıran çok sayıda küll faslı ile başlayan cümleler vardır. Şâfiî mezhebinin bu alanda en muteber yazarı olan Subkî *Eşbâh ve Nezâir* adlı eserinde İbnu'l-Kâstan oldukça fazla alıntılar yapmıştır.<sup>141</sup>
3. *el-Cem ve'l-Fark*; Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (ö.438/1046).
4. *el-Furû'k*; Ebu'l-Abbas Ahmet b. Muhammed el-Curcânî (ö.482/1089).
5. *el-Kavâid fî Furû'î's-Şâfiîyye*; Muhammed b. İbrahim el-Câcermî es-Sehleki
6. *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*; İzzuddîn Abdulaziz b. Abdusselâm (ö.660/1261).
7. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*; İbnu'l-Vekil Muhammed b. Ömer (ö.716/1316). Bu literatürün en önemli eserlerindedir. Çalışmamızın iki ana kaynağı ve onların kaynağı sayılan Subkî'nin *Eşbah*'ı için için model eser sayılır.

<sup>141</sup> Nizamettin Kızılkaya, **Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Küllî Kâideler**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 156-158.

8. *el-Mecmû'u'l-Muzehheb fî Kavâidi'l-Mezheb*: Halil b. Keykeldî el-'Alâî (ö.761/1359).
9. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*; Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdulkâfi es-Subkî (ö.771/1369). İbn Nucey'in Suyûtî'den sonra en önemli kaynağıdır.
10. *Metâli'u'd-Dekâik fî Tahrîri'l-Cevâmi' ve'l-Fevârik*; Cemâleddîn Ebu Muhammed el-İsnevî (ö.772/1370).
11. *el-Mensûr fî'l-Kavâid*; Bedruddîn b. Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö.794/1391). Küllî kâidelerin alfabetik olarak yazıldığı ilk eserdir.<sup>142</sup> Bu özelliği ile küllî kâide literatüründe oldukça özel bir yere sahiptir.
12. *el-Kavâid*; Takiyyuddîn Ebu Bekir b. Muhammed el-Hısnî (ö.829/1425). el-'Alâî'nin yazdığı; *Muhtasar min Kavâidi'l-Alâî ve Kelâmi'l-İsnevî* adlı kitabın muhtasarıdır.
13. *Muhtasar min Kavâidi'l-Alâî ve Kelâmi'l-İsnevî*; Nureddîn Muhammed b. Ahmet İbn Hatîb ed-Dehşe (ö.834/1431).
14. *Şerhu Kavâidi'z-Zerkeşî*; Sirâcuddîn b. Ömer el-Mısrî (ö.947/1535).
15. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, (ö.911/1505). Bu eser çalışmamızın iki ana kaynaklarından biri olduğu ve Suyûtî'nin eserleri kısmında kendisine özel bir bölüm ayırdığımız için burada tekrar etme ihtiyacı görülmemiştir.
16. *el-Mekâsidu's-Seniyye fî Beyani'l-Kavâidi'l-Şer'iyye*; Şeyh Abdulvehhab Şa'rânî (ö.973/1565).
17. *el-Fevâidu'l-Ceniyye Hâşiyetu'l-Mevâhibi's-Seniyye, Şerhi'l-Fedâi'l-Behiyye fî Nazmi'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye fî'l-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi's-Şâfiyye*; Ebu'l-Feyd Muhammed Yâsin b. İsâ el-Fedânî el-Mekkî (ö.1410/1989).
18. *el-Kavâidu'l-Kullıyye fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Abdurrahmân es-Sabûnî (ö.1415/1964).

Küllî kâide literatüründen dört mezhep arasında en çok eser kaleme alan mezhep Şâfiî mezhebidir. Küllî kâide literatürü onların kalme aldıkları eserlelerle 8 ve 9. yüzyılda altın çağını yaşamıştır.

Şâfiî mezhebinin bu alandaki en önemli eserleri tartışmasız Subkî ve Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserleridir. Subkî'nin eseri Suyûtî'nin en önemli kaynağı olduğu gibi Suyûtî'nin *Eşbah*'ı da bu alanda kendisinden önce yazılan eserleri harmanlayıp

<sup>142</sup> Kızılkaya, a.g.e. s. 205,206.



düzenlemiştir. Bu özelliği yanında başta İbn Nuceym'in *Eşbâh*'ı olmak üzere daha sonra yazılan diğer mezhep eserlerine de ilham kaynağı olmuştur.

#### 2.1.4.4. Hanbelî Mezhebi

1. *Takrîru'l-Kavâid ve Tahrîru'l-Fevâid*; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201).
2. *el-Furû'k 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*: Muhammed b. Abdillâh İbn Süreyc es-Sâmarrî (ö.616/1219)
3. *el-Fusûl ve'l-Furû'k*; Ahmet b. Muhammed b. Halef el-Makdisî (ö.638/1240).
4. *el-Kavâidu'l-Kubrâ*; Necmuddîn Süleymân Abdi'l-Kavî et-Tûfî (ö.716/1316).
5. *el-Kavâidü'n-Nûrâniyetu'l-Fıkhîyye*; Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmet İbn Teymiyye (ö.728/1328).
6. *İdahû'd-Delâi'l-fi'l-Furû'k Beyne'l-Mesâil*; Ebû Muhammed Abdurrahman ez-Zureyrânî (ö.741/1340).
7. *el-Kavâidu'l-Fıkhîyye*; İbn Kâdî el-Cebel Ahmet b. el-Hasan (ö.771/1369). Kendi zamanına kadar yazılan Hanbelî mezhebine ait fıkıh eserlerini derlemeye çalıştığı ve mezhebin furû' fıkıh meselelerini genişçe küllî kâideler çerçevesinde açıklaması sebebiyle oldukça önemli bir eserdir.
8. *Takrîru'l-Kavâid ve Tahrîru'l-Fevâid*; İbn Receb Abdurrahmân b. Şihâb (ö.795/1392).
9. *Kitabu'l-Furû'k fi'l-Fıkh*, Zeynuddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahmân b. Ahmed b. Hasan es-Sâmerrî (ö.795/1392).
10. *Havaşi'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye*: Ahmet b. Nasrullâh b. Ahmed Muhibüddîn (ö.844/1440).
11. *el-Kavâidu'l-Kullîyye ve'd-Devâbitu'l-Fıkhîyye*; Yusuf b. el-Hasen b. Ahmed b. 'Abdilhâdî b. Mibred (ö.909/1503).
12. *el-Kavâid ve'l-Usûlu'l-Câmia ve'l-Furû'k ve't-Tekâsimü'n-Nâfia*; Abdurrahmân b. Nâsır es-Sûdî (ö.376/1957).
13. *Kavâidu Mecelleti'l-Ahkâmi's-Şerîyye 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Ahmed b. Abdillâh el-Karî el-Hanefî (ö.1359/1940).

#### 2.1.4.5. Şi'a Mezhebi

1. *el-Kavâid*; İbn Mutahhar el-Hillî (ö.771/1369).
2. *el-Kavâidu ve'l-Fevâidu fi'l-Fıkh ve'l-Usûl ve'l-Arabiyye*; Ebu Abdullâh Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (ö.786/1384).

3. *Câmi 'u'l-Fevâid fi Şerhi'l-Kavâid*; et-Tusterî el-İsfehânî (ö.1021/1612).
4. *Bedû'd-Durer fi Kâideti Nefyi'd-Darar*: Humeynî Mustafa b. Mûsevî (ö.1368/1948).
5. *Kitabu'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*; Mirza Hasen el-Mûsevî (ö.1395/1975).

#### 2.1.4.6. Günümüzde Yapılan Çalışmalar

Günümüz İslam âleminde bu alanda müstakil, bağımsız eserler yazılmış, fakat bu çalışmalar, başta memleketimiz olmak üzere diğer İslam ülkelerinde de genelde daha önceden yazılmış olan bir klasik eserde yer alan külli kaideleri farklı yöntemlerle irdeleme kabilinden olmuştur. Bu yöntemlerin en öne çıkanı, belirli bir eserde belirli bir mezhebin görüşlerini yansıtan külli kaidelerin tespit ve izah çalışmalarıdır. Bu çalışmaların bir kısmını vermeye çalışacağız.

1. *el-Kavâid el-Fıkhıyye Mefhûmuhâ, Neş'etuhâ, Tetavvuruhâ, Derâsetu Müellifâtihâ, Edilletuhâ, Mehemmetuhâ, Tatbîkâtuhâ*; Ali Ahmed en-Nedvî.
2. *el-Kavâid ve'd-Devâbitu'l-Mustahlase mine't-Tahrîr*; Ali Ahmed en-Nedvî.
3. *Mevsû'atu'l-Kavâid ve'd-Devâbitu'l-Fıkhıyye el-Hâkime li'l-Mâmeleti'l-Mâliyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*; Ali Ahmed en-Nedvî.
4. *Nazariyyetu't-Tak'îdi'l-Fıkhî ve Eseruhâ fi İhtilâfi'l-Fukahâ*; Muhammed er-Rukey.
5. *Kavâidu'l-Fıkh*; Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî.
6. *ed-Dureru'l-Behıyye fi İdâhi'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*; Muhammed Nureddîn el-Mekkî.
7. *el-Vecîz fi İzâhi Kavâidi'l-Fıkhî'l-Küllîyye*; Muhammed Sıdkî b. Ahmed el-Bûrû.
8. *el-Kavâidu'l-Fıkhıyye el-Mebâdî, el-Mukavvimât, el-Masâdır, ed-Deliliyye, et-Tatavvur*; Yakûb b. Abdülvehhâb el-Bâhasin.
9. *el-Kavâidu'l-Fıkhıyye 'ale'l-Mezhebi'l-Hanefî ve'ş-Şâfiî*; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî. (ö.1439/2015)
10. *el-Kavâidu'l-Küllîyye ve'd-Devâbitu'l-Fıkhıyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*; Muhammed Osman Şubeyr.
11. *el-Vecîz fi Şerhi Kavâidi'l-Fıkhıyye*: Abulkerim Zeydân.
12. *Küllî Kâideler Ekolü ve Mecelle*; Abdullah Demir.

13. *Ma'lemetu Zâyid li'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye ve'l-Usûliyye*: Abû Zâbi merkezli Müessesetu Zâyid li'i-Âmâli'l-Hayrıyye ve'l-İnsânîyye Kuruluşu öncülüğünde lakalabalık bir ilmi heyet tarafından 42 cilt olarak hazırlanmıştır.
14. *Mecelle'nin Küllî Kâideler: Mustafa Yıldırım*.
15. *Hanefî Mezhebi Bağlamında Küllî Kâideler İslâm Hukukunda Küllî Kâideler*: Nizamettin Kızılkaya.

### **2.1.5. Küllî Kâidelerin Kaynakları**

Küllî kâideler İslâm hukukunun temel esaslarından sayılırlar. Bu sebeple İslam hukukunun kaynağı olan; Kur'ân-ı Kerim, sünnet, sahabe ve tabi'ın kavli, müctehit âlimlerin icthatları vb. deliller aynı anda küllî kâidelerin de kaynağı sayılırlar. Bu sebeple küllî kâidelerin bir kısmı bizzat bazı âyet ve hadislerin lafızlarından veya muhtevâsından, bir kısmı da tabiîn, tebei tâbîn ve müctehid imamların sözlerinden derlenmiş ve formüle edilmiştir. Aşağıda küllî kâidelerin kaynakları örneklele birlikte izah edilmeye çalışılacaktır.

#### **2.1.5.1. Kur'ân-ı Kerim**

Kur'ân- Kerim İslam hukukunun ana kaynağı olduğu gibi küllî kâidelerin de ana kaynağıdır. Bir kısım ayetlerin lafzı bizzat kâide olarak kodlandığı gibi bir kısım kâidenin ise muhtevaları kâide olarak kodlanmıştır.

##### **2.1.5.1.1. Lafzı Bizzat Küllî Kâide Olan Ayetler**

Hadis-i şeriflere nazaran bizzat lafzı küllî kâide olan âyet-i kerimeler oldukça azdır. Fıkhın geniş kâideleri arasında ise bu tür kâideler pek bulunmaz. Bu grupta şu ayetleri örnek olarak verebiliriz:

1. “*Ey iman edenler! Akitlere bağlı kalın!*”<sup>143</sup>
2. “*Ahdi yerine getirin.*”<sup>144</sup>
3. “*Kimse kimsenin günahını yüklenmez.*”<sup>145</sup>
4. “*İnsana ancak yaptığıının karşılığı vardır.*”<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> Mâide,5/7.

<sup>144</sup> İsra, 17/34.

<sup>145</sup> İsra, 17/15.

<sup>146</sup> Necm, 53/39

### 2.1.5.1.2. Muhtevâsından Küllî Kâide Çıkarılan Âyet-i Kerimeler

Birçok küllî kâide Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin muhtevâsından yola çıkarak ortaya konmuştur. Örneğin;

1. “Allah sizin için kolaylık ister, size zorluk çıkarmak istemez”<sup>147</sup>, “Allah hiç kimseyi güç yetiremeyeceği şekilde yükümlü tutmaz”<sup>148</sup>, “Allah sizin yükünüzü hafifletmek ister, çünkü insan hilkatçe zayıf yaratılmıştır”<sup>149</sup>, “Allah size güçlük çıkarmaz”<sup>150</sup> anlamında ki âyetlerden, “meşakkat teysiri celb eder” (el-meşakkatu teclibu't-teysîr) kâidesi çıkarılmıştır.<sup>151</sup>
2. “Size dinde zorlama kılmamıştır”<sup>152</sup> âyet-i kerimesinden “zorluklar kaldırılmıştır,” (ed-dararu yuzâlu) kâidesi çıkarılmıştır.<sup>153</sup>
3. “Kim zorda kalırsa, başkasının hakkına tecavüz etmemek ve zaruret miktarını geçmemek şartıyla ona da günah yoktur”,<sup>154</sup> “O zaten size haram kıldığı etleri açıkça bildirmiştir; ancak çaresiz olup da zaruret miktarı yemeniz müstesnadır”,<sup>155</sup> “Kalbi imanla dolu olarak mutmain iken dini inkâr etmeye mecbur bırakılıp da yalnız dilleriyle inkâr sözünü söyleyenler hariç”<sup>156</sup> gibi âyetlerden “Zaruretlar yasak şeyleri mübah kılar” (ed-darûrât tubîhu'l-mahzûrât) kâidesi çıkarılmıştır.<sup>157</sup>

Muhtevâsından küllî kâide çıkartılan âyeti kerimeler oldukça fazladır. Ancak lafzî bizzat küllî kâide olan âyetler çok azdır. Olanlarda yaygın olarak kullanılmazlar. Örneğin başta Mecelle olmak üzere incelemesini yaptığımız her iki eserde de yer alan küllî kâidelerin hiçbirinin lafzî âyet değildir.

### 2.1.5.2. Hadis-i Şerifler

Bilindiği gibi efendimizin (a.s) “cevamiul kelîm” özelliği vardır. Yani az kelime ile çok şey ifade edebilme kabiliyetine sahipti. Bu özelliğini Hz. Peygamber şöyle dile

<sup>147</sup> Bakara 2/185.

<sup>148</sup> Bakara 2/260.

<sup>149</sup> Nisâ 4/28.

<sup>150</sup> Maide 5/6.

<sup>151</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 64.

<sup>152</sup> Hacc 22/78.

<sup>153</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 30.

<sup>154</sup> Bakara 2/173.

<sup>155</sup> Enam 6/119.

<sup>156</sup> Nahl 16/160.

<sup>157</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 74.

getirirdi: “*Cevâmi‘u‘l-kelim özelliği ile gönderildim*”.<sup>158</sup> Bu sebeple onlarca küllî kâidenin kaynağı Hz. Peygamber’in hadis-i şerifleridir. Bu hadislerin bir kısmının lafzı bizzat küllî kâide olarak kalıplaşmışken, bir kısmının ise muhtevâsından küllî kâideler ortaya konulmuştur. Bu iki kısmı örnekleriyle açıklamaya çalışacağız.

#### 2.1.5.2.1. Lafzı Bizzat Küllî Kâide Olan Hadisler

Lafzı bizzat küllî kâide olan birçok hadisi şerif vardır. Bunlardan birkaç tanesini vermeye çalışacağız.

1. “*Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur*” kâidesi, “*la darara ve la dirâra*”<sup>159</sup> hadis-i şerifinin tercümesidir. Mecelle’de yer alan; “*zarar ve mukâbele bizzarar yoktur*” kâidesi de bu hadisi şerifin tercümesidir.
2. “*Menfaat sorumluluk karşılığındadır*” kâidesi, “*el-ğunmu bi‘l-ğurmi*”<sup>160</sup> hadisi şerifinin tercümesidir. Bu hadisin lafzı bizzat küllî kâide olarak kalıplaştığı gibi, yine bu hadisten, “*Bir şeyin nef‘i damanı mukabelesindedir*” kâidesi çıkarılmıştır.
3. “*Hayvanın telef ettiği hederdir*” kâidesi “*cerhu‘l-acmâi cubârun*”<sup>161</sup> hadisi şerifinin tercümesidir.
4. “*Müslümanlar şartlarıyla bağlıdır*” ve “*bi kadri‘l-inkân şarta müraat olunmak lazım gelir*”, kâideleri de aynı anlamda olan: “*el-Müslimûne ‘inde şurûtihim*”<sup>162</sup> hadisinden çıkartılmıştır.
5. “*Beyyine müdda‘î için, yemin münkir üzerinedir*”, kâidesi; “*el-Beyyinetu ale‘l-müdde‘î ve‘l-yeminu ‘ala men enkere*”<sup>163</sup> hadisi şerifinin tercümesidir.
6. “*Varise vasiyet yapılmaz*”<sup>164</sup> kâidesi aynı manada olan hadis-i şeriflerin tercümeleridir.

Yukarıda verdiğimiz hadislerin bir kısmının lafzı bizzat küllî kâide olmuşken bir kısmının ise tercümesi kâide olmuştur.

<sup>158</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre, **el-Câmi‘u el-Musnedu es-Sahîhu el-Muhtasaru min Umûri Rasulillâhi ve Sunenihi ve Eyyâmihî**, Hiyel, 35, Riyâd: Dâru Tavki‘n-Necât, 1422/2000.

<sup>159</sup> Malik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Esbahî, **el-Muvatta**, Mükâteb 13. Baskı, Dimeşk: Dâru‘l-Kalem, 1413/1991, Beyhakî, Ebû bekr b. Hüseyin b. Alî, **Sunenu‘l-Kubrâ**, Sulh, 8, 1. Baskı, Haydar Âbad: Meclisu Dâiretu‘l-Me‘âfri‘n-Nizâmiyye, 1 344/1912.

<sup>160</sup> Tirmizî, Buyû‘, 53

<sup>161</sup> Buhârî, Diyât, 27.

<sup>162</sup> Buhârî, İcâre, 13; Beyhakî, Şirket, 5.

<sup>163</sup> Beyhakî, **Sünen**, Lukâtâ, 10.

<sup>164</sup> Buhârî, Vasâyâ, 6; İbni Mâce, Vasâyâ, 4.

### 2.1.5.2.2. Muhtevasından Küllî Kâideler Çıkarılan Hadisler

“Ameller niyetlere göredir”<sup>165</sup> hadisinden; “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir”<sup>166</sup> ve “Ukûtta itibar mekâsîd ve meâniyedir, elfâz ve mebânîye değıldir”<sup>167</sup> kâideleri çıkarılmıştır. Şâfiî âlimleri bu hadisi şerif-i kendi eserlerinde özellikle niyet bahislerinde kullanırlar. “el-Umûru bi makâsîdihâ” kâidesini çok tercih etmezler. Öyle ki, Küllî kâide literatürünün en önemli eserlerinden kabul edilen *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserde Taceddin es-Subkî: *el-umûru bi makâsîdihâ* ibaresi yerine, cevâmi‘ul kelim olan; “inneme'l-a'mâlu binniyyât” hadis-i şerifini kullananlar daha doğru ve daha güzel bir ifade kullanmış olurlar” demektedir.<sup>168</sup>

Yine “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız! Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz! Birbirinizle anlaşın, iyi geçinin, ihtilâfa düşmeyin”<sup>169</sup> hadisi şerifinden “meşakkat kolaylığı celb eder” kâidesi ve bu minvalde olan diğer bazı kâideler çıkarılmıştır.

### 2.1.5.3. İctihâdlar

Bu kısma, sahabe-i kirâm, tabi‘în ve müctehid imamların yaptığı içtihatlardan ortaya çıkarılan kâideler girer. Bu kâideler içinde bir kısmının lafzı bizzat sözü geçen âlimlere ait kâideler olduğu gibi, bir kısmında da bu kişilerin sözleri ve fetvalarından süzülerek formüle edilen kâideler vardır.

Bu kısmın en güzel örneği, Hz. Ömer’in (ö.23/644) Ebû Mûsa el-Eş‘ari’ye (ö.42/662-63) yazdığı kaza müessesesi ve muhakeme usûlünün prensiplerini anlattığı şu mektuptur:

“Şüphesiz kaza/yargı kesin bir farz ve uygulanmış, uyulmuş bir sünnettir. Sana bir dâva getirildiği ve bir iddia ileri sürüldüğünde onu iyice dinle ve anla, durum ortaya çıkınca hüküm ver ve bu hükmü uygula; çünkü infaz edilmedikçe hakkı açıklamanın bir faydası yoktur. Davranışın, huzurun, kişilere verdiğin değer ve adaletin bakımından insanları birbirine eşit tut ki, aâalet sahibi, kendisi için başkasına haksızlık edebileceğini ummasın, zayıf olan kişi de adaletinden ümidini kesmesin. Şahit ve delil getirmek dâvacıya, yemin ise dâvalıya aittir. Haramı helâl, helâli de haram kılan türden olmamak üzere Müslümanlar arasında sulh (anlaşma) yapman caizdir. Daha önce hükmedip de bu gün yeniden düşündüğün zaman, daha önce başka türlü hükmetmiş olman, seni doğruya

<sup>165</sup> Buhârî, Bed’u'l-Vahiy, 1.

<sup>166</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 29.

<sup>167</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 32.

<sup>168</sup> Subki, Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı,1991, Beyrut, c. 1, s. 54.

<sup>169</sup> Buhârî, Edep, 80.

dönmekten alıkoymasın, çünkü hakkın kıdemi vardır (hak her şeyden öncedir) ve hakka dönmek batıl da kalmaktan hayırlıdır. Kitap ve sünnette hükmü bulunmayan bir mesele gelir de üzerinde tereddüt edersen onu iyice anlamaya çalış, sonra onu emsali ve benzeri olan hadiselerin hükmünü araştırıp öğren ve hadiseleri benzelerine kıyas ederek hükme bağla. Mahkemede ortaya çıkmamış bir hakkı veya delili olduğunu ileri süren kişiye, ona ulaşabileceği bir süre ver, eğer delilini getirebilirse onun hakkını başkalarından alır, kendisine verirsin, şahit ve delil getirmese aleyhine hükmetmek senin için helâl olur; şüpheyi ortadan kaldıracak ve körlüğü giderecek en iyi usûl budur. İffete iftira etmekten mahkûm olmuş yahut yalancı şahitlik yaptığı sabit olmuş yahut da şahit edeceği kişi ile kendi arasında akrabalık, yakınlık bulunan kişiler müstesna olmak üzere Müslümanlar birbirine karşı şahitlik bakımından udul (dürüst, şahitliğe ehil) kabul edilir”.<sup>170</sup>

Hz. Ömer’in (r.a.) bu ichtihadından; “beyyine müddei için, yemin münkir üzerinedir” kâidesi hadis-i şerif olması hasebiyle müstasna tutulacak olursa şu kaideleri çıkarmak mümkündür:

1. Haramı helâl ve helâlî haram yapmadığı sürece müslümanlar arasında sulh caizdir.
2. Hiçbir şey hakkı iptal edemez.
3. Müslümanlar birbirine karşı şahitlik bakımından udül kabul edilir.
4. Sanığa şahit getirme mühleti verilir.
5. Sanıklara eşit davranılır.
6. Yanlış ictihattan dönülür. Bu anlamda formüle edilmiş meşhur bir küllî kâide olmamakla birlikte, “*itihâd bir başka ictihâd ile bozulmaz*” kâidesi şerh edilirken “Kur’ân, sünnet ve İslam’ın temel ilkelerine aykırı olan içtihat bozulur,” anlamındaki fetva böyle bir kâideyi barındırmaktadır.
7. Mudde’î’ye davasını ispat, münkire de yemin gerekir. Bu aynı andan Hz. Peygamber’in hadislerinde de yer alan bir kâidedir.

Bu kısmın örneklerine İmam Şâfî’ nin şu içtihadı da örnek olarak verilebilir: Yakînî bilgi (zannı galip) ile sabit olan ancak yakînî bilgi ile def edilir. İmam Şâfî’ nin bu ichtihadı kendisinden sonra küllî kâide olarak kullanılmıştır.<sup>171</sup>

<sup>170</sup> Abdusselam Arı, “Hz. Ömer’in Ebû Musâ el-Eş’arî’ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”, **İslam hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2, s. 89; Hayrettin Karaman, **İslâm Hukuku Tarihi**, iz yayıncılık, İstanbul 1999, s. 121.

<sup>171</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 77.

### 2.1.6. Küllî Kâidelerin Özellikleri

Küllî kâidelere farklı açılardan bakıldığında, bir takım özelliklerinin olduğu görülür. Bu bölümde kısaca bu özellikleri açıklamaya çalışacağız.

#### 2.1.6.1. Musellemattan Olmaları

Doğruluğu kabul edilen kazaiyyeler/önergelerdir. Aslında bir mantık kavramı olan bu ifade tartışma anında münazara yapılan şahsı ikna etme ve susturma anlamına gelir. Fıkhî bir münazarada tarafların biri küllî kâidelerden birini kullandığında, karşı taraf, iddia ettiği durum bu kâidenin istisnâlarından değilse ilzam olmuş olur.

#### 2.1.6.2. Eğlebî Olmaları

Küllî kâidenin tanımını yaparken, aslında hemen hemen her kâidenin bir istisnâsı olduğunu söylemiş ve bu durumun mantık ilminde kabul edilen küllîlik vasfına aykırı olduğunu söylemiştik. Ancak küllî kâideler birden fazla meseleyi ihtiva edebileceği için, bunlara küllî kâide kavramının kullanılabilceğini söylemiştik. Evet, bu kâideler her mesele için genel geçer yani küllî değildirler, eğlabîdirler. Örneğin sarîh bir lafız ile eşini boşayan kişinin, “benim maksadım boşama değildir” diyerek “işler maksadına göre hükme bağlanır” kâidesinin arkasına sığınmayacağı aşîkârdır. Zira sarîh boşama durumunda niyete bakılmaz ve bu mesele kâidenin bir istisnası sayılır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, küllîlikte önemli olan hususlardan biri de, “*efradını câmi ağyârını mani*” olmaktan ziyade, bağımsız olması yani başka bir küllî kâidenin sınırları içerisinde olmamasıdır. Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1883-1971) *Istilahâtı Fıkhiyye Kamusun*'da bu hususu şöyle aktarır:

*“Kavâid-i fıkhiyyeden her biri pek ihatalı birer esas olup, başka kâidelerin çerçevesine dâhil bulunmadığı cihetle küllî vasfını haizdir. Vâkıa bu kâidelerin daire-i ihatalarından müstesna bazı meseleler vardır. Fakat bu kâideler, esasen birbirini takyid, tahsis ve bu cihetle ikmal etmekte bulunmuş olduğundan yine birer kâide-i küllîye olmaları mahfuz bulunmuştur.”*<sup>172</sup>

#### 2.1.6.3. Mûcez Olmaları

Küllî kaidelerin kaynakları kısmında değindiğimiz gibi, birçok kaidenin kaynağı bizzat efendimizin (a.s) hadisi şefileridir. Efendimizin hadislerinin en önemli özelliklerinden biri mûcez olmalarıdır. Yine küllî kaide edabiyatının ortaya çıkış

<sup>172</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, a.g.e. c. 1, s. 254.



gayelerinden birinin de, dağınık ve oldukça fazla olan furû‘ fıkıh meselelerini belirli başlıklar altına dâhil ederek, öğrenim ve ezberlerinin daha kolay olmasını sağlamak olduğunu söylemiştik. Bu iki sebeple küllî kâideler imkân dâhilinde kısa ve öz tutulmaya çalışılmıştır. Öyle ki bunlardan bazıları iki üç kelimededen oluşmaktadır: “*el-Beyyinetu ‘ale’l-mudde ‘i’*”, “*ed-dararu yuzâlu*” ve “*la darara ve la dirâra*” kaidelerinde olduğu gibi. Bunların dışında kalan diğer küllî kâidelerin çoğu da beş, altı ve yedi kelimededen oluşmaktadır.

#### 2.1.6.4. Soyut ve Geniş kapsamlı Olmaları

Küllî kâideye ilk bakıldığında lafzen anlaşılıyor gibi görünse de, kendisinden ne kastedildiği, hangi mesele hakkında söylendiği tam olarak anlaşılmaz. Örneğin; “*el-mûru bi makâsidihâ*” kâidesine bakıldığında akla belli bir mesele gelmez. Ancak daha sonra bunu fıkıh bölümlerinde işletip değerlendirirken birçok meseleyi ihtiva ettiği görülerek somutlaşıyor.

#### 2.1.7. Küllî Kâidelerin Hüccet Değeri

Küllî kâidelerin birçok faydası olduğu kabul edilmekle birlikte, usûl kâidelerinden farklı oldukları için doğrudan fetva kaynağı olamayacakları hususunda neredeyse ittifak vardır.<sup>173</sup> Bu hususu İbn Nuceym, İmam Cüveynî ve İmam Nevevî gibi âlimler açıkça ifade etmişlerdir.<sup>174</sup> Bu sahih nakillere rağmen İmam Muhammed (ö.189/805), İmam Şâfî, (ö.204/820), Cüveynî, (ö.681/1283), Nevevî (ö.676/1277), İbnu’l-Humâm (ö.861/1457) ve Hülvanî (ö.456/1064) gibi önemli bazı âlimlerin bunları fetva ve hükümlerde kullandıkları bilinmektedir. Yukarıda doğrudan fetvaya kaynak olamayacaklarını ifade ettikleri gibi bunlarla verdikleri fetvaları şu iki şekilden biri ile anlamak gerekiyor. Birincisi; kullandıkları kâide doğrudan fetvanın kaynağı olmadığı halde, fetva ve kazayı pekiştirmek için kullanmış. Şöyle ki; İmam Cüveynî, “*eşyada asıl olan ibahadır*” küllî kâidesi kullandığı bir fetvasında, “*Bu kâideyi fetvamda kullanmam, bunlarla istidlal edilebilir anlamına gelmemelidir. Zira onu hızlı intikal sağlamak ve meselenin pekiştirilmesi için kullandım*” açıklamasını yapmıştır.

İkincisi de küllî kâidelerin kaynakları açıklanırken bunlar arasında âyet ve hadislerin olduğunu söylemiştik. İşte kaynağı âyet ve hadis olan bir küllî kâide fetva ve kazada kullanıldığında aslında ilgili âyet ve hadis kullanılmış oluyor. Buna göre fetvanın

<sup>173</sup> Ali Haydar, Hoca Eminefendizâde, **Düreru’l-Hukkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm**, İstanbul: Dersaadet, (1305/1887), c. 1.s. 35, 36.

<sup>174</sup> Nedvî, Ali, **a.g.e.** s. 331, 332.

kaynağı küllî kâide değil, Kur'ân ve sünnet olmuş oluyor. Kur'ân ve sünnetin fetvanın en önemli iki kaynağı olduğu hususunda ise şüphe yoktur. Bu durumu da İmam-ı Nevevî şöyle izah eder: Bazı âlimlerin fetva ve kazada “*zarar vermek ve zarara zararla mükabele etmek yoktur*”, “*el harâca bi'd-daman*”, *müddâ'î dâvasını ispatlamakla mükelleftir*” vb. kâidelerini kullanmış olmaları onların delil oldukları anlamına gelmez. Zira bu kâidelerin kaynakları sünnettir. Bu sebeple dolaylı olarak delil olan sünnetin kendisidir.<sup>175</sup>

Görüldüğü gibi küllî kâidelerle doğrudan fetva verilemeyeceği hususunda her iki mezhebin en meşhur fıkıhçılarından açıkça nakiller bulunmaktadır.

Küllî kâidelerin hüccet değeri fıkıhçıların kahir ekseriyetine göre bu olmakla birlikte son dönem bazı usûlcüler bunları fikhın müstakil delilleri arasında sayarak fetva ve kazada doğrudan kullanılacaklarını savunmuşlardır.<sup>176</sup>

### 2.1.8. Küllî Kâidelerin Faydaları

Küllî kâideler İslam fikhının temel prensipleri sayılırlar. Bu sebeple birçok faydaları vardır. Bunlardan bazıları açıklanmaya çalışılacaktır.

Küllî kâideler, kişiye fıkıh mantığını vererek, fıkha genel bir vukufiyet kazandırdıkları için sayıları milyonları aşan furû' fıkıh meselelerinin daha kolay anlaşılmasını ve çözümünü kolaylaştırır. Bu durumu Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahâtı Fikhiyye Kamusu* adlı eserinde şöyle dile getirir: “*İslâm hukukundaki kavâidi küllîye, insanda hukuk fikrinin inkişafına hizmet eder, birçok hadiselerin hükümlerini tayine yardım ederek erbab-ı hukuka birer rehber mesabesinde bulunur.*”<sup>177</sup>

Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin küllî kâideleri* adlı eserinde Musa Carullah'tan bir alıntı yaparak bu durumu şöyle izah eder: “*Küllî kâideler fıkıh ilminin ruhudur. Bunları ezberleyip kavrayan kişi fikhî hükümleri tamamıyla ihâta eder. İslam hukuk felsefesine gereği şekilde vâkıf olur. Önemli bir ilmî mertebe olan ictihâd yapabilme seviyesine ulaşabilmek için büyük mesafe kat eder. Mahkemelerde hükmederken veya fetva verirken basîretli olur.*”<sup>178</sup>

Bir diğer faydası ise İslam fakihleri arasında müsellemtân oldukları için münâzara, fetvâ ve kazâ meclislerinde âlimlere büyük kolaylıklar sağlar. Örneğin;

<sup>175</sup> Nedvî, Ali, **a.g.e.** s. 331, 332.

<sup>176</sup> Yıldırım, **a.g.e.** s. 22.

<sup>177</sup> Bilmen, **a.g.e.** c. 1, s. 254.

<sup>178</sup> Yıldırım, **a.g.e.** s.24.

müddâfye, “hani şâhidin” diye sorulduğunda, “ ne şâhidi”, “hasmım şahit getirsin” gibi bir itirazda bulunacak olursa, “*müdda’î şahit getirmekle mükelleftir*” kâidesi okunduğunda ilzam olmuş olur ve susar.

Fetvâ ve kazâ meclislerinde hâkimin işini kolaylaştırdığı gibi, kendisine olan güvenini de arttırır.<sup>179</sup>

## 2.2. İttifak Edilen Küllî Kâideler

İnceleme konumuz olan *el-Eşbâh ve ’n-Nezâir* adlı eserlerde yer alan küllî kâideleri iki gruba ayırarak ele alacağız. Birinci grup, hemen hemen bütün furû‘ fıkıh meselelerine kaynaklık eden ve ana küllî kâideler olarak bilinen kâidelerdir. Bunların sayıları Hanefî fıkıhçılarına göre altı, Şâfiî fıkıhçılarına göre ise beştir. Bu sebeple tezimizin iki ana kaynağından biri olan İmam Suyûtî’nin *el-Eşbâh ve ’n-Nezâir* adlı eserinde beş, ikinci ana kaynağımız olan İbn Nuceym’in eserinde ise altı olarak verilmektedir. Ana kâidelerin farklı sayılarda ifade edilmesi mezhep farklılığından kaynaklanmaktadır. Örneğin, “*la sevâbe illa binniyye*” kâidesi Hanefî fıkıhçılarınca küllî kâide sayılırken, başta Şâfiîler olmak üzere diğer bazı mezheplerde küllî kâide olarak sayılmadığı görülür. Bunun yanı sıra bazı kâidelerin birbirine irca/dâhil edilmeside düşünülebilir. Böylece birkaç kâide tek kâide altında zikredilebiliyor. Örneğin; bazı Şâfiî âlimlerine göre genel küllî kâidelerin beşincisi kabul edilen “*el umûru bi makâsidiha*”, genel küllî kâidelerin birincisi olan “*el yakînu lâ yazâlu bi’ş-şekk*” kâidesine dâhil edilir.<sup>180</sup> Buna göre küllî kâideler, Şâfiî mezhebinde dört olmuş olur.

Çalışmanın ikinci kısmında da beş genel küllî kâidelerin dışında kalan Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin ittifak ettiği, ancak bu beş kâide kadar geniş olmayan normal küllî kâideler açıklanacaktır.

### 2.2.1. Fıkıhın Ana Kâideleri

Fıkıhın ana kâideleri dendiğinde bütün mezhep ve fıkıhçıların kahir ekseriyeti tarafından İslam fıkıhının temeli olarak kabul edilen küllî kâideler kast edilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunlar Hanefî fıkıhçılarına göre altı, Şâfiî fıkıhçılarına göre ise beştir.

Suyûtî, hemen hemen bütün furû‘ meselelerinin bu beş kâidenin altına dâhil olduğunu ifade ettikten sonra, bazı fıkıhçıların bunun çok zor olduğu gerekçesiyle itiraz

<sup>179</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 20.

<sup>180</sup> Suyûtî, a.g.e. s. 16.

ettiklerini ifade etmiştir. Ardından bundan kast edilen doğrudan bir kaynaklık olmadığı, aksine te'vil ve zorlama ile yapılan genel bir kaynaklık olduğunu söylemiştir.

İzzeddin b. Abdusselâm (ö.660/1262), küllî kâidelerin birbirine dâhil edilmesi meselesini biraz daha zorlayarak; bütün fıkıh meselelerinin “*maslahat itibar edilir, mefsedet def edilir*” kâidesine, hatta ilk kısmına dâhil edilmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu yoruma göre bu beş ana kâideden birisi ile yetinilebilir. Ancak bunu son derece zor olduğu açıktır.”<sup>181</sup>

Bu ihtilaflardan her birinin haklılık payı olduğunu kabul etmekle birlikte, diğer kâidelerden daha geniş oldukları ve fıkıhçıların kahir ekserine göre beş ana küllî kâide olarak kabul edilen:

1. İşler (in hükmü) maksatlarına göredir.
2. Yakîn şekk ile zâil olamaz.
3. Meşakkat kolaylığı gerektirir.
4. Zarar ortadan kaldırılır.
5. Âdet muhkemmdir/belirleyicidir, kâideleri açıklanacaktır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hanefî fıkıhçıları bu beş kâideye, “*sevap ancak niyetle elde edilir*” kâidesini de ekleyerek bunları altıya çıkarmışlardır. Bu kâideyi ilave eden kişni İbn Nuceym olduğu görülmektedir.<sup>182</sup>

Kâideleri açıklamaya geçmeden önce, bunları nasıl ele alacağımızı belirtmekte fayda olacaktır. Öncelikle her küllî kâidenin kalıpsal ifadesi verilmeye çalışılacaktır. Eğer her iki eserde kâidenin telaffuzunda bir farklılık varsa buna dikkat çekilecek, ardından kâidenin açıklaması yapılacak, furû‘ fıkha yansımaları örneklerle verildikten sonra kaynakları verilecektir. Eğer kâidenin istisnâî örnekleri varsa son olarak bunlarda zikredilecektir.

### **2.2.1.1. el-Umûru bi Makâsidihâ<sup>183</sup>**

İşlerin hükmü (yapanın) maksadına göredir anlamındadır. Yani bir iş ne niyetle yapıldıysa hüküm ona göre verilir. Bu kâide, aynı lafız ile Mecelle’nin ikinci maddesi

<sup>181</sup> Suyûtî, **a.g.e.** s. 16.

<sup>182</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 27.

<sup>183</sup> **الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا**. Bkn. Suyûtî, **el-Eşbâh**, s.16; İbn Nuceym, **a.g.e.** s.34.

olarak düzenlenmiştir. Birinci maddede fikhın tanımının yapıldığı ve bunun küllî kâide olmadığı düşünüldüğünde bu kâidenin Mecelle'nin ilk küllî kâidesi olarak kabul edilebilir.

Başta muhaddisler olmak üzere birçok İslam âlimi, niyetin ve ihlasın önemine dikkat çekmek için, niyet ve ihlastan bahsettiği ve ileride de görüleceği üzere bu kâidenin en önemli kaynağı sayılan; “*ameller ancak niyetlere göredir,*”<sup>184</sup> hadis-i şerifi ile eserlerine başlar. Muhtemelen Mecelle ve diğer küllî kâide eserlerinin yazarları da selef âlimlerden tevârüs edegelen bu âdete ittiba ederek bu kâideyi ilk sırada vermişlerdir. Tezimizin merkezinde yer alan her iki eserde bu kâide ilk sırada verilmiştir.

Bilindiği gibi av hayvanları avlanmadıkça mubah mal sayılırlar. Yani avlanmadan önce kimsenin mülkü sayılmazlar. Bu kâideye göre, bir kimse bir yere av için bir ağ veya tuzak kursa, ona takılan av, o tuzağı ve ağı kuran kişinin mülkü olur. Zira ağ ve tuzak bu niyetle kurulmuştu. Ancak bir kişi ağını kurutmak veya tamir etmek için sererse ona takılan av onun mülkü olmuş olmaz.<sup>185</sup> Yine sirke niyeti ile sıkılan üzüm şaraba dönüşecek olursa bunu sikan kişinin niyetine itibar edilerek cezalandırılmaz.<sup>186</sup> Ancak kasıt olmasa bile ağızdan çıkması ile geçerlilik kazanan akitler de vardır. Alım-satım, ikrar, vekâlet, emanet, iâre, zina iftirası ve hırsızlık bu akitlerin en önemlileridir. Bu akitler ne niyetle yapılırsa yapılsınlar hüküm terettüp eder.<sup>187</sup> Bu tür akitler istisnâî örnekleri kısmında da görüleceği üzere bazı âlimler tarafından bu kâidenin istisnâî örnekleri olarak kabul edilir.

Bu kâide bütün fıkıh mezhepleri tarafından kabul edilmiş beş genel küllî kâideden biridir. Ancak Hanefîler bu beş genel kâideye “*sevap ancak niyetle hâsıl olur*” anlamında olan “*la sevâbe illâ binniyye*” kâidesini ekleyerek altıya çıkarırlar.<sup>188</sup> İbn Nuceym'in Eşbâh'ından büyük ölçüde istifade edilerek ortaya konan Mecelle'nin küllî kâideler bölümünde de bu altıncı kâideyi görememekteyiz. Zira bu altıncı kâide uhrevî boyutludur. Mecelle ise muâmelatların dünyevî sonuçlarını ele almaktadır.

Çalışmamız, Hanefî ve Şâfi mezheplerinin ittifak ettikleri küllî kâideleri ele almaktadır. Ancak bu altıncı kâide de ittifak olmamasına rağmen, “*işler (in hükmü)*

<sup>184</sup> Buhârî, Bed'ul-Vahy, 1; Müslim, İmâre, 155; Ebû Dâvûd, Talâk, 11; Tirmizî, Fedâilu'l-Cihâd,16;Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb Ebû Abdurrahmân, Sünen (el-Muctebâ mine's-Sunen), Abdulfettâh, Ebû Ğudde, Haleb: Mektebu Matbû'âti'l-İslâmiyye, 2.Baskı, Tahâret, 59, (1406 /1986); İbn Mâce, Zühd, 26.

<sup>185</sup> Yıldırım, **a.g.e.** s. 31.

<sup>186</sup> Suyûtî **el-Eşbâh**, s. 22.

<sup>187</sup> Ali Haydar, **a.g.e.** s. 31.

<sup>188</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 27.

*maksatlarına göredir*” kâidesi ile irtibat halinde olduğundan konu bütünlüğü sağlanması ve gerek ibâdâtta, gerekse muâmelatta her iki mezhebin görüşü tam olarak anlaşılması için bu da izah edilecektir.

Normalde ibadet sayılan her amelin sevabı ancak niyet ile elde edilir. Bu konuda âlimler ittifak halindedir. Yani, amellerin uhrevî bir karşılığı olması için niyet/ihlas şarttır. Ancak Hanefîlere göre mahza ibadet kabul edilmeyen (abdest gibi) amellerde niyet sıhhat şartı sayılmaz. Sadece sevabını elde etmek için niyet şart görülür. Bu sebeple Hanefîlere göre vesâil olan amellerde niyetsiz sevap hâsıl olmazken amel geçerli kabul edilir. Başta Şâfîler olmak üzere fıkıhçıların çoğunluğuna göre ise niyetsiz sevap elde edilmeyeceği gibi niyetsiz amelin de geçerli sayılmayacağı görüşündedirler. Onlara göre niyetsiz alınan abdest ve ya gusül geçersizdir.

Hanefîlerin niyet konusundaki görüşlerinin yanlış anlaşılması için, onların amelleri “*ibadet*” ve ibadete ulaştıran anlamında “*vesâil*” diye ikiye ayırdıklarını bilmek gerekir. Onlar niyeti vesâilde sadece sevap için şart görürken, ibadetlerde ise hem sevap hem de sıhhat için şart sayarlar.

Hanefîlere göre teyemmüm dışında vesâil olan amellerde niyet, amelin sıhhatı için şart değildir. Hanefîlere göre teyemmüm de vesâil türü bir amel olmakla birlikte, meşru kılındığı Nisâ suresi 43 ve Mâide suresi 6. âyetlerde: “ *...Su bulamadığınız zamanlarda temiz toprakla teyemmüm alın*” âyetlerinde “teyemmüm alın” diye tercüme edilen “*feteyemmemû*” kelimesinin kök manasında kast ve niyet olduğu için teyemmümde niyet sıhhat şartı olarak kabul edilmiştir.

Şâfî mezhebinde ise, amellerin (sarih lafızlarla yapılan akitler hariç) vesâil veya ibadet olduğuna bakılmadan sıhhat için niyet şart koşulmuştur. Onlara göre niyetin olmadığı hiçbir amel sahih değildir.

Bu kâideye kaynaklık yapan ilgili hadisi her iki mezhep âlimleri de bir muzaf takdir ederek: “*İnnema ahkâmu’l-amâli binniyye*”, yani amellerin hükmü ancak niyetle karşılık bulur. Bu noktada ittifak halindedir. Ancak Hanefîler bu hükmün uhrevî olacağını söylerken, Şâfîler ise bunun dünyevî olacağını savunurlar. Böylece Hanefîler bu vb. manada olan hadisten “*el umûru bi makâsidihâ*” kâidesinin yanı sıra “*lâ sevâbe illâ binniyyeti*” kâidesini çıkarırken, Şâfîler ise sadece “*el umûru bi makâsidihâ*” kâidesini çıkarmışlardır.

Hanefîler, “*el-umûru bi makâsidihâ*” kâidesinin daha çok muâmelâtta, “*lâ sevâbe illa binniyeti*” kâidesini de vesâil ve ibadet konularında kullanırken, Şâfiîler ise sadece “*el-umûru bi makâsidihâ*” kâidesini kullanırlar.

Ayrıca Hanefîler, bu kâideye kaynaklık yapan ilgili hadis-i şeriften vesâilde niyetin sıhhat şartı olduğunu anlamadıkları gibi, niyetin şart olduğunu söyledikleri; ibâdetler ve teyemmüm konusunda da, bu hadisi tek başına kaynak olarak kabul etmezler. Zira bu hadis garip olduğundan onlara göre sıhhat ve butlân hükümlerini teşrî kılacak güçte değildir. Onlar niyetin ibâdetlerde şart olduğunu icma‘ delilinden ya da; “*Oysa kendilerine yalnızca Allah'a ibâdet etmeleri, bütûn içtenlikleriyle yalnız O'na imân ederek bâtil olan her şeyden uzak durmaları, namazlarında dikkatli ve devamlı olmaları ve karşılıksız harcamada bulunmaları emrolunmuştu. Çünkü bu, doğruluğu kesin ve açık olan bir ahlâki değerler sistemidir*” âyetinden ve niyeti emreden benzer âyetlerden anırlar.<sup>189</sup> Görüldüğü gibi Allah'ın ibadetleri ihlasla yapılmasını emretmesi ibadetlerde niyetin şart olduğunu gösterir. Teyemmümde niyetin sıhhat şartı olmasını ise teyemmümü teşrî kılan âyetten anırlar.<sup>190</sup>

#### 2.2.1.1.1. Bu İki Kâidenin Kaynakları

Bu kâidenin kaynağı hemen hemen her hadis kitabında yer alan: “*Ameller ancak niyetlere göredir*”<sup>191</sup> hadisi şerifidir. Bunun yanında “*niyeti olmayanın ameli asla olmaz*”,<sup>192</sup> “*müminin niyeti amelinden daha hayırlıdır*”,<sup>193</sup> gibi hadis-i şerifleri ve niyetin önemine vurgu yapan âyet ve hadisler sayılmaktadır.

Bu kâide başta Şâfiî fıkıhçıları olmak üzere bazı âlimler tarafından bizzat hadisi şerifte vârit olduğu gibi; “*inneme'l-a'mâlu binniyât*”<sup>194</sup> ve ya “*inneme'l a'mâlu binniyye*”<sup>195</sup> şeklinde de kullanılmaktadır. Şöyle ki: Küllî kâide literatürünün en önemli eserlerinden kabul edilen *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserde Tâceddîn es-Subkî: *el Umûru bi makâsidihâ* ibaresi yerine, “*Cevâmi‘ul kelim*” olan; “*inneme'l-a'mâlu binniyât*” hadisi şerifini kullananlar daha doğru ve daha güzel bir ifade kullanmış olurlar” demektedir.<sup>196</sup>

<sup>189</sup> Beyyine, 98/5.

<sup>190</sup> Mâide, 5/4; Nisa, 4/43.

<sup>191</sup> Buhârî, Bed'ul-Vahiy 1; Müslim, İmâre, 155.

<sup>192</sup> Beyhâkî, Sunenu'l-Kübra, **Tahâret**, 37.

<sup>193</sup> Musnedu's-Şihâb, 1/119.

<sup>194</sup> Buhârî, Bed'ul-Vahiy, 1.

<sup>195</sup> Müslim, İmâre, 155.

<sup>196</sup> Subkî, **a.g.e.** c.1, s. 54.

### 2.2.1.1.2. Bu Kâidenin Kaynağı Olan Hadisin Önemine Dair Bazı Âlimlerin Görüşleri

Bu kâide İslâm fikhında oldukça önemli bir yere sahiptir. Küllî kâideler arasında en geniş olan kâidelerin başında gelir. Bazı âlimler bu kâidenin kapsamı altına dâhil olan fikh meselelerinin, fikhın üçte birine tekabül ettiğini söylemişlerdir. Sûyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinde, bu kâidenin önemi ve ihatalığını anlatırken kâidenin kapsamı altına dâhil olan ve fikhın en önemli konularının da içinde bulunduğu yetmiş küsur konuyu tek tek zikrettiklerini açıklamıştır. Kâidenin önemi ve şumulluğunu daha iyi anlamak için bu kâidenin birinci derece kaynağı olan hadis-i şerifler hakkında yapılan bazı değerlendirmeleri vermekte fayda olacaktır.

İmam Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinde, bu hadisin dolayısı ile bu kâidenin önemi hususunda âlimlerden gelen nakillerin tevatür derecesine ulaştığını ifade etmiştir. Bazı âlimlerin Hz. Peygamber'in hadisleri arasında bu hadisten daha geniş ve faydalı bir hadis olmadığını söylemişlerdir.

Başta İmam Şâfî, Ahmed bin Hanbel (ö.241/855), Ebû Dâvûd (ö.204/819), Dârekutnî (ö.385/995) ve diğer bazı âlimler bu hadis-i şerifin ilmin üçte birini ihtiva ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>197</sup>

### 2.2.1.1.3. Bu Kâidenin Fıkıh İlmi ile Münhasır Olmaması

İmam Suyûtî ve İbn Nuceym, “*el-umûru bi Makâsidihâ*” kâidesini açıkladıktan sonra, bunun fıkıh ilmine inhisar edilemeyecek kadar geniş olduğunu; nahiv vb. bazı ilimlerde de geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Şöyle ki; Sîbeveyh (ö.180/796) ve nahivcilerin çoğunluğuna göre; telaffuz edilen bir kelime veya cümlelerin terim olarak lafız veya kelam/cümle sayılmaları için kasıtlı/bilinçli olarak söylenmiş olmasını gerekli görürler. Bu sebeple uyuyanın, dalgın kimsenin ve eğitilmiş bazı hayvanların, insanları taklit ederek irade dışı/kasıtsız olarak sarfettikleri sesler lafız ve kelam sayılmayacağı sonucuna ulaşmışlardır. Yine nekre olan bir isim, nida edilip belirsiz (*nekre*) biri kast edilecek olursa; “*ya reculen*” diye telaffuz edilir ve fetha (*nasb*) üzere mu‘reb olur. Ancak aynı nekre lafızın nidasında belirli (*marife*) bir şahıs kast edilecek olursa, kelime her ne kadar şeklen nekre olsa da marife kabul edilir ve “*ya reculu*” şeklinde telaffuz edilerek zamme üzere mebni kabul edilir.<sup>198</sup>

<sup>197</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 18.

<sup>198</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 70, 71; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 62, 63.



Bu iki kâideyi izah edip, kaynaklarını ve önemlerini dile getirdikten sonra, şimdi de niyetin tanımı, şartlığı meselesi ve yerleri, niyetin vakti, amelin tayin vb. konuları her iki mezhebin görüşüne göre kısaca izah edilecektir.

#### **2.2.1.1.4. Niyetin Kavramsal Çerçevesi**

##### **2.2.1.1.4.1. Niyetin Sözlük Ve Terim Manası**

Nevâ filinin masadiri olup “*niyet*” ve “*niyyet*” olmak üzere iki şekilde telaffuz edilebilir. “yönelmek, ciddiyet ve kararlılık göstermek” gibi anlamlara gelen niyet/niyyet kelimesinin sözlük anlamları esas alınarak farklı tanımlar yapılmıştır. Ancak bu tanımlar arasında, Gazzalî’nin ait olan; “*kalbin hemen veya sonucu itibariyle maksada uygun bulunduğu, yani bir yararı sağlayacağına yahut bir zararı savacağına hükmettiği fiile yönelmesi*” ile Beyzavî’ye ait olan; “*Allah’ın rızasını kazanma arzusuyla ve O’nun hükmüne tâbi olmak üzere fiile yönelen iradedir*” tanımları en çok şöhret bulan tanımlardır.<sup>199</sup>

##### **2.2.1.1.5. Niyetin Şart Olup Olmama Meselesi**

Niyetin biri ibâdet ile âdetleri, diğeri de ibâdetleri farz, vacip ve sünnet diye birbirinden ayırması gibi, iki önemli özelliği vardır. Örneğin; yeme ve içmeden uzak durmanın oruç, tedavi veya perhiz olduğu, câmiide oturmanın itikâf veya dinlenme olduğu ancak niyetle anlaşılır. Yine kılınan namazların, tutulan oruçların, verilen sadakaların ve yapılan hac ve umrelerin farz, vacip veya nâfile olduğunu niyet belirler.<sup>200</sup> Buna göre, her iki mezhepte niyetin amacı/işlevi aynı olmakla birlikte pratiğe yansımaları arasında çok ciddi farkların olduğu bir gerçektir. Bu sebeple her iki mezhebe göre niyetin şart olup olmadığı yerler ele alınacaktır.

##### **2.2.1.1.5.1. Niyetin Şart Olduğu Yerler**

Her iki mezhebe göre, namaz, oruç, zekât, hac, kurban gibi mahza ibadetlerin hepsinde; farz, vacip veya nâfile olduğuna bakılmadan niyet sıhhat şartıdır. Cenaze namazı, tilavet, şükür ve sehv secdelerinde de durum aynıdır.

Yine imama uymak da ancak niyetle olur. Fakat Hanefî mezhebine göre, cuma ve bayram namazlarında imama uyma niyetinin olduğu hususunda ihtilaf olmasına rağmen

<sup>199</sup> İbrahim Kâfi Dönmez (2007), “Niyet”, **DİA**. 33, (169-172).

<sup>200</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 36-37.

asah olan görüşe göre şart değildir. Erkek cemaate imamlık yapan kişinin imâmet niyeti şart değildir. Ancak kadınlara imamlık yapan birisinin, kadınlara imamlık niyeti getirmesi şart kabul edilir. Aksi takdirde kadın cemaatinin namazı sahih olmaz. Ancak imâmet niyetinin şart olmadığı yerlerde imam bu niyeti getirmezse cemaat sevabı almaz. Namazını tek başına kılmış gibi sayılır.<sup>201</sup> Bu durum Şâfiî mezhebinde de aynı olmakla birlikte kadınlara imamlık yapma hususunda her hangi bir ayırım yapılmamıştır.<sup>202</sup>

Yine keffâretlerin sıhhati için niyet şart sayılmıştır. Ancak keffâret köle azadı, oruç tutmak veya fakire tasadduk olduğu zamanlarda, bunların edâsı anında niyet etmek gerekirken, keffâret kurban kesmek olduğu durumlarda ise, kurbanın alındığı zaman keffârete niyet etmek yeterli sayılmıştır. Kesim anında ayrıca niyete gerek duyulmamıştır. Buna göre, keffâret niyeti ile alınan bir hayvanı, bir başkası keser ve kurban sahibi hayvanı kesen kişiden tazmin ettirmeden geri alacak olursa keffâret yerine gelmiş olur.<sup>203</sup> Şâfiîler de ise, her amelin başında niyet edilmesini şart kabul edildiği için kurban örneği hariç yukarıda verdiğimiz örneklerde hemfikirdirler. Onlar Hanefilerden farklı olarak Kurbanın kesimi anında niyet edilmesini şart saymışlardır.

Yine cuma ve bayram hutbelerinde niyet hutbenin sıhhat şartıdır. Bu sebeple hutbede yapılacak olan öğütler, hutbe niyeti ile yapılmalıdır. Buna göre, hatip bir nimete şükür ya da aksırdığı için “*elhamdulillah*” diyecek olursa hutbe sahih olmaz.

Yine Şâfiîlerde abdest ve teyemmümde niyet şarttır. Hanefiler de ise sadece teyemmümde şarttır. Hanefilere göre, teyemmümün vesâil amellerden olmasına rağmen niyetin neden şart olduğunu kâidemizin açıklama bölümünde izah etmiştik. Bu sebeple burada tekrar etmeye gerek duyulmamıştır.

Yine ticarî ürünlerde zekâtın vacip olması için ticaret niyeti ile elde edilmiş olması gerekir. Yine sâime<sup>204</sup> olan hayvanların zekâta tâbi olmaları için senenin büyük kısmında onlardan nemalanmak, yani süt ve yavru elde etme niyetiyle tutulmuş olmaları gerekir. Eğer bu hayvanlar binmek, yük taşımak, çift sürmek ve etini yemek niyeti ile tutulacak olursalar zekâta tabi olmazlar.

<sup>201</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 36, 37.

<sup>202</sup> Şirbînî, Muhammed Hatîb, **Muğni'l-Muhtâc İlä Marifeti Elfâzi'l-Minhâc**, İstanbul: 1377/1958, Matbaatu Haznedâr Ofset, c. 1, s. 253, 254.

<sup>203</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 37.

<sup>204</sup> Sâime: Senenin yarısından fazla bir müddetle mübah meralarda, kırlarda sırf sütleri alınmak veya semizlemeleri temin edilmek amacıyla otlayan hayvanlardır. ( Erdoğan, a.g.e. s. 492.)

İslama girmek için niyet şart ise de sadece niyet yeterli değildir. Zira kişinin toplum içinde müslüman sayılması, müslüman muâmelesi görmesi için iman niyetinin, dil veya amel ile ikrarı gerekir. Ancak dinden çıkmak mücerret küfür niyeti ile olabileceği hususu tartışmasıdır. Buna göre küfre niyet küfür olduğu gibi, küfür niyeti olmazsa bile dinin kendisini veya zarûrâtı diniyyeden bilinen bir şeyi alaya veya hafife almak anlamına gelecek her söz ve davranış kişiyi imandan çıkarmış kabul edilir.

Son olarak zekâtın sıhhati için de niyet şarttır. Bu sebeple mezhepler arasında ihtilaf olmakla birlikte zekâtın imtinâ eden bir kimsenin zekâtı zorla alınmaz. Zira niyetsiz verdiği zekât sayılmamaktadır. Ancak vermesi için kendisine müeyyideler uygulanabilir.<sup>205</sup>

#### **2.2.1.1.5.1. Niyetin Şart Olmadığı Yerler**

Abdest, gusül, mesh, cenaze yıkamak, ezan okumak, setr-i avret ve köle azadında niyet sıhhat şartı değildir. Bu hususlarda her iki mezhep ittifak halindedir. Ancak Şâfi mezhebine göre, abdest ve gusulde niyet sıhhat şartı kabul edilmektedir.<sup>206</sup>

Namaz kılariken istikbâl-i kible konusunda ise, niyetin şart olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir; Cürcânî (ö.522/1128'den sonra) şart olduğunu söylerken, Serahsî ise, *el-Mebsût* adlı eserinde şart olmadığını söylemiştir. Bazı âlimler bu iki görüşü şöyle cem etmişlerdir: Özel olarak namaza tahsis edilmemiş olan sahra gibi yerlerde kılınan namazlarda istikbâl-i kible niyeti namazın sıhhati için şarttır. Ancak namaz için hazırlanmış câmiî vb. yerlerde kılınan namazda sıhhat şartı değildir.<sup>207</sup>

#### **2.2.1.1.6. Amelin Tayini Meselesi**

Yapılan ibadetin vakti muvassa‘ ise, yani o vakit içinde aynı ibadetten bir tane daha yapma imkânı varsa, bu durumda tayin şarttır. Örneğin; “bu günün öğle, ikindi ya da vaktin namazını kılmaya niyet ettim” diye tayin etmek gerekir. Eğer vakit mudayyak ise, yani aynı vakit içinde, söz konusu ibadetten ikinci bir tane daha eda etmek mümkün değilse ve bu ibadeti yapacak olan kişinin seferî ve hastalık gibi bir mazereti yoksa tayin edilmesine gerek yoktur. Zira “*muayyenin tayini lağıvdir*” kâidesi gereği, o vakit o ibadet için zaten muayyendir. Buna göre, hasta ve yolcu olmayan bir kişi, Ramazan orucuna her ne şekilde niyet ederse etsin -farz, vacip, sünnet diye- orucu geçerli olur. Hasta bir kişi Ramazan'da bir başka farz, vacip ya da sünnet oruca niyet ederse ihtilaf olmakla birlikte

<sup>205</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 29.

<sup>206</sup> Şirbînî, a.g.e. c. 1, s. 47-48, 72-73.

<sup>207</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 35.

bu oruç Ramazan orucu yerine geçer. Yolcu ise, Ramazan dışında başka bir farz ve vacip oruca niyet ederse niyet ettiği ibadeti yerine getirmiş olur. Eğer sünnet orucuna niyet ederse Ramazan orucunu tutmuş kabul edilir.<sup>208</sup> Şâfiî mezhebine göre ise, eda edilecek olan ibadet farz ise vaktinin muvassa‘ veya mudayyak olduğuna bakılmadan niyetin tayin edilmesi şart kabul edilmektedir. Yine onlara göre, eda edilecek olan ibadet nafîle kusûf, istiskâ gibi vakti muayyen veya ilk ve son sünneti olan bir farzın sünneti ise, tayin edilmesi şart sayılır. Özetle söylemek gerekirse, Şâfiîlere göre farz ve vakti muayyen olan ya da birbirine karışma ihtimali olan ibadetleri, tayin etmeden mutlak bir niyet ile veya başka isimle kılmak sahih değildir.<sup>209</sup>

Hac ibadeti ise, muvassa‘ ve mudayyak hususunda her ikisine de benzemektedir. Şöyle ki; yılda sadece bir defa yapılabilmesi cihetiyle mudayyak vakitli ibadetlere, menâsiklerinin bütün yılı kapsamaması cihetiyle de muvassa‘ vakitlilere benzer. Bu sebeple hac ibadeti farz, vâcip veya sünnet olarak düşünülmeden; mutlak bir niyetle yapılacak olursa, farz haccın yerini geçeceği, fakat sünnet niyetiyle yapılacak olursa nafîle haccı olarak kabul edilir.

Yukarıda tayin meselesi hakkında verdiğimiz bilgiler, ibadetler vaktinde eda edildiğinde geçerli olan bilgilerdir. Ancak ibadet kazaya kalmışsa mutlaka tayin edilmesi gerekir. Zira kaza olarak kılınacakları vakit, o ibadetlere tahsis edilmiş vakit değildir. Buna göre, azaya kalan ibadetlerin sayısı fazla olunca tayin etme işi zorlaşır. Bunun en kolay yolu; “kazaya kalmış ilk veya son şu namaza veya Ramazan orucuna niyet ettim” şeklinde yapılmasıdır.<sup>210</sup>

#### **2.2.1.1.6.1. Tayin Meselesinde Hata Yapmak**

Tayinin şart olmadığı yerlerde yapılan tayin hatalar ameli ifsat etmez. Örneğin; namaz rekâtlarını, namazın kılındığı yeri vb. özelliklerin tayini şart değildir. Bunlarda hata yapılacak olursa namazın sıhhati açısından bir problem olmuş olmaz. Ancak tayin edilmesi şart olan yerlerde yapılan hata ameli ifsat eder. Örneğin; öğle namazı için ikindi namazına diye niyet edilirse namaz bozulmuş olur. Yine cemaatin arkasında kıldığı imamı tayin etmesi şart olmamakla birlikte, tayin eder ve yanılacak olursa namaz bozulmuş olur. Ancak yaptığı hatayı vakit çıktıktan sonra farkedirse amel sahih olmuş kabul edilir.

<sup>208</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 37-39.

<sup>209</sup> Şîrbînî, a.g.e. c. 1, s. 423-425; Bâcûrî İbrâhîm, Hâşiyetu’l-Bâcûrî ‘Ala İbni Kâsım el-Ğazzî, Midyat Nas Yayınevi, trs. c.1, s.145,146.

<sup>210</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 37-38

Şâfî mezhebine göre ise, yukarıda ifade edildiği gibi ibadetin her türüsünde tayin şartı olduğu için, başta yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde olmaz üzere tayinde yapılacak olan her hata ameli ifsad eder.<sup>211</sup>

#### **2.2.1.1.7. Niyet Edilen Şeyin Farz, Vâcip, Sünnet, Edâ Ve Kazâ Olduğuna Belirtme Meselesi**

Aynî veya kifâî olduğuna bakılmadan farz ve vâcip olan ibadetlerin yerine getirilmesinde, niyet ederken farz ve vucûbiyet hususuna değinilmesi gerekir. Bu hususta her iki mezhep ittifak etmiştir. Ancak Hanefilerde cenaze namazı dua kabilinden kabul edildiği için cenaze namazında, farziyet hususuna değinmek şart sayılmamıştır. Sünnet ibadetlerde ise Hanefîler, mutlak niyet (farz, vacip ve sünnet demeden) veya sünnet dışında farklı bir isimle de niyet edilecek olursa sahih olacağını söylerler. Şâfîiler ise, sünnet ibadetleri sünnet diye tayin etmek gerekmediği gibi mutlak niyetle de kılınabileceğini ifade ederler. Ancak sünnet dışında; farz, vacip vb. gibi farklı bir isimle kılınacak olursalar sahih olmayacaklarını kabul ederler.<sup>212</sup>

Abdest ve teyemmüm Hanefîlere göre vesâil türü amellerden sayıldıkları için farziyyet hususuna değinilmesi şart değildir. Ancak Şâfîilere göre, abdestte “farziyyet” veya “mubah olması abdeste ihtiyaç duyan bir amelin helal kılınmasına” diye niyet edilmesinin gerekli olduğunu, teyemmümde ise sadece farziyyete değinmek yeterli olmayacağı, bunun yerine ancak teyemmüm ile mubah olan bir amelin helal kılınmasına diye niyet edilmelidir.<sup>213</sup> Yani abdestte, “*abdestin farzını yapmaya/eda etmeye niyet ettim*” yeterli iken teyemmümde ise, yeterli sayılmamaktadır.

Yine her iki mezhebe göre hutbede niyet sıhhat için gerekli olsa da, farziyyet hususuna değinmenin gerekli olmadığı kabul edilir.<sup>214</sup>

Farzı ayn veya farzı kifaye olan ibadetlerde, her iki mezhebe göre de, farzı ayn veya farzı kifâye diye tayin edilmesi gerekmez. Farz namazları veya Ramazan orucunu eda edecek olan çocukların da farz demeleri şart değildir.

Yine her iki mezhebe göre, eda veya kaza edilecek olan ibadetleri, edâ veya kazâ diye tayin etme şartı yoktur. Zira bunlar birbiri yerine kullanılabilen ezdâd ifadelerden kabul edilirler. Ancak Hanefî mezhebine göre vaktinin çıktığını bildiği bir namaz için vaktin namazı diye niyet ederse namazı sahih olmaz. Fakat vaktin çıktığını bilmeden

<sup>211</sup> Suyûtî, a.g.e. s. 41-42.

<sup>212</sup> Bâcûrî, a.g.e. c.1, s. 145.

<sup>213</sup> Şîrbînî, a.g.e. c.1. s. 47, 48-97, 98.

<sup>214</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 47; Bâcûrî, a.g.e. c.1. s.217, 218.

vaktin namazı diye niyet ederse namazı sahih olmuş olur.<sup>215</sup> Şâfiî mezhebine göre ise bu iki durumda da namaz sahih olur.

Şâfiî mezhebinde genel olarak âdetlerle karışma ihtimali olan amellerde, “farziyyetin” ifade edilmesi gerektiği kabul edilir. fakat mezhep içerisinde ihtilaflar da mevcuttur. İmam Suyûtî, bu konunun mezhebi içerisinde açısından ibadetlerde dört kısma ayrıldığını ifade eder. Birincisi: Farziyyetin söylenmesi hususunda ittifak edilen yerlerdir. Bunlar keffâretlerdir. İkincisi: (Hanefîler de de olduğu gibi) “farziyyetin” söylenmesi ittifak ile şart olmayan yerlerdir. Bunlar hac ve umredir. Buna göre hac ve umreyi farz, sünnet veya mutlak bir niyetle yapmak sahih kabul edilir. Üçüncüsü: İhtilaf olmakla birlikte asah görüşe göre farziyyete değinmenin şart olduğu yerlerdir. Bunlar gusül, namaz ve sadaka lafzı ile verilen zekât ve fitrelerdir. Dördüncüsü ise: Farziyyetin söylenmesinde yine ihtilaf olmakla birlikte asah görüşe göre söylenmesi şart sayılmayan yerlerdir. Bunlar abdest, oruç, hutbe ve zekât lafzı ile verilen zekâtlardır.<sup>216</sup>

#### 2.2.1.1.8. Niyette İhlâs ve Riyâ Meselesi

Her iki mezhebe göre, “*farz ibadetlerde riya olmaz*” kâidesi gereği farzların sıhhati için ihlâs şart değildir. Ancak ihlâstan yoksun bir ibadetin sevabından yoksun olunacağı da kesindir. Zira başta Kur’ân’ı Kerim ayetleri Hadis-i şeriflerde, bu tür ibâdetlerin ahirette insanın başına bela olacağı, onu Allah huzurunda mahcup edeceği anlatılmaktadır.<sup>217</sup> İbn Nuceym, riyâ ile kılınan namazın sahibini günahkâr kılacağını, hatta böyle kimselerin küfre girebileceğini iddia eden âlimler olduğunu söylerken, Suyûtî ise böyle bir namazın sahibini günahkâr kılacağını söyler.<sup>218</sup>

Hanefî mezhebine göre, ortaklaşa olarak kesilecek olan büyük baş hayvanda ortakların hepsinin niyeti ibâdet/kurbiyyet olmalıdır. Öyle ki, ortaklardan birinin niyeti ailesinin et ihtiyacını karşılamak gibi, ibadet olmayan bir niyete sahip olursa bu ibâdet sahih olmaz. Zira kurbanda niyet sıhhat şartı sayılır. Sadece ticaret niyetiyle yapılan hac, umre gibi ibadetlerde de durum aynıdır. Abdest ve gusül sadece serinleme niyetiyle

<sup>215</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 44,45.

<sup>216</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 30.

<sup>217</sup> Geniş bilgi için bkn. Bakara, 2/264; Nisâ, 4/38; Enfâl, 8/47, Beyyine, 98/5, Mâ’ûn, 107/6; Buhârî, Bed’u'l-Halk, 10, Fiten, 17; Müslim, İmâret, 51, 152; Tirmizî, Zühd, 48; Nesâî, Cihâd, 22,

<sup>218</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 45-47; Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 33-38.

alınacak olursa geçerli olur.<sup>219</sup> Şâfî mezhebine göre ise, niyetsiz veya sadece serinlenme niyeti ile alınan abdest ve gusûl geçersiz kabul edilirler.<sup>220</sup>

#### 2.2.1.1.9. Tek Niyetle İki Amele Beraber Niyet Etmek

Vesâil türü olan iki amele beraber niyet edilirse ikisinde sahih kabul edilir. Örneğin; cuma günün nafil olan gusûl ile farz olan cenâbetten taharete beraber niyet edilirse ikisi de hâsıl olmuş olur. Ancak bu durum makâsîd amellerde olursa mesele biraz ayrıntılıdır. Eğer farz namazlarda ise, her ikisi de bâtıl olur. Örneğin; öğle ve ikindiye beraber niyet ederse her ikisi de bâtıl olmuş sayılır. Farz ve sünnete beraber niyet edilirse İmam Ebû Yusuf'a göre farz sahih, sünnet fâsît sayılır. İmam Muhammed'e göre ise, sünnet sahih farz fâsît kabul edilir. Namaz dışında kalan oruç, zekât, yemin ve zihâr keffâretlerinde ise güçlü olan sahih, zayıf olan ise fâsît kabul edilir. Örneğin; kazâ ve keffâret orucuna beraber niyet ederek oruç tutsa kazâ orucu sahih olmuş olur. Yine tasadduk ettiği mal üzerine zekât ve yemin keffâreti niyeti getirirse zekât sahih, yemin keffâreti ise fâsît olmuş olur. çünkü birinci örnekte kaza orucu, keffâret orucundan güçlü, ikinci örnekte zekât yemin keffâretinden güçlü kabul edilir. Eğer iki amel zihâr ile yemin keffâreti veya zekât ile zihâr keffâreti gibi eşit derecede kabul edilen amellerden ise, kişi muhayyerdir. Bu ikisinden hangisini yaptığını tercih etse o sahih, diğeri fâsît kabul edilir.<sup>221</sup>

Şâfî mezhebine göre ise farz namazla beraber tahiyetü'l-mescid ve abdest sünnetine beraber niyet edilirse üçüsü de kılınmış sayılır. Cuma'nın sünnet gusûl yanında temizlik ya da serinleme niyeti edilirse yine ikisi yapılmış sayılır. Ancak hac ve umrede farz yanında tatavvu niyeti de edilirse sadece farz yapılmış sayılır. Yine Ramazan gecelerinde kazâ namazları ile birlikte terâvihe niyet edilirse sadece kazâ kılınmış olur. Zekât niyeti yanında sadaka niyeti de edilirse farz eda edilmiş sayılmaz. İmama rükûda yetişen biri tekbir-i ihrâmı rükûya eğilme niyetiyle getirirse namazı bozulmuş olur. Zira tekbir-i ihram farz, rükûya eğilirken söylenen tekbir ise hey'ettir.<sup>222</sup> Şâfîlerin bu örneklerine bakıldığında kuvvetli ve zayıf olan bir amele beraber niyet edildiğinde, Hanefilerde olduğu gibi kuvvetlinin sahih, zayıfın fâsît olacağı, ancak farz, zayıf olan tahiyetü'l-mescid ve abdest sünneti gibi zayıf amellerle beraber yapılıncı ikisinin de sahih olacağını söyledikleri anlaşılıyor.

<sup>219</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 45-47; Suyûtî, el-Eşbâh, s. 33-38.

<sup>220</sup> Şîrbînî, a.g.e. c. 1, s. 47-49.

<sup>221</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 48.

<sup>222</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, s. 35, 36.

#### 2.2.1.1.10. Niyetin Vakti Meselesi

Normalde niyetin her amelin başında olması gerekir. Ancak Hanefî mezhebine göre amelin başı, “hakîkî” ve “hükmi” diye ikiye ayrılır. İbn Nuceym: “Üç imama göre abdest, namazın hükmi başı kabul edildiği için, abdest alırken namaza niyet edilir ve ardından namaza mani bir şey yapmadan namaza başlanırsa namaz sahih olur” fetvasını naklettiği görülür. İmam Serahsî de, niyetin tekbir alırken<sup>223</sup>

Abdestte ise niyet, normalde yüzü yıkarken söylenir. Ancak yüzden önce yıkanılan uzuvların da sevabına nail olmak için eller yıkanınca niyet edilmelidir. Gusül de abdest gibi olduğundan başta niyet edilir. Teyemmümde ise, eller teyemmüm alınacak olan cisme dokundurulduğunda niyet edilir. Zekât ve fitır sadakasında ise, verilecek şey ayrılınca veya edâ edilince niyet edilir. Oruçta ise durum biraz ayrıntılıdır. Niyet edilecek olan oruç Ramazan’ın edâsı veya nâfile oruç ise, güneşin batımından gün ortasından önceye kadar niyet edilebilir. Eğer oruç Ramazan’ın kazâsı, nezir ve keffâret orucu gibi bir farz ise, güneşin batımından fecrin doğuşuna kadar niyet edilebilir. Hacda ise menâsiklerden önce ihrâmı giyerken niyet edilir.<sup>224</sup>

Şâfî mezhebine göre abdest alırken yüzün yıkandığı esnada niyet getirilmesi farzdır. Ancak yüzden önce yıkanan uzuvların sevabına nâil olmak için başta niyet edilmesi müstehaptır. Namaz niyetinin ise tekbir-i ihramla birlikte olması farzdır. Ramazan’ın edâsı, kazâsı, nezir ve keffâret gibi farz olan oruçlarda da güneşin batımından fecrin doğuşuna kadar niyet edilebilir. Nâfile oruçlarda ise niyet vakti zevâle kadar uzar. Gusülde de yıkamanın başında niyet edilir. Niyet edilmeden önce yıkanılan yerler yıkanmamış kabul edilir.<sup>225</sup>

#### 2.2.1.1.11. İbadet Boyunca Niyetin Devamlılığı Meselesi

Her iki mezhebe göre de, niyetin amellerin her cüzünde bulunması güç ve meşakkatli olduğu için amel boyunca niyetin devam etmesi şart görülmemiştir. İbadetin başında niyetin varlığı yeterli görülmüştür. Fakat başlanılan ibadetin bir cüz’ü olan bir şeyi, ibadet dışında farklı bir niyetle yapılacak olur ibadet geçerli olmaz. Örneğin; namazda rukûya eğilmek, hacda tavaf yapmak farzdır. Fakat namaz kılan biri atılan bir nesneden

<sup>223</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 49.

<sup>224</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 50-51.

<sup>225</sup> Şîrbînî, a.g.e. c. 1, s. 47-48, 72-75, 252, 253.



korunmak için ruküya eğilir ya da birini aramak niyetiyle kabenin etrafında dönerse söz konusu farzlar yapılmış olmaz.<sup>226</sup>

#### **2.2.1.1.12. Niyetin Yeri Meselesi**

Niyetin yeri kalptir. Bu sebeple sadece dil ile söylenmesi yeterli değildir. Her iki mezhebin bu konuda ittifakı söz konusudur. İbn Nuceym; “kalb ile niyet etmenin yanında, dil ile de telaffuz edilmesi hususunda müstahap, sünnet ve mekruh olduğu öne sürülmüş olsa da, müstahap olduğu görüşün tercih edilen görüş” olduğunu ifade etmiştir. Bu durum ibadet ve vesâilde de aynıdır. Ancak nezir, vakıf ve boşama gibi karşılıklı yapılan akitlerde niyetin dil ile ifade edilmesi gerekir.<sup>227</sup>

#### **2.2.1.1.13. Niyetin Şartları Meselesi**

Niyetin geçerliliği için bazı şartlar vardır. Birincisi: Niyet edecek kişinin müslüman olmasıdır. Bu sebeple Hanefî mezhebine göre abdest ve guslün dışında kâfirin yapacağı amel ve ibadetler makbul değildir. Onlara göre, abdest ve gusül alan bir gayr-i müslim İslam’a girecek olsa, abdest ve guslü bozacak bir durum içerisine girmemişse abdest ve gusül almış sayılır, namaz kılmak için tekrar abdest veya gusül almasına gerek kalmaz. Şâfiî mezhebinde, kurbet olarak kabul edilen amellerde, niyet edecek olan kişinin müslüman olması şartı vardır. Bu sebeple Şâfiîlerin en muteber görüşüne göre, kurbet oldukları için abdest, teyemmüm ve güsül için de müslüman olma şartı aranır.<sup>228</sup>

İkincisi: Niyet edecek kişinin mümeyyiz olması gerekir. Her iki mezhebe göre de mümeyyiz olmayan kimsenin niyeti geçersizdir.

Üçüncüsü: Hac dışında niyeti edilecek olan amelin farz, vâcip ve sünnet olduğunu bilmektir. Ancak niyetin tayini başlığında ifade edildiği gibi hac ve umrede bu şart aranmaz. Bunlara her ne şekilde niyet edilirse edilsin sahih kabul edilirler.

Dördüncüsü: Niyet ve yapılacak olan amele aykırı davranışlarda bulunmamaktır. Örneğin; oruca aykırı bir hal üzerinde bulunarak yapılan niyet geçersizdir. Niyeti bozma düşüncesi niyete aykırı durumlardan sayılmasına rağmen namaz ve oruç esnasında niyetten vazgeçmek bu amelleri ifsât etmez.<sup>229</sup>

<sup>226</sup> الأيقين لا يزول بالشك. Bkn. İbn Nuceym, a.g.e. s. 52.

<sup>227</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 53-55.

<sup>228</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, s. 52.

<sup>229</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, s. 52-59; İbn Nuceym, a.g.e. s. 57-60.

### 2.2.1.2. el-Yakînu Lâ Yezûlu bi’ş-Şekk<sup>230</sup>

Genel külli kâidelerin ikincisi sayılan bu kâide “şekk ile yakîn zâil olmaz” anlamına gelmektedir. Yani kesin bilgi (zannı galib)ile sabit olan bir şey, şüphe ile yok olmaz, geçersiz sayılmaz demektir. Bu kâide aynı lafız ile Mecelle’nin 4. kâidesi olarak düzenlenmiştir.

Ali Haydar Efendi, (ö.1355/1936) *Dürerü’l-Hukkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*; adlı Mecelle şerhinde “şekk” ve “yakîn” kavramını şöyle izah eder: “Şekk, bir şeyin varlığına veya yokluğuna eşit derecede kâni olmaktır. Yakîn ise, bir şeyin varlık veya yokluğundan birine, bir delil sebebiyle aklın kesin olarak veya zannı gâlip ile karar vermesidir.”<sup>231</sup> Bu kâide de bir önceki kâide gibi yüzlerce fıkıh meselesini ihtiva etmektedir. Yapılan bazı araştırmalara göre bu kâidenin bir önceki kâide olan “*el umûru bi mekâsidihâ*” kâidesinden daha kapsamlı olduğu ve fıkıh bablarının dörtte üçünü kapsadığı söylenmiştir.<sup>232</sup>

Örneğin; abdest aldığı kesin bildiği halde abdestinin bozulduğundan şüphe eden bir kimsenin bu şüphesi geçersiz sayılır. Bu sebeple bu abdestle kılanan namazlar sahih kabul edilir. Yine bir kimse, birine olan borcunu bir şekilde ödedikten sonra, alacaklı olan tarih belirtmeden bir daha hak davasında bulunacak olursa bu davası dinlenmez ve kâle alınmaz. Zira borcun ödendiği kesindir ama iddia edilen borcun ödemediği sonra ortaya çıkmış yeni bir borç olması ise şüphelidir.<sup>233</sup>

#### 2.2.1.2.1. Bu Kâidenin Kaynakları

Bu kâidenin kaynakları Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şu hadis-i şerifleridir: “*Sizden biri midesinde bir şey hisseder ve kendisinden bir şeyin çıktığından şüphe ederse, ses işitmeden veya koku duymadan sakın camiden çıkmasın.*”<sup>234</sup> Hadis-i şerifte görüldüğü gibi abdestinden emin olan kimseye hâsıl olan şüphe dikkate alınmaması istenmiştir.

“*Sizden biri namazda hata eder de, bir veya iki kıldığında şüphe ederse, bir (kıldığını), yine iki mi üç mü diye şüphe ederse iki kıldığını), üç mü dört mü kıldığında şüphe ederse üç kılmış kabul etsin ve selam vermeden önce sehiv için iki secde yapsın.*”<sup>235</sup>

<sup>230</sup> اليقين لا يزول بالشك. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 72; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 64.

<sup>231</sup> Ali Haydar, *a.g.e.* c.1, s. 39.

<sup>232</sup> Geniş bilgi için bkn. Suyûtî, *a.g.e.* s. 72.

<sup>233</sup> Yıldırım, *a.g.e.* s. 37.

<sup>234</sup> Buhârî, *Vudû’*, 4.

<sup>235</sup> Müslim, *Vudû’*, 361.

Genel beş küllî kâidenin altına dâhil olan çok sayıda alt kâideler mevcuttur. Bunlar arasında en çok alt kâidesi bulunan bu kâidedir. Şimdi Şâfiî ve Hanefî fıkıhçıların ilgili iki eserde ittifak ettikleri tespit edilen alt kâideler izah edilecektir.

#### **2.2.1.2.2. el-Aslu Bekâu Mâ Kâne ‘alâ Mâ Kâne<sup>236</sup>**

Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır anlamında olan bu kâide, bir önceki kâidenin alt kâidesi olarak değerlendirilir. Bu kâide aynı lafız ile Mecelle'nin 5. kaidesi olarak düzenlenmiştir.

Örneğin; abdest aldığını kesin bildiği halde abdestinin bozulduğundan şüphe eden bir kimsenin, abdestli olduğu kabul edilir. Yine abdestinin bozulduğundan emin olan bir kimse, abdest alıp almadığı hususunda şüphe ederse abdestsiz olduğu kabul edilir. Yine abdestli olan biri, uyuklama ve uyuma arasında şüpheye düşerse abdesti bozulmamış kabul edilir. Yine oruç tutacak olan biri, imsak vaktinin girmediğini zannederek yer içerse orucu bozulmaz. Ancak güneşin battığını zannederek yer içerse orucu bozulmuş olur. Çünkü geceye nazaran asıl olan gecenin devamı, gündüze nazaran da asıl olan gündüzün devamıdır.<sup>237</sup>

Bu kâide ile amel etmenin şartı şüphenin devam etmesidir. Ancak yukarıda saydığımız durumlarda şüphe ortadan kalkar ve kişi kesin bilgiye veya kanaate ulaşırsa onunla amel etmelidir. Örneğin; abdestli olan birinin abdesti bozulduğu hususunda şüpheye düşer ve bu kâide ile amel ettikten sonra abdestsiz olduğunu bir vesile ile kesin olarak öğrenirse o abdestle kıldığı namazları iade etmesi gerekir.

#### **2.2.1.2.1.1. Bu Kâidenin İstisnâları**

İmam Muhammed'e ait olan; “abdestli olan bir kimse dinlenmek üzere helaya girer, oturur ve ardından kendisinde abdesti bozan bir durumun hâsıl olup olmadığından şüphe ederse abdesti bozulmuş olur.”<sup>238</sup> Muhtemelen İmam Muhammed'in (ra.) bu durumu istisnâ etmesinin sebebi, tuvaletlerin normalde abdest bozma yerleri olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır.

#### **2.2.1.2.3. el-Aslu Berâetu'z-Zimme<sup>239</sup>**

Berâet-i zimmet asıldır anlamına gelmektedir. Yani kişinin suçluluğu, şer'î kıstaslara göre tespit edilmedikçe masum kabul edilir.

<sup>236</sup> الأَصْلُ بَقَاءِ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 74; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 65.

<sup>237</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 72-74; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 65.

<sup>238</sup> İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 65.

<sup>239</sup> الأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 74; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 65.

Kâidede yer alan “zimmet” kavramı; “kişinin leh ve aleyhine olan şeyler için kendisiyle ehil sayıldığı bir vasıftır” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>240</sup>

İslam fiqhında suçun tespiti için bir takım şartlar vardır. Bu şartların tamamen ya da kısmen yokluğu durumunda dava dinlenilmez. Zira asıl olan masumiyettir. Örneğin; şahitsiz olarak yapılan suçlama davası dinlenilmez.

Bu kâide aynı lafız ile Mecelle'nin de 8. Kâidesi olarak kanunlaşmıştır. Aynı zamanda bu kâide; günümüz Medenî Kanunu, Borçlar Kanunu ve Türk Ticaret Kanunu'nda da aynen geçerliliğini korumaktadır.<sup>241</sup>

#### **2.2.1.2.4. Men Şekke Hel Fe‘ale Şey‘en ev lâ fe‘l-Aslu Ennehû lem yef‘alhu<sup>242</sup>**

Bir kimse (yapılması gereken) bir şeyi, yapıp yapmadığı hususunda şüphe ederse asıl olan yapmamış olmasıdır. Örneğin; namazda sehiv secdesi yapması gereken bir kimse sehiv secdesi yapıp yapmadığı hususunda şüpheye düşerse yapmamış kabul edilir. Yine abdest, namaz gibi bir amelde yapılması gereken bir rüknün yapılıp yapılmadığı hususunda şüphe olacak olursa söz konusu rüknün yapılmamış kabul edileceği için tekrar yapması gerekir. Yine birisi vakit içerisinde namaz kılp kılmadığı hususunda şüphe ederse kılmamış kabul edilir ve tekrar kılması gerekir. Ancak vakit çıktıktan sonra şüphe hâsıl olacak olursa ona itibar edilmez.<sup>243</sup>

#### **2.2.1.2.5. Mâ Sebete bi Yakînin Lâ Yurtefa‘u İllâ bi Yakîn<sup>244</sup>**

Yakîn bilgi (*zann-ı gâlib*) ile sabit olan, ancak yakîn bilgi ile ortadan kalkar anlamındadır. Örneğin; birisi eşini boşayıp boşamadığı hususunda şüphe ederse eşini boşamamış kabul edilir. Zira nikâh akdi yakîn ile sabit olduğu için ancak yakînî bilgi olan talak ile ortadan kalkabilir. Yine, birinden kesin borç aldığını bilen kimse, ödediğinden emin olmadan bu borçtan muaf tutulamaz.

Bu kâidenin yüzlerce örnekleri mevcuttur. Fakat bu örneklerle yetinmek yeterli olacağı düşünülmektedir.

<sup>240</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 44.

<sup>241</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 45.

<sup>242</sup> مَنْ تَيَقَّنَ هَلْ فَعَلَ شَيْئًا أَوْ لَا فَلْأَصْلَ أَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْهُ. Bkn. Suyûtî, el-Eşbâh, s. 77; İbn Nuceym, a.g.e. s. 67.

<sup>243</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, s. 77; İbn Nuceym, a.g.e. s. 67, 68.

<sup>244</sup> مَا نُبِّتَ بِبَيِّنٍ لَا يَرْتَفَعُ إِلَّا بِبَيِّنٍ. Bkn. Suyûtî, el-Eşbâh, s. 77; İbn Nuceym, a.g.e. s. 69.

#### 2.2.1.2.6. Men Teyakkane'l-Fi'le ve Şekke fi'l-Kalîli ve'l-Kesîri Humile ale'l-Kalîl<sup>245</sup>

Bir kimse, kesin olarak yaptığını bildiği bir amelin, miktarında şüpheye düşerse az olan düşünce mutebe kabul edilir anlamındadır.<sup>246</sup> Örneğin; namaz kılan biri, rekât sayılarında şüphe ederse az olan rekât sayısı esas kabul edilir. Yine zekât verdiğiinden emin olan bir kişi, ne kadar verdiği hususunda şüphe edecek olursa az olan miktar esas kabul edilir.

#### 2.2.1.2.7. el-Aslu el-'Ademu<sup>247</sup>

Asıl olan yokluktur anlamındadır. Buna göre varlığı ve yokluğu hususunda tartışılan bir şeyde asıl olan yokluktur. Ancak bu kâide mutlak değildir. Sadece ârizî/geçici olan sıfatlarda geçerlidir. Buna göre ihtilaf edilen vasıf, ilgili şeyin aslî bir vasfı ise, bunun varlığını iddia edenin sözü makbuldür. Eğer varlığı tartışılan bu vasıf, ârizî bir vasıf ise bu kâide gereği bunu inkâr edenin sözü kabul edilir. Bu kâide bahsettiğimiz şartları da göz önünde bulundurularak geliştirilip ve “*arizî vasıflarda asıl olan yokluktur*” şeklinde, Mecelle'nin 9. kâidesi olarak düzenlenmiştir.

Örneğin; ikrar veya şahitler aracılığı ile sabit olan bir borcun, ödendiği ya da alacaklı tarafından ibra edilerek hakkından vazgeçtiği hususunda borçlu ve alacaklı arasında bir ihtilaf olursa alacaklının sözü kabul edilir. Zira borç sabit olduktan sonra ödenmesi ârizî vasıf kabul edilir. Yine satılan bir üründe görülen bir kusurun, alıcı tarafından satım öncesi, satıcı tarafından ise satım sonrası olduğu konusunda ihtilaf çıkarsa satıcının sözü kabul edilir. Zira malda kusurun bulunması arizî vasıf olarak kabul edilir.<sup>248</sup> Ancak tartışma konusu olan şey aslî bir vasıf ise, asıl olan bu vasfın varlığıdır. Örneğin; bir kişi birisini kendi malını çalmak veya telef etmek ile suçlarsa bu iddiasını ispat etmedikçe suçladığı kimse masum kabul edilir. Zira olması gereken, malın sahibinde bulunmasıdır. Gasp ya da çalınmış olması ise arizîdir..

#### 2.2.1.2.6.1. Bu kâidenin İstisnâları

Bir kişi hanımının malından tasarruf eder, ardından eşi ölür ve eşinin diğer mirasçıları bu tasarrufun eşten izinsiz olduğunu iddia ederlerse, normalde asıl iznin

<sup>245</sup> مَنْ تَيَقَّنَ الْفِعْلَ وَشَكَ فِي الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ حُمِلَ عَلَى الْقَلِيلِ. Bkn. Suyûtî, el-Eşbâh, s. 77; İbn Nuceym, a.g.e. s. 69.

<sup>246</sup> Buhârî, Vudû', 4.

<sup>247</sup> الْأَصْلُ الْعَدَمُ. Bkn. Suyûtî, el-Eşbâh, s. 82; İbn Nuceym, a.g.e. s. 71.

<sup>248</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, s. 80; İbn Nuceym, a.g.e. s. 71, 72.

olmaması olmak birlikte kocanın sözü kabul edilir. Diğer mirasçıların bu iddiaları geçersiz sayılır.<sup>249</sup> Zira eşler genelde birbirlerinin malında tasarruf hususunda izin verdikleri bilinir.

### 2.2.1.2.7. el-Aslu İdâfetu'l-Hâdisi İlâ Akrebi Evkâtihi<sup>250</sup>

Asıl olan ortaya çıkan yeni şeyi, mümkün olan en yakın zamana nispet etmektir anlamındadır. Yani yeni ortaya çıkan bir şeyin, ortaya çıkış zamanında ihtilaf edilecek olursa, uzak zamana nisbet edilmesini gerektiren deliller ortaya çıkmadıkça en yakın zamana nisbet edilir ve o andan sonra ortaya çıktığı kabul edilir.

Bu kâide, başta İbn Nuceym ve diğer Hanefî âlimleri tarafından bu lafız ile kodlanmış ve aynı lafız ile Mecelle'nin 11. kâidesi olarak düzenlenmiştir. Ancak başta Suyûtî olmak üzere Şâfiî âlimleri bu kâideyi “*el-aslu fi kullî hâdisin takdîruhû bi ekrabe zemenin*” şeklinde kodlamışlardır.<sup>251</sup> Görüldüğü farklı telaffuza rağmen her iki kodlama arasında mana açısından hiçbir fark yoktur. Farklılık olmadığı ve Mecelle'de bu şekilde düzenlendiği için başlıkta bunun verilmesi uygun görüldü.

Örneğin; bir kişi namaz kıldığı elbisesinde, ne zaman bulaştığı belli olmayan bir necaset (gaita) görürse en son tuvalet ihtiyacını yaptığı anda bulaşmış oldu var sayılır. Zira necasetin bulaşma ihtimali olabilecek en yakın zaman budur. Yine bir kişi elbisesinde ne zaman bulaştığı belli olmayan meni görürse, bu meninin en son ki uyumasında bulaştığı kabul edilir. Yine bir kişi elbisesinde idrar ya da kan görürse, en son yaptığı tuvalet ihtiyacı ile en son karşılaştığı burun kanamasında bulaştığı düşünülür. Bu sebeple söz konusu zamanlardan sonra kılınan bütün namazlar kaza edilmelidir. Meni örneğinde ihtilam olduğunu hatırlamazsa bile yine de gusül gerekir.

Bu kâide, iki mezhep tarafından ittifak ile kabul edilmiş olmasına rağmen, su kuyularında bulunan hayvan leşlerinin ne zaman düşmüş olma ihtimali, bu kuyularda bulunan suyun necisliği ve bunların temizlenmesi hususunda farklı fetvalar verdikleri göze çarpmaktadır. Bu sebeple kâidenin her iki mezhep açısından daha doğru anlaşılması için bu meseleleri izah etmekte fayda olacağı düşünülmektedir.

Bu kâideye göre kuyuda ne zaman düştüğü belli olmayan fare vb. bir necaset görülürse yeni düştüğü varsayılır ve necasetin görüldüğü andan itibaren su necis kabul edilir. Böylece daha önce kılınan hiçbir namazı kaza etmek gerekmez. Ancak İmam-ı Âzam'ın ilerde zikredilecek olan gizli bir illetten dolayı, bu kâideyi/genel kuralı bırakarak

<sup>249</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 47.

<sup>250</sup> الْأَصْلُ إِضَافَةُ الْحَادِثِ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ. Bkn. Suyûtî, el-Eşbâh, s. 82; İbn Nuceym, a.g.e. s. 71.

<sup>251</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, s. 80.

şöyle bir istihsan yapar: Kuyuda bulunan fare vb. necaset eğer parçalanmışsa üç günlük, parçalanmamış ise bir günlük namaz kaza edilmelidir.”<sup>252</sup> Zira suya düşen farenin üç gün zarfında paçlandığı tecrübe ile sabittir.

İmam Âzam’ın bu istihsanı dışında namazların kaza edilmesi meselesi her iki mezhebe göre aynıdır. Yani yeni düştüğü var sayıldığı için necaseti geçmişe sirayet etmez.

Yine böyle bir suyun necaseti hakkında her iki mezhebe göre ciddi ihtilaflar mevcuttur. Hanefilere göre, böyle bir su doğrudan necis olmuş ve içine düşen hayvanın küçük veya büyük olmasına göre farklı temizleme (tathîr) yollar kabul edilirken, Şâfiîlerde ise düşen hayvanın küçük veya büyüklüğüne bakılmaz. Onlara göre suyun necis veya temiz kabul edilmesi doğrudan suyun miktarı ve gözlemlenen özellikleri ile bağlantılıdır. Buna göre böyle bir su eğer kulleteyn<sup>253</sup> miktarından az ise, necasitin görülmesi anından itibaren suyun necis olduğu kabul edilir. Ancak su kulleteyn veya daha fazla ise, suyun özelliklerine bakılır. Eğer renk, koku ve tadından biri değişmişse suyun necis olduğu kabul edilir. Eğer suyun bu üç özelliğinde herhangi bir değişiklik olmamışsa su temiz kabul edilir.

Kulleteyn miktarı Şâfiî mezhebinde suyun necis olma meselesinde temel ölçüsüdür. Suyun az ve çok kabul edilmesi ölçüsünde de yine kulleteyn miktarı esas alınır.<sup>254</sup> Şâfiîler bu meselede Hz. Peygamber’in; “*su kulleteyn miktarına ulaşınca (rengi, kokusu ve tadı değişmedikçe) necis olmaz*”<sup>255</sup> hadis-i şerifini kaynak kabul ederler.

#### **2.2.1.2.7.1. Bu Kâidenin İstisnâları**

Hükümün en yakın zamana nisbet edilmesi gerektiğini ifade eden bu kâidenin, her iki mezhebe göre de bazı istisnâları vardır. Örneğin; ölüm hastalığında olan biri vasiyet eder ve bu hastalık dışında; damdan düşme veya bir cinâyete kurban gitme gibi başka bir sebeple ölürse, vasiyetin malın üçte birlik kısımdan yapılmış olduğu değerlendirilir. Yani damdan düşme ya da öldürülme dikkate alınmadan ölüm hastalığı sebebiyle ölmüş gibi var sayılır. Bu sebeple yaptığı vasiyet malın üçte biri oranında geçerli sayılır. Eğer yaptığı vasiyet bu miktardan fazla ise varislerin izin vermesi durumunda geçerli olur. Aksi

<sup>252</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 72-74.

<sup>253</sup> Kulle: 104 kg.’a tekabül eden su küpüdür. (Erdoğan, Mehmet, a.g.e.) Buna göre Kulleteyn 208 kg.’lık suya tekabül eder.

<sup>254</sup> Şirbinî, **a.g.e.** c. 1, s. 21-23.

<sup>255</sup> Ebû Dâvûd, Tahâret, 33; Tirmizî, Tahâret, 71; Ahmed b. Hanbel, 8/374.

takdirde geçersiz kabul edilir. Yine aldığı bir darbe sonucu yara alan ve bu yara ile ölen kişi ilk darbe anında darbe, sebebiyle ölmüş kabul edilerek vuran kişiye kısas gerekir.<sup>256</sup>

#### 2.2.1.2.8. el-Aslu fi'l-Eşyâi el-İbâhe hattâ Yedulle'd-Delîlu 'alâ Tahrîmihâ<sup>257</sup>

Haram olduğuna dair delil olmadıkça eşyada asıl olan helal olmasıdır anlamındadır. Bu kâide Şâfiî mezhebinde ittifakla kabul gören bir kâidedir. Ancak İbn Nuceym bu kâideyi izah ederken Hanefî mezhebinde varlığı ihtilafli bir kâide olduğunu ifade ettikten sonra mezhep içindeki ihtilafı şöyle aktarır: “*Aralarında İmam Kerhî ve Hidâye yazarı Merğînânî'nin de bulunduğu bir grub Hanefî âlimi, Şâfiîler gibi düşünerek eşyada asıl olanın ibâhe olduğunu söylemiştir. Çoğunluğun yer aldığı Hanefî âlimleri ise eşyada asıl olanın haramlık olduğunu söylemişlerdir*”.<sup>258</sup> Buna göre, hakkında şer'î şerifte açık hüküm bulunmayan ve onu haram kılacak bir gerekçe bulunmayan hayvan, bitki vb. şeyler helal sayılır. Şâfiî âlimleri bu kâideyi en çok zürafa örneği ile açıklar. Yine bu örneği veren Suyûtî, Zürafa meslesinin Hanefî ve Malikilerin kâideleri gereği de helal olması gerektiğini ifade eder.<sup>259</sup> Normal de mezhepte ihtilaf edilen meseleleri ele alırken tercihte bulunan İbn Nuceym, bu konuda açık bir tercih yapmamıştır. Fakat zürafa meselenin Suyûtî'den; “*Hanefî kâidelerine göre helal olması gerektiğini*” itiraz etmeden nakletmesi, kendisinin de eşyada asıl olanın ibâhe olduğunu düşünen âlimlerin safında olduğunu gösterir.

#### 2.2.1.2.8.1. Bu Kâidenin Kaynakları

Bu kâidenin kaynakları, Hz. Peygamber'in (sav.) şu hadisi şerifleridir:

“*Allah'ın helal kıldığı helal, haram kıldığı da haramdır. Hükmünü belirtmediğinde ise af vardır. Allah'ın bu afiyetini kabul edin. Zira Allah hiçbir şeyi unutmuş değildir.*”<sup>260</sup>

“*Allah bazı şeyleri farz kıldı, onları ihmal etmeyin. Bazı şeyleri de haram kıldı, onları da çiğnemeyin. Bunların sınırları belirlenmiştir, onları aşmayın. Bazı şeylerin de hükmünü açıklamamıştır ama bu, onları unuttuğu anlamına gelmez. Onları irdelemeyin.*” Bu hadisin farklı bir tarikinde de: “*Unuttuğundan değil, size olan rahmetinden dolayı birçok şeyin hükmünü açıklamadı. (Bunları haram sayarak) kendinizi zorluğa sokmayın. Onları kabul edin.*” Helal, Allah'ın kendi kitabında helal kıldığı, haram da kendi kitabında haram

<sup>256</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 82; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 70.

<sup>257</sup> *الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على تحريمها*. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 80; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 71.

<sup>258</sup> İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 74, 75.

<sup>259</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 82-86.

<sup>260</sup> Heysemî, Ebû'l-Hasan Nüreddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân *Mecme'u'z- Zevâid*, Tefsîr, 20, Tahk. Hisâmuddîn el-Kudsî. Kahire: Dâru'l-Marife, 2000,



kıldıdır. Bahsetmedikleri ise (sizi) muaf tuttıkları şeylerdir.”<sup>261</sup> Bu hadislerin yanı sıra yakın manada olan başka hadisler de mevcuttur. Onları da kaynaklar arasında düşünmek mümkündür.

#### 2.2.1.2.9. el-Aslu fi'l-Ebda' et-Tahrîm<sup>262</sup>

Cinsellikte asıl olan haramlıktır anlamındadır. Bu kâide bu lafız ile her iki mezhep âlimlerince kullanılmakla birlikte, Hanefîlerde daha çok, aynı anlama gelen; “*el-aslu fi'n-Nikâhi el-hazar*” kâidesi daha meşhurdur. Buna göre bir kadının bir erkeğe helal ve haram olma ihtimali olursa haramlık esas alınarak haram olduğu kabul edilir. Bu kâide gereği Hanefîler “*cimâ konusunda icthad olmaz,*” anlamında olan “*lâ yecûzu't-taharrî fi'n-nikâh*” kâidesini de geliştirmişlerdir.

Bu kâidenin geçerli olması için kadını erkeğe haram kılan sebep hakikî anlamda mevcut olmalıdır. Örneğin; iki eşi bulunan birisinin, eşlerinden birini boşadığını kesin biliyor ama hangisini boşadığını hatırlamıyorsa, hatırlayınca kadar iki eşi de ona haram kabul edilir. Zira haramlık sebebi olan boşama hakikî manada mevcuttur. Tahrim sebebi tam anlamıyla mevcut olmazsa örneğin; bir kadın memesinin ucunu bir kız çocuğunun ağzına koyar ve çocuğun süt emdiğini kesin bilmez ya da o sırada kadının sütü kesik ise bu kız çocuğu, bu kadının akrabalarına haram olmaz.

#### 2.2.1.2.9.1. Birçok Kadından Süt Emen Bir Kızla Evlenme Meselesi

Birçok kadından süt emen bir kız çocuğu meselesinde Hanefîler, bu kızın kendisinin süt kardeşi olduğuna dair her hangi bir alâmet veya şahidi olmayan erkeğin bu kızla evlenmesinde bir sakınca görmez. Şâfiîler ise, bu evliliği mekruh saymakla birlikte cevaz noktasında Hanefîlerle aynı görüştedirler. Ancak bu emzirme sınırlı sayıda kadınlar tarafından gerçekleşirse Hanefîler evlilik kapısının kapanmaması gerektiği düşüncesi ile ruhsata binâen bu kâidenin bir istisnâsı olarak evliliğe cevaz verirler.<sup>263</sup> Zira onlara göre bu durumda evlilik kapısı kapanırsa daha büyük tehlike olan; evlilik müessesesinin yok olmasından endişe edilir. Ancak Şâfiîler bu kâide gereği, bu evliliğe bu evliliğe asla cevaz vermezler. Hanefîlerin geçerli gördüğü bu mazereti de kabul yersiz kabul ederler.<sup>264</sup>

<sup>261</sup> Heysemî, Tefsîr, 20.

<sup>262</sup> الأَصْلُ فِي الْأُبْضَاعِ التَّحْرِيمِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 84; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 75.

<sup>263</sup> İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 77.

<sup>264</sup> Şîrbînî, *a.g.e.* c.3. s. 178, 179.

Dünyanın adeta küçük bir köye dönüştüğü zamanımızda, bu konuda Şâfiîlerin görüşünü tercih etmek daha doğru olacağı düşünülmektedir. Zira Hanefîlerin evlilik müessesenin yara alacağı endişesi ortadan kalkmıştır.

#### 2.2.1.2.10. el-Aslu fi'l-Kelâmi el-Hakîka<sup>265</sup>

Asıl olan (sarfedilen) sözün hakikî manaya hamledilmesi anlamındadır. Usulcüler, belâgatçılardan farklı olarak maksadın hakikî ve mecazî olmak üzere iki şekilde ifade edilebileceğini söylerler. Kâidede yer alan “*asıl*” kelimesi normalde delil, kâide, genel kural vb. birçok manaya gelir. Ancak burada “*tercih edilen*” anlamında kullanılmıştır. Buna göre, sarfedilen sözün hakikî manada söylenmiş olmasını tercih etmek, kabul etmek esastır.

Bu kâide, hakikî mananın mecaz manadan daha yaygın kullanıma sahip olduğu ya da eşit kullanıma sahip olmakla birlikte mecazın tercih edildiğine dair delilin olmadığı yerlerde geçerlidir. Fakat sözün fiziki olarak hakikî manada kullanılmış olma ihtimali yoksa veya mecazî mananın kast edildiğine dair delil varsa mecazî mana asıl kabul edilir. Örneğin; “*nikâh*” lafzı, cinsel ilişki anlamında hakikat, nikâh akdi manasında ise mecazîdir ve her iki kullanım da eşittir. Buna göre: “*Babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlamayın*”<sup>266</sup> âyetinde yer alan ve “*lâ tenkhû*” sözünden mecazî mananın tercih edildiğine dair delil olmadığı –aksine “*el-aslu fi'n-nikâhi el-hazar*” kâidesine gereğince hakikî mananın tercih edilmesi gerektiği –için hakikî mana asıl kabul edilir. Dolayısıyla babanın her ne şekilde olursa olsun ilişkiye girdiği kadın, âyetle haram kılınmış kabul edilir.<sup>267</sup> Hanefîler bu kanaattedirler. Ancak Şâfiîler, aynı ifadeyi, mecazî anlam olan nikâh akdi olarak anladıkları için mekruh olmakla birlikte babanın gayri meşru bir yolla beraber olduğu kadınla evlenmenin caiz olduğunu söylerler.

Yine birisi, tekil kalıbyla çocuğuna/veledine vasiyet ya da vakıfta bulunursa, sadece öz erkek çocuklar kast edilmiş sayılır. Zira “*veled*” kelimesi hakikatta öz erkek çocuk için kullanılır. Kız çocuklarının dâhil olup olmadığı meselesi ihtilaflı olmakla birlikte zâhirurrivâyeye göre dâhil olmaz. İbn Nuceym, sahih görüşün de bu olduğunu söyler. Ancak çoğul kalıbyla bunu yapılacak olursa bütün nesile yapılmış olur. Şâfiî mezhebi de, Hanefî mezhebi gibi “*veled*” kelimesini öz erkek çocuk için kullanıldığını kabul ettikleri için Hanefîlerle aynı görüşte olmakla birlikte, bu vasiyetin tekil veya çoğul

<sup>265</sup> الأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 86; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 77.

<sup>266</sup> Nisâ, 4/22.

<sup>267</sup> Yıldırım, *a.g.e.* s. 53.

kalıbında bir fark görmezler. Aslında bu tekil ve çoğu kalıbı hususunda Hanefîlerde Şâfiîlerle aynı düşüncededirler. Fakat örfün bu manayı tahsis ettiklerini söylerler.<sup>268</sup> Kısaca Hanefîlere göre, “veled” kelimesi ile öz erkek çocuk, “evlad” ile ise bütün nesil kast edildiği kabul edilir. Şâfiîlere göre ise öz ve üvey erkek çocuklar anlaşılır.<sup>269</sup> Aslında hakikî mana açısından Şâfiîlerin görüşü doğru olmalıdır. Ancak Hanefîlere göre örf hakikî manayı tahsis edebildiği için, örfün geçerli kabul edildiği durumlarda bu tahsisler geçerli olur. Bu örnekte örfün hakikî manayı tahsis ettiği örneklerden kabul edilir. Hanefîlere göre örfün hakikî manayı tahsis etmesi oldukça önemli bir husustur. Buna göre bugün “çocuk” ifadesi öz ve üvey çocukları kapsadığı için böyle bir ifade ile yapılavak olan vasiyete bütün çocukların dâhil olacağı anlaşılmaktadır.

Yine bir kişi bir şeyi yapmayacağına dair yemin eder de, onu bir başkasına yaptırırsa yeminini bozmuş sayılmaz. Fakat bu yemini yapan kişi, yapmayacağına dair yemin ettiği işi genelde başkalarına yaptırma makamında olan biri ise, yeminini bozmuş sayılır. Örneğin; bir belediye başkanı, sokakları süpürmeyeceğine dair yemin eder de, sonra sokakları görevlilere temizletirse yeminini bozmuş sayılır.<sup>270</sup> Zira o kişinin bulunduğu konum, mecâzî mananın hakikî manaya tercih edilmesi gerektiğini gösterir.

Sözü hakikî manadan mecâzî manaya sevk eden sebepler konusunda, mezhepler arasında birçok ihtilaf mevcuttur. Bir mezhebin mecâzî manaya mahmul olarak kabul ettiği bir şeyi, diğer mezhebin kabul etmediği görülmektedir. Bu sebeple yukarıda saydığımız örnek gibi birçok meselede ihtilafın söz konusu olduğu kaçınılmaz olur.

### 2.2.1.3. el-Meşakkatu Teclibu't-Teyşîr<sup>271</sup>

Zorluk (*meşakkat*) kolaylığı gerektirir anlamındadır. Genel küllî kâidelerin üçüncüsü olan bu kâide, aynı kodlama ile Mecele'nin 17. kâidesi olarak düzenlenmiştir. İslam fıkıhının en geniş kâidelerinden biri kabul edilir. Öyle ki; şer'î şerifin insanlara yolculuk (*sefer*), hastalık, yaşlılık, çaresizlik (*iztirâr*) vb. durumlarda sağladığı bütün kolaylıkların (*ruhsatların*) ana kaynağı olarak görülür.

Bu kâide bunca genişliğe rağmen mutlak değildir. Örneğin; şer'î şerifin emrettiği işlerin tabiatında var olan kısmî zorluk ve sıkıntılar ve ya yasak kıldığı haramlardan sakınırken karşılaşılan zorluk ve sıkıntılar bu kâidenin kapsamı altına girmezler.<sup>272</sup> Bu

<sup>268</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 86; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 77, 78.

<sup>269</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 87; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 77, 78.

<sup>270</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 86; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 78.

<sup>271</sup> *المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ*, Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s.102; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 83.

<sup>272</sup> Ali Haydar, *a.g.e.* c. 1, s. 72.

sebeple âlimler, bu kâidenin yanlış mecralara çekilmemesi için çok titiz davranarak meşakkati üç kısma ayırarak kâidenin kapsamı altına giren meşakkatleri her yönüyle açıklamaya gayret göstermişlerdir. Kısaca bu kısımlar anlatılacaktır. Birincisi; yapılan ibadet ve amelin doğasında var olan meşakkattir. Kış mevsiminde abdest ve gusul alırken, yazın sıcak günlerde oruç tutarken veya hac menâsiki yerine getirilirken karşılaşılan zorluklar, bu kışı için örnek olarak düşünülebilir. Bu zorluklar can, mal veya bazı organların telefine yol açması durumları hariç, kolaylık gerektirmez.

İkincisi: Bazı ibadet ve amellerin yapıldığı sırada karşılaşılan hafif baş ağrısı, diş sızlaması gibi basit ve normal görülen sıkıntılar gibi. Bunlar da hiçbir şekilde kolaylığı gerektirmezler.

Üçüncüsü: Zorluk seviyesi bu iki kısım arasında bulunan sıkıntılardır. Örneğin; vücudun ateşlenmesi, şiddetli sayılabilecek diş ağrıları gibi olan zorluklar. Bunun net bir ölçüsü olmamakla birlikte hangi kısma yakın görülürse onun hükmünü alması gerektiği ifade edilmektedir. İnsanın normal bir hastalığa yakalanması da bu kısma dâhil edilir.<sup>273</sup>

#### 2.2.1.3.1. Bu kâidenin Kaynakları

Bu kâidenin kaynakları aşağıdaki âyeti kerime ve hadis-i şeriflerdir:

- a. *“Allah sizin için kolaylık diler, zorluk değil.”*<sup>274</sup> *“Dinde size hiçbir zorluk kılmadı.”*<sup>275</sup>
- b. *“Size müsamahakâr olan Hanîf/fitrat dini ile gönderildim.”*<sup>276</sup>
- c. *“Kolaylaştırın zorlaştırmayın.”*<sup>277</sup>
- d. *Ebû Hureyre'nin (ra.) rivâyet ettiğine göre: Hz. Peygamber üç defa yemin ederek Allah'ın dini kolaylık dinidir*<sup>278</sup> *buyurmuştur.*
- e. Hz. Aişe (ra.) şöyle buyurmuştur: *“Hz. Peygambere iki şey arasında tercih hakkı verildiğinde haram olmadıkça o, her zaman kolay olanı tercih etmiştir. Dini meşru kılan Allah'tır. Onu yumuşak, müsamahakâr ve geniş kılmıştır, dar kılmamıştır.”*<sup>279</sup>

<sup>273</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 108; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 89,90.

<sup>274</sup> Bakara, 2/188.

<sup>275</sup> Hac,22/78.

<sup>276</sup> Ahmed b. Hanbel, **Musned**, İkinci Baskı, Lübnan; Müessetu'r-Risâle, 1420/1999, 36/623.

<sup>277</sup> Buhârî, Cumu'a, 217.

<sup>278</sup> Ahmed b. Hanbel, 34/269.

<sup>279</sup> Buhârî, Cumu'a, 217.

### 2.2.1.3.2. İslam fıkhnının Sağladığı Kolaylıklar

İslam fıkhnı ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim itibari ile bizzat insanın yaratıcısı olan Allah (c.c.) tarafından vaz edildiği için insanın fitratına uygundur. Bu sebeple insanın zorluğa düştüğü birçok durumda kendisine kolaylıklar sağlamıştır. Özellikle bu kâidenin daha iyi anlaşılması için bu kolaylıkları kısaca aktarılacaktır. Sayılacak kolaylık çeşitlerinde, her iki mezhep ittifak halinde olmakla birlikte bu kolaylıkların pratiğe dönüşmesinde bir takım ihtilaflar söz konusudur.

1. İskât (*muâf kılma*) kolaylığı: Geçerli bir mazeret ve şartlar gerçekleştiği durumlarda, kişinin Cuma namazı, hac ve umre, gibi bazı ibadetlerden muâf kılınması örnekleri sayılabilir.
2. Tenkîs (*azaltma/eksiltme*) kolaylığı: Seferî durumda 4 rekâtlı namazların 2 rekât olarak kılınması gibi. Ancak Hanefî mezhebinin asah görüşüne göre, bu eksiltme bir ruhsat değil, azimet kabul edilir. Bu sebeple onlara göre seferde 4 rekâtlı namazların 2 rekât olarak kılınması gerekir. Çünkü onlara göre seferî kişiye namaz bu şekilde farz kılınmıştır.
3. İbdâl (*değişim/değiştirme*) kolaylığı: Belirli şartlarda abdest ve guslün yerine teyemmüm alınması, hastalık durumunda ayakta namaz kılınması durumunda oturarak veya uzanarak namaz kılınması ve oruç tutamayan kimsenin oruç yerine yerine fakiri yedirilip içirmesi gibi.
4. Takdîm (*öne alma*) kolaylığı: Şâfiî mezhebine göre yolculuk, yağmur vb. durumlarda, Hanefîlere göre ise sadece Arafat'ta ikinci namazının öğlen namazıyla birlikte öğlen vaktinde kılınması ve zekât ile fitrenin vucup vakti girmeden verilebilmesi gibi.
5. Te'hîr (*sonraya alma*) kolaylığı: Şâfiî mezhebine göre sefer ve korku durumlarında öğlen namazını ikindiye, akşam namazını da yatsı namazı vaktine ertlenebilmesi (*te'hîr edilmesi*) gibi. Bunun yanı sıra her iki mezhebe göre Müzdelife'de akşam namazını yatsı namazı vaktine erteleme, yolculuk ve hastalıkta Ramazan orucunun ertelenmesi ve can kurtarmak gibi önemli bir iş ile meşgul olan kimsenin namazlarını ertelemesi gibi.
6. Ruhsat kolaylığı: Zarûret halinde hükmün geçici olarak kalkması kolaylığı demektir. Temiz bir şey ile tedavi imkânı olmayınca necis şeyle tedavi olmak gibi.

7. Değişiklik (*Tağyîr*) kolaylığı: Korku halinde namaz kılma şeklinin değişebilmesi gibi.

İbdâl kolaylığında ilgili amelin tamamen farklı bir amel ile değişebilmesi söz konusu iken, tağyîr kolaylığında ise, söz konusu amelde sadece bir takım değişikliğin yapıldığı görülmektedir.

#### 2.2.1.3.3. el-Emru İzâ Dâka İttes'e<sup>280</sup>

İş(ler) daralınca genişler, manasında olan bu kâide “*meşakkat kolaylığı celbeder*” kâidesinin bir alt kâidesi olarak manaca birbirine oldukça yakındırlar. Bu kâidenin lafzı İmam Şâfiî'ye aittir.<sup>281</sup>

Örneğin; borcunu ödeyemeyen birine mühlet vermenin gerekliliği veya toptan ödeyemeyene taksit imkânı sağlanması bu kâidenin bir gereğidir. Bu kâide: “*Borçlu eğer sıkıntıda ise (ödeme imkânı yoksa) ona imkânı oluncaya kadar mühlet verin.*” Âyet-i kerimesinden ortaya çıkarılmıştır.<sup>282</sup> Bu sebeple, bu kâidenin lafzı İmam Şâfiî'ye ait olduğundan kaynağı İmam Şâfiî olarak gösterilir. Lafzı ona ait olmakla birlikte bu âyet-i kerimeden ortaya konulduğu açıktır.

#### 2.2.1.3.4. el-Emru İzâ İttese'e Dâka<sup>283</sup>

Bir şey (olduğundan fazla) genişleyince daralır anlamındadır. Bir önceki kâidenin tam aksi yönünde bir kâidedir. İslam fihhına göre her şey olması gerektiği hal üzere kalması esas kabul edilir. Bunun için olması gerektiğinde fazla daralan bir iş genişletilmeyi, yine olması gerektiğinden fazla genişleyen iş de daraltmayı gerektirir. Örneğin; namaz kılanan vücudana, elbisesine veya namaz kıldığı yere yere bulaşan pire kanı muaf sayılır. Çünkü bundan korunmak oldukça zordur. Ancak bu kan anormal bir şekilde fazla olacak olursa muâf olmaktan çıkar ve eski hükmü olan necislik vasfına geri döndürülür.<sup>284</sup>

<sup>280</sup> الأمر إذا ضاق اتسع. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 111; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 92.

<sup>281</sup> Geniş bilgi için bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 111, 112.

<sup>282</sup> Bakara 2/280.

<sup>283</sup> إذا اتسع الأمر ضاق. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 111; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 92.

<sup>284</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 112.

İmam-ı Gazzâlî (ö.505/1111) bu ve önceki kâideyi, “sınıırını aşan her şey sınırına geri getirilir” anlamına gelen, “*kullu mâ tecâveze ‘an haddihî in ‘akese ilâ dıddihî*” şeklinde tek bir kâide olarak formüle etmiştir.<sup>285</sup>

#### 2.2.1.4. ed-Dararu Yuzâlu<sup>286</sup>

Zarar giderilir, ortadan kaldırılır anlamındadır. Bu küllî kâide İslam fıkhnının 5 ana küllî kâidesinin 4.’sü olarak kabul edilir. Bu kâide aynı lafız ile Mecelle’nin 20. kâidesi olarak düzenlendiği gibi, aynı anda Mecelle’nin 803. maddesinde dolaylı olarakta yer alır. Örnekler kısmında Mecelle’nin 803 nolu maddeye değinileceği için burada bu vermeye vermeye gerek duymadık.

Bu kâide, İslam fıkhnının en geniş kapsamlı kâidelerinden biri kabul edilir. Birçok alt kâidesi olduğu gibi her iki mezhebin onlarca furû‘ fıkhn meselesini intiva eder. Bu furû‘ fıkhn örneklerden bir kaç verilmeye çalışılacaktır. Ardından bu kâidenin alt kâideleri olarak kabul edilen kâidelerin açıklanmasına geçilecektir.

Örneğin; müşterinin satın aldığı bir malda, satıcının elinde iken var olduğunu farketdiği bir kusurdan dolayı malı geri verme hakkı vardır. Yine şuf’a hakkı, telef edilen malın tazmin hakkı, kısas ve had cezaları gibi hak ve cezalar hep bu kâideye binâen vaz edilmişlerdir.

Yine bu kâidenin bir gereği olarak İslam hukukunda, meslek erbabının kendilerinden kaynaklanan zararların kendileri taraflarından karşılanması prensibi benimsenmiştir. Buna göre, elbiseye zarar veren bir yıkamacı, kalitesiz malzeme kullanarak veya malzemededen çalarak yapılar inşa eden mühendis vb.lerinin yol açtıkları zararlar kendilerine tazmin ettirilir. Tazminin hangi günün kıymetine göre olması gerektiği hususunda ihtilaf vardır. Ebû Yûsuf’a (ra.) göre, zarar verdiği günün kıymeti ile Ebû Hanîfe’ye (ra.) göre ise, mahkemenin tazmin kararı verdiği günün kıymeti ile tazmin ettirilir. Mecelle’nin 803 nolu kanununun Ebû Yûsuf’un görüşüne uygun olarak düzenlendiği görölmektedir.<sup>287</sup> Yine Müslümanların ortak malı ve kullanım alanları olan yol, su vb. kamu alanlarına zarar veren her türlü eylem ortadan kaldırılır.

<sup>285</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 111; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 92.

<sup>286</sup> *الضَّرَرُ يُزَالُ*. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 112; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 93.

<sup>287</sup> Mecelle 803 nolu maddesi: “Yalnız bâyi‘ muhayyer olduğu sûrette mebî‘ ( satılan ürün) kendi mülkünden çıkıp müşterinin malı addolunur. Ve mebî‘ ba‘de’l-kabz (teslimden sonra) müşteri yedinde (elinde) telef olsa semen-i müsemmanın (belirlenen ücretin) i‘tâsı (verilmesi) lâzım gelir.

#### 2.2.1.4.1. Bu Kâidenin Kaynağı

Bu kâidenin kaynağı, Hz. Peygamber'in (as.); (*dinimizde*) “zarar vermek ve zarara zararlarla mukabele etmek yoktur”<sup>288</sup> hadis-i şerifidir. Bu genel küllî kâidenin de birçok alt kâidesi mevcuttur. Mukayeselerini yaptığımız iki eserde, her iki mezhebin üzerinde ittifak ettiği alt kâidelerin açıklamasına geçilecektir.

#### 2.2.1.4.2. ed-Darûrât Tubîhu'l-Mahzûrât<sup>289</sup>

Zarûretler, yasak olan şeyleri (*haramı*) mubah kılarlar anlamındadır. Bu kâide aynı zamanda Mcelle'nin 21. maddesi olarak düzenlenmiştir. Bu kâide, neredeyse her ihtiyaca zarûret gözüyle bakıldığı için müsamahâkar davranıldığı günümüzde, yanlış anlaşılmaya müsait bir kâidedir. Bu sebeple kâidede yer alan; “zaruret”, “hâcet” ve “ruhsat” kavramlarını İslam fihhına göre ne oldukları anlatılmaya çalışılacaktır.

İslam fihhına göre zarûret: Yokluğu halinde ölüm ya da ölüme yakın bir durumun ortamaya çıkmasıdır. Örneğin; yenmesi haram olan gıdalardan başka gıda bulunmadığı bir durumda, bunlardan yenmemesi halinde ölüm ya da ölüme yakın bir halin ortaya çıkma endişesi zarûrettir. Aşırı soğuklarda abdest veya gusül alınması durumunda donma riskinin olması gibi, her hangi bir uzvun işlevini kaybetmesi endişesi de zarûret sayılır.

İhtiyaç (*hacet*): Terki halinde ölüm ve ölüme yaklaşma gibi bir durumun söz konusu olmamakla birlikte, hayatın büyük ölçüde zorlaştığı durumlardır. Zarûretler haramı mubah kılarken hacetler ise genel olarak haramları mubah kılamazlar. Çalışmamızın 99. sayfasında hacetlerin zarûret yerine kabul edildiği ve haramları mubah kıldıkları durumlar anlatılacaktır.<sup>290</sup> Bu sebeple burada anlatma ihtiyacı duyulmamıştır.

Ruhsat ise: Haram olan bir şeyin yapılmasını caiz kılan durumdur. Zarûret durumu gerçekleşip haram olan helal durumuna geçince ruhsat durumu ortaya çıkmış olur. Bu durumda Hanefîlere göre haramlık devam eder ama günah kalkar. Şâfiîlere göre ise her ikisi de kalkar.<sup>291</sup>

#### 2.2.1.4.3. Mâ Ubîha li'd-Darûrati Yukadderu bi Kaderihâ<sup>292</sup>

Zarûretten dolayı mubah olan durumlar, zarûret miktarıyla sınırlı tutulur anlamındadır. Bu kâide, bir önceki kâide olan zarûretler haramları mubah kılar kâidesinin

<sup>288</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/55.

<sup>289</sup> الصَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَخْطُورَاتِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 112; İbn Nucey, *a.g.e.* s. 93.

<sup>290</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 114; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 94.

<sup>291</sup> Ali Haydar, *a.g.e.* s. 76, 77.

<sup>292</sup> مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 112; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 94.



sınırlarını belirtir. Yani zarûret durumunda mutlak bir ibahenin söz konusu olmadığını ifade etmek üzere bir önceki kâideyi takyid etmek üzere formüle edilmiştir.

Zarûret sebebiyle mubah olan şeyin, bir önceki kâide de ifade ettiğimiz gibi hükmünün değişip değişmediği meselesi ihtilaf konusudur. Ancak zarûret anında yapılmasına izin verilen durum ister mubah hükmünü alsın, ister almasın sonuçta bir ruhsat olduğu için sadece zarûret miktarı kadar izin verilir. Bu kâidenin vurgulamak istediği nokta budur. Buna göre açlıktan ölme durumu ile karşı karşıya kalan birisinin, leş veya yenmesi haram olan bir şeyi sadece açlığını giderecek kadar yemesi mubah olur. Yine tedavi için avret mahalline zarûrete binâen bakılabilir ve sadece ihtiyaç kadarına izin verilir.

Bu kâide aynı lafız ile Mecelle'nin 22. maddesi olarak düzenlenmiştir.

#### **2.2.1.4.3.1. Bu Kâidenin Kaynağı**

Bu kâideyi net bir şekilde ortaya koyan âyet-i kerimeler vardır. Bunlar aşağıda verilmeye çalışılacaktır.

- a. “Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, başkasının hakkına tecavüz etmeden ve zarûret ölçüsünü aşmadan yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir”.<sup>293</sup>
- b. “De ki: “Bana vahyolunan Kur'ân'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (*murdar*) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat başkasının hakkına tecavüz etmeden ve zaruret ölçüsünü aşmadan kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir.” Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir”.<sup>294</sup>
- c. “Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da başkasının hakkına tecavüz etmeden ve zarûret ölçüsünü aşmadan yemek zorunda kalırsa, şüphesiz ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir”.<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> Bakara, 2/173.

<sup>294</sup> En'âm, 6/145.

<sup>295</sup> Nahl, 16/115.

#### 2.2.1.4.4. Mâ Câze li ‘Uzrin Betale bi Zevâlihi<sup>296</sup>

Bir özre binâen câiz olan şey, özrün ortadan kalkmasıyla geçerliliği ortadan kalkmış olur anlamındadır. Bu kâide, aynı lafız ile Mecelle’nin 23. Maddesi olarak düzenlenmiştir.

Görüldüğü gibi bu kâide ile bir önceki kâideye oldukça yakındırlar. Zira önceki kâide zaruretin ihtiyaç ile sınırlandırılmasını anlatırken bu ise, zarûret durumunun ortadan kalkmasını ele alır.

Örneğin; suyun yokluğundan, hastalıktan veya soğuktan dolayı teyemmüm alan bir kişinin, Şâfiilere göre namaza başlamadan önce, Hanefilere göre ise namazda olsa bile suya ulaşma imkânı bulması, iyileşmesi veya soğuk durumunun ortadan kalkması ile namazı bozulmuş olur. Yine kendisinde bulunan bir emaneti, mal sahibinin izni olmadan bir başkasına emanet olarak verilmesi durumunda, telef olacak olursa tazmini gerekir. Ancak emanetin bulunduğu geminin alabora olması ya da bulunduğu yerin yanması durumunda bir başkasına emanet verilmesi caiz olur ve bu durumda kasıtsız olarak telef olması durumunda tazmin söz konusu olmaz. Fakat bu zorunlu durum ortadan kalktıktan sonra üçüncü şahsa verilen emanet tekrar alınması gerekir.<sup>297</sup>

#### 2.2.1.4.5. ed-Dararu lâ yuzâlu bi’d-Darari<sup>298</sup>

Zarar, zarar ile ortadan kaldırılmaz anlamındadır. Bu kâide, 5 ana küllî kâideden biri olan; “*zarar defedilir*”, kâidesinin bir takyididir. Yani var olan zarar ortadan kaldırılmalı, fakat bir başka zarar ile değil.

Bu kâide, “*zarar misli ile izâle olunmaz*” lafzı ile Mecelle’nin de 25. maddesi olarak düzenlenmiştir. Mecelle’de yer aldığı bu şekli ile Suyûtî ve İbn Nuceym’in *Eşbah*’larında yer aldığı şekilden daha açıktır. Zira, örnekler kısmında görüleceği gibi bazen başka çıkar yol kalmadığı zaman büyük zarar, küçük zarar ile def edilebilir. Bu husus ise *Eşbah*’larda yer aldığı lafızdan anlaşılmadığı ortadadır.

Örneğin; muhtar olan bir kişi leş veya yemesi haram olan şeylerle bu zarardan kurtulmaya çalışabilir. Ancak bu kişinin kendisi gibi olan bir muztarrın ya da ölü bir insanın bedeninden yemesi caiz olmaz. Zira diri ve ölü insan muhteremdir. Ölü veya diri olsun hiçbir insan diğerinden üstün değildir. Bu sebeple hayatta olan muhtar, canlı veya ölü

<sup>296</sup> ما جازَ لِغَدْرٍ يَطَّلُ بِرَوَالِهِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 114; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 94.

<sup>297</sup> İbn Abidîn, Muhammed Emin, b. Ömer, *Reddu’l-Muhtâr Şerhu Tenviri’l-Ebsâr*, 4. Baskı, Beyrut Dâru’l-Marife, 1436/2015, c. 5, s. 673.

<sup>298</sup> الضَّرَرُ لَا يَزَالُ بِالضَّرَرِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 113; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 94.

insan eti yemeye kalkacak olursa, bu zararı zararla ortadan kaldırmaya çalışmış olacaktır. Ancak Şafiiler, muhtar olan bir kimsenin, başka bir şey bulamaması halinde ölmek için ölmüş insan eti yiyebileceğini savunurlar. Zira onlara göre de insanın canlısı ve ölüsü de muhteremdir. Ancak aralarında derece farkı olduğunu düşünürler. Bu sebeple meseleyi ehveni şerreyn kabilinden değerlendirirler. Bir sonraki kâidemizde de göreceğimiz gibi, büyük zarar küçük olan bir zararla defedilebilir.<sup>299</sup>

#### **2.2.1.4.6. İzâ Te'ârada Mefsedetâni Rû'îye A'zamuhumâ Dararan bi İrtikâbi Ehaffuhumâ<sup>300</sup>**

Biri büyük, diğeri küçük olan iki zarar söz konusu olunca, hafif olan zarar tercih edilerek büyük zarar def edilir anlamındadır.

Örneğin; secde ettiği takdirde yarasından kan akacağını bilen bir kimse, secdesini ima ile yapar. Bu örnekte secde yapmamak ile yapıldığı takdirde kan akacağı için abdestsiz namaz kılmak gibi iki mahzur (istenilmeyen) durum ile karşı karşıya kalınacaktır. İmâ ile namaz kılmak abdestsiz namaz kılmaya nazaran daha hafif sayıldığı için, imâ ile namaz kılmak tercih edilir.<sup>301</sup>

Bu kâidenin en yaygın örneklerinden biri de şudur: İşin uzmanları tarafından, ceninin alınmaması durumunda, annenin öleceği söylenirse, ceninin alınması caiz olur. Zirâ annenin ölümü, ceninin ölümüne nazaran daha büyük bir zarar olarak kabul edilir. Zira biri hayatta diğeri ise henüz hayatta değildir.

Bu kâidenin özellikle Şâfiiler tarafından yukarıda bir önceki kâidenin örnekleri arasında verilen muhtar kişinin, başka bir şey bulamaması durumunda ölmüş insan eti yiyebileceği örneği de sayılmaktadır.<sup>302</sup>

#### **2.2.1.4.7. Der'ul-Mefâsidi Evlâ min Celbi'l-Menâfi'<sup>303</sup>**

Zararları def etmek, ortadan kaldırmak maslahatları sağlamaktan evladır demektir. Bu kâide aynı zamanda Mecelle'nin 30. Maddesi olarak düzenlenmiştir. Fakat Mecelle'de menâfi' yerine aynı anlama gelen mesâlih ifadesi kullanılmıştır.

İslam hukukuna göre maslahat ve mefsedetın çatışması durumunda, mefsedetın izâlesi, menfaata takdim edilir. Çünkü Şâri'nin yasaklara gösterdiği önem emirlere gösterdiği önemden büyüktür. Bu durumu ifade eden ve bu kâidenin de kaynakları arasında

<sup>299</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 113.

<sup>300</sup> إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَّيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بَارْتِكَابِ أَحْفَهُمَا. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 117; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 95.

<sup>301</sup> İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 97.

<sup>302</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 113.

<sup>303</sup> دَرءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 116; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 98, 99.

olan bir hadis-i şerifte Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurur: “*Size herhangi bir şeyi yapın diye emredince, gücünüz nisbetinde onu yerine getirin. Herhangi bir şeyi yasaklayınca da ondan uzak durun.*”<sup>304</sup> Hadiste görüldüğü gibi emirlerden bahsedilirken; “*gücünüz nisbetinde bunları yerine getirin,*” yasaklardan bahsedilirken ise; “*onlardan uzak durun,*” ifadesi kullanılmaktadır. Evâmirler de olduğu gibi, elinizden geldiği kadar uzak durun ifadesi kullanılmamıştır. Bu da Şârî Teâla’nın yasaklardan uzak durulmasına daha çok önem verdiğini gösterir. Yine zararları ortadan kaldırmak aslında bir menfaattir.

Örneğin; meskûn bir mahalde, gürültü veya kokusuyla insanları rahatsız eden iş yerlerinin açılmasına müsaade edilmez. İş yeri açmak bazı açılardan maslahat olmasına rağmen, insanlara zarar vermesi ve rahatsız etmesi cihetiyle bir mefselettir.

Yine, abdest alan birinin mazmaza ve istinşak yapması normalde müstahab, yani maslahat sayılmasına rağmen, oruçlu olan kişinin midesine su kaçma endişesi gibi bir mefselet söz konusu olduğu için mazmaza yapması mekruh görülmüştür.<sup>305</sup> Ancak Şâfiilerde sadece aşırı miktarda su ile istinşak ve mazmaza yapmak mekruh sayılmıştır.<sup>306</sup>

#### **2.2.1.4.7.1. Bu Kâidenin Kaynakları**

Hz. Peygamber (s.a.v.) şu hadis-i şerifidir: “*Size herhangi bir şeyi yapın diye emredince, gücünüz nisbetinde onu yapın. Her hangi bir şeyi yasaklayınca da ondan uzak durun.*” Bu sahih hadis-i şerifin yanı sıra İbn Nuceym, bu kâideyi açıklarken Keşşâf’ta hadis olarak rivayet edilen: “*Allah’ın haram kıldığı bir zerreden uzak durmak, insan ve cinlerin yaptığı ibadetlerden daha hayırlıdır*”<sup>307</sup> sözünü bu kâidenin delilleri arasında zikreder. Keşşâf bu konuda kaynak olamayacağı gibi yaptığımız inceleme sonucunda bu rivayetin hadis olmadığı bilgisine ulaştık.

#### **2.2.1.4.8. el-Hâcetu Tunezzelu Menzilete’d-Darûrati Âmmeten Kânet ev Hâssa<sup>308</sup>**

İhtiyaç genel veya hususî olsun, zarûret yerine geçer anlamındadır. Bu kâide bu lafız Mecelle’nin de 32. maddesi olarak düzenlenmiştir. “*ed-Darûrât tubîhu’l-mahzûrât*”

<sup>304</sup> Buhârî, İ’tisâm, 2.

<sup>305</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, s. 117; Yıldırım, a.g.e. s. 94.

<sup>306</sup> Şirbîni, a.g.e. c. 1, s. 85.

<sup>307</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s.99. Keşşâf’ta hadis olarak verilen bu rivayeti hadis olarak tespit edemedik. İbn Nuceym bu rivayeti aktarırken ; “Keşşâfta hadis diye rivayet edilen...” şeklinde vermesi de rivayetin sıhhat açısından problemli olduğuna işaret etmektedir. Ancak ilgili kâideye kaynaklık açısından oldukça uygun olduğu için aktarmada bir beis görmediğini tahmin etmekteyiz.

<sup>308</sup> الْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ، عَامَّةٌ كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً. Bkn. Suyûtî, el-Eşbâh, s. 117; İbn Nuceym, a.g.e. s. 100.

adlı kâideyi izah ederken zarûret ve hâcetin ne olduğunu anlattığımız için burada tekrar etmeye gerek duymuyoruz.

İslam hukuku sahip olduğu ilkeler sayesinde canlı ve dinamiktir. Bu sebeple her asırda insanların karşı karşıya kaldığı sorunlara sürekli çözüm üretmiştir. Üretmeye de devam etmektedir. Bu kâide izah etmeye çalıştığımız kâidelerin en önemlilerindedir. Bu ilke Hz. Peygamber (as.) zamanından günümüze kadar insanların sıkıştığı durumlarda başvurdukları en önemli kâide olmuştur. Asr-ı saâdetten sonra da, halkın ihtiyaç duyduğu bazı akit türlerine yine bu kâide gereği cevaz verilmiştir.<sup>309</sup> Hz. Peygamber'in bizzat bu ilke çerçevesinde selem ve icâre, daha sonrada İslam âlimleri “*el-Bey‘u bi’l-vefâ*” akdine cevaz vermişlerdir. Bu örnekler, bu kâidenin en meşhur örneklerinden sayılırlar. Normalde şartlı satış olan “*el-bey‘u bi’l-vefâ*”, madumun satışı olan selem ve Hanefilere göre menfaat olduğu için mal kabul edilmeyen icâre akitler caiz olmamaları gerekirdi. Ancak toplumun bu akitlere olan şiddetli ihtiyaçları, bu kâideye binâen zarûret mesabesinde kabul edilerek caiz sayılmışlardır.

Yine özellikle günümüzde hemen hemen her yerde karşılaştığımız, ortak kullanım alanların giderleri kullanılanlar arasında eşit bir şekilde bölüştürüle bilmelerinin cevazı bu kâideye binâendir. Normalde bu alanları herkes kullandığı kadar ücret ödemelidir. Ancak bunun tespiti oldukça zor olduğundan bu kâide gereği cevaz verilmiştir. Oysaki kıyas/kural gereği herkes kullandığı kadar ücret ödemesi gerektiği için eşit ödemeleri caiz olmamalıydı.

İslam fikhında hangi hâcetlerin zarûret yerine geçebileceği hususunda tam bir ittifak olmadığı, hacet sayılması gereken kriterler üzerinde anlaşılma sağlanamadığı için bu kâidenin anlaşılmasını güçleştirmiştir.

Geçmişte olduğu gibi bugün de modern fıkıhçılar arasında bu kâidenin, yani hacetin ne olduğu hakkında farklı görüşler olduğu için birçok meselede ihtilaf söz konusudur. Ev ve araba için faizli kredi çekmek, tüp bebek uygulaması gibi birçok güncel mesele çerçevesinde görülen bu ihtilaf hacet farklı algılanmasından kaynaklanmaktadır. Günümüzde birçok modern fıkıhçı, karşılaştığı meselelere daha çok maslahat ve hacet eksenli baktığı için bu kâideye dünden daha çok başvurulduğunu söylemek mümkündür.

---

<sup>309</sup> el-Bey‘u bi’l-Vefâ: Bedeli iâde edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasıdır. (Mustafa Ahmet ez-Zerka, a.g.e. s. 155).

### 2.2.1.5. el-Âdetu Muhakkemetun<sup>310</sup>

Âdet ve örf (hüküm vermede) belirleyicidir anlamındadır. Fıkıh usûlünün en önemli delillerinden biri örf ve âdettir. Öyle ki, hakkında nas bulunmayan meselelerde, örf ve âdetin belirleyici olduğu ittifak ile kabul edilmiştir.

Beş ana küllî kâidenin beşincisi olan bu kâide, aynı lafız ile Mecelle'nin 36. maddesi olarak düzenlenmiştir.

İslam fıkında örfün belirleyiciliğini ortaya koyan böylesi sarıh kâideler olduğu gibi dolaylı olarak delilliğini ortaya koyan birçok küllî kâide daha vardır. Bu kâide de en geniş kapsamlı kâidelerden biridir.

Âdet kelimesi “âde”, “ye’ûdu” filinin masdarı olarak “tekrarlanan şey” anlamını ifade eder. Örf kelimesi ise, “bilinen ve hoş kabul edilen şey” anlamındadır. Terim olarak âdet; dar mânâda tekrarlanmak suretiyle geniş kitleler tarafından kabul edilen şey demektir. Örf ise, toplum hayatı içinde doğmuş, tabiatı selim olan daha geniş kitleler tarafından kabul edilen şey demektir.<sup>311</sup> Normalde âdet örften daha dar mânâda olmakla birlikte, terim olarak aynı mânâyı ifade ettikleri, bu sebeple muradif kelimeler olduğunu söylemek mümkündür.

Usulcüler örfü iki kısımda incelerler. Biri İslam'ın temel ilkeleri ile uyuşan ve açık naslara muhalefet etmeyen örfdür ki, buna “sahih örf” (*el-‘urfu’s-sahîh*) derler. Diğeri ise, İslam'ın temel ilkeleri ile çelişen veya açık naslara muhalefet eden örfdür ki, buna da “fâsîd örf” (*el-‘urfu’l-fâsîd*) denir. İslam fıkında belirleyici kabul edilen örf, sahih olan örfdür. İslam'ın temel ilkeleri veya açık naslarla çelişen örf ve âdetler, umûmî olacak olsalar bile kabul edilmezler, belirleyici sayılmazlar.

Bu kâidenin İslam fıkında ne derece önemli ve belirleyici olduğunu, her iki mezhebe göre; başta bulûğ ve hayız yaşının, hayız ve nifas sürelerinin ve bunlar arasında ki temizlik sürenin sınırlarının belirlenmesi gibi birçok meselede dayanağın örf olması yeterlidir.<sup>312</sup>

Yine bir memelektin tamamında veya büyük bir kısmında kullanılan bir para birimi varsa, yapılan alışverişlerde bu para birimi zikredilmese bile, alışveriş bu para ile yapılmış kabul edilir. Ancak bir şehirde, eşit seviyede kullanılan birkaç para birimi varsa akit esnasında alışverişin yapıldığı para birimi mutlaka tayin edilmesi gerekir.

<sup>310</sup> الأعادة مُحَكَّمَةٌ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 119; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 101.

<sup>311</sup> İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 101.

<sup>312</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 119; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 101.

Yine bir memlekette alışverişlerin peşin veya vadeli yapılması âdet ise, bu durumun alışveriş esnasında belirtilmesine gerek yoktur. Mecelle bunu “beynettüccar malum olunan, mezkûr gibidir” ifadesi ile kanunlaştırmıştır. Ancak bu iki uygulama da eşit seviyede ise, alışverişin peşin veya vadeli diye tayin edilmesi gerekir. Aksi halde peşin yapılmış sayılacaktır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi belirleyici olan örf ve âdetler, İslam’ın temel ilkeleri ve açık naslarla çelişmemeleri gerekir. Şimdi de bu kâidenin kaynağını verdikten sonra örfün tespiti, luğavi kullanımlarla çelişmesi ve genel örf ile has örfün çelişmesi durumunda hangisinin öncelenmesi gerektiği gibi konular ele alınacaktır.

#### **2.2.1.5.1. Bu Kâidenin Kaynağı**

Bu kâidenin en önemli kaynaklarından biri Hz. Peygamber’den (as.) mevkûf olarak rivâyet edilen şu hadistir: “Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir. Müslümanların çirkin gördükleri de çirkindir.”<sup>313</sup> Görüldüğü gibi bu hadis ile Müslümanlar arasında örfleşen durumların geçerli olacağı bildirilmektedir. Bu anlamda başka hadisler de mevcuttur.

#### **2.2.1.5.2. Örfün Tespiti**

Her iki mezhebe göre örf ve âdetin, bulunduğu toplumun her kesiminde veya genelinde kabul görmüş, yerleşmiş ve genel-geçer bir uygulama olması gerekir. Dar bir bölgede söz konusu olan örf ve âdetler ise, genel için bağlayıcı olamayacağı hususunda ittifak söz konusudur. Böyle bir bölgede var olan örfün ise bölgede yer alan insanlar için bağlayıcı olduğu ise az ilerde ilgili başlıkta görülecektir. Örf ve âdetin umûmiliği fıkıhçılar tarafından, “örf ve âdet ancak umûmî veya ağlebî olursa geçerlidir” kâidesi ile formüle edilmiştir. Aynı anda bu durum Mecelle’nin de 41 ve 42. maddelerinde detaylı bir şekilde aktarılmaktadır.

#### **2.2.1.5.3. Örfün Luğâvi Kullanımla Çelişmesi**

Bir kelime örf ve âdetinde normal kelime anlamı dışında, farklı bir anlamda kullanılabilir. Bu konuyu örfün, hüküm ifade etmeyen nasların luğavî kullanımları ile çelişmesi ve normal (halk) dilindeki kullanımla çelişmesi şeklinde iki başlık altında ele alınacaktır.

---

<sup>313</sup> Bezzâr, **Müsned**, 5/213.

#### 2.2.1.5.4. Örfî Kullanımın Naslarda Yer Alan Kelimelerle Çelişmesi

Naslarda açık hüküm içermeyen kelimeler, örfün manası ile çelişirse örf öncelenir. Her iki mezhebin bu hususta ittifak halinde oldukları görülmektedir.<sup>314</sup> Örneğin; Kur'ân-ı Kerim'de balığa et,<sup>315</sup> yer yüzene halı/döşek,<sup>316</sup> göğe tavan<sup>317</sup> ve güneşe lamba/ışık<sup>318</sup> denmektedir. Buna göre bir kişi et yemeyeceğine, halı üzerine basmayacağına, tavan ve lamba/ışık altında oturmayacağına dair yemin ederse balık yemekle, yere basmakla, gök ve güneşin ışığı altında oturmakla yemini bozulmuş olmaz. Çünkü örf, bu kelimeleri Kur'ân-ı Kerim'in kullandığı manalarda kullanmaz. Ancak örfî kullanım, ahkâm âyetleri ile çelişecek olursa ahkâm âyetleri öncelenir. Söz gelimi namaz ve zekât örfte farklı manada anlaşılacak olursalar bağlayıcılığı söz konusu olamaz.

Yine naslarda cenaze namazı, namaz diye geçmesine rağmen, namaz kılmayacağına dair yemin eden birisi, cenaze namazı kılsa yeminini bozmuş olmaz. Zirâ cenaze namazı, rukû ve secdesi olmadığı için örfen namaz kabul edilmemektedir.<sup>319</sup>

#### 2.2.1.5.5. Örfün Naslar dışında Lüğavî Kullanımla Çelişmesi

Örfî kullanımın lüğavî kullanımla çeliştiği durumlarda, Hanefîler örfü öncelerler. Buna göre ekmek yemeyeceğine dair yemin eden bir kimsenin, sadece bulunduğu bölgenin örfünde ekmek olarak kabul edilen bir şeyi yemesi ile yeminini bozulmuş olur. Buna göre normalde ekmek kabul edildiği halde yemin edenin bulunduğu bölgede buna ekmek denilmiyorsa onu yemekle yeminini bozmuş sayılmaz. Zirâ örfî kullanım, kelimenin hakikî manadaki kullanımını tahsis etmiştir<sup>320</sup> derler. Hanefîlere göre söz gelimi bir bölgede sadece buğdaydan imal edilen şeye ekmek deniliyorsa, bu bölgede mısır vb. şeylerden imal edilen şey ekmek sayılmayacaktır. Şâfiîlerde ise, bu konuda birbirinden farklı birçok görüş vardır. Ancak şu iki görüşün mezhep açısından öne çıktığı görülmektedir: Birincisi, örfî kullanım lüğavî manayı tamamen unutturmuş veya zayıflatmış ise örf öncelenir. İkincisi, örfî ve lüğavî kullanım arasında bir irtibat varsa yine örfî kullanım öncelenir.<sup>321</sup> Şâfiîlere göre bu iki durumda örf hakikî manayı tahsis etmiş sayılır.

<sup>314</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 123; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 105.

<sup>315</sup> Nahl, 14/16.

<sup>316</sup> Kâf, 50/7; Nebe', 78/12.

<sup>317</sup> Enbiyâ, 21/32.

<sup>318</sup> Nebe', 78/13.

<sup>319</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 123; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 105.

<sup>320</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 105.

<sup>321</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 124,125.



### 2.2.1.5.6. Has Örfün Umûmî Örf ile Çelişmesi

Bu konuda her iki mezhepte ihtilaf olmakla birlikte, hususî örfün, sadece kendi bölgesinde öncelenmesi, diğer bölgelerde ise geçersiz olması gerektiği görüşü daha meşhur ve daha sahih kabul edildiği görülmektedir.<sup>322</sup>

### 2.2.2. Hanefî ve Şâfiîlerin Beş Ana Kâide Dışında İttifak Ettikleri Kâideler

Bir önceki kısımda anlatmaya çalıştığımız beş genel küllî kâide kadar geniş olmamakla birlikte, yine çok sayıda furû‘ fıkh meselesini ihtiva eden ve her iki mezhebin ittifak ettiği diğer küllî kâidelerin anlatılacağı bu son kısım, tezimizin ikinci ana omurgasını teşkil etmektedir.

Bu bölümde ilgili iki eserde Hanefî ve Şâfiî fıkıhçıların ittifak ettiklerini tespit ettiğimiz, toplamda 24 küllî kâide, birinci kısımda izlenen metodla ele alınacaktır. Şöyle ki; ittifak edildiği tespit edilen kâidenin kalıpsal ifadesinde her hangi bir farklılık varsa belirtecek, ardından kâidenin manası, kaynakları, furû‘ fıkhâ yansımaları ve varsa istisnâ örnekleri verilerektir. Son olarak söz konusu kâidelerden Mecelle’de kanun olarak düzenlenmiş olanlar varsa buna dikkat çekilecektir.

#### 2.2.2.1. el-İctihâd lâ Yentekidu bi'l-İctihâd<sup>323</sup>

İctihâd bir başka icthâd ile bozulmaz, geçerliliğini kaybetmez anlamındadır. Zira usûlüne uygun olarak; Kur’ân sünnet ve icmaya muhalefet etmeyen hiçbir müctehidin icthâdı bir başka müctehidin icthâdından daha kuvvetli değildir. Bunun yanı sıra icthâdın bir başka icthâd ile geçersiz kılınması durumunda teselsül olasılığı ortaya çıkacaktır. Buna göre, davayı usûlüne uygun olarak hükme bağlayan bir hâkimin hükmü başka bir hâkim tarafından bozulamaz. Bu karardan sonra aynı hâkimin görüşü değişecek olsa daha önce hükme bağladığı dava geçersiz olmaz. Fakat her iki mezhebe göre de bundan sonra ki dâvalara yeni görüşü ile hüküm vermelidir.<sup>324</sup> Bu kâide hasımlardan birinin hükmün iptali veya değiştirilmesi için bir üst makama başvuramaz anlamında düşünülmemesi gerekir. Hasımların bu tür başvuru hakları her zaman bulunur. Ancak başvuru üst mahkeme aşağıda da verceği gibi sadece usûlüne uygun olmayarak hükme bağlanan davaları bozabilir.

İctihâdın bir başka icthâd ile bozulmama hususu sahebe-i kirâm arasında oldukça meşhur bir konu idi. Bilindiği gibi Hz. Ömer (ra.) zamanında kendisi tarafından belirli

<sup>322</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 126,127; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 111.

<sup>323</sup> الاجتهاد لا يتنقض بالاجتهاد. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 124; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 113.

<sup>324</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 124; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 113.

bölgelere kadı atamaları yapılmıştı. Aleyhine hüküm verildiği için bu kadılardan biri olan Ebu'd-Derdâ'yı kendisine şikâyete gelen adamı dinledikten sonra Hz. Ömer; *“bu anlattıklarına göre Ebu'd-Derdâ'nın yerinde ben olsaydım senin lehine hüküm verirdim”* dedi. Bunun üzerine o kişi, peki seni lehime hüküm vermekten alıkoyan şey nedir diye sorunca? Hz. Ömer, *“dâvanda senin haklı olduğuna dair açık nas olmadığı için hâkimlerin görüşleri farklı olabilir bu sebeple hiç birinin görüşü diğerinden daha kuvvetli değildir”*<sup>325</sup> diye karşılık verdi. Yine Hz. Ebû Bekir'in (ra.) kendi hükümlerine bazen muhalif hüküm veren Hz. Ömer'in hükümlerini iptal etmemesi oldukça meşhurdur.

Görüldüğü gibi bu durumun en önemli sebepleri, hiçbir ictihâdın diğer ictihâtın daha kuvvetli olmadığı ve ictihâdın iptal söz konusu olacak olsa, hukukun önünü tıkayacak olan teselsüs olasılığı ortaya çıkacak olmasıdır.

Yine bir hâkim bir davayı usûlüne uygun olarak; Kur'ân, sünnet ve icmaya aykırı olmayacak şekilde hükme bağladıktan sonra, bir başka hâkim tarafından bozulamayacağı gibi bu kararından sonra kendi görüşü değişecek olsa bile dâvayı bozmaması gerekir. Ancak her iki mezhebe göre de bundan sonra ki dâvalara yeni görüşü ile hüküm vermelidir.<sup>326</sup>

Bu kâidenin istisnâları konusunda da görüleceği üzere Kur'ân, sünnet, icmâ ve kazâ usulüne açık bir şekilde aykırı olan ictihadların bozulması gerekir. Hz. Ömer'in yargılama hukukunun esasları ile ilgili Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye (ra.) gönderdiği mektupta bunu ifade etmiştir. O, Ebû Musa'ya hitaben: *“Dün verdiğin sonra üzerine tekrar düşünüp doğruya ulaştığın bir yargı kararı seni hakka dönmekten alıkoymasın. Çünkü hiç bir şey, hakkı iptal edemez. Bilesin ki hakka dönmek, sonuna kadar yanlışı sürdürmekten hayırlıdır.”*<sup>327</sup> Hz. Ömer'in burada işaret ettiği karar; Kur'ân, sünnet, icma ve açık naslara aykırı olan veya aykırı olmadığı halde fikrini değiştirdiği, ama henüz infaz edilmemiş olan karardır.

İctihâd bir başka ictihâdla bozulmaz kuralına göre, bir mezhebe müntesip olan bir hâkimin kendi mezhebine göre verdiği hüküm, diğer mezheplerin konuyla ilgili olan hüküm ve fetvalarını iptal etmez. Örneğin; Şâfiî mezhebinde komşuluktan kaynaklanan şuf'a hakkı görüşü kabul edilmez. Buna göre, bir arazinin satımı söz konusu olunca komşu arazinin sahibine şuf'a hakkı tanımayıp, bir başkasına satılabileceğine cevaz veren Şâfiî bir hâkimin hükmü, bu araziye komşu olan Hanefî kimselerin şuf'a haklarını iptal ettiği

<sup>325</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 124; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 114.

<sup>326</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 125; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 113.

<sup>327</sup> Arı, **a.g.m.** s. 89.

anlamına gelmez. Yine aynı örnekte, satım hükmünü veren bir Hanefî hâkimi olsa Şâfiî olan komşulara şuf'a hakkı tanındığı anlamına gelmez.<sup>328</sup>

Yukarıda Kur'ân, Sünnet, icmâ ve açık naslara aykırı olarak verilen hükümlerin iptal edilmesi gerektiğini söylemiştik. İmam Subkî ve İbn Nuceym, buna dört mezhebe aykırı olarak yapılan ictihâdın, icmâya aykırı olacağı gerekçesiyle bozulması gerektiğini söylemişlerdir. Subkî, yine ehli tercihten olan bir âlimin daha güçlü bir delile dayanarak mezhepte var olan görüşler arasında tercih yapabileceğini, ancak kendi mezhebinin şâz ve garip görüşlerini tercih etmemesi gerektiğini söylemiştir.<sup>329</sup>

İbn Abdisselâm ve müteaahirûn dönemi bazı âlimlere göre, ictihâd ehliyetine hâiz olan bir hâkimin kendi mezhebi dışında verdiği fetvâların da bozulması gerektiğini savunmuşlardır. Zirâ müctehidin bir başka müctehidi taklit etmesi câiz değildir. Ancak ictihâd ehliyetine sahip olmayan mukallid bir hâkimin kendi mezhebi dışında verdiği hükümlerin bozulup bozulmaması hususunda ihtilaf olduğunu ifade eder.<sup>330</sup>

Bu hassasiyeti günümüz fıkıhçıların bir kısmında görmek mümkündür. Öyle ki; zarûret veya ihtiyaçtan dolayı bir başka mezhebin taklid edilmesi gerektiğinde ya da farklı mezhebe müntesip olan kişilerin sorularına muhatap kaldıklarında, ilgili mezhebin konu hakkında ki hükmünü bilmelerine rağmen, bunları müntesibi buldukları mezhebin öne çıkan âlimlerine yönlendirdiklerini görmekteyiz. Bu uygulamadaki inceliği hoş görmekle birlikte müftü, ilgili mezhebin usûl ve furû'unu biliyorsa müsteftinin zihnini bulandırmamak ve avamın mezhebi müftünün mezhebidir görüşü genel kabul gördüğü için müsteftinin müntesibi bulunduğu mezhebin konudaki fetvasını kendisinde nakledebileceğini düşünüyoruz. Üstelik bu bir fetva vermek değildir. Sadece fetvayı nakletmekten ibarettir. Konu ile ilgili son dönem bazı Şâfiî fıkıhçıları her mezhebin fetva ve görüşü kendi mutemed kaynaklarından alınmalıdır. Ancak İbn Âbidin Hanefî fakihî olmakla birlikte, uzun süre Şâfiî fıkıhı tahsil edip, Şâfiî mezhebine bağlı olarak yaşadığı için onun eserlerinde geçen Şâfiî mezhebine ait görüşlerdende alınabileceğini söylenmektedir. Bu görüş, bu konuda önemli olan müftünün ilgili mezhebin usûl ve furû'una vakıf olması ile ilgili olduğunu ispat etmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulunun da hali hazırda ki tutumu da bu yöndedir.

Bu kâide aynı aynı lafız ile Mecelle'nin 16. maddesi olarak düzenlenmiştir.

<sup>328</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 114.

<sup>329</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 137-139. İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 116.

<sup>330</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 137-139.

### 2.2.2.1.1. Bu Kâidenin Kaynağı

Bu kâidenin en önemli kaynağı, Hz. Ömer'in (ra.) atadığı kadılardan olan Ebu'd-Derd'a'nın (ra.) verdiği bazı hükümlerden açıkça memnun olmamasına rağmen bunları iptal etme yetkisinin olmadığını açıkça söylemesidir. Bunu yanı sıra Hz. Ebû Bekir'in (ra.) bazı hükümlerine karşı, farklı hüküm veren Hz. Ömer'e müdahale etmemesidir. Yine kaynakları arasında, Hz. Ömer'in farklı zamanlarda benzer meseleler için birbirinden farklı hüküm vermesinin sebebi sorulunca, fikrinin değiştiğini, ancak bunun geçmiş hükmü iptal etmeyeceğinin söylemesi gibi örnekler zikredilebilir.<sup>331</sup>

### 2.2.2.1.2. Bu Kâidenin İstisnâları

Bilindiği gibi müctehid olan devlet başkanının tercihleri icihâd hükmündedir. Buna göre, yeni devlet başkanının kamu maslahatı gereği, bir önceki başkanın verdiği hükümleri veya yapmış olduğu bazı icraatlarını kamu maslahatı gereği iptal edebilir ve değiştirebilir.

Yine Kur'ân, sünnet, icma ve açık nasları aykırı olarak verilen hükümlerin iptal edilmesinin gerekliliği bu kâidenin istisnâî örnekleri arasında görülebilir.<sup>332</sup>

### 2.2.2.2. İzâ İctema'e el-Helâlu ve'l-Harâmu Ğalebe'l-Harâm<sup>333</sup>

Helal ve haram bir arada olsa haram öncelenir anlamındadır. Yani bir meselenin helal ve haram olduğuna dair iki farklı delil ya da ihtimaller söz konusu olursa, haramlık öncelenir ve bu haram olduğu hükmüne varılır.

Hayızlı bir kadınla cinsel birliktelik hakkında bir hadis-i şerifte: “*Cimâ hariç herşey serbesttir*”<sup>334</sup> ifadesi kullanılırken bir başka hadisi şerifte ise: “*Diz ve göbek arası hariç diğer yakınlaşmaların serbest olduğu*”<sup>335</sup> ifadesi kullanılmıştır. Görüldüğü gibi hayızlı kadına cimâ dışında yaklaşmanın ilk hadiste helal, ikinci hadiste haram olduğu ifade edilmektedir. Bu kâide gereği haramlık hükmü öncelenir ve cimânın yanı sıra diz ile göbek arası oynaşmaların da haram olduğu hükmüne varılır. Ancak Hanefî fıkıhçılardan İmam Muhammed (ra.) ve Ahmed b. Hanbel (ra.) farklı bazı gerekçelerle sadece cimânın haram olduğunu söylemişlerdir.<sup>336</sup>

<sup>331</sup> Suyûtî, **a.g.e.** s. 134; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 113.

<sup>332</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 137; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 114.

<sup>333</sup> إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلَبَ الْحَرَامُ. Bkn. Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 139; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 117.

<sup>334</sup> Nesâî, Hayız ve İstihâze, 13.

<sup>335</sup> Nesâî, Hayız ve İstihâze, 13.

<sup>336</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 117.

Yine, eti yenilen ve yenilmeyen iki hayvanın birleşmesiyle doğan hayvanın etinin yenilememesi ve sütünün içilememesi hükmü bu kâideden çıkarılmaktadır.<sup>337</sup>

Fıkıhta, üzerinde oldukça durulan “*tefrîkussafka*” meselesi de bu kâide çerçevesinde inlecebilir, hükme bağlanır. *Tefrîkussafka*: Bir akitte satımı câiz olanla olmayan ve sahih olanla olmayan iki farklı muamelenin tek bir akitte yapılmasıdır. Örneğin; evlenilmesi caiz olan ve olmayan iki kadınla bir akitte evlenmek veya satımı caiz olan ve olmayan iki farklı şeyin tek akitte satılması gibi. Hanefîlere göre, tek akitte yapılan iki şey eğer caiz iseler, ilk yapılanın sahih olması, diğersinin fasit olması gerektiğini, eğer biri sahih diğeri fasit ise, sahih olanın sahih, fasit olanın fasit olduğunu söylerler. Şâfiî mezhebinde ise, başta İmam Şâfiî ve diğers mezhep âlimlerinin farklı görüşleri olmakla birlikte, her iki durumdada akdin fasit olacağı görüşü, asah olarak kabul edilmektedir.<sup>338</sup> Buna göre içinde dinen satılması caiz kabul edilmeyen bir şeyin de bulunduğu bir market alışverişi, Şâfiîlere göre tamamen fasit (batıl) kabul edilirken Hanefîlere göre ise, sadece satımı caiz olmayanın fasit olacağı anlaşılmaktadır.

#### 2.2.2.2.1. Bu Kâidenin Kaynakları

Bu kaidenin en önemli kaynakları arasında Hz. Peygamber’in: “*Helal ve haram bir arada olursa haram mutlak galip gelir*”<sup>339</sup> hadis-i şerifi ile Hz. Osman’ın, “*iki kız kardeş bir arada nikâhlanabilir mi*”? Soruna verdiği; “*...bunun dışında kalanlar size helal kılındı*,”<sup>340</sup> âyetine göre helal olması gerekir. Ancak “*...iki kız kardeşi bir nikâh altında tutmanız haramdır*”<sup>341</sup> âyetine göre de haram olması gerekir. Bu sebeple haram olması bizim için daha sevimli ve önceliklidir” şeklinde verdiği cevap yer alır.<sup>342</sup> Görüldüğü gibi hadis-i şeriften ve Hz. Osman’ın sözünden kâidenin mefhumu net bir şekilde anlaşılmaktadır.

#### 2.2.2.2.2. Bu Kâidenin İstisnâları

Söz gelimi birininin abdest alacağı su kaplarının veya namaz kılacağı elbiselerin necis olan benzerleri ile karışırlar burada necaset galip gelmez. İctihâd edilir ve buna göre karar verilerek iade etmemek üzere o su ile abdest alınır ve elbiselerle namaz kılınır.

<sup>337</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 140; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 117.

<sup>338</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 142; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 122,123.

<sup>339</sup> Beyhakî, *Sunen-i Kübrâ*, 7/169.

<sup>340</sup> Nisâ, 4/24. Muharramât âyeti olarak bilinen bu âyet-i kerimenin baş kısımlarında, evlenilmesi haram olan kadınlar zikredildikten sonra “*...bunlar dışında kalanlar size helal kılındı*” buyrulur.

<sup>341</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>342</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 139.

Yine kullanımı erkeklere haram olan ipek ve kullanımı caiz olan bir tür ipliğin karışımıyla imal edilen elbiselerin kullanımı doğrudan haram sayılmaz. Şâfîilere göre, eğer ipek oranı daha fazla değilse cevaz yönü baskın kabul edilerek giyilmesine cevaz vermişlerdir. İbn Nuceym, bu meseleyi Hanefî fıkıh eserlerinde göremediğini, ancak bu meselenin bir önceki mesele olan necis elbise ve kaplar meselesine ilhak edilebileceğini, bu sebeple caiz olması gerektiğini söyler.<sup>343</sup>

Bu kâidenin meşhur istisnâ örneklerinden biri de, bir şehirde helâl ve haramlar birbirine karışırsa alışveriş yapmak haram olmaz. Zira alışveriş insanın hayatta kalabilmesi için zarûrettir. Ancak haram olduğuna dair deliller bulunan bir eşyayı, satmak caiz olmadığı gibi almak da caiz değildir.<sup>344</sup>

### 2.2.2.3. İzâ Te‘arada’l-Mâni‘u ve’l-Muktedî Kuddime’l-Mâni‘u<sup>345</sup>

Bir şeyin yapılmamasını (mâni) ve yapılmasını (muktazî) gerektiren iki şey bir arada bulunursa (taâruz ederse) yapılmamasını gerektiren şey öncelenir. Yani bir açıdan bakıldığında yapılmaması, bir başka açıdan bakıldığında da yapılması gerekli görülen bir işin yapılmaması öncelenir.

Bu kâide, mana açısından bir önceki kâideye oldukça yakındır. Bu sebeple, bir önceki kâidenin kaynakları ve örnekleri bu kâidenin de kaynakları ve örnekleri sayılabilir. Fakat bu iki kâide birçok meseleyi kapsadığı için burada da birkaç örnek vermekte fayda olacaktır.

Örneğin; cünüp olan birisi cünüp halinde şehit olursa yıkanmaz. Çünkü yıkamayı gerektiren cünüplük hali, yıkamaya engel olan şehitlik hali ile teâruz etmiş ve yıkamayı engelleyen şehâdet durumu öncelenir ve şehit yıkanmaz.

Yine bir kişi birisini biri kasten, diğeri de hatâen olmak üzere iki defa yaralar ve bu kişi de ölürse kısas gerekmez. Zira kısas gerektiren kasten yaramalak ile kısas gerektirmeyen hatâen yaramalak taâruz ettiğiinden mani olan öncelenir. Yine elinde yeterli miktarda su bulunmayan birinin suyu sünnetleri yaparak tüketmesi veya namaz vakti daralıp sünnetlerle iştiğal edildiği takdirde vaktin çıkması söz konusu olduğu zamanlar

<sup>343</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 141; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 120.

<sup>344</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 142; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 121.

<sup>345</sup> إذا تَعَارَضَ الْمَانِعُ وَالْمَقْتَضِي قَدَّمَ الْمَانِعَ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 319; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 125.

sünnetlerle iştiğal edilmesi haram görülmüştür.<sup>346</sup> Yine bu kâidenin en meşhur örneklerinde biri de, eti yenen ve yenmeyen iki hayvanın birleşmesinden doğan yavrunun etinin yenilmesinin ve sütünün içilmesinin haram olmasıdır.

#### 2.2.2.4. et-Tâbi‘u Tâbi‘un<sup>347</sup>

Varlığı bir başkasına tâbi olan şey, hükümde de ona (asla) tâbi sayılır anlamındadır. Yani müstakil bir varlığa sahip olmayan şeylerin varlıkları asıllarına tabidir. Bu sebeple asıl satılır veya hibe edilirse, o da satılmış ve hibe edilmiş olur. Özel olarak akite dâhil edilmeleri gerek kalmaz.

Tâbilikten maksat varlığı bizzat aslına tabi olan; hayvanın semizlenmesi, yavrulması veya aslına hükmen tabi kabul edilen, örneğin; satılan ev, arazi vb. şeylerin kira gelirleri ile bunların sınırları içinde bulunan ağaç gibi şeyler kast edilmektedir. Bu vb. akitlede, aslın zikredilmesi yeterlidir, ayrıca zikredilmeye gerek yoktur. Buna göre, gebe olarak satılan hayvanın karnındaki yavrusunun, satılan evin anahtarının, arazinin üzerinde bulunan ağaçların ayrıca anılmasına gerek kalmaz.

Bu kâide bu lafız ile Mecelle’nin 47. maddesi olarak düzenlenmiştir.

#### 2.2.2.5. et-Tâbi‘u Yeskutu bi Sukûti’l-Metbû‘<sup>348</sup>

Asla tâbi olan şey, aslının ortadan kalkmasıyla oda ortadan kalkmış olur anlamındadır. Yani varlığı aslen veya tebean başkasının varlığına tabi olan şey, aslının yok olması durumunda, kendisinin de yokluğunu hükmedilir. Bilindiği gibi revâtip sünnetler, farz namazlara tâbidirler. Buna göre bir kişi bir aklî dengesini kaybederse bu müddet içerisinde vakti geçen farz namazların kazası kendisine gerekmez. Bu sebeple farzlara tâbi olan revâtip sünnetlerin kazası da söz konusu olmaz.<sup>349</sup> Yine alacaklı olan, boçluyu ibrâ etse, borçluya kefil kişi de ibra edilmiş olur. Ancak bir sonraki kâidede görüleceği üzere tâbinin (*fer’in*) ortadan kalkması, aslın (*metbû’un*) ortadan kalktığı anlamına gelmez. Onun hükmü bâki kalır.

Bu kâide aynı zamanda Mecelle’de, “*izâ sekata’l-aslu sekate’l-fer’u*” şeklinde manayı etki etmeyen küçük lafzî bir değişiklik, 50. madde olarak düzenlenmiştir. Bu kâide Şâfiî mezhebinde ise Mecelle’nin kodlamasına çok yakın olarak, “*el-fer’u yeskutu*

<sup>346</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 150; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 125.

<sup>347</sup> التَّابِعُ تَابِعٌ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 153; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 127.

<sup>348</sup> التَّابِعُ يَسْفُطُ بِسَفُوطِ الْمَتْبُوعِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 153; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 129.

<sup>349</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 154.

*izâ sekate'l-aslu*” şeklinde kodlanmıştır. Başlık olarak verdiğimiz kodlama ise İbn Nucey’min *el-Eşbâh*’ında yer alan kodlamadır.

#### 2.2.2.6. et-Tâbi‘u lâ Yetakaddemu ‘ale’l-Metbû<sup>350</sup>

Tâbi olan şey, tâbi olduğunun (metbû‘un) önüne geçemez anlamındadır. Örneğin; cemaatle namaz kılma durumunda, cemaat imama tâbi sayıldığı için cemaat, başta tekbir-i ihramı ve namazın diğer rükünlerini imamdan önce yapamaz. Yapacak olursalar namazları bozulmuş olur. Hanefî mezhebi içinde aksini iddia eden görüşler olmakla birlikte sahih kabul edilen görüş budur. Şâfiîlerde ise, bu meselede ihtilaf söz konusu değildir. Aynı anda cemaatle namaz kılınması durumunda, tebeiyet gereği cemaat, fiziki olarak imamın önünde olmaması gerekir.<sup>351</sup>

Yine Şâfiî mezhebinde musâkât akdi<sup>352</sup> caiz olmakla birlikte müzâraât akdi<sup>353</sup> câiz değildir. Ancak musâkât yapılacak arazi içinde, ağaçlar arasında ziraate uygun bir alanın olması durumunda, bu alanda müsâkâta tebean müzâraât akdi câiz kabul edilir.<sup>354</sup> Bu kâideye göre müsâkâta tebeân caiz olan müzâraât, münferiden yapılması caiz kabul edilmez.

#### 2.2.2.7. Yuğteferu fi’t-Tevâbi‘i mâ lâ Yuğteferu fi Ğayrihâ<sup>355</sup>

Başkasında müsamaha edilmeyen bazı şeyler, tabilerde müsamaha edilir anlamındadır. Yani normal durumlarda caiz olmayan bazı şeyler, tâbilik söz konusu olduğunda caiz olabilirler.

Örneğin; Müşteri satın aldığı malı, kendisi ya da vekili aracılığı ile kabzedebilir. Ancak satıcının vekili, müşterinin kendisi olamaz. Aksi halde akdin iki tarafı, yani satıcı ve müşteri aynı kişi olmuş gibi olur ki bu caiz kabul edilmez. Ancak müşteri satın aldığı şeyi içine koyması ve paketlemesi için satıcıya poşet, kap, karton gibi bir şey uzatır ve satın aldığı şeyi içine koymasını söylerse bunda bir sıkıntı görülmez. Yani satıcı poşet uzatmakla müşterinin kabızda vekili sayılarak akdin iki tarafı olmuş olmaz. Zira alışveriş

<sup>350</sup> التَّابِعُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَتْبُوعِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 156; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 129.

<sup>351</sup> İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 129.

<sup>352</sup> Musâkat: Bahçe-emek ortaklığı. Ağaçlar bir taraftan, bakım ve sulama işi de diğer tarafta, hâsıl olacak meyve ve ürünler de aralarında belirlenecek bir oran dâhilinde taksim edilmek üzere yapılan bir ortaklıktır. (Mehmet Erdoğan, *a.g.s.* s.426)

<sup>353</sup> Müzâraat: Arazi bir taraftan, emek de diğer taraftan olmak üzere yapılan ziraat ortaklığıdır. Ürün belirlenen şekilde paylaşılır (Mehmet Erdoğan, *a.g.e.* s. 441).

<sup>354</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 156.

<sup>355</sup> يُعْتَفَرُ فِي التَّوَابِعِ مَا لَا يُعْتَفَرُ فِي غَيْرِهَا. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 156; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 129.



yapıldıktan sonra yapılan bu işlem, akde tebeân dolaylı bir kabz olarak kabul edilir. Doğrudan satıcı müşterinin kabızda vekili olmuş olmaz. Ancak alışveriş yapılmadan akdin iki tarafından biri diğerine satım veya kabızda vekil olamaz.<sup>356</sup>

Yine Şâfiî mezhebine göre, henüz olgunlaşmamış yeşil olan ürünlerin kesim şartı koşulmadan satılmaları caiz görülmez. Ancak bu ürünler arazi ile birlikte satılacak olursa şartsız satılmaları caiz görülür. Yine bir kimsenin kendine herhangi bir şeyi vakfetmesi geçerli sayılmaz. Ancak hali vakti yerinde iken fakirlere vakfeder, daha sonra kendisi fakir olacak olursa bu vakıfta hissesi olmuş olur.<sup>357</sup> Örneklerde de görüldüğü gibi doğrudan sahih olmayan birçok muâmele, bir başka şeye tebean sahih olabiliyor.

Bu kâide, “*yuğteferu fi'tâbiî mâ lâ yuğteferu fi'l-metbû'i*” şeklinde, manaya etkisi olmayan küçük bir değişikliklerle Mecelle'nin 54. maddesi olarak düzenlenmiştir. Bu kâide bazı fıkıh kitaplarında, “*yuğteferu fi's-sevâni mâ lâ yuğteferu fil evâilî*” şeklinde kullanıldığı da görülmektedir. Ancak her üç kullanımda da, mana açısından bir farklılık olmadığı ortadadır.

#### **2.2.2.8. Tasarrufu'l-İmâmi 'ale'r-Ra'yye Menûnun bi'l-Maslaha<sup>358</sup>**

İdareci, tebasına karşı maslahat ile muâmele etmelidir anlamındadır. Kâidede yer alan “*imam*” kelimesinden maksat devlet başkanı, vâli, kaymakam gibi idarecilerdir. “*Ra'yye*” ise yöneticinin idaresi altında bulunan halk kast edilmektedir. Buna göre bu kâide, her idarecinin, sorumluluğu altında bulunanlara maslahata uygun muâmele etmesi gerektiğini ifade eder. Zira kaynaklarda vereceğimiz hadis-i şerife göre teba/halk, idareceye nazaran yetimin, velinin himayesinde olmasına benzetilmiştir. Veli de yetime ancak maslahatına uygun davranabilir. Bu hususta İmam Şâfiî'den; “*yetim için velinin konumu ne ise, teba için de devlet başkanının konumu aynıdır*” sözü nakledilmiştir.<sup>359</sup>

Söz gelimi idareciler devlet gelirlerini özel bir durum olmadıkça Müslümanlar arasında eşit dağıtması, yapacağı bütün işlerde onların maslahatını gözetmesi gerekir. Ancak maslahat ifadesi ictihâda açık bir ifadedir. Kişiden kişiye veya zaman ve mekâna göre farklılık arz edebilir. Örneğin; Ebû Yûsuf (ra.) *el-Harâc* adlı eserinde Hz. Ebû Bekir'in (ra.), ganimet mallarını bütün Müslümanlar arasında eşit paylaştırdığını ve ona

<sup>356</sup> Yıldırım, a.g.e. s. 136.

<sup>357</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 157.

<sup>358</sup> *تَصَرَّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ*. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 158; İbn Nuceym, a.g.e. s. 131.

<sup>359</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 159.

Müslümanlar arasında İslam'a ilk giren ve fazilet sahibi kimseler vardır. Onlara daha fazla vermen gerekmez mi? Diye soranlara: “*Bu söylediğiniz hususları ben de çok iyi biliyorum. Ancak onlar, bu amellerinin karşılığını Allah'tan (ac.) alacaklar. Ganimet ise dünyalık bir maişettir. Bu sebeple ganimetin eşit olarak paylaştırılması birilerine fazla verip servet sahibi olmalarından daha hayırlıdır*” diyerek maslahatın bu yönde olduğunu düşünmüştür. Aynı konuda Hz. Ömer (ra.) ise, Rasûlullah ile cihada katılanları katılmayanlarla bir tutamayacağını söylemiş ve İslam'a ilk girenlere daha fazla pay vermiştir. Hz. Ömer ilk Müslümanlara daha fazla verdiği gibi herkese ihtiyacı kadar vererek maslahatın eşit dağıtımında olmadığını düşünmüştür.”<sup>360</sup>

Bu kâide aynı zamanda “*et-tasarrufu 'ale'r-raiyye menûnun bi'l-maslaha*” şeklinde, manaya etkisi olmayan ufak bir değişiklikle Mecelle'nin 58. Maddesi olarak düzenlenmiştir.

#### **2.2.2.8.1. Bu Kâidenin Kaynağı**

Bu kâidenin kaynağı, Hz. Peygamber'in: “*Devlet malı hususunda (idareci olarak) kendimi yetimin velisi konumunda sayıyorum; ihtiyacım olunca ondan alır, durumum düzelince ise geri iâde ederim. Hâli vaktim yerinde olduğunda ise ona yanaşmam*”<sup>361</sup> hadis-i şerifidir. Bunun yanı sıra kaynaklar arasında İmam Şâfi'nin, “*yetim için velinin konumu ne ise, teba için de devlet başkanının konumu aynıdır*” sözü düşünülebilir.

#### **2.2.2.9. el-Hudûdu Teskutu bi'ş-Şubuhât<sup>362</sup>**

Had cezaları şüphe ile düşerler, uygulanmazlar anlamındadır. Bazı âlimler bu konuda icmâ oluştuğunu söylemiştir. Had cezaları; “Şâri‘ tarafından belirlenmiş, miktarı belli olan cezalardır.” Bunlar ciddi cezalar olduğundan en ufak bir şüphe durumunda düşerler.<sup>363</sup> Bu sebeple bir kişi usûl ve furû‘una ait olan bir malı çalarsa eli kesilmez. Zirâ onda mülkiyet şüphesi vardır. Yine dört kişi birisinin zina yaptığını iddia eder, buna mükâbil başka bir dört kişinin de zina yapmadığı savunursa, had cezası düşer. Yine bu kâide gereği zina yaptığını iddia edenlere kazif cezası da uygulanmaz. Zirâ her iki durumda da şüphe söz konusu olmuştur.<sup>364</sup>

<sup>360</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 131,132; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 132.

<sup>361</sup> Buhârî, Vasâya, 22.

<sup>362</sup> الخُدُودُ تَسْفُطُ بِالشُّبُهَاتِ. Bkn. Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 159; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 155.

<sup>363</sup> Erdoğan, **a.g.e.** s. 166.

<sup>364</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 160; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 137.

Bu kâide, İslâm'da var olan cezaların caydırıcılığı hedef aldığını gösteren en önemli delillerden biridir.

Şâfiî fıkıhçıları, başta had cezası olmak üzere aşağıda sayacağımız suçları düşüren şüphenin kuvvetli şüphe olması gerektiğini savunurlar. Onlar, üzüm (hamr) dışında hurma, arpa vb. bir üründen imal edilen “*nebizin*” içilmesi durumunda, had cezası gerekip gerekmeyeceği hususundaki şüpheyi çok zayıf saydıkları için, yok hükmünde kabul ederler ve nebiz içen kişiye had cezası uygulanması gerektiğini savunurlar.<sup>365</sup> Ancak İbn Nuceym Şâfiîlerin, şüphenin zayıf olmaması şartını son derece garip bulduğunu ifade ederken, nebiz meselesinde İmam-ı Âzam'a göre had cezasının gerekmeyeceğini söylediğini bildikleri halde nasıl olurda bu şüpheyi zayıf görebilirler, diye hayıflanmaktadır.<sup>366</sup>

Her iki mezhebe göre şüphe halinde had cezalarının düştüğü gibi, kısas cezalarının<sup>367</sup> düşeceği ve fidye cezalarının<sup>368</sup> ise düşmeyeceği hususunda da ittifak söz konusudur.<sup>369</sup> Keffâret cezalarının düşüp düşmeyeceği hususunda ise, ihtilaf mevcuttur; Şâfiîler şüphe ve unutkanlık (oruç keffâretinde) durumundan kaynaklanan keffâretler arasında ayırım yapmadan bütün keffâretlerin düşeceğini, Hanefîler ise, sadece oruç keffâretinin düşebileceğini savunurlar.<sup>370</sup>

#### 2.2.2.9.1. Bu Kâidenin Kaynakları

Bu kâidenin en önemli kaynağı Hz. Peygamber'in: “*Elinzden geldiği kadar had cezalarını müslümanlardan uzak tutun; eğer cezadan kurtaran bir çıkış yolu varsa Müslümanı serbest bırakın. Zira hâkimin, (suçluyu masum zannederek) af etmesinden kaynaklanan hata, (masunu suçlu zannederek verdiği) cezadan (kaynaklanan) hatadan daha iyidir*”<sup>371</sup> anlamındaki hadis-i şerifleridir. Bunun yanı sıra bu minvalde oldukça fazla hadis-i şerif mevcuttur.

<sup>365</sup> Suyûtî, **a.g.e.** s. 161.

<sup>366</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 138.

<sup>367</sup> Kısas: suçluya işlediği suçun dengi bir ceza uygulamaktır. Şer'an, kâtili maktûlun mukabilinde öldürmek veya yaralanmış ya da kesilmiş olan bir organa karşılık bu şuçu yapan suçlunun aynı organlarını yaralamak veya kesmektir. (Erdoğan, a.g.e. s. 307)

<sup>368</sup> Mazeret durumunda tutulamayan oruç, yerine getirilemeyen bazı vaipeler veya esaretten kurtulmak için verilen maldır. (Erdoğan, a.g.e. s. 307)

<sup>369</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 160; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 137.

<sup>370</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 161; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 138.

<sup>371</sup> Tirmîzî, **Hudûd**, 2.

### 2.2.2.10. el-Hurru lâ Yedhulu Tahte'l- Yed<sup>372</sup>

Hür insan el altına (mülkiyete) alınamaz anlamındadır. Yani insanın ne hakîkî ne de mecâzî anlamda bir başkasının eli altına (mülkiyetine) girmesi söz konusu olmaz. Normalde bir mal gasbedildiğinde, gasp sonrası başına bir şey gelirse gasbeden kişi bunu tazmin etmelidir. Zira onu haksız yere eli altına almıştır. Ancak hür bir insanın hiçbir şekilde bir başkasının mülkiyeti altına girmesi kabul edilmediği için bir insan hapsedilir, yeme ve içme gibi temel ihtiyaçlara ulaşması engellenmediği halde ölecek olursa, onu hapseden kişiye had cezası veya diyet gerekmez. Ancak ölümüne sebep olacak hastalık vb. durumların olduğu bir yere götürür hapsederse âkilesine diyet gerekir.<sup>373</sup> Bu insanın değersiz olduğu anlamına gelmez. Aksine insanın hürriyetinden mahrum edilemeyeceğini gösterir. Böylesi durumlarda had ve diyet gerekli olmazsa bile hâkimin caydırıcı gücü yüksek tazir cezası vermelidir.

### 2.2.2.11. İzâ İctema'a Emrâni ve lem Yahtelif Maksûduhuma Dehale Ehaduhumâ fi'l-Âher<sup>374</sup>

Aynı cinsten amaçları bir olan iki şey bir arada olursa biri yapıldığında diğeri de yapılmış olur anlamındadır. Hadesten tahâret gerektiren abdestsizlik, cünüp, hayız ve nifas durumlarından bir kaçı bir arada bulunursa bir defa yıkanmak yeterli olur. Zira hepsinin amacı hadesten taharettir. Yine câmiye girince farz veya vacip cinsinden bir namaz kılan kimse tahiyetül mescid sünnetini kılmış sayılır. Çünkü tahiyetül mescid namazının maksadı ibadet olduğu gibi, bu tür namazların maksadı da ibadettir. Fakat İbn Nuceym, tavaftan sonra kılınacak olan farz namazın vacip olan tavaf namazının yerine sayılmaması gerektiğini söyler. Şâfiîlerde ise tavaf sonrası kılınan namaz sünnet sayıldığı için tavaftan sonra kılınacak her türlü namazın bu sünnet yerine geçeceği hususunda ihtilaf yoktur.<sup>375</sup>

### 2.2.2.12. İ'mâlu'l-Kelâmi Evlâ min İhmâlihi<sup>376</sup>

Sözün anlamlı kılınması anlamsız kılınmasından evlâdır demektir. İnsanın düşünen akıllı bir varlık olması, sarfettiği sözlerinin bir karşılığı olmasını gerektirir. Buna göre akli başında olan bir kimsenin sözlerinin bir karşılığı olmalıdır. İnsanın sarfettiği sözler, bu kâideyi kayıtlayan “sözde asıl olan hakikikattır” kâidesi gereği hakikî anlamda yorumlanmasını gerektirir. Fakat hakîkî manaya hamledilmesi mümkün olmadığı yerlerde,

<sup>372</sup> الخُرُّ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْيَدِ. Bkn. Suyûtî, el-Eşbâh, s. 161; İbn Nuceym, a.g.e. s. 139.

<sup>373</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, s. 162; İbn Nuceym, a.g.e. s. 140.

<sup>374</sup> إِذَا اجْتَمَعَ أُمْرَانِ وَلَمْ يَخْتَلَفْ مَقْصُودُهُمَا دَخَلَ أَحَدُهُمَا فِي الْآخَرِ. Bk. Suyûtî, el-Eşbâh, s. 163; İbn Nuceym, a.g.e. s. 140.

<sup>375</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, s. 163; İbn Nuceym, a.g.e. s. 141.

<sup>376</sup> إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلَى مِنْ إِهْمَالِهِ. Bk. Suyûtî, el-Eşbâh, s. 166; İbn Nuceym, a.g.e. s. 143.

mecâzî manaya hamledilir. Hakîkî ve mecâzî manaya hamlin mümkün durumlarda ise söz ihmâl edilir. Yani karşılığı olmadığı kabul edilir.

Bu kâideye göre bir kişi, “şu elma ağacından” veya “şu undan yemeyeceğim” diye yemin eder ve daha sonra o ağacın meyvelerinden, kendisin veya meyvesinin satımından elde edilen paradan ya da o undan imal edilen ekmekten yerse yeminini bozmuş olur. Çünkü bu sözlerle kast edilen mananın mecâzî mana olduğu kabul edilir. Bizzat ağacın kendisinden ya da undan yiyecek olursa yeminini bozmuş sayılmaz.

Sarfedilen sözün hakîkî ve mecâzî manaya hamledilemediği veya hakîkî ve mecâzî arasında müşterek kullanıma sahip olduğu durumlarda ise sözün anlamsız olduğu kabul edilir. Söylenmemiş gibi varsayılır. Hakîkî ve mecâzî manaya hamledilemeyen söze örnek olarak bir kişinin, babası herkesçe bilinen birine “bu benim çocuğumdur” demesi verilebilir. Bu söz hakîkî manaya hamledilemediği gibi, herhangi mecâzî bir manaya da hamledilemiyor. Müşterek lafzın örneği ise; mevlâsına vasiyette bulunan kişi verilebilir. Bilindiği gibi “mevlâ” kelimesi kişiyi âzat eden efendiye kullanıldığı gibi seyyidin âzat ettiği köleye de kullanılır. Böyle bir vasiyeti yapan kişinin iki türden de mevlâsı olup kimi kast ettiğini açıklamaz ise bu sözü geçersiz kabul edilir. Zirâ kimin kast edildiği anlaşılmamaktadır. Fakat bu vasiyeti yapan kişinin tek tip mevlâsı varsa bu sözü ona hamledilir.<sup>377</sup> Şâfîîlerde ise, müşterek lazıf ile yapılan bu tür vasiyetler geçerli sayılır ve bu iki grup arasında eşit olarak paylaşılır.<sup>378</sup> Bu konu Hanefî ve Şâfîîler arasında meşhur konulardan biridir. Fıkıh usûlü eserlerinin “lafız” bölümlerinde oldukça geniş bir şekilde işlenir.

Bu kâidenin en meşhur örneklerinden biri de şudur: Evlatlarına vasiyet eden bir kişinin vasiyeti öz çocuklarına yapmış kabul edilir. Zira evlad kelimesinin hakîkî manası öz çocuklar demektir. Ancak bu vasiyeti yapanın öz çocukları olmayıp torunları varsa mecâzî manaya hamledilerek çocuklarının çocuklarına yapmış olduğu kabul edilir. Çocuklarının çocukları da yok ise, söz söylenmemiş gibi kabul edilmek zorundadır. Ancak lafızların kullanımda örf belirleyici olduğu unutulmamalıdır. Buna göre “çocuk” kelimesi eşit şekilde üvey çocuklar için kullanıldığı bölgelerde üvey çocuklarda bu vasiyete ortak edilmelidirler.

---

<sup>377</sup> İbn Nuceym, a.g.e. s. 143.

<sup>378</sup> Her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla manaya sahip olan lafızdır (Erdoğan, a.g.e. s. 435).

### 2.2.2.13.et-Te'sîsu Evlâ mine't-Te'kîd<sup>379</sup>

Sözün imalı ihmalinden evladır kâidesine çok yakın olan bu kâide; söylenen sözün yeni bir anlam ifade etmesi, daha önce söylenmiş olan bir sözün tekrarı veya pekiştirmesi olarak kabul edilmesinden evladır anlamına gelir. Bu kâideye göre, sarf edilen bir sözün daha önce söylenmiş olan bir sözü pekiştirme maksadıyla söylenmiş olma ihtimali yanında, yeni bir ifade olma ihtimali varsa onu yeni ifade olarak kabul etmenin gerekli olduğunu gösterir.

Örneğin; bir adamın hanımına; “*üç defa boşsun*” sözünü tekrarlaması, bu iki ihtimale açık olmakla birlikte, Şâfiî mezhebine göre, bu kişinin maksadına hiç bakılmadan bu kâide gereği kazâen ve diyâneten tekrar kabul edilir; eğer üç defa tekrar etmişse üç boşama gerçekleşmiş sayılır. Hanefî mezhebine göre ise, eğer niyeti tekrar değil de pekiştirme ise kazâen üç boşama yapmış kabul edilir. Ancak diyâneten bir boşama sayılır. Tekrarlanan yeminlerde de her iki mezhebe göre durum aynıdır.<sup>380</sup>

### 2.2.2.14. el-Harâcu bi'd-Damân<sup>381</sup>

Bir malın kullanımı tazmin (sorumluluğu) mukabilindedir anlamına gelir. Bu kâidede yer alan “*el-harâc*” kelimesi, herhangi bir nesneden elde edilen menfaat demektir. Buna göre, kişinin elinde bulunan mal telef olduğu takdirde tazmin etmesi gerekiyorsa kullanım için ücret talep edilemez ve tazmin riski ücret mukabilinde kabul edilir. Ancak telef olması halinde tazmin gerekmiyorsa kullanım ücreti gerekir. Yani var olan tazmin riski mukabilinden, o üründen istifade etme hakkı olmuş olur.

Örneğin; satın aldığı bir ürünü bir müddet kullandıktan sonra bir kusurunu fark edip iâde etmek isteyen müşteri, onu kullandığı müddet için ücret vermeye zorlanamaz. Yine hiyar müddeti içinde geri verilen malın da kullanım ücreti talep edilemez. Çünkü mal bu müddet içinde telef olacak olsaydı müşterinin cebinden gitmiş olacaktı ve satıcıdan kıymetini alamayacaktı. İşte var olan bu tazmin riski, kullanım ücreti yerine geçer. Normalde kiralanan eşyalar, kira müddeti esnasında telef olacak olursa tazmini gerekmez. Bundan dolayı kullanım müddeti için sadece kira ücreti ödemek gerekir. Ancak müşteriden kaynaklı bir sebeple telef olması durumunda tazmin gerekmesi kullanımdan

<sup>379</sup> التَّأْسِيسُ أَوْلَى مِنَ التَّأْكِيدِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 174; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 157.

<sup>380</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 175; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 158.

<sup>381</sup> الخَرَجُ بِالضَّمَانِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 175; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 158.

kaynaklanmamaktadır. Aksine kiracının kusurlu davranmasından kaynaklanmıştır.<sup>382</sup> Kısaca kullanılan nesnenin telefi durumunda tazmin gerekiyorsa kullanım ücreti alınmaz. Çünkü kullanım (*hârac*) tazmin riski mukabilindedir.

Bu kâide aynı lafız ile Mecelle'nin 85. maddesi olarak düzenlenmiştir. Mecelle şerhlerinde en uzun izah edilmeye ihtiyaç duyan kâidelerin başında gelir. Yine Mecelle'in 86, 87 ve 88 ve 91. maddeleri de bu kâidenin birer takyidi mesabesindedirler.

#### **2.2.2.14.1. Bu Kâidenin Kaynakları**

Bu kâidenin lafzı bizzat Hz. Peygambere aittir. Şöyle ki; asrı saâdette bir adam birine bir köle satmıştı. Köleyi satın alan kişi onu bir müddet hizmetinde kullandıktan sonra, henüz satın almadan önce kölede var olan bir kusuru fark etmiş ve durumu Hz. Peygamber'e arz etmişti. Hz. Peygamber de bu kişiye kullanım ücreti ödemedi iâde hakkı tanıdı. Bunun üzerine satıcı, Efendimize gelerek ya Resulallah, ama bu adam köleyi bir müddet kullandı (kullandığı kadar ücret ödemesi geremez mi) diye sorunca Hz. Peygamber: “*Malın kullanımı tazmin sorumluluğu mukâbilindedir*”<sup>383</sup> buyurarak, İslam Ticari Hukukunun en temel prensiplerinden olan bu özlü kâideyi ortaya koymuştur. Bu kâide günümüz Modern Ticârî Hukuk'ta da uygulanmaktadır.

#### **2.2.2.15. Lâ Yunsebu ilâ Sâkitin Kavlu<sup>384</sup>**

Susan kişiye söz nispet edilmez. Yani insanın bir olay karşısında sessiz kalması, onu onaylıyor anlamına gelmez. Buna göre yabancı bir şahsın kendisinin malını sattığını görüp sessiz kalan birisi, o satımı onaylıyor anlamına gelmez. Yine bir hâkimin bazı sebeplerden dolayı alışveriş yasağı koyduğu kimseleri çarşı pazarda alışveriş yaparken görüp müdahale etmemesi, onların yasağını kaldırdığı anlamına gelmez. Bilindiği gibi Şâfiî mezhebinde, izin almak sünnet olmakla birlikte kızları/kadınları evlendirme yetkisi belirli şartlarla velilerin yetkisinde kabul edilir. Bu sebeple babanın bâkire kızını evlendirmek için izin istemesi durumunda kız karşı çıkmayarak susması -utandığı için susmuştur düşüncesiyle- izin olarak kabul edilir. Fakat aynı durum dul kadının evlendirilmesizde izin olarak kabul edilmez.

Bu kâide bu aynı lafız ile Mecelle'nin 67. Kâidesi olarak düzenlenmiştir. Bu kâidenin lafzı bizzat İmam Şâfiî'ye aittir.<sup>385</sup>

<sup>382</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 174; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 158.

<sup>383</sup> Tirmizî, *Buyû'*, 53.

<sup>384</sup> لا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلًا. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 183; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 161.

### 2.2.2.15.1. Bu Kâidenin İstisnâları

Bu kâide her iki mezhebe göre en çok istisnâ örnekleri bulunan kâidelerin başında gelir. Aşağıda birkaç tane istisnâ örneği verilecektir.

Şâfî mezhebine göre baba bakire kızı evlendirmek istediği zaman kızın susması izin anlamına geleceği daha önceden ifade edilmişti. Bu örnek, Şâfîler için bu kâidenin istisnâ örneklerinden sayılır. Her iki mezhep için bu kâidenin istisnâ örneklerinden biri de şudur: Evlenmeyeceğine dair yemin eden bir kız, babasının onu evlendirmesi durumunda susması izin kabul edilir ve yeminini bozmuş sayılır. Yine Hanefîlerde vekâlet esnasında vekilin susması, vekâleti kabul ettiği anlamına gelir. Şâfîlerde ise bu konuda ihtilaf olmakla birlikte asah olan görüşleri Hanefîlerle aynıdır. Bunun mukabilinde vekâlette sözlü kabulün şart olduğunu söyleyenler vardır.<sup>386</sup>

### 2.2.2.16. es-Suâlu Mu‘âdun fi’l-Cevâb<sup>387</sup>

Soru cevapta tekrarlanmış kabul edilir anlamındadır. İslam hukuku metodolijisi sayılan fikh usulünün önemli kaynaklarından biri dil kurallarıdır. Bu kurallar bu ilmin “*el-elfâz*” bölümlerinde detaylı bir şekilde ele alınır. Dolayısıyla İslam fihhi dil kurallarından bağımsız düşünülemez. Bunun için birçok hükümde dil kuralları açık bir şekilde kendini göstermektedir. İşte bu kâide kısmen bu duruma dikkat çekmektedir. Buna göre, birine “eşini boşadın mı”, ya da “falan kişiye şu kadar borcun var mı” diye sorulduğunda, o kişi evet cevabı verirse bu kâide gereği “evet eşimi boşadım”, “evet falan kişiye şu kadar borcum var”, dediği kabul edilir. Bu sözün doğru veya yanlış olduğuna bakılmaz. Çünkü bu tür cevaplar dil kuralları çerçevesinde bu şekilde anlaşılabilir ikrâr olduğu kabul edilir.<sup>388</sup>

Bu kâidenin lafzında herhangi bir değişiklik yapılmadan Mecelle’nin 66. maddesi olarak düzenlenmiştir.

### 2.2.2.17. el-Fardu Efdalu mine’n-Nefli<sup>389</sup>

Farz nafileden daha faziletlidir anlamındadır. Bir amelin farz olmasında ki en büyük hikmetlerden bazıları, ferdî ve ictimaî birçok fayda barındırıyor olmasıdır. Bu sebeple Rabbimizin en çok hoşnut olduğu amellerin başında farz kıldıkları gelmektedir. Nitekim Yüce Rabbimiz bir kudsî hadiste: “*Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en*

<sup>385</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 184; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 163.

<sup>386</sup> Şirbînî, *a.g.e.* c. 2. s. 218.

<sup>387</sup> السُّؤَالُ مُعَادٌ فِي الْجَوَابِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 182; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 160.

<sup>388</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 182; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 162.

<sup>389</sup> الْقَرْضُ أَفْضَلُ مِنَ النَّفْلِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 186; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 164.



*çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri yerine getirmesidir. Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşımaya devam eder, sonunda sevgime kavuşur*".<sup>390</sup> Bu sebeple mahşerde insanların iman konularından sonra muhatap olacakları soruların başında farzlar, farzlar içinde de büyük öneme sahip olan namaz hakkında olacaktır. Bu hususta Hz. Peygamber: *"Şüphesiz kıyamet gününde insanların hesaba çekileceği ilk şey, namazdır. Rabbimiz (c.c.) en iyi (herşeyi en iyi) bilen olduğu halde meleklerle: Kulunun namazına bakın, onu tamam mı yaptı, yoksa eksik mi yaptı?"* buyurur. *Namaz tamam ise o tamam olarak yazılır. Namazından eksikliği var ise Allah (c.c.) şöyle buyurur: "Bakın, kulumun sünnet namazları var mıdır?"* Kulun sünnet namazı varsa, Allah (c.c) şöyle buyurur: *"Kulumun farzlarını sünnet namazları ile tamamlayınız!"* Sonra bütün ameller işte böyle hesaba çekilir."<sup>391</sup> Hadis-i şeriften farz amellerin nafile amellerden daha faziletli olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Yine Gazzalî, Hz. Peygambere farz kılanan teheccüd namazı gibi bazı nafilelerin hikmetini anlatmaya çalışırken hocası Cüveynî'den şu alıntıyı yapar: *"Sevabı büyük olduğu için Allah bazı amelleri Paygamberine farz kılmıştır. Zira farz nafileden yetmiş kat daha üstündür."*<sup>392</sup>

Bu kâide, sadece amellerin uhrevî boyutu ile ilgili değildir. Buna göre sadece farzın kılınabileceği kadar vakit daralırsa sünnetle iştiğal edilmez. Yine sadece abdestin farzlarına yeterli olacak kadar az suyu bulunan kimse, farzları terkedip sünnetleri yapmaması gerekiyor. Yine Şâfiîler bu kâide gereği olarak mazeretsiz olarak kaza kazaya kalmış namazları olan kimsenin sünnet namazları kılmaması gerektiğini söylerler.<sup>393</sup>

Başta Suyûtî olmak üzere Şâfiî âlimleri bu kâideyi yukarıda verdiğimiz lafızla kodlamışlardır.<sup>394</sup> İbn Nuceym'in de aralarında bulunduğu Hanefî âlimleri ise, bu kâidenin istisnâlarını göz önünde bulundurarak *"birkaç mesele dışında, farz sünnetten daha faziletledir"*, anlamına gelen: *"el-fardu efdalu min en-nefli illâ fi mesâile"* diye kodlamışlardır.<sup>395</sup> Bu kodlama ile Hanefîlerin dikkat çekmeye çalıştığı örnekler istisnâ örneklerin verildiği ilgili başlık altında aktarılacaktır.

<sup>390</sup> Buhârî, Rikâk, 39.

<sup>391</sup> Tirmizî, Mevâkîf, 188; Ebû Dâvûd, Salât, 149; Nesâî, Salât, 9; İbni Mâce, İkâmet, 202.

<sup>392</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 186.

<sup>393</sup> İbn Hacer el-Heytemî, Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, el-Fetâve'l-Kubrâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017, c. 1. s. 269, 270

<sup>394</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 186.

<sup>395</sup> İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 164.

### 2.2.2.17.1. Bu Kâidenin Kaynakları

Bu kâidenin kaynakları Hz. Peygamber'in şu hadisleridir: *“Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok sevdiğim, ona farz kıldığım şeyleri yerine getirmesidir”*.<sup>396</sup> *“Şüphesiz kıyamet gününde insanların hesaba çekileceği ilk şey, namazdır. Rabbimiz (c.c.) en iyi (herşeyi en iyi) bilen olduğu halde meleklere: Kulumun namazına bakın, onu tamam mı yaptı, yoksa eksik mi yaptı?”* buyurur. *Namaz tamam ise o tamam olarak yazılır. Namazından eksigi var ise Allah (c.c.) şöyle buyurur: “Bakın, kulumun sünnet namazları var mıdır?” Kulun sünnet namazı varsa, Allah (c.c.) şöyle buyurur: “Kulumun farzlarını sünnet namazları ile tamamlayınız!”* Sonra bütün ameller işte böyle hesaba çekilir”.<sup>397</sup>

### 2.2.2.17.2. Bu Kâidenin İstisnâları

Dinimize göre gerçek manada zor durumda olan borçluya imkân buluncaya kadar mühlet tanımak vâciptir. Zira Rabbimiz: *“Borçlu darda ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet tanıyın. Eğer (bunun karşılığında var olan sevabı) bilerseniz, borcu bağışlamanız (hakkınızdan vaz geçmeniz)sizin için daha hayırlıdır”* buyurmaktadır.<sup>398</sup> Âlimlerin bu âyet-i kerimeye göre böyle bir durumda olan birine mühlet vermek vaciptir. Fakat bu kişiyi tamamen borçtan muâf kılmak müstahaptır. Buna rağmen burada ki müstahab, farzdan/vacipten daha faziletlidir. Yine selâm vermek sünnet, almak ise vaciptir. Buna rağmen selâm vermek almaktan daha iyidir. Zira Efendimiz: *“En hayırlı arkadaşı, ilk selam veren arkadaşır”*<sup>399</sup> buyurmaktadır. Yine vakit girdikten sonra, (var olan ihtilaftan dolayı) vaktin başında veya sonunda abdest almak vaciptir. Ancak vakit girmeden abdest alıp namaza hazır duruma gelmek menduptur.<sup>400</sup> Buradaki mendupluk da vacipten daha faziletli kabul edilir.<sup>401</sup>

### 2.2.2.18. Mâ Harume Ahzuhû Harume İ'tâuhu<sup>402</sup>

Alınması haram olan şeyi vermek de haramdır demektir. Faiz, rüşvet ve sihir gibi muamelelerde bulunmak ve ücret vermek haram olduğu gibi, bunları bir başkasına vermek de haramdır. Zira kötülüğü kökünden kazımak isteyen dinimizde, *“şerre sebep olan onu*

<sup>396</sup> Buhârî, Rikâk, 38.

<sup>397</sup> Tirmizî, Mevâkît, 188; Ebû Dâvûd, Salât, 149; Nesâî, Salât, 9; İbni Mâce, İkâmet, 202.

<sup>398</sup> Bakara 2/280.

<sup>399</sup> Buhârî, Edep, 62.

<sup>400</sup> Müslim, Tahâret, 7.

<sup>401</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, s.187-188; İbn Nuceym, a.g.e. s. 164.

<sup>402</sup> مَا حَرَّمَ أَخْذَهُ حَرَّمَ إِعْطَاؤَهُ. Bkn. Suyûtî, a.g.e. s.193; İbn Nuceym, a.g.e. s. 165.

yapmış gibidir”<sup>403</sup> ilkesi vardır. Ancak haksız yere hapsedilmiş bir tutuklunun kurtulması, hakkı gaspedilen birinin hakkını alabilmesi ve eşkiyanın tehdidi karşısında, canın ve malın muhafazası için rüşvet verebileceği kabul edilmektedir.<sup>404</sup> Fakat bu örnekler zarûretten dolayı bu kâidenin birer istisnâları olarak görülmelidir. Zarûret dışında bunlara asla tevessül edilmemelidir.

Bu kâide aynı lafız ile Mecelle’nin 34. maddesi olarak düzenlenmiştir.

### 2.2.2.19. Mâ Harume Fi’luhû Harume Talebuhû<sup>405</sup>

Bir önceki kâideye çok yakın olan bu kâide, “yapılması haram olan şeyin, talep edilmesi de haramdır” anlamındadır. İslam hukukuna göre yapılması haram olan; zina, içki, kumar, rüşvet vb. fiillerin talep edilmesi de haramdır. Ramazan’da oruç tutmamak, zekât vermemek ve içki içmek haram olduğu gibi birine “oruç tutma”, “zekât verme”, “içki iç” gibi telkinlerde bulunmak da haramdır.<sup>406</sup>

Bu kâidenin kaynağı, bir önceki kâideye de kaynaklık eden Hz. Peygamber’in şu hadisi şerifidir: “*Şerre sebep olan onu yapmış gibidir*”<sup>407</sup>.

Bu kâide, aynı lafızla Mecelle’nin de 35. maddesi olarak düzenlenmiştir.

### 2.2.2.20. Men İsta‘cele Şey’en Kable Evânihî ‘Ûkibe bi Hirmânihi<sup>408</sup>

Bir şeyi vakti gelmeden elde etmek için acele eden, ondan mahrum edilerek cezalandırılır anlamındadır.

Örneğin; mirası erken alabilmek için mûrisini öldüren kişi, miras almaktan mahrum edilerek cezalandırılır. Bu kâidenin en meşhur örneklerinden biri de ölüm hastalığında olan kişinin eşini mirastan mahrum bırakmak için boşaması anlamına gelen ve “*talâku’ul-fâr*” olarak bilinen meseledir. Normalde boşanma şartları yerinde olduğu için boşama gerçekleşmiş olması gerekir. Fakat Hanefî mezhebi bu durumda amacın eşi mirastan mahrum etmek olduğundan, kıyası (genel ilkeleri) terk ederek istihsan delilini işletir ve bu boşamayı geçersiz sayarak kadını mirasçı kabul eder.<sup>409</sup> Ancak Şâfiî mezhebi, bu tür boşamayı mekruh kabul etmekle birlikte kıyasa bağlı kalarak cedîd görüşe göre

<sup>403</sup> Tirmizî, İlim, 14.

<sup>404</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 193; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 165.

<sup>405</sup> ما حَرَّمَ فَعَلَهُ حَرَّمَ طَلَبَهُ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 193; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 165.

<sup>406</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 193; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 165.

<sup>407</sup> Tirmizî, İlim, 14.

<sup>408</sup> مَنْ اسْتَعْجَلَ الشَّيْءَ قَبْلَ أَوَانِهِ عُوِقِبَ بِحِرْمَانِهِ. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s.195; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 166.

<sup>409</sup> İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 166.

geçerli olduğunu savunur ve kadının mirasçı olamayacağı kabul eder. Şâfiîlerin kadîm görüşü ile diğer mezheplerin görüşü de Hanefîlerle aynı doğrultudadır.<sup>410</sup>

Bu kâide aynı lafız ile Mecelle'nin 59. maddesi olarak düzenlenmiştir.

#### **2.2.2.20.1. Bu Kâidenin İstisnâları**

Bir kişi vadeli borç verdiği alacaklısını her hangi bir sebeple öldürürse, borcundan mahrum olmayacağı gibi, maktulün malı mirasçılar arasında paylaşılacağı için borç vadeli ise peşin borca dönüşür. Yine hayız görmek için ilaç kullanan bir kadın, namaz ve oruçlardan muâf olur. Normal hayız durumunda orucu kaza eder ancak namazı kaza etmez. Yine fecirden önce hasta olmak için ilaç içen bir kimse hastalanırsa iftar edebilir.<sup>411</sup>

#### **2.2.2.21. el-Velâyetu'l-Hâssa Akvâ mine'l-Velâyeti'l-‘Âmme<sup>412</sup>**

Özel velâyet (yetkisi), genel velâyet (yetkisinden) daha güçlüdür anlamındadır. Özel velâyetten kast edilen; veli, vekil, vâsî, vakıf mütevellisi vb. kimselerin yetkisidir. Genel velâyetten kast edilen ise; devlet başkanı, hâkim veya bunların vakâlet verdikleri kişilerdir. Özel velinin bulunmadığı veya bulunduğu halde velâyet şartlarına haiz olmadığı durumlarda velâyet yetkisi genel velâyete devredilir.

Bu kâideye göre Hanefîler, veli bulunduğu halde genel velâyete sahip olan kimselerin sadece yetim çocukların evlendirilmelerini geçersiz sayarken Şâfiîler ise, bu durumda genel velâyet yetkisi bulunan makamın hiçbir tasarrufunu geçerli saymazlar. Onlar sadece velinin hayatta olmadığı veya hazır olmadığı durumlarda genel velayet yetkilisinin tasarruflarını geçerli görürler.<sup>413</sup> Yine her iki mezhebe göre maktulün velisi katilden kısas hakkı talep edebileceği gibi diyet veya karşılıksız sulh da yapabilir. Ancak devlet başkanı veya hâkim katili affedemez.<sup>414</sup>

#### **2.2.2.22. Lâ İbrete bi'z-Zanni'l-Beyyini Hatauhû<sup>415</sup>**

Yanlış olduğu belli olan zanna itibar edilmez anlamındadır. Yani bir kişi doğru olduğunu düşündüğü bir şey yapar, daha sonra bunun yanlış olduğunu anlarsa bu zanna binâen yaptığı tasarrufları geçersiz olmuş olur. Buna göre bir hâkim yanlış hüküm

<sup>410</sup> Şirbînî, **a.g.e.** c. 3. s. 294.

<sup>411</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 196; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 166.

<sup>412</sup> الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة. Bkn. Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 198; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 167.

<sup>413</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 194; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 176.

<sup>414</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 200; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 176.

<sup>415</sup> لا عبرة بالظن البين خطؤه. Bkn. Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 200; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 168.

verdiğini anlarsa verdiği karar bozulmuş olur.<sup>416</sup> Ancak bu örnek, hâkimin ichtihadının değişmesi durumu ile karıştırılmamalıdır. Çünkü burada ki örnekte yanlış hüküm verdiğini fark ediyor, orada ise yanlış yaptığını düşünmemekle birlikte kanaati değişiyordu.

Yine abdestli olduğunu zannederek namaz kılan biri, daha sonra abdestsiz olduğunu bir şekilde öğrenirse kılmış olduğu namazları geçersiz olmuş olur ve kaza etmesi gerekir. Yine oruçlu olan birisi güneşin battığını zannederek iftar ettikten sonra, güneşin batmadığını fark ederse orucu geçersiz olmuş olur. Yine zekât veren birisi müstahak olduğunu sandığı birine zekâtını verir ve daha sonra bu kişinin zekât almaya ehil olmadığı ortaya çıkarsa zekâtı geçersiz olur.<sup>417</sup>

Bu kâide, bu lafız ile Mecelle'nin 72. maddesi olarak düzenlenmiştir.

#### **2.2.2.22.1. Bu Kâidenin İstisnâları**

Yukarıda verdiğimiz zekâtın geçersiz olacağı örneği, İmam Âzam ve İmam Muhammed'e göre bu kâidenin istisnâlarından sayılarak zekâtın geçerli olacağını savunmuşlardır. Yine abdestsiz olduğunu zanneden bir imamın arkasında namaz kıldıktan sonra abdestli olduğunu anlarsa namazı geçerli olmuş olur.<sup>418</sup>

#### **2.2.2.23. Zikru Ba'dı mâ lâ Yetecezze' ke Zikrihî Kullîh<sup>419</sup>**

Bölünemeyen (*tecezzi edilemeyen*) bir şeyin bir kısmını anmak, tümünü anmak gibidir anlamındadır. Bu kâide, İbn Nuceym'in *Eşbâh*'ında ve Mecelle'nin 63. maddesinde bu lafız ile kodlanmıştır. Suyûtî'nin *Eşbâh*'ında ise; "*mâ lâ yakbelu't-tab'îd fe ihtiyâru ba'dihi ke ihtiyari kullihi ve iskâtu ba'dihi ke iskâti kullihi*" lafzı ile kodlanmıştır.<sup>420</sup> Manası: Şer'an bölünemeyen bir şeyin bir bölümünü tercih etmek bütününü tercih etmektir, bir bölümünden vazgeçmek de bütününden vazgeçmek demektir. Görüldüğü gibi Suyûtî, Hanefîlerin kodladığı kâidenin yanı sıra mefhumu muhalefitini de kodlamıştır.

Şer'an bölünme kabul etmeyen muameleler arasında talak, kısas hakkının affi ve Şâfiîlerin asah görüşüne göre şuf'a hakkı ile iftira (*kazif*) cezasının affi zikredilebilir. Buna göre birisi karısını birden az olarak; yarım, çeyrek gibi ifadelerle boşayacak olursa bir boşama yapmış kabul edilir. Yine kısas hakkına sahip olanların bir kısmı, bu haklarından

<sup>416</sup> Ali Haydar, **a.g.e.** s. 156, 157.

<sup>417</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 200; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 168.

<sup>418</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 200; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 168.

<sup>419</sup> **ذِكْرُ بَعْضِ مَا لَا يَتَجَزَأُ كَذِكْرِهِ كُلِّهِ**. Bkn. Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 205; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 171.

<sup>420</sup> Suyûtî, **el-Eşbâh**, s. 205; İbn Nuceym, **a.g.e.** s. 169.

vaz geçerlerse kısas hakkı tamamen düşer. Bu hakkında ısrar edenlerin hakkı ise para (diyet) cezasına dönüşür.<sup>421</sup>

#### **2.2.2.24. İzâ İcteme‘a’l-Mubâşiru ve’l-Mutesebbib Udîfe’l-Hukmu li’l-Mubâşir<sup>422</sup>**

Bir fiilin müsebbibi ve fâili bulunursa hüküm fâile verilir anlamındadır. İbn Nuceym bu kâideyi bu lafız ile kodlamışken Suyûtî ise, müsebbib ve fâilin yanı sıra fâili kandırarak, fiili yaptıran kişiyi de ekleyerek; “*izâ icteme‘al musebbibu ve’l-ğarûru ve’l-mubâşeretu kuddimeti’l-mubaşeretu*” olarak kodlamıştır. Buna göre, ortaya çıkmış bir işin hakîkî failinin yanı sıra kasıtlı veya kasıtsız olarak bu işe sebep olanlar olacak olursa hüküm fâile verilir.

Örneğin: Birinin kazdığı bir kuyuya bir başkası, birini atarak veya oraya hapsederek öldürürse ceza kuyuyu kazana, yani müsebbibe değil fâile (*mübaşire*) verilir. Yine hırsıza yol gösteren veya gözcülük yapan kişilere hırsızlık cezası verilmez.<sup>423</sup> Ancak bir suçun işlenmesinde doğrudan veya dolaylı olarak desteği olan herkese tazir vb. cezalar verilmesi gerektiği için tazir cezası verilmelidir. Zira naslarda cezası belirtilmeyen her suça tazir cezası verilir.

Bu kâide İbn Nuceym’in kodladığı ve başlığımızda yol aldığı şekli ile Mecelle’nin 90. maddesi olarak düzenlenmiştir.

##### **2.2.2.24.1. Bu Kâidenin İstisnâları**

Yanında emanet bulunan kişi, emanetin bulunduğu yeri hırsıza göstererek çalınmasına sebep olursa tazmin etmesi gerekir. Zira bu durumda emanete ihanet söz konusudur. Yine gasp ettiği hayvanı, gasptan haberi olmayan bir kasaba kestirilirse ceza kasaba değil gasp edene verilir.<sup>424</sup>

<sup>421</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 205,206; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 169.

<sup>422</sup> *إِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمُسَبِّبُ أُضِيفَ الْحُكْمُ إِلَى الْمُبَاشِرِ*. Bkn. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 206; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 170.

<sup>423</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 206; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 170.

<sup>424</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 270; İbn Nuceym, *a.g.e.* s. 170.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Gündelik hayatta Hanefî ve Şâfîî mezhepleri arasında namaz, oruç, zekât vb. birçok konuda büyük ihtilafların/farkların olduğu sanılır, konuşulur. Özellikle de her iki mezhebin fıkıh usûlu anlayışları kısmen birbirinden farklı olduğundan, bu farklılığın furû‘ fıkıhtada büyük bir farklılıklara ulaştığı kanaatine varılır. Fakat çalışma neticesinde bu düşünce ilgili konuların detayları noktasında kısmen doğru olmakla birlikte, temel noktalarda ise bunun doğru olmadığı görüldü. Zira bu çalışmada, her iki mezhebin çok sayıdaki furû‘ fıkıh meselesini ihtiva eden, aralarında İslam hukuku’nun ana kâideleri olarak kabul edilen 5 küllî kâidenin de bulunduğu, 39 tanesinin *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’de de yer aldığı görülen, toplamda 54 küllî kâidede ittifak ettikleri tespit edildi. Özellikle İslam fıkıhçıların ittifak edilen bu küllî kaidelerden sadece ilk beşinin İslam hukukunun yaklaşık üçte birini ihtiva ettiğini ifade ettikleri düşünüldüğünde bu iddianın ne kadar yerinde olduğu görülür. Bu kâideler dışında her iki mezhebin üzerinde ittifak ettiği birçok küllî kâide daha olmakla birlikte, bunlar çalışmanın sınırları dışında kaldığı için teze dâhil edilmemiştir. Bu kâideler de göz önünde bulundurulunca, her iki mezhebin üzerinde ittifak ettiği küllî kâidelerin sayısı, tezde ulaşılan sayılardan çok daha fazla olduğu anlaşılır.

Her iki mezhebin birbirine ne kadar yakın olduğunu, beş ana küllî kâideden biri olan ve aynı zamanda birçok İslam fıkıhçısına göre, fıkıh meselelerinin beşte birini ihtiva ettiği kabul edilen “zorluk kolaylığı gerektirir” küllî kaidesinde görülebilir. Hanefî ve Şâfîî mezhepleri bu küllî kâidede ittifak ettikleri gibi, bu kâideden yola çıkarak insanlara tanınan kolaylık ve ruhsat çeşitleri olan “muâf kılma (*iskât*)”, “azaltma/eksiltme (*tenkis*)”, “değişim (*ibdâl*)”, “önceye ve sonraya alma (*cem ‘i takdim ve cem ‘i te’hîr*)”, “ruhsat” ve “değiştirme (*tağyîr*)” başlıklarında da istisnâsız olarak ittifak ettikleri görülür. Fakat kaynaklardan hüküm istinbat metotlarında var olan farklılıklardan dolayı bazı meselelerde ihtilaf ettikleri de göz ardı edilemez. Söz gelimi; her iki mezhep yukarıda sayılan ruhsatlardan olan “önce alma (*cem ‘-i takdim*)” ve “sonraya alma (*cem ‘-i te’hîr*)” konusunda hemfikir olmakla birlikte, sefer vb. durumlarda namazların cem‘-i hususunda ihtilaf etmişlerdir. Şâfîîler bunun normal bir cem‘ olduğunu savunurken Hanefîler hacılar için Mina ve Müzdelife (hac) dışında bunun ancak *sûrî cem‘* olabileceğini savunmuşlardır. Buna göre, Şâfîîler sefer vb. durumlarda mutlak anlamda cem‘in takdim ve te’hîrine cevaz verirken Hanefîlerin ise, sadece hacılara Müzdelife’de cem‘-i takdime, Mina’da da cem‘-i te’hîre cevaz verdikleri görülür.

Yine bu çalışmada, külli kâideler açısından iki önemli sonuca daha ulaşıldığı söylenebilir. Birincisi: Bu literatürün, İslam hukukunun temel prensiplerini ihtiva etmesinden dolayı, İslam hukuk mantığının kavranılmasına ve geliştirilmesine büyük katkısı olacaktır. Bu sebeple küllî kâideler gereği gibi anlaşılır ve kavranırsa fıkıh eserlerinde yer alan ve sayıları milyonları aşan furû‘ fıkıh meselelerini teker teker okumadan, bunlar hakkında en azından bir fikir sahibi ya da bazı fıkıhçıların ifadelerine göre “*meselede müctehit*” olunabilir. Aynı şekilde bu kâidelerin karşılaşılabilecek olan modern fıkıh problemleri hakkında fikir geliştirme ve bunları çözüme kavuşturma noktasında fıkıhçılara büyük destek olabilecekleri de yakından görüldü. Bunun yanında küllî kâide literatürünün, oldukça geniş olan İslam hukukunun özetlenmiş hali olduğunu söylemek de mümkündür. Zira çok geniş eserler içinde dağınık halde bulunan meselelerin birçoğunun bu kâidelerde bir arada verildiği görülmektedir. İkincisi ise: Küllî kâidelerin farklı açılardan mukâyeseli olarak çalışılabileceği, bu alanın oldukça geniş, faydalı ve münbit bir alan olmasıdır. Ancak kâidelerin mukayeseli çalışılması konusuna, son zamanlarda Arap dünyasında yapılan birkaç çalışma dışında pek ilgi gösterilmemektedir.

Küllî kâide alanında ülkemizde yapılan çalışmaların, genelde Hanefî mezhebinin küllî kaidelerini açıklama ya da Hanefî fikhî açısından önemli kabul edilen *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, *el-Hidâye* vb. bazı eserlerde yer alan küllî kâidelerin tespiti ve izahı şeklinde olduğu görülür. Oysa fikhın mukâyeseli olarak çalışılması, neredeyse fikhın tedvini ile beraber başlamıştır. Ebû Yûsuf’un, hocası Ebû Hanîfe ve çağdaşı olan İbn Ebî Leylâ’nın görüşlerini karşılaştırarak yazdığı, “*İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İhtilâfu Ebî Leylâ*” adlı eseri bunun güzel bir örneğidir.

Tespit edilen bir diğer husus ise, küllî kâide literatürünün ilk sözlü cem‘inin Hanefî fıkıhçıları tarafından yapılmış, altın çağını ise, 8. ve 9. yüzyılın başlarında Şafîî fıkıhçıların yazdıkları eserlerle yaşamış olmasıdır.

Ayrıca fikhın kanunlaştırma hareketinin en önemli örneklerinden biri olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin* kaynakları arasında, başta *Mecelle*’yi kaleme alan ilmî heyet ve ona şerh yazan âlimlerin de ifade ettikleri gibi, İbn Nuceym’in dolayısıyla *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* adlı eserinin sıklıkla anıldığı biliniyordu. Bu bilginin doğruluğu kabul etmekle birlikte, eksik bir bilgi olduğu tespit edildi. Zira *Mecelle*’nin kaynağı olan İbn Nuceym’in *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*’inde ana kaynağının Suyûtî’nin *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*’i olduğunu çok yakından görme fırsatı oldu. Zira İbn Nuceym eserini kaleme alırken dolaylı olarak bunu



ifade ettiği gibi, kitabının başlığında, (birkaç bölüm başlığı hariç) neredeyse tüm bölüm başlıklarında, kâide sıralama ve kaynaklarında, örneklerinde, kullandığı kelime ve cümlelerinde Suyûtî'yi adım adım takip etmiştir. Öyle ki o, Hanefi fıkıh kaynaklarının hiç birinde küllî kâide olarak zikrediğildiğini görmediği bazı kâideleri bile sırf Suyûtî'nin eserinde yer aldığı için, bereket umma (teberrük) ve hayırlara vesile olur düşüncesiyle eserine aldığını açıkça ifade etmiştir. Böylece Suyûtî'nin *el-Eşbah ve'n-Nezair* adlı eserinin, *Mecelle*'nin en azından küllî kâideler kısmının anlatıldığı bölümün ana kaynakları arasında yer aldığı görüldü. Hâsıl olan kanaate göre bu eserin *Mecelle*'nin kaynakları arasında zikredilmemesinin iki sebebi olabilir. Birincisi: *Mecelle*'de yer alan küllî kâideler doğrudan İbn Nuceym ve Hdimi gibi Hanefi âlimlerin eserlerinden alındığı için onu kaynaklar arasında zikretme ihtiyacı duyulmamış olmasındır. İkin-cisi ise bilindiği gibi *Mecelle*'nin bazı meseleler hariç tamamen Hanefi mezhebine uygun olarak hazırlanmış olması; Suyûtî'nin şafii mezhebine müntesip bulunmasındır. Bu sebeple doğrudan Hanefi fıkıh eserlerine müracaat edilmiştir. Yoksa bunun bir mezhep taassubundan kaynaklandığı düşünülmemelidir. Zira *Mecelle*'de günün şartları vb. sebepler göz önünde bulundurularak bazı meselelerde, başta şafii olmak üzere diğer mezheplere müracaat edilerek kanunlar koyulduğu da bir gerçektir.

Son olarak, küllî kâide literatürünün farklı açılardan mukyese yapılmasının gerekliliği ve bu alanın çalışılmaya müsait olduğu görüldü. Bunun yanı sıra bu çalışmalar neticesinde dağınık olan fıkıh eserlerinden istifadenin kolaylaşacağı ve bu çalışmaları yapacak olan kişilerin kendilerinde fikhî ve icihad melekenin geliştiğini göreceklere düşünülmektedir.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (1999), **Musned**, (2. Baskı), Lübnan: Muessetu'r-Risâle.
- Ali Rihâb, Muhammed b. Ahmed b. Mahmud (2018), “**Tecrîdu Esmâi Şuyûhî'l-Allâmeti's-Suyûfî ve Şeyhâtihî**”, <https://www.alukah.net/culture/0/123699/> (21.01.2018).
- Alper, Ömer Mahir (2002), “Küllî”, **DİA**. 26, (539-540).
- Arı, Abdusselam “Hz. Ömer'in Ebû Musâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”, **İslam hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2, (85-99).
- Bâ Hasîn, Ya'kub b. Abdulvahhâb (1998), **el-Kavâid**, 1. Baskı, Riyad: Mekbetu'r-Ruşd.
- el-Bâcûrî, İbrâhim (trs.), **Hâşiyetu'l-Bâcûrî 'Ala İbni Kâsım el-Ğazzî**, Midyat: Nas Yayinevi.
- Baktır, Mustafa (1995), “el-Eşbâh ve'n-Nezâir”, **DİA**. 11, 456-457).
- , Mustafa (2001), “Kâide”, **DİA**. 24, (205-210).
- , Mustafa (2008), “İslâm Hukukunun Genel Prensipleri”, **EKEV Akademi Dergisi**, 12, ( 34), 200- 203.
- Bekiroğlu, Harun (2015), “Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Âyetini Tefsiri”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 14 (27), 51-81.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr b. Hüseyin b. Alî (1344/1920), **Sunenu'l-Kubrâ**, 1. Baskı, Haydar Âbad: Meclisu Dâiretu'l-Me'âfi'n-Nizâmiyye.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1967), **Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul: Bilmen Yayinevi.

- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî (1979), **el-Behru'z-Zehhâr el-Marûf bi Müsnedi'l-Bezzâr**, Tahk: Mahfuz er-Rahman Zeynullah, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre (2000), **el-Câmi'u el-Musnedu es-Sahîhu el-Muhtasaru min Umûri Rasûlillâhi ve Sunenihi ve Eyyâmihî**, Riyad: Dâru Tavki'n-Necât.
- Bünyamin Yıldırım (2006), “**İbnu'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış**”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10 (1), 73-125.
- Cerrahoğlu, İsmail (2017), **Tefsir Tarihi**, Ankara: Fecr yayınları.
- el-Curcânî, Şerîf Ali b. Muhammed (1983), **Kitâbu't-Ta'rîfât**, 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan, Ali b. Ömer (2004), **Sünen Dâre Kutnî**, (1.Baskı), Beyrut: Muessetu'r-Risâle.
- Dönmez, İbrahim Kâfi (2007), “Niyet”, **DİA**. 33, (169-172).
- el-Ebherî, Esîruddîn Mufaddal b. Ömer, es-Semerkândî (2013), **İsagoci**, İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Cârûd et-Tayâlisî (1999), **Musnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî**, Tahk: Muhammed Abdulmuhsin, Mısır: Dâru'l-Maruf.
- Erdoğan, Mehmet (2016), **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 6. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Gökbulut, Hasan (2001), “Kâfiyeci”, **DİA**. 24, (154-155).
- el-Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî (1985), **Ğamzü Uyûni'l-Besâir**, (1.Baskı), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Haydar, Ali, Hoca Eminefendizâde (1305/1887), **Düreru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm**, İstanbul: Dersaadet.

el-Heysemî, Ebû'l-Hasan Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman (1994), **Mecmeu'z-Zevâid**, Tahk: Hisâmuddîn el-Kudsî. Kahire: Dâru'l-Marife.

İbni Âbidîn, Muhammed Emin, b. Ömer (2015), **Reddu'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr**, 4. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Marife.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (2017), **el-Fetave'l-Kubrâ**, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (trs.), **Süneni İbn Mâce**, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî, el-Mısrî (trs.), **Lisânu'l-'Arab**, 3. Baskı, Beyrut: Daru's- Sadr.

İbn Nuceym, Zeynelâbidîn b. İbrâhîm, b. Muhammed b. el- Mısrî el- Hanefî (trs), **el-Eşbâh ve'n-Nezâir**, Kâhire: el- Mektebetu't- Tefîkiyye.

Kandemir, M. Yaşar (2006), “Mukaddimetü İbni's-Salâh”, **DİA**. 31, (121-124).

el-Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmet b. İdrîs b. Abdirrahmân es-Sanahecî (1998), **el-Furû'k**, Beyrut: Âlemu'l-Kutub.

Karaman, Hayrettin (1999), **İslâm Hukuku Tarihi**, İstanbul: İz yayıncılık.

Kızılkaya, Necmettin (2018), Hanefî Mezhebi Bağlamında **İslâm Hukukunda Küllî Kâideler**, 3. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Köse, Saffet (1986), “**İslam hukukunda Kanuna Karşı Hile, Hile-i Şer'iyye**”, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Küçük, Raşid (2001), “İsnâd”, **DİA**. 23 (154-159).

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el- Esbahî (1413/1991), **el-Muvatta**,13. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Kalem.

Mertoğlu, Suat (2010), “Suyûtî”, **DİA**. 38, (198-201).

Yıldırım, Mustafa (2001), **Mecelle'nin Küllî Kâideleri**, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (trs), **el-Câmi'u's-Sahîh**, Tahk: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut.

en-Nedvî, Ali Ahmed (1986), **el-Kavâidu'l-Fıkhiyye**, 1. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Kalem.

en-Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb Ebû Abdurrahmân (1406/1986), Sünenu'n-Nesâî (el-Muctebâ mine's-Sunen), 2. Baskı, Tahk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Habeb: Mektebu Matbû'âti'l-İslâmiyye.

Özel, Ahmet (1999), "İbn Nuceym, Zeynüddin", **DİA**. 20, (236-237).

-----, "İbn Nuceym ( Hayat ve Eserleri)", **Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Dergisi**, (3), 368-393.

Özen, Şükrü (1996), "Furûk", **DİA**. 13, (222-223).

Özkan, Halit, (2010) "Suyûtî", **DİA**. 38, (188-198).

Pekcan, Ali (2003), "İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale", **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, 16, (2), ( 294-315).

Sami, Erdem (2005), "**Türkçede Mecelle Literatürü**", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 3, (5), 709-735.

Sarı, Mehmet Ali (2001), "el-İtkân", **DİA**. 23, (464).

es-Subkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî (1991), **el-Eşbah ve'n-Nezâir**, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, (trs.), **el-Eşbah ve'n-Nezair**, 3.baskı, Beyrut: Müessesetu'l- Kutubu's-Sekafiyye, thk. Hâlid Abdulfettâh.

- , (2010), **el-İtkan fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân**, 3.Baskı, Lübnan: Dâru’l-Kutûbi’l-İlmiyye.
- , (2014), “**Târîhu’l-Hulefâ**”, (Çev. Onur Özatağ), **Halifeler Tarihi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- , **et-Tehaddusu bi Ni‘metillâh**, Kahire: el-Matba‘atu’l-Arabiyyetu’l-Hadîse.
- Şirbînî, Muhammed, el-Hatîb (1958), **Muğni’l-Muhtâc İlä Ma‘rifeti Elfâzi’l-Minhâc**, İstanbul: Matbaatu Haznedâr Ofset.
- Temel, Ali Rıza (1994), “Davûdî Muhammed b. Ali”, **DİA**. 9, (51-52).
- et-Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (1998), **el-Câmi’u’s-Sahîh**, Tahk: Beşşâr Avvâd, Beyrut: Dâru’l-Marife.
- ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed (1968), **Medhalu’l-Fıkhiyyi’l-Âmm**, 10. Baskı, Dimeşk: Dâru’l- Fikr.
- , (1999), **Akdu’l-bey’**, Dimeşk: Dâru’l-kalem.

## ÖZGEÇMİŞ

1985 yılında Mardin'in Midyat İlçesinde doğdu. İlkokulu Adana'nın Seyhan ilçesine bağlı Bahçelievler İlkokulunda tamamladıktan sonra 1997-2004 yılları arasında Klasik medrese eğitimi aldı. 2006 yılında askerliğini tamamladı. 2007 yılında İmam Hatip Lisesini dışardan tamamladı. 2007-2008 yıllarında Arapça eğitimini geliştirmek için kısa süreler halinde Suriye'nin Haseki ilinde bulunan el-Ma'hedu'l-Hıznevî li'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye Enstitüsünde eğitim aldı. 2009 yılında Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Ön Lisans programından mezun oldu. 2010 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın taşra teşkilatında imam-hatip olarak göreve başladı. 2012 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2013 yılında Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezin'de İhtisas kursuna katıldı ve 2016 yılında bu eğitimini başarıyla tamamlayarak Osmaniye'nin Kadirli ilçesine vaiz olarak atandı. 2018 yılında yapılan Dini Yüksek İhtisas Merkezleri eğitim görevlisi sınavını kazanarak aynı yıl Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezi'ne eğitim görevlisi olarak atandı ve halen bu görevini yürütmektedir. Arapça bilmekte olup evli ve 3 çocuk babasıdır.