

Sayı / Issue 47



Yıl / Year 2022

ISSN 1301-3289

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

47
2022

TÜRKİYE DIYANET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

İSAM.

TURKIYE DIYANET FOUNDATION
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES

مرکز البحوث الإسلامية
وقف الديانة التركي

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/ Issue 47 • Yıl/ Year 2022

Yayıncı/ Publisher	TDV İslam Araştırmaları Merkezi / Centre For Islamic Studies (İSAM) adına Prof. Dr. Raşit Küçük
Editör/ Editor-in-Chief Kitâbiyat Editörü/ Review Editor Yayın Sekreteri/ Assistant Editor	Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Muhammet Zahid Atçıl (İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Adem Sari İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74 isad.isam.org.tr
Yayın Kurulu / Editorial Board	Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casim Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar, Prof. Dr. Ömer Türker, Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan, Prof. Dr. Halit Özkan, Prof. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu, Doç. Dr. Muhammet Zahid Atçıl Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi Emekli Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor	Erdal Cesar
Tashih/ Proofreading	Dr. İsa Kayaalp (İSAM), Abdülkadir Şenel (İSAM), Muhammed Şahin (İSAM), Michael Kaplan
Tasarım/ Graphic Design Baskı/ Printed by	Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, Hasan Hüseyin Can TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi Ostim OSB Mah. 1256 Cadde No. 11 Yenimahalle / Ankara Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32 Sertifika No. 48058

İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Ocak ve Temmuz) yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir.

Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, ATLA Religion Database, *Index Islamicus* ve ERIH Plus tarafından taranmaktadır.

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 47 • Yıl/Year 2022

Makaleler /Articles

- Fıkıh Usulü Yazımında ve Öğretiminde Yanlış Bir Ezber ve Düşündürdükleri: Mefkud Örneği / An Oft-Repeated Fallacy in Writing and Teaching Islamic Legal Methodology and Its Significations: The Case of *Maḥqūd* 1
- İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ
- İhtisar mı Müstakil Eser mi? *Ravzatü'n-nâzır*'ın *el-Mustasfâ* ile Bağlantısına Dair Bir İnceleme / A Summary or an Independent Work? An Inquiry on the Connection Between *Rawḍat al-nâzır* and *al-Mustasfâ* 67
- MUHAMMED USAME ONUŞ
- Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Tabakâtü'l-mesâil* Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili / A Critical Edition and Analysis of Kınalızade Ali Efendi's (d. 979/1572) *Ṭabaqât al-masâ'il* 97
- ORHAN ENÇAKAR
- شاهد الشهد «كتاب مسائل الشيوع» للصدر الشهيد / A Critical Edition and Analysis of Şadr al-Shahîd's *Kitâb Masâ'il al-shuyû'* 145
- ABDULHALİK UYGUR / عبد الخالق أويغور

Kitâbiyat / Book Reviews

Cemil Aydın, *İslam Dünyası Fikri: Küresel Bir Entelektüel Tarih Çalışması* 181

M. TAHİR KILAVUZ

ed. Ömer Türker, *Metafizik* 185

SÜMEYYE PARILDAR

Fıkıh Usulü Yazımında ve Öğretiminde Yanlış Bir Ezber ve Düşündürdükleri: Mefkud Örneği

İbrahim Kâfi Dönmez*

Bu makalede, fıkıh usulü eserlerinde istishabın delil değeri incelenirken, “Hanefiler’e göre istishap mevcut hakların korunmasında (def’i) geçerli bir delildir, fakat yeni hakların kazanılmasında (ispat) geçerli değildir; Şâfiiler’e göre ise her iki durumda geçerli bir delildir” şeklinde ifade edilen usul ihtilafının örneklendirilmesinde tekrar edilegelen bir yanlışlığa dikkat çekilerek bu durumun düşündürdükleri üzerinde durulmaktadır. Özellikle Hanefî usul eserleriyle yakın dönem fıkıh usulü ders kitaplarının birçoğunda ve bazı çağdaş bilimsel yayınlarda yaygın biçimde görülen bilgi şöyledir: Gerek Hanefiler’e gerekse Şâfiiler’e göre mefkudun malları -mefkudun öldüğü ortaya çıkmadan veya mahkemece ölümüne karar verilmeden önce mirasçılarında bölüştürülmez (İstishap def’ide hüccettir); fakat mefkudun bu durumu açıklık kazanıncaya kadar geçen süre içinde vefat eden yakınlarına mirasçı olup olamayacağı hususunda bu iki mezhep farklı görüşe sahiptir: Şâfiiler’e göre mirasçı olur (İstishap ispatta da hüccettir), Hanefiler’e göre mirasçı olamaz (İstishap ispatta hüccet değildir). Bu mezheplerin usul ve fûrû kaynakları üzerinde yaptığımız incelemeler ise her iki mezhebin, belirtilen durumda mefkud “Mirasçı olur” veya “Mirasçı olamaz” şeklinde bir sonuca varmayıp, durumu açıklık kazanıncaya kadar miras payının koruma altına alınması noktasında birleştğini ortaya koymuştur. Ayrıca Hanefî fûrû eserlerinde yaygın biçimde yer alan, “Mefkud kendi hakları konusunda sağ, başkalarının hakları konusunda ölü hükmündedir” şeklindeki kalıp ifadenin ikinci önermesinin bu yanlış ezberin pekişmesine katkı sağlamış olabileceği üzerinde de durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mefkud, istishap, def’i, ispat, miras, mirasçı, vâris, miras bırakan, mûris, miras engelleri.

* Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Professor, İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye. ORCID 0000-0002-4087-1316 ikdonmez@29mayis.edu.tr

Giriş

“İstishap” bütüncül bir bakışla incelendiğinde, bu kapsamdaki istidlal yöntemi, ilke ve kaideler ile istishap türleri hakkında usulcüler tarafından yapılan tartışmalar ve değerlendirmeler bir yana, bu delilin “Şek ile yakîn zâil olmaz”¹ temel düşüncesinde birleşen bir fikirler zincirinin ifadesi olduğu ve bunun fıkha yansıyan ortak kesitinin “geçmişte sabit olan bir durumun -değiştiğine dair delil bulunmadıkça- varlığını koruduğuna hükmetme”, kısaca “olanın olduğu hal üzere kaldığını varsayma” noktasında birleştiği söylenebilir. Bu araştırmada, bazı kavâid müelliflerince fıkha bütününe kuşattığı ileri sürülen beş küllî kaideden biri olan bu ana ilkenin açılımları ve istishap delilinin türleri ile ilgilenmeksizin, genellikle fıkıh usulü eserlerinde istishabın bir türü olarak sunulan “istishâbü'l-hâl”in hüccet (delil) değeri incelenirken âdetâ müteârife (aksiyom) haline gelmiş bir bilginin örneklendirilmesinde tekrar edilegelen bir yanlışlığa dikkat çekilerek bu durumun düşündürdükleri üzerinde durulmaktadır.

Söz konusu bilgi, -başka anlatımları da bulunmakla birlikte- genellikle şöyle ifade edilir: “İstishap Hanefiler’e göre sadece def‘ide hüccettir, ispatta değildir; Şâfîiler’e göre ise hem def‘ide hem ispatta hüccettir.” Bununla anlatılmak istenen şudur: İstishap, mevcut hakların, daha önce varlığı bilinen durumlara bağlı sonuçların korunmasında (def‘i) iki tarafa göre de geçerli bir delildir; yenilerinin meydana gelmesinde, kazanılmasında ise (ispat) Hanefiler’e göre geçerli bir delil değildir. Özellikle Hanefî usul eserleriyle yakın dönem fıkıh usulü ders kitaplarının birçoğunda bu iki mezhebin böyle bir tutuma sahip olmalarının fûrû-i fıkıhtaki sonuçlarını göstermek için zikredilen örneklerin başında, yerleşim yerinden uzaklaşıp kaybolan ve sağ mı ölü mü olduğu bilinmeyen kişinin (mefkud) mûris (miras bırakan) ve vâris (mirasçı) olması meselesi yer alır. Bu meseledeki anlatımların özeti şudur: Gerek Hanefiler’e gerekse Şâfîiler’e göre mefkudun mallarına tereke hükmü uygulanmaz, yani mal varlığı -mefkudun öldüğü ortaya çıkmadan veya mahkemece ölümüne karar verilmeden önce- mirasçıları arasında bölüştürülmez (İstishap def‘ide hüccettir); fakat mefkudun bu durumu açıklık kazanıncaya kadar geçen süre içinde vefat eden yakınlarına mirasçı olup olamayacağı hususunda bu iki mezhep farklı görüşe sahiptir: Şâfîiler’e göre mirasçı olur (İstishap ispatta da hüccettir), Hanefiler’e göre mirasçı olamaz (İstishap ispatta hüccet değildir).

İlginç olan husus, bu hüküm farklılığı ile ilgili açıklamaların zaman içinde (fıkıh usulü öğretiminde) iki mezhep arasındaki fûrû-i fıkha ilişkin ihtilafın bir örneği olmanın ötesinde az önce belirtilen usul ihtilafını simgeleyen bir

¹ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 4.

anlatıma dönüşmüş olmasıdır. Ne var ki iyi bir inceleme neticesinde belirlenen örneğin, bir yandan fūrū-i fıkhā ilişkin hükümler bakımından sağlıklı sayılamayacak bir anlatımla sunulmaya çalışıldığı, diğer yandan da bu iki mezhep arasındaki usulî görüş ayrılığını yansıtmaya elverişli olmayan “zayıf bir halka” durumunda olduğu ve fıkıh usulü yazımında ve öğretiminde “yanlış bir ezberin” asırlar boyu tekrar edilemediği kanaatine ulaşılmaktadır.

Makalede öncelikli olarak, fıkıh usulü yazımında öne çıkan ve usul öğretiminde günümüzde de zihinlere nakşedilmekte olan mefkud örneğinin ilgili literatürde nasıl bir seyir izlediği ve anılan iki mezhepten her birinin istishap deliliyle (özellikle “istishâbü'l-hâl”) ilgili fikirler zinciri bakımından güçlü bir halka işlevi görmesi şöyle dursun, aksine yanıltıcı bir rol oynadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu arada, belirli bir dönemden sonra Hanefi fūrū eserlerinde yaygın biçimde yer alan, “Mefkud kendi hakları konusunda sağ, başkalarının hakları konusunda ölü hükmündedir” şeklindeki kalıp ifadenin bu yanlış ezberin pekişmesine katkı sağlamış olabileceği üzerinde durulmuştur. Fakat çalışmanın asıl amacı, bir fūrū meselesiyle ilgili yanlış bilgi aktarımının ne kadar yaygın olduğuna dair tespit ışığında, fıkıh/fıkıh usulü yazımında ve öğretiminde karşılaşılan bazı metot sorunları ile bunların hukuk tefekkürünün gelişimi üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çekmektir. Fıkıh alanına vukufu ve değerli katkılarıyla tanınan bazı yazarların fıkıh usulü ders kitabı yazarlarken, hatta bazılarının mefkud ile ilgili hükümleri fūrū-i fıkh ve karşılaştırmalı fıkıh içerikli yayınlarında özel olarak ele alırlarken fıkıh usulü öğretimindeki bu yanlış ezberin etkisinden kurtulamamış olmaları bizi böyle bir araştırmaya sevkeden âmillerden biri olduğu için, bu iki gruba dahil bazı yazarların çalışmaları -bu yönüyle- makalede ayrı birer başlık altında incelenmiştir.

1. Konunun Sınırlandırılması

Fıkıh terimi olarak mefkud “yerleşim yerinden uzaklaşıp kaybolan ve sağ mı ölü mü olduğu bilinmeyen kişi”yi ifade eder.² Tanımlara mefkud ile ilgili farklı hususlar yansıtılabildiği gibi, özellikle Hanbelî fıkıh kitaplarında içinde kaybolduğu şartlar bakımından mefkudun iki türü olduğu belirtilerek tanım yapma yolu tercih edilir; fakat daha çok mefkudun zevcesi ve mal varlığı ile ilgili hükümleri etkilediği ve araştırmamızın konusu açısından özel bir öneme sahip bulunmadığı için bu ayırım üzerinde durulmayacaktır.

Mefkudun anlamı ve hükümleri konusunun ilk dönem fıkıh eserlerinden itibaren etraflı sayılabilecek ölçüde ele alındığı ve özellikle son dönemde bu

2 Rastlayabildiğimiz ilk tanım Şeybânî'ye aittir (bk. *el-Asl*, IX, 352).

konuya ilişkin birçok bilimsel yayın yapıldığı görülmektedir. Gerek Hanefî gerekse Şâfiî mezheplerinin (hatta dört mezhebin) fûrû-i fıkıh eserleri incelendiğinde,³ mefkudun kayıplığı sırasında bir yakını vefat ederse -mûrisinin ölümü esnasında sağ olup olmadığı anlaşılincaya kadar- mirasçı gibi düşünüleceği, ancak bunun hemen işleme konmayıp payının koruma altına alınacağı sonucuna varılmaktadır. Son tahlilde, bu noktada fakihler arasında ittifaka yakın bir fikir birliği bulunmasına rağmen, genel olarak Hanefî usul ve fûrû eserlerinde ve çok sayıda yakın dönem yetkin fıkıh ve usul yazarının yayınlarında (özellikle fıkıh usulü ders kitaplarında) Hanefîler'e göre mefkudun mirasçı olamayacağı, birçokğunda da istishap ile ilgili usul ihtilafının kolay anlaşılmasını sağlamak üzere, "Şâfiîler'in onu mirasçı saydığı ama Hanefîler'in mirasçı saymadığı" yönünde bilgi verilmesi şaşırtıcıdır.

Özetle, makale "mekfudun, kayıplığı sırasında vefat eden yakınına mirasçı olup olamayacağı" meselesi ile sınırlı olup, mirasçı sayılmasına veya sayılmamasına, kendisi için ayrılacak malın koruma altına alınmasına ve yönetimine, -sağ veya ölü olduğunun anlaşılması veya ölümüne hükmedilmesi durumlarında- bu payın âkibetine ilişkin hükümler ile mefkud hakkındaki diğer meseleler inceleme dışında tutulmuştur. Bu ifadenin tekrarına çokça ihtiyaç duyulacağı ve bağlamdan kolayca anlaşıldığı için "mirasçısı konumunda bulunduğu yakını" denmemiştir. Yine "mekfudun mirasla ilgili durumunun ne olacağı" denmesi daha uygun olduğu halde meselenin ilgili eserlerde böyle ele alınması sebebiyle "mekfudun mirasçı olup olamayacağı" ifadesi tercih edilmiştir. İlgili literatürde geçen "lâ yerisü" ibaresi literal olarak "Mirasçı olmaz" anlamına gelmekle birlikte, bağlama göre kastedilen mâna ve bu konuda yapılan açıklamalar dikkate alınarak "Mirasçı olmaz" şeklinde çevrilmiştir.⁴

Konumuza ışık tutması açısından özel bir önemi haiz olmaması itibarıyla, fıkıh eserlerinde "gaip" ve "mekfud" kavramlarının karşılaştırılması, mefkudun ölümüne hükmedilirken hangi şartlar içinde kaybolduğunun ayırt edilmesi, İslam öncesi Arap toplumunda ve diğer hukuk sistemlerinde gaiplik ile ilgili düzenlemeler vb. hususlar üzerinde de durulmayacaktır.

3 Hanefî ve Şâfiî usul ve fûrû eserleri makalede ayrıntılı biçimde incelenecektir. Mâlikî fûrû eserlerindeki konuya ilişkin açıklamalar için bk. İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhir es-semîne*, III, 454; Lahmî, *et-Tebîra*, V, 2231-49; Karâfi, *ez-Zehîre*, XIII, 22-23; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, XVII, 511-13; Halîl b. İshak, *el-Muhtasar*, VIII, 609; İbn Abdüsselâm el-Hevvârî, *Şerhu Câmiu'l-ümmehât*, XVII, 511-13. Hanbelî fûrû eserlerindeki konuya ilişkin açıklamalar için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 186-91; a.mlf., *el-Kâfi*, IV, 131-32; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, VII, 143-46; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'*, VII, 2249-52; bu görüşlere toplu bakış için bk. Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, VII, 210-27.

4 Ali Haydar'ın, *Risâle-i Mefkûd* adlı eserinde, belirtilen hükmü bir yerde "Mirasçı olamaz", başka bir yerde "Mirasçı olmaz" şeklinde ifade ettiği görülmektedir (s. 5, 20).

Aynı şekilde araştırma konumuzu teşkil eden fikhî mesele istishap delilinin işletilmesi bağlamında ele alınmakla birlikte, bu delilin mahiyeti, istishap türleri, hüccet değeri ve ilgili eserlerde yer alan mefkud örneğinin bu delil açısından değerlendirilmesine ilişkin görüşler ve tartışmalar incelememizin dışında tutulmuştur. Kısaca belirtmek gerekirse “def‘i” kelimesiyle mevcut hakların/hükümlerin/daha önce varlığı bilinen maddi olgu veya durumlara bağlı sonuçların korunması, “ispat” kelimesiyle yeni hakların kazanılması/yeni hükümlerin meydana gelmesi kastedilmekle birlikte, makalede sık kullanım zaruretiyle karşılaşıldığı ve inceleme konumuz “mefkudun miras bırakan ve mirasçı olması”yla sınırlı bulunduğu için, bu kelimelerin açılımları “mevcut hakların korunması” ve “yeni hakların kazanılması” şeklindeki anlamlarla sınırlı tutulmuştur. Bilgi veya ifadenin nakledildiği eserlerde “def‘i” ve “ispat” kelimeleri yerine (ilzam, icap, ibka, ref‘, nefiy gibi) başka kelimeler kullanılmış, yine “istishâbü’l-hâl” başka şekillerde ifade edilmiş olsa da, dikkatleri dağıtmamak için bunları ayrıca belirtmekten de sarfınazar edilmiştir. Mefkud örneği ilgili literatürde genellikle hem mirasçı (vâris) hem de lehine muayyen bir mal vasiyet edilen kişi (mûsâ-leh, vasiyet lehtar) üzerinden yürütüldüğü için, ele alacağımız yanlış bilginin, “Mefkud Şâfiler’e göre mirasçı ve vasiyet lehtar olur, Hanefiler’e göre mirasçı ve vasiyet lehtar olmaz” şeklinde sunulması ve işlenmesi mümkündür. Fakat bu önermelerin çok tekrar edilerek dikkatlerin dağılması için biz sadece mirasçılık durumunu esas alacağız.

Kurucu dönemin eserleri de dahil olmak üzere fıkıh ve usul kitaplarında “mefkudun, kayıplığı sırasında vefat eden yakınına mirasçılığı” meselesi incelenirken, “vkf” kökünden türetilmiş (“vakf”, “tevkîf”, “yûkaf”, “tevakkuf”, “mevkuf” vb.) kelimeler içeren ibareleri, -öncelikli olarak onun payı üzerinde fiilen belirli bir kişinin mülkiyetinin söz konusu olamayacağı anlatılmak istendiğinden- “Payı askıya alınır, ayrılır, tutulur, ertelenir” vb. şekillerde de tercüme etmek mümkün olmakla birlikte, yazımızda -yapılan işin mahiyeti ve bazı eserlerde yapılan açıklamalar dikkate alınarak- daha çok “Koruma altına alınır” şeklinde bir tercüme tercih edilmiştir. Zira bu durumda mefkudun payına düşen mal varlığının korunması ve yönetimi için bir “kayyım”ın atanması söz konusudur. Günümüzde aile hukukunun konularından “vesayet” kurumu bünyesinde incelenen “kayyım”lık hükümleri ve belirtilen mal varlığının korunması ve yönetimi hakkında fıkıh eserlerinde yer alan bilgiler/fikhî ihtilaflar da makalenin dışında tutulmuştur.

Makalede, ele alınan konuya ışık tutması yönüyle öne çıkan Hanefî ve Şâfiî usul ve fûrû eserlerindeki bilgiler esas alınmış; ancak gerektiği ölçüde Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin usul ve fûrû kaynakları yanında fıkıh

literatürü kapsamına giren başka bazı türlere de başvurulmuştur. “Yakın Dönem Çalışmaları” denirken de tüketici bir inceleme yoluna girilmeyip konuyu özel olarak ele alan çalışmalardan seçmeler yapılmıştır. Gerek telif gerekse tercüme şeklinde olsun, ilgili Türkçe yayınların birçoğunda, bu yazıda ele alınan yanlış aktarımın tekrar edildiğine rastlanmakla birlikte, araştırmamızın amacı açısından özel bir katkı sağlamayacağı ve makale hacmini de aşmamak için bunlardan örnekler verme cihetine gidilmemiştir.

Üniversite eğitiminde “yardımcı ders kitabı” veya “ders materyali” kavramının kullanılması daha uygun olsa da, çalışmamızda, yakın dönem fıkıh usulü ders materyallerinden, sık tekrar edildiği için ve yaygın kullanıma uyularak “ders kitabı” şeklinde söz edilmiştir. Kaldı ki bu çalışmaların birçoğu değişik İslam ülkelerinin ortaöğretim düzeyindeki okullarında ders kitabı görevi de görmektedir.

2. Hanefî Fıkıh Usulü Eserlerinde Mefkudun Mirasçı Olacağı Görüşünün Şâfiî’ye/Şâfiîler’e Nispet Edilmesine İlişkin Tespitler

2.1. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’nin Usul Eserleri

Yaptığımız incelemeler, Şâfiî’ye/Şâfiîlere göre mefkudun -kayıplığı sırasında ölen- yakınına mirasçı olacağı, buna karşılık Hanefîler’e göre mirasçı olamayacağı yönündeki bilginin hareket noktasını Debûsî’nin (ö. 430/1039) *Takvîmü’l-edille* adlı eserinde yer alan bir ifadenin oluşturduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Şöyle ki: Debûsî anılan eserinde “istishâbü’l-hâl” in (mevcut duruma göre hüküm verme) dördüncü kısmı olarak ele aldığı “bir hükmün baştan ispatına yarayan istishâbü’l-hâl”i açıklarken mefkud örneğine yer vermekte, asıl itibarıyla mefkudun yaşadığı bilindiği için -öldüğüne dair delil bulunana kadar- bu bilgiye tutunulacağını, aynı şekilde sahip olduğu mal varlığı üzerindeki mülkiyeti sabit olduğundan -ölümüne dair delil bulunana kadar- buna tutunulacağını; ama babasının mülkiyetinde olanlar ona ait olmadığı için babası öldüğünde bu mal üzerinde onun lehine mülkiyet hakkının sabit olmayacağını, zira var olan duruma tutunmanın babasının mülkünün onun lehine sabit olmamasını, aksine -sübut delili bulununcaya kadar- olduğu hal üzere kalmasını gerektireceğini ifade etmektedir. Daha sonra “Şâfiî alimlerinden biri/bir kısmı (“ba’du şüyühiş-Şâfiyye”)⁵ onu (istishâbü’l-hâli) mirasçılığın ispatı için hüccet kılmıştır” diyerek bu görüşü nazik bir üslupla eleştirmektedir.⁶ Bu esnada görüş sahibinden tekil zamir

5 Bir yazma nüshada (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 225^a) ibare “ba’du şüyühiş-Şâfiî” şeklindedir.

6 s. 401.

ve tekil fiil sigası kullanarak (“lâkinnehû kâle bihî ...”) söz etmesi “ba’d” kelimesiyle bir kişiyi kastettiğini düşündürmektedir.⁷

Pezdevî (ö. 482/1089), aynı konuyu incelerken Şâfiî’ye göre istishâbü’l-hâlin ispatta da geçerli olduğunu, ama kendilerine göre ispatta hüccet olmayıp sadece def’ide hüccet olduğunu ifade etmektedir.⁸ Müellif daha sonra bu usulî görüş ayrılığını gösteren değişik fûrû meselelerine açıklamalı olarak yer vermekle birlikte mefkud örneğini bu şekilde ele almamakta, sadece “Delilsiz varlığının devamının sabit olmasına dair sözümüzün örneği mefkudun hayatıdır” diyerek değinmektedir.⁹

Serahsî (ö. 483/1090) mefkud örneğini zikrederek onun vâris olacağı görüşünü Şâfiî’nin bazı ashabına (“ba’du ashâbiş-Şâfiî”) nispet etmektedir. Onun da -Debûsî gibi- nazik bir üslupla bu görüşü ileri sürenin gerçek maksadına açıklık getirmeye çalıştığı görülmektedir. Fakat bu konudaki ifadeleri mefkudun mirasçı olmasının anlamıyla ilgili hukukî bir analiz mahiyetinde olup, mefkudun mirasçı olacağı görüşünü “bazı Şâfiîler’e” nispet ettiği açıktır.¹⁰

Sonuç olarak, ileri dönemlerdeki bazı usul müelliflerinin, özellikle istihap konusundaki tavır farklılıklarına değinirlerken “üç büyükler” (“el-fuhûlü’s-selâse”) diye niteledikleri üç Hanefî usulcünden Debûsî ve Serahsî’nin mefkudun ölen yakınına mirasçı olacağı görüşünü “Şâfiî mezhebine” veya “Şâfiîler’e” nispet etmedikleri, Pezdevî’nin ise “Şâfiî’ye göre” şeklinde bir tasrihte bulunsa bile bu ifadeyi istishâbü’l-hâle ilişkin usulî görüş bağlamında

7 Araştırmamızın amacı açısından özel bir önemi olmadığı ve ele aldığımız konudaki tespit ve değerlendirmeleri etkilemesi beklenmediği için, Debûsî’nin kimi veya kimleri kastettiği hususunda özel bir araştırma yapmayı gerekli görmedik. Bize ulaşmayan Debûsî öncesi eserlerde Şâfiîler’den bu görüşe sahip fakihin/fakihlerin bulunduğu bilgisi yer almış olabileceği gibi Debûsî ilim meclislerinde tedavül eden bilgilere dayalı olarak da bu ifadeyi kullanmış olabilir. Debûsî’nin “Yine (alimlerimiz) şöyle demişlerdir: Mefkud mirasçı olamaz ve ona mirasçı olunmaz” şeklindeki ifadesiyle mefkud örneğini özel olarak ele aldığı, “Delilin Bulunmamasını Hüccet Sayma” ana başlığının girişinde, “Bazı fakihlere göre delilin bulunmaması hasmın iddiasını nefyetmek isteyen lehine hüccet teşkil etse de yeni bir hükmü ispat etmek isteyen lehine hüccet olmaz. Merhum babam bu görüşte idi ve bunu Irak meşayihinden aktarırdı” (*Takvîmü’l-edille*, s. 319, 322) dediği göz önünde bulundurulduğunda, Şâfiî alimlerinden birine (veya birkaçına) nispet ettiği bu görüşü de babasından duymuş olması ihtimal dahilindedir. Ancak Debûsî’ye kadarki -görebildiğimiz- Şâfiî fıkıh ve usul eserlerinde böyle bir görüşe rastlamamış olmamız onun bu bilgiye bir Şâfiî kitabından muttali olmuş olabileceği ihtimalini zayıflatmaktadır.

8 *Kenzü’l-vusûl*, IV, 660-63.

9 IV, 663-70, özellikle 668.

10 *el-Usûl*, II, 223-24.

kullandığı ve bunu izah sadedinde mefkud örneğinden yararlanmadığı görülmektedir.

Hal böyle iken, bir süre sonra bazı Hanefî usul eserlerinde istishabın Hanefîler'e göre sadece def'ide, Şâfiîler'e göre ise hem def'ide hem ispatta hüccet sayıldığına ilişkin usul ihtilafını açıklamak üzere, Şâfiîler'e göre mefkudun ölen yakınına vâris olacağı, Hanefîler'e göre ise vâris olamayacağı örneğinin verilmeye başlanması dikkat çekmektedir.

2.2. Serahsî Sonrası Usul Eserleri

Serahsî sonrası Hanefî usul eserlerinde: a) Mefkudun -kayıplığı sırasında- ölen yakınına mirasçı olup olamayacağı örneğine yer vermemeyi tercih edenler, b) Bu örneği sadece Hanefîler'in yaklaşımını açıklamak için kullananlar, c) Bu örneğe hem Hanefîler'in hem Şâfiîler'in yaklaşımını karşılaştırmalı olarak göstermek için yer verenler bulunmaktadır. Aşağıda bu üç grupta ilgili tespitlere yer verilecektir.

2.2.1. Mefkud Örneğine Yer Vermemeyi Tercih Edenler

Mefkudun -kayıplığı sırasında ölen- yakınına mirasçı olup olamayacağı örneğine yer vermeyenlerin bu meselenin, "İstishâbü'l-hâl def'ide hüccettir, ama ispatta hüccet değildir" kuralını açıklamak için uygun bir örnek olmadığı gerekçesiyle bilinçli bir tercih yaptıkları veya başka bir mülahazaya dayandıkları düşünülebilir. Bunlar arasında Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) tutumu önemli görünmektedir. Zira Pezdevî'nin *el-Usul*'üne yapılan şerhler içinde, etraflı ve doyurucu açıklamalarıyla usul çevrelerinde büyük takdir gören *Keşfü'l-esrâr* isimli eserinde Abdülazîz el-Buhârî, istishâbü'l-hâlin Şâfiî'ye göre hem def'ide hem ispatta hüccet olduğunu, kendilerine göre ise def'ide hüccet olmakla birlikte ispatta olmadığını belirttikten sonra, metinde yer alan yeteri kadar açık örnekleri geniş biçimde açıklama ihtiyacı duyduğu halde metinde geçen ama ayrıntısı verilmeyen mefkud örneğine hiç değinmemektedir.¹¹ Bu tutum, onun anılan örneği belirtilen ihtilafı açıklamak için uygun görmediği yönünde bilinçli bir tercihte bulunduğunu düşündürmektedir.

İstishâbü'l-hâlin hüccet değerini tartışırken, "Meşayihimizin 'İstishâbü'l-hâl def'ide hüccettir, ama ilzamda değildir' sözünün anlamı budur" demekle yetinen Üsmendî'yi (ö. 552/1157),¹² "Bize göre def'ide hüccet-

¹¹ *Keşfü'l-esrâr*, IV, 661-70, özellikle 668-70.

¹² *Bezlü'n-nazar*, s. 675.

tir, ispatta değildir; Şâfiî'ye göre ise her iki durumda hüccettir” deyip şüf'a örneğine yer verdiği halde mefkud örneğini zikretmeyen İbn Melek¹³ ve benzeri alimleri, yine istishabı “fâsit deliller” kapsamında inceleyip usulî açıdan görüş ayrılıklarını açıklarken Şâfiî'ye göre hem def'i hem ispatta, kendilerine (Hanefiler'e) göre ise sadece def'ide hüccet olduğunu belirtip tartışan, “es-sulh ale'l-inkâr” örneğine yer verdiği halde mefkud örneğine değinmeyen Molla Hüsrev'le (ö. 885/1480)¹⁴ bu esere yazılan belli başlı haşiyelerin müelliflerini¹⁵ de bu grupta değerlendirmek uygun olur.

2.2.2. Mefkud Örneğini Sadece Hanefiler'in Yaklaşımını Açıklamak İçin Kullananlar

Mefkud örneğini sadece Hanefiler'in yaklaşımını açıklamak için kullananlar içinde görebildiğimiz ilk eser Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl (el-Muhtasar)* adlı kitabı olup, müellif şöyle demektedir: “(İstishâbü'l-hâl) müteahhirîn fukahânın çoğunluğuna göre, kişinin kendisi hakkında olanın olduğu halde bırakılması hususunda amel edilmesi gereken bir hüccettir; fakat hasmı ilzam veya olmayan bir durumun ispatı hakkında hüccet olmaya elverişli değildir. (...) Mesela mefkudun hayatı (yaşadığına hükmedilmesi) böyledir; zâhir olan onun hayatının devamı yönünde olduğundan, olanın olduğu halde bırakılması için hüccet olmaya elverişlidir, ki bu sebeple onun malına mirasçı olunmaz. Fakat bu, olmayan bir durumun ispatı hakkında hüccet olmaya elverişli değildir, ki bu sebeple o yakınlarına mirasçı olamaz.”¹⁶

Anılan örneği Alâeddin es-Semerkandî kadar açık biçimde ele almamakla birlikte, bu grupta düşünülebilecek diğer bir müellif Lâmişî (ö. 522/1128), “İstishâbü'l-hâl ile amelin gerekli olup olmadığı ve şer'î hükümlerde hüccet sayılıp sayılmayacağı hususunda ihtilaf ettiler” başlığını taşıyan fasılda bu konuda farklı görüşler olduğunu belirtmekte, fakat görüş sahiplerinden ve hangi hükme ulaşıldığından söz etmeksizin, “mefkudun hayatı örneğinde olduğu gibi” şeklinde bir ibareye yer verip ardından şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (rahimehullah) *Me'hazü's-şerâi'* de¹⁷ 'O, hasma karşı bir hüccettir' demiştir.”¹⁸

13 *Şerhu'l-Menâr*, s. 277-78.

14 *Mir'âtü'l-usûl*, s. 496-99. Molla Hüsrev'in, *Hâşiye alâ't-Telvîh* adlı eserinde de mefkud örneğine değinmeme tutumunu benimsediği görülmektedir (III, 36-37).

15 Mesela İzmirî, *Hâşiye*, II, 366-68; Tarsûsî, *Hâşiye*, s. 496-99.

16 s. 659-60.

17 “*Me'hazü's-şerâi'*” şeklinde harekelendiği için aynen aktardık.

18 Bk. *Kitâb fî Usûlî'l-fıkıh*, s. 188-89.

Pezdevî'nin eserini şerhedenlerden Siğnâkî ile (ö. 714/1314)¹⁹ Bâbertî'yi de (ö. 786/1384)²⁰ bu grupta mütalaa etmek mümkündür. Zira onların da “mefkud” örneği ile ilgilenmekle birlikte bu meseledeki Hanefî-Şâfiî görüş ayrılığına değinmeyip, mefkudun ölen yakınına ait mal hususunda sağ kabul edilmemesinin gerekçesini açıkladıkları görülmektedir.

Yine, kitabın farklı kişilere nispet edilmesi ve telif tarihi konusuyla ilgilenmeksizin, mefkud örneğini ele alıp, “-Kayıplığı esnasında- akrabalarından biri vefat etse o da ona mirasçı olamaz” ibaresine yer vermesi sebebiyle *Usû-lü's-Şâfiî*'nin²¹ de bu grupta yer aldığını belirtebiliriz.

Öte yandan, Hanefî muhitinde büyük ilgi gören *Menârü'l-envâr* isimli eserine kendisinin yazdığı şerhte, istishabın Şâfiî'ye göre ispatta da hüccet sayılmasına mukabil kendilerine göre sadece def'ide hüccet sayıldığını belirttikten sonra, diğer örnekler üzerinde daha geniş durduğu halde mefkudun mirasçılığına kısaca değinip, “Babasına mirasçı olamaz” demekle yetinen Ebü'l-Berekât en-Nesefî'yi (710/1310);²² bu esere yazdığı şerhte söz konusu görüş ayrılığının pratik sonucunu örneklerle açıklarken mefkud meselesinde Nesefî'den bir adım öteye giderek, “Mefkud kendi malı konusunda sağ sayıldığı için ona mirasçı olunmaz, başkalarının malı konusunda ise ölü sayıldığı için de o mûrisinin malına vâris olamaz” diyen Molla Civen'i (ö. 1130/1718);²³ bu şerh üzerine yazdığı haşiyede istishâbü'l-hâlin ispatta hüccet olmayacağına dair ibareyi, “Ki buna göre mûrisine vâris ve onun malına mâlik olmaz” şeklinde açıklayan Muhammed b. Abdülhalîm el-Leknevî'yi de (ö. 1285/1868)²⁴ Şâfiî'ye mefkudun mirasçı olacağı görüşünü açık biçimde nispet etmemeleri yönüyle bu grupta zikretmek uygun olur.

Şu var ki bu gruptaki müelliflerin mefkudun -kayıplığı sırasında- ölen yakınına mirasçı olamayacağı görüşünü doğrudan olmasa da dolaylı olarak Şâfiîler'e nispet etmiş oldukları veya en azından usul öğretiminde gitgide yerleşen bu bilgiyi zımnî olarak pekiştirdikleri söylenebilir. Zira istishâbü'l-hâlin hüccet değeri konusundaki görüş ayrılığının, “Hanefîler'e göre def'ide hüccettir, ama ispatta hüccet değildir; Şâfiîler'e göre hem def'ide hem ispatta hüccettir” tarzında özetlendiği mukayese, fıkıh literatüründe ve özellikle usul eserlerinde yaygın biçimde yer almaktadır, ki bu grupta zikredilenlerden bir kısmı bu karşılaştırmayı zaten kendileri de yapmaktadır.

19 *el-Kâfi*, IV, 1778-85; özellikle 1784-85.

20 *et-Takrîr*, VI, 154-69; özellikle 167.

21 Bk. Meys neşri, s. 388-89; Nedvî neşri, s. 266-69.

22 *Keşfü'l-esrâr*, II, 268-70.

23 *Şerhu Nûri'l-envâr*, II, 269-70.

24 *Kamerü'l-akmâr*, II, 142.

Bu örneğin Hanefiler'in miras hukukundaki görüşünü teyit için kullanılmasına gelince, "Mefkudun hayatı (yaşadığına hükmedilmesi) böyledir; zâhir olan onun hayatının devamı yönünde olduğundan, olanı olduğu halde bırakılması için hüccet olmaya elverişlidir, ki bu sebeple onun malına mirasçı olunmaz" şeklindeki izahın makul olduğu açıktır. "Fakat bu, olmayan bir durumun ispatı hakkında hüccet olmaya elverişli değildir, ki bu sebeple o yakınlarına mirasçı olamaz" şeklindeki izah miras hukuku ilke ve hükümleri ile bağdaşmadığı gibi vâkıya da uygun değildir.²⁵ Zira gerek Hanefi mezhebinde gerekse diğer meşhur üç mezhepte, mefkudun ölen yakınına mirasçı olmayacağı hükmü benimsenmemiş, aksine hem sağ hem ölü olabileceği ihtimallerinin bulunduğu esasına göre çözüm arayışına girilmiş; bu durumdaki mefkudun miras payının koruma altına alınacağına, hatta bu payın mevcut mirasçılar tablosuna göre (İslam miras hukukundaki "hacb" kuralları çerçevesinde) mefkudun lehine olan şekle göre hesap edileceğine hükmedilmiştir.

2.2.3. Mefkud Örneğine Hanefiler'in ve Şâfiiler'in Yaklaşımını Karşılaştırmalı Olarak Göstermek İçin Yer Verenler

Bu gruptakiler araştırmamızın odak noktasını oluşturması itibariyle ayrı bir önemi haizdir. Bunları iki alt grup halinde incelemek uygun olur:

A) Mefkudun Mirasçı Olacağı Görüşünü "Bazı Şâfiiler'e" Nispet Edenler

Habbâzî (ö. 691/1292), kendilerine göre mefkudun yaşadığının bilinmesinin istishâbü'l-hâl yoluyla mülkünün olduğu durumda bırakılmasında hüccet olmaya elverişli sayıldığını, ama mûrisinin malında onun lehine mülkiyet ispatına elverişli bulunmadığını, buna karşılık bazı Şâfiiler'in mirasçılığın halefiyet olması itibariyle hükmün de varlığını koruyacağı gerekçesiyle bunu (mirasçı olmasını) tecviz ettiklerini belirtmektedir.²⁶ Bu örnekte Debûsî ve Serahsî'nin etkisinin sürdüğü anlaşılmaktadır; zira müellif mefkudun ölen yakınına mirasçı olacağı görüşünü Şâfi mezhebine değil bazı Şâfi fakihlerine nispet etmekte ve bu durumu onlarınkine benzer biçimde açıklamaya çalışmaktadır.

Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) analitik ve eleştirel bakışını yansıtmaya yönüyle Osmanlı dönemi fıkıh usulü eserleri içinde seçkin bir yere sahip olan *Fusûlü'l-bedâi' fi usûliş-şerâi'* adlı eserde, "Bizim Fürûumuzdaki Diğer Bazı

²⁵ Fürû eserleri incelenirken, bu tür anlatımlarda mefkudun fiilen miras payına mâlik olmayacağına kastedildiği hususu üzerinde durulacaktır.

²⁶ *el-Muğnî*, s. 361.

Örnekler” başlığı altında şöyle denmektedir: “Mefkud mekudluğuna hükmedilmeden önce²⁷ ölene (yakınına) mirasçı olamaz ve kendisine de mirasçı olunmaz.”²⁸ Müellif belirtilen bağlamda Şâfiîler’in mefkudun mirasçılığı ile ilgili görüşüne değinmemekle birlikte, istishap türlerini gözden geçirirken, bir hükmün baştan ispatı için istishaba tutunmanın tamamıyla hatalı olduğunu belirttiikten sonra, “bazı Şâfiîler’in” bunu muteber saydıklarını ve bu delile dayanarak mefkudun mûrisine mirasçı olacağına hükmettiklerini belirtmekte; ardından da -Debûsî ve Serahsî’dekine benzer biçimde- onların bu gerekçeye dayanarak tahric yapmalarının hatalı olduğunu, zira bunun bir hükmün baştan ispatı yoluyla değil mefkudun hayatta olmasının hükmen bâki sayılması vasıtasıyla ulaşılan bir sonuç olduğunu ifade etmektedir.²⁹

B) Mefkudun Mirasçı Olacağı Görüşünü “Şâfiî’ye” Nispet Edenler

Ubeydullah b. Mes’ûd Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), fıkıh usulü öğretiminde güçlü bir etkiye sahip olduğu bilinen (kendi yazdığı *Tenkîhu’l-usûl*’ün şerhi) *et-Tavzîh* isimli eserinde, istishabın Şâfiî’ye göre bir delil ile sabit olup sonra devam edip etmediğinde şüphe bulunan her şeyde delil olduğunu, kendilerine (Hanefîler’e) göre def‘ide hüccet olmakla birlikte ispatta hüccet olmadığını belirtmekte ve mefkud örneğine değinirken, “Mefkud ona göre mirasçı olur, bize göre mirasçı olamaz” diyerek bu görüşü Şâfiî’ye nispet etmektedir.³⁰ Bu eser üzerine *et-Telvîh* adıyla yazdığı haşiyede Teftâzânî’nin (ö. 792/1390), Sadrüşşerîa’nın mefkudun yaşadığı bilgisini örnek verirken kullandığı, “bekasına dair delil bulunmayan durum hakkındaki görüşümüze (“kavlünâ”) gelince” şeklindeki ifadesinin -hasmın sözü bununla ilgili olmadığı için- tutarlı olmadığını belirterek onu eleştirmekle birlikte,³¹ “Mefkud ona (Şâfiî’ye) göre mirasçı olur” tarzında verdiği bilginin yanlışlığına değinmemesi şaşırtıcıdır. Çünkü -daha çok- Şâfiî mezhebine mensup olduğu ileri sürülen, en azından bu mezhebe derin vukufuyla tanınan³² ve anılan esere birçok eleştiri yönelttiği bilinen Teftâzânî’nin bu duruma ses çıkarmamak suretiyle inceleme konumuz olan yanlış bilginin perçinlenmesine dolaylı bir katkı sağladığı söylenebilir.

27 Bağlamdan ve ibarenin devamındaki açıklamadan “mefkudluğu sebebiyle ölümüne hükmedilmeden önce” mânasının kastedildiği anlaşılmaktadır.

28 II, 441-42.

29 II, 444.

30 II, 224-25.

31 II, 224-25.

32 Şâfiî fıkıhının kolay ezberlenebilir bir üslupla özetlendiği *Miftâhu’l-fıkh (el-Miftâh, el-Miftâh fi fûrû’i’l-fıkhîş-Şâfiî)* isimli bir kitap telif etmiş olması (bk. Özen, “Teftâzânî”, s. 306) bu hususun açık kanıtı sayılabilir.

İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr* adlı usul eserindeki ifadeleri, istishabın hücciyeti konusundaki görüşlere ve ihtilafın dayandığı bakış açısı farklılıklarına özlü biçimde değinmesi ve -dakik bir inceleme (tahkik) sonunda ulaştığını belirttiği- kendi mezhebine aykırı olan kişisel kanaatini ortaya koyması itibarıyla dikkat çekici olmakla birlikte, mefkudun mirasçı olması meselesinde verdiği bilginin tahkike dayalı olmadığı (bazı eserlerde öne çıkan bilginin aktarılmasından ibaret olduğu) görülmektedir. Bu eserde ve şerhinde (istishap konusundaki görüş ayrılığına bağlı olarak) Hanefiler'le Şâfiîler arasında fūrû-i fıkha ilişkin ihtilaflar ortaya çıktığı, mesela Şâfiî'ye göre mefkudun -kaybolduğu dönemde- mûrislerinden vefat eden kimseye³³ mirasçı olacağı, Hanefiler'e göre ise mirasçı olamayacağı açıkça ifade edilmektedir.³⁴ Bu ibare ile ilgili olarak İbn Nüceym tarafından yapılan önemli bir tespite -tekrardan kaçınmak üzere- makalenin sonuçlar ve değerlendirmeler içeren (8.) nolu başlığı altında değinilecektir.

Kirmastî de (ö. 900/1494), "Mefkud O'na (Şâfiî'ye) göre vâris olur, bize göre olmaz" diyerek bu görüşü doğrudan Şâfiî'ye nispet etmektedir.³⁵

Yine Bahrülulûm el-Leknevî (ö. 1225/1810), Muhibbullah İbn Abdüş-şekûr el-Bihârî'nin (ö. 1119/1707) *Müsellems-sübûl*'una yazdığı *Fevâti-hu'r-rahâmût* isimli şerhte, söz konusu usul ihtilafının pratik sonuçlarını açıklarken, "Şâfiî'ye göre mefkud, -kayıp olduktan sonra- vefat eden yakınına mirasçı olur; zira onun daha önce yaşadığı biliniyordu, öyleyse şimdi de istishâbü'l-hâle göre sağ olduğuna hükmedilir; bize göre ise bu durumda mefkud mirasçı olamaz, çünkü şu anda yaşadığı bilinmemektedir ve bu durumda istishap hüccet değildir" diyerek bu görüşü Şâfiî'ye nispet etmektedir.³⁶

3. Hanefî Fūrû-i Fıkıh Eserlerinde Mefkudun Mirasçılığı Meselesi

Şeybânî'nin (ö. 189/805), *el-Asl*'ın müstakil bir bölümünde mefkud ile ilgili hükümlere geniş biçimde yer verdiği³⁷ ve bu bölüm içinde ayrı bir başlık (bab) açıp mefkudun mirasçı olup olamayacağı meselesini değişik örnek

33 İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474) tarafından bu eser üzerine yazılan *et-Tahrîr ve't-tahbîr* adlı şerhte "mûrislerinden" diye çevirdiğimiz ibare "min veresetihî" (vârislerinden) şeklindedir; ama bunun matbaa hatası olduğu anlaşılmaktadır. Emîr Pâdişah (ö. 987/1579) tarafından *Teyşîr-üt-tahrîr* adıyla yazılan şerhte bu ibare "mimmen yerisühû" (kendisine mirasçı olacağı kimselerden) şeklindedir.

34 III, 290-91.

35 *Zübdetü'l-vüsûl*, s. 165.

36 II, 359.

37 IX, 350-63.

olaylar ışığında ele aldığı görülmektedir.³⁸ Sonraki dönemlerin eserlerinde, Şeybânî'den bu mesele ile ilgili nakil yapılırken, bu babdaki ilk örnek olayın öne çıkarıldığı ve bunun eksik veya yanlış anlaşılmalarda etkili olduğu söylenebilir. Şöyle ki: Anılan başlıkta ele alınan ilk örnek olay, mefkudun da vârisleri arasında olduğu mûrise ait malın diğer vârislerin zilyetliğinde bulunması durumunda, -şayet mefkudun çocuklarıyla malı eli bulunduranlar arasında onun kayıplığı hususunda ihtilaf da yoksa- taraflar kadıya başvurduğunda ne yapılacağı ile ilgilidir. Şeybânî bu durumda malın yerinden oynatılmaması gerektiğini ve -mirasçı olup olamayacağı bilinmediğine ve kendisine ait olduğu bilinen bir mal söz konusu olmadığına göre- mefkud için bir payın ayrılıp koruma altına alınmayacağını belirtmektedir.³⁹

Dikkatli bir inceleme yapıldığında farkedilmektedir ki, gerek bu gerekse devamındaki bazı örnek olaylarda Şeybânî, zilyetlikle veya ispat hukukuyla ilintili sorunlar söz konusu olunca pay ayrılmamasından söz etmekte; ama mefkudun mirasçı olamayacağı veya onun hiçbir şekilde payının koruma altına alınması gerektiği gibi bir ifadesine, hele ileriki dönemlerde Hanefî fıkıh eserlerinde yaygın hale gelen, “Mefkud başkalarının hakları konusunda ölü hükmündedir” anlamını içeren bir sözüne rastlanmamaktadır. Aksine defalarca, “Sağ mıdır ölü müdür, mirasçı mıdır değil midir bilemem” şeklinde gerçekçi bir değerlendirme yapmakta ve mirasçı sayılıp sayılmayacağını sağ olup olmadığının açıklığa kavuşmasıyla kesinlik kazanacağını belirtmektedir. Daha önemlisi, zilyetlikle veya ispat hukukuyla ilintili sorunların söz konusu olmadığı ve “diğer mirasçıların taksim talep ettiği” örnek olaylarda açık biçimde, mevcut mirasçıların payının (İslam miras hukukundaki hacb kuralları çerçevesinde mefkudun sağ ve ölü olması ihtimallerinden hareketle yapılacak hesaplama göre) iki paydan daha az olan (“ekallü'n-nasibeyn”) kriteri esas alınarak kendilerine verileceğini, kalanın (mekfudun çıkıp gelmesi durumunda alacağı payın) ya malı zilyetliğinde bulunduranların elinde bırakılacağını veya bir yedimeine tevdi edileceğini (“yûkafü'n-nısfü alâ yedey adlin”) söylemektedir.⁴⁰

38 IX, 360-63.

39 IX, 360.

40 IX, 360-63. İbn Kudâme, vârisleri arasında mefkudun da bulunduğu bir kimsenin ölmesi olayı ile ilgili olarak cumhurun görüşünü açıkladıktan sonra, birini “bazı Şâfiiler demiştir ki (...)”, diğerini “Muhammed b. Hasan demiştir ki” diyerek iki farklı görüşe değinmekte, Şeybânî'nin görüşünü açıklarken, “Muhammed b. Hasan ‘söz, mal elinde bulunanın sözüdür’ demiştir” şeklinde bir nakilde bulunup ardından yukarıda belirtilen zilyetlikle ilgili ilk örneği -yakın ifadelerle- aktarmakta, anlatımın sonunda “Cumhur birinci görüş üzeredir” demek suretiyle onun cumhurdan farklı bir görüşe sahip olduğu izlenimini vermiş olmaktadır (*el-Muğnî*, IX, 189); oysa burada Şeybânî'nin ifadelerine dayanarak verdiği bilgiler mefkudun mirasçı olup olmayacağı ve normal

Tahâvî (ö. 321/933) incelediğimiz mesele hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: “Bir kimse vefat ettiğinde geride iki kızı ve -ne durumda olduğu bilinmeyen mefkud- oğulun oğlu varsa kadı onun terekesini muhafaza edecek bir kişinin zilyetliğine verir. Şayet iki kızı ondan kendi miras paylarını vermesini isterlerse kadı onlara terekenin yarısını verir. Çünkü bilinmez, belki mefkud hayattadır ve onlarla birlikte mirasçı olur; aynı şekilde bilinmez, belki babasından önce ölmüştür; o sebeple iki kıza muhtemel iki duruma göre daha az olan payı verir, ki bu terekenin yarısıdır. Babalarının terekesinden kalan kısmı, mefkud olan oğlunun durumu anlaşılincaya kadar koruma altına alır.”⁴¹ Görüldüğü üzere Tahâvî, -Şeybânî'nin zikrettiği ilk örnek olaydan hareket ettiği için zilyetlik sorunuyla iç içe bir anlatımda bulunmuş olsa bile- Hanefî mezhebinin konuya ilişkin görüşünü sağlıklı biçimde yansıtmaya özen göstermiş; mefkudun hayatta olup olmadığı belli olmadığı sürece ona ölü veya sağ muamelesi yapılmayıp -çıkıp gelebileceği ihtimaline binaen- kendisi için uygun olan payın ayrılacağını ifade etmiştir.

Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Muhtasar*'ı müstakil olarak değil Kudûrî'nin şerhiyle birlikte (*Şerhu Muhtasari'l-Kudûri*) günümüze intikal etmiş olsa da, mefkudun mirasçılığı meselesini nasıl ele aldığıнын tespit edilmesi bu konudaki değerlendirmelerimize katkı sağlayabilirdi. Ancak araştırmacılar tarafından bu eserde “Mefkud” ve “Ferâiz” bahislerinin yer olmadığı belirtildiği için,⁴² sadece “Siyer” bölümü tahkik edilmiş olup diğer kısımları halen yazma olarak bulunan bu hacimli eseri⁴³ özel olarak incelemekten sarfınazar ettiği-mizi belirtmeliyiz.

Debûsî'nin (ö. 430/1039) fûrû eseri olan *el-Esrâr*'ın “Kitâbü'l-Mefkûd” bölümünde sadece, mefkudun muhtaç durumdaki babasının onun mallarını satıp satamayacağı meselesinden hareketle kısa açıklamalar yer almakta,⁴⁴ “Kitâbü'l-Ferâiz ve'l-mevârîs” bölümünde ise araştırma konumuz olan meseleyle değinilmemektedir.⁴⁵

şartlarda (mûrisine ait mallar mevcut mirasçılar arasında taksim edilirken) kendisinin payının ayrılıp ayrılmayacağına ilişkin bir görüş ayrılığı içermemekte, zilyetlik ve ispat hukukuyla ilgili meseleler ele alınmaktadır.

41 *el-Muhtasar*, s. 405.

42 Ençakar, “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin”, s. 13-14.

43 Bu konuda bilgi için bk. Güney, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eserinin “Siyer” Bölümünün Edisyon Kitiği*.

44 II, 983.

45 II, 712-14. Buna karşılık Debûsî'nin, usul eseri olan *Takvîmü'l-edille*'de Hanefî alimlerine nispet ederek “Mefkud mirasçı olamaz” ibaresini kullandığı görülmektedir (s. 76, 322).

İncelediğimiz mesele bakımından özel önemi haiz bulunan Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ında ise "Mefkud, kayıplığı sırasında vefat eden hiç kimseye mirasçı olamaz" ifadesiyle yetinildiği görülmektedir.⁴⁶

Tuhfetü'l-fukahâ'nın mukaddimesinde bunu yazma gerekçesini açıklarken, Şeyh Ebü'l-Hüseyin el-Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı hakkında bazı övgü ifadeleri kullandıktan sonra, "Fakihlerin bu kitaba rağbeti yaygınlaşınca bazı dostlar benden musannifin eksik bıraktığı bir kısım meseleleri zikretmemi ve bunlarla ilgili müşkilleri açıklamamı (...) istediler" diyen Alâeddin es-Semerkanî (ö. 539/1144),⁴⁷ "Kitâbü'l-Mefkûd"da, mefkudun akrabalarından biri vefat ettiğinde ona mirasçı olamayacağını söylemekle birlikte, kadının mefkudun payını ölünün terekesinden alıp onun adına ("ale'l-mefkûd") koruma altına almayacağını, fakat durumu açıklığa kavuşuncaya kadar (sahibi belli olmayan mal gibi) koruma altına alacağını belirterek bu bilgiye açıklık getirmektedir.⁴⁸

Ne var ki gerek bu açıklamanın gerekse müteakip dönemlerdeki eserlerde bu yönde verilen bilgilerin yaygın olarak bilinen Kudûrî şerhlerine yansımadığı görülmektedir. Mesela Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının önemli şerhlerinden olan Haddâd'ın (ö. 800/1398) *el-Cevheretü'n-neyyire*'sinde, Kudûrî'nin, "Mefkud, kayıplığı sırasında vefat eden hiç kimseye mirasçı olamaz" ifadesini açıklarken, "başkalarının hakları konusunda ölü (hükmünde) olduğu için" şeklindeki yaygın kalıbı kullanmakta; mefkudun payının koruma altına alınmasından ise söz etmemektedir.⁴⁹ Yine bu eserin yaygın şerhlerinden olan Meydânî'nin (ö. 1298/1881) *el-Lübâb*'ında da Kudûrî'nin, "Mefkud, kayıplığı sırasında vefat eden hiç kimseye mirasçı olamaz" ifadesi açıklanırken -mekfud için pay ayrılacağına dair bir bilgi konmaksızın- "hayatta olduğu kesin olarak bilinmediği için" denerek hükmün gerekçesine değinilmiş ve

46 II, 217. Eserin "Kitâbü'l-Ferâiz" bölümünde de bu konuda başkaca bir açıklama bulunmamaktadır (bk. IV, 186-99).

47 I, 5 (Matbaa hatası olarak I. cildin kapağına "II. cilt" yazılmıştır; öte yandan bu bilgi aynı eserin Dimaşk baskısından da teyit edilmiştir [bk. I, 1]). Alâeddin es-Semerkanî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ*'yı Kudûrî'nin değil de Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ını esas alarak telif ettiği görüşü için bk. Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, s. 21-24; a.mlf., "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin", s. 11.

48 III, 350.

49 IV, 212. Haddâd'ın, Hücendî'den "Mefkud başkalarının hakları konusunda sağ, kendi hakları konusunda ölü (hükmündedir)" şeklinde bir nakilde bulunup dolaylı bir anlamla burada aynı sonuçların yani ona mirasçı olunamayacağı gibi onun da başkasına mirasçı olamayacağını kastedildiği açıklamasını yapmaya yer ayırabildiği halde, asil ihtiyaç olan bilgiye değinmemesi (IV, 208) şaşırtıcıdır.

ardından, “Mürisin ölmüş ve mirasçının hayatta olması mirasçılığın şartıdır” bilgisi verilmiştir.⁵⁰

Buna karşılık İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) Osmanlı hukuk tatbi-katında ve medrese eğitiminde ağırlıklı bir yere sahip olduğu bilinen *Mül-teka'l-ebhur* adlı eseri ile Şeyhîzâde (Dâmâd) (ö. 1078/1667) tarafından bu esere *Mecmau'l-ehur* adıyla yazılan şerhte Kudûrî'nin maksadını açıklığa kavuşturma açısından başarılı bir sunumun yer aldığını belirtmek gerekir. *Mültekâ*'daki ifade şöyledir:⁵¹ “(Mefkud) -şayet ölümüne hükmedilmişse-⁵² kayıplığı esnasında ölene mirasçı olamaz. Ölümüne hükmedilinceye kadar onun terekesinden kendine düşen pay -tamamı veya bir kısmı olmak üzere- koruma altına alınır. Ölümüne hükmedilmeden gelirse o pay onundur (...).” *Mecmau'l-ehur*'da da “şayet ölümüne hükmedilmişse” ibaresi, “(Mu-sannıf) onun mutlak olarak mirasçı olamayacağını değil, şayet daha sonra ölümüne hükmedilmişse mirasçı olamayacağını kastediyor; bu ihtirazî kayıt, kayıplığı sırasında mürisinin ölmesi ve sonra sağ olduğunun ortaya çıkması durumunda mirasçı olabileceğini belirtmek içindir” şeklinde açıklanmıştır. Şeyhîzâde ayrıca, musannifin, “Ona düşen pay -tamamı veya bir kısmı olmak üzere- koruma altına alınır” ifadesiyle şayet tek mirasçı ise terekenin tamamının, başka mirasçılarla birlikte ise bir kısmının yedimeine tevdi edilerek koruma altına alınacağını kastettiğini belirtmekte; ancak “gelirse” demek yerine “sağ olduğu ortaya çıkarsa” denmesinin daha iyi olacağına, zira gelmemiş olsa bile geçerli ispat vasıtalarıyla sağ olduğu sübut bulursa hükmün aynı olduğuna dikkat çekmektedir.⁵³

Diğer taraftan, özellikle Serahsî ve sonrası Hanefî fürû-i fıkıh eserlerinde genellikle, mefkudun mirasçılığı konusunda, “Mefkud kendi hakları konusunda sağ, başkalarının hakları konusunda ölü hükmündedir (“hayyün fi hakkı nefsihî ve meyyitün fi hakkı gayrihi”); şu halde onun malına mirasçı olunmaz ve o da başkasına mirasçı olamaz” şeklinde kalıp bir ifadenin tekrar edildiği görülmektedir.

Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*'ta bu meseleyi iki ayrı yerde ele alırken nispeten farklı bir sunum tercih ettiği belirtilmelidir. Şöyle ki: Çok önceki veya sonraki ciltlerde yer alan bahislere yaptığı iç atıflardan muhteşem

50 II, 217.

51 II, 553.

52 Oysa birçok Hanefî fürû eserinde, “Mefkud -kayıplığı sırasında vefat eden- hiç kimseye mirasçı olamaz” ibaresi “yani ölümüne hükmedilmeden önce” şeklinde açıklanmaktadır (mesela bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 312; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, V, 178; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, III, 292).

53 II, 553.

eserinin her bölümünde yazdıklarına ne kadar hâkim olduğu açıkça görülen müellif XI. ciltte mefkud ile ilgili genel bölümü teşkil eden “Kitâbü'l-Mefkûd”un başında mefkudun başkalarının hakkı hususunda “ölü hükmünde olduğu”nu, dolayısıyla ölen yakınına “mirasçı olamayacağı”ni ve -istishap delilinin işletilmesine ilişkin açıklamalarla destekleyerek- “başkasının mirası üzerinde hak sahibi olamayacağı”ni ifade etmesine mukabil, ilerleyen sayfalarda onun durumunun ceninin durumu ile benzerlik taşıdığını, yaşayıp yaşamadığı bilinmediğinden payının koruma altına alınacağını söyleyerek bu ifadelere açıklık getirmekte,⁵⁴ eserinin son cildinde, mefkudun mirasçılığını özel olarak incelediği “Mîrâsü'l-mefkûd” başlığında, konuya başlarken “mefkudun sağ mı ölü mü olduğu hususunda tereddüt edilen bir kimse olması” itibariyle cenine benzediğini ve bu sebeple “Mîrâsü'l-haml” (ceninin mirasçılığı) başlığından sonra bu bahse geçtiğini belirtmekte, -kendi malı konusunda sağ, başkasının malı konusunda ölü sayıldığı kaidelerini açıklarken- öldüğü bilinmedikçe malının mirasçıları arasında taksim edilmeyeceğini, yakınlarından biri vefat ettiğinde de durumu açıklığa kavuşmadan kendisine onun mirasının “verilmeyeceği”ni ve ceninde olduğu gibi payının koruma altına alınacağını ifade etmekte, “Mirasçı olamaz” (“lâ yerisu”) ibaresini kullanmaktadır.⁵⁵

“Mefkud kendi hakları konusunda sağ, başkalarının hakları konusunda ölü hükmündedir” şeklindeki anlatımı mezhep hükmünü yansıtmaya açısından sağlıklı bulmadığı anlaşılan Kâsânî (ö. 587/1191), Hanefî meşayihinden mezkûr ifadeyi naklettikten sonra, aynı kişinin gerçekte hem sağ hem ölü olmasının imkânsızlığına dikkat çekip bu ibare ile ne kast ettiklerini açıklamakta; fakat iyi incelendiğinde şu sonuca varıldığını belirtmektedir: “Onun ne durumda olduğu bilinmemektedir, hayatta olması da ölmüş olması da muhtemeldir; (...) Eğer yakınlarından biri vefat ederse, -halihazırda hem sağ hem ölü olma ihtimali bulunduğu- sağ mı ölü mü olduğu açıklığa kavuşuncaya kadar miras payı koruma altına alınır.”⁵⁶

Kâsânî'ye yakın bir coğrafyada yetişmiş ve onun çağdaşı olan Secâvendî'nin (ö. 596/1200 [?]) miras hukukuyla ilgili eserinin Hanefî muhitindeki özelliği sebebiyle bu meselede yaptığı açıklamaya, -tekrardan kaçınmak üzere- makalenin sonuçlar ve değerlendirmeler içeren (8.) nolu başlığı altında değinilecektir.

54 XI, 34-35, 43-44, 45-46, 47, 48.

55 XXX, 54.

56 *Bedâi'*, VI, 196.

Hanefî fıkhnın dört temel metninden sayılan Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr*'ıyla⁵⁷ İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecmau'l-bahreyn*'inde⁵⁸ "Kitâbü'l-Mefkûd" başlığı altında, "mefkudun kendi hakları/malı konusunda sağ, başkasının hakları/malı konusunda ölü hükmünde" olduğu ifade edilmiş olup, mefkudun -kayıplığı sırasında vefat eden- yakınına mirasçı olup olmayacağı meselesine değinilmemiştir. Dolayısıyla sadece bu metinleri okuyanlar, mefkudun payının koruma altına alınacağı hakkında bilgi edinemekte, aksine kendisine ölümler hakkındaki hükümlerin uygulanacağını öğrenmektedir.

Hanefî fûrû-i fıkıh yazımında ve öğretiminde çok etkili olmuş ve üzerlerine onlarca şerh ve haşiye yazılmış olan Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'siyle⁵⁹ -dört temel metinden biri sayılan-Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*'inde;⁶⁰ Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulduğu gibi kadı ve müftülerin başucu kitabı olan *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi gureri'l-ahkâm*'ında;⁶¹ son dönemin en muteber Hanefî fıkıh kaynaklarından olan İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr* adlı kıymetli *Hâşiye*'sinin metnini oluşturan Timurtaşî'nin (ö. 1004/1596) *Tenvirü'l-ebşâr*'ı ile Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürri'l-muhtâr* adıyla buna yazdığı şerhte,⁶² önce "mefkudun başkasına mirasçı olamayacağı" ve/veya "mefkudun başkalarının hakları konusunda ölü hükmünde olduğu" ifade edilmekle birlikte, genellikle devamında mürisinin ve vasiyetçisinin malından onun payının ayrılıp koruma altına alınacağını belirtip, bu payın ne zamana kadar tutulacağı, sağ veya ölü olduğunun anlaşılması durumunda ne yapılacağı hakkında bilgi verilmesi, "Mefkud mirasçı olamaz"

57 *el-Muhtâr*, III, 37-38. Öte yandan Mevsilî anılan metne yazdığı *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr* adlı eserinin, "Kitâbü'l-Mefkûd" başlığı altında, "Başkasının hakları konusunda ölü hükmündedir" ifadesini, "Kayıplığı sırasında ölene mirasçı olamaz, çünkü onun varlığının devamına hükmedilmesi istishâbü'l-hâle göredir; bu ise def'ide (hüccet olmaya) elverişlidir ama hak elde etmede elverişli değildir" şeklinde açıklamıştır (III, 37). Bu konuya ilişkin başka açıklama yapmamakla birlikte mefkud hakkındaki kalan meselelerin "Ferâiz" bahsinde geleceğini belirtmiş; *el-İhtiyâr*'ın beşinci cüzünde, mefkudun payının ayrılmasına ilişkin daha önce bir bilgi vermiş olmadığı halde, ölümüne hükmedilmesi durumunda kendi malları için ne yapılacağını yazdıktan sonra, "başkasının terekesinden mefkud için ayrılan paya gelince" deyip bunun o kişinin vârislerine iade edileceğini ifade etmiş; ardından da söz konusu payın mevcut mirasçılar tablosuna göre nasıl hesap edileceği hakkında kısa bilgi vermiştir (V, 114-15).

58 s. 496.

59 V, 374.

60 III, 292-93.

61 II, 159-60.

62 XIII, 247-54.

şeklindeki önermenin zihinlerde yer etmesini bir ölçüde önleme açısından olumlu sayılabilir.

Yukarıdaki tespitler ışığında şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

(1) Hanefî fıkhının özünü sonraki nesillere intikal ettirmede önemli bir rol üstlenmiş ve İslam dünyasında asırlar boyunca haklı bir şöhret elde etmiş olan (hatta “*el-Kitâb*” ve “*Kudûrî-yi Şerîf*” diye de anılan) Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının, mezhebin ana kaynağı *el-Asl*'dakini tam olarak yansıtmayan bir bilgi vermesi sebebiyle, ele aldığımız konu açısından önemli bir kırılma noktası teşkil ettiği, buradaki ifade ile sonraki Hanefî fûrû literatüründe, “mefkudun, kayıplığı sırasında vefat eden yakınına mirasçı olamayacağı” bilgisinin yaygın biçimde görülmesi arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir.

(2) Muhtasar yazmanın zorlukları dikkate alınarak Kudûrî'nin metni bu şekilde oluşturmasına ilişkin bazı yorumlar yapılabilirse de, özellikle bu esere yazılan şerhlerde beklenen açıklamanın bulunmaması ve fıkıh öğretiminde (özellikle medreselerde, hatta yakın zamanlara kadar Ezher'de) öne çıkan bir ders kitabı olması sebebiyle *el-Muhtasar*'daki, “Mefkud, kayıplığı sırasında vefat eden hiç kimseye mirasçı olamaz” bilgisinin -mefkud için pay ayrılacağına dair bir kayıt da taşımaksızın- öğrencilerin hafızalarına yerleştirilmesine devam edilmiştir.

(3) Mefkudun yakınlarından birinin vefat etmesi durumunda sağ veya ölü olduğu belli oluncaya kadar yakının terekesinden kendisine düşen payın koruma altına alınacağı bilgisinin verilmesi doğru ve yeterli iken, “Mefkud başkalarının hakları konusunda ölü hükmündedir” ve “Mefkud, kayıplığı sırasında vefat eden hiç kimseye mirasçı olamaz” şeklindeki önermeler usul kitaplarındaki yanlış ezberi besleyen veya bundan etkilenerek yapılan açıklamalar olarak değerlendirilebilir. Zira başkalarından kendisine intikal edecek haklar konusunda, “Ölü hükmündedir” ve “Mirasçı olamaz” şeklinde kategorik önermeler mezhepteki fûrû hükmünü ve gerekçesini sağlıklı biçimde yansıtmadığı gibi, zamanla yaygınlık kazanan, “Mefkudun -kayıplığı sırasında- bir yakını vefat ederse Hanefiler'e göre ona mirasçı olamaz, ama Şâfiiler'e göre mirasçı olur” şeklindeki sunumun Hanefiler ile Şâfiiler arasındaki istishap deliliyle ilgili ihtilafı açıklayan bir örnek haline getirilmesine de zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.⁶³ Esasen “Ölü hükmündedir” önerme-

63 Bardakoğlu şu açıklamasıyla bu hususa dikkat çekmektedir: “Ancak hukuk ekollerinin belirli fer'î meselelerde benimsediği çözüm örneklerinden hareketle istishap anlayışlarıyla ilgili genelleme yapmanın, mesela mefkud örneğinden yola çıkarak kategorik belirlemelere gitmenin yanıltıcı olacağını da göz ardı etmemek gerekir. Kaynaklarda

sinin beklenen pratik sonucu mefkudun mirasçı olamayacağına, dolayısıyla ölen yakınına ait terekenin o yokmuş gibi mevcut vârislere taksim edilmesine hükmedilmesi iken, -mirasçı tablosuna göre hangisi mefkudun lehine ise ona göre hesap yapılarak- kendisine pay ayrılıp koruma altına alınmasını izah etmek kolay değildir.⁶⁴

“Ölü hükmündedir” ve “Mirasçı olamaz” şeklindeki anlatımla, “Yakını vefat ettiğinde sağ olup olmadığı bilinmediği için ona doğrudan mirasçı muamelesi yapılmaz, yani mirastaki payı onun mülküymüş gibi fiilen ayrılıp ilgililere verilmez” anlamının kastedildiği tarzında açıklamalar yapılabilirse de,⁶⁵ bu defa Şâfiîler için söylenen, “Mirasçı olur” önermesini izah zorlaşır; çünkü onlara göre “mekfuda doğrudan mirasçı muamelesi yapıldığı, yani mirastaki payının onun mülküymüş gibi fiilen ayrılıp ilgililere verildiği”, ayrıca diğer vârislerin paylarının da onun vâris olduğu esasına göre hesap edileceği söylenmiş olur. Oysa ilgili başlıkta görüleceği üzere, bu konuda Şâfiî mezhebindeki hüküm Hanefî mezhebindekinden farklı değildir.

(4) Mefkudun kayıplığı döneminde vefat eden yakınına mirasçılığı hususunda bir taraftan “ölü hükmünde sayılacağı ve mirasçı olamayacağı”, diğer taraftan “sağ veya ölü olduğu anlaşılincaya kadar miras payının koruma altına alınacağı” bilgisinin karma biçimde verilmesinin Hanefî fıkıh kitaplarında gözlemlenen genel bir durum olması yanında, birçoğunda birinci önerme o kadar ön plana çıkarılmaktadır ki ikinci önerme (miras payının koruma altına alınacağı hükmü) belli belirsiz kalmakta ve okuyucu bunu ancak özel bir dikkat gösterirse farkedebilmektedir. Zira bazı eserlerde asıl konu olan mirasçılık durumu ve mefkudun miras payının ayrılması hükmü ileriye bırakılıp araya vasiyet örneği konmakta ve/veya özellikle Şeybânî'nin eserindeki ilk örnek olayın etkisi altında zilyetlik veya ispat sorunlarıyla ilintili örnekler üzerinden yürünerek asıl hüküm ikinci planda bırakılmaktadır. Mesela *Hidâye* şerhleri arasında seçkin bir yere sahip olan İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) geniş hacimli ve ilim muhitlerinin büyük

hukuk ekollerinin ve özellikle Hanefîler'in bu konudaki görüşleri aktarılırken çelişkili bilgilere rastlanmasının bir sebebi de bu olmalıdır” (“İstihâb”, s. 379-80).

64 Ünalın mefkud ile ilgili makalesinde “... Çünkü kişi, gaiplik anında kendisi için sabit olmayan haklar açısından tam olarak ölü değil, ölü ile diri arasında muallak bir konumda kabul edilmiştir. O halde kuralı ‘Gaip kendisine ait haklar açısından sağ, başkasına ait haklar açısından ise ne sağ ne de ölüdür’ şeklinde düzeltmek daha doğrudur” diyerek yaygın anlatımı eleştirmektedir (bk. “İslam Hukukunda Gaibin/Mefkûdün Evlilik ve Miras Durumu”, s. 119).

65 Mesela Kurlânî (ö. 767/1366), bu anlatımın yanlış anlaşılmasına müsait olduğunu far ederek şöyle bir açıklama yapma ihtiyacı duymuştur: “Mefkud başkasına mirasçı olamaz” sözümüz, ‘Mefkudun mirastaki payı mefkudun mülkü olmaz; mefkudun miras payı koruma altına alınır’ anlamındadır” (bk. *el-Kifâye*, V, 374).

takdirine mazhar olmuş *Fethu'l-kadîr* isimli eserinde, mefkudun kaybolduğu dönemde mûrislerinden biri vefat ederse -istishabın "istihkak"a elverişli delil olmaması sebebiyle- ona mirasçı olamayacağı ifade edilmekte, devamındaki açıklamalarda, Şeybânî'nin *el-Asl*'ında yer alan ilk örnek olay esas alınarak terekeye dahil mallar üzerindeki zilyetlikle veya (mefkudluk iddiasının taraflarca kabul edilip edilmemesine ilişkin) ispat sorunlarıyla ilgili meselelere kayıldığı görülmektedir.⁶⁶ Haskefî'nin *ed-Dürri'l-muhtâr*'ına bakıldığında da bu durumla karşılaşmakta ve İbn Âbidîn'in yaptığı açıklamalar sayesinde, -kayıplığı sırasında- bir yakını vefat eden mefkud için -hacb kurallarına göre- kendisinin lehine olan payın ayrılacağı bilgisi daha kolay anlaşılacaktır. Yine *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi (1853-1935), konuya ilişkin özel çalışmasının (*Risâle-i Mefkûd*) başında mefkudun başkalarının hakları bakımından ölü sayıldığını belirtmekte ve "Binaenaleyh mefkud hâl-i fakdında vefat eden mûrisine vâris olamaz"⁶⁷ deyip bu konunun ayrıntısı için "35 numaralı mesele"ye atıfta bulunmaktadır. Her ne kadar anlatımın sonunda mefkudun miras payının ayrılıp kayyım tarafından muhafaza altına alınacağı söylense de, risalede iki defa geçen, "Mirasçı olmaz/Mirasçı olmaz" önermesinden, ilk bakışta ona pay ayrılmayıp mevcut mirasçılara göre miras taksiminin yapılacağını anlaşılacağı göz ardı edilmemelidir.⁶⁸

(5) Başka birçok konuda Şâfiî'nin veya Şâfiîler'in görüşleriyle mukayeseler yapan Hanefî fûrû müelliflerinin, Hanefîler'in, "İstishâbü'l-hâl hak kazanımı için hüccet teşkil etmez" şeklindeki yaklaşımını mefkudun mirasçı olamaması örneği ile açıkladıkları bir bağlamda karşı görüşe (Şâfiîler'e göre yakını ölen mefkudun mirasçı olduğuna) değinmemeleri dikkat çekmektedir.⁶⁹ Bunun, belirtilen meselede Şâfiî kaynaklarında farklı görüşe yer verilmemesinden kaynaklandığı açıktır. Nitekim özellikle bu iki mezhep arasındaki fikhî ihtilafları ele alan eserlerde de böyle bir görüş ayrılığından söz edildiğine rastlanmamaktadır.⁷⁰ Şayet Hanefî fûrû eserlerin-

66 V, 375

67 s. 5.

68 Hanefî fûrû literatüründeki bu genel durumun alanın uzmanlarını bile etkilediğinin ilginç bir örneği (Mustafa Dîb el-Bugâ'nın *Eserü'l-edilletü'l-muhtefef fihâ* adlı doktora tezi) (7.) nolu başlık altında incelenecektir.

69 Ali Haydar mezkûr risalenin "Hâtîme"sinde, "Mefkud hakkında diğer eimme hazerâtının mezhepleri beyanındadır" deyip yeni bir mesele başlığı koymuş olmakla birlikte, açıklamalarını mefkudun mal varlığı ve zevcesi ile ilgili hükümlerle sınırlı tutmakta; özellikle fıkıh usulü eserlerinde istishab delilinin işletilişinde meşhur olan Hanefîler'le Şâfiîler arasında mefkudun mirasçılığı meselesindeki ihtilafa değinmemektedir (*Risâle-i Mefkûd*, s. 24-25).

70 Kudûrî'nin Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki ihtilâflı meseleleri delilleriyle birlikte

de Şâfiiler'de de yakını ölen mefkudun fiilen mirasçı sayılmayıp -durumu açıklığa kavuşuncaya kadar- payının ayrılması hükmünün geçerli olduğu belirtilmiş olsaydı, usul kitaplarındaki yanlış ezber sürüp gitmeyebilirdi; zira Hanefî fıkhnı öğrenme konumunda olanların sırf bu mesele için Şâfiî fıkıh kaynaklarına başvurmaları mûtat öğrenim süreçleri muvacehesinde fazla beklenmez.

Ancak belirtmeliyiz ki mukayeseli incelemelerin fûrû eksenli olması durumunda belirtilen faydanın sağlanabileceği, fıkıh usulü esas alındığında ise durumun değişmeyeceği anlaşılmaktadır. Nitekim Rükneddin es-Semerkan-dî'nin (ö. 701/1301) *Câmiu'l-usûl fi beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye veş-Şâfiyye fi usûli'l-fıkh* adlı eserinde, istishap konusunda Şâfiiler ile Hanefiler arasındaki usul ihtilafına değinilmesini⁷¹ takiben değişik örnekler üzerinde durulmakla birlikte mefkud örneği hakkında, "... Bu sebeple biz, mefkudun kendi malı hakkında sağ, başkasının malı hakkında ölü sayılacağı, dolayısıyla sırf zâ-hiren hayatta olmasına binaen ölen yakınına mirasçı olamayacağı üzerinde icmâ etmiş bulunuyoruz"⁷² denmekte, yani mukayese usul eserlerinin etkisi altında kalınarak yapıldığı için Hanefiler'e göre mefkudun mirasçı olamayacağı bilgisi yanında -dolaylı da olsa- Şâfiiler'e göre mirasçı olacağı bilgisi verilmiş olmaktadır.

Sonuç olarak, Hanefî fûrû eserlerinde, yakını ölen mefkudun mirasçı olup olamayacağı meselesi ele alınırken, bunun sağ veya ölü olduğu açıklık kazandığında belli olacağı ve bu sebeple yaşadığı ihtimaline binaen miras payının ayrılacağı bilgisiyle yetinilmesi yerine, henüz askıda sayılan bir durum için ("Ölü hükmündedir" ve "Mirasçı olamaz" şeklinde) kesin sonuç bildiren kural ve anlatımların öne çıkarılmasıyla usul öğretiminde mefkudun mirasçılığı meselesindeki (gerçekte var olmayan) ihtilafın istishap delilinin uygulanışının simgesel bir örneği hale gelmesi arasında sıkı bir ilişki olduğu, hatta Hanefî fûrû eserlerindeki yanlış veya eksik ezberin, fıkıh usulü öğretiminde, "Mefkud Şâfiiler'e göre mirasçı olur" şeklindeki yanlışlığı kesin olan (ama farkına varılamayan) bir ezberden de destek alınarak pekiştirildiği söylenebilir.

incelediği geniş hacimli kitabı *et-Tecrîd*'de belirtilen görüş ayrılığından söz edilmemesi önemlidir; zira -yukarıda belirtildiği üzere- Hanefî fûrû eserlerinde bu meselede büyük ölçüde onun *el-Muhtasar*'ı esas alınmıştır (*et-Tecrîd*'de "Mefkud" başlığını taşıyan bir bölüme ve "Talâk", "Ferâiz", "Vesâyâ" bölümlerinde mefkudun mirasçılığı meselesine rastlayamadık).

71 II, 180.

72 II, 186.

4. Şâfiî Fıkıh Usulü Eserlerinde Mefkudun Mirasçılığı Meselesi

İncelediğimiz Şâfiî fıkıh usulü eserlerinde⁷³ istishabın hüccet değeri üzerinde durulurken, Şâfiîler'e/Şâfiî'ye göre istishâbü'l-hâl yeni haklar kazanılmasında geçerli bir delil sayıldığı için, kayıplığı sırasında yakınlarından biri vefat ederse mefkudun ona mirasçı olacağı bilgisine rastlanmamaktadır.⁷⁴

Şâfiî usul eserleri içinde Ezher şeyhi Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî (ö. 1908) tarafından yapılan açıklamalar, araştırma konumuz açısından özel bir önemi haizdir. Şöyle ki: Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370) *Cem'ül-cevâmi'* isimli eserinde istishaptan söz ederken mefkudun mirasçılığı örneğini zikretmemekte,⁷⁵ Celâl el-Mahallî (ö. 864/1459) onun istishap ile ilgili ifadelerini şerh ederken -asıl konuyu Şâfiî mezhebine istishap hakkında nispet edilen usulî görüşle ilgili açıklama ve tartışmalar oluşturmakla birlikte- mefkudun mirasçılığına değinerek ölümüne hükmedilmeden önceki dönemde onun hayatta olduğuna dair bilginin def'ide hüccet olsa da ispatta hüccet sayılmayacağını, dolayısıyla istishaba binaen başkasına mirasçı olup yeni bir mülkiyet kazanamayacağını belirtmekte,⁷⁶ Bennânî (ö. 1198/1784) ve Attâr da (ö. 1250/1834) *Hâşiye*'lerinde bu konudaki ifadeleri açıklamaktadır.⁷⁷ Ezher şeyhi Şirbînî ise *Takrir*'inde, *et-Tavzîh* sahibinin (Sadruşşerîa), mefkud örneğini kullanırken, "Şâfiî'ye göre mirasçı olur, ama bize göre olmaz" şeklinde aktardığı bilginin, dolayısıyla mefkudun mirasçılığı meselesinin Şâfiîler ile Hanefiler arasında ihtilafı gösterilmesinin yanlış olduğuna dikkat çekmekte; bu arada mefkudun mirasçılığı hakkında Remlî ve İbn Hacer'in Gazzâlî'den naklettiği ifadeye yer verip, bununla ne kastedildiğine ve şârihin ifadelerine açıklık getirmeye çalışmaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla bazı yazarlarca Şâfiî mezhebinde mefkudun kayıplığı sırasında ölen yakınına mirasçı kılındığı bilgisi için,

73 Mesela Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 977-93; a.mlf., *et-Tebşıra*, s. 526-37; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1135-41; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 217-45; İbn Berhân, *el-Vüsûl*, II, 317-19 (Müellif burada hükmün devamının istishap yoluyla olduğu tezini savunan Debûsî'den söz ederken mefkud örneğine -onun usulî yaklaşımını eleştirmek üzere- değinmektedir); Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 111-20; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 475-84.

74 Haral Yalçı da, *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkıh Literatüründe İstishab Delili* başlıklı doktora tezinde, araştırmasına kaynaklık eden Şâfiî usul eserlerinde Şâfiîler'in mefkudun durumunu istishapla bağlantılı olarak değerlendirdiklerini ortaya koyan herhangi bir ifadeye rastlamadığını belirttiikten sonra, "Bununla birlikte onların usulde mefkudu hangi bağlamda değerlendirdiklerini, Hanefî usul eserlerinde, yine Hanefiler tarafından onlara izafe edilen görüşlerden öğrenmekteyiz" (s. 156, 195-96) açıklamasını yapmıştır.

75 Sübki, *Cem'ül-cevâmi'*, II, 386-89.

76 Mahallî, *Şerhu'l-Celâl el-Mahallî*, II, 386-89.

77 Bennânî, *Hâşiye*, II, 349 (Burada mefkudun payının ayrılacağından da söz edilmektedir); Attâr, *Hâşiye*, II, 386-89.

78 II, 386-87.

aksi yönde bir bilgi içerdiği halde *Şerhu'l-Mahallî alâ Cem'î'l-cevâmi'* isimli eserin kaynak gösterilmesi yanıltıcı olmaktadır.⁷⁹

Yine Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) -babası Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) tarafından telifine başlanmış olan- *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* adlı eserinde, Hanefiler tarafından mefkudun istishâbü'l-hâl ile yaşadığına hükmedilmesinin kendi mülkünün devamında hüccet olmaya elverişli sayıldığı, ama mürisinin malında onun lehine mülkiyet ispatına elverişli sayılmadığı belirtilmekte, Şâfiîler'e göre mefkudun mirasçı olacağından söz edilmemekte, hatta mefkudla ilgili başka bir bilgiye yer verilmemektedir. Buna rağmen bazı yazarlarca Şâfiî mezhebinde mefkudun kayıplığı sırasında ölen yakınına mirasçı kılındığı bilgisi için, mezkûr eserin kaynak gösterilmesi okuyucuyu yanıltmaktadır.⁸⁰

İsnevî'nin (ö. 772/1370), *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâcî'l-usûl li'l-Beyzâvî* adlı eserine Mısır Başmüftüsü Muhammed Bahît el-Mutî'nin (1854-1935), *Süllemül-vüsûl li-şerhi Nihâyeti's-sûl* adıyla yazdığı haşiye de araştırma konumuzla ilgili açıklamalar içermektedir. Şöyle ki: İsnevî "Makbul Delillerin İkincisi İstishâbü'l-hâl" başlığı altında bu delil ile ilgili görüşlere değinmekle birlikte "mekfud"dan hiç söz etmemekte;⁸¹ buna karşılık Mutî anılan haşiye de mefkud ile ilgili geniş açıklamalara yer vermektedir. Bunlardan araştırmamız açısından özel önemi haiz olanı, Sadrüşşerîa'nın ve *Fevâtihu'r-rahamût* sahibinin (Bahrülulûm el-Leknevî), "Mefkud, Şâfiî'ye göre -kaybolduktan sonra vefat eden- yakınına mirasçı olur, bize göre ise mirasçı olamaz" şeklinde verdikleri bilginin ve bunu iki mezhep arasındaki ihtilaf çerçevesine dahil edilmesinin yanlış olduğuna dikkat çekmesidir. Ancak bu bağlamda yazdıkları, hocası Ezher Şeyhi Şirbînî'nin açıklamalarının tekrarı mahiyetinde olup kendisi de bu konudaki sözü uzatma sebebinin, ancak hocası Şirbînî gibilerin farkedemediği incelikler taşıması olduğunu ifade etmektedir.⁸² Sekkâ Şâfiîler'in de içinde bulunduğu cumhurun mefkudun mirasçı olacağı görüşünde olduğu bilgisi için *Şerhu'l-İsnevî*'yi de kaynak gösterirken,⁸³ Mutî'nin

79 Mesela (6.1.) ve (7.) nolu başlıklarda görüleceği üzere Vehbe ez-Zühaylî gerek fıkıh usulü gerekse fûrû ile ilgili kitabında bu konuya ilişkin yanlış bilgiyi aktarırken anılan eseri kaynak göstermiştir.

80 Mesela (6.1.) ve (7.) nolu başlıklarda görüleceği üzere Vehbe ez-Zühaylî gerek fıkıh usulü gerekse fûrû ile ilgili kitabında ve Sekkâ doktora tezinde inceleme konumuz olan yanlış bilgiyi aktarırken anılan eseri kaynak göstermişlerdir.

81 IV, 358-60, 366-73.

82 IV, 360-66, 369-70.

83 *Ahkâmü'l-gâib ve'l-mefkûd*, s. 686. Burada yazar belirtilen bilgi için Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Bahrü'l-muhî*'ini de kaynak göstermektedir; oysa Zerkeşî'nin bu bağlamda sadece mefkudun ölen yakınına mirasçı olamayacağına dair Hanefî görüşünden söz

mezkûr haşiyede mefkud ile ilgili olarak yaptığı açıklamaların İsnevî'ye ait olduğunu düşünmüş olmalıdır. Fakat böyle bile olsa, bu haşiyede Sekkâ'nın iddia ettiği yönde bilgi verilmemekte, aksine Şâfiî'ye bu yönde nispet edilen bilginin doğru olmadığı açıklanmaktadır.

5. Şâfiî Fürû-i Fıkıh Eserlerinde Mefkudun Mirasçılığı Meselesi

İncelediğimiz Şâfiî fürû-i fıkıh eserlerinde, Şâfiîler'e/Şâfiî'ye göre istis-hâbü'l-hâl yeni haklar kazanılmasında geçerli bir delil sayıldığı için, kayıplığı sırasında yakınlarından biri vefat ederse mefkudun ona mirasçı olacağı bilgisine rastlanmamaktadır. Tam aksine bu konuda Hanefiler'de olduğu gibi, mefkudun sağ mı ölü mü olduğu bilinmediğinden, durumu açıklığa kavuşuncaya kadar payının ayrılacağı belirtilmekte, sağ dönmesi ihtimali dikkate alınarak, ihtiyaten (mevcut mirasçı tablosuna göre alabileceği) en yüksek payın ayrılıp koruma altına alınması esası benimsenmektedir.

Görebildiğimiz Şâfiî fürû eserleri içinde⁸⁴ ilk olarak Mehâmilî'nin (ö. 415/1024) *el-Lübâb fi'l-fıkhiş-Şâfiî*'sinde, "Mefkud mirasçı olamaz; öldüğünden emin olununcaya kadar payı koruma altına alınır" denerek bu meselenin hükmüne kısaca yer verildiği görülmektedir.⁸⁵ Bu ifade, araştırma konumuzla ilgili olarak şu ilginç tezadı gösterme açısından önemlidir: Erken dönem bir Şâfiî fürû eserinde, "Mefkud mirasçı olamaz" tarzında açık bir ifade kullanılmasına mukabil, Hanefî ilim muhitinde, "Şâfiî'ye göre mefkud mirasçı olur" önermesi yaygınlık kazanabilmiştir.

"Şâfiîler'e göre mefkudun -kayıplığı sırasında vefat eden- yakınına mirasçı olduğu" şeklindeki iddianın gerçeği yansıtıp yansıtmadığının ortaya konması, çalışmamızda merkezi bir öneme sahip olduğu için, bu konuda Şâfiî fürû eserlerindeki bilgilerin özünü çıkarıp ilgili kaynaklara atıfta bulunmakla

ettiği, cumhura/Şâfiîler'e mirasçı olacağı görüşünü nispet etmediği, hatta Kiyâdan bu örnekle ilgili yaptığı nakilde, onun -gereçelendirmedeki anlatım farklılığı bir yana- bu hususta ihtilafın olmayacağına dair ifadesine yer verdiği görülmektedir (bk. VI, 17-20).

84 Şâfiî'nin (ö. 204/820) *el-Ümm*'ünde mefkudla ilgili bazı meselelere değinilmekte birlikte (mesela bk. IV, 74-75, V, 239-41), ilgili bölümlerde onun mirasçılığı meselesinin ele alındığına rastlanmamaktadır; ancak fıkıh literatüründe genellikle mefkudun vasiyet lehtarlığı oluşuyla önemli benzerlik taşıdığına dikkat çekilen cenin lehine vasiyet meselesine yer verildiği ve vasiyet edilen malın ceninin doğumuna kadar koruma altına alınacağı belirtilmektedir (IV, 112). Yine Büveytî'nin (ö. 231/846) *el-Muhtasar*'ı ile Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Muhtasar*'ında ve İbnü'l-Kâs'ın (ö. 335/946) *et-Telhis*'inde bu meseleye özel olarak değinildiği görülmemektedir. Ancak Müzenî'nin "Mirasçı Olamayacak Kimseler" babında yer verdiği "ölümü karanlıkta kalanlar" ifadesi (s. 186), -aşağıda görüleceği üzere- Mâverdî tarafından "suda boğulanlar" ve "mefkudlar" şeklinde açıklanmıştır.

85 s. 279.

yetinmek yerine, Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvî el-kebîr*'inden itibaren son dönem eserlerine kadar uzanan çizgide meselenin ayrıntılı biçimde ele alındığı temel Şâfiî fûrû eserlerindeki ifadelerden örnekler vermenin daha yararlı olacağını düşünüyoruz. Ayrıca bazı yazarların Şâfiî mezhebinde terekenin, “mekud sağlamış gibi düşünülerek taksim edileceği” ve “mekud ölmüş gibi düşünülerek diğer mirasçılara paylaştırılacağı” şeklinde iki görüş daha bulunduğu bilgisini vermelerinin nereden kaynaklandığına açıklık getirmek için de bazı ibarelerden nakillerde bulunmaya ihtiyaç duyulmuştur.

Mâverdî (ö. 450/1058) (*Muhtasarü'l-Müzeni*'nin şerhi olan) *el-Hâvî el-kebîr*'inde “Mesele” başlığı altında, “Şâfiî (rahimehullah) şöyle demiştir: Ölümü karanlıkta kalanlar, suda boğulanlar ve mefkudlar olmak üzere iki sınıftır”⁸⁶ ifadesini kullanmakta,⁸⁷ birinci sınıfla ilgili bilgileri takiben araştırma konumuz olan meseleye şu şekilde açıklık getirmektedir: “Mefkudun mirasçı olabileceği bir kimse ölürse, onun terekesinden mefkudun mirası -durumu açıklığa kavuşuncaya kadar- koruma altına alınır; şayet sağ olduğu anlaşılırsa ona mirasçı olur, eğer daha önce öldüğü anlaşılırsa vârislerden kalanlara iade edilir, ölümle ilgili durumu belirsiz kaldığı takdirde de hüküm böyledir.”⁸⁸ Müellif daha sonra değişik mirasçı tablolarına göre mefkud için ayrılacak payla ilgili bilgi vermekte ve mefkudun hakkının söz konusu olmadığı durumlarda diğer mirasçıların kendi aralarında sulh olabileceklerini belirtmektedir.⁸⁹

Özü itibariyle aynı olan bilgi Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*'sinde şöyle ifade edilmiştir: “Bir adam esir alınır veya kaybolur da öldüğü bilinmezse, emsalinin yaşayamayacağı süre geçinceye kadar malı taksim edilmez; kendisine mirasçı olabileceği bir kimse ölürse, her mirasçıya kendisine isabet edebilecek en az pay verilir, kalanı onun durumu aydınlığa kavuşuncaya kadar koruma altına alınır.”⁹⁰ Şîrâzî'nin oldukça muhtasar olan *et-Tenbîh fî fûrû'l-fıkhiş-Şâfiî* adlı eserinde ise bu meseleye değinilmeksizin -başka birçok fıkıh kitabında bu açıdan mefkud ile ortak

86 VIII, 87.

87 Şâfiî'nin, hangisinin önce öldüğü bilinmeyenlerin mirasçılığı konusuna değinirken boğulanlar, toplu ölüme maruz kalanlar vb. “ölümü gizli kalanlar”ın -miras ehlinden olsalar da- birbirine mirasçı olamadıkları gibi mefkud ve zevcesinin de birlikte ölüp hangisinin önce öldüğü bilinemezse birbirlerine mirasçı olamayacaklarını söylediği (*el-Üm*, V, 240-41) dikkate alınırsa mefkudları “ölümü gizli kalanlar” ifadesinin kapsamında mütalaa etmediği ancak aynı hükme tâbi olduklarını belirtmek istediği anlaşılmaktadır.

88 VIII, 89.

89 VIII, 89-90.

90 IV, 83.

hükümlerine temas edilen- hünsâ-yı müşkilden söz edilmekte ve payının ayrılacağı belirtilmektedir.⁹¹

Kendisinden sonraki dönemde mezhep çevrelerinin telif faaliyetinde merkezi yere sahip olan ve tahkik döneminin “şeyhayn” diye anılan iki siması Râfiî ve Nevevî tarafından temel refans kabul edilen Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Vecîz* adlı eserinde,⁹² mefkudun bir yakınının vefat etmesi durumunda payının ayrılacağı belirtilmekte ve mevcut mirasçı tablosuna göre payın nasıl ayrılacağı şöyle açıklanmaktadır: “Mefkudun ölü olması durumunda payı eksilecek olan hakkında onun ölü olduğunu takdir ederiz, mefkudun sağ olması durumunda payı eksilecek olan hakkında onun hayatta olduğunu takdir ederiz. Fakat bir kavil şöyledir: Hepsi hakkında onun ölü olduğu takdir edilir; başka bir kavil ise şöyledir: Hepsi hakkında onun hayatta olduğu takdir edilir; sonra aksi durum ortaya çıkarsa hükmü değiştiririz.”⁹³

Râfiî (ö. 623/1226), Gazzâlî'nin bu eserine yazdığı şerhte (*el-Azîz fî şerhi'l-Vecîz/eş-Şerhu'l-kebîr; Fethu'l-Azîz fî şerhi'l-Vecîz*), “Şayet mefkudun ölümüne hükmedilmeden önce bir yakını vefat ederse, bakılır:” deyip yukarıda değinilen (*el-Vecîz* metnindeki) bilgileri yakın biçimde tekrar etmekte; ancak başta, “Mefkud ile birlikte bulunduğu mirasçılığı düşene, -mefkudun durumu açıklığa kavuşuncaya kadar- bir şey verilmez” ihtimaline, son da, “Mefkudun sağ veya ölü olması durumunda payı değişmeyene payı verilir” ihtimaline yer vermekte,⁹⁴ devamında bu ihtimalleri farklı mirasçı tablosu örnekleriyle açıklamaktadır.⁹⁵

Mezhep içindeki belirleyici konumu sebebiyle “şeyhayn” tabiriyle anılan iki fakihten biri olduğu gibi günümüz Şâfiîliği açısından da bir dönüm noktası teşkil eden Nevevî'nin (ö. 676/1277) yukarıda zikredilen eserin muhtasarı niteliğinde olup Şâfiî mezhebinin en güvenilir bilgi kaynaklarından kabul edilen⁹⁶ (ve bu konudaki yayınlarda da en fazla başvurulan kaynaklardan biri olan) *Ravzatü't-tâlibîn* adlı eserindeki bilgilerin göz önünde bulundurulması da araştırma konumuz açısından önemlidir. Nevevî mefkudun mirasçılığı hakkında şöyle demektedir: “Ölümüne hükmedilmeden önce bir yakını vefat ederse bakılır: a) Mefkuddan başka vârisi yoksa, yakınının vefatı sırasında sağ mı ölü mü olduğu açıklığa kavuşuncaya kadar bekletiriz

91 s. 398.

92 Aybakan, “el-Vecîz”, s. 587-88.

93 s. 250.

94 XI, 226.

95 XI, 227-29. Müellifin konumuz açısından önemli bazı tespitlerine (8.) nolu başlık altında değinilecektir.

96 Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, s. 233-47.

(terekenin tamamını koruma altına alırız), b) Mefkuddan başka vârisi varsa, mefkudun payını koruma altına alırız ve mevcut vârislerden her birinin payı konusunda en kötü olan seçeneği esas alırız, şöyle ki: aa) Mefkudla birlikte olduğu zaman sâkıt olacak olana onun durumu açıklığa kavuşana kadar bir şey verilmez, bb) Mefkudun sağ olması durumunda payı eksilecek olan bakımından mefkud sağ kabul edilir (payı buna göre hesap edilir), cc) Mefkudun ölü olması durumunda payı eksilecek olan bakımından mefkud ölü kabul edilir (payı buna göre hesap edilir), dd) Mefkudun sağ veya ölü olması durumlarında payında değişme olmayana ise payı verilir.”⁹⁷ Daha sonra Nevevî bu durumlara, mevcut vârislerle ilgili farklı ihtimaller üzerinden örnekler veriyor⁹⁸ ve devamında şöyle diyor: “(Mirasçı tablolarına göre) her bir şekil hakkında zikrettiklerimiz ‘sahih’ ve ‘zâhirü’l-mezheb’ olmandır. Fakat bir ‘vecih’e göre, hepsi bakımından mefkudun ölü olduğu kabul edilir; zira mevcut vârislerin hak edişleri bilinmektedir, mefkudun hak edişi ise şüphelidir; şayet aksi ortaya çıkarsa hükmü değiştiririz. Başka bir ‘vecih’e göre ise hepsi bakımından mefkudun sağ olduğu kabul edilir; zira asıl olan onun hayatta olmasıdır; şayet aksi ortaya çıkarsa hükmü değiştiririz.”⁹⁹

Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eserinin üç ünlü şerhi¹⁰⁰ ile Nevevî'nin *Menhecü't-tullâb*'ının Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) tarafından yapılan *Fethu'l-vehhâb* isimli şerhinde ve Büceyrimî'nin (ö. 1221/1806) bunun üzerine yazdığı *Hâşiye*'de¹⁰¹ de yukarıdaki bilgilerin tekrar edildiği görülmektedir.

Dikkatli biçimde okunmazsa, Gazzâlî'nin, “Fakat bir kavil şöyledir: (...); başka bir kavil ise şöyledir: (...)” ve Nevevî'nin *Ravzatü't-tâlibîn*'deki, “Fakat bir vecih şöyledir: (...); bu hususta başka bir vecih de şöyledir: (...)” şeklindeki ifadelerinden, bu görüşlerin ana hükmün (mekfudun payının koruma altına alınacağı hükmünün) dışında olduğu yani mefkudun mutlak olarak ölü veya sağ olduğu esas alınarak taksim yapılacağı anlamı çıkarılabilmektedir. Nitekim Ali Seyyid Hasan'ın¹⁰² “Tereke mefkudun sadece sağ olduğu farzedilerek taksim edilir” ve “Tereke mevcut mirasçılar arasında taksim edilir; zira o andaki mirasçıların yaşadığı kesindir, mefkudun yaşadığı ise şüpheli olduğuna göre o vâris olamaz” şeklinde iki görüş daha bulunduğunu söylerken bu ifadeleri esas aldığı anlaşılmaktadır. Oysa bu ifadeler dikkatle

97 VI, 35.

98 VI, 35-36.

99 VI, 36.

100 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VI, 764-65; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 33; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VI, 30.

101 III, 294-95.

102 *el-Ahkâmü'l-hâssa*, s. 65.

okunduğunda, bunların mefkuddan başka vârislerin bulunması durumunda onun payı ayrılırken diğer vârislerin paylarının nasıl hesaplanacağına ilişkin olduğu sonucuna varılmaktadır.

Bu arada belirtmelidir ki, bazı yazarlar mefkudun mirasçılığı meselesinde Hanefiler ile Şâfiiler arasında ihtilaf bulunduğu bilgisi için *er-Rahbiyye*'ye atıfta bulunmuş olsalar da, bu eserde bu yönde bir bilgiye rastlanmamakta, Şâfiî fıkıh eserlerindeki mütat bilgilerin tekrar edildiği görülmektedir.¹⁰³

6. Yakın Dönem Fıkıh Usulü Ders Kitaplarında Mefkudun Mirasçılığı Meselesi

Önceki başlıklarda görüldüğü üzere, makale konusunu oluşturan ve fıkıh usulü öğretiminde köklü bir geçmişe sahip olan yanlış ezber, on yıllardır İslam ülkelerinde (özellikle yükseköğretim düzeyinde) okutulan yakın dönem fıkıh usulü kitapları vasıtasıyla zihinlere nakşedilmeye devam edildiği ve bu kitaplar hâlâ ciddi bir itirazla karşılaşmaksızın yayımlanmakta olduğu için, bu başlık altında bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

XX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren günümüze kadar kaleme alınan bu örnekleri üç grup halinde inceleyeceğiz.¹⁰⁴

6.1. Fıkıh Usulü Öğretimindeki Yanlış Ezberin Açıkça Tekrarına Örnekler

(1) Muhammed Ebû Zehre *Usûlü'l-fıkh* adlı kitabında “el-istishâbül-hâs bi'l-vasf” tabir ettiği istishap türünün ne ölçüde delil teşkil edeceğinin fakihler arasında ihtilaf konusu olduğunu, Şâfiî ve Hanbelîler'in bunu mutlak bir hüccet olarak kabul ederken, Hanefî ve Mâlikîler'in def'ide geçerli hüccet saymakla beraber ispatta geçerli saymadıklarını belirttikten sonra mefkud ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır: “Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre mefkud kayıplık döneminde yeni haklar kazanmaz, dolayısıyla bu dönemde ona bir miras veya vasiyet malı kalmaz; mirasçıları arasında bulunduğu bir yakını bu dönemde vefat ederse mefkudun payı koruma altına alınır.”¹⁰⁵ “Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e gelince, onlar kayıplık döneminde -ölümüne karar verilmedikçe- mefkudun sağ olduğuna hükmederler; buna göre (...) mefkuda

103 Bk. Rahbî, *er-Rahbiyye*, s. 297-99; Birmâvî, *Hâşiye*, s. 267-69.

104 Muhammed el-Hudârî'nin, kendi beyanına göre 1905 yılında bir fakültede üstlendiği usûlü'l-fıkh dersi dolayısıyla nüvesini oluşturduğu (s. 12-13) *Usûlü'l-fıkh*'ında, istishap hakkında özlü bilgi verilip kısa bir değerlendirme yapılmakta; Hanefiler ve Şâfiiler arasındaki usul ihtilafına ve mefkud meselesine değinilmemektedir (bk. s. 355-56).

105 s. 279.

kayıplık döneminde miras veya vasiyet yoluyla sabit olan her türlü mal in-tikal eder.”¹⁰⁶

(2) Abdülkerim Zeydân *el-Veciz fi usûli'l-fıkıh* adlı kitabında istishabın Hanefiler'e ve onlar gibi düşünenlere göre sadece def'ide hüccet olup ispatta hüccet olmadığını, -Hanbeliler ve Şâfiiler gibi- onların dışındakilere göre ise hem def'ide hem ispatta hüccet sayıldığını ve bu usul ihtilafının fûrû-i fıkıha yansıyan örneklerinden birinin “mefkud” konusundaki görüş ayrılığı olduğunu belirttikten sonra, şu açıklamaları yapmaktadır: “Hanefiler'e göre mefkud kendinden önce ölen yakınına vâris olamaz, yani mefkudun kayyımını onun miras payının teslim edilmesi talebinde bulunamaz, durumu belli oluncaya kadar bu pay ayrılıp koruma altına alınır (...) İstishabın hem def'ide hem ispatta hüccet olduğunu söyleyenlere göre ise mefkud hakkında tamamen sağ hükümleri uygulanır (...); mûrisi kendisinden önce ölmüşse mirastan payını alma, aynı şekilde lehine vasiyet edilen malı alma hakkına sahip olur.”¹⁰⁷

(3) Ali Hasebullah *Usûlü't-teşri'l-İslâmî* adlı kitabında, Hanefiler'e göre istishabın sadece def'ide, Şâfiiler'e göre def'ide ve ispatta hüccet sayıldığı yönündeki usul ihtilafına dayalı bir örnek olarak mefkudun mirasçılığına değinirken, “Hanefiler'e ve Mâlikiler'e göre mefkud kayıplığı sırasında ölen yakınına mirasçı olamaz (...); Şâfiiler'e ve Hanbeliler'e göre ise mirasçı olur” demekte ve payının ayrılacağından söz etmemektedir.¹⁰⁸

(4) Züheyr *Usûlü'l-fıkıh* adlı kitabında, istishabı delil olarak dikkate alıp almamaktan doğan birçok fûrû-i fıkıh hükmü bulunduğunu belirttikten sonra mefkud örneği hakkında, “Şâfiiler mefkud başkasına mirasçı olur ama ona mirasçı olunmaz, Hanefiler ise ona mirasçı olunmayacağı gibi o da başkasına mirasçı olmaz demişlerdir” şeklinde bilgi vermekte, payının ayrılacağından söz etmemektedir.¹⁰⁹

(5) Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fıkıh'l-İslâmî* adlı kitabında istishabın hüccet değeri hakkındaki usul ihtilafının sonuçlarından biri olarak mefkudun mirasçılığı örneğine yer vermekte, istishabın etkisini “olumlu haklar-olumsuz haklar” şeklinde bir ayırım yaparak açıklamakta ve onun mirasçılığı ile ilgili

106 s. 280. Yazar *el-Ahvâlü's-şahsiyye* adlı kitabında Mısır pozitif hukukundaki durumu incelerken, “fıkıhta istishabü'l-hâl adını verdikleri” delil uyarınca, mefkudun mirasçı olabileceği bir yakınının -onun ölümüne hükmedilmeden önce- vefat etmesi halinde, -hâkimin ölümüne hükmetmesine veya yaşadığının ortaya çıkmasına kadar- mirastaki hakkının askıya alınmış olarak devam edeceğini ifade etmektedir (s. 500).

107 s. 229-30.

108 s. 208-209.

109 IV, 178.

olarak şöyle demektedir: “Mâlikîler’e, Şâfiîler’e ve onlar gibi düşünenlere göre mefkud başkasından olumlu haklar elde edebilir, binaenaleyh başkasına mirasçı olur, payı ayrılır ve kendisi için yapılan vasiyet onun lehine sabit olur”; “Hanefîler’e gelince, onlara göre, mefkud için başkasına mirasçı veya vasiyet lehtarı olma gibi olumlu haklar sabit olmaz (...), kendi hakları bakımından sağ, başkalarının hakları bakımından ölü hükmündedir, (...) başkasına mirasçı olamaz, ona bir pay ayrılmaz, ölenin terekesinin taksimi sırasında o dikkate alınmaz.”¹¹⁰ Burada Hanefîler’in görüşünden söz edilirken, “Ona bir pay ayrılmaz, ölenin terekesinin taksimi sırasında o dikkate alınmaz” şeklinde bir bilgi verilmesi kadar bu bilgi için İbnü’l-Hümâm’ın *Fethu’l-kadîr* isimli eserinin kaynak gösterilmesi de şaşırtıcıdır.¹¹¹

Yazarın gerek birinci¹¹² gerekse ikinci¹¹³ görüş için gösterdiği kaynaklar arasında fûrû eseri bulunmamakta, zikrettiği usul eserlerinin belirtilen yerlerinde ise (Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü’l-fıkh*, s. 286 hariç) verdiği tarzda bir bilgiye rastlanmamaktadır.¹¹⁴

(6) Muhammed Mustafa Şelebî’nin *Usûlü’l-fıkhî’l-İslâmî* adlı kitabı da bu grupta yer almakla birlikte, diğerlerinden farklı bir sunum içermesi¹¹⁵ sebebiyle, -tekrardan kaçınmak üzere- makalenin sonuçlar ve değerlendirmeler içeren (8.) nolu başlığı altında ele alınacaktır.

110 II, 867-69.

111 Zira İbnü’l-Hümâm’ın *Fethu’l-kadîr* adlı eserinde mefkudun payının koruma altına alınacağı açıkça ifade edilmiştir (bk. V, 474).

112 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 590; *el-İbhâc*, III, 111; *el-Medhal ilâ mezhebi Ahmed*, s. 133; *Nüzhetü’l-hâtır Şerhu Ravzati’n-nâzır*, I, 389 vd.; Süyûtî, *Risâle fi usûlü’l-fıkh (Mecmûatü resâil)*, s. 76; *Miftâhu’l-vüsûl ilâ binâ’î’l-fürû’ alâ’l-usûl*, s. 189; *Muhtasarı İbni’l-Hâcib*, s. 217.

113 *Usûlü’s-Serahsî*, II, 225; *Keşfü’l-esrâr*, II, 1098; *Mir’âtü’l-usûl*, II, 367; *Usûlü’ş-Şâfi*, s. 116; *İ’lâmü’l-muvakkîn*, I, 339; *el-Medhal ilâ mezhebi Ahmed*, s. 134; *Şerhu’l-Mahallî alâ cemi’l-cevâmi’*, II, 285; *Şerhu’l-Adud alâ Muhtasari’l-Müntehâ*, II, 284; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fıkh*, s. 286.

114 Burada söylenenler içinde sadece “Mâlikîler’e, Şâfiîler’e ve onlar gibi düşünenlere göre payı ayrılır” bilgisi doğrudur. Buna karşılık yazar *Usûlü’l-fıkh* isimli kitabında (Trablus 1990), Hanefîler’in müteahhirînine göre mefkud için başkasına mirasçı ve vasiyet lehtarı olma gibi olumlu hakların sabit olmayacağını, fakihlerin çoğunluğuna göre ise mefkudun başkasından olumlu haklar elde edebileceğini yani başkasına mirasçı olacağını ve kendi lehine yapılan vasiyetin sabit olacağını ifade etmiştir (s. 109-11). Görüldüğü üzere bu kitapta çoğunluk görüşü verilirken sadece “mirasçı olacağı” belirtilmekte, payının ayrılacağından da söz edilmemektedir.

115 s. 339-44.

6.2. Fıkıh Usulü Öğretimindeki Yanlış Ezbere Dolaylı Destek Sağlanmasına Örnekler

(1) Abdülvehhâb Hallâf *Mesâdirü't-teşrî'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih* adlı kitabında, Hanefiler'e göre istishabın def'ide hüccet olmakla birlikte ispatta hüccet olmadığını ve onların bu anlayışının mefkud hakkında verdikleri hükümle açıklığa kavuştuğunu belirttiikten sonra bu örnekle ilgili olarak şunları yazmaktadır: "Mirasçıları onun tereknesinin kendilerine taksim edilmesini isterlerse yaşadığı sabit olduğundan istishap uyarınca bu talepleri reddedilir. (...) Fakat mefkudun da vârisi olduğu kardeşi vefat ettiğinde, mefkudun kayyımı -istishaba göre sağ olduğu gerekçesine dayanarak- mefkudun mirasını talep etse, bu onun mirasçılığı için hüccet olmaya elverişli görülmez. Yani mefkud fiilen vâris olmaz, ancak payı emanet olarak koruma altına alınır, sağ olduğu ortaya çıkarsa ayrılan payını miras olarak alır..."¹¹⁶ Aynı yazarın *İlmü usûli'l-fıkh ve hulâsatü târîhi't-teşrî'l-İslâmî* adlı kitabında da aynı bilgiye daha kısa biçimde yer verilmiştir.¹¹⁷

Hanefiler'in bu meseledeki yaklaşımını fûrû hükümlerine uygun olarak veren bu anlatım tek başına okunduğunda herhangi bir sorun içermemekte, aksine birçok yayında kapalı kalan noktaları açıklığa kavuşturmaktadır. Ne var ki istishap delili ile ilgili görüş ayrılığının ele alındığı ve Hanefiler'in istishabı def'ide hüccet saymakla birlikte ispatta hüccet saymadıklarının açıklandığı bir bağlamda bu örneğin sadece Hanefiler üzerinden işlenmesi, bu meselede karşı görüş bulunduğunu düşündürebilir ve buradan istishabı hem def'ide hem ispatta hüccet sayanların (özellikle Şâfiiler) mirasçı olacağı kanaati taşıdıkları sonucu çıkarılabilir.

(2) Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî* adlı kitabında istishap hakkında farklı görüşlere ve delillerine genişçe yer verdikten sonra bu konudaki görüş ayrılığının fûrû-i fıkhîdeki örneklerine değinirken, müteahhirin Hanefiler'in istishabı sadece def'ide hüccet saydığını ama ispatta hüccet saymadığını, bunun sonucu olarak mefkudun -hakikaten veya mahkeme kararıyla- ölümüne hükmedilmeden önceki dönemde malına vâris olunamayacağı gibi kendisinin de bu dönemde bir yakını öldüğünde ona vâris olamayacağını ve durumu belli oluncaya kadar payının ayrılıp koruma altına alınacağını ifade etmektedir.¹¹⁸ Bir önceki maddede söylenenler bu kitap için de geçerlidir.

116 s. 153-54.

117 s. 101-102.

118 s. 221-23.

(3) Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî* adlı kitabında istishabın hüccet değeri konusunda değişik görüşler bulunmakla birlikte bunlardan ikisinin önemli olduğunu, birinci görüşün sahibi olan Mâlikîler, Hanbelîler, Şâfiîler'in çoğunluğu ve Zâhirîler'e göre -delil bulunmadığında hem def'ide hem ispatta hüccet olduğunu; ikinci görüşün sahibi olan Hanefî mezhebine göre hüccet olmadığını, ancak muhakkik Hanefîler'in çoğunluğuna göre def'ide geçerli hüccet olmakla birlikte ispatta olmadığını ifade ettikten sonra bunu şöyle örneklendirmektedir: “Mesela mefkudun halen yaşadığına dair istishap deliline dayanmak böyledir; onun öldüğüne dair iddiayı def'ide, dolayısıyla vârislerinin onun mallarını paylaşmasını engelleme hususunda istishap hüccet olmakla birlikte olmayanın ispatında hüccet olmaz, binaenaleyh o esnada vefat eden mûrisine mirasçılığı sabit olmaz.”¹¹⁹ Bu anlatım, daha öncekilerdekinden farklı olarak payının ayrılacağından söz edilmeyip, “O esnada vefat eden mûrisine mirasçılığı sabit olmaz” bilgisiyle yetinilmesi sebebiyle, yanlış ezbere daha belirgin bir dolaylı destek sağlayabilir.

(4) Mustafa Dîb el-Bugâ *Usûli'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse âmme* adlı kitabında, “Hükmü İstishaba Dayanan Meselelerden Biri: Mefkudun Mirasçılığı” başlığını açıp iki hükmü birbirinden ayırt etmektedir: “a) Alimler -vefatı sabit oluncaya kadar- terekesinin taksim edilmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir (...). b) Daha önce yaşadığı kesin olarak biliniyorsa, onun kendisine mirasçı olabileceği kimselerden biri öldüğünde, yaşadığı kesin olarak bilindiği durumda onun için ayrılan pay ayrılır mı? Fakihlerin çoğunluğu (cumhur) bu görüşe sahiptir; demişlerdir ki: Ölü veya sağ olduğu bilininceye, yahut baskın ihtimale göre akrabalarının yaşayamayacağı süre geçinceye kadar payı koruma altına alınır.”¹²⁰ Verilen bilgide bir yanlışlık bulunmamakla birlikte, bu anlatım mefkudun payının koruma altına alınacağı hususunda görüş ayrılığı bulunduğu izlenimini verdiği için, yaygın bilgiyi dolaylı olarak destekleyici nitelikte sayılabilir. Kaldı ki (7.) nolu başlıkta açıklanacağı üzere Bugâ başka bir kitabında Hanefî mezhebindeki görüşü, “Mirasçısı olduğu bir kimse öldüğünde ona (mefkud) bir pay ayrılmaz, tereke ölenin mirasçıları arasında taksim edilirken o dikkate alınmaz” şeklinde aktarmıştır.

(6) Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle *el-Mühezzeb fî usûli'l-fikh el-mukâren* adlı kitabında istishabın hüccet değeri ile ilgili iki ana görüşe, görüş sahiplerine ve delillerine yer verdikten sonra, birçok fûrû meselesini etkilemiş olması itibarıyla ihtilafın esasa ilişkin olduğunu belirtmekte ve mefkud örneğini şöyle açıklamaktadır: “Mefkud mirasçı olur mu ve ona mirasçı

119 s. 260-61.

120 s. 120-21.

olunur mu? İşte bu meselede iki görüş ortaya konmuştur: a) Mefkud başkasına mirasçı olur, ama ona mirasçı olunmaz. b) O mirasçı olamaz ve ona mirasçı da olunmaz.”¹²¹ Burada yanlış ezbere güçlü bir destek sağlandığı açıktır.

6.3. Fıkıh Usulü Öğretimindeki Yanlış Ezbere Dikkat Çeken Bir Örnek

Zekiyyüddin Şa'bân'ın *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* adlı kitabı, görebildiğimiz yakın dönem fıkıh usulü ders kitapları içinde, belirtilen yanlış ezberi tekrar etmediği gibi bu yanlışlığa açık biçimde dikkat çeken tek örnektir. Bu kitapta yer alan bilgi şöyledir:

Bu kurala göre fakihler, kaybolmuş ve sağ olup olmadığı bilinmeyen 'mefkud' hakkında şu sonuçlara varmışlardır: Ona ait olduğu bilinen haklar konusunda -öldüğüne dair delil bulunmadıkça- sağlara uygulanan hükümler uygulanır. Malları mirasçıları arasında bölüştürülmez (...). Çünkü kaybolduğu sırada onun yaşadığı yakinen bilinmekteydi; o halde öldüğüne dair delil bulununcaya kadar, 'sağ olma' vasfının devam ettiğine hükmedilir.

Fakat mefkudun kendisinin de mirasçısı olduğu yakınlarından biri vefat ederse, terekedeki paya mâlik olduğuna hükmedilmez; hayatta olup olmadığı ortaya çıkıncaya kadar bu pay ayrılır ve mefkudun hakkı askıda tutulur. Bunun sebebi şudur: Mirasçılık sıfatı ancak mûrisin öldüğü sırada sağ olduğu bilinen kişi için sabit olur; oysa mefkudun bu yakını öldüğünde sağ olup olmadığı bilinmemektedir. Öyleyse o sırada hayatta olduğu kesin olarak ortaya çıkıncaya kadar onun mirasçılığına hükmedilemez.

Yazar düştüğü dipnotta bu meseledeki yanlış bilgiye şöyle dikkat çekmektedir:

Bu hükümde Hanefiler ile Şâfiiler arasında ihtilaf yoktur. Usul kitaplarında mefkudun Hanefiler'e göre mirasçı olamadığı, Şâfiiler'e göre ise mirasçı olduğu yönünde bilgi verilmesi ve bunun söz konusu mezheplerin istishabın hüccet değeri hakkındaki ihtilafından doğmuş meselelerden biri olarak takdim edilmesi, Şâfiî fıkının güvenilir eserlerinde belirtilen görüşe aykırı düşmektedir.¹²²

Yazarın mefkud örneği ile ilgili doğru bilgiyi ve değerlendirmeyi özlü bir biçimde verdikten sonra koyduğu, "Şâfiiler'e göre ise mirasçı olduğu yönünde

121 III, 963-66.

122 s. 212.

bilgi verilmesi (..) Şâfiî fıkhnın güvenilir eserlerinde belirtilen görüşe aykırı düşmektedir” şeklindeki not, hakikati yansıtmakla birlikte, Şâfiî fıkhn eserleri hususunda ihtiyatlı bir ifade kullandığı görülmektedir. Bu meseleyi özel olarak incelemeyi üstlenmemiş olması sebebiyle böyle bir ifade kullanması tabiidir. Ancak biz araştırmamız boyunca Şâfiîler’e göre mefkudun -kayıplığı döneminde ölen- yakınına mirasçı olacağı yönünde bir bilgiye hiçbir Şâfiî fıkhn eserinde rastlamadığımızı belirtebiliriz.

7. Fıkhn Usulü Ders Kitapları Dışındaki Bazı Çağdaş Yayınlarda Mefkudun Mirasçılığı Meselesi

(1) Ali Seyyid Hasan *el-Ahkâmü’l-hâssa bi’l-mefkûd: Dirâse mukârene beyne’ş-şeriatil-İslâmiyye ve’l-kânûneyni’l-Mısri ve’l-Fransî* adlı mukayeseli hukuk bakımından yararlı çalışmasında, mefkudun kayıplığı esnasında vefat eden yakınına mirasçı olup olamayacağı meselesini ele alırken gerek klasik gerekse çağdaş eserlerdekinden farklı bir sunum yapmakta, “Mefkudun Başkasının Terekesindeki Haklarının Muhafazası” başlığını açarak, “Şâfiîler ile Hanbelîler’in görüşü” ve “Hanefîler ile Mâlikîler’in görüşü” şeklinde iki görüşten söz etmekte ve bu görüşleri açıklarken “Mirasçı olur” veya “Mirasçı olamaz” ibarelerini kullanmamakta, “Kaybolduktan sonra mûris veya vasiyetçisinin ölmesi durumunda -ister miras ister vasiyet olarak- ayrılan pay mefkudun mallarına eklenir mi?”¹²³ sorusuna İslam hukukunda iki farklı cevap verildiğini belirtip bu görüşleri açıklama cihetine gitmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, yazarın Şâfiîler’in görüşü için bu mezhebin kaynaklarından gösterdiği¹²⁴ tek eser olan, *Ravzatü’t-tâlibin*’deki bilgiler Şâfiîler’e de nispet edilen bilgilerle örtüşmemekte; Şâfiîler ile Hanbelîler’in bu konularda aynı görüşü paylaştıkları varsayımından yola çıktığı ama daha çok Hanbelî mezhebine ait kaynaklardaki anlatımları esas aldığı; mûrisinin ölümü sırasında mefkudun sağ veya ölü olduğunun anlaşılması durumunda dört mezhebe göre hüküm aynı olduğu halde, bu hususun kesin olarak bilinemesi durumunda onun için ayrılan payın ne olacağına dair görüş farklılığına bağlı bilgilerin etkisi altında bir tasnif yapma cihetine gittiği izlenimi edinilmektedir.

Yazar ayrıca dipnotta, “Mefkudun mûrisinin terekesi mefkudun sadece sağ olduğu farzedilerek taksim edilir” ve “Tereke mevcut mirasçılar arasında taksim edilir; zira o andaki mirasçıların yaşadığı kesindir, mefkudun yaşadığı ise şüpheli olduğuna göre o vâris olamaz” şeklinde iki görüş daha bulunduğunu söylemektedir. Oysa (5.) nolu başlıkta açıklandığı üzere, atıfta bulunduğu eserlerde (Nevevî’nin *Ravzatü’t-tâlibin*’i, Muvaffakuddin İbn

123 s. 64.

124 s. 64, dipnot 53.

Kudâme'nin *el-Muğni'si* ve Ebü'l-Ferec İbn Kudâme'nin *eş-Şerhu'l-kebir'i*) yer alan bu bilginin, mefkuddan başka vârislerin bulunması durumunda mefkudun payı ayrılırken diğer vârislerin paylarının nasıl hesaplanacağına ilişkin olduğunu dikkatten kaçırmış olmalıdır.

Yine bu çalışmada, Hanefiler ile Mâlikîler aynı grupta ele alınırken, Mâlikîler'in görüşü için bu mezhebe ait bir tek esere dahi atıf yapılmadığı görülmekte,¹²⁵ bibliyografyasında üç Mâlikî kaynağa yer verilmiş olsa da esas gerekli olan bu yerde onların kullanılmadığı anlaşılmaktadır.

(2) Muhammed Fethî ed-Düreynî *Buhûs mukârane fi'l-fıkhî'l-İslâmî ve usûlih* adlı kitabının "Nazariyyetü'l-istishâb fi usûlî'l-fıkhî'l-İslâmî el-mukâren" başlığını taşıyan bölümünde, Serahsî'nin usul eserindeki açıklamaları esas alarak, onun (keza müteahhirîn Hanefiler'in) istishap ile ilgili görüşlerini mefkud örneği üzerinden açıklarken, bunun mutlak bir hüccet olmadığı, def'ide geçerli olmakla birlikte ispatta geçerli sayılmadığı, bu sebeple mefkudun müris olmayacağı gibi vâris de olamayacağı bilgisini bazı anlatım farklılıklarıyla birkaç defa tekrar etmekte;¹²⁶ onların usulünde Şâfiîler'in zıt görüşte olduklarını belirtildiğini de şöyle ifade etmektedir: "Açıkladığımız üzere, özellikle İmam Serahsî'nin (keza müteahhirîn Hanefiler'in) usulünde yerleşik kural şudur: İstishap, Şâfiîler'e göre hem def'ide hem ispatta geçerli mutlak bir hüccet olmasına karşılık (bize göre) sadece def'ide hüccettir, ispatta hüccet değildir."¹²⁷

"Usulcülere Göre İstishabın Hüccet Değeri" başlığı altında müteahhirîn Hanefiler'in yaklaşımını eleştiren¹²⁸ Düreynî daha sonra bu görüşe muhalif olduklarını belirttiği Şâfiîler'in yaklaşımını açıklamakta ve "İşte bizim nazarımızda da tercihe şayan olan görüş budur" demektedir.¹²⁹ Burada yazar mefkud örneğini tekrar etmemekle birlikte daha önce mefkud örneği bağlamında, "Buna karşılık Şâfiîler'e göre hem def'ide hem ispatta olmak üzere mutlak bir hüccettir" ifadesini kullandığı¹³⁰ dikkate alındığında Şâfiîler'in mefkudun kayıp olduğu dönemde vefat eden yakınına mirasçı olacağı görüşünde oldukları şeklindeki yaygın bilgiyi esas aldığı ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Zaten bu tercihinin belirttiği cümle için düştüğü dipnotta Ali Hasebullah'ın *Usûlü't-teşri'l-İslâmî* isimli eserine atıfta bulunmaktadır ki, belirtilen eserde bu bilgi açık biçimde yer almıştır.¹³¹

125 s. 66, dipnot 55.

126 I, 375-78.

127 I, 378.

128 I, 395-401.

129 I, 403-404

130 I, 378.

131 s. 208-209.

İslam hukuku alanında kıymetli çalışmalarıyla ve kavram inceliklerine dikkat etmesiyle tanınan Muhammed Fethî ed-Düreynî'nin anılan çalışması istishap delilinin mahiyeti ve sınırlarının belirlenmesi ile ilgili önemli analizler içermekle birlikte, araştırma konumuz hakkında yaptığı nakillerin ve değerlendirmelerin beklenen titizlikten uzak olduğu, dolayısıyla fıkıh usulü yazımında ve öğretimindeki yanlış ezberi perçinlemeye katkı sağlayan bir işlev üstlendiği söylenebilir. Şöyle ki:

a) Düreynî'nin bu incelemesinin bibliyografyasında ve dipnotlarında (*Mecelletü'l-ahkâmî'l-adliyye* bir tarafa bırakılırsa) hiçbir fûrû eserinin yer almadığı görülmektedir. Bölüm başlığına “usûl-i fıkıhta” kaydını koyduğu için, yazarın incelemesini ağırlıklı olarak usul eserleri üzerinden yürütmesi makul olsa da, özü itibarıyla bir fûrû konusu olan “mefkudun mirasçılığı” meselesinde fûrû eserlerinin tamamen göz ardı edilmesi haklılık taşımaz. Özellikle bu mesele hakkında mezheplere görüş nispet ederken onların fûrû kaynaklarına dayanılması beklenir. Nitekim anılan meselenin fûrû eserlerindeki çözümünden soyutlanarak incelenmesi sebebiyle, fıkıh mezheplerinin mefkud için mûrisinin terekesinden pay ayrılması şeklindeki çözüm üzerinde ittifaka yakın bir fikir birliği bulunduğu halde bu bilgi okuyucuya verilememiştir.

b) Yine bölüm başlığında “mukâren” (karşılaştırmalı) kaydı konduğu ve mefkudun mirasçılığı meselesinde Şâfiîler'in görüşü can alıcı noktayı teşkil ettiği halde -bu meselede- hiçbir Şâfiî usul kaynağına dayanılmamıştır. Üstelik yazar kendisinin Şâfiîler'in görüşünü tercih ettiğini belirtmekte ve “Şâfiîler'e mefkudun vefat eden yakınına vâris olacağı” görüşünü nispet eden bir kitaba (Ali Hasebullah'ın *Usûlü't-teşrî'l-İslâmî*) atıfta bulunmaktadır.¹³² Bu ise iki açıdan eleştiriye açıktır: aa) Yazarın kendi tercihini belirttiği bir durumda sadece kaynak göstermesi anlamlı olmayıp, bunu Şâfiîler'in bu görüşte olduğunu teyit için yapıyorsa, “bu görüş için bk.” gibi bir kayıt koyarak, o yazarın görüşüne katıldığını belirtmek istiyorsa, “aynı görüş için bk.” gibi bir açıklamada bulunarak atıfta bulunması beklenirdi. bb) Ali Hasebullah anılan eserinin metninde (özellikle mefkud örneğini açıklarken) Şâfiîler'in görüşünü tercih eden bir ifade kullanmadığı gibi aksine Hanefîler'in görüşüne ağırlık vermekte, dipnotta ise iki mezhebin görüşlerini ayrı ayrı açıklamaktadır.¹³³

c) Diğer taraftan, Düreynî'nin usulcülerin istishap çerçevesinde zikrettikleri birçok kural ve örnek hakkında -net bir üslupla- eleştirilerde bulunduğu dikkate alındığında, konuya ilişkin fûrû kaynaklarıyla da ilgilenme fırsatı

132 I, 404.

133 *Usûlü't-teşrî'l-İslâmî*, s. 208-209.

bulsaydı, mefkudun vefat eden yakınına mirasçılığı meselesinin istishap deliline bağlanarak açıklanmasını da eleştirmesi beklenirdi.

d) Serahsî'nin usul eserini esas alarak mefkud örneğine geniş yer veren yazarın sunumundan Şâfiîler'e göre mefkudun mirasçı kılındığı anlamı çıkmaktadır. Oysa atıfta bulunduğu yerde Serahsî'nin mefkud örneği konusunda karşı görüşe değinirken kullandığı ifade, "Şâfiî'nin bazı ashabı" şeklindedir (II, 224-25).

(3) Vehbe ez-Zühaylî'nin *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh* adlı geniş hacimli fûrû kitabının mefkudun mirası ve mirasçılığı ile ilgili bölümünde, usul öğretimindeki yanlış ezberin etkisinden kurtulmadığı ve -sunumda bazı farklılıklar olsa da- fıkıh usulü kitabındaki yanlış bilgileri tekrar ettiği görülmektedir.¹³⁴ Burada farklı olarak, mefkudun Hanefiler'e göre mirasçı olamayacağı, (Şâfiîler'in de içinde bulunduğu) çoğunluğa göre ise mirasçı olacağı bilgisinin verilmesini takiben konan "mekfudun mirasçı oluş şekli" başlığı altında mefkud için ayrılacak pay ile ilgili değişik durumlar, ardından sağ veya ölü olduğunun anlaşılmasına ilişkin hükümler açıklanmış olmakla birlikte birinci görüşü takiben mefkud için mirastan pay veya vasiyet edilen malın ayrılması konusundan hiç söz edilmediği ve işaret edilen bilgilere ikinci görüşten sonra yer verilmiş olduğu için, okuyucu Hanefiler'de mefkud için pay ayırma uygulamasının olmadığı gibi bir izlenim edinmektedir (ki zaten fıkıh usulü kitabında bu yanlış bilgiyi açıkça ifade etmiştir). Yine bu kitabın "el-Mefkûd" başlığını taşıyan faslında, Hanefiler'e göre mefkudun akrabalarından birine mirasçı olamayacağı, sanki ölüymüş gibi kabul edileceği belirtildiği halde, devamında -bu bilgiyle bağı kurulmaksızın- mefkudun payının ayrılmasından söz edilmesi, buradaki anlatımı fikrî insicamdan mahrum hale getirmektedir.¹³⁵

Yazarın fıkıh usulü ile ilgili kitabında olduğu gibi burada gösterdiği kaynaklar arasında fûrû eseri bulunmamakta, zikrettiği usul eserlerinin belirtilen yerlerinde ise¹³⁶ verdiği tarzda bir bilgiye rastlanmamaktadır. Diğer taraftan yazar anılan kitabın V ve VIII. ciltlerinde mefkud hakkındaki hükümler için genel atıfta bulunurken¹³⁷ bazı fûrû eserlerini¹³⁸ kaynak göstermiş olmakla

134 VIII, 421-22.

135 V, 784.

136 Hanefiler'in görüşü için gösterdiği kaynaklar şunlardır: *Usûlüs-Serahsî*, II, 225; *Mir'âtü'l-usûl*, II, 367; *Keşfü'l-esrâr*, s. 1098. Çoğunluğun görüşü için gösterdiği kaynaklar şunlardır: *Muhtasarü İbni'l-Hâcib*, s. 217; Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâ'l-fürû' alâ'l-usûl*, s. 189; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 111; *Şerhu'l-Mahallî alâ Cem'î'l-cevâmi'*, II, 285; *el-Medhal ilâ mezhebi Ahmed*, s. 133; *Şerhu Ravzati'n-nâzir*, I, 389; İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 590; Muhammed Takıyyü'l-Hakîm, s. 454.

137 V, 784; VIII, 419.

138 *el-Mühezzeb*, II, 146; *Keşşâfü'l-kmâ'*, V, 487 vd.; *eş-Şerhu's-sağir*, II, 694; *es-Sirâciyye*,

birlikte, bu eserlerin ilgili yerlerinde Hanefîler'e göre mefkudun -kayıplığı sırasında ölen- yakınına mirasçı olamayacağına, Şâfiîler'e göre ise mirasçı olacağına dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Yazar bu eserleri kaynak gösterirken buralarda "istishap" ve/veya "mefkud"dan söz edilmiş olmasını yeterli görmüş olmalıdır.

Daha ilginç olan bir durum, yazarın sırf Şâfiî mezhebi hükümlerini derlediği (ilk baskı tarihi 2008 olan) *el-Fıkhü's-Şâfiî el-müeyesser* adlı kitabında, "Mefkudun mirasçısı olduğu kimsenin vefatı halinde, ölüm esnasında mefkudun sağ mı ölü mü olduğu belli oluncaya kadar sadece onun payını ayırırız (koruma altına alırız)" diyerek¹³⁹ Şâfiî mezhebindeki doğru bilgiyi yansıtan bir ifade kullanmış olmasıdır. Mukayeseli usul ve fûrû kitaplarında Şâfiî mezhebine nispet edilegelmiş yanlış bilgiye -muhtemelen bu örnekle özel olarak ilgilenememiş olması sebebiyle- yer veren yazarın, daha sonraki bir tarihte yayımladığı ve özel olarak Şâfiî mezhebi hükümlerini mercek altına aldığı kitapta doğru bilgiyi aktarmış olması olumlu bir durum olup bizzat kendisi tarafından yapılmış bir tashih sayılır. Ancak diğer kitaplarının yeni baskılarında gerek bu bilginin gerekse Hanefîler hakkındaki yanlış bilginin düzeltilmesi gerekir.

(4) Abdülmün'im Fâris Sekkâ, mefkudun mirasçı olması konusundaki görüşleri mezheplerin çok sayıdaki bilgi kaynaklarına dayanarak ve farklı durumları ayırt ederek derli toplu sunmaya çalışması açısından yararlı olan *Ahkâmü'l-gâib ve'l-mefkûd fi'l-fıkhî'l-İslâmî: Dirâse mukârene* adlı kitabında, önce Hanefîler'e göre mefkudun -kayıplığı döneminde- vefat eden yakınına mirasçı olamayacağı, Şâfiîler'e göre ise mirasçı olacağı yönündeki yaygın bilgiyi ve usulî gerekçelerini tekrar etmekte, hatta -asla sadık sayılamayacak atıflarda bulunarak- mirasçı olacağı görüşünü (Şâfiîler'in de içinde olduğu) cumhura nispet etmekte; ikinci aşamada ise fûrû eserlerinde yer alan gerçek fıkhî sonuçlara intikal etmektedir. Yazarın ikinci aşamada mefkud için ayrılan payın âkıbeti ile ilgili değişik ihtimallere yer verirken hemen yukarısında belirttiği Hanefîler-cumhur şeklindeki ayırımın bu mesele bakımından geçerliliğinin olmadığını açıkça gördüğü ve yazdığı halde, doktora tezi düzeyindeki araştırmasında -hiçbir yorum veya eleştiride bulunmaksızın- bu iki zıt açıklamaya peşpeşe yer vermesi düşündürücüdür.¹⁴⁰

s. 221-25; *er-Rahbiyye*, s. 76; *el-Muğni*, VI, 321-25; *Muğni'l-muhtâc*, III, 26; *el-Kavâni-nü'l-fıkhîyye*, s. 216.

139 II, 264.

140 s. 685-86.

Bu çalışmanın makalede özel olarak ele aldığımız diğer örnek yayınlarla metot açısından örtüştüğü nokta, “Onların bu meseledeki görüş ayrılığı istis-habın hüccet değeri konusundaki görüş ayrılıklarının bir uzantısıdır” şeklin-deki fıkıh usulü öğretiminde yaygınlık kazanmış yanlış ezberin tekrar edil-mesi yanında fûrû konusu olan bir mesele için fûrû kaynakları yerine usul kaynaklarına atıfta bulunmakla yetinilmesi gibi ciddi bir akademik hataya düşülmüş olmasıdır. Üstelik bu bilgi için uygun usul kaynakları bulunduğu halde yazarın bu hususta da yeterli akademik titizliği göstermediği gözlen-mektedir; zira (4.) nolu başlıkta açıklandığı üzere kaynak gösterdiği eserler-de (*el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc, el-Bahrü'l-muhît, Şerhu'l-İsnevî / Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl li'l-Beyzâvî*) verdiği bilgiye rastlanmamaktadır. Yazar bu eserleri kaynak gösterirken buralarda “istishap” ve/veya “mefkud”dan söz edilmiş olmasını yeterli görmüş olmalıdır.

(5) Mustafa Dîb el-Bugâ'nın, İslam hukukunun tâli kaynaklarıyla ilgili görüş ayrılıklarının sonuçlarını incelediği (ve ileriki yıllarda da bir tashihte bulunmaksızın yayımladığı) doktora tezinde, yukarıdaki örneklerden farklı olarak sadece fûrû kaynaklarını esas aldığı halde -(3.) nolu başlıkta açıklan-dığı üzere- Hanefî fûrû literatüründeki yaygın anlatımdan ilk bakışta edini-len izlenimin etkisi altında kalarak bu mezhebe ait görüşü yanlış aktardığı görülmektedir. Yazar mefkudun mirasçılığı meselesini özel olarak ele alırken şöyle demektedir: “Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre mefkud başkalarının hakkı konusunda ölü sayılır; binaenaleyh mirasçısı olduğu bir kimse öldü-günde ona (mefkud) bir pay ayrılmaz, tereke ölenin mirasçıları arasında taksim edilirken o dikkate alınmaz.” Yazar Mergînânî'nin *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli eserindeki, “Mefkud, kayıplığı sırasında vefat eden hiç kimseye mi-rasçı olamaz” ifadesiyle Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı eserinde yer alan aynı anlamdaki ifadeyi bu bilginin dayanağı olarak göstermektedir.¹⁴¹ Diğer taraftan yazar farklı görüşlerin delillerini ayrı bir başlık altında ele alırken Hanefiler'in görüşünü izah için *el-Hidâye*'deki ve İbn Âbidîn'in *Hâşiyе*'sinde-ki bazı ifadelerden destek almaya çalışmakta, fakat Serahsî'nin *el-Mebsût* un-da -Şâfiîler ve Mâlikîler'de olduğu gibi- mefkudun payının ayrılacağına dair bir ifade gördüğünü söyleyip anılan eserden bir nakilde bulunduğu halde, “Başkasının malı konusunda sağ sayılmaz” ibaresinin uyandırdığı tereddüt üzerine, “Bu ifade ile payının hemen verilmeyip koruma altına alınacağı kas-tedilmiş olmalıdır” şeklinde bir tahmin yürütmekle yetinmektedir.¹⁴²

141 *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fihâ*, s. 220-21.

142 s. 223. Diğer taraftan yazar Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerindeki mefkudun pa-yının ayrılmasına ilişkin yaklaşımı ilgili eserlerden iktibaslar yaparak doğru biçimde yansıtmış olmakla birlikte, bu konudaki görüş ayrılığını kendi ifadeleriyle özetlerken,

(6) Y. Linant de Bellefonds imzasını taşıyan *Encyclopédie de l'İslam*'daki¹⁴³ ve *The Encyclopaedia of Islam*'daki¹⁴⁴ "İstishâb" maddelerinde bir fûrû eseri olan Kâsânî'nin *Bedâiu's-sanâi'* adlı eserine¹⁴⁵ dayanılarak istishabın rolü konusunda Hanefiler ile Şâfiîler arasındaki görüş ayrılığını açıklamak üzere şüf'a iddiasıyla ilgili ihtilaf örneğinin verilmesi isabetli olmakla birlikte, Kâsânî'nin Hanefiler'e göre istishâbü'l-hâlin başkasını bağlamaya elverişli bir delil olmadığını belirtmek üzere, "mefkudun hayatta oluşu gibi" ibaresini kullanmış olmasından hareketle, "Böylece bu mezhepte (Şâfiîler'de), ölümü tespit edilemeyen bir mefkud, mirasçı olur; fakat Hanefî hukukuna göre olmaz" sonucuna ulaşılarak metne sadık olmayan bir çıkarım yapılmıştır. Şöyle ki: Yukarıda açıkladığımız üzere bazı Hanefî usulcüler, "Mefkud Hanefiler'e göre yakınına mirasçı olamaz, ama Şâfiîler'e göre mirasçı olur" şeklinde bir iddia ileri sürseler de -bu iddiaya usul eserinde yer verenler de dahil olmak üzere- Hanefî fûrû müellifleri mefkud ile ilgili hükümleri incelerken aynı iddiayı tekrar etmekten kaçınmışlardır. Aynı şekilde -az yukarıda açıklandığı üzere- Kâsânî'nin de mefkudun mirasçılığı meselesini özel olarak ele aldığı bölümde Şâfiîler'in görüşüne değinmemeyi tercih ettiği görülmektedir.¹⁴⁶ Kâsânî'nin burada (şüf'ayı incelerken) kullandığı "mefkudun hayatta oluşu gibi" şeklindeki ibare, Hanefiler'e göre mefkudun kayıplığı öncesinde (ve tabii mûrisinin henüz sağ olduğu dönemde) hayatta olduğunun bilinmesinin başkalarının hakkını etkileyecek bir delil sayılmadığını, dolayısıyla onun mirasçılığına hükmedilmediğini ifade etme ile sınırlıdır; yoksa Şâfiîler'in mefkudu mirasçı saydıklarına dair bir mâna içermemektedir.

(7) Th.W. Juynboll imzasını taşıyan *MEB İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "İstishâb" maddesinde ise,¹⁴⁷ araştırma konumuzu oluşturan ezberin tekrarı mahiyetindeki şu bilgi yer almaktadır: "Msl. hanefilere göre, gâip kendisinin gaybûbeti zamanında tahakkuk eden bir mirasta şer'î vâris sayılamaz; fakat şâfiîlere göre, bu mirasa ehliyetli sayılır; çünkü bunlar onun gaybûbeti esnâsında da yeni haklar iktisâp edebileceğini kabûl ederler."

(8) İlerideki yıllarda adı *Mevsûatü'l-fıkhî'l-İslâmî* şeklinde değiştirilen *Mevsûatü Cemâl Abdinnâsır fî'l-fıkhî'l-İslâmî*'nin "el-İstishâb" maddesinde

- "sağ" kabul etmenin sonuçlarını dikkatten kaçırarak- İmam Mâlik ve Şâfiî'nin mefkudu gerek kendi hakları gerekse başkalarının hakları konusunda "sağ" kabul ettiklerini söylemektedir (s. 220).

143 IV, 281-82.

144 IV, 269.

145 V, 14.

146 *Bedâi'*, VI, 196.

147 V/2, s. 1221.

istishap ile ilgili görüş ayrılığına dayalı fûrû örneklerine değinilirken şu bilgiye yer verilmiştir: “Mefkudun mirasçılığı: Onun gaipliği sırasında (yakınlarından) biri ölürse, Şâfiî’ye göre -istishap yoluyla yaşadığının bilinmesine binaen- mirasçı olur; Hanefîler’e göre ise mirasçı olamaz, zira istishap yoluyla onun hayatta olduğunun kabul edilmesi haklar kazanmasını gerektirmez.”¹⁴⁸ Burada kaynak olarak sadece Hanefî usul eserlerine dayanılmış, hiçbir Hanefî fûrû ve Şâfiî usul veya fûrû eserine atıfta bulunulmamıştır.

8. Mefkud Örneği İncelemesinin Düşündürdükleri

Buraya kadar istishap delilinin “istishâbü'l-hâl” diye anılan türü işletilirken özellikle Hanefîler ile Şâfiîler arasında görülen yaklaşım farklılığını açıklamak üzere, “Hanefîler’e göre mefkud -kayıplığı sırasında ölen- yakınına mirasçı olamaz, ama Şâfiîler’e göre mirasçı olur” şeklinde yaygın biçimde kullanılan örneğin bu mezheplerin kaynakları tarafından doğrulanıp doğrulanmadığını incelemeye çalıştık. Bu başlık altında, belirtilen inceleme ışığında ulaştığımız sonuçlar yanında, dikkatimizi çeken fıkıh/fıkıh usulü yazımında ve öğretiminde karşılaşılan bazı metod sorunları ile bunların hukuk tefekkürünün gelişimi üzerindeki olumsuz etkileri özetlenecektir.

(1) Gerçekte olmadığı halde ihtilafın varsayılmasının sakıncaları:

Konu bütüncül bir bakışla incelendiğinde, gerek Hanefî gerekse Şâfiî mezhebine (hatta dört mezhebe) mensup fakihlerin mefkudun mirasçılığı meselesinde sağlam bir muhakeme yürüttükleri, hemen hepsinin bir taraftan sağ mı ölü mü olduğu bilinmeyen bir kimseye diğer mirasçılara uygulanan hükmün uygulanamayacağı, diğer taraftan da hayatta olabileceği ihtimalinden hareketle -durumu açıklığa kavuşuncaya kadar- payının ayrılması/koruma altına alınması gerektiği kanaatine sahip oldukları, hatta İslam miras hukuku kuralları gereği mevcut mirasçılar tablosuna göre alabileceği en yüksek payın hesap edilmesine özel önem attettikleri, dolayısıyla konunun esasına ilişkin bir görüş ayrılığının bulunmadığı gözlenmektedir.

Mirasçılığın halefiyet anlamı taşımasına, yani normal şartlarda terekenin kendiliğinden mirasçıların mülkiyetine geçtiğinin kabul edilmesine mukabil mefkudun payı üzerinde fiilen tasarrufta bulunulamaması vb. sorunlardan hareketle bazı hukukî analizler yapılarak farklı değerlendirmelere ulaşılabilirse de, bu meselenin fıkıh usulündeki istishap tartışmalarında söz konusu olan “mevcut durumun/hakların korunması” (def‘i) ve “yeni bir hakkın kazanılması” (ispat) hallerinin ayırt edilmesi bağlamına taşınmasının isabetli

148 VII, 67-68.

olmadığı açıktır. Bir başka anlatımla, mefkudun, hayatta olduğu kesin olarak bilindiği dönemde mevcut olan haklarının korunacağı, mesela -durumu açıklığa kavuşuncaya kadar- mallarının mirasçılara taksim edilmeyeceği hükmü gerekçelendirilirken istishap delilinden yararlanılması makul olmakla birlikte; yaşayıp yaşamadığı bilinmediğine göre yeni bir hak elde edemeyeceği, dolayısıyla bu dönemde vefat eden yakınına mirasçı olamayacağı şeklinde bir önermeye ulaşılmışının, hem usul düşüncesi hem de fūrū-i fıkhıta benimsenen hüküm bakımından izahı mümkün olmayan yapay bir ihtilafı gündeme getirmiş olduğu kanaatine ulaşılmaktadır. Kaldı ki bu sunum aynı zamanda -karşı görüşün sahibi olarak gösterilen- Şâfiî mezhebinde mefkudun (mutlak biçimde) mirasçı sayıldığı şeklinde bir iddiayı da içermektedir; oysa bu mezhebin gerek usul gerekse fūrū kaynaklarında böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Aksine, gerek Hanefî mezhebinin gerekse Şâfiî mezhebinin temel fūrū kaynaklarında (özellikle Şeybânî'nin *el-Asl*'ında), “mekfudun sağ mı ölü mü olduğunun bilinmediği” ve “durumu açıklığa kavuşuncaya kadar payının koruma altına alınacağı” belirtildiği, yani iki mezhebin bu konuda farklı bir yaklaşıma sahip olmadığı açıkça görüldüğü halde, fūrū alanında ihtilaf varmış gibi bir sunumla usul alanında bir ihtilaf örneği üretilmiş, böylece “Mefkud Hanefiler'e göre mirasçı olamaz, ama Şâfiiler'e göre mirasçı olur” şeklinde bir yanlış ezber asırlarca varlığını korumuştur.

Fıkıh usulü öğretiminde önemli bir görev ifa etmiş olan İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı usul eserinde bile, “Şâfiî'ye göre, kaybolduğu dönemde mürislerinden biri vefat ederse mefkud ona mirasçı olur” şeklinde bir bilginin bulunması, makalenin başlığında yer alan “yanlış ezber” ifadesinin haklılığını göstermekle birlikte, bu yanlışlığı düzeltme hususunda istisnâ bir çabaya da rastlanmaktadır. Şöyle ki: Zeynüddin İbn Nuceym (ö. 970/1563) dört eserinde Hanefiler ile Şâfiiler arasındaki istishap ile ilgili usul ihtilafını açıklarken mefkudun Şâfiiler'e göre mirasçı sayıldığını doğrudan veya dolaylı biçimde ifade ettiği halde,¹⁴⁹ *el-İstishâb* risalesinde, (“şeyhimiz” diyerek)

149 a) İbnü'l-Hümâm'ın anılan eserini ihtisar ederken bu örneği korumayı tercih edip, “Onlara göre mefkud mirasçı olur, bize göre olamaz” ibaresine yer vermekte (*Lüb-bül-usûl muhtasarü't-Tahrîr li'bnî'l-Hümâm*, s. 279); b) Nesefî'nin eserine yazdığı şerhte Şâfiî ile Hanefiler arasındaki usule ilişkin bu görüş ayrılığına dayalı ihtilafı fūrū meselelerine örnekler verirken (İmam Şâfiî'yi kastederek), “Mefkud ona göre mirasçı olur, ama bize göre olamaz” ifadesini kullanmakta (*Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, III, 24-26); c) Fūrū-i fıkhı ile ilgili eserinde -devamında mefkuda pay ayrılması hükmünden söz etse bile- “Başkasının hakları konusunda ölü hükmünde olduğu için başkasına mirasçı olamaz” kalıbını tekrar etmekte (*el-Bahrü'r-râik*, V, 176-79); d) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı kitabında konuya ilişkin usulî görüşün fūrûya

İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'de istishabı tanıtırken, “Şâfiîler'e göre mefkud mirasçı olur, bize göre olamaz” ibaresine yer vermesinin “sehiv” olduğunu söylemekte ve “Her iki mezhepte nakledilen hüküm mefkudun payının ayrılacağı yönündedir” açıklamasını yapmaktadır.¹⁵⁰ Ne var ki, yanlış bir ezberin bozulmasında önemli bir işlev görebilecek bu risale kütüphanelerin tozlu rafları arasında kalmış, muttali olanlar arasında ise -bildiğimiz kadarıyla- bu uyarıya özel bir ilgi gösteren veya eleştirel bir bakışla bu akışa engel olmaya çalışan çıkmamıştır. Hal böyle olunca, İbn Nüceym'in bu tashihinden habersiz olarak, Ezher'de ders kitabı olarak okutulan İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eseri ile İbn Nüceym'in *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr* isimli eserindeki yanlış ezberin öğrencilerin zihinlerine yerleştirilmesine devam edildiği gibi; yakın dönemlerde ders kitabı olarak yazılan çok sayıdaki fıkıh usulü kitabı ile istishap delilini veya mefkudun hukukî durumunu inceleyen birçok yayında aynı ezberin sürüp gittiği görülmektedir.

Özellikle fıkıh usulü eserlerinde yer alan birçok görüş ayrılığını iyi bir incelemeye tâbi tutan bazı alimlerin ve günümüz araştırmacılarının, “Buradaki ihtilafın konunun özülle ilgili olmayıp lafzî olduğu anlaşılmaktadır” şeklinde bir sonuca varmaları da, gerçekte olmadığı halde ihtilafın varsayılması yoluyla gereksiz zaman kaybına yol açan durumların az olmadığını ortaya koymakla birlikte, araştırma konumuzu oluşturan meselede açık bir bilgi hatasının tekrar edilmesine dayanan yapay ihtilafın zaman kaybına sebebiyet vermenin ötesinde fıkıh ve hukuk düşüncesinde eleştirel bakışı önleyici bir etki meydana getirdiği de göz ardı edilmemelidir.

(2) Fıkıh usulü ilminin manevi otoritesine teslim olmanın olumsuz etkileri:

Fıkıh ve usul ilminde temayüz etmiş ve kendilerinden sonraki fıkıh ve usul-i fıkıh öğretimini derinden etkilemiş Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm gibi alimlerin fıkıh usulü ile ilgili eserlerinde mefkudun -kayıplığı esnasında

yansımalarıyla ilgili örnekler verirken, “Bize göre mefkud mirasçı olamaz ve kendisine mirasçı olunmaz” bilgisini vermekte (s. 83), yani son iki eserde Şâfiîler'den söz etmese bile Hanefiler'in bu meselede Şâfiîler'den farklı olduğunu dolaylı biçimde belirtmiş olmakta; kısacası -anılan yerlerde- eleştiri veya tashih cihetine gitmeden *et-Tahrîr*'i esas aldığı görülmektedir.

150 İbn Nüceym, *el-İstishâb* (Meys), s. 271. Kitabı yayına hazırlayan Halil el-Meys önceki matbu nüshada çok sayıda matbaa hatasına rastlandığını belirttiği için bu risalenin bazı yazma nüshalarını (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3694, vr. 120^b; Râşid Efendi Ktp., nr. 198, vr. 104^b) inceledik ve -gerek matbu ile yazmalar arasında gerekse yazmaların kendi aralarında- esasî etkilemeyen bazı kelime farklılıkları bulunsa da yazmalardaki bilginin İbn Nüceym'in yukarıda belirtilen ifadeleriyle örtüştüğünü gördük. Şu var ki İbn Nüceym İbnü'l-Hümâm'ın “Şâfiî'ye göre” ifadesini “Şâfiîler'e göre” şeklinde aktarmıştır.

ölen- yakınına mirasçı olacağı görüşünü “açıkça” Şâfiîler’e/Şâfiî’ye nispet edip bunu usulî bir meselede (istishâbü’l-hâl ile istidlalde) Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasındaki ayrışma noktasının örneği olarak gösterdikleri, birçok usul müellifinin de bu örneğin kullanımında aynı anlayışı doğrudan veya dolaylı olarak teyit eden bir sunum yaptıkları, üstelik -Şâfiî mezhebine mensup olduğu veya en azından anılan mezhebe derin vukufunun bulunduğu kabul edilen- Teftâzânî’nin bile *et-Telvîh* adıyla yazdığı haşiyede Sardüşşeria’nın eserine birçok eleştiri yönelttiği halde bu eserdeki Şâfiî mezhebiyle ilgili bilginin yanlışlığına değinmediği dikkate alınınca, XX. yüzyıla gelinceye kadar bilhassa Hanefî fıkhnı esas alan medreselerdeki fıkhn usulü öğretimi geleneği içinde bu yanlış ezberin sürmesi ve hatta pekişmesi fazla yadırganmayabilir. Zira bu bilginin fûrû eserlerinden kontrol edilmesi imkânının önünde bazı engellerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda özellikle Serahsî’den İbn Âbidin’e kadar uzanan çizgide, birçok meselede Şâfiî’nin veya Şâfiîler’in görüşlerine değinme, hatta bunları ve delillerini tartışma ihtiyacı duyan çok sayıda Hanefî fûrû eseri müellifinin -ki *Fethu’l-kadîr* isimli mümtaz eserin sahibi muhakkik alim İbnü’l-Hümâm da bu gruptadır- bu meselede Şâfiî’nin veya Şâfiîler’in görüşüyle ilgilenmemeyi tercih etmiş olması önemlidir. Dolayısıyla medrese hocalarının ve öğrencilerinin -özel olarak Şâfiî fûrû kitaplarına başvurma ihtiyacı duymadan veya bu imkânı bulamadan- fıkhn usulündeki bu bilgiyi müsellemtan (herekesçe kabul görmüş önermelerden) sayarak öğrenmeye ve öğretmeye devam etmelerini izah zor olmayabilir.

Buna karşılık, fıkhn ve usul yazımında ve öğretiminde mezhepler arası mukayesenin yaygınlaştığı XX ve XXI. yüzyıllarda, temel İslamî ilimler eğitimlerini medrese geleneğinin etkili olduğu ortamlarda almış olsalar da, -çoğu doktora süreçlerinden de geçerek- bir yandan akademik kurumlarda hocalık yapan diğer yandan mukayeseli fıkhn ve usul yazan ve öğreten çok sayıda güzide müellifin yayınlarında bu yanlış ezberi açıkça tekrar etmeleri veya dolaylı olarak teyit eden sunumlar yapmaları şaşırtıcıdır.

Bu durumu açıklamak üzere farklı ihtimaller üzerinde durulabilirse de, makalenin (6.) ve (7.) nolu başlıkları altında ayrıntılarını verdiğimiz örnekler, bize, fıkhn usulü yazımında ve öğretiminde, bu ilme dair eserlerde tekrar edilegelen yerleşik bilgilerin âdetâ asırların imbiğinden geçmiş, güvenilirliğinde tereddüt olmayan, fûrû alanındaki bilgiler ışığında gözden geçirilmesine ihtiyaç duyulmayan veriler gibi telakki edilmesinin bu konuda önemli bir etkiye sahip olduğunu düşündürmektedir. Bu yazarlardan birçoğunun fûrû-i fıkhnla ilgili bir meseleyi inceledikleri yayınlarında, sadece usul eserlerine atıfta bulunmakla yetinmeleri bu düşünceyi teyit etmektedir. Öte yandan ele

aldıkları mesele hakkında verdikleri bilgi kaynak olarak gösterdikleri yerlerde bulunmadığına göre, muhtemelen asırlardır süregelen ezberin etkisiyle, atıfta buldukları eserlerin “istishap” ve/veya “mefkud”dan söz edilen yerlerinde bu bilgilerin mevcut olduğunu varsaymış olmalıdırlar.

Bilgi yanlışlığını farkettiği halde usul eserlerinin otoritesine teslimiyetin etkisinden kurtulamadığı görülen Muhammed Mustafa Şelebî'nin tutumu diğerlerine göre farklılık arz etmektedir. Şöyle ki: Gerek fûrû gerekse usul alanlarındaki kıymetli eserlerinde eleştirel bakışı öne çıkararak yakın dönem fıkıh düşüncesinin gelişmesine önemli katkılar sağlayan yazarın, istishap ile ilgili usulî ihtilaftan kaynaklanan fûrû örneklerine yer verirken mefkud hakkında yaptığı açıklama şöyledir: “Şâfiîler'e göre mefkuda başkası mirasçı olamaz, ama o ölen yakınına mirasçı olur (...); Hanefîler'e göre ise mefkuda mirasçı olunmadığı gibi o da başkasına mirasçı olamaz.”¹⁵¹ Bu anlatım fıkıh usulü öğretimindeki yanlış ezberin tipik bir tekrarı niteliğinde olmakla birlikte, burada yazarın Şâfiîler'in görüşünü verdikten sonra düşüştüğü şu dipnot ilginç görünmektedir: “Fakat muhakkik Şîrbînî *Cemu'l-cevâmi'* hasiyesi üzerine yazdığı *Takrîr*'de, 'Şâfiî mezhebinde mutemet görüşe göre, yaşadığında şüphe bulunduğu için (mefkud) mirasçı olamaz; Remlî ve İbn Hacer bunu Gazzâlî'den nakletmiştir' demiştir (bk. II, 353).” Şayet yazar, birçok çağdaş usul yazarı gibi asırlardır tekrar edile gelen yanlış mûtat biçimde tekrar etmekle yetinmiş olsaydı, şartı olamayabilirdi. Fakat Şâfiî mezhebindeki görüşün gerçekte böyle olmadığı hakkında yine usul müelliflerinden ve dolaylı bir destek almaya çalışmasını izah etmek kolay değildir. Çünkü bu noktaya ilişkin farklı bir bilginin bulunduğu dikkat çekmeye karar verince herhangi bir Şâfiî fûrû eserinden bu mezhebin görüşüne muttali olabilir ve süregelen bu ezberin yanlışlığını dile getirebilirdi (Kaldı ki yazarın Hukuk Fakültesi öğrencileri için yazdığı miras hukukuyla ilgili kitap dolayısıyla konuyla özel olarak ilgilenme fırsatı bulduğu anlaşılmaktadır). Asıl metinde yanlış bilgiyi verip dipnotta, “Şâfiî mezhebinde mutemet görüşe göre” şeklinde ek bilgi vermesi, okuyucunun zihninde bu mezhepte farklı görüşler bulunduğu ama “muhakkik bir alimin tespitine göre” “mutemet” görüşün ana metindekinden farklı olduğu izlenimi bırakmaktadır. Öte yandan, yazarın Şîrbînî'nin, “Remlî ve İbn Hacer'in Gazzâlî'den naklettiği şudur:” şeklindeki açıklamasında yer alan, “mûrisinin ölümünden sonra mefkudun ölümüne hükmedilirse”

151 *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, s. 344. Yazar daha sonra istishabın mutlak olarak delil değerinin bulunmadığı (gerek def'i gerekse ispatta hüccet olamayacağı) görüşüne değinmekte ve pratik sonuç itibarıyla bu görüş sahiplerinin de, başkasının mefkuda mirasçı olamayacağı ve onun da -mirasçılık için gerekli olan (mûrisinin ölümü sırasında) sağ olma şartı gerçekleşmediğinden- başkasına mirasçı olamayacağı kanaatinde olduklarını belirtmektedir.

kaydını gözden kaçırdığı görülmektedir,¹⁵² ki bu da dolaylı bilgi ile yetinmenin diğer bir sakıncasını ortaya koymaktadır.

(3) Bilgi ve görüşlerin naklinde titiz davranmanın önemi:

Fıkıh/fıkıh usulü yazımında ve öğretimindeki yansımaları yukarıda geniş biçimde açıklanan ve bu araştırmanın konusunu teşkil eden (Şâfiîler'e göre mefkudun mirasçı olacağı şeklindeki) yanlış ezberin, tespit edebildiğimiz kadarıyla Debûsî'nin İmam Şâfiî'ye veya Şâfiî mezhebine değil bir Şâfiî alimine (birden fazla da olabilir) nispet ettiği görüşün kısa süre içinde Şâfiî'ye ve Şâfiîler'e nispet edilir hale gelmesinden kaynaklandığı dikkate alındığında, genel olarak İslam alimlerinin bir bilginin veya görüşün aktarılmasında titiz davranılması gereği ile ilgili ilkesel tutumlarının ne kadar haklı olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Hanefî mezhebine göre mefkudun ölen yakınına mirasçı olamayacağı şeklinde ikinci bir yanlış ezberin oluşmasına yol açan nakillerin bu ilkesel tutumun konumuzla ilgili diğer bir istisnasını teşkil ettiği söylenebilir. Şöyle ki: Şeybânî mezhebin ilk kapsamlı fûrû eseri olan *el-Asl*'da, "mekfudun mirasçı olamayacağı" yönünde bir ifade kullanmadığı, aksine -ileriki dönemlerin fûrû eserlerinin geneline yansıdığı üzere- sağ veya ölü olduğu anlaşılıncaya kadar payının koruma altına alınacağını (ve diğer vârislere her iki ihtimal dikkate alınarak yapılacak hesaba göre iki paydan daha azının verileceğini) belirttiği halde, Kudûrî'nin Hanefî mezhebinin kurucu dönem fûrû birikiminin özünü soyutlayıcı bir bakış açısıyla metinleştirerek sonraki doktrin çalışmaları için önemli bir temel oluşturan ve asırlar boyunca medreselerde ders kitabı olarak okutulan *el-Muhtasar*'ında, "Mefkud, kayıplığı sırasında vefat eden hiç kimseye mirasçı olamaz" ifadesi kullanılmış ve mefkudun payının ayrılacağından da hiç söz edilmemiştir. Daha sonra bazı müellifler burada ne kastedildiğine ışık tutucu açıklamalar yapmış olsalar da çoğunluk, "Mirasçı olamaz" önermesinden vazgeçmeme yolunu tutmuş; üstelik XIX. asırda kaleme alınan ve büyük rağbet gören, hatta Ezher'in resmî müfredatında esas alınan mezkûr eserin şerhi Meydânî'nin *el-Lübâb*'ında bu ibarenin tekrar edilmesiyle yetinilip Hanefî mezhebindeki hükme dair bir açıklama yapılmamıştır. Bu kitapları okutan hocaların Hanefî mezhebindeki doğru bilgiyi vererek bu sakıncayı bir ölçüde gidermiş olabileceği düşünülebilirse de, en güvenilir eserlerden biri olan *el-Muhtasar*'ı okuyanlar ve -öğrenim sırasında yapılan açıklama ne olursa olsun- hafızasına kitaptaki metni yerleştirmiş olan öğrenciler bakımından yanlış bir ezberin oluşması tabiidir.¹⁵³

152 Şirbîni'nin açıklamaları için bk. (4.) nolu başlık.

153 Bu husustaki başka bilgi ve değerlendirmeler için (3.) nolu başlığa bakılmalıdır.

Yine, makalenin (3.) nolu başlığı altında açıklandığı üzere, Şeybânî, “mefkudun başkalarının hakları konusunda ölü sayılacağı”nı söylemediği, aksine defalarca, “Sağ mıdır ölü müdür, mirasçı mıdır değil midir bilemem” deyip, “Sağ olup olmadığının anlaşılması gerekir” fikrine vurgu yaptığı halde yaklaşık iki-üç asır sonra bazı muteber eserlerde yer alan, “Mefkud başkalarının hakları konusunda ölü hükmündedir” önermesi, -bir kısım dikkatli müellifler bundan rahatsızlık duyup bir izah getirmeye çalışsalar da- asırlar boyunca fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde cazip bir anlatım olarak varlığını korumuş, hatta son dönem alimlerinden Ali Haydar Efendi’nin konuya ilişkin özel risalesinde bile tekrar edilmiş ve XX-XXI. asır fıkıh usulü ders kitaplarında ve diğer bazı bilimsel yayınlarda istishabın hücciyeti ile ilgili Hanefi-Şâfiî ihtilafı bu ezber üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan, mezhep içi bilgi akışıyla ilgili şartlar muvacehesinde yukarıda belirtilen Kudûrî (ö. 428/1037) etkisini açıklamak zor olmasa da, ilk dönemlerden itibaren müslüman toplumlarda ferâiz (miras hukuku) ilmine büyük önem atfedildiği, bu meyanda (matematikte de uzman olan) Secâvendî’nin (ö. 596/1200 [?]) *es-Sirâciyye*’sine (*el-Ferâizü’s-Sirâciyye*) özellikle Hanefî muhitinde büyük ilgi gösterildiği, üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazıldığı, hatta ezberlenmesini sağlamak için manzum hale getirildiği halde, mefkudun mirasçılığı konusunda gerek fûrû gerekse usul eserlerinde buradaki bilgi hiç görülmemiş gibi bir anlatımın sürdürülmüş olması şaşırtıcıdır. Zira anılan eserde şöyle denmektedir: “Mefkud başkalarının hakları konusunda hükmü askıda olan bir kişidir (mevkûfû’l-hükm); bundan dolayı mûrisinin malından kendisine düşen pay -ceninde olduğu gibi- koruma altına alınır (...). Mefkud için pay ayrılırken izlenecek kaide şudur: Hem hayatta olduğu hem de ölü olduğu ihtimaline göre iki türlü hesap yapılır; bundan sonraki işlem cenin ile ilgili zikrettiklerimiz gibidir.”¹⁵⁴ Görüldüğü üzere burada mefkudun “ölü hükmünde olduğu”ndan ve “mirasçı olamayacağı”ndan hiç söz edilmemekte, Hanefî mezhebinde (ve diğer meşhur üç mezhepte) esas alınan hüküm açık biçimde ifade edilmektedir.

Bu tespitler, bir yandan ilmî çalışma ve yayınlarda, keza bilimsel öğretimde “asla sadık kalma”yı ve nakillerde titiz davranmayı ilmî emanet sorumlusunun bir parçası olarak görme ilkesinin ne kadar önemli olduğunu, diğer yandan da haklı bir şöhrete ve itibara sahip olmuş eserlerde hiçbir yanlış veya eksik bilgi bulunmayacağı ön kabulü ile davranmanın bu eserlere saygı anlamına gelmeyeceğini, aksine önemli yanlışlık ve eksikler görüldüğünde bunların giderilmesine katkı sağlamanın onlara değer vermenin fiilî bir göstergesi sayılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

(4) Fıkıh usulü eserlerindeki fûrû hükümlerinin “örneklendirme” amacı taşıdığına dikkat edilmesi gereği:

Fıkhî bir meselenin hükmünü tespit için usul eserlerinin ilk el kaynak olarak düşünülmemesi gerektiği, fûrû hükümlerinin bu eserlerde örnek kabildinden yer aldığı, yani asıl amacın fûrû hükmünün öğretilmesi değil ilgili usul kuralının açıklanması olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır.¹⁵⁵ Zira özellikle mezhepler arası veya mezhep içi usulî ayrılıkların örneklendirilmesi sırasında yeterince tahkik edilmemiş veya yanlış aktarılmış bilgilere yer verilmiş olabilir. Nitekim araştırma konumuzu teşkil eden mefkudun mirasçılığı meselesinde birçok eski ve yeni usul eserinde bu durum açıkça görüldüğü gibi, -yukarıda belirtildiği üzere- örnek olarak zikrettiğimiz yazarların yanlış nakilde bulunmalarında usul eserlerine başvurmakla yetinmiş olmalarının önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır.

(5) Yanlış örnek kullanımının bilgi hatası olarak kalmayıp usul ihtilafının da sağlıklı yansıtılmamasına yol açması:

Hangi türü olursa olsun istishap delilinden yararlanan fakihlerin onu bir fikirler zinciri olarak sunma çabası içinde olmaları ile mefkud örneğinin usul eserlerinde takdim edilen şekliyle fıkıh mezhepleri (özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhebi) arasındaki usulî görüş ayrılığını yansıtmaya elverişli olmayan “zayıf bir halka” durumunda kalması çelişkili bir görünüm arz etmektedir. Gerçekten mefkudun ölen yakınına mirasçı olacağı ve olamayacağı şeklinde iki ayrı görüş varmış gibi bir sunum yapılması, sadece fûrû ile ilgili bir bilgi hatası olmakla kalmamakta, istishap delilinin mantığı ile ilgili görüş ayrılığının doğru yansıtılmasını da engellemektedir.

(6) Fıkıh ve usul öğretiminde fıkhî/hukukî analiz becerisi kazandırılmasının gerekliliği:

Fıkıh ve usul öğretiminde fıkhî hüküm/kaide ve örnekler üzerinden yürünmesi ve bu konuda yeterli alt yapının oluşturulması gerekli olmakla birlikte, araştırmamız, bu bilgilerin ezberletilmesi yerine meselelerin ele alınmasında fıkhî/hukukî analiz becerisi kazandırılmasının öncelikli hedef olması gereğini ortaya koymaktadır. Bunu, incelediğimiz mesele bakımından şöyle açıklamamız mümkündür: Esasen mefkudun kayıplık döneminde vefat eden yakınına mirasçı olup olamayacağı sorusunun cevaplandırılması için, bir usul ilkesinden/kaidesinden değil konunun incelendiği hukuk sistemindeki (veya fıkıh mezhebindeki) mirasçılıkla ilgili teoriyi oluşturan

155 Bennâni'nin, incelediğimiz meseleye ilişkin açıklamaları takiben kullandığı bu yöndeki bir ifade için bk. *Hâşiye*, II, 349.

“mirasçılık sebepleri”, “mirasçı olmanın şartları”, “miras engelleri” gibi ana başlıklardan yola çıkılmasının daha uygun olacağı açıktır. Üstelik bazı furû-i fıkıh ve furûk eserlerinde bu konudaki yaklaşımların eleştirel biçimde ele alındığı, kavram inceliklerine inen tartışmalar ışığında titiz bir incelemeye tâbi tutulduğu görülmektedir. Mesela Karâfi furûkla ilgili ünlü eserinde, ferâiz yazarlarının bu konuda “şartlar” başlığını ihmal etmelerini ele almakta, esere şerh ve haşiye yazan müellifler de bu hususu tartışmaktadır.¹⁵⁶

Miras hukukunun belirtilen ana başlıklarıyla ilgili bazı hususlarda fıkıh mezhepleri arasında görüş ayrılıkları bulunsa da, araştırma konumuzu ilgilendiren mesele bakımından önemli bir ihtilafın bulunmadığı görülmektedir. Şöyle ki: Bu meselede “mirasçılık sebepleri” özel bir önemi haiz bulunmamaktadır; zira zaten bu sebeplerden birinin var olduğu, bir başka anlatımla -sağ olduğu bilinseydi- “mirasçı” sıfatı taşıyacağına görüş ayrılığı bulunmayan bir kişinin durumu ele alınmaktadır. Şu halde “mirasçı olmanın şartları”ndan biri yoksa veya “miras engelleri”nden biri varsa bu kişinin (mekfudun) mirasçı olamayacağı söylenebilecek, aksi halde söylenemeyecektir.

Mûrisin vefatı sırasında vârisin sağ olma şartı üzerinde ittifak bulunduğuna göre mefkudun mirasçı olabilmesi için bu şartın varlığının mercek altına alınması gerekecektir. Nitekim gerek Hanefiler gerekse Şâfiîler bu yolu tutmuşlar ve o esnada mefkudun “sağ” veya “ölü” olduğunun bilinmediğini esas alarak, -yaşadığının kesin olarak bilinmesi durumunda hak kaybına uğramaması için- payının (onun bakımından lehte olan ihtimale göre) koruma altına alınmasına hükmetmişlerdir. Bazı müellifler mefkudun durumunu “miras engelleri” ana başlığının bir uzantısı gibi ele almış olsalar da, sonuç itibarıyla mirasçılık sıfatının ortadan kalkmadığını ve sağ olarak ortaya çıkması durumunda miras payını alacağını kabul ettiklerinden, burada gerçek bir miras engelinin söz konusu olmayıp mefkuda ayrılacak payın fiilen onun mülkiyetine geçmeyeceğinin kastedildiğine dair açıklamalar yapma cihetine gitmişlerdir.¹⁵⁷ Özellikle bazı Şâfiî müellifleri, bu konuyu “şu an itibarıyla/ bulunulan durumda fiilen tasarrufta bulunmayı engelleyen sebepler” (“mâ

156 Karâfi, *el-Furûk*, IV, 198-202; İbnü’ş-Şât, *İdrâriü’ş-şurûk*, IV, 198-202; Ali b. Hüseyin, *Tehzibü’l-furûk*, IV, 216-17.

157 Mesela İbnü’l-Hâcib, bu konuyu “Miras Engelleri” ana başlığının, “varlığında veya cinsiyetinde şüphe edildiği için haklarında ‘hemen’ (âcilen) işlem yapılmayacaklar” alt başlığında ele almakta (*el-Muhtasar*, XVII, 511); şârih Hevvârî, müellifin ibaresinin hiçbir işlem yapılmayacağı şeklinde anlaşılması için “hemen” (âcilen) kaydını koymak suretiyle bu ibareyle “varlığında şüphe bulunan kişinin yaşayıp yaşamadığı belli oluncaya kadar işlem” (ilgililere teslimin) yapılmayacağını kastettiğini belirtmektedir (*Şerhu Câmiu’l-ümmehât*, XVII, 511).

yemna‘u mine’s-sarfi fi’l-hâl”) vb. başlıklar altında incelemeyi tercih etmişlerdir. Gazzâlî bu alt başlığı kullanmakla birlikte ana başlığın “miras engelleri” olmasına binaen¹⁵⁸ Râfiî şu önemli açıklamayı yapma ihtiyacı duymuştur: “Öncelikle belirtelim ki, bunun manilerden (“mine’l-mevâni‘ evi’d-devâfi”) sayılması yerinde değildir. Zira -görüleceği üzere- derhal tasarrufta bulunmaktan kaçınmak, hak edişle ilgili şüphe ortadan kalkıncaya kadar beklemekten (payı koruma altına almaktan) başka bir şey değildir. Bu durumda onun hak sahibi olmadığı anlaşılırsa ona göre uygulama yapılır, aksi takdirde (hak sahibi olduğu anlaşılırsa) kendisinin tasarrufuna verilir.”¹⁵⁹

(7) Fıkıh düşüncesinin gelişmesinde kavramların inceltilmesinin önemi:

Genelde İslam alimlerinin, özelde fakihlerin “tanım” konusuna erken dönemlerden itibaren önem verdikleri ve değişik disiplinlerle ilgili “hudûd” (tanımlar) kitapları ve risaleleri kaleme aldıkları bilinmektedir. Mesela Karâfi’nin furûkla ilgili ünlü eserinde yukarıda değinilen konu vesilesiyle, bir işin hakikati (mahiyeti) hususunda ihtilafa düşülmesi durumunda “tanımlar”ın (el-hudûd) hakem kılınması gerektiğini belirten bir söze dikkat çekmesi¹⁶⁰ de bu anlayışı yansıtan açılarından önemlidir.

Fakihlerin mefkudun mirasçılığını ele alırken onun için pay ayırma/onun payını koruma altına alma hükmünü “vkf” kökünden türetilen kelimelerle (“vakf”, “tevkif”, “yûkaf”, “tevakuf”, “mevkuf” vb.) ifade etmeleri de fıkıh terminolojisinin geliştirilmesi bakımından önemli bir adım sayılır. Bu kelimelerle muhataplar bir hakkın askıya alınması/ayrılması/tutulması anlamının kastedildiğini bildikleri için ilk dönemlerde bu kavramın kapsamını belirleme ihtiyacının fazlaca duyulmaması tabii karşılanabilir. Ancak pay ayırmanın hukukî mahiyeti ve ayrılan paya uygulanacak hükümlere ilişkin meselelerin gündeme gelmesiyle birlikte bazı müelliflerin bu hususta bazı kavram inceliklerine dikkat çekme ihtiyacı duydukları görülmektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere Secâvendî’nin, “Mefkud başkalarının hakları konusunda hükmü askıda olan bir kişidir (mevkûfû’l-hükm)” şeklindeki nitelmesi; Râfiî’nin miras teorisinin ana hatlarını netleştirme bağlamında, “Tevakkuf mirasçı olmadığına hükmetmek demek değildir” (“ve’t-tevakuf leyse hükmen bi ademî’t-tevrîs”)¹⁶¹ şeklindeki açıklaması; yine İbn Kudâme’nin, “Vakf (askıya alma) kesin biçimde hacb (engelleme) anlamına

158 *el-Vecîz*, s. 249-50.

159 *el-Azîz*, XI, 220 (Râfiî’nin konu başında ve dördüncü engeli şerh ederken de benzeri ikazlarda bulunduğu görülmektedir [bk. XI, 176-77, 209]).

160 *el-Furûk*, IV, 199.

161 *el-Azîz*, XI, 220.

gelmez; bu, malın şüpheli olduğu kabul edilen iki cihetten birine ‘sarf’edilmesinden alıkonması (tevakkuf) demektir” ifadesi¹⁶² bu durumun örnekleri arasında zikredilebilir.

Birçok Hanefî müellifinin son tahlilde mefkudun sağlamış gibi düşünülerek kendisinin lehine olan payın ayrılacağını (“vakf”) belirtmesine mukabil, başlangıçta konuyu vazederken onun başkalarının hakları bakımından “ölü sayıldığını” ve “mirasçı olamayacağını” söyleyip mirasçı sayılmasının sakıncalarından söz etme ihtiyacı duymasının, pay ayırma/hakkı askıya alma (vakf) hükmünün/işleminin hukukî mahiyetinin belirsiz kalmasıyla da ilintili olduğu gözlenmektedir.

Bunun tedbir amaçlı bir işlem/hüküm olduğunun kabulü halinde, bu aşamada mefkudun fiilen mirasçı sayılmamakla birlikte sağ olarak dönmesi şartına bağlı olarak mirasçılık sıfatının askıya alındığı söylenebilecektir, ki anılan iki mezhep (hatta dört mezhep) bu noktada müttefiktir.

(8) Anlatım kolaylığının cazibesine kapılmanın sakıncaları:

Fıkıh ve usul literatüründe eleştirel bakışı yansıtan yaklaşım ve tartışmalara sıkça rastlanmakla birlikte, mefkud örneğinde böyle bir bakışın esas alınmayıp mevcudu aynen aktarma yolunun tutulmasında, “Def‘ide hüccettir ama ispatta hüccet değildir” kuralının kolay anlatılması/anlaşılması ve akılda kalması gibi bir çekiciliğin etkili olduğu düşünülebilir. Yine mefkudun, kendisi (mevcut hakları) bakımından “sağ”, başkalarının hakları bakımından “ölü” sayıldığının ifade edilmesi de bu açıdan anlaşılır bir tutum sayılabilir.¹⁶³ Fakat bu meselenin hükmünün, “Mirasçı olur” ve “Mirasçı olamaz” şeklinde sunumu fikhî hükmün hakikatini yansıtan bir anlatım değildir. Çünkü bu kaziyelerin hukukî sonuçları bellidir ve mefkud için bu sonuçlar geçerli değildir. Dolayısıyla bir taraftan anlatım kolaylığı için başka uygun örneğin ikame edilmesi, diğer taraftan da bu meselenin izahı için önceki maddede değinilen hakkın askıya alınması, payın koruma altına alınması (“vakf”) kavramından, fıkıh eserlerinde yer alan “gerçek ölüm” ve “takdirî ölüm” gibi ayırım ve kavramlaştırmalardan yararlanılması daha isabetli olur.

162 *el-Muğni*, IX, 190.

163 Nitekim bazı yazarların, “Bu ihtilafın en açık örneği mefkuddur” gibi ifadelerinden, örneğin kolay anlaşılması ve akılda kalması özelliğini öne çıkardıkları anlaşılmaktadır (mesela bk. Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, s. 279). Bugâ da bu meselemin istishabın hem def‘ide hem ispatta mı sadece def‘ide mi hüccet olduğu ile ilgili ihtilafın sonucunun açık biçimde ortaya çıktığı en meşhur meselelerden olduğunu söylemektedir (*Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fihâ*, s. 223).

Sonuç

Araştırmamız, birçok Hanefî fıkıh usulü eseri ile yakın dönem fıkıh usulü ders kitabında ve konuya ilişkin yayında yer alan, “Mefkud, Hanefî mezhebine göre, kayıplık döneminde vefat eden yakınına mirasçı olamaz, Şâfiî mezhebine göre ise mirasçı olur” şeklindeki bilginin ve “bu hüküm farklılığının, birinci mezhepte istishâbü’l-hâlin sadece def‘ide hüccet sayılırken ikincisinde hem def‘ide hem ispatta hüccet sayılmasından kaynaklandığı” yönündeki açıklamanın doğru olmadığını göstermektedir. Zira mefkudun, kayıplık döneminde vefat eden yakınına mirasçı olup olamayacağı sorusunun gerek Hanefî mezhebinin gerekse Şâfiî mezhebinin fūrû-i fıkıh eserlerinde aynı yönde cevaplandırıldığı, yani hayatta olup olmadığı bilinemediği için mefkudun payının koruma altına alınıp durumu belli oluncaya kadar bekletileceği açıkça ifade edilmektedir. Bu sebeple bir yandan “mefkudun mirasçı olamayacağı”nın diğer yandan da “mefkuda ait miras payının ayrılacağı”nın ifade edilmesi arasında bir uyumsuzluk bulunduğunu önemseyen bazı Hanefî müelliflerinin, “mirasçı olamama” ile miras payına mâlik olamayacağının ve fiilen ilgililere (mefkudun kayıymına) teslim edilmeyeceğinin kastedildiği yönünde bir açıklama yapma ihtiyacı duydukları görülmektedir.

Esasen mevcut verilere göre, mefkud için “Mirasçı olamaz” ve “Mirasçı olur” şeklindeki önermeler sadece bu iki mezhebe göre değil fakihlerin büyük çoğunluğuna göre doğru değildir. Zira “Mirasçı olamaz” önermesi onun dikkate alınmadan ölen yakınına ait terekenin diğer vârisler arasında taksim edileceği, “Mirasçı olur” önermesi ise söz konusu terekenin mefkudun sağ olduğu varsayılarak taksim edileceği sonucunu düşündürür. Oysa fakihlerin büyük çoğunluğuna göre bu meselede -hayatta olup olmadığı bilinmediği için- mefkudun mirasçı olacağına veya olamayacağına hükmedilmez; durumu açıklığa kavuşuncaya kadar payı ayrılır ve o pay üzerindeki hakkı koruma altına alınır. Hatta mefkudun çıkıp gelmesi, yani mirasçı olması ihtimali daha baskın görüldüğü ve İslam miras hukukunda yakın mirasçının uzak mirasçıyı engellemesi (hacb) kuralı bulunduğu için, miras o esnada, “Mefkudun sağ olduğu bilinseydi nasıl paylaşılırdı?” ve “Mefkudun ölü olduğu bilinseydi nasıl paylaşılırdı?” sorularından hareketle iki türlü hesaplama yapılmakta, ihtiyaten diğer mirasçılar için aleyhte olan pay kendilerine verilip mefkudun payı buna göre ayrılmaktadır. Dolayısıyla, özellikle Hanefî fūrû eserlerinde yaygın biçimde yer alan, “Mefkud kendi hakları konusunda sağ, başkalarının hakları konusunda ölü hükmündedir” şeklindeki kalıp ifadenin ikinci önermesini makul bir açıklamaya kavuşturmak mümkün görünmemektedir. Zira “ölü” sayılması, mefkudun mirasçı olamayacağına ve mûrisine ait terekenin mefkudun mirasçılar arasında bulunmadığı varsayımına göre

taksim edilmesine hükmetme anlamına gelir, ki bu Hanefî mezhebindeki ortak kabulün pratik sonucu ile bağdaşmaz.

Hanefîler'e göre "istishâbü'l-hâl" in sadece def'ide hüccet sayılırken Şâfiîler'e göre hem def'ide hem ispatta hüccet sayıldığı şeklinde özetlenen usul ihtilafının bu örneğe dayalı izahının fıkıh usulü yazımı ve öğretimi ile meşgul olanlar tarafından tekrar edilegelmesi sebebiyle, belirtilen meselede iki mezhepte iki farklı uygulama yapıldığı, yani bu durumda Hanefî mezhebine göre mefkudun mirasçı olamadığı, Şâfiî mezhebinde ise mirasçı olduğu bilgisi zihinlerde yerleşmeye devam etmektedir. Bu bilginin doğru olmadığı hakkında birkaç yayında kısa notlar bulunsa da, on yıllardır İslam dünyasında yaygın biçimde okutulagelen ve yeni baskıları yapılan pek çok ders kitabında bu yanlışlığın süregelmesi yanında; fıkıh ve usul alanında kıymetli yayınları bulunan bazı akademisyenlerin konuyu özel olarak inceledikleri çalışmalarda bile, fıkıh usulü eserlerinde tekrar edilegelen yerleşik bilgileri âdeta asırların imbiğinden geçmiş, güvenilirliğinde tereddüt edilemeyecek veriler gibi kabul edip fûrû kaynaklarını ihmal ettikleri ve böylece yanlış bir ezberin daha da perçinlenmesine katkı sağladıkları görülmektedir. Makalenin (7.) nolu başlığı altında bu tür yayınların bazı örnekleri eleştirel bir bakışla incelenmiştir.

Sonuç olarak, istishap delili işlenirken, mefkud örneğinden, kaybolduğu sırada yaşadığı kesin olarak bilinmesine binaen, sadece ona ait olduğu bilinen haklar konusunda yararlanılması ve -öldüğüne dair delil bulunmadıkça- sağlara ait hükümlerin uygulanacağını belirtmesi uygun olur. Kayıplığı esnasında kendisinin de mirasçısı arasında bulunduğu bir yakının vefat etmesi durumunda ise, bu delilin işletilmesiyle ilgili farklılığa binaen "mirasçı olacağı" veya "mirasçı olamayacağı" şeklinde farklı sonuçlara ulaşıldığından söz edilmemesi gerekir.

Böyle bir araştırmanın "Acaba Şâfiî mezhebine ait eserlerde böyle bir bilgi yer almadığı halde, Şâfiî'ye veya Şâfiîler'e göre mefkudun -kayıplık döneminde vefat eden- yakınına mirasçı olacağı bilgisi nereden kaynaklanmıştır?" sorusuna ilgisiz kalması elbette düşünülemez. Makalenin (2.1.) ve (8.) nolu başlıkları altında bu soruya cevap teşkil edebilecek açıklamalara yer verilmiştir.

Son olarak, makalenin (8.) nolu başlığı altında, mefkud örneğine ilişkin tespitler ışığında, fıkıh/fıkıh usulü yazımında ve öğretiminde karşılaşılan bazı metot sorunlarıyla bunların hukuk tefekkürünün gelişimi üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma bize, sağlıklı bilgiye erişmenin en güvenli yolunun ilim ağacının meyvelerini dalından bizzat koparma olduğunu belirten metaforun haklılığını bir defa daha göstermiştir.

Bibliyografya

- Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrî'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. M. el-Mu'tasım-Bil-lâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh ve hulâsatü târihi't-teşrii'l-İslâmî*, Kahire 1369/1950.
- Abdülvehhâb Hallâf, *Mesâdirü't-teşrii'l-İslâmî fimâ lâ nassa fih*, Küveyt 1392/1972.
- Ali b. Hüseyin, Muhammed, *Tehzibü'l-furûk ve'l-kavâidü's-seniyye fi'l-esrâri'l-fıkhıyye*, Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk: Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk* içinde, I-IV, Beyrut: Dârü'l-ma'rifet, t.y.
- Ali Haydar Efendi, Küçük, *Risâle-i Mefkûd*, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1309.
- Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I-IV, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1967.
- Attâr, Hasan b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'î'l-cevâmî'*, I-II, Kahire: el-Mektebe-tüt-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1358.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 2010, XXXVIII, 233-247.
- Aybakan, Bilal, "el-Vecîz", *DİA*, 2012, XLII, 587-588.
- Bâbertî, *et-Takrîr li-usûli Fahrî'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdüsselâm Subhî Hamed, I-VI, Küveyt: Vizâretü'l-evkâf veş-şuûni'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Bahrülülüm el-Leknevî, *Fevâihü'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemî's-sübût fi usûli'l-fıkh*, Gazzâlî, *el-Mustasfâ* içinde, I-II, Bulak: el-Matbaatü'l-emîriyye, 1324.
- Bardakoğlu, Ali, "İstishâb", *DİA*, 2001, XXIII, 376-381.
- Bedrân, Ebü'l-Ayneyn Bedrân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, İskenderiye: Müessesetü şebâbi'l-câmîa, 1984.
- Bennânî, Abdurrahman b. Câdullah, *Hâşiyetü'l-Allâme alâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ met-ni Cem'î'l-cevâmî'*, I-II, Kahire: Mabaatü dâri ihyâi'l-kütübi'l-Arabıyye, t.y.
- Bihârî, *Müsellemî's-sübût*, Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* içinde, I-II, Bulak: el-Matbaatü'l-emîriyye, 1324.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhıyye Kamusu*, I-VII, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.
- Birmâvî, İbrâhim b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Birmâvî alâ şerhi'r-Rahbiyye li'l-Mardinî*, nşr. Sa'd Abdullah Muhammed - Muhammed Ra'd Abdullah el-Bâlânî, Amman: Dârü'n-nûr, 2018.
- Bugâ, Mustafâ Dîb, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fihâ (mesâdirü't-teşrii't-teberıyye) fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dımaşk: Dârü'l-İmâm el-Buhârî, t.y.
- Bugâ, Mustafâ Dîb, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî: Dirâse âmme*, Dımaşk: Dârü'l-Mustafâ, 1425/2004.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî*, nşr. Abdullah Mah-mûd M. Ömer, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmıyye, 1420/2000.
- Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, nşr. İbrâhim Ahmed Abdülhamîd, I-VII, Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1423/2003.
- Büveytî, *el-Muhtasar*, nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1436/2015.
- Cîven, *Şerhu Nûri'l-envâr*, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmıyye, 1406/1986.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Ferâizi's-Sirâciyye*, İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1309.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, I-II, Devha: Metâbiu'd-Devha el-hadîse, 1399.
- De Bellefonds, Y. Linant, "İstishâb", *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden: Brill, 1978, IV, 281-282.
- De Bellefonds, Y. Linant, "İstishâb", *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden: Brill, 1978, IV, 269.
- Debûsî, *el-Esrâr*, nşr. Salim Özer, *Debbusi'nin "el-Esrâr fî'l-Usul ve'l-Furû"' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* içinde, II (doktora tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1997.
- Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1421/ 2001.
- Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 690.
- Düreynî, M. Fethî, *Buhûs mukârene fî'l-fıkhî'l-İslâmî ve usûlih*, I-II, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1994.
- Emîr Pâdişâh, *Teysîrüt-tahrîr*, I-IV, Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1350-51.
- Ençakar, Orhan, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: *Muhtasarü'l-Kerhî*", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017): 7-32.
- Ençakar, Orhan, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Gelenegine Etkisi -Kudûrî'nin Muhtasar'ının "İcâre" Bölümü Çerçevesinde-* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420/1999.
- Gazzâlî, *el-Vecîz*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1437/2016.
- Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I-II, Bulak: el-Matbaatü'l-emîriyye, 1322-24.
- Güney, Necmeddin, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eserinin "Siyer" Bölümünün Edisyon Kritiği* (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya, 2006.
- Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, nşr. M. Mazhar Bekâ, Mekke: Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1403/1983.
- Haddâd, Ebû Bekir, *el-Cevheretü'n-neyyire*, nşr. Sâid Bekdâş, I-IV, Amman: Ervika lîd-dirâsât ve'n-neşr, 1436/2015.
- Halebî, İbrâhim b. Muhammed, *Mülteka'l-ebhur*, Şeyhîzâde [Dâmâd], *Mecmau'l-enhur* içinde, nşr. Muhammed Hasan Talu v.dğr., I-II, İstanbul: Tereke Yayıncılık, 1436/2015.
- Halîl b. İshak el-Cündî, *el-Muhtasar*, Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl* içinde, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1428/2007.
- Haral Yalçı, Nurhayat, *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkh Literatüründe İstishab Delili* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.
- Hasan, Ali Seyyid, *el-Ahkâmü'l-hâssa bi'l-meşkûd: Dirâse mukârene beyneş-şeriatî'l-İslâmiyye ve'l-kânûneynî'l-Mısırî ve'l-Fransî*, Kahire: Dârü'n-nehdatî'l-Mısriyye, 1984.
- Hasebullah, Ali, *Usûlü't-teşrî'l-İslâmî*, Kahire: Metâbiu'l-mektebî'l-Mısırî el-hadîs, 1402/1982.

- Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, nşr. Hüsâmeddin b. M. Sâlih el-Ferfûr, I-XVI, Dimaşk: Dârü's-sekâfe ve't-türâs, 1421/2000.
- Hudârî, *Usûlü'l-fikh*, Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1389/1969.
- İbn Abdüsselâm el-Hevvârî, *Şerhu Câmi'l-ümmehât*, nşr. Ahmed b. Abdülkerim Necib, I-XVII, Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 1439/2017.
- İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, nşr. Hüsâmeddin b. M. Sâlih el-Ferfûr, I-XVI, Dimaşk: Dârü's-sekâfe ve't-türâs, 1421/2000.
- İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, I-II, Riyad, 1403-1404/1983-84.
- İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I-III, Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1316.
- İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*, nşr. Enver b. Ebû Bekir ed-Dağstânî, I-X, Beyrut: Dârü'z-ziyâ, 1441/2020.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebir*, Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni* içinde, I-XIV, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1392-93/1972-73.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Kâfi*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, I-VI, Cize: Hecer li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzi', 1417-18/1997.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğni*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdül-fettâh Muhammed el-Hulv, I-XV, Riyad: Dâru âlemi'l-kitâb, 1419/1999.
- İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, nşr. İbrâhim Rüşdî, İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1292.
- İbn Nuceym, Sirâceddin, *en-Nehrü'l-fâik*, nşr. Ahmed İzzü İnâye, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *el-İstishâb (er-Risâletü'l-hâmise ve's-selâsûn)*, *Resâilü İbn Nuceym* içinde, nşr. Halil el-Meys, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1400/1980, s. 265-274.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *el-İstishâb (er-Risâletü'l-hâmise ve's-selâsûn)*, *er-Resâilü'l-z-Zeyniyye* içinde, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3694.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *el-İstishâb (er-Risâletü'l-hâmise ve's-selâsûn)*, *Resâilü İbn Nuceym* içinde, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 198.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *el-Bahrü'r-râik*, I-IX, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. M. Mutî' el-Hâfiz, Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1403/1983.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr: Mişkâtü'l-envâr fi usûli'l-menâr*, I-III, Kahire, 1355/1936.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *Lübbü'l-usûl*, nşr. M. Fâl es-Seyyid eş-Şenkitî, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1441/2020.
- İbn Şâs, *İkdü'l-cevhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medîne*, nşr. M. Ebü'l-Ecfân – Abdülhafiz Mansûr, I-III, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1415/1995.
- İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, İbn Abdüsselâm el-Hevvârî, *Şerhu Câmi'l-ümmehât* içinde, nşr. Ahmed b. Abdülkerim Necib, I-XVIII, Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 1439/2017.
- İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* içinde, I-III, Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1316.

- İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I-VII, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- İbnü'l-Kâs, Ebü'l-Abbas Ahmed, *et-Telhîs*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1421/2000.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin, *Mecmau'l-bahreyn*, nşr. İlyas Kaplan, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005/1426.
- İbnü'ş-Şât, *İdrârü'ş-şürûk alâ envâi'l-furûk*, Şehâbeddin el-Karâfi, *el-Furûk* içinde, I-IV, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.
- İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- "el-İstishâb", *Mevsûatü Cemâl Abdinnâsir fî'l-fikhi'l-İslâmî*, 1391, VII, 61-68.
- İzmîri, Mevlânâ Mehmed, *Hâşiye alâ Mir'âti'l-usûl*, I-II, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309.
- Juynboll, Th. W., "İstishâb", *İA: İslâm Ansiklopedisi*, 1987, V/2, s. 1221.
- Karâfi, Şehâbeddin, *el-Furûk: Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.
- Karâfi, Şehâbeddin, *ez-Zehîre*, nşr. Muhammed Haccî, I-XIV, Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2012.
- Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I-VII, Kahire: el-Matbaatü'l-Cemâliyyetü'l-âmire, 1327-28.
- Kirmastî, *Zübdetü'l-vüsûl ilâ umdeti'l-usûl*, nşr. Abdurrahman Haçkalı, Beyrut: Dâru Sâdır, 1428/2008.
- Kudûri, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-mukârene: et-Tecrîd*, nşr. M. Ahmed Sirâc - Ali Cum'a Muhammed, I-XII, Kahire: Dârü's-selâm, 1425/2004.
- Kudûri, *el-Muhtasar*, Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* içinde, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1381-83/1961-63.
- Kurlânî, Celâleddin, *el-Kifâye*, İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* içinde, I-VII, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Lahmî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *et-Tebssıra*, nşr. Ahmed Abdülkerîm Necîb, I-XIII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Lâmişi, *Kitâb fî Usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, M. Abdülhalîm, *Kamerü'l-akmâr li-Nûri'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, nşr. M. Abdüselâm Şâhin, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995.
- Mahallî, *Şerhu'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi' li'l-imâm İbni's-Sübki*, Hasan b. Muhammed el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-cevâmi'* içinde, I-II, Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1358.
- Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-XIX, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/2009.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*.
- Mehâmîlî, *el-Lübâb fî'l-fikhi'ş-Şâfiî*, nşr. Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî, Medine: Dârü'l-Buhârî, 1416.
- Mergînânî, Burhâneddin, *el-Hidâye*, İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* içinde, I-VII, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd, *el-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, I-V, Kahire: y.y., 1370/1951.

- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'îlîl-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakika, I-V, Kahire: y.y., 1370/ 1951.
- Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1381-83/1961-63.
- Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, nşr. M. Hasan M. Hasan İsmâil, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1427/2006.
- Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I-II, İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1319.
- Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, Sadrüşşerîa, *Şerhu't-Tavzîh ale't-Tenkîh* içinde, I-III, Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322.
- Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî, *Hâşiye alâ Mir'âti'l-usûl* içinde, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1439/2018.
- Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlûş-şahsiyye*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- Mutî, M. Bahît, *Süllemü'l-vüsûl li-şerhi Nihâyeti's-sûl*, İsnevî, *Nihâyeti's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl* içinde , I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- Müzenî, *el-Muhtasar*, nşr. M. Abdülkâdir Şâhin, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Nemle, Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fıkh el-mukâren*, I-IV, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât, *Kenzü'd-dekâik*, Sirâcüddin İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik* içinde, nşr. Ahmed İzzü İnâye, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2002.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât, *Keşfü'l-esrâr*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, nşr. Züheyr eş-Şâviş, I-XII, Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1405/1985.
- Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, 2011, XL, 299-308.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr, *Kenzü'l-vüsûl*, Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Azîz fî şerhi'l-Vecîz*, nşr. Hassân b. Câsim el-Hâyiş v.dğr., I-XIII, Dübey: Câzetü Dübey ed-devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1437/2016.
- Rahbî, İbnü'l-Mütefennine Ebü Abdullah Muhammed b. Ali, *er-Rahbiyye fî ilmi'l-ferâiz bi-Şerhi Sıbtî'l-Mardîni ve Hâşiyeti'l-allâme el-Bakarî*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1408/1988.
- Remlî, Şemseddin, *Nihâyetü'l-muhtâc*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1404/1984.
- Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, nşr. M. Adnân Dervîş, I-II, Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebü'l-Erkâm, 1419/1998.
- Secâvendî, Muhammed b. Muhammed, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Ferâizü's-Sirâciyye* içinde, İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1309.
- Sekkâ, Abdülmün'im Fâris, *Ahkâmü'l-gâib ve'l-mefkûd fî'l-fıkhî'l-İslâmî: Dirâse mukârene*, Dımaşk: Dârü'n-nevâdir, 1429/2008.
- Semerkindî, Alâeddin, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Devha: Vizâretü'l-evkâf veş-şuûni'l-İslâmiyye, 1418/1997.

- Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, nşr. M. Müntasır el-Kettâni - Vehbe ez-Zühaylî I-IV, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, t.y.
- Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1984.
- Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed, *Câmiu'l-usûl fi beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye veş-Şâfiyye fi usûli'l-fıkh*, nşr. İsmet Garibullah Şimşek, I-II, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1441/2020.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, I-XXX, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1324-31.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Usûl*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, I-II, Haydarâbâd: Lecnetü ih-yâi'l-maârifî'n-Nu'mâniyye, 1372.
- Sıgnâkî, *el-Kâfi*, nşr. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit, IV, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.
- Sübki, Tâceddin, *Cem'u'l-cevâmi'*, Hasan b. Muhammed el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-cevâmi'* içinde, I-II, Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1358.
- Sübki, Tâceddin - Takıyyüddin es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nûruddin Abdülcebbar Sagîrî, I-VII, Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1424/2004.
- Şa'bân, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, Bingazi: Menşûrâtü Câmîati Karyûnus Külliyyetü'l-kânûn, 1979.
- Şâfiî, *el-Üm*, nşr. M. Zührî en-Neccâr, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ma'rifet, 1393/1973.
- Şâşî, Ebû Ali, *el-Usûl*, nşr. Halil el-Meys, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1402/1982.
- Şâşî, Nizâmeddin, *el-Usûl*, nşr. M. Ekrem en-Nedvî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî 2000.
- Şelebî, M. Mustafa, *Ahkâmü'l-mevâris beyne'l-fıkh ve'l-kânûn*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1978.
- Şelebî, M. Mustafa, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye 1406/1986.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, nşr. Mehmet Boynukalın, I-XII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeyhîzâde [Dâmâd], *Mecmau'l-Enhur*, nşr. Muhammed Hasan Talu v.dğr., I-II, İstanbul: Tereke Yayıncılık, 1436/2015.
- Şîrâzî, Ebû İshak, *el-Mühezzeb*, nşr. Muhammed ez-Zühaylî, I-VI, Dımaşk: Dârü'l-kalem - Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1412-17/1992-96.
- Şîrâzî, Ebû İshak, *et-Tebşıra fi usûli'l-fıkh*, nşr. M. Hasan Heyto, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1980.
- Şîrâzî, Ebû İshak, *et-Tenbih*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1418/1997.
- Şîrâzî, Ebû İshak, *Şerhu'l-Lüma'*, nşr. Abdülmecid Türki, I-II, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Şîrbînî, Abdurrahman b. Muhammed, *Takrîrü's-Şîrbînî alâ Cem'i'l-cevâmi' li'l-imâm İbnî's-Sübki*, Hasan b. Muhammed el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-cevâmi'* içinde, I-II, Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1358.
- Şîrbînî, Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1427/2006.
- Tahâvî, *el-Muhtasar*, Kahire: Matbaatü dâri'l-kitâbi'l-Arabî, 1370.

- Tarsûsî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye alâ Mir'âti'l-usûl*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1439/2018.
- Teftâzânî, *et-Telvîh*, nşr. M. Adnan Dervîş, I-II, Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebü'l-Erkâm, 1419/1998.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah, *Tenvîrül-ebşâr*, İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* içinde, nşr. Hüsâmeddin b. M. Sâlih el-Ferfûr, I-XVI, Dımaşk: Dârü's-sekâfe ve't-türâs, 1421/2000.
- Ünalın, Abdülkerim, "İslam Hukukunda Gaibin / Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2001): 111-148.
- Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1412/1992.
- Zekerîyyâ el-Ensârî, *Fethu'l-vehhâb: Şerhu Menheci't-tullâb*, Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî* içinde, nşr. Abdullah Mahmûd M. Ömer, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Zerkeşi, Bedreddin, *el-Bahrül-muhît*, nşr. Abdüsettar Ebû Gudde v.dğr., I-VI, Küveyt: Vizâretü'l-evkâf veş-şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, Bağdat: Matbaatü's-Selmân el-A'zamî, 1387/1967.
- Zeylaî, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik*, I-VI, Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1313-15.
- Zühaylî, M. Mustafa, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh'l-İslâmî*, Dımaşk: Dârü'l-hayr, 1423/2003.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkühü's-Şâfiî el-müeyesser*, I-II, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1438/2017.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkühü'l-İslâmî ve edilletüh*, I-VIII, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1405/1985.
- Zühaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fıkıh*, Trablus: Külliyyetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, 1410/1990.
- Zühaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fıkıh'l-İslâmî*, I-II, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1406/1986.
- Züheyr, M. Ebü'n-Nûr, *Usûlü'l-fıkıh*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1412/1992.

An Oft-Repeated Fallacy in Writing and Teaching Islamic Legal Methodology and Its Significations: The Case of *Mafqūd*

Once the evidence of “*istiṣhāb*” (presumption of continuity), a matter widely discussed within *uṣūl al-fiqh* (the science that studies the sources of *al-fiqh* and the methods of deriving rulings from these sources; as well as the literature related to this science), is examined from an integrative perspective, it can be said that it is the expression of a chain of thoughts converging on the essential consideration “*al-yaqīn lā yazūl bi al-shakk*” (a certainty is not removed by doubt). The common aspect of this evidence echoed in Islamic jurisprudence might be verbalized as “to rule that a situation existing previously is continuing at present until the contrary is proven”; to put it succinctly, “to presume that what is remains in the same state as it was”. The article does not discuss types of presumption of continuity, nor the expansions of this main principle that appears in *Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye* (article 4) and is, according to some authors of legal maxim works, one of the five universal maxims encompassing the whole of Islamic law. Instead, it draws attention to and deliberates on the significations of an oft-repeated fallacy exemplifying knowledge that has become almost axiomatic in the examination of the evidential value of “*istiṣhāb al-ḥāl*” (presumption of continuity of a legal status *quo ante*) which is generally presented as a type of presumption of continuity.

A methodological disagreement is formulated as, “according to the Hanafis, presumption of continuity is a valid proof for preserving (*daf‘*) existing rights depending on preexisting conditions, yet it is not valid for the-acquisition of new ones (*ithbāt*); whereas it is valid in both cases according to the Shāfi‘is”. One of the salient examples of this relates to the question of a person who has moved away from his hometown and whose vital status is unknown (*mafqūd*): Can he inherit property, and can his property be inherited? According to the information reiterated in numerous Hanafī works of *uṣūl al-fiqh*, recent textbooks of *uṣūl al-fiqh*, as well as modern scientific publications, for both the Hanafis and the Shāfi‘is, the property of the missing person –before the death of the missing person is certain or is declared by the court– cannot be divided among his heirs (presumption of continuity is a valid proof in *daf‘*); however, the two schools hold different positions on whether the missing person can inherit the property of his relatives who died within this period before the missing person’s vital status is clarified. According to the Shāfi‘is, the missing person can inherit from them (presumption of continuity is a valid proof in *ithbāt*, too), whereas the Hanafis maintain that the missing person cannot inherit from them (presumption of continuity is not a valid proof in *ithbāt*).

Our investigation concludes with the opinion that the widespread knowledge in the writings and teachings of *uṣūl al-fiqh* concerning the heirship of the missing person is an “oft-repeated fallacy” and observes that this fallacy, repeated for centuries, also persists in the present day. It is also emphasized that the second part of the formula “the missing person is deemed alive in respect to his own rights and dead in respect to the rights of others”, which became widespread in Hanafī works of *furū‘ al-fiqh* ([in short *al-fiqh*] the science that deals with a person’s duties

towards *Allah* and both dimensions of positive law, i.e. substantive law and procedural law; as well as the literature related to this science) after a certain period, is not a sound statement and might even have contributed to the intensification of the abovementioned oft-repeated fallacy.

In fact, it is observed that both Hanafî and Shâfiî jurists (as a matter of fact, jurists of all four schools) exhibited sound reasoning ability dealing with the question of the heirship of the missing person; nearly all of them defended the opinion that the same ruling would not apply to both regular heirs and the missing person. They asserted, beginning with the probability that the missing person could be alive, that the missing person's share must be preserved/taken under protection until his status was clarified; moreover, they attached particular importance to the calculation of the highest share the missing person might receive pursuant to the present table of inheritors as required by the rulings of Islamic laws of inheritance. Therefore, there seems to be no essential disagreement among mentioned schools on the kernel of the issue. While it is stated that according to al-Shaf'î/the Shâfiî is the missing person while missing can be an heir to his relatives, whereas according to the Hanafis he cannot be, our investigations make it possible to claim that the origin of this statement is a statement in al-Dabûsî's book titled *Taqwîm al-adilla*. However, his statement contains the expression "according to one/some of the Shâfiî scholars" and not "according to al-Shaf'î" nor "according to the Shâfiîs". Nonetheless, it is observed that after a certain period, some Hanafî works of *uṣûl al-fiqh* began to present this fallacious example to explain the abovementioned methodological disagreement.

The article classifies prominent Hanafî works on *uṣûl al-fiqh* after al-Sarakhsî under three categories: a) Those that preferred not to use the matter of heirship of the missing person as an example, b) those that used this example only to explain the Hanafî position, and c) those that gave space to this example in order to show both the Hanafî and Shâfiî approaches comparatively.

Examining the Hanafî literature on *furû' al-fiqh*, it is observed that al-Shaybânî's (d. 189/805) narrative about this issue in *al-Aṣl*, the primary resource of the school, has not been generally reflected afterwards in its entirety. The statement, "the missing person cannot be heir to anybody who died while he was missing" that appeared first in al-Qudûrî's (d. 428/1037) *al-Mukhtaṣar*, has been effective in reinforcing of mentioned fallacy (that is, "the missing person could inherit from one's relatives according to the Shâfiîs, whereas the missing person could not be an heir according to the Hanafîs") which is clearly reiterated in some later Hanafî books on *uṣûl al-fiqh*. In addition to that, the widely circulated formula in Hanafî works on *furû' al-fiqh* that "the missing person (...) is deemed dead in respect to others' rights" also contributed to the circulation of this fallacy.

Some authors, taking notice of that the statements regarding the missing person –he cannot be an heir to anybody and is deemed dead in respect to others' rights– are inconsistent with the ruling applied in this matter, provided reasonable explanations for this inconsistency. However, recently written textbooks and numerous research texts concerning the issue have failed to take notice of these explanations

and continue to use this formula as a symbolic example of the methodological disagreement among the Hanafis and the Shāfi'īs.

As far as we can see, Shāfi'ī works on *uṣūl al-fiqh* and *furū' al-fiqh* neither state that the missing person can be an heir, nor that there exists a methodological disagreement between themselves and the Hanafis. On the contrary, principal Hanafī and Shāfi'ī sources on *furū' al-fiqh* (particularly al-Shaybānī's [d. 189/805] *al-Aṣl*) determine that "the missing person is not known to be alive or dead" and his shares is taken under protection until his status is clarified", which means that the two schools do not differ from each other in their approaches. Although this is obvious, it is observed that a fictitious methodological disagreement has been produced as if there was a disagreement in *furū' al-fiqh*, which has led to the oft-repeated fallacy: "The missing person cannot be an heir according to the Hanafis but can be one according to the Shāfi'īs". This fallacy has survived for centuries and still persists today.

Conversely, it is established that numerous scholars of *uṣūl al-fiqh* refrain from repeating this example. Interestingly, Ibn Nujaym, who repeats this fallacy in his various works, cites in his *The Treatise on Istiṣhāb*, Ibn Humām's statement –the one he follows– "the missing person is an heir according to Shāfi'īs, but not according to us", and then he states that this is a "sahw" (an overlooked mistake). Afterwards Ibn Nujaym provides the explanation, "the ruling transmitted by both schools is that the missing person's share will be preserved". Still, among those who are cognizant of this warning, which could fulfill a significant function in correcting the oft-repeated fallacy in question, none of them –as far as we know– exhibited a particular interest in it or attempted to disrupt the faulty knowledge transfer with a critical perspective in the light of the abovementioned analysis.

The article ends by dealing with some problems of method suggested by the above-mentioned findings and their negative impacts on the development of legal thought. It draws attention especially to the disadvantages of regarding established knowledge reiterated in the works of *uṣūl al-fiqh* as data distilled through centuries without exhibiting any hesitation about their reliability and of neglecting works of *furū' al-fiqh*. It points out that the rulings of *furū' al-fiqh* appear in these works merely as examples, that is to say, the intention here is not to teach the ruling of *furū' al-fiqh*, but to explain the relevant methodological principle. Meanwhile, it shows that numerous authors, probably under the influence of the repetition for centuries, cite those passages of works where presumption of continuity and the missing person are mentioned and presume that this knowledge is contained in the relevant passages, even though the supposed knowledge does not exist in the works of *uṣūl al-fiqh* they cite. In addition, the article underlines the significance of a critical approach and conceptual refinement in writing and teaching *al-fiqh*, and the necessity of encouraging analytical thought and prioritizing theories of *al-fiqh* instead of making students memorize rulings of legal events.

Keywords: *mafqūd*, *istiṣhāb*, *daf'*, *ithbāt*, inheritance, heir, inheritor, *uṣūl al-fiqh*, *furū' al-fiqh*.

İhtisar mı Müstakil Eser mi? *Ravzatü'n-nâzır*'ın *el-Mustasfâ* ile Bağlantısına Dair Bir İnceleme*

Muhammed Usame Onuş**

Hanbelî mezhebinin günümüze ulaşan mütakâmil ilk usûl-i fıkıh eseri V. (XI.) asrın ortalarında kaleme alınmıştır. Bu tarihten sonra usûl-i fıkıh eserleri önceki döneme nispetle daha yoğun bir şekilde kaleme alınmış olsa da söz konusu eserler Mu'tezilî ve Eş'arî kaynaklara sıklıkla müracaat etmiş, tedris ve telif faaliyetlerine konu olmak açısından mezhepte yeterince ilgi görmemiştir. Fakat İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *Ravzatü'n-nâzır* adlı eseri önceki usûl-i fıkıh eserlerinin aksine tedris faaliyetlerinde kullanılmış ve mezhepteki usûl-ı fıkıh telifatına kaynaklık etmiştir. Eş'arî geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Gazzâlî'nin büyük oranda *el-Mustasfâ* adlı eserinden istifade edilerek kaleme alınmış olmasından dolayı *Ravzatü'n-nâzır*'ın da önceki eserler gibi ilgi görmemesi beklenebilir. Fakat İbn Kudâme, bazı tasarruflarla eserini *el-Mustasfâ*'dan ayırtmaya çalışmıştır. Bu çalışmada İbn Kudâme'nin *Ravzatü'n-nâzır*'ı *el-Mustasfâ*'nın standart bir ihtisarı olmaktan çıkaran ve Hanbelîler'in geleneksel tavırlarına daha yakın bir eser haline getiren tasarrufları üzerinde durulacaktır. *Ravzatü'n-nâzır*'daki usul görüşleri ile kelamî uzantıları olan meselelere dair yaklaşımlar, eserde takip edilen sistematik ve kullanılan kaynaklar *el-Mustasfâ* ile karşılaştırılarak analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, Hanbelî mezhebi, usûl-i fıkıh, Gazzâlî, *el-Mustasfâ*.

Ebû Muhammed (İbn Kudâme) el-Mustasfâ'nın bablarını almış, kendi görüşüne göre tasarruflarda bulunmuş ve eserini onun üzerine inşa etmiştir. Ya Ebû Hâmid'in (Gazzâlî) yaptığı gibi babları kutuplar altına taksim etmeye ihtiyaç duymamış veya (Ravza) (Gazzâlî'nin) eserinin muhtasarı olmasın diye tertibi değiştirerek iki kitap arasındaki farkı göstermek istemiştir. Çünkü o, Ebû Hâmid'in eserini ortaya koyduğu mezhep dışındaki bir mezhep için müstakil bir eser kaleme almaktadır. Zira Ebû Hâmid, Eş'arî ve Şâfiî iken Ebû Muhammed, Hanbelî ve Eserîdir.¹

* Çalışmayı baştan sona okuyarak katkılarını esirgemeyen Dr. Orhan Ençakar ve Bayram Pehlivan'a teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Assistant Professor, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye. ORCID 0000-0002-4464-0742 usame.onus@marmara.edu.tr

1 Tûfî, *Şerh*, I, 98.

Giriş

Hanbelî mezhebi teşekkülünden itibaren özellikle fıkıh usûlü ve kelama dair yaklaşımlarıyla diğer mezheplerden farklı özelliklere sahip olmuştur. Diğer mezheplerin ilmî bir disiplin olarak fıkıh usûlüyle meşguliyetleri İslam tarihinin nispeten erken dönemlerine kadar giderken Hanbelî mezhebinin bu hususa dair kayda değer ilk çabası V. (XI.) asrın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) mezhebin günümüze ulaşan ilk mütekâmil fıkıh usulü eseri *el-Udde fi usûli'l-fikh*'ı bu çabanın bir ürünüdür. Fakat Ferrâ ile beraber usul eserleri daha yoğun bir şekilde kaleme alınmış olmasına rağmen bu eserlerin mezhepte yaygın bir etkiye sahip olmadığı ve usûl-i fıkha dair ilginin yaygınlaşmasına yeterince katkı sağlamadığı söylenebilir. Zira *el-Udde*'nin yanı sıra Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin (ö. 510/1116) *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*'ı ile Ebü'l-Vefâ İbn Akîl'in (ö. 513/1119) *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*'ının başta Mu'tezilî alim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*'i ile Bâkullânî'nin (ö. 403/1013) *et-Takrib ve'l-irşâd*'ı olmak üzere Mu'tezile veya Eş'arî usul geleneği tarafından üretilen eserlerden istifade ile kaleme alındığı anlaşılmaktadır.² Bu eserler mezhep içerisinde uzun süreli bir etkiye sahip olmamıştır. Mezkûr eserlerin tedris faaliyetlerine veya şerh ve ihtisar yazımına konu olduğuna dair yeterince bilgi bulunmaması da buna işaret etmektedir. Bunun en muhtemel iki sebebi, söz konusu eserlerde mezhebin kalamî problemlere mesafeli tavrıyla çelişen birtakım meselelere yer verilmesi ve onların Hanbelîler'in geleneksel rakibi haline gelmiş olan bazı isim ve gruplarca telif edilen kitaplara dayanıyor olmasıdır. Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *Ravzatü'n-nâzir*³ adlı eserini kaleme aldığı tarihe kadar çoğunluğu Ferrâ'nın öğrencilerinden oluşan Hanbelî alimlerince bazı usul eserleri yazılmış olması mezhepte "Ferrâ ve ashâbı"nın usûl-i fikhî daha yoğun bir şekilde işlediğine işaret etse de günümüze ulaşmayan bu eserlerin de benzer endişelerle mezhep gündemini işgal etmemesi, mezhebin genel gündemi açısından kalamî unsurlarla iç içe geçmiş usûl-i fıkha dair bu ilgi eksikliğinin devam ettiğini göstermektedir. Bununla beraber İbn Kudâme'nin *Ravza*'sı her ne kadar bazı eleştirilere muhatap olmuşsa da önceki usul eserlerinin aksine mezhepte

2 Bk. Mübârekî, "Mukaddime", I, 36, 42-44; Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 53-56; İbrâhim b. Abdullah, "Tedvînü usûli'l-fikh inde'l-Hanâbile", s. 130; Özmen, "Doğuşundan Tedvînine Hanbelî Fıkıh Usûlü Geleneği", s. 203-209; İbn Akîl, *el-Vâzih* (Abdullah b. Abdülmuhsin), II, 343; IV, 432; V, 392. Bu konuda değerlendirmeler için bk. Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 16-17, 22-23.

3 Bundan sonra esere metin içinde *Ravza* adıyla işaret edilecektir.

yaygın bir ilgi görmüş ve mezhep müntesipleri tarafından tedris faaliyetlerinde kullanılmıştır.

Ravza ile Eş'arî geleneğın en önemli temsilcilerinden Gazzâlî'nin (ö. 505/ 1111) *el-Mustasfâ*'sı arasındaki benzerlikler İbn Kudâme'nin *el-Mustasfâ*'dan istifadesinin mahiyeti hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmasına sebep olmuştur. Bazı araştırmacılar *Ravza*'nın *el-Mustasfâ*'nın bir tür özeti olduğunu, ancak eserde mantık mukaddimesine yer verilmesi sebebiyle "felsefe-mantık yönelimli" usul eserleri arasında sayılması gerektiğini öne sürmüştür.⁴ Diğer bir kanaat ise *Ravza*'nın büyük oranda *el-Mustasfâ*'dan istifadeyle telif edilmiş olmakla birlikte onun sadece bir özet olarak nitelendirilemeyeceği ve iki eserde yer alan mantık mukaddimelerindeki benzerlikler ve meselelerin vazediliş tarzı dikkate alındığında *Ravza*'nın "Şâfiî-mütekellimîn usul anlayışının Hanbelî mezhebine giriş sürecindeki en önemli gelişmeyi temsil"⁵ ettiği şeklindedir.⁶ Fakat her hâlükârda *Ravza*'nın dayandığı temel kaynağın *el-Mustasfâ* olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır.⁷

4 Bk. Dönmez - Köksal, "Usûl-i Fıkıh", s. 205-204.

5 Ansiklopedi maddesinde Koca, özellikle mantık mukaddimesinde İbn Kudâme'nin Gazzâlî'den derin bir şekilde etkilendiğini söylemiştir: "Bu iki eserin özellikle mantık ilmini ele alan mukaddimeleri arasındaki benzerlik ve paralellikler Gazzâlî'nin fıkıh usulü anlayışının İbn Kudâme'yi derin bir şekilde etkilediğini, ayrıca *Ravzatü'n-nâzır*'daki kelime seçimi ve meselelerin vazediliş tarzı kaynaklarının başında *el-Mustasfâ*'nın geldiğini göstermektedir. Bu özelliklerinden dolayı *Ravzatü'n-nâzır*, Şâfiî-mütekellimîn usul anlayışının Hanbelî mezhebine giriş sürecindeki en önemli gelişmeyi temsil etmektedir" (Koca, "Ravzatü'n-nâzır", s. 476). Yazar, farklı bir çalışmasında Gazzâlî'nin usul anlayışıyla "varlığını kelamî ve felsefi metotlara karşı mücadele etmeye borçlu olan" Hanbeliler arasında bir uzlaşmanın "mantık mukaddimesinin ihtisar edilmesiyle sağlanabilecek derecede kolay" olmayacağını şu şekilde ifade etmiştir: "Zira, önemli olan *el-Mustasfâ*'yı ihtisar etmek değil, felsefenin temel dallarından biri olan mantık ilmini fıkıh usulünün mukaddimesi yapan ve usulle ilgili görüşlerini bu mantık ilkeleriyle temellendiren Gazzâlî'nin usul anlayışıyla kuruluşundan günümüze kadar varlığını kelamî ve felsefi metotlara karşı mücadele etmeye borçlu olan Hanbeliyye'nin görüşlerini uzlaştırmaktır. Bize göre bu uzlaşma, *el-Mustasfâ*'nın mantık ilkelerinin tartışıldığı mukaddimesinin ihtisar edilmesiyle sağlanabilecek derecede kolay değildir. Eğer böyle olsaydı, İbn Kudâme'den sonra gelen İbn Teymiyye, ömrünü Şâfiî-Eş'arî kelamcılarıyla mücadele ederek geçirmek zorunda kalmazdı" (Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s. 124).

6 Nusret Dede de çalışmasında Koca'nın ansiklopedi maddesindeki kanaatlerini tekrarlamaktadır (bk. Dede, *İbn Kudâme Penceresinden Fıkıh Usûlü*, s. 27-28).

7 İbn Kudâme'nin *el-Mustasfâ*'dan istifade ettiğini söyleyen Tüfi, bu iki eseri gören Hanbelilerin özellikle mantık mukaddimesi sebebiyle benzer kanaatte olduğunu nakletmiştir (Tüfi, *Şerh*, I, 98). *Ravza*'yı şerheden İbn Bedrân da İbn Kudâme'nin eserini yazarken Gazzâlî'yi takip ettiğini ifade etmiştir (İbn Bedrân, *el-Medhal*, s. 464; İbn

İbn Kudâme *Ravza*'yı büyük oranda *el-Mustasfâ*'dan istifade ederek kaleme almış ve hatta bazı ifadeleri harfi harfine iktibas etmiş olmasına rağmen, eserin sadece bir ihtisar olmaktan öte anlamlar taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Kudâme, eserinde *el-Mustasfâ*'nın tertibinde bazı tasarruflarda bulunmuş, daha önceki Hanbelî alimlerinin usûl-i fıkhâ dair görüşlerini nakletmiş, Hanbelî otoritelerince öne sürülen görüşleri ele almaya gayret etmiş ve meseleleri işlerken ayrıntılarına ileride değinileceği üzere özellikle kelimî problemlerde kendi mezhebinin hassasiyetlerini gözeten önemli tasarruflarda bulunmuştur.

Bu çalışmanın amacı, *Ravza*'nın ana hatlarıyla Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sını esas almasına rağmen Hanbelîler'in geleneksel olarak nitelenebilecek tavırlarını yansıtan bir fıkıh usulü eseri telif etme amacının ürünü olduğunu göstermektir. Bu bağlamda İbn Kudâme'nin usul görüşleri ile kelimî uzantıları olan meselelere dair yaklaşımları, eserde takip ettiği sistematik ve kullandığı kaynaklar *el-Mustasfâ* ile karşılaştırılacaktır. Bununla beraber çalışmanın temel odak noktası iki müellifin usul görüşlerini ayrıntılı bir şekilde karşılaştırarak usul anlayışlarını bütün yönleriyle ortaya çıkarmak değildir. Dolayısıyla yapılacak karşılaştırma ve değerlendirmeler seçilen örnekler üzerinden yapılacak ve usul görüşleri uzun uzadıya tartışılmayacaktır. Bu çalışma için iki eserin tamamı gözden geçirilmiş olmasına rağmen özellikle kelimî meselelere dair karşılaştırmaların yapıldığı kısımlar buna dair örneklerin daha görünür olduğu hükmün hakikati, ibâha, mutlak emir gibi meselelerde yoğunlaşmıştır. Bu karşılaştırma sonucunda ortaya çıkan farklılıkların ve benzerliklerin *Ravza*'yı hangi seviyede *el-Mustasfâ*'dan müstakil⁸ bir eser haline getirdiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Fakat İbn Kudâme'nin bu eserinin Hanbelîler'in fıkıh usulüne dair bakış açılarında ne kadar bir farklılığa yol açtığını ortaya koyabilmek amacıyla İbn Kudâme öncesinde onların bu ilmî disipline karşı olan tavırları özetle gösterilecektir. Zira Hanbelî mezhebinde usûl-i fıkhâ eseri kaleme alan ilk isim İbn Kudâme olmadığı halde kendisinden önce kaleme alınan usûl-i fıkhâ ilmine ve eserlerine mezhep müntesipleri tarafından verilen tepkilerin ortaya

Bedrân, *Nüzhe*, I, 19). Ayrıca bk. Sâlim, "Mukaddime", s. 8; et-Türkî, *el-Mezhebül-Hanbelî*, II, 216; Sa'îd, *İbn Kudâme*, I, 121; Nemle, "el-Mukaddime", I, 37; Mirâbî, "Mukaddime", s. 13.

8 Çalışmanın başlığında ve metnin muhtelif kısımlarında yer verilen bu ifade Tüfî'nin başta alıntılanan yorumundan esinlenerek kullanılmaktadır. Bu kullanım İbn Kudâme'nin eserini kaleme alırken güttüğü amacı yansıtmaya yönelik olup *Ravza*'nın *el-Mustasfâ*'dan tamamen bağımsız bir eser olduğu anlamında değildir. Nitekim Tüfî bu ifadeye İbn Kudâme'nin *Ravza*'yı *el-Mustasfâ*'dan farklılaştırmasının sebebinin anlatırken yer vermiştir (bk. Tüfî, *Şerh*, I, 98).

konması ve buna dair sebeplerin tespit edilmesi *Ravza*'nın önceki döneme nispetle mezhepte niçin daha yoğun bir ilgiye mazhar olmasını açıklamakta yardımcı olacaktır.

I. Hanbelîler'in Usûl-i Fıkha Yaklaşımı

Fıkıh usulü Hanbelîler'in gündemini diğer mezheplere nispetle daha geç bir dönemde meşgul etmeye başlamıştır. Ahmed b. Hanbelî'den itibaren Hanbelîler'in hüküm ortaya koyarken belirli prensipler temelinde hareket ettikleri ve ehl-i hadis olarak nitelenen anlayışa uygun bir şekilde Kur'an ve sünnet vurgusunu öne çıkaran bir usul izledikleri söylenebilir. Fakat özellikle mütekaddimîn⁹ döneminde usûl-i fıkıh ilmine yeterince ilgi göstermedikleri anlaşılmaktadır. Burada kastedilen Hanbelîler'in usûl-i fıkha tamamen karşı olmaları değil kelamî unsurlarla bağlantısı sebebiyle usûl-i fıkıh ile ilgili meselelerin yoğun bir şekilde gündemi meşgul etmemesidir. Bu sebeple Hanbelîler'in bu tavırlarının doğrudan usûl-i fıkha yönelik olmadığını özellikle vurgulamak gerekir. Zira Ahmed b. Hanbelî'nin görüşlerini toplayarak değerlendiren ve usûl-i fıkıh eserlerini III. (IX.) asrın başından itibaren ortaya koyan diğer mezheplerle¹⁰ neredeyse aynı dönemde muhtasar türünde müstakil ve sistematik fıkıh eserlerini kaleme alıp teşekkülünü tamamlayan¹¹ bir mezhebin fûrû hükümlerini bir metodoloji takip etmeden ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. Hanbelî mezhebindeki usûl-i fıkha yönelik bu ilgi eksikliği daha ziyade usûl-i fıkıh ilmine dair faaliyetlerin aklî ve teorik bir düzlemde yürütülmesinin ve bu dönemlerde kaleme alınan eserlerde kelamî

9 Hanbelîler fıkıh tarihine dair dönemlendirmede diğer mezheplerin mütekaddimîn-müteahhirîn şeklindeki ayırımının aksine mütekaddimîn-mütevassıtîn-müteahhirîn şeklinde üçlü bir ayırım yapmışlardır. Bu ayırıma göre Ferrâ'nın (ö. 458/1066) mezhep riyasetine geçmesi mütekaddimîn döneminin sonu ve mütevassıtîn döneminin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla yukarıda "mütekaddimîn" ile Ferrâ öncesi dönem kastedilmektedir (bk. Ebû Zeyd, *el-Medhalül'l-mufasssal*, I, 135, 217, 463; Kaya, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", s. 188; Koca, "Hanbelî Mezhebi", s. 540).

10 İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'si günümüze ulaşan ilk usûl-i fıkıh eseridir (bk. Bedir, "er-Risâle", s. 117). Hanefî mezhebinde ise *er-Risâle*'den önce fıkıh usulü meselelerini içeren risaleler kaleme alındığı ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) bir eserinin olduğu nakledilmekle beraber Yılmaz bu eserin bugün anladığımız mânada "usûl-i fıkıh ilmi" ile ilgili olmadığını ifade etmektedir (bk. "Hanefî Mezhebinin Rical ve Kitabiyatına Dair Bazı Tetkikat", s. 62-63). Hanefî mezhebinde günümüze ulaşan ilk Hanefî fıkıh usulü eseri Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Füsûl fi'l-usûl*'üdür (bk. Özel, "Hanefî Mezhebi", s. 25). Mâlikî mezhebinden ilk usul eseri Ebû Bekir el-Ebherî (ö. 375/986) tarafından kaleme alınmıştır (bk. Kaya, "Mâlikî Mezhebi", s. 531).

11 Hanbelî fakihî Hırakî'nin (ö. 334/946) *el-Muhtasar* adlı eseri de diğer mezheplerin muhtasar türündeki ilk eserlerini kaleme aldığı IV. (X.) asrın ilk yarısında kaleme alınmıştır (bk. Onu, *Hırakî'nin el-Muhtasar'ı*, s. 2).

mesele ve yöntemlerin kullanılmasının vermiş olduğu menfi intiba sebebiyle olmalıdır.¹²

Hanbelîler'in günümüze ulaşan ilk mütekâmil usul eseri¹³ Ferrâ tarafından telif edilen *el-Udde* olsa da ondan önce Ebü'l-Hasan et-Temîmî (ö. 371/982),¹⁴ oğlu Ebü'l-Fazl et-Temîmî (ö. 410/1019)¹⁵ ve Ferrâ'nın hocalarından İbn Hâmid'in de (ö. 403/1012) usule dair eserlerinin olduğu nakledilmiştir.¹⁶ Fakat bunlar günümüze ulaşmadığı gibi eserler hakkında verilen bilgiler de oldukça sınırlıdır. Ulaşılabilen sınırlı bilgiler arasında söz konusu müellif ve eserlerin kelam ile irtibatını kuran işaretlerin varlığı, onların bu sebeple mezhepte yeterince ilgi görmediği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Zira Ebü'l-Hasan et-Temîmî ve Ebü'l-Fazl et-Temîmî'nin Eş'arî düşüncenin önemli temsilcileri arasında yer alan Bâkîllânî (ö. 403/1013) ile olan yakın dostluklarıyla "Temîmîler'in Ahmed (b. Hanbel)'in yolundan saptıkları"na dair kanaat beraber zikredilerek bu ikisi arasında bir ilişki olduğu ima edilmiş¹⁷ ve Temîmîler, Eş'arîler'e en yakın grup olarak tavsif edilmiştir.¹⁸ İbn Hâmid'in teşbihe varan görüşlere sahip olduğu nakledilmekle beraber usûl eseri¹⁹ hakkında kayda değer bir malumata ulaş-

- 12 Ehl-i hadisin akli ve teorik unsurlar içermesi sebebiyle fıkıh usulüne mesafeli yaklaşımları ve bu alanda eser kaleme almakta isteksiz davrandıkları ifade edilmiştir (bk. Dönmez - Köksal, "Usûl-i Fıkıh", s. 27).
- 13 Ferrâ'dan kısa süre önce yaşamış olan İbn Şihâb el-Ukberî'nin (ö. 428/1037) usûl-i fıkıhla ilgili risalesi de günümüze ulaşmıştır. Fakat bu risale mütekâmil ve sistematik bir usul eseri mahiyetinde değildir (risale hakkında bilgi ve değerlendirme için bk. Ukberî, *Risâle*, s. 5-20).
- 14 Ebü'l-Hasan et-Temîmî'nin eseri ile ilgili kayıtlar için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 233; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, III, 247; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 16.
- 15 Biyografi ve tarih kitapları Ebü'l-Fazl et-Temîmî'nin böyle bir eser kaleme aldığını kaydetmemiştir. Bu eserin varlığından Ferrâ'nın ona yaptığı atıf sayesinde haberdar olabiliyoruz. Kur'an'da mecaz olup olmamasıyla ilgili olan bu atıf önce Ferrâ'nın *el-Udde*'sinde daha sonra Ferrâ'dan naklen *el-Müsevvede*'de yer almaktadır (bk. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, II, 697; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 165).
- 16 İbn Hâmid'in eseriyle ilgili kayıtlar için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 259; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, III, 309.
- 17 İbn Teymiyye, Ebü'l-Hasan et-Temîmî ve Bâkîllânî arasındaki dostluğun meşhur olduğunu nakletmiştir (İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, IV, 167). Zehebî, Ebü'l-Fazl et-Temîmî ve Bâkîllânî arasındaki dostluğun yetmiş yıl boyunca devam ettiğini ifade etmiştir (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 152-53).
- 18 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, IV, 167. Şerafettin Gölcük Ebü'l-Hasan et-Temîmî ile Bâkîllânî arasındaki münazaraların Hanbelîler'in kelama dair tavırlarında yumuşamaya sebebiyet verdiğini ifade etmiştir (Gölcük, "Bâkîllânî", s. 531).
- 19 İbn Hâmid'in *Tehzîbü'l-ecvibe* adlı eserinin de bir usûl-i fıkıh eseri olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair kanaatler sorgulanmalıdır (bu kanaatler için bk. Kâyidî, "el-Mukaddime", I, 16; Sâmerrâî, "Mukaddimetü'l-muhakkık", s. 5). Zira bu eser daha ziyade Ahmed b. Hanbel'in görüş beyan ederken kullandığı bazı kavramların anlamını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca İbn Hâmid'in usule dair meselelere yer

lamamıştır. Bununla birlikte İbn Teymiyye de İbn Hâmid'in teşbihe varan görüşlere sahip olduğunu ifade etmiştir.²⁰ Hanbelîlerin sıklıkla muhatap olduğu böyle bir eleştirinin Hanbelî bir âlim tarafından başka bir Hanbelî âlim için yapılmış olması, İbn Hâmid'e yönelik eleştirilerin onun sadece kelâmla ilgili görüşlerinden kaynaklanmadığını, aynı zamanda kelâmî problemlerle iştigal ederek Hanbelîlerin "sükût etme" ve "bilâkeyf" iman etme anlayışlarına aykırı davranmasıyla da ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu durum eserinin mezhep müntesipleri tarafından hakkında bilgi verilmeyecek kadar ilgi görmemesinin sebepleri arasında sayılabilir.

Literatürde kelâm ile iştigal etme açısından Hanbelî mezhebinde bir yu-muşamanın ilk işaretlerinin İbn Hâmid'de görüldüğü ifade edilse de²¹ buna dair nispeten daha etkili gelişmelerin Ferrâ ile birlikte ortaya çıktığı söyle-nebilir. Ferrâ'nın kaleme aldığı usul eseri mezhebin yerleşik tavrına aykırı tartışmalara yer verdiği halde günümüze ulaşabilmiş ve daha da önemlisi söz konusu tartışmalar "Ferrâ'nın ashabi"²² olarak nitelenen bir ulema grubu tarafından devam ettirilmiştir. Bu alimler arasında Ferrâ'nın önde gelen öğrencilerinden Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî ile (ö. 510/116) Ebû'l-Vefâ İbn Akil (ö. 513/1119) en dikkat çeken isimlerdir.

V. (XI.) asrın ortalarına gelindiğinde Bağdat Hanbelîleri arasında mezhebin önde gelen ismi Ferrâ'nın öncülüğünde kelâm ve onunla yakından irtibatlı olan usûl-i fıkha daha müspet yaklaşan bir eğilim ortaya çıkmış ancak yine de mezhebin ana çizgisindeki eleştirel tavır hâkim söylem olmaya devam etmiştir. *el-Udde* esas itibarıyla Mu'tezilî usulcü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Mâlikî-Eş'arî usulcü Bâkîllânî ve Hanefî-Mu'tezilî²³ usulcü Cessâs'ın eserlerinden besleniyordu. Önceki dönem fıkıh usulü müelliflerinin aksine Kelvezânî ve İbn Akil gibi güçlü isimlerin Ferrâ'nın bu eserini gerek içerik gerekse kaynak açısından takip etmesi mezhepte ilk defa kelâmı dair tartışmaların önceki dönemlere nispetle daha uzun soluklu bir şekilde gündemde kalmasını sağlamıştır.²⁴ Bununla beraber Ferrâ'nın teşbih ve teciime

vermenin *Tehzîbü'l-ecvibe*'nin amacına uygun olmadığını söyleyerek okuyucuyu kendi usul eserine yönlendirmesi de *Tehzîbü'l-ecvibe*'yi bir usul eseri olarak kaleme almadığını göstermektedir (İbn Hâmid, *Tehzîbü'l-ecvibe* (Sâmerrâî), s. 193).

20 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, VI, 54.

21 İbrahim Aslan Hanbelî mezhebi içinde kelâm yapmaya götüren çabaların mezhepte İbn Hâmid ile başladığını ifade etmektedir (Aslan, "el-Usûlü'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu", s. 58).

22 Literatürde geçen "Ferrâ ve ashabi" nitelemesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. OnuŖ, VI.-VII. Asırlarda DimaŖk Hanbelîliği, s. 147-51.

23 Cessâs'ın Mu'tezilî olmasıyla ilgili kanaat için bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 155-56.

24 İbn Akil'in eserini tahkik eden George Makdisi, *el-Vâzih*'in sadece bir usul eseri

varan görüşleri sebebiyle mezhebe “kıyamete kadar temizlenemeyecek bir kir bulaştırdığı”²⁵ şeklinde eleştirilmesi ve ayrıca Hanbelîler tarafından İbn Akil’in ölümüne fetva verilmesi²⁶ mezhebin eleştirilere konu olan meseleleri içeren disiplin ve eserlere dair katı tutumunun aynı sertlikle devam ettiğine işaret etmektedir. Ferrâ’nın hem tecsim ve teşbih ile suçlanması hem de eserinde Mu‘tezilî ve Eş‘arî kaynaklarına yaslanması birlikte düşünüldüğünde ona ve kendisini takip edenlere yönelik tepkilerin sadece sahip oldukları görüşlere dair değil daha ziyade bu görüşlere ulaşırken Hanbelîler’in Ahmed b. Hanbelî’den itibaren süregelen kelamî hususlarda “bilâkeyf” iman etme ve “sükût etme” prensibini ihlal etmelerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Ferrâ’nın *el-Udde*’sinden İbn Kudâme’nin *Ravza*’yı kaleme almasına kadar geçen süreçte Kelvezânî ve İbn Akil dışında da usul eserleri telif eden birçok alim olmuş fakat bu eserler günümüze ulaşmamış ve literatürde onlardan çok bahsedilmemiştir.²⁷ Bu dönemde usul eseri kaleme alan müelliflerin büyük çoğunluğunun Ferrâ’nın öğrencisi olması veya bu öğrencilerden ders alan ve Ferrâ’nın temsil ettiği eğilimi takip eden isimlerden oluşması dikkat çekicidir.²⁸ Bu husus göz önünde bulundurulduğunda söz konusu eserlerin Ferrâ ve ashabının yazım yöntemini takip etmesi ve muhtemelen içinde kelama dair unsurlar barındırması, onların mezhep müntesipleri tarafından göz ardı edilmesinin en muhtemel sebeplerinden biri olabilir.

Hanbelî mezhebinde motivasyonunu kelama karşı olan menfi tavırdan alan benzer tepkiler İbn Kudâme’nin *Ravza*’sına karşı da gösterilmiştir. İbn Kudâme ile aynı dönemde yaşayan İshak b. Ahmed el-Alsî (ö. 634/1236-37) İbn Kudâme’yi *el-Mustasfâ*’da bulunan mantık mukaddimesini de özetlemesi sebebiyle tenkit etmiştir.²⁹ Fakat bu eleştirinin, Ferrâ ve ashabına yapılan eleştirilerin aksine marjinal kaldığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Kudâme ve eseri hakkında bilgi veren kaynaklarda onun şahsına ya da eserine yöneltilen ve kelama veya usule dair yaklaşımını hedef alan bir eleştiriye rastlanmamıştır. Hatta tam aksine tabakat müellifi ve Hanbelî fakihî İbn Receb (ö. 795/1393),

olmadığını aynı zamanda diğer usul eserlerinde bulunmayan bir istidlal yöntemi teklif ettiğini ve bütün İslamî ilimler için önemli bir fonksiyonu yerine getirdiğini ifade etmektedir (Makdisî, “Mukaddimetü’l-muhakkık”, II, m1-m2; III, m1-m2).

25 Bk. Safedî, *el-Vâfi*, III, 8; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 378.

26 İbn Receb, *Zeyl*, I, 322; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 190.

27 Bu dönemde kaleme alınan usul eserlerinin bir listesi için bk. Ebû Zeyd, *el-Medhalü’l-mufassal*, II, 942-44.

28 Bu isimlerin Ferrâ ile bağlantısı için bk. Onuş, VI.-VII. *Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*, s. 146-47.

29 Tüfi, *Şerh*, I, 100.

İbn Kudâme'nin kelimâ tartışmalara girmeyi hoş karşılamadığını ve bu tartışmaların temel konularından olan sıfatlar meselesinde "tefsir, tekyîf, temsil, tahrif ve ta'tîle başvurmada" naslarda geçtiği şekilde görüş beyan ettiğini ifade ederek onun Hanbelîler'in Ahmed b. Hanbelî'den itibaren süregelen tavrına sadık kaldığını vurgulamıştır.³⁰ Bu sebeplerden dolayı olacak ki *Ravza* diğer usul eserlerinin aksine Hanbelîler tarafından çokça okunan bir eser haline gelmiştir. Hatta İshak b. Ahmed el-Alsî eserin yayıldığını görünce eleştirilerine konu ettiği mantığa dair mukaddimeyi Hanbelîler'in kelimâ ve mantık ilmiyle iştiğal edeceği endişesiyle muhtemelen ya okurken ya da istinsah ederken *Ravza*'dan çıkarmayı tercih etmiştir.³¹

İbn Kudâme'nin eserini Hanbelî olan Ferrâ, Kelvezânî veya İbn Akil'in eserleri yerine Şâfiî bir isim olan Gazzâlî'nin eserine dayandırması bu üç ismin eserlerindeki Mu'tezilî izlerden uzaklaşma çabası olarak açıklanabilir. Bununla beraber İbn Kudâme'nin yaşadığı dönemde Hanbelîler'in Eş'arîler'le olan muhalefeti göz önünde bulundurulduğunda Eş'arî geleneğin önemli temsilcilerinden olan Gazzâlî'nin eserini de esas almaması beklenir. Fakat bu durumu iki şekilde açıklamak mümkündür:

1. Söz konusu dönemde Hanbelî çevrenin Eş'arî anlayışa olan bakış açısı önceki dönemlerde Mutezilî anlayışa karşı olan bakış açısından daha yumuşak bir hal almış olabilir.
2. Mutezilî'nin Mihne döneminden sonra güç kaybetmesinden dolayı gittikçe güçlenen ve Gazzâlî ile beraber ehl-i sünnet geleneğinin entelektüel faaliyetlerinin yürütüldüğü neredeyse yegâne mecra haline gelen Eş'arî düşünce ile olan irtibatını -Eş'arî geleneğin en güçlü temsilcisi konumunda olan Şâfiîlerin etkin ve yönlendirici bir güç olduğu Dımaşk'taki ilmî ortamın Hanbelîleri zorlamasının da etkisiyle- bir şekilde kurma isteği olarak değerlendirilebilir.³²

Fakat *Ravza*'nın Ferrâ ve ashabının kaleme aldığı eserlerden farklı olarak kelimâ unsurlardan büyük oranda arındırılarak kaleme alınması ve Hanbelî kaynaklardan da yoğun bir şekilde faydalanması eserin kabul görerek yaygınlaşmasında daha belirleyici olmalıdır. Zira İbn Kudâme, eserinin temel kaynağı olarak Eş'arî geleneğin en güçlü isimleri arasında kabul edilen Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sını esas alsada eserin içerik ve tasnifinde bazı tasarruflarda bulunarak Hanbelî geleneğe daha uygun bir usul çıkarma amacı gütmüş gibidir.

³⁰ İbn Receb, *Zeyl*, III, 291.

³¹ Bk. Tûfi, *Şerh*, I, 100.

³² OnuŖ, VI.-VII. *Asırlarda Dımaşk Hanbeliliği*, s. 126-27. İbn Kudâme'nin yaşadığı dönemde Dımaşk'taki Hanbelî çevre hakkında ayrıntılı bilgi için bk. OnuŖ, VI.-VII. *Asırlarda Dımaşk Hanbeliliği*, s. 31-75.

II. *Ravzatü'n-nâzır*'ı Müstakil Bir Eser Haline Getiren Unsurlar

Ravza ile *el-Mustasfâ* arasındaki bağlantı dikkate alındığında İbn Kudâme'nin eserini Hanbelî geleneğine yaklaştıran tasarruflarının çoğu aynı zamanda onu *el-Mustasfâ*'dan farklılaştıran unsurlar olarak öne çıkmaktadır. İki eser arasındaki benzerlikler dikkat çekici seviyede olsa da İbn Kudâme'nin kelimî bağlantıları olan meselelere, kullandığı kaynaklara, eserinin tasnifine ve usul görüşlerine dair tasarrufları *Ravza*'nın farklı bir kimliğe bürünmesini sağlamaya yöneliktir. Nitekim Tüfi de İbn Kudâme'nin söz konusu tasarruflarını ve eserinde Gazzâlî ile *el-Mustasfâ*'dan hiç bahsetmeme sebebini müellifin iki eser arasındaki farkı ortaya koyma ve kendi eserinin *el-Mustasfâ*'nın ihtisarı olarak algılanmasının önüne geçme amacına bağlamaktadır. Ayrıca Tüfi, Gazzâlî'nin Eş'arî-Şâfiî kimliğine vurgu yaparak "Hanbelî-Eserî" olan İbn Kudâme'nin kendi mezhebine dair müstakil bir eser ortaya koyma amacıyla olduğunu belirtmektedir.³³

1. Kelamî Uzantıları Olan Meselelere Dair Yaklaşımlar

Ravza'yı *el-Mustasfâ*'dan farklılaştırarak onu "Hanbelî-Eserî" bir fıkıh usulü kitabı haline getiren hususların başında İbn Kudâme'nin kelimî uzantıları olan meselelerde ortaya koyduğu yaklaşım gelmektedir. Gazzâlî her ne kadar eserinin girişinde usûl-i fıkıhın kelimadan bağımsız bir ilim olması gerektiğini ve dolayısıyla eserinde kelimî problemlere mümkün merteye yer vermeyeceğini³⁴ söylese de kelimî uzantılarına değindiği birçok mesele mevcuttur. İbn Kudâme ise bunlara yer vermeyerek Hanbelîler'in "bilâkeyf" iman etme ve "sükût etme" tavrını devam ettirmiştir.

a. Mantık Mukaddimesindeki Örnekler

İbn Kudâme soyut kavramların ve meselelerin usûl-i fıkıha nispetle daha yoğun bir şekilde ele alındığı mantık mukaddimesinde bu soyutlamalardan büyük oranda uzak durmaya çalışmış ve Gazzâlî'nin çoğunlukla örnekleme-lerde kullandığı kelimî hususları eserine almamıştır. Mesela Gazzâlî burhanın tanımıyla ilgili bölümde Allah'ın, kişinin mukaddimelerden oluşan mürekkep bilgisini o mukaddimeler olmadan bir şekilde yaratmaya muktedir olmakla vasıflanamayacağını ifade ederken, İbn Kudâme büyük ihtimalle bunu Allah'ın kudretine bir müdahale olarak algılamış ve bu hususa hiç değinmemiştir.³⁵

33 Bk. Tüfi, *Şerh*, I, 98.

34 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 9.

35 Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 25; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 37.

Arap dilinde marife edatı alan lafızların umum ifade etmesi gerektiğini söyleyen Gazzl, kendisine yneltlen eleştiriler arasında yer alan “el-ilh” sözcüğünün marife edatı aldđđı halde tek bir zata delaletiyle alakalı açıkla-
masında dilin vznn birden fazla ilahın olmasını mümkün görmesi halin-
de bu sözcüğün de bütün ilahlar için umum ifade edeceğini söylemekte ve
bu örnekte umum ifade etmemesini sözcüğün mefhumuna bağlamaktadır.
İbn Kudme ise Gazzl’nin yaptđđı gibi uzun açıklamalar yapmak yerine
meseleye kısaca değinmekte ve benzer hususu savunmasına rağmen sadece
“eş-şems” sözcüğünü örnek göstererek “el-ilh” sözcüğünü zikretmekten ve
yorumlamaktan özellikle kaçınmaktadır.³⁶

Öte yandan Gazzl telzm bahsinde örnek olarak lemin hudusunu ve
Allah’ın muhdis (yaratıcı) olmasını içeren mukaddimleri ve bunların yol a-
tıđđı neticeyi zikrederken, İbn Kudme bundan dahi kaçınmış ve namaz ile ab-
dest arasındaki ilişkiyi örnek göstermiştir. Telzm (iki şeyin karşılıklı olarak
birbirini gerektirmesi) yöntemi meselesinde de Gazzl, fıkıh mesilini ie-
ren örneklerin yanında Allah’ın arşa yerleşmesinin muhal olması gibi kelim
Çağrışım ve uzantıları güçlü olan bir örnek daha verirken İbn Kudme yine
abdest-namaz ilişkisine ve abdestin namazın sıhhatine etkisine dair rneđđi
zikretmekle yetinmiştir.³⁷ Ayrıca Gazzl’nin kelim problemlere deđindiđđi
birçok meseleyi İbn Kudme, bu problemlerden arındırarak çok daha muhta-
sar bir biçimde ele almıştır.³⁸ Burhanın kısımlarına dair meselede Gazzl’nin
kelam bağlantısını özellikle vurguladıđđı rneđđin³⁹ *Ravza*’da yer almaması da
İbn Kudme’nin bu husustaki hassasiyetini göstermektedir.⁴⁰

b. Hüsün-Kubuh Meselesiyle İlgili rnekler

Mantık ilmine dair mukaddimede kelama karşı olan mesafeli tavır büyük
lde ilgili meselelerde işlenen tikel bazı örnekler üzerinde görülebiliyorsa
da kelamın konusunu oluşturan kll meselelerde de benzer bir tavra rastla-
nır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı hüsün-kubuh (iyilik-kötülük) tar-
tışmalarıdır. Gazzl hüküm bahsinde hükümün hakikatiyle (tanımı) konulara
başlarken kelim mezhepleri birbirinden ayıran temel hususlardan biri olan

36 Bk. Gazzl, *el-Mustasf*, s. 26; İbn Kudme, *Ravzatü’n-nzır*, s. 39.

37 Gazzl, *el-Mustasf*, s. 33; İbn Kudme, *Ravzatü’n-nzır*, s. 45.

38 Gazzl, *el-Mustasf*, s. 39-40; İbn Kudme, *Ravzatü’n-nzır*, s. 47.

39 Gazzl’nin bu hususta verdiđđi örnek şu şekildedir:

Muhkem olan her fiilin fili alimdir.

lem de muhkem bir fiildir.

O halde lemin yaratıcısı da alimdir (Gazzl, *el-Mustasf*, s. 43).

40 Bk. Gazzl, *el-Mustasf*, s. 43; İbn Kudme, *Ravzatü’n-nzır*, s. 51.

hüsün-kubuh meselesine müstakil olarak yer vermekte ve eserinin ilerleyen bölümlerinde bu meseleyle irtibatlı konularda da bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Eş'arî geleneğine mensup bir alim olarak aklın bir şeyi hasen (iyi) ya da kabih (kötü) görmesinin ve bunun üzerine hüküm inşa etmesinin mümkün olmadığını ve ayrıca fiillerdeki hüsün ve kubhun zatî değil itibarî olduğunu ifade eden Gazzâlî, hükmün ancak şâriin hitabı ile ortaya çıkacağını savunmakta ve aksini iddia eden Mu'tezile'nin görüşüne atıfta bulunarak onu çeşitli argümanlarla çürütmeye çalışmaktadır.⁴¹ İbn Kudâme ise *Ravza'nın* girişinde eserinin birinci babının "Hükmün Hakikati ve Kısımları"na⁴² dair olduğunu ifade etmesine rağmen hükmün hakikati ve hüsün-kubuh meselesine hiç değinmeyerek sadece hükmün kısımlarını açıklamakla yetinmiştir.⁴³ Ayrıca Gazzâlî mübah,⁴⁴ nesih⁴⁵ ve mutlak emrin fevr veya terâhiye delalet etmesi⁴⁶ gibi konularda bunların hüsün-kubuh ile alakalı yönlerine de yer verirken İbn Kudâme söz konusu konuların hüsün-kubuhla alakalarına değinmemiştir.⁴⁷

c. Delillerle İlgili Örnekler

İbn Kudâme kelimâ meselelere karşı mesafeli tavrını haber-i vâhidin ilim gerektirip gerektirmeyeceğine ilişkin meselede açık bir şekilde göstermektedir. O, selefın haber-i vâhitlerin her ne kadar ameli zorunlu kılmasa da sıfatlar konusunda nakledilmesi gerektiği hususunda ittifak ettiğini aktarır. Fakat bununla söz konusu rivayetleri itikadî meselelerde bir delil olarak kullanmaktan ziyade ilgili konulara dair rivayetlerin nakledilerek mevcudiyetinin ispat edilmesi ve içeriğinin olduğu haliyle tasdik edilmesinin amaçlandığını kastetmektedir. Nitekim haber-i vâhitlerin itikadî konularla ilgili kullanılması halinde sağlayacağı yararı bu rivayetleri olduğu gibi "tasdik etmenin vücutu ve bu haberlerin içeriğine itikat etmek" şeklinde açıklamaktadır. Böylece sıfatlar konusundaki tavrın tasdik ve itikaddan öteye gitmemesi dolayısıyla bunlara dair herhangi bir tevilin yapılmaması gerektiğine işaret etmiştir.⁴⁸

41 Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 45-49. Gazzâlî eserinin henüz başında "Hükmün Hakikati" başlığında okuyucunun aklın hüsün ve kubuhta rolü olmadığını anlayacağını ifade etmektedir (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 8).

42 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 26.

43 Bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 53 vd.

44 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 59-60.

45 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 85.

46 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 211.

47 Bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 68, 98, 240.

48 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 127.

Gazzâlî, özetle bir hükmün Ŗer‘in vürudundan önceki hali üzere kalması anlamına gelen aslı nefiy meselesinde yokluğun bir illete sahip olmadığını ifade ederek âlem yaratılmadan önce âlemin ezeldeki yokluğu için bir illetten söz edilemeyeceğini söyleyip buna dair kelimâ hususlara değinmiş,⁴⁹ kıyas bahsinde illeti işlerken aklî illet ile Ŗer‘î illet arasındaki farklılığı izah ettiği sırada bazı kelimâ nakillerde bulunmuştur.⁵⁰ İbn Kudâme bu meselelere eserinde yer vermesine rağmen kelimâ yönü olan örnek ve açıklamalardan özellikle kaçınmış gibidir.⁵¹

d. Elfaz Bahisleriyle İlgili Örnekler

Gazzâlî’nin elfaz bahislerinde kelimâ örneklere yer vererek işlediği meseleler *Ravza*’da da mevcuttur. Fakat İbn Kudâme’nin bu meseleleri işlerken kelimâ ile ilgisi olan örnekleri zikretmemesi yukarıdaki kanaati desteklemektedir. Mesela Gazzâlî emir bahsinde emir-irade arasındaki ilişki bağlamında Mu‘tezile’nin emrin iradeden bağımsız olamayacağı görüşüne atıfta bulunup onlara cevap verirken,⁵² İbn Kudâme de yine Mu‘tezile’nin görüşünü zikretmekle birlikte bu görüşün kelimâ uzantılarını içeren örneklere yer vermektedir.⁵³ Benzer bir tavır karinelere soyutlanmış olarak vârit olan emrin ifade edeceği anlam ile ilgili meselede de mevcuttur. Gazzâlî, Mu‘tezile’nin bu tür bir emrin nedb ifade edeceğine ilişkin görüşüne uzun uzadıya cevaplar verirken, İbn Kudâme muhtemelen meselenin kelimâ uzantılarından kaçınmak amacıyla bu görüşe kısaca değinmektedir.⁵⁴

e. İctihât-Taklit Meseleleriyle İlgili Örnekler

Gazzâlî, icthâdda hata-isabet meselesinde Cehmiyye ve Mürcie’nin önde gelen otoriteleri arasında yer alan BîŖ b. Gıyâs’ın (ö. 218/833) ve diğer bazı önemli isimlerin aklî meselelerde olduğu gibi fikhî konularda hata yapmanın da günahkâr olacağı şeklindeki görüşüne yer vermiş ve bu görüşü uzun uzadıya eleştirmiştir.⁵⁵ İbn Kudâme ise, söz konusu görüş ve cevaplardaki kelimâ uzantılardan dolayı olsa gerek ilgili meselede BîŖ b. Gıyâs’tan hiç bahsetmemiştir. Fakat İbn Kudâme’nin aynı meselede Hanefî fakihî Ubeydullah b. Hasan el-Anberî’nin (ö. 168/784) “Her müçtehit musîbdir” şeklindeki

49 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 329.

50 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 332.

51 Sırasıyla bk. İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, s. 389, 368.

52 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 203-204.

53 İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, s. 234-35.

54 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 207; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, s. 235.

55 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 350-52.

görüşüne cevap verirken şaşırtıcı bir şekilde kalamî olarak nitelenebilecek bazı tartışmalara girdiği, hatta Anberî'nin söz konusu görüşünü sofistlerle ilişkilendirdiği⁵⁶ görülmektedir. Fakat Gazzâlî, Anberî'nin mezkûr görüşüne yer verirken onun kendi içinde çelişkili olduğunu göstermek amacıyla, "Âlem aynı anda nasıl hem hâdis hem kadim olabilir?" ve "Yaratıcının hem varlığı hem yokluğu nasıl mümkün olabilir?" gibi kalamî sorular sorup bunlara dair bazı açıklamalar yaparken,⁵⁷ İbn Kudâme ise sadece ilgili soruları tekrar etmekle yetinip ayrıntılara girmeden Anberî'nin görüşündeki çelişkiye vurgu yapmaktadır. İbn Kudâme'nin bu meselede sadece sorularla yetinip bunların zeminini oluşturan kalamî tartışmalara hiç girmemesi eserin geneline yayılan tavrıyla uyumludur.

Diğer bir örnek müçtehidin şartlarıyla ilgili meselededir. Gazzâlî müçtehit olmanın şartlarını sayarken müçtehidin bir kalamcı gibi kalam yöntemine vâkıf olmasa bile en azından Allah'ın zat ve sıfatlarıyla alakalı bazı hususları bilmesi gerektiğini ifade ederken İbn Kudâme böyle bir şarttan bahsetmemektedir.⁵⁸

2. Görüş Farklılıkları

İbn Kudâme'nin eserinin *el-Mustasfâ*'nın ihtisarı olmaktan öte anlamlar taşıdığını ve Hanbelî usul eseri olarak tavsif edilmesi gerektiğini gösteren en önemli unsurlardan biri de, onun Gazzâlî ile muhalefet içinde olduğu meselelerde kendisinin ve mezhebinin görüşünü savunması ve bunu yaparken Gazzâlî'nin görüşünü eleştirilerinin merkezine yerleştirmesine rağmen ne Gazzâlî'nin ne de eserinin adını anmasıdır. Hatta bazı meselelerde Gazzâlî'nin muhalif görüş olarak zikredip eleştirdiği yaklaşımları kendi görüşünü destekleyici argümanlar olarak yeniden düzenlemiştir.

a. Delillerle İlgili Örnekler

İbn Kudâme şer'î delilleri sıralarken Gazzâlî'yi takip etmiştir. Aslî delilleri Kur'an, sünnet, icmâ ve istishap şeklinde sıralamakta ve Gazzâlî'nin mevhum deliller olarak işlediği şer'u men kablenâ, sahâbî sözü, istihsan ve istislah delillerine ise aynı sıralama ile hakkında ihtilaf bulunan deliller olarak yer vermektedir. Kıyas ise her iki eserde de deliller arasında yer almamış ve bir yöntem olarak değerlendirilmiştir.

Şer'î delillerin tasnifine dair yukarıdaki benzerliklere rağmen içerikte bazı meselelerde İbn Kudâme'nin farklılaştığı görülür. Mesela Gazzâlî, kıyası "...

⁵⁶ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 417.

⁵⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 349.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 343-44; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 408.

malumu maluma hamletmek” olarak tanımlarken İbn Kudâme, tanım tekniği açısından Gazzâlî’nin eleştirisine konu olan “... fer’i asla hamletmek” şeklindeki tanımı yapmıştır. Hanbelî ulemasının ve Gazzâlî’nin kıyas tanımlarına zayıflık anlamı içeren “kil” (söylendi) lafzıyla yer vermesine rağmen, bu tanımların birbirine yakın olduğunu belirtip aslına dair bir eleştiride bulunmamıştır.⁵⁹

Nesih konusunda da Gazzâlî farklı argümanlarla ve yapılan itirazlara cevaplar vererek Kur’an’ın sünnet ile neshini mümkün görürken İbn Kudâme meseleye kısaca değinmiş ve bunun aklen caiz olmasına rağmen şer’an caiz olmadığını belirterek haber-i vâhidin Kur’an’ı neshedemeyeceğini savunmuştur.⁶⁰

İbn Kudâme kâsır illetle⁶¹ ta’lil meselesinde kendini Gazzâlî’nin karşısında konumlandırmakta ve nispeten daha sert karşılıklar vermektedir. Gazzâlî kâsır illetle ta’lilin caiz olduğunu ifade etmiş ve buna gelen itirazlara cevaplar vermiştir.⁶² Aksi görüşü savunan İbn Kudâme Gazzâlî’nin itiraz olarak zikrettiği argümanları kendi görüşünü desteklemek için kullanırken, Gazzâlî’nin cevaplarını ise kendi görüşüne itiraz olarak sunmuştur. Fakat verdiği cevaplarda eserinin tamamında olduğu gibi Gazzâlî’yi zikretmemiş, bu görüşleri genelde şâfiiler’e nispet ederek cevaplarını sıralamış ve en nihayetinde muhalif görüşü “tahakküm”⁶³ olarak nitelemiştir.⁶⁴

b. Eلفaz Bahisleriyle İlgili Örnekler

Eلفaz bahislerinde ise İbn Kudâme “yasaklamadan sonra gelen emrin delaleti” meselesinde bu emrin ibâhaya delalet ettiğini savunurken, Gazzâlî’nin özetle “eğer yasaklama muallel ise söz konusu emrin ibâhaya, değilse nedb ya da ibâha muhtemel olduğu fakat bir karine sebebiyle ibâhanın öncelenmesi gerektiği ve emrin emir kalıbı ile gelmemesi durumunda nedb veya icaba muhtemel olduğu” yönündeki görüşüne ayrıntılara yer vermeden “Bir grup dedi” şeklinde kapalı bir üslupla atıf yapmıştır. Ayrıca Gazzâlî’nin ilk sırada zikrettiği ibâha görüşüne, “bizim görüşümüz gibi” ifadesini iliştirerek

59 Bk. Gazzâlî, *el-Mustaşfa*, s. 280; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, s. 321.

60 Bk. Gazzâlî, *el-Mustaşfa*, s. 100; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, s. 113.

61 Kâsır illet sadece asılda bulunan ve kendisiyle kıyas yapılamayan hususi bir vasfı ifade etmektedir. Bununla beraber kâsır illet ile ta’lilin caiz olup olmadığı tartışmalı bir meseledir (bununla ilgili ayrıntılar için bk. alış, “Kâsır İletle”, s. 89-74).

62 Gazzâlî, *el-Mustaşfa*, s. 338-40.

63 Tahakküm “bir konuda delil olmadan hüküm vermek” anlamına gelmektedir. Bu ifade Yunus Apaydın tarafından bazı yerlerde olduğu gibi bırakılırken bazı yerlerde ise “keyfi hüküm” olarak tercüme edilmiştir (bk. Gazzâlî, *Mustaşfa: İslam Hukukunun Kaynakları*, s. 132, 691, 832, 931).

64 İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, s. 369-73.

bunun aslında Hanbelî mezhebinin görüşü olduğunu vurgulamıştır. Ardından Gazzâlî'nin mezkûr görüşünü temellendirmek için zikrettiği delilleri ilginç bir biçimde kendisinin ibâha görüşüne uyarlayarak tekrar kaydeden İbn Kudâme, kendisine yöneltilmesi muhtemel olan ve *el-Mustasfâ*'da yer almayan bazı itirazlara da cevaplar vermiştir.⁶⁵

Mutlak emrin fevre mi, yoksa terâhiye mi delalet ettiği tartışmasında da İbn Kudâme ile Gazzâlî farklı görüşleri savunmaktadırlar. Mutlak emrin fevre delalet ettiğini söyleyen İbn Kudâme, bu görüşü savunurken sadece kendi delillerini sunmamakta, aynı zamanda Gazzâlî'nin eserinde yer verdiği itirazlara da cevap vermektedir. Gazzâlî fevr görüşünü savunanların delilsiz ve keyfi bir iddiada bulduklarını ileri sürmüş, onların nas kaynaklı hiçbir delil sunamayacaklarını, ancak dil bilimcilerin sözleriyle istiṣhat edebileceklerini ifade etmiş ve bunlara da itiraz ederek çeşitli açılardan cevaplar vermiştir.⁶⁶ İbn Kudâme ise Gazzâlî'nin emrin fevr veya terâhiye delaleti ile ilgili meselede “emre uymakta hızlı davrananların övüldüğünü” gösterebilmek için zikrettiği delilleri kendisinin savunduğu fevr görüşüne uyarlamış, emrin dil bilimcilere göre fevri gerektirdiğini söylemiş ve Gazzâlî'nin eleştirdiği hususları yine kendi görüşünü desteklemek için kullanmıştır. Gazzâlî'nin görüşlerini “kavlühüm” (görüşleri/sözleri) ve görüşün zayıf olduğuna işaret eden “kıl” lafızlarıyla sunarak bu görüşlere de cevaplar vermiş, ayrıca meseleleri işlerken bazı takdim ve tehirlerle meselenin sistematliğini de kendi görüşüne göre şekillendirmiştir.⁶⁷

Emrin bir sigaya sahip olup olmadığı ile ilgili meselede Gazzâlî farklı görüşleri sıralayarak bu görüşlerle ilgili daha ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemektedir. Gazzâlî'ye göre bu hususta temeldeki ihtilaf noktası kelâm-ı nefsinin⁶⁸ kabulü ile ilgilidir. Kelâm-ı nefsiyi kabul edenlere göre söz dilden çıkan şeydir ve emri ifade eden söz zatı ve cinsi açısından emir ve emredilmiş olan şey hakkındadır. Kelâm-ı nefsiyi inkâr edenler ise üç gruptur. İlk grup emrin harf ve ses dışında bir anlamı olmadığını; içinde fakihlerin de yer aldığı ikinci grup emir anlamının sadece siga ile değil bu siganın ibâha gibi farklı anlamlara geldiğine dair karinelere mücerret olmasına bağlı olduğunu; içinde muhakkik Mu'tezililer'in de bulunduğu üçüncü grup emir anlamının ancak emredilen şeyin, emir sigasının ve bu siganın emre delaletinin irade edilmesiyle ortaya çıkacağını iddia etmektedir. Fakat “Karinelerden mücerret olduğunda emrin

65 Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 211; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 238-40.

66 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 215.

67 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 243-46.

68 Gazzâlî eserinin başka bir yerinde kelâm-ı nefsiyi (كلام النفس) söyleyenin maksadına bağlı olmaksızın anlamı kendi zatında ve cinsinde bulunan haber olarak tanımlamıştır (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 106).

emir olarak nitelenmesini sağlayan açık bir sigası vardır” görüşünü savunarak ikinci gruba yaklaşan İbn Kudâme, konu hakkındaki görüşleri Gazzâlî gibi gruplara ayırmadan kendi kanaatine muhalif olanların “bidatçı” olduğunu söylemekte ve görüşleri için ortaya koydukları, “Kelâm, nefiste kaim olan bir mânadır” şeklindeki görüşü “hayal” olarak nitelemektedir. Daha sonra emir sigasının (yani if‘al/إفعل ve bu kalıptaki bütün kelimelerin) müşterek (eş sesli) olup çeşitli anlamlara geldiği ve bu sebeple söz konusu anlamlar arasında bir tayin yapılarak bahsi geçen siganın emre mahsus olduğunu söylemenin bir tür “tahakküm” olduğu yönündeki karşı görüşün iki açıdan sahih olmadığını söylemektedir. İlki dilcilerin kullanımımıdır. Zira dilciler çeşitli anlamlar için farklı sigalar ortaya koymuş ve emir sigasını emir anlamı için vazetmişlerdir. İkincisi ise tayin olmaması durumunda dilden elde edilen birçok faydanın ortadan kalkmasıdır.⁶⁹

İbn Kudâme’nin emrin sigasıyla ilgili görüşü ve eleştirileri Hanbelîler’in Allah’ın kelâm sıfatı ve halku’l-Kur’an görüşleriyle irtibatına dair önemli ipuçları vermektedir. Hanbelîler Allah’ın kelâmını nefsî-lafzî diye bir ayırma gitmeden harf ve seslerden ibaret görüp onun kategorik olarak kadim olduğunu savunmaktadır. Eş‘arîler’e göre ise kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî şeklinde bir ayırım söz konusudur. Kelâm-ı nefsi Allah’ın zatıyla kaim bir mâna olup kadim iken kelâm-ı lafzî ilahî sözleri kullara ulaştıran harf ve seslerden ibarettir ve mahluktur. Dolayısıyla İbn Kudâme’nin “Kelâm, nefiste kaim olan bir mânadır” şeklindeki görüşü “hayal” olarak nitelemesi Eş‘arîler’in yaptıkları ayırma ve kelâmı Allah’ın zatıyla kaim olan bir mâna olarak kabul etmelerine bir cevap teşkil etmektedir. Zira kelâm sıfatıyla ilgili böyle bir ayırma gidilmesi Allah’ın kelâmının bir açıdan bile olsa mahluk olduğunu kabul etmek anlamına gelecek ve Hanbelîler’in Ahmed b. Hanbelî’den itibaren tavizsiz bir şekilde Kur’an’ın mahluk olmadığı yönündeki görüşlerine aykırılık teşkil edecektir.⁷⁰ Dolayısıyla İbn Kudâme’nin emir için belirlenmiş bir siganın olduğunu savunması *Ravza’yı* Hanbelî hassasiyetlere uygun bir eser haline getirme çabası açısından dikkat çekicidir.

Benzer bir durum tahsise uğradığını gösteren açık bir delil bulunmayan âm lafzın delaleti meselesinde de geçerlidir. Gazzâlî bu hususta tartışmaya mahal olmadığını söyleyecek kadar açık bir şekilde söz konusu lafzın umuma hükmetmenin caiz olmadığını savunmaktadır.⁷¹ Bu tür bir lafzın umuma hükmedilmesi gerektiğini savunan İbn Kudâme ise Hanbelî mezhebi

69 Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 202-206; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, s. 231-33.

70 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, s. 372-74; Altundağ, “Kelâmullah- Halku’l-Kur’an Tartışmaları”, 157-81.

71 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 256-57.

içerisindeki farklı kanaatleri aktardıktan sonra Gazzâlî'nin görüşünü Şâfiler'e nispet ederek zikretmiş ve kendi görüşünü temellendirmek için muhaliflere cevaplar vermiştir. Yukarıda da işaret edilen diğer meselelerde Gazzâlî'nin karşı görüş olarak zikrettiği delilleri kendi kanaatini desteklemek için kullanan İbn Kudâme, bu meselede farklı hareket etmiş ve bu sefer kendi görüşünü *el-Mustasfâ*'da yer almayan argümanlarla güçlendirmeye çalışmıştır.⁷²

c. İçtihat-Taklit Meseleleriyle İlgili Örnekler

İçtihadta hata-isabet meselesinde Gazzâlî hatanın ve günahın birbirine zorunlu olarak bağlı olduğunu (mütelâzim) savunmaktadır. İtikadî konularda gerçeğin tek olduğunu ve dolayısıyla bu hususlarda yapılan içtihadta hata edenin günahkâr olacağını söylemektedir. Fakat hakkında kati delil bulunmayan fikhî meselelerde muayyen bir hüküm olmayıp her müçtehit isabet etmiş sayılır. İbn Kudâme ise Gazzâlî'nin aksine hatayı ve günahı birbirinin mütelâzimi olarak görmemektedir. Bu sebeple hem itikadî hem de fikhî konularda sadece bir görüşün isabetli olduğunu bununla beraber fikhî konularda hatalı görüş beyan edenin günahkâr olmayacağını ifade etmektedir. Gazzâlî'nin görüşünü "mütetekellimîn"e atfederek yer veren İbn Kudâme, Gazzâlî'nin argümanlarını da zikredip bunlara da cevaplar vermiştir.⁷³

Örneklerde görüldüğü üzere İbn Kudâme, kendisinin ve mezhebinin Gazzâlî'ye muhalif olan görüşlerine eserinde yer vermekten çekinmemiştir. Üstelik bunu yaparken meselelerin vazedilişinde ve muhtelif görüşlerin zikredilmesinde farklı bir üslup ve yöntem takip ederek eserini hem Hanbelî bir kimliğe büründürmeye hem de *el-Mustasfâ*'nın bir ihtisarı olmaktan çıkarmaya çalışmıştır.

3. Ravzatü'n-nâzır'ın Hanbelî Kaynakları

İbn Kudâme *Ravza*'nın Hanbelî bir kimliğe bürünmesini sağlamak amacıyla mezhep içerisinden pek çok isim ve esere de atıfta bulunmuştur. Bu isimlerin başında mezhebin ilk usul eserlerini kaleme almış olan ve mezhepte "Kâdî" lakabıyla tanınan Ferrâ⁷⁴ ile onun öğrencisi Kelvezânî⁷⁵ gelmektedir. Gazzâlî'nin eserinde de mutlak olarak "Kâdî" şeklinde yaptığı atıfların yer

72 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 282-84.

73 Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 357-53; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 414-22.

74 İbn Kudâme, mezhepte Ferrâ için yaygın bir şekilde kullanıldığı şekliyle "Kâdî" diyerek atıfta bulunmuştur (bu atıfların bir kısmı için bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 62, 66, 93, 94, 111, 121, 150, 167, 179, 211, 279, 282, 325, 360, 445).

75 Kelvezânî'ye yapılan atıfların bir kısmı için bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 62, 111, 121, 135, 152, 175, 209, 240, 277, 305, 341, 381, 447.

alması, İbn Kudâme'nin onu takip ederek aynı isme atıfta bulunduğu yanılığınasına yol açabilir. Fakat Gazzâlî “Kâdî” lakabıyla Eş'arî usul ve kelim alimi Ebû Bekir el-Bâkîllânî'yi, İbn Kudâme ise Ferrâ'yı kastetmektedir. Zira mutlak olarak kullanılan “Kâdî” lakabı Eş'arîler'de Ebû Bekir el-Bâkîllânî'yi,⁷⁶ Hanbeliler'de Ferrâ'yı işaret etmektedir.⁷⁷ Ayrıca Gazzâlî ile İbn Kudâme'nin bu şekilde atıfta bulunduğu mesele ve görüşlerin birbirinden farklı olması ve *Ravza*'da Kâdî'ya nispet edilen görüşlerin Ferrânın *el-Udde*'sinde de bulunması İbn Kudâme'nin bu lakap ile Ferrâ'yı kastettiği hususunda şüpheye yer bırakmamaktadır.⁷⁸

İbn Kudâme, Ferrâ ile Kelvezânî dışında Hırakî (ö. 334/946),⁷⁹ Gulâmü'l-Hallâl olarak da bilinen Ebû Bekir b. Abdülazîz (ö. 363/974),⁸⁰ Ebû İshak İbn Şâkîllâ (ö. 369/979),⁸¹ Ebû'l-Hasan et-Temîmî (ö. 371/982),⁸² İbn Hâmîd (ö. 403/1012)⁸³ ve İbn Akîl (ö. 513/1119)⁸⁴ gibi Hanbelî alimlerine de atıfta bulunur. Fakat şunu özellikle belirtmek gerekir ki Ferrâ ile Kelvezânî dışındaki isimlere yapılan atıflar toplam atıfların yaklaşık onda birini teşkil etmektedir.

Atıf yoğunlukları arasındaki bu farklılık, *Ravza*'nın bir usul eseri olması ve İbn Kudâme'nin de tabiatıyla kendisinden önce usule dair bir kitap kaleme almış olan alimlere müracaat etmek istemesiyle açıklanabilir. Nitekim bahsi geçen alimler arasında kaynaklarda usul kitabı telif ettiği nakledilen Ebû'l-Hasan et-Temîmî ile İbn Hâmîd'in⁸⁵ kitapları günümüze ulaşmamıştır. İbn Kudâme'nin bu kitapları görüp görmediği ve *Ravza*'da yaptığı atıfların onların bu eserlerinde yer alıp almadığını bilemiyoruz. Usul eseri kaleme almış bir diğer Hanbelî alimi İbn Akîl'dir. Fakat İbn Kudâme İbn Akîl'e sadece bir defa atıfta bulunmuştur.⁸⁶ Atıf yoğunluklarındaki farklılık için yapılan bu değerlendirmeye paralel olarak mezhepte İbn Kudâme'den önce kaleme alınan üç önemli usul eserinden birinin müellifi olan İbn Akîl'e de Ferrâ ve Kelvezânî kadar yer vermesi gerektiğini düşündürmektedir. Fakat İbn Kudâme'nin İbn

76 Bk. Gölcük, “Bâkîllânî”, s. 531.

77 Mezhepte mutlak olarak “Kâdî” ifadesi Merdâvî'ye kadar sadece Ferrâ için kullanılmıştır (bk. Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, I, 213).

78 Karşılaştırmak için sırasıyla bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 93, 179, 211, 226, 279, 282, 325, 445; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 707; IV, 1105; I, 143; III, 725; II, 533; I, 339; IV, 1281; III, 1041.

79 Hırakî'ye yapılan atıflar için bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 428, 439.

80 Atıflar için bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 226, 282, 291.

81 Bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 189, 292, 305.

82 Bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 66, 193, 226, 250, 319.

83 İbn Hâmîd'e yapılan atıflar için bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 66, 226, 287.

84 İbn Akîl'e yapılan atıf için bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 94.

85 Bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, III, 309.

86 Bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 94.

Akil'e karşı kaleme aldığı reddiye göz önünde bulundurulduğunda onun İbn Akil'den nakilde bulunmamayı özellikle tercih ettiği söylenebilir. Zira İbn Kudâme bu reddiyede İbn Akil'in ölümü için fetva verilmesine yol açan kalamî görüşlerine sert bir dille cevap vermektedir. İbn Kudâme'nin İbn Akil'in bu görüşlerinden tövbe ettiğini nakletmesine rağmen onun sadece görüşlerini eleştirmekle kalmayıp aynı zamanda şahsını da "miskin"⁸⁷ ve "ahmak"⁸⁸ gibi aşağılayıcı sıfatlarla tahkir etmesi ve görüşleri ile insanları kurtuluş yolundan saptırıp cehenneme sürüklediğini söylemesi,⁸⁹ onun bu tövbenin samimiyetini sorguladığı şeklinde yorumlanabilir.⁹⁰ Dolayısıyla kalamî görüşleri sebebiyle bu kadar sert bir şekilde eleştirdiği İbn Akil'e çok sınırlı bir şekilde atıfta bulunması, İbn Kudâme'nin kalamî unsurlardan arındırılmış bir usul kitabı kaleme alma amacının bir sonucu olmalıdır.

4. Sistematik Farklılıklar

İbn Kudâme sistematik olarak bazı tasarruflarda bulunarak eserinin *el-Mustasfâ*'dan farklı bir eser olduğunu göstermeye çalışmıştır. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'nın başında eserini mantık ilmine dair bir mukaddime ve dört ana bölüm şeklinde kurguladığını ifade etmiştir. Söz konusu mukaddimededen önce fıkıh usulünün tanım ve sınırlarını içeren ve mantık ile fıkıh usulü arasındaki bağlantıya değinen bir giriş kaleme almıştır. Ana bölümleri "semere" (meyve/ürün) metaforunu kullanarak taksim eden Gazzâlî fıkıh usulünü hüküm (*se-mere*), hükmün delilleri (*müsmir*), hüküm çıkarma yolları (*turuku'l-istismâr*) ve müçtehit (*müstesmir*) olmak üzere dört başlığa ayırmıştır. İbn Kudâme ise Gazzâlî'nin yaptığı dörtlü tasnifi takip etmeyerek mantık ilmine dair mukaddimenin ardından eserini sekiz baba ayıracağını ifade etmiştir.⁹¹ Burada zikrettiği bab isimlerinin bir kısmına eserin ilerleyen bölümlerinde yer vermese bile konuların sıralaması dikkate alındığında başta zikrettiği tasnif ile uyum içinde olduğu görülmektedir. İbn Kudâme üst ve alt başlıklarda farklı isimlendirmelere

87 İbn Kudâme, *Tahrîmü'n-nazar*, s. 42.

88 İbn Akil'in, "ahmak" ifadesini özetle "selefin görüşleri ile aldanan ve onları taklit eden kişiler" olarak tanımlaması üzerine İbn Kudâme, asıl ahmağın ashabin üzerinde icmâ ettiği ve sonraki nesillerin de buna tâbi olduğu görüşlere muhalif olan kişi olduğunu ifade ederek cevap vermiştir (İbn Kudâme, *Tahrîmü'n-nazar*, s. 42, 47).

89 Bk. İbn Kudâme, *Tahrîmü'n-nazar*, s. 47.

90 Bu reddiye için bk. İbn Kudâme, *er-Red*. Reddiyenin içeriği ile ilgili bir değerlendirme için bk. Onuş, VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbeliliği, s. 177-78. George Makdisi, İbn Akil'in ölümüne fetva verilmesine kadar giden tartışmalarda Ferrânın iki öğrencisi olan Şerif Ebû Ca'fer ve İbn Akil arasındaki rekabetin önemli ölçüde etkili olduğunu ifade etmektedir (bk. Makdisi, *Ibn Aqil*, s. 36-43).

91 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 26.

gitse de konuların işlenişinde ve eserin genel tasnifinde *el-Mustasfâ*'dan tamamen farklılaştığını söylemek mümkün değildir. Nitekim üst başlıkların isimleri ve sayılarındaki bu farklılığa rağmen konuların sıralaması göz önünde bulundurulduğunda *Ravza* ile *el-Mustasfâ* arasındaki paralellik dikkat çekmektedir.⁹² Ayrıca müçtehit ve mukallit ile ilgili babda İbn Kudâme'nin müçtehidin yaptığı faaliyeti ifade ederken Gazzâlî'nin "semere" metaforundan istifade ederek delillerden hüküm çıkarma işi için "istismar" (meyve/ürün elde etme) ifadesini kullanması Gazzâlî'nin etkisini göstermektedir. Bu paralelliğe rağmen eserinde tahsisin sınırı ile ilgili mesele dışında⁹³ Gazzâlî'ye ve onun eserine hiç atıfta bulunmamasının yanında *el-Mustasfâ*'daki dörtlü tasnifi göz ardı ederek farklı bir sistematik sunmayı tercih etmesi İbn Kudâme'nin -Tûfî'nin de ifade ettiği gibi-⁹⁴ *el-Mustasfâ*'dan "müstakil" bir eser ortaya koyma amacınının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Gazzâlî, <i>el-Mustasfâ</i> ⁹⁵	İbn Kudâme, <i>Ravzatü'n-nâzir</i> ⁹⁶
Sadrü'l-kitâb: Usûl-i fikhın tanımı ve diğer ilimlere ilişkisini içeren giriş	Usûl-i fikhın tanımı
Mukaddimetü'l-kitâb: Mantık ilmine dair mukaddime	Mukaddime
Semere: Hüküm	Hükmün hakikati ve kısımları
Müsmir: Hükümün Delilleri	Asılların tafsili: Kitap, sünnet, icmâ ve istishap Hakkında ihtilaf edilen asılların beyanı
Turuku'l-istismâr: Hüküm Çıkarma Yolları	Söz ve isimlerin kısımları Emir, nehiy, umum, istisna, şart ve lafızların işaret ve imasından çıkarılanlar Asılların fer'i konumunda olan kıyas
Müstesmir: Müçtehit	Bu delillerden hüküm istismar eden müçtehit ve mukallit Teâruz halindeki deliller arasındaki tercih

Tablo 1: *el-Mustasfâ* ve *Ravza*'nın müellifleri tarafından verilen tasnifi

92 Her iki müellifin tasnifine ve *Ravza*'da farklı sayı ve isimle verilen başlıkların *el-Mustasfâ*'da hangi başlık altında işlendiğine Tablo 1'de yer verilmiştir.

93 Bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 281.

94 Bk. Tûfî, *Şerh*, I, 98.

95 Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 5, 7-9.

96 Bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 26.

İki eser arasında üst başlıkların isimlendirilmesindeki farklılıklar, daha alt seviyede bu başlıkların altında yer alan meseleler işlenirken de dikkat çekmektedir. İbn Kudâme, eserinin temel yapısını *el-Mustasfâ*'dan çok farklılaştırmasa da bir konu altındaki meseleleri işlerken bazı takdim ve tehirlerde bulunmuştur. Mesela istihsan bahsinde Gazzâlî, istihsanın üç farklı anlamına yer verirken her bir anlama dair delilleri ve itirazları ilgili anlamın hemen sonrasına yerleştirmiştir.⁹⁷ İbn Kudâme de istihsanın üç anlamına yer vermesine rağmen Gazzâlî'nin üçüncü sırada zikrettiğine ilk sırada; ilk sırada zikrettiğine ikinci sırada; ikinci sırada zikrettiğine ise üçüncü sırada yer vererek *el-Mustasfâ*'dan tamamıyla farklılaşmıştır.⁹⁸ Ayrıca ilk sırada zikrettiği "kitap veya sünnet gibi özel bir delil sebebiyle bir meselede o meselenin benzerlerine verilen hükümden vazgeçmek" şeklinde tanımlanan istihsanın bu anlamıyla Hanbelî mezhebinde de kabul edildiğine dair nakilde bulunmuştur. Üstelik İbn Kudâme'nin diğer iki tanıma Gazzâlî'nin ifadelerini özetleyerek yer vermesine rağmen burada tamamen müstakil davranarak bu tanıma ilk sırada zikretme sebebinin Hanbelî mezhebindeki genel kabul ile bağlantılı olduğuna işaret etmektedir.

Karinelerden soyutlanmış olarak gelen emrin delaleti meselesinde de İbn Kudâme meseleyi sunarken farklı bir yol takip etmiştir. Gazzâlî meseleye emrin sigası bağlamında değinmiş ve bu husustaki kullanımlara yer vermiştir. Karinelere mücerret haldeki emrin delaleti ile ilgili ilk olarak genel bilgiler veren Gazzâlî daha sonra mesele ile ilgili görüşleri ve bu görüşlerin gerekçelerini sıralayıp muhalif gördüklerine cevaplar vermiştir.⁹⁹ İbn Kudâme ise Gazzâlî'nin görüşlere yer verirken gözetmediği sıralamayı takip etmediği gibi sadece görüşleri vermekle yetinmiş, nadiren bazı cevapları zikretmiştir. İbn Kudâme'nin bu meseledeki asıl farklılığı karinelere soyutlanmış emrin vücuba delalet ettiği şeklindeki mezhep görüşüne yer verdiği kısımdır. İbn Kudâme burada görüşün belirlenmesi hususunda kitaba, sünnete, icmâ'a ve lisan ehlinin sözlerine itibar edilmesi gerektiğini ifade ederek görüşünü destekleyici delilleri sıralamıştır. Gazzâlî'nin "Emir vücuba delalet eder" şeklindeki görüş için zikrettiği delilleri İbn Kudâme burada farklı bir bağlam içerisinde kendi görüşünü desteklemek için kullanmıştır.¹⁰⁰

97 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 172-73.

98 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 200-202.

99 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 204-11.

100 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 236-37. Karşılaştırmak için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 208-209.

İç tasnifteki tasarruflar Őebek kıyasında¹⁰¹ daha bariz bir hal almakta ve İbn Kudâme bu bahiste Gazzâlî'ye nispetle daha sistematik bir yol takip etmektedir. İbn Kudâme, meseleye *el-Mustasfâ*'da yer almayan Hanbelîler'in Őebek kıyasına dair tanımını ve bu tanıma ilişkin örneklerle başlamıştır. Gazzâlî aslın hükmünün fer'e verilmesini sağlayan vasıf olan illetle ilgili açıklamalarda bulunurken herhangi bir taksim yapmadan Őebekin, tard¹⁰² ve münasipen¹⁰³ farkını anlatmaktadır.¹⁰⁴ İbn Kudâme ise bunların illetin alt kısımları olduğunu ifade ederek illeti üç kısma ayırmış ve Gazzâlî'den farklı bir sıralama takip ederek münasip, tard ve Őebeki ayrı ayrı açıklamayı tercih etmiştir. Daha sonra yaptığı taksimi devam ettirerek ilk sırada yer verdiği illet kıyasının sahih, ikinci sıradaki tardın batıl ve üçüncü sıradaki Őebek kıyasının ihtilaflı olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵ Őebek kıyasının sıhhati için zikredilen deliller kısmında iki müellif neredeyse tamamen farklılaŐmaktadır. Gazzâlî buradaki delilleri cedel ve münazara formatında verirken, İbn Kudâme Ahmed b. Hanbel'den gelen nakilleri sıralamıŐ ve Őebek kıyasının hüccet olarak kabul edilmesinin gerekçelerini kısaca açıklamıştır. Böylece *el-Mustasfâ*'dan farklılaŐmıŐ ve meseleyi farklı bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁰⁶

Sonuç Yerine

Hanbelî mezhebi teŐekköl döneminden itibaren kelama mesafeli bir tavır içerisinde olmuş ve bu tavır kelamla yakından irtibatlı bir ilmî disiplin olması açısından usûl-i fıkıh alanında da mezhep müntesipleri için bir ilgi eksikliğinin ortaya çıkmasının sebepleri arasında yer almıştır. Zira Ahmed b. Hanbel ve takipçileri Allah'ın zat ve sıfatları ile ilgili kelimî meselelerde "bilâkeyf"

101 Gazzâlî Őebek kıyasını "illet olmadığı bilinen bir vasıf sebebiyle asıl ile fer'i birleŐtir-mek" Şeklinde tanımlamıştır (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 317). İbn Kudâme ise Hanbelî alimi Kâdi Ya'küb b. İbrâhim'den (ö. 486/1093) nakille fer'in yasaklayıcı ve mübah kılıcı iki asıl arasında yer alıp bunlardan birine daha fazla benzemesi durumunda Őebek kıyasının söz konusu olduğunu ifade etmiştir (İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 358). Őebek kıyasının hüccet olmasıyla ilgili farklı görüşler mevcuttur (ayrıntılar için bk. Kısıkaya, *İslam Hukuk Usulünde Kıyas-ı Őebek*, s. 27-41).

102 Bir vasfın bulunması halinde hükmün de bulunması durumuna tard denmektedir. Söz konusu vasfın bulunduğu meselelerde hükmün de ortaya çıktığı gösterilerek bu vasfın aynı zamanda illet olduğu sonucuna varılır (Başoğlu, "İleti Tespit Metotlarından Tard", s. 141-42). Gazzâlî, ittiradın kıyastaki asıl ve fer'i bir araya getiren bütün illetlerin Şartı olduğunu söylemektedir (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 316).

103 Münasebet, kıyasta hüküm ve illet arasındaki uygunluk için kullanılan bir kavramdır. Bir vasfın illet olabilmesi için hükme münasip olması gerekir (bk. Apaydın, "Kıyas", s. 535).

104 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 317.

105 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 358-59.

106 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 318-19; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 360-61.

iman ve “sükût” etme ilkesini benimsemiş ve Hanbelîler Sünnî mezhepler içerisinde büyük ölçüde bu özellikleri ile temayüz etmişlerdir. Mezhep içerisinde istisnâî bir biçimde kelamla yakından ilgilenen bazı alimlerce telif edildiği söylenen ilk usul eserlerinin mezhep müntesipleri nezdinde yeterince itibar görmemesinin muhtemel sebepleri arasında bu eserlerin kelimî tartışmaları hâvi olmaları önemli bir yer tutmaktadır. Usûl-i fıkha dair ilginin arttığına dair ilk işaretler Ferrâ ve ashâbı ile birlikte ortaya çıkmış olsa da bu alimlerin kaleme aldıkları eserler de yine kelimî referansları içeren birçok eleştiriye maruz kalmış ve mezhepte uzun soluklu ve yaygın bir etkiye sahip olamamıştır.

Hanbelî mezhebinde bir usûl-i fıkha eserinin önceki dönemlere nispetle daha yaygın bir şekilde tedris faaliyetlerine konu olması ve kabul görmesi, İbn Kudâme'nin *Ravza* adlı eseriyle başlamıştır. *Ravza*'nın esasında Eş'arî geleneğin önemli isimleri arasında yer alan Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sına dayanması, İbn Kudâme'nin bu eseriyle Hanbelî mezhebinde kelama karşı olan köklü direnişi kırdığını ve usûl-i fıkha karşı olan ilgi eksikliğini ortadan kaldırdığını akla getirebilir. Mamafih bu durum mezhepte usûl-i fıkha karşı olan ilgi eksikliğini giderme hususunda kayda değer katkılar sağlamış olmakla beraber kelama karşı ancak nisbî denebilecek bir yumuşamayı temsil etmektedir. Nitekim eserde İbn Kudâme'nin mezhebin geleneksel ilkelerine sadık kaldığını gösteren birçok işaret mevcuttur. İbn Kudâme, eserde içerik ve tasnif açısından yaptığı tasarruflarıyla *Ravza*'yı *el-Mustasfâ*'nın gölgesinden kurtarmaya çalışmış ve böylece eserine Hanbelî kimliği kazandırmaya çalışmıştır.

İbn Kudâme'nin en dikkat çekici tasarrufları kelimî meselelerle ilgili olmuştur. Gazzâlî her ne kadar eserinin başında usûl-i fıkha kelimî meselelerin karıştırılmaması gerektiğini ifade etmiş ve eserini buna dikkat ederek kaleme aldığını söylemiş olsa da eserinde kelimî bazı meselelere ve örneklerle rastlamak mümkündür. İbn Kudâme eserin birçok yerinde Gazzâlî'den iktibaslarla bulunmasına rağmen kelimî uzantıları olan meseleler ve örnekler konusunda seçici davranarak bunları göz ardı etmiştir. Bu tavır *Ravza*'yı kendisinden önce Hanbelîler tarafından kaleme alınan usul eserlerinden ayıran en önemli hususiyet olarak zikredilebilir. Önceki eserlerin kelimî bazı uzantıları barındırmasından dolayı mezhepte yaygın bir etkiye sahip olmaması göz önünde bulundurulduğunda *Ravza*'nın mezhepte kabul görmesi ve okutulmasındaki en büyük etkenlerden biri olarak İbn Kudâme'nin Hanbelî mezhebinin kelimî meselelerle ilgili “sükût” ve “bilâkeyf” iman etme ilkelerini gözeterek bir usul eseri ortaya çıkarması gösterilebilir. Zira böylece ilk defa mezhebin geleneksel çizgisiyle uyumlu bir usul eseri kaleme alınmıştır. Buna rağmen İbn Kudâme'nin Eş'arî geleneği temsil eden bir eseri esas almış olması Eş'arî

düşüncenin Ehl-i sünnet geleneğinin entelektüel faaliyetlerinin yürütüldüğü neredeyse tek alan haline gelmesiyle ve İbn Kudâme'nin yaşadığı dönemde ve coğrafyada bu düşüncenin en güçlü temsilcisi konumunda olan Şâfiîler'in baskın etkisinin oluşturduğu ilmi ortamın yönlendirmesiyle açıklanabilir.

Sistematik olarak tasnifin temel yapısında iki eser arasında bir uyum göze çarpsa da İbn Kudâme'nin *el-Mustasfâ*'daki dördü tasnifi terketmesi ve meselelerin işlenişinde bazı takdim ve tehirlerde bulunması da dikkat çekicidir. İbn Kudâme'nin yaptığı bu tasarruflar, *Ravza*'nın *el-Mustasfâ*'nın bir ihtisarı olarak değerlendirmesinin önüne geçme ve ilk bakışta müstakil bir eser izlenimi uyandırma amacı taşıyor gibidir. Zira İbn Kudâme eserinde temel kaynak olarak ne Gazzâlî'den ne de eserinden bahsetmektedir. Buna ek olarak birçok meselede Hanbelî isimlere atıfta bulunmuş, mezhep içindeki farklı görüşleri tartışarak değerlendirmiştir. Bazı durumlarda isim vermeden Gazzâlî'nin delillerine ve argümanlarına karşı kendisinin ve mezhebinin görüşünü savunmuş, muhalif görüşlere cevaplar vermiştir. İbn Kudâme'nin bu tasarrufları sadece eserini *el-Mustasfâ*'dan farklılaştırma amacına hizmet etmemiş, aynı zamanda -Tûfî'ye göre- işlediği konuları ve genel olarak eserini Eş'arî-Şâfiî gelenekten ayırıştırıp "Hanbelî-Eserî" bir çizgiye yerleştirmesine yardımcı olmuştur. Bu sebeplerle *Ravza*'nın *el-Mustasfâ*'nın mahzâ bir ihtisarı olduğu şeklindeki kanaatler sorgulanmalı, eserin Eş'arî gelenekle ve felsefe-mantık ile olan irtibatının mahiyeti daha dikkatli bir şekilde incelenmelidir. Yukarıdaki tespitlere rağmen İbn Kudâme'nin bu eserinin az sayıda kelimî meseleleri de içermesi bakımından sonraki dönem Hanbelî usul eserlerine ve mezhebin kelam ilmine yaklaşımının yeniden şekillenmesine ne derece etki ettiği sorusu vuzuha kavuşturulması gereken önemli bir araştırma sorusu olarak durmaktadır. Ayrıca yukarıda Hanbelîler'in usûl-i fıkha dair "ilgi eksikliği" olarak değerlendirilen tavırlarının bu disiplinin bizatihi kendisine mi yoksa ilgili dönemlerde usûl-i fıkıh ilminin ele alındığı zeminin mezhep müntesipleri içinde oluşturduğu intiba sebebiyle mi olduğu müstakil ve ayrıntılı bir şekilde de incelenerek daha açık bir şekilde ortaya konmalıdır.

Bibliyografya

- Altundağ, Mustafa, “Kelâmullah - Halkü'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelam-ı Nefsi - Kelâm-ı Lafzî” Ayrımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000): 149-181.
- Apaydın, Yunus, “Kıyas”, *DİA*, 2002, XXV, 529-539.
- Aslan, İbrahim, “el-Usûlü'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebü Ya'lâ el-Ferrâ Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/1 (2012): 55-83.
- Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 2001.
- Başoğlu, Tuncay, “İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 141-159.
- Bedir, Murteza, “er-Risâle”, *DİA*, 2008, XXXV, 117-119.
- Çalış, Halit, “Kâsir İllele Ta'îl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 4 (2005): 73-98.
- Dede, Nusret, *İbn Kudâme Penceresinden Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Dönmez, İbrahim Kâfi - Asım Cüneyd Köksal, “Usûl-i Fıkıh”, İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri* içinde, İstanbul: İsam Yayınları, 2014, s. 19-52.
- Dönmez, İbrahim Kâfi - Asım Cüneyd Köksal, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, 2012, XLII, 201-210.
- Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, I-V, Riyad: y.y., 1410/1990.
- Ebü Zeyd, Bekir b. Abdullah, *el-Medhalî'l-mufassal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-II, Riyad: Dârü'l-âsime, 1417/1997.
- Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, nşr. M. Abdüsselâm Abdüşşâfi, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Gölcük, Şerafettin, “Bâkılânî”, *DİA*, 1991, IV, 531-535.
- Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XVII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- İbn Akil, Ebü'l-Vefâ, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, nşr. G. Makdisi, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, t.y.
- İbn Akil, Ebü'l-Vefâ, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.
- İbn Bedrân, Abdülkâdir, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401/1981.
- İbn Bedrân, Abdülkâdir, *Nûzhetü'l-hâtiri'l-âtır*, I-II, Beyrut: Dârü'l-hadis, 1416/1991.
- İbn Ebü Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, I-III, Riyad: el-Emânetü'l-âmmе li'l-ihtilâf, 1419/1999.
- İbn Hâmid, *Tehzîbü'l-ecvibe*, nşr. Abdülazîz b. Muhammed el-Kâyidî, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1425.

- İbn Hâmid, *Tehzîbü'l-ecvibe*, nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb – Mektebetü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1408/1988.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *er-Red alâ İbn Akil el-Hanbelî*, nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425/2004.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Ravzatü'n-nâzır*, nşr. M. Mirâbî, Dımaşk-Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1430/2009.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Ravzatü'n-nâzır*, nşr. Abdülkerîm b. Ali Nemle, I-III, Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1413/1993.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Tahrîmü'n-nazar fi kütübî'l-keâm*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed Saîd Dımaşkıyye, Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1410/1990.
- İbn Receb, *Zeylü Tabakâti'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mecmûu'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecmaü'l-Melik Fehd li't-tibâati'l-Mushafiş-şerîf, 1436/1995.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *el-Müsevvede fi usûli'l-fıkh*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, t.y.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil*, nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî - M. Yûsuf ed-Dekkâk, I-X, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1407/1987.
- İbrâhim b. Abdullah, "Tedvînu usûli'l-fıkh inde'l-Hanâbile", *Mecelletü Câmiati'l-İmâm Muhammed*, 20 (1418): 121-162.
- Kaya, Eyyüp Said, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, 2003, XXVII, 519-535.
- Kaya, Eyyüp Said, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 2001.
- Kaya, Eyyüp Said, "Müteahhirin ve Müteahhirin", *DİA*, 2006, XXXII, 188-189.
- Kâyîdî, Abdülazîz b. Muhammed, "el-Mukaddime", İbn Hâmid, *Tehzîbü'l-ecvibe* nşr. Abdülazîz b. Muhammed el-Kâyîdî, içinde, s. 13-23.
- Kısıkkaya, Ömer Tekin, *İslam Hukuk Usulünde Kıyas-ı Şebehe ve Bir Hüküm Çıkarma Yöntemi Olarak Değeri* (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Koca, Ferhat, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, 1997, XV, 525-547.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi*, İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Koca, Ferhat, "Ravzatü'n-nâzır", *DİA*, 2007, XXXIV, 476-477.
- Makdisi, G., *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- Makdisi, G., "Mukaddimetü'l-muhakkık" İbn Akil, Ebü'l-Vefâ, *el-Vâzıh fi usûli'l-fıkh*, nşr. G. Makdisi içinde, II, m1-m2; III, m1-m2.
- Mirâbî, Muhammed, "Mukaddimetü'l-mu'teni", İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Ravzatü'n-nâzır*, nşr. M. Mirâbî içinde, s. 6-25.
- Mübârekî, Ahmed b. Ali Seyr, "Mukaddime", Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fıkh* içinde, s. 7-60.

- Nemle, Abdülkerim b. Ali, "el-Mukaddime", İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, nşr. Abdülkerim b. Ali Nemle içinde, I, 3-52.
- Onuş, Muhammed Usame, *Hirakî'nin el-Muhtasar'ı ve Hanbeli Mezhebine Etkisi* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, 2013.
- Onuş, Muhammed Usame, *VI.-VII. Asırlarda Dimaşk Hanbeliliği* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 2020.
- Özel, Ahmet, "Hanefi Mezhebi", *DİA*, 1997, XVI, 21-27.
- Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (doçentlik tezi, 2001), İSAM Ktp., nr. 95434.
- Özmen, Ramazan, "Doğuşundan Tedvinine Hanbeli Fıkıh Usûlü Geleneği ve Özgünlük Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11 (2008): 189-216.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâut - Türkî Mustafa, I-XXIX, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sa'îd, Abdülazîz b. Abdurrahmân, *İbn Kudâme ve âsâruhu'l-usûliyye*, Riyad: Câmî'atü'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1408/1987.
- Sâlim, Atıyye Muhammed, "Mukaddime", Şinkîti, *Müzekkire fi usûli'l-fıkıh* içinde, s. 3-8.
- Sâmerrâi, Subhî, "Mukaddimetü'l-muhakkık", İbn Hâmid, *Tehzîbü'l-ecvibe*, nşr. Subhî es-Sâmerrâi içinde, s. 5-13.
- Şinkîti, Muhammed Emîn, *Müzekkire fi usûli'l-fıkıh*, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2001.
- Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-III, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998.
- Ukberî, Ebû Ali, *Risâle fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Bedr b. Nâsir es-Sübey'î, Amman: Ervika li'd-dirâse ve'n-neşr, 1438/2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, 1997, XV, 371-375.
- Yılmaz, Abdülkadir, "Hanefi Mezhebinin Rical ve Kitabiyatına Dair Bazı Tetkikat", *Rihle*, 12 (2011): 61-66.
- Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XVII, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zirikî, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002.

A Summary or an Independent Work?

An Inquiry on the Connection Between *Rawᡗat al-nāzir* and *al-Mustaᡗfā*

The Hanbali school of law has, since its formation, been distinct in its approach to the juristic methodology and theology. While the juristic activities of the other schools of law can be traced back to early Islamic history, the first remarkable juristic effort of the Hanbali school appeared only in the first half of the fifth/eleventh century. The first complete work on the principles of Islamic jurisprudence, titled *al-'Uddah fī uᡗūl al-fiqh* by Abū Ya'lā al-Farrā', was a product of this effort. Farrā's students advanced this effort; Abū al-Khaᡗᡗāb al-Kalwadhānī's (d. 510/1116) *al-Tamhīd fī uᡗūl al-fiqh* and Abū al-Wafā' Ibn 'Aqīl's (d. 513/1119) *al-Wāᡗīh fī uᡗūl al-fiqh* grew into prominent works within the school. These three works, which did not have a long-lasting impact on the Hanbali school, seem to have been written based on works in the Mu'tazilī and Ash'arī traditions. In addition, we do not have sufficient information to determine whether these sources were adopted as textbooks or were the subject of commentary or summary. This fact may be because these works include certain issues that contradict the distanced attitude of the Hanbalis to theological problems or because they were based on certain books authored by scholars and groups who have traditionally been opponents of the Hanbalis. In addition to these three works, many works on the principles of Islamic jurisprudence were authored by Hanbali scholars, a majority of whom were Farrā's students, until Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāma (d. 620/1223) wrote *Rawᡗat al-nāzir*. However, as these works have not survived to the present, we find limited information on their contents in relevant sources. This fact shows that the focus by "Farrā' and his students" on the principles of Islamic jurisprudence should not be viewed as representative of the general Hanbali school of law, and that a lack of interest in legal issues mixed with theological issues still persists.

The fact that Ibn Qudāma's *Rawᡗa* was based on *al-Mustaᡗfā* by al-Ghazālī, who was one of the most prominent representatives of the Ash'arī school, raised questions on the nature of Ibn Qudāma's use of *al-Mustaᡗfā*. While some scholars hold that *Rawᡗa* was a summary of *al-Mustaᡗfā*, some view it as more than merely a summary of *al-Mustaᡗfā* despite an extensive resemblance between the two texts. In any case, all concur that *Rawᡗa* was principally based on *al-Mustaᡗfā*. Therefore, one may expect that *Rawᡗa* would receive similar reactions as previous works on the principles of Islamic law because of its reliance on a work in the Ash'arī school. However, even though Ibn Qudāma has been criticized for his inclusion of an introduction on logic by following Ghazālī, *Rawᡗa*, unlike previous works, was received positively by the school and was adopted as a textbook in teaching. This could be because the author tried to save *Rawᡗa* from the shadow of *al-Mustaᡗfā* by making interventions related to its content and classifications; he thereby dressed up his work with a Hanbali identity. He chose to be selective in addressing issues with theological connotations and respected the sensitivities of his school. He reordered issues discussed in *al-Mustaᡗfā* and added previous Hanbali scholars' views on the principles of Islamic law.

The most remarkable interventions in *Rawḍa* were related to theological issues. Even though Ibn Qudāma quoted from Ghazālī on many occasions, he disregarded Ghazālī and remained selective while discussing certain issues with theological connotations. This attitude distinguishes *Rawḍa* from the works penned by previous Hanbali scholars. Considering the fact that previous works containing theological discussions held a marginal place within the school, one of the most critical factors for *Rawḍa*'s positive reception and its adoption as a textbook may have been that Ibn Qudāma wrote a book on the principles of the Islamic law by observing the Hanbali principle of believing by “sukūt (silence)” and “bilā kayf (without asking ‘how’).” Therefore, a book on the principles of the Islamic law that conformed with the school's traditional line appeared for the first time. Further, Ibn Qudāma's reliance on a work in the Ash'arī school can be explained by the fact that Ash'arī thought held a unique place as a field for intellectual discussions among the Sunnis. In addition, a scholarly milieu shaped by the powerful Shāfi'ī scholars existed in the time and place Ibn Qudāma lived.

Concerning the organization of the book—and diverging from Ghazālī's quadruple classification—Ibn Qudāma stated after the introduction on logic that he organized his book under eight headings. Although some of the headings he mentioned do not appear inside the book, his initial organization seems to conform with the overall content of the book. Despite different headings and sub-headings, it is worth noting Ibn Qudāma's divergence from *al-Mustaşfā*'s quadruple classification and ordering of chapters. These changes seem to suggest that Ibn Qudāma intended his work not to be read as a mere summary of *al-Mustaşfā*, but as an independent work.

Ibn Qudāma cited many names and works in the school to reinforce *Rawḍa*'s Hanbali identity. He never mentioned Ghazālī or cited his book, even though he principally relied on it. Occasionally he defended his and the school's positions against Ghazālī's arguments and proofs, but did so without mentioning him. These interventions not only served to differentiate Ibn Qudāma's book from *al-Mustaşfā* but also helped to position his book along a “Hanbali-Ash'arī” line by diverging from the “Ash'arī-Shāfi'ī” one.

Keywords: Ibn Qudāma, *Rawḍat al-nāẓir*, Hanbali school of law, principles of the Islamic law, Ghazālī, *al-Mustaşfā*.

Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Tabakâtü'l-mesâil* Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili

Orhan Ençakar*

Hanefî mezhebinde herhangi fikhî bir meseleye dair hüküm vermeden önce başta mezhep imamları olmak üzere mezhep ulemasından aktarılan mesâile bakıp, bunların geçtiği eserlerin ve mesâili aktarılan ulemanın mezhep içindeki konumuna göre hüküm vermeye önem gösterilmiş ve bu tutum zamanla usûl-i iftâda bir kriter haline gelmiştir. Özellikle fetva ve kaza makamında bulunan Hanefîler tercih edilecek görüşü belirlemek üzere mezhep ulemasını, onlardan aktarılan mesâili ve bu mesâilin geçtiği kitapları bilgi ve kaynak değeri açısından “tabakâtü'l-fukahâ”, “tabakâtü'l-mesâil” ve “tabakâtü'l-kütüb” gibi taksimlere tâbi tutarak ulema, mesâil ve kitaplar arasında bir hiyerarşi belirlemişlerdir.

Bu makale Osmanlı ulemasından Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Hanefî mezhebinde aktarılan mesâilin hiyerarşisi hakkında sonraki literatürü belirleyen *Tabakâtü'l-mesâil* ismiyle meşhur risalesinin tahkik ve tahlilini konu edinmektedir. Kınalızâde Ali Efendi Hanefî mezhebi mesâiline dair *mesailü'l-usûl/zâhirü'r-rivâye*, *mesailü'n-nevâdir/gayru zâhirü'r-rivâye* ve *fetâvâ* başlıkları altında ortaya koyduğu üçlü tasnifte özellikle *usul* ve *nevâdire* getirdiği yeni tanımlar ve bunlara örnek olarak zikrettiği eserler ile bu kavramlara erken dönemdekinden daha geniş bir anlam yüklemiştir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî mezhebi, tabakâtü'l-mesâil, zâhirü'r-rivâye, gayru zâhirü'r-rivâye, usul, nevâdir, fetâvâ.

Giriş

Hanefî mezhebinde mezhep imamlarından aktarılan mesâil ile bunların yer aldığı eserler bilgi ve kaynak değeri açısından özellikle Cessâs (ö. 370/

* Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)/ PhD, Centre for Islamic Studies (İSAM), İstanbul, Türkiye. ORCID 0000-0001-6629-6965 orhan.encakar@isam.org.tr
Değerli dostlarım Said Kayacı, Okan Kadir Yılmaz ve Münzir Şeyhhasan'a, ayrıca derginin hakemlerine eleştiri ve katkıları için, Türkiye Yazma Eserler Kurumu ve İSAM'a da risalenin yazma nüshalarına erişimimde sağladıkları imkânlar için teşekkür ediyorum.

981), Kudûrî (ö. 428/1037), Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045) ve Nâtûfî (ö. 446/1054) gibi Bağdat Hanefî fakihleri tarafından kaleme alınmış erken dönemin¹ bazı kaynaklarında *usul*, *câmiayn/cevâmi'*, *emâlî* ve *nevâdir* kavramlarıyla ifade edilmiştir.² Daha sonraları bu mesâili ifade etmek üzere *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhirü'r-rivâye* üst kavramları geliştirilerek *usul* ile *câmiayn/cevâmi'* *zâhirü'r-rivâye* üst kavramı; *emâlî* ile *nevâdir* ise *gayru zâhirü'r-rivâye* üst kavramı altında yer almaya başlamıştır.

Osmanlı ulemasından Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572) Hanefî mezhebi mesâil tasnifine dair yazdığı risalesinde bu ikili tasnife mezhebin diğer fakihlerinden *fetâvâ* ve *vâkıât* adıyla aktarılan mesâili de ekleyip mezhebin bütün fıkıh mesâilini üç başlık altında toplamıştır. Kınalızâde'nin *Tabakâtü'l-mesâil* adıyla meşhur olan bu risalesi konuya dair yazıldığı bilinen ilk ve tek müstakil risale olma özelliğine sahiptir. Risale kendisinden sonra konu hakkında bilgi veren bir kısmı aşağıda zikredilecek eserlerin de temel kaynağı olmuş ve geç dönemde mezhep mesâiline dair yapılan tasnif ve tanımlar onun bu risalesinde ortaya koyduğu tasnif ve tanımlara göre şekillenmiştir.

Elinizdeki makale Kınalızâde Ali Efendi'nin ilgili risalesinin tahlil ve tahkikini konu edinmekte olup makalenin birinci kısmında risalenin adı, müellife aidiyeti, telif tarihi ve sebebi, telif süreci, konusu, kaynakları, literatürdeki yeri, nüshaları hakkında bilgi verilmekte ve ilgili kavramlar açısından değerlendirmesi yapılmaktadır. İkinci kısmında ise risalenin üç ayrı versiyonunun tahkikli neşrine yer verilmiştir.

I. İnceleme Kısmı

1. Risalenin Adı ve Müellife Aidiyeti

Nüshalardaki farklı isimlendirmelerden hareketle Kınalızâde Ali Efendi'nin risalesine özel bir isim vermediğini söyleyebiliriz. Bu sebeple olsa gerek nüshalarda risalenin adının birkaç şekilde kaydedildiği görülmektedir. Tespit edebildiğim otuzdan fazla nüshadan beşinde risalenin adı *Risâle fî beyâni ıstılâhâtü'l-mütedâvile fî kütübü'l-fıkh*,³ iki nüshada da *Risâle fî beyâni*

1 Bu makalede erken (mütekaddim) dönemle mezhebin ortaya çıkışından Kınalızâde Ali Efendi'nin risalesini yazdığı X. (XVI.) yüzyıla kadar geçen süre, geç (mütekaddim) dönemle de ilgili yüzyıldan günümüze kadar geçen süre kastedilmektedir (bu dönemlendirme için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 3-4).

2 Bu kavramların erken dönemde kullanımına örnek olarak bk. Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, s. 161, 162, 163, 164, 168, 169, 170, 173; ayrıca bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 44-48, 52-54, 64-71.

3 Bu nüshalar şunlardır: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3782; İzmir Millî Ktp., nr. 1866; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 3263; Manisa İl Halk Ktp., nr. 2226; İstanbul Üniversitesi Ktp., Nadir Eserler, nr. AY6405.

mesâili ashâbi'l-Hanefiyye şeklindedir.⁴ Risalenin adının kayıtlı olduğu diğer bütün nüshalarda ise *Tabakâtü'l-mesâil* adı yer almakta olup nüshaların çoğunda yer alması ve daha meşhur olması sebebiyle tahkikte "*Tabakâtü'l-mesâil*" ismi tercih edilmiştir.

Risalenin müellife aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Risale hemen bütün nüshalarında Kınalızâde Ali Efendi'ye nispet edildiği gibi kendisi risalenin benzer bir versiyonuna Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm* isimli fıkıh eserine yazdığı haşiyesi içerisinde de yer vermiştir.⁵

2. Telif Tarihi ve Sebebi

Risalenin telif tarihi ve sebebine dair elimizde kesin bir veri bulunmamaktadır. Fakat risalede tasnif ve tanımı yapılan *tabakâtü'l-mesâil* konusu Kınalızâde Ali Efendi öncesinde çeşitli fıkıh kitaplarında *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhirü'r-rivâye* eserlerinin hangileri olduğu noktasında ele alınmış olup özellikle fetva ve yargı makamındaki müftülerin ve kadıların ilgi odağında yer alan bir mesele olagelmıştır.

Elimizdeki nüshalara göre Kınalızâde Ali Efendi'nin bu risalesinin ilk müstakil hali, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısma ait bir nüshanın başında Kınalızâde'nin bu bilgileri diğer bir Hanefî fakihî İbn Kutluboğâ'nın (ö. 879/1474) kendi el yazısıyla yazdıklarından topladığı ifade edilmektedir.⁶ İbn Kutluboğâ'nın yazdıkları elimizde olmadığı için risalenin birinci kısmında yer alan bilgilerin ne kadarının ondan alındığını kesin olarak bilemiyoruz. Kınalızâde İbn Kutluboğâ'nın doğup yaşadığı Kahire'de bir süre (974/1566) kadılık yapmıştır. Buna göre İbn Kutluboğâ'nın tuttuğu notları Kahire'de kadılık yaptığı dönemde görmüş olabileceği varsayılırsa risaleyi bu tarihlere yazmış olduğu tahmin edilebilir.

3. Telif Süreci

Risalenin, biri *Dürerü'l-hükkâm* haşiyesi içinde,⁷ biri de müstakil olmak üzere iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Hatta risalenin müstakil versiyonunun üç farklı aşamadan geçerek son halini aldığı anlaşılmaktadır. Bu

4 Bu iki nüsha şunlardır: Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 509, 1192.

5 Bk. Kınalızâde, *Hâşiye ale'l-Dürer*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 749, vr. 91^a-92^a; Yenicami, nr. 397, vr. 70^b-71^a; Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 2454, nr. 72^b-73^a.

6 Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 1212, vr. 186^a-187^b (مطلب من جمع علي جليبي حنائي زاده وقد جمعها من خط الشيخ قاسم بن قطلوبغا)

7 Risalenin haşiyesi içinde yer alan versiyonundan beni haberdar eden kıymetli dostum Okan Kadir Yılmaz'a teşekkür ederim.

müstakil versiyon önceleri iki ayrı parçadan oluşurken⁸ daha sonra bu iki parça kanaatimizce Kınalızâde Ali Efendi tarafından yeniden kompoze edilerek risalenin müstakil ikinci versiyonu, ardından da bazı takdim ve tehirlerle geliştirilerek müstakil üçüncü versiyonu üretilmiştir. Risalenin hem haşiye içindeki hem de müstakil üç versiyonuna ait nüshalar mevcut olup bunlar hakkında ayrıntılı bilgi aşağıda nüshaların tanıtıldığı bölümde verilmiştir.

4. Konusu

Risale, Hanefî mezhebi imamları ile mezhebin diğer fakihlerinden aktarılan görüşlerden oluşan bütün mezhep mesâilinin bilgi ve kaynak değeri açısından tasnifini ve tanımını ele almaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Hanefî mezhebinde özellikle mezhep imamlarından aktarılan mesâil *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhirî'r-rivâye* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kınalızâde Ali Efendi bu taksime mezhebin diğer fakihlerinden *fetâvâ* ve *vâkıât* adıyla aktarılan görüşleri de ekleyerek bütün mezhep mesâilini üç türe ayırmış, her bir kısmı ifade etmekte kullanılan kavramları, bunların tanımlarını ve bu kısımlara giren önemli bazı eserlerin isimlerini zikretmiştir.⁹

Üç tür mesâile ait kavramlar ve tanımları risalenin son versiyonunda ele alındığı şekliyle şöyledir:¹⁰

1. *Mesâilü'l-usûl/zâhirü'r-rivâye*: “Ulemâ-yı selâse” denilen mezhep imamları Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’den ayrıca “mütেকaddimîn” adıyla bu üçüne eklenen Züfer ve Hasan b. Ziyâd gibi Ebû Hanîfe’nin talebelerinden rivayet edilen mesâile denir. Risalenin ilk müstakil versiyonunda, “Bununla birlikte *zâhirü'r-rivâye* denilince daha yaygın olarak sadece üç imamın görüşleri kastedilir” ifadesi yer almaktadır. Buna göre üç imamın dışındakilere ait görüşler *mesâilü'l-usûl/zâhirü'r-rivâye*den sayılmamaktadır.

8 Risalenin müstakil ilk versiyonuna ait nüshalardan birinde her iki parça da bulunmaktadır. Bu nüshayı bulmama vesile olan Taha Yasin Tan’a teşekkür ederim.

9 Kınalızâde’den çok daha önce Radyüddin es-Serahsî (ö. 571/1176) gibi yazdıkları kitaplarda fıkıh mesâilini *zâhirü'r-rivâye*, *gayru zâhirî'r-rivâye* ve *fetâvâ* şeklinde toplayanlar olmuştur. Nitekim Kınalızâde de Radyüddin es-Serahsî’nin *el-Muhît* adlı eserini örnek vererek kitabın bu tertibini övmektedir. Bununla birlikte bu kitaplarda Hanefî mezhebi fıkıh mesâilinin üç ayrı grupta toplandığı, her bir gruba ait mesâilin tanımının ne olduğu ve bu üç tür mesâilin hangi kitaplarda yer aldığı bu risaledeki kadar açık ifade edilmemiştir. Kınalızâde’nin risalesini değerli kılan tespit edebildiğim kadarıyla bu konuları ilk defa bu açıklıkta ve müstakil olarak ele almış olmasıdır.

10 Buradaki tanımlar risalenin son versiyonuna ait olduğunu düşündüğümüz nüshalara göre yapılmış ve diğer nüshalardaki tanım farkları belirtilmiştir.

Bu mesâil Şeybânî'ye ait *el-Mebsût*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *es-Siyer(ü'l-kebîr)*'de¹¹ yer alan meselelerden ibaret olup, güvenilir râviler aracılığı ile mütevâtir ya da meşhur yolla rivayet edilmiş olmaları sebebiyle bunlara *zâhirü'r-rivâye* de denilir.

2. *Mesâilün-nevâdir/gayru zâhiri'r-rivâye*: Kınalızâde Ali Efendi *nevâdir* mesâilini: "Mezhep imamlarından, yukarıda adı geçen eserler dışında nakle-dilen meseleler" olarak tanımlar ve üç kısma ayırır.

a) **Şeybânî'ye zâhirü'r-rivâye dışında nispet edilen eserlerde yer alan mesâil:** *el-Keysâniyyât*, *el-Hârûniyyât*, *el-Cürcâniyyât* ve *er-Rakkiyyât* gibi eserler.

b) **Talebelerinin Şeybânî'den belli konularda aktardığı müstakil mesâil:** Muhammed b. Semâa ve Muallâ b. Mansûr'un belli konularda Şeybânî'den yaptıkları müstakil rivayetler gibi.

c) **Ebû Hanîfe'nin Şeybânî dışındaki talebelerinin eserlerindeki mesâil:** Hasan b. Ziyâd'ın *el-Mücerred*'i, Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'si gibi eserler.

Kınalızâde Ali Efendi *Dürer* haşiyesinde *mesâilün-nevâdir* başlığı altında zikredilen bütün şıklar için bunlara aynı zamanda *gayru zâhiri'r-rivâye* de denildiğini ifade ederken risalenin son versiyonunda a ve b şıklarında yer alan eserlere -Şeybânî'den, *zâhirü'r-rivâye* kitapları kadar nispeti sahih bir şekilde rivayet edilmedikleri gerekçesiyle- aynı zamanda *gayru zâhiri'r-rivâye* denildiğini de aktarır. Onun bu ifadesinden sadece Şeybânî'ye ait eserleri *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* olarak gördüğü anlaşıl-maktadır. Kınalızâde *gayru zâhiri'r-rivâye* eserlerine, "Ebû Hanîfe'nin Şeybânî dışındaki talebelerinin eserlerindeki mesâil" adı altında üçüncü bir kısmı daha ekleyerek Ebû Hanîfe'nin talebelerinin *zâhirü'r-rivâye* dışında kalan bütün mesâilini ifade etmek üzere *nevâdir* kavramını öne çıkardığı görülmektedir.

3. *Fetâvâ/vâkıât*: Hakkında mezhep imamlarından (ashâbü'l-mezheb, el-mütekaddimîn) rivayet aktarılmayan meselelere dair gelen sorulara cevap olarak mezhebin müteahhir alimlerinin (el-müctehidîn, el-müteahhirîn) kendi içtihatlarıyla ortaya koydukları mesâil.

11 Kınalızâde risalenin *Dürer* haşiyesi içindeki versiyonunda bu eserlere *es-Siyerü's-sagîr*'i de ekleyerek *zâhirü'r-rivâye* eserlerini altı tane olarak saymıştır (bk. Kınalızâde, *Hâşiye ale'l-Dürer*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 749, vr. 91^a).

5. Kaynakları

Yukarıda geçtiği üzere risalenin iki kısımdan oluşan müstakil ilk versiyonuna ait nüshalardan birinci kısmı içeren bir nüshada¹² Kınalızâde Ali Efendi'nin birinci kısımdaki bilgileri İbn Kutluboğa'nın yazdıklarından aldığı ifade edilmektedir. Aynı nüshada *zâhirü'r-rivâye* hakkında İbn Kutluboğa'dan yapılan nakiller kendisinin bu konuda bazı açıklamaları olduğunu göstermektedir.¹³ Kınalızâde'nin bir ara (974/1566) Kahire kadılığı da yapmış olduğu ve bu açıklamaların Kahire'de kendisinden ders alan *Tenvîrül'absâr* müellifi meşhur Hanefî fakihî Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin (ö. 1006/1598) *el-Fetâvâ's*ının da bulunduğu bir mecmua içinde yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda bunun talebesi Timurtaşî tarafından dile getirilmiş doğru bir iddia olma ihtimali artmaktadır.

Bununla birlikte İbn Kutluboğa'dan önce *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* hakkında tanımlama yapanlar arasında İtkânî (ö. 758/1357),¹⁴ Bâbertî (ö. 786/1384),¹⁵ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413),¹⁶ Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451)¹⁷ ve Taşkoprizâde (ö. 968/1561)¹⁸ gibi *el-Hidâye* üzerine şerh yazmış, Mısır'da tahsil, tedris veya kaza faaliyetlerinde bulunmuş, birbirinin akranı veya talebesi olmak gibi çeşitli ortak vasıflara sahip alimlerin bulunduğu görülür.¹⁹ Nitekim İtkânî ve Bâbertî'nin *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* hakkındaki *el-Hidâye* şerhinde yaptıkları açıklamaları risalenin bazı nüshalarında kenar notu olarak geçmektedir.

12 Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 1212, vr. 186^a.

13 Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 1212, vr. 187^b. *Zâhirü'r-rivâye* hakkında İbn Kutluboğa'dan yapılan nakle risalenin ilk müstakil versiyonuna ait tahkikli metnin sonunda "fevâid" başlığı altında yer verilmiştir.

14 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, vr. 30^b. Emîr Kâtib'in nisbesi daha yaygın olarak İtkânî şeklinde okunur. Diğer taraftan kendisinden altı sene sonra vefat eden Safedî ile (ö. 764/1363) İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470) bu kelimenin Etkân şeklinde fetha ile okunduğunu ifade eder (bk. *A'yânü'l-asr*, I, 622; *el-Menhelüs-sâfi*, III, 103). Leknevî (ö. 1304/1886) kelimenin kesre ile okunduğunu söyledikten sonra Çivizâde'nin bazı talebelerinden nakille Çivizâde'nin İtkânî'nin kendi hattıyla yazdığı bir notta nisbesini Etkânî diye zaptettiğini aktarır (*el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 50). Bununla birlikte İtkânî'nin *el-Müntehab* üzerine yazdığı *et-Tebyin* isimli şerhin müellif hatlı bir nüshasının sonunda (Kütahya Vahid Paşa Ktp., nr. 186, vr. 142^a) kelime iki yerde kesre ile İtkânî olarak zaptedilmiştir.

15 Bâbertî, *el-Înâye*, I, 136; VIII, 371.

16 Cürcânî, *et-Tarîfât*, s. 32, 146.

17 Aynî, *el-Binâye*, I, 553.

18 Taşkoprizâde, *Miftâhu's-saâde*, s. 638.

19 Bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 48-49.

Buna göre Kınalızâde Ali Efendi'nin bu bilgileri birçok ortak vasfa sahip olup eserleri Osmanlı uleması tarafından ilgiyle okunan bu kişi veya kişilerin eserlerinden istifadeyle bir araya getirmiş olması da mümkündür.

6. Literatürdeki Yeri

Kınalızâde Ali Efendi'nin kendisinden önceki ulemadan istifadeyle bu risalede ortaya koyduğu taksim ve tanımlar Hanefî fakihleri arasında kabul görerek hızla yayılmış ve sonrasında yazılan birçok önemli eserde aktarılagelmiştir. Günümüz modern çalışmalarında konuyla ilgili yapılan açıklamalar da bu risalede ortaya konulan taksim ve tanımlar etrafında şekillenmiştir.²⁰

Kınalızâde Ali Efendi'nin bu risalesinin tamamını veya mesâilin üç türünü tanımladığı baş tarafını eserlerinde nesir veya manzum olarak doğrudan veya dolaylı, bazan isim verip bazan da vermeden aktaran meşhur Hanefî uleması arasında Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (ö. 990/1582),²¹ Takıyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî (ö. 1010/1601),²² İsmâil b. Abdülganî en-Nablusî (ö. 1062/1652),²³ Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687),²⁴ Pîrizâde İbrâhim (ö. 1099/1688),²⁵ İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836),²⁶ Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî (ö. 1304/1886)²⁷ ve Ebü'l-Hasan Hârûn b. Bahâeddin el-Mercânî (ö. 1306/1888)²⁸ gibi isimler bulunmaktadır.²⁹

7. Üzerine Yapılan Çalışmalar

Elinizdeki tahkik çalışmasının hakemlik süreci devam ederken Kınalızâde Ali Efendi'nin bu risalesi, Temîmî'nin *et-Tabakâtüs-seniyye* isimli eseri içinde aktardığı versiyonu esas alınarak yayımlandı.³⁰ Muhakkik risalenin tahkikinde Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 225Y) nüshası ile Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Esad Efendi, nr. 3652) nüshasından

20 Bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 52.

21 Kefevî, *Ketâib*, I, 404-406.

22 Temîmî, *et-Tabakâtüs-seniyye*, I, 42-46.

23 Nâblusî, *el-İhkâm*, vr. 26^b-27^a.

24 Hamevî, *İthâfü'l-ahbâb*, vr. 148^a.

25 Pîrizâde, *Umdetü zevî'l-basâir*, vr. 2^a-3^a.

26 İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî*, I, 10-12.

27 Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebir*, s. 17-18; a.mlf., *Umdetü'r-riâye* I, 40-43.

28 Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 167-176. Ancak Mercânî *zâhirü'r-rivâye* eserlerini altı olarak saymıştır.

29 Bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 50-51.

30 Bk. Orazov, "Hanefî Fıkıh Edebiyatının Tasnifi", s. 365-96.

da faydalandığını belirtmiştir.³¹ Muhakkikin tahkikte esas aldığı risalenin *et-Tabakâtü's-seniyye* içindeki versiyonu ile Princeton nüshası risalenin birinci versiyonuna aittir. *et-Tabakâtü's-seniyye* içindeki versiyonun müellif hattından alınmış olması, Princeton nüshasının başında da nüshanın Kınalızâde'nin talebelerinden birine dayandığını gösteren bir ifadenin bulunması muhakkikin tahkik için bu versiyonu seçmesinde etkili olmuş görünmektedir. Muhakkikin iyi bir nüsha araştırması yapmadan risaleyi tahkik ettiği ve risaleye ait farklı versiyonlardan haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim ikinci versiyona ait Esad Efendi nüshasındaki ilaveler için “diğer nüshalarda yer almayan” ifadesini kullanması ve bu ilaveleri dipnota koyması³² risalenin diğer versiyonlarının farkına varamadığını göstermektedir. Oysaki risalenin ikinci ve üçüncü versiyonuna ait yirmiden fazla nüsha bulunmaktadır. Diğer taraftan risalenin adı nüshaların çoğunda *Tabakâtü'l-mesâil* olarak geçerken muhakkik yukarıda geçtiği üzere birkaç nüshada geçen *Risâle fi beyâni ıstılâhâti'l-mütedâvile fi kütübi'l-fıkh* ismini tercih etmiştir. Hasılı muhakkikin bu neşri risalenin müstakil birinci versiyonuna ait bir neşir olup risalenin son halini yansıtmamaktadır. Elinizdeki bu neşirde ise risalenin *Dürer* haşiyesi içindeki versiyonu, iki bölümden oluşan müstakil birinci versiyonu ve bu iki bölümün birleştirilmesinden oluşan müstakil son versiyonu olmak üzere toplam üç versiyonun tahkiki yer almaktadır.

8. Nüshaları

Yukarıda geçtiği üzere risalenin nüshalarını incelediğimizde Kınalızâde Ali Efendi'nin tabakâtü'l-mesâil hakkında yazdıklarının; biri *Dürer* haşiyesi içinde, diğer üçü de müstakil olmak üzere dört farklı versiyonunun bulunduğu ve bunların son iki versiyon hariç tek metinde cemedilemeyecek kadar birbirlerinden farklı oldukları görülmektedir. Bu sebeple risalenin biri haşiye içinde, ikisi de müstakil olmak üzere üç versiyonunun, hem cemedilmesi mümkün olmadığından hem de gelişimi görme açısından, ayrı olarak yayımlamak gerekmektedir. Risalenin farklı versiyonlarına ait nüshalardan ulaşabildiğimiz ve tahkikte kullandıklarımızın bilgileri şöyledir:

8.1. Risalenin *Dürer* Haşiyesindeki Versiyonunu İçeren Nüshalar, Genel Rumuz {}

Risalenin bu versiyonu müstakil olmayıp Kınalızâde Ali Efendi'ye ait *Dürer* haşiyesi içinde Molla Hüsrev'in, “Bunun hükmünü *zâhirü'r-rivâyede*

31 Bk. Orazov, “Hanefi Fıkıh Edebiyatının Tasnifi”, s. 381.

32 Bk. Orazov, “Hanefi Fıkıh Edebiyatının Tasnifi”, s. 381.

zikretmedi” ifadesine yaptığı açıklamadan oluşmaktadır. Bu kısım, haşiyeden alındığı ifade edilerek, aşağıda gelecek ilk nüshada müstakil olarak da istinsah edilmiştir. Risalenin *Dürer* haşiyesindeki bu versiyonunun tahkikte kullanılan nüshaları şunlardır:

8.1.1. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr. 2868 (vr. 552^b-552^b), Rumuz “د”

Kınalızâde Ali Efendi'nin *Dürer* hâşiyesinin ilgili bölümünün ayrı olarak istinsah edildiğini tespit edebildiğimiz tek nüshadır. Sonunda haşiyeden alındığı kaydı vardır. Aynı hatla yazılmış bir önceki ve bir sonraki risalelerin sonunda yer alan bilgiye göre nüsha 10 Cemâziyelevvel 1270'te (8 Şubat 1854) (Kayseri) Ağırnaslı Mesud tarafından yazılmıştır.

8.1.2. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 749 (vr. 91^a-92^a), Rumuz “ش”

Nüsha kenarında mukabele kayıtları bulunmaktadır. Nüshanın ferağ kaydı yoktur. Tabakâtü'l-mesâille alakalı haşiyenin başladığı yerde nüsha kenarına “*matlab mühim*” yazılmıştır.

8.1.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 397 (vr. 60^b-61^a), Rumuz “ي”

Kınalızâde Ali Efendi, oğlu Hasan Çelebi ve Karamanizâde'nin *Dürer* haşiyelerinin yer aldığı bu nüshanın da ferağ kaydı yoktur. Tabakâtü'l-mesâille alakalı haşiyenin başladığı yerde nüsha kenarına kırmızı mürekkeple “*matlab*” yazılmıştır.

8.1.4. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 2454 (vr. 72^b-73^a), Rumuz “ق”

Nüshanın ferağ kaydı yoktur. Tabakâtü'l-mesâille alakalı haşiyenin başladığı yerde nüsha kenarına kırmızı mürekkeple “*matlab*” yazılmıştır.

8.1.5. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1107 (vr. 97^b-98^a), Rumuz “و”

Nüshanın ferağ kaydı yoktur. Tabakâtü'l-mesâille alakalı haşiyenin başladığı yerde nüsha kenarına konunun önemli olduğunu ifade etmek üzere, “*Matlab fı beyâni kütübi zâhiri'r-rivâye ve gayri zâhiri'r-rivâye ve ashâbihâ ve hüve mebbasun azîmün, feteemmelhu*” yazılmıştır.³³

8.2. Risalenin Müstakil İlk Versiyonunu İçeren Nüshalar, Genel Rumuz {ب}

Risalenin müstakil ilk versiyonunun iki ayrı kısımdan oluştuğu anlaşılmaktadır. Risalenin bu halini içeren tespit edebildiğimiz on beş nüsha

³³ Bu başlık risalenin *Dürer* haşiyesi içindeki müstakil olmayan bu versiyonuna ait tahkikli metnin başına köşeli parantez içinde eklenmiştir.

bulunmaktadır. Bu nüshalardan birinde her iki kısım ayrı olarak, diğerlerinde ise sadece birinci kısım bulunmaktadır. Bu nüshalardan aşağıdaki ilk altısı mukabelede kullanılmış, diğerleri ise içerdikleri hata ve eksikliklerden dolayı mukabeleye alınmamıştır.

8.2.1. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr. 1212 (vr. 186^a-187^b), Rumuz “ت”

Kahire kadısı olduğu dönemde Kınalızâde Ali Efendi'den ders okuyan *Tenvîrül-ebşâr* müellifi Muhammed b. Abdullah et-Timurtaş'ın (ö. 1006/1598) *el-Fetâvâ's*ının da bulunduğu bir mecmua içinde yer alan risalenin bu nüshasının başında Kınalızâde'nin bu bilgileri İbn Kutluboğa'nın notlarından topladığını ifade eden kırmızı mürekkeple yazılmış bir matlap/başlık vardır.³⁴

Risalenin müstakil ilk versiyonuna ait olduğunu düşündüğümüz bu kısmın hemen sonrasında biri İbn Kutluboğa'nın el yazısından, diğeri de İtkânî'nin (ö. 758/1357) *Gâyetül-beyân* isimli *el-Hidâye* şerhinden aktarılmış *zâhirür-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivaye* hakkında iki matlap (187^b) bulunmaktadır.³⁵

Nüshanın 189^b ile 190^a varaklarında Kınalızâde Ali Efendi'den aktarıldığı ifade edilen bir başka matlap daha bulunmaktadır. Burada meşayihin içtihat, tahric ve tercih faaliyetleriyle Şeybânî'nin (ö. 189/805) kitapları nasıl telif ettiğine dair açıklamalar bulunmaktadır. Risalenin ikinci kısmını oluşturan bu matlapta yer alan bilgiler, risalenin müstakil ilk versiyonunu içeren aşağıdaki diğer nüshaların hiçbirinde bulunmasa da risalenin müstakil ikinci ve üçüncü versiyonunu içeren diğer bütün nüshalarda mevcuttur.

Ferağ kaydı olmayan bu nüshanın başında temellük kaydı olduğu tahmin edilen silinmiş bir yazının altına tarih olarak 1089 (1678-9) yılı yazılmıştır. Bu nüshada tahkikte kullanılan diğer nüshalara nispetle daha fazla eksik ve hatalı kelime bulunduğu için önemli olanları dışında bu farklara dipnotlarda işaret edilmemiştir.

8.2.2. Tokat İl Halk Kütüphanesi, nr. 123 (vr. 3^b-4^a), Rumuz “ط”

Mecmua içinde yer alan risalelerden birinin istinsah tarihi Safer ayının sonu 1082'dir (Nisan 1611). Risalenin adı nüshada *Hâzihî risâletün fî beyâni tabakâti'l-mesâili li-Ali Çelebi el-marûf bi-Kınalızâde* şeklinde kayıtlıdır.

34 Bu başlık, risalenin müstakil ilk versiyonuna ait tahkikli metnin başına kuşaklı parantez içinde eklenmiştir.

35 Konuyla alakalı olması sebebiyle bu iki matlap da risalenin ilk versiyonuna ait tahkikli metnin sonuna ayrı bir başlıkla eklenmiştir.

Hatası az ve nispeten daha erken bir tarihe ait olan bu nüsha mukabelede kullanılmıştır.

8.2.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Yahyâ Tevfik, nr. 439 (vr. 75^b-76^a), Rumuz “ف”

Risale 01 Rebîülâhir 1037 (10 Aralık 1627) tarihinde Mustafa b. Ahmed et-Tûsî isimli kişi tarafından yazılmıştır. Nüshada risalenin adı yoktur. Bir önceki gibi hatası az ve nispeten erken bir tarihe ait olan bu nüsha da mukabelede kullanılmıştır.

8.2.4. Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 98 (vr. 217^b-218^b), Rumuz “م”

İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nazâir* isimli kitabına ait bir nüshasının sonunda yer alan risalenin müstensihî iki varak geride aynı hatla yazılmış *el-Eşbâh*'in ferağ kaydına göre Hasan b. Hâc el-Bosnevî olup Rebîülâhir sonu 1108 (25 Kasım 1696) tarihinde yazılmıştır. Varakları kırımızı cetvellidir. Risalenin kenarında İtkânî, Bâbertî ve Kemalpaşazâde'den nakledilmiş *zâhirü'r-rivâye* ve *usul* hakkındaki açıklamalar ve Kınalızâde'ye ait bir minhüvât kaydı yer almaktadır.³⁶ Adı *Risâle fi beyâni tabakâtü'l-mesâil li'l-mevlâ el-merhûm Ali Efendi eş-şehîr bi-Kınalızâde* olarak kayıtlıdır.

8.2.5. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 2062 (vr. 07^b-08^a) Rumuz “ن”

Risalenin sonundaki kayda göre aşağıda gelecek Hâlet Efendi nüshası gibi Temîmî'nin (ö. 1010/1601) *et-Tabakâtü's-seniyye* isimli eserinden istinsah edilmiştir. Mecmuanın istinsah tarihi 1117'dir (1705-06). Risalenin başında risalenin adı verilmeden “*li'l-mevlâ el-allâme Ali Çelebi b. Emrullah eş-şehîr bi-Kınalızâde rahimehullah*” denilmekle yetinilmiştir. Risalenin kenarında ve sonunda yukarıda geçen Mihrişah Sultan nüshasında bulunan açıklamalar, müelife ait minhüvât kaydı ve bu açıklamalarla ilgili bir yorum da bulunmaktadır.³⁷

8.2.6. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, nr. 823 (vr. 76^a-77^a), Rumuz “ح”

Risale bir önceki Nuruosmaniye nüshası gibi Temîmî'nin *et-Tabakâtü's-seniyye* isimli eserinden istinsah edilmiştir. Mecmuanın sonunda Hâlis Tosyevî adında bir müstensihînin düştüğü 16 Şâban 1232 (Temmuz 1817)

³⁶ Bu açıklamalara ve minhüvât kaydına risalenin son versiyonuna ait tahkikli metnin dipnotlarında yer verilmiştir.

³⁷ Bu açıklama, minhüvât kaydı ve yorumlardan nüsha kenarında olanlara risalenin son versiyonuna ait tahkikli metnin dipnotunda, nüshanın sonunda yer alanlara ise tahkikli metnin sonunda yer verilmiştir.

tarihli istinsah kaydı vardır. Bir önceki nüshada olduğu gibi bunda da risalenin adı verilemeden sadece “*Risâle lil-mevlâ el-allâme Kınalızâde*” denilmekle yetinilmiştir.

8.2.7. Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, nr. 2825 (vr. 26^a-27^a)

Bir mecmua içinde bulunan risalenin bu versiyonu Recep 1077 (Aralık 1666) tarihinde Mahmûd b. Hasan b. Nezîr b. Mustafa b. İskender tarafından yazılmıştır. Risalenin adı nüshada “*Hâzihî risâletün şerîfetün fî tabakâti'l-mesâili li'l-mevlâ el-merhûm Ali Çelebi el-Hinnâî rahimehullahu teâlâ*” şeklinde kayıtlıdır. Risalenin sonunda risalede dile getirilenlerin *el-Hidâye* ve benzeri Hanefî fıkıh kitaplarını mütalaasında lazım olan önemli bilgilerden olduğuna dair bir kayıt vardır. Bu kayıt aşağıda gelecek olan Çorum Hasan Paşa İl Halk (nr. 1512), Kastamonu İl Halk (nr. 3374), Princeton Üniversitesi (nr. 225Y) ve Beyazıt Devlet (Velîyyüddin Efendi, nr. 3236) kütüphanelerindeki nüshaların sonunda da yer almaktadır.³⁸ Benzer hatalar barındıran bu beş nüsha mukabelede kullanılmamıştır.

8.2.8. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1512 (vr. 1^b-3^a)

Risalenin ferağ kaydı yoktur. Ancak mecmua içinde aynı hatla yazılmış diğer iki risalenin sonunda yer alan bilgiye göre nüsha 1088'de (1677) Belgradcık kasabasında kadı iken Osman b. Şa'bân tarafından yazılmıştır. Risalenin adı bir önceki ve bir sonraki nüshada olduğu gibi “*Hâzihî risâletün şerîfetün fî tabakâti'l-mesâili li'l-mevlâ el-merhûm Ali Çelebi el-Hinnâî rahimehullahu teâlâ*” şeklinde kayıtlıdır.

8.2.9. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 3374 (vr. 209^a)

Risalenin ferağ kaydı yoktur. Risalenin adı önceki iki nüshada olduğu gibi “*Hâzihî risâletün şerîfetün fî tabakâti'l-mesâili li'l-mevlâ el-merhûm Ali Çelebi el-Hinnâî rahimehullahu teâlâ*” şeklinde kayıtlıdır.

8.2.10. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 225Y (vr. 64^b-65^a)

Bir mecmua içinde yer alan bu risalenin ferağ kaydı yoktur. Risalenin başında “*Risâle li-efdalî'l-müteahhirîn üstâzî ve üstâzü'l-mütebahhirîn Ali Çelebi Efendi Hayâlîzâde (Hinnâîzâde) Rahimehullah*”, sonunda ise benzer şekilde “*Hâzâ lil-üstâd el-âlim el-mütebahhir, ferîdü dehrihî ve vahîdü asrihî Ali Çelebi Efendi Hayâlîzâde (Hinnâîzâde) Rahimehullah*” ifadesi yer almaktadır. Bu ifadelerden risalenin bu nüshada yer alan versiyonunun Kınalızâde'nin öğrencilerinden birine ait bir nüshaya dayandığı sonucu çıkarılabilir. Risalenin bu nüsha içindeki versiyonu çok hatalı olduğu için mukabelede kullanılmamıştır.

³⁸ İlgili kayıt risalenin müstakil ilk versiyonuna ait tahkikli metnin dipnotuna eklenmiştir.

8.2.11. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 3236 (vr. 132^b-133^a)

Risalenin ferağ kaydı yoktur. Risalenin sonunda yukarıda geçen dört nüshada yer alan “risalede dile getirilenlerin *el-Hidâye* ve benzeri Hanefî fıkıh kitaplarını mütalaasında lazım olan önemli bilgilerden olduğunu” ifade eden kayıt vardır.

8.2.12. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3782 (vr. 49^b-50^a)

17 Zilkade 998 (17 Aralık 1590) gecesi istinsah edilen bu nüshadaki versiyonunun adı diğerlerinden farklı olarak, “*Risâle fî beyâni istilâhâtî'l-mütedâvile fî kütübî'l-fıkh mimmâ ellefehû el-merhûm Ali Çelebi eş-şehîr bi-Hinnâzâde rahimehullahu rahmeten vâsiaten*” şeklinde kayıtlıdır. İstinsah tarihi diğerlerine göre daha eski olmasına rağmen risalenin bu versiyonunu içeren nüshada çok fazla eksik, fazla veya yanlış kelime bulunmaktadır. Benzer yanlışlar aşağıda gelen risaleyi içeren diğer üç nüshada da mevcut olduğu için bu nüshalar mukabelede kullanılmamıştır.

8.2.13. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 509 (vr. 28^a-30^a)

Risalenin müstensihî mecmua içindeki diğer bazı risalelerin sonunda yer alan kayda göre Sipâhî Ahmed b. Süleyman isimli kişi olup risalelerin istinsah tarihi Rebîülâhîr 1108'dir (Kasım 1696). Varakları kırmızı cetvellidir. Risalenin adı “*Hâzihî risâle fî beyâni mesâili ashâbi'l-Hanefiyye li-Ali Çelebi eş-şehîr bi-Hinnâzâde*” olarak kayıtlıdır.

8.2.14. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1192 (vr. 63^a-65^a)

Risale Muhammed Eyyûbî isimli biri tarafından 10 Cemâziyelâhîr 1148 (28 Ekim 1735) tarihinde istinsah edilmiştir. Varakları kırmızı cetvellidir. Risalenin adı “*Risâle fî beyâni mesâili ashâbi'l-Hanefiyye li-Hinnâzâde Ali Çelebi*” olarak kayıtlıdır.

8.2.15. İzmir Millî Kütüphane, nr. 1866 (vr. 58^b-60^a)

Müstensihî ve istinsah tarihi bilinmeyen bu nüsha geç döneme aittir. Risalenin adı nüshada, “*Risâle fî beyâni istilâhâtî'l-mütedâvile fî kütübî'l-fıkh li-mevlânâ Ali Çelebi eş-şehîr bi-Hinnâzâde*” olarak kayıtlıdır. Risalenin başında aşağıda gelecek olan Konya Bölge Yazma Eserler (nr. 3263), İstanbul Üniversitesi (Nadir Eserler, nr. AY6405) ve Manisa İl Halk (nr. 2226) kütüphanelerindeki nüshalarda da yer alan şu mukaddime cümlesi bulunmaktadır:

الحمد لذاته لوليه، والصلاة على من ختم به الرسالة محمد المصطفى المخصوص
بإظهار ملته، على الملل كلها وداوم شريعته، إلى آخر الدهر ونهايته، وعلى آله الكرام
وجميع صحابته، وعلى التابعين إلى يوم الدين بإحياء سنته، أما بعد...

8.3. Risalenin Müstakil İkinci Versiyonunu İçeren Nüshalar, Genel Rumuz {ج}

Risalenin bu versiyonunda müstakil ilk versiyona ait Diyanet İşleri Başkanlığı nüshasında (nr. 1212) iki ayrı parça halinde yer alan bilgilerin risalenin ilgili yerlerine konulup birleştirildiği tespit edilmiştir. Ayrıca ilk versiyonda bulunan “لكن المقال الشائع أن يكون قول الثالثة أو قول بعضهم” cümlesinin risalenin bu ikinci versiyonu ile aşağıda gelecek olan üçüncü ve son versiyonunda yer almadığı tespit edilmiştir.

Risalenin müstakil ikinci versiyonu ile üçüncü versiyonu arasında “وإما” بروايات مُفْرَدَةٌ، مثل رواية ابن سماعه، ورواية معلى بن منصور، وغيرهما في مسائل معيئة” cümlesinin takdimi ile anlama tesir etmeyen birkaç kelimenin eklenip çıkarılmasından başka bir fark bulunmadığı için tahkikte risalenin son versiyonu olduğunu düşündüğümüz üçüncü versiyona ait nüshalar kullanılmış, bu ikinci versiyonun farkları dipnotta {ج} genel rumuzuyla gösterilmiştir. Birçoğu daha eski tarihli olduğu halde risalenin son versiyonunu temsil etmediği kanaatine vardığımızdan tahkikte kullanmadığımız risalenin bu müstakil ikinci versiyonuna ait tespit edebildiğimiz on nüsha şunlardır:

8.3.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 3401 (vr. 1^b-2^a), Rumuz “ص”

Kefevî'nin *Ketâib*'ine ait bir nüshanın başında alan yer alan bu risalenin ferağ kaydı yoktur. Risalenin kenarında ve sonunda daha önceki Mihrişah Sultan ve Nuruosmaniye nüshalarında da yer alan açıklama ve müellifin minhüvât kaydı bulunmaktadır.³⁹ Risalenin adı “*Tabakâtü'l-mesâil li-Ali Çelebi İbni Hinnâi*” olarak kayıtlıdır.

8.3.2. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3652 (vr. 110^b-111^a)

Risalenin istinsah tarihi olmasa da mecmuada aynı hatla yazılmış diğer bazı risalelerin ferağ kaydında (147^b, 149^a) 988 Muharrem başlarında (Şubat 1580) yazıldıkları bilgisi yer almaktadır. Bu tarihe göre risalenin bu versiyonu, müellifinin vefat tarihi olan 979'dan (1572) yaklaşık on yıl kadar sonra yazılmış olan en eski tarihli nüsha olma özelliğine sahiptir. Risalenin

39 Bu açıklamalar ve minhüvât notu risalenin son versiyonuna ait tahkikli metnin dipnottuna eklenmiştir.

adı yoktur, müellifin adı ise risalenin sonunda kısaca “Ali el-Hakîr” şeklinde kayıtlıdır.

8.3.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 847
(vr. 139^a-139^b)

Risalenin ferağ kaydı yoktur. Kenarında risaledeki konularla ilgili beş tane matlap kaydı bulunmaktadır. Risalenin adı “*Tabakâtü'l-mesâil li-Ali Çelebi İbni Hinnâî*” olarak kayıtlıdır.

8.3.4. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2811
(vr. 177^a-178^a)

Risalenin ferağ kaydı yoktur. Mecmuada yer alan diğer bazı risalelerin sonunda 999 (247^b) ve Muharrem 1003 (239^a) tarihli istinsah kayıtları bulunmaktadır. Nüshada risalenin adı zikredilmeden, “*Merhûm ve mağfûrûn leh Ali Çelebi hazretlerininidir*” denilmekle yetinilmiştir.

8.3.5. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmâil, nr. 706
(vr. 226^b-227^a)

Risalenin bu versiyonu *Câmiu'n-nukûl* adlı *Mülteka'l-ebhur* şârihi Üsküp kadısı Tellakzâde Hâfız Hacı Mustafa Efendi tarafından kaydedilen fevâidlerin, kendi hattıyla istinsah edilen kitapların ve risalelerin bulunduğu bir mecmua içinde yer almaktadır. Risalenin ferağ kaydı yoktur. Risalenin adı “*Risâle fî tabakâti mesâilil-Hanefiyye li'l-mevlâ Ali b. Emrullah eş-şehîr bi-Kınalızâde*” olarak kayıtlıdır.

8.3.6. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1606
(vr. 50^a-51^a)

Ferağ kaydı olmayan risalenin bu versiyonu bir önceki Lala İsmail nüshasındaki versiyonu ile benzerlik göstermektedir. Her ikisindeki hatalar aynı olduğu gibi risalenin adı da aynı şekilde, “*Risâle fî tabakâti mesâilil-Hanefiyye li'l-mevlâ Ali b. Emrullah eş-şehîr bi-Kınalızâde*” olarak kaydedilmiştir.

8.3.7. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 3263
(vr. 75^b-76^b)

Risalenin istinsah tarihi belli olmamakla birlikte mecmua içindeki diğer bir risalenin ferağ kaydı (56^b) Şevval 1084 olarak düşülmüştür. Risalenin adı “*Risâle fî'l-istilâhâtil-mütedâvile fî kütübil-fıkh li-Ali Çelebi eş-şehîr bi-Hinnâizâde rahimehullahu teâlâ*” olarak kayıtlıdır.

8.3.8. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, nr. AY6405 (vr. 18^b-20^b)

Nüshanın sonunda yer alan ferağ kaydına göre (128^b) risalenin içinde bulunduğu bu mecmuanın istinsahı 1182 yılında tamamlanmıştır. Risalenin adı “*Risâle fi’l-istilâhâtî’l-mütedâvile fi kütübî’l-fıkh li-Ali Çelebi eş-şehîr bi-Hinnâizâde rahimehullahu teâlâ*” olarak kayıtlıdır.

8.3.9. Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 2226 (vr. 7^a-8^a)⁴⁰

Risalenin ferağ kaydı yoktur. Risalenin adı “*Risâle fi beyâni istilâhâtî’l-mütedâvile fi kütübî’l-fıkh li-Ali el-Çelebi eş-şehîr bi-Hinnâizâde rahmetullahi aleyh*” olarak kayıtlıdır.

8.3.10. Millet Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 1032 (vr. 159^a-161^b)

Risalenin ferağ kaydı yoktur. Aynı hatla yazılmış bir önceki Kemalpaşa-zâde’nin *Tabakâtü’l-fukahâ* adlı risalesinin (157^a-158^a) istinsah tarihi 1117’dir (1705-6). Varakları kırmızı cetveli olup risalenin adı sadece mecmuanın içindeki risalelerin zikredildiği zahriyesinde “*Tabakât Ali Çelebi*” olarak kaydedilmiştir.

8.4. Risalenin Müstakil Üçüncü Versiyonunu İçeren Nüshalar, Genel Rumuz {s}

Yukarıda ifade edildiği üzere nüshanın üçüncü ve son versiyonunda bir önceki versiyonda yer alan bir cümlenin yeri değiştirilmiş, anlama tesir etmeyen bazı kelimeler eklenmiş, çıkarılmış veya değiştirilmiştir. Son versiyonuna ait olduğunu düşündüğümüz için tahkikte kullanmaya karar verdiğimiz risalenin bu versiyonunu içeren nüshalardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

8.4.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 621 (vr. 42^a-43^a), Rumuz “پ”

Mecmuanın istinsah tarihi 1015’tir (1606). Varakları kırmızı cetveli olup bazı kelimeler eksiktir. Risalenin adı kırmızı mürekkeple, “*Risâletüt-tabakât mine’l-mesâil fi kütibihim muhtelitaten gayra mümeyyetezin*” şeklinde yazılmıştır.

8.4.2. Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, nr. 241 (vr. 92^a-93^a), Rumuz “ج”

Risalenin ferağ kaydı yoktur. Mecmua içinde aynı hatla yazılmış bir sonraki 12 Rebiülevvel 1100 (4 Ocak 1689) istinsah tarihli risalenin müstensihisi

⁴⁰ Bu nüshada varak numarası bulunmadığı için rakamlar baştan beri varaklar sayılarak verilmiştir.

Derviş İbrâhim'dir. Risalenin adı “*Risâle tabakâtü'l-mesâil li'l-merhûm Ali Çelebi*” olarak kayıtlıdır.

8.4.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 653 (vr. 182^a-183^a), Rumuz “ه”

Risalenin müstensihisi yukarıda adı geçen Derviş İbrâhim b. Süleyman olup istinsah tarihi 26 Rebiülevvel 1102 (28 Aralık 1690) Çarşamba gecesidir. Varakları kırmızı cetvellidir. Risalenin adı “*Risâle tabakâtü'l-mesâil li'l-mevlâ el-merhûm Ali Çelebi*” olarak kayıtlıdır.

8.4.4. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2831 (vr. 56^b-57^b)

Risalenin istinsah tarihi 1082'dir (1671). Risalenin adı “*Tabakâtü'l-mesâil li'l-merhûm müftî Ali Çelebi rahmetullahi aleyh*” olarak kayıtlıdır. Risalenin yer aldığı bu nüsha içerdiği hatalar sebebiyle mukabelede kullanılmamıştır.

8.4.5. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, nr. 110 (vr. 105^b-107^b)

Risalenin ferağ kaydı yoktur. Nüshada ne risalenin ne de müellifin adı yer almaktadır. Risalenin yer aldığı bu nüsha içerdiği hatalar sebebiyle mukabelede kullanılmamıştır.

8.5. Risalenin Müstakil Birinci Versiyonu ile Son Versiyonunu Telfik Eden Nüshalar

Nüshalar üzerinde yaptığımız karşılaştırmalar sonucunda risalenin aşağıdaki iki nüshada yer alan versiyonunun, risalenin müstakil birinci ve ikinci versiyonlarının bir telfiki olduğu kanaati hasıl olduğundan risaleyi içeren bu iki nüsha tahkikte kullanılmamıştır.

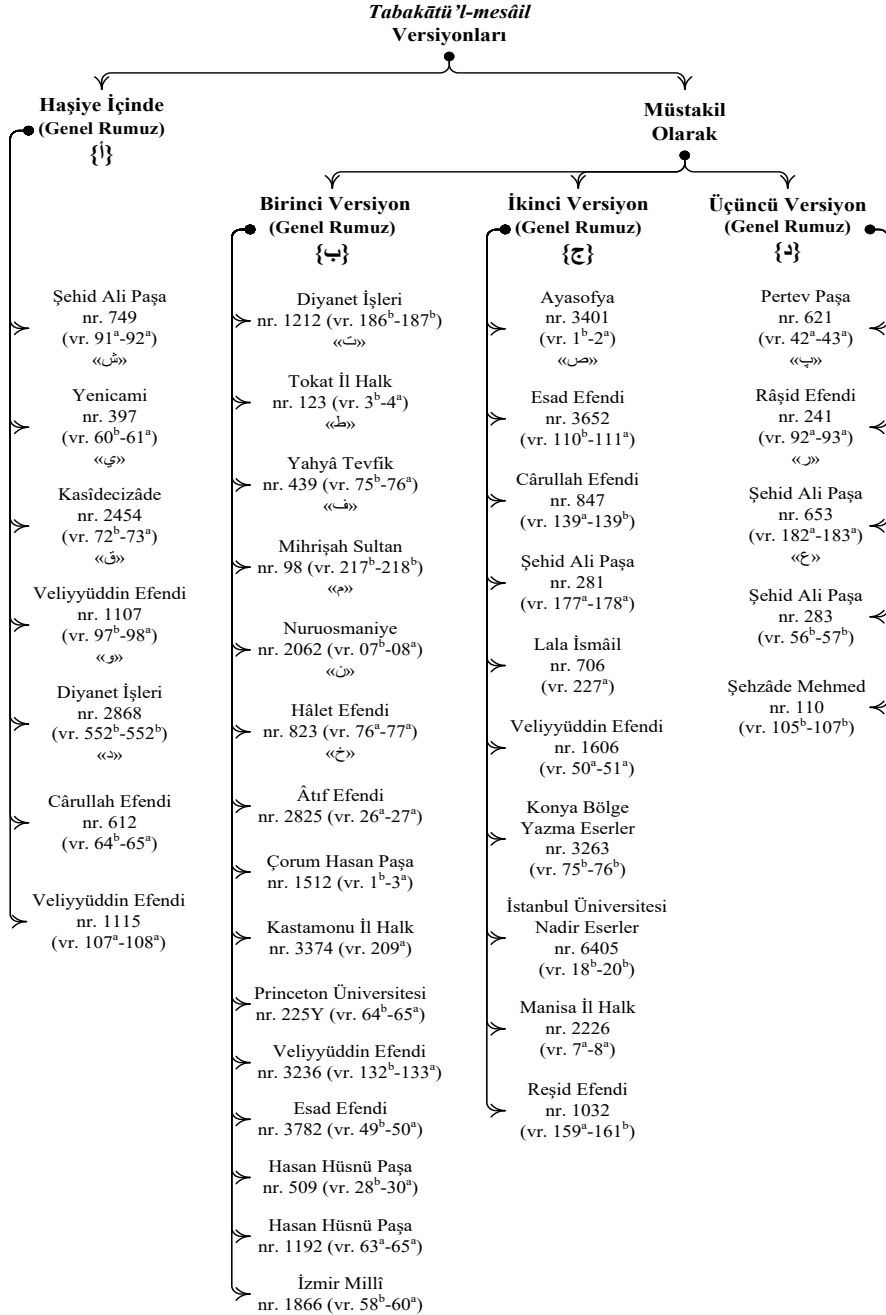
8.5.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 5539 (vr. 19^b-20^b)

Ferağ kaydı olmayan risalenin bu versiyonunda, müstakil birinci versiyonda bulunup ikinci ve üçüncü versiyonda bulunmayan “لكن المقال الشائع أن يكون قول الثالثة أو قول بعضهم” cümlesi ile yine birinci versiyonda yer alan bazı kelimeler bulunmamaktadır.

8.5.2. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr. 2868 (vr. 551^b-552^a)

Oldukça geç tarihe ait olan risalenin bu versiyonu 10 Cemâziyelevvel 1270'te (8 Şubat 1854) (Kayseri) Ağırnaslı Mesud tarafından yazılmıştır. Bu versiyonda risalenin müstakil birinci versiyonunda bulunup ikinci ve üçüncü versiyonda bulunmayan “لكن المقال الشائع أن يكون قول الثالثة أو قول بعضهم” ifadesi ile müstensih tasarrufundan kaynaklandığı tahmin ettiğimiz risalenin diğer versiyonlarında bulunmayan bazı kelimeler vardır.

8.6. Tabakätü'l-mesâil Versiyonları Şeması



9. Değerlendirme

Geç döneme ait bu risalede Kınalızâde Ali Efendi Hanefî mezhebi mesâilini bilgi ve kaynak değeri açısından üç kısımda ele alıp her bir kısımda yer alan mesâili tanımlamıştır. Kınalızâde'nin özellikle *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* kavramları hakkında ortaya koyduğu tanımlarla bunlara örnek olarak zikrettiği eserlerin erken dönemde aynı konularda verilen bilgilerden mahiyet ve kapsam açısından farklılaştığı görülmektedir. Makalenin bu bölümünde risale bu iki kavram açısından kısaca değerlendirilecektir.⁴¹

9.1. *Mesâilü'l-usûl* ile *Zâhirü'r-rivâyenin Mahiyeti*

Kınalızâde Ali Efendi'nin yaptığı tanıma göre *mesâilü'l-usûl* ile *zâhirü'r-rivâye* kavramları eş anlamlı olup *mesâilü'l-usûl* (kısaca *usul*); *zâhirü'r-rivâyenin* diğer eserleri *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebir* ve *ez-Ziyâdâtı* da içine almaktadır. Erken dönemde ise *usul*; *zâhirü'r-rivâyeden* daha dar bir anlam ifade etmektedir. Bu iki kavramın mahiyet ve kapsam açısından genişlemesini şu şekilde özetleyebiliriz.⁴²

Hanefî mezhebinde V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar Cessâs (ö. 370/981), Kudûrî (ö. 428/1037), Saymerî (ö. 436/1045) ve Nâtıfî (ö. 446/1054) gibi mezhebin doğduğu Irak bölgesi Hanefî fakihlerinin kitaplarında mezhep imamlarından aktarılan mesâil ile bunların yer aldığı eserleri ifade etmek üzere dört temel kavramın kullanıldığı görülmektedir.

Usul: Ebû Hanîfe'nin meclisinde kayda geçilip daha sonraları Şeybânî tarafından düzenlenen ve daha çok *el-Asl/el-Mebsût* ismi ile bilenen eser ve bu eserin içinde yer alan mesâili ifade etmekte kullanılan kavram.

Câmiayn/Cevâmi': Şeybânî'nin fıkıhın hemen bütün konularını cemedan eserlerini ifade etmekte kullanılan kavram. Şeybânî'nin câmi' türünden iki eseri vardır: *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebir*.⁴³

41 Buradaki değerlendirme, daha önce yaptığımız şu çalışmadan bazı değişikliklerle birlikte özetlenmiştir; daha geniş bilgi için bk. Ençakar, "Bilgi ve Kaynak Değeri Açısından Hanefî Mezhebinde Mesâil Tasnifi Kınalızâde Ali Efendi Örneği", s. 509-22.

42 *Zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* kavramlarının gelişim süreci ve içerdiği eserler hakkında geniş bilgi için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 32-76.

43 Şeybânî'nin bu iki eserini ifade etmek üzere genelde *câmiayn* ifadesi tercih edilmekle birlikte *cevâmi'* ifadesi de kullanılmaktadır (bk. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 545, vr. o^b; Şehid Ali Paşa, nr. 912, vr. 1^b: "قال أبو الفضل الحاكم رضي الله عنه: قد أودعت كتابي هذا معاني محمد بن الحسن في كتبه المبسوطة وما في جوامعه المؤلفعة مع اختصار كلامه وحذف المكرر من مسائله). Diğer kavramlar gibi çoğul kipinde olması açısından *cevâmi'* ifadesi tercih edilebilir.

Emâli: Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin talebelerine yazdırmak suretiyle oluşturdukları kitapları ve bu kitaplar içinde yer alan mesâili ifade etmekte kullanılan kavram.

Nevâdir: Özellikle Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *usulde* yer almayan mesâili ve bu mesâilin genellikle talebeleri tarafından toplanmasıyla meydana gelen eserleri ifade etmekte kullanılan kavram.

Bu dört kavramdan *usulün* erken dönem Hanefî fakihleri arasında neye tekabül ettiğine dair Kudûrî'nin verdiği bilgiler önemlidir. O, Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Muhtasar*'ına yazdığı şerhte *usul* adı verilen mesâil ile bunların yer aldığı eserlerin nasıl tedvin edildiğine dair şunları aktarmaktadır:

Ebû Hanîfe bu mezhebi ashabıyla istişare ederek kurmuştur. Meseleleri kendi başına ortaya koymamıştır. Meseleleri tek tek ashabına açıp onların görüşlerini almış, bu görüşlerden hangisinin doğru olduğu ortaya çıkana kadar onlarla tartışmış, Ebû Yûsuf da kabul edilen görüşü kayda geçerek *usulün* tamamını oluşturmuştur.⁴⁴

Kudûrî'nin bu ifadesine göre *usul*, Ebû Hanîfe'nin meclisinde tartışılıp kayda geçirilen mesâil ve bunların yer aldığı kitapları ifade etmektedir.⁴⁵ *Usul* olarak ifade edilen bu mesâilin, Ebû Hanîfe'nin meclisinde ilk yazıldığı haliyle "rûznâmçe" ve "divan" adı verilen defterlere tasnif edilmeden kaydedilen fıkıh mesâilinden oluştuğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Serahsî'nin (ö. 483/1090?) ifadesiyle, "Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu mesâili tasnif etmeye kendini adayan kişi Şeybânî'dir."⁴⁷ Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yanına kendisi, Ebû Yûsuf ve çok az yerde Züfer'in görüşleriyle bazı tahriçleri de ekleyerek *usul* olarak isimlendirilen kitapları yeniden tasnif etmiştir. *Usul* V. (XI.) asırdan itibaren *el-Asl/el-Mebsût* adıyla anılmaya başlanmış ve büyük bir bölümü günümüze kadar gelmiştir. *el-Asl*'ın mevcut nüshalarından yapılan son neşrine göre eserin içinde *Kitâbü's-Salât* ile başlayıp *Kitâbü'l-Gasb* ile sona eren elli yedi kitap vardır. Eserin bazı bölümleri kayıptır.⁴⁸

Ebû Hanîfe'nin meclisinde yazılan ve daha sonra Şeybânî tarafından yeniden tasnif edilen bu mesâilden erken kaynaklarda *usul* veya *kütüb* diye çoğul kipiyle bahsedilmesi ilk zamanlar bu meseleleri içeren kitapların bir-

44 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, vr. o^b.

45 Kudûrî'nin *usul* adı verildiğini söylediği bu mesâilin Ebû Hanîfe'nin meclisinde kayda geçirildiğini gösteren başka nakiller için bk. İbn Ebû'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 341; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 74, 113, 156.

46 Bk. İbn Ebû'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 308, 341-42.

47 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 3.

48 Bk. Boynukalın, *el-Asl: Mukaddime*, s. 75-80.

birinden ayrı olduğunu gösterir. Bibliyografya eserlerinde buna delalet eden ifadeler bulunmaktadır.⁴⁹

Usul hakkında kaynaklarda yer alan bu bilgiler ışığında, Hanefî mezhebinde *usulü*, “Ebû Hanîfe'nin meclisinde tartışılıp kayda geçilen ve daha sonra Şeybânî tarafından yeniden tasnif edilip bugün *el-Asl* adıyla bilinen kitabı ve içinde yer alan mesâili ifade etmekte kullanılan bir kavram” olarak tanımlamak mümkündür.

Kaynaklarda *usul* ile *zâhirü'r-rivâyenin* diğer eserlerini birbirinden ayıran ve bunların aynı olmadığını gösteren nakiller de mevcuttur. Saymerî, Hanefî fakihlerinden Ebû Zekeriyâ ed-Darîr için, “*Usul, câmiayn ve nevâdiri* bildirdi”;⁵⁰ Ali er-Râzî için de, “*Usul ve el-Câmiu'l-kebîr*'den bazı meselelere tenkidî vardı”⁵¹ ifadesini kullanır. Bu bilgilerden hareketle erken dönem Hanefî fukahası arasında kullanılan *usul* kavramının, geç dönemde bu kavrama dahil edilen *el-Câmiu's-sagîr* ve *el-Câmiu'l-kebîr* gibi diğer *zâhirü'r-rivâye* eserlerini içermediğini söyleyebiliriz.

V. (XI.) yüzyılın başından itibaren mezhebin mesâil tabakasını ifade etmek üzere iki üst şemsiye kavram; *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* kavramları kullanıma girmiş ve böylece *usul/el-Asl* ile *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr (cevâmi')* *zâhirü'r-rivâye* üst kavramı; *emâlî* ile *nevâdir* ise *gayru zâhiri'r-rivâye* üst kavramı altında toplanmıştır. Ayrıca *zâhirü'r-rivâye* eserleri arasında Şeybânî'nin diğer iki eseri *ez-Ziyâdât* ile *es-Siyerü'l-kebîr* de zikredilmeye başlamıştır.

VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren bu yeni kavram çiftinden *zâhirü'r-rivâyenin*; kavramın altında yer alan *usul* terimi ile eş anlamlı olarak kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Mesela İtkânî (ö. 758/1357), *usul*den maksadın *el-Asl*, *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât* olduğunu ifade etmiş,⁵² başka bir yerde de bunlara *zâhirü'r-rivâye* denildiğini söylemiş⁵³ ve böylece *usul* ile *zâhirü'r-rivâyenin* aynı şey olduğunu açıkça dile getirmiştir. İtkânî ile aynı dönem ve bölgede yaşamış olan Bâbertî de (ö. 786/1384) -muhtemelen İtkânî'den alarak- aynı açıklamayı yapmıştır. Daha sonra Bedreddin el-Aynî de (ö. 855/1451) *usulü* Bâbertî gibi açıklamış,⁵⁴ risalenin kay-

49 Bk. Nedîm, *el-Fihrist*, II, 22; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1581; ayrıca bk. Boynukalın, *el-Asl: Mukaddime*, s. 115-16; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 65-66.

50 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 173.

51 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 164.

52 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, nr. 367, vr. 30^b. (المراد برواية الأصول: رواية الجامعين والزيادات والمبسوط).

53 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, nr. 368, vr. 394^a. (وأراد بالأصول: الجامعين والزيادات والمبسوط، وهي ظاهر) (الرواية، وغيرها غير ظاهر الرواية كالألمالي والنوادر والرقيات والهارونيات والكيسانيات)

54 Bâbertî, *el-İnâye*, VIII, 371; Aynî, *el-Binâye*, IX, 460.

nakları kısmında geçtiği üzere aynı bölge ve dönemden İbn Kutluboğa da (ö. 879/1474) aynı ifadeleri kullanmıştır. İtkânî, Bâbertî ve Aynî bu açıklamalarını yaptıkları yerde *gayru zâhiri'r-rivâye* eserlerini de “*nevâdir, emâlî, el-Keysâniyyât, el-Hârûniyyât, er-Rakkıyyât*” olarak saymışlardır. Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) ile Taşköprizâde (ö. 968/1561) bu son eserlere *el-Cürçâniyyât*'i eklemişlerdir.⁵⁵

İtkânî, Bâbertî, Aynî ve İbn Kutluboğa'dan hemen sonra Kınalızâde Ali Efendi de *usul* ile *zâhirü'r-rivâye* kavramlarını onların yaptığı gibi eş anlamlı olarak tanımlamıştır. Kanaatimizce *usulü* oluşturan kitapların zamanla bir kitapta toplanıp *el-Asl* diye anılmasının bir sonucu olarak erken dönem kaynaklarında geçen *usul* kavramının içi *el-Asl*'in yanına *el-Câmiu's-sagîr* ve *el-Câmiu'l-kebîr* gibi *zâhirü'r-rivâye*nin diğer eserleri de eklenerek doldurulmuş ve böylece *usul* mahiyet ve kapsam açısından genişletilerek *zâhirü'r-rivâye* ile eş anlamlı hale getirilmiştir. Nitekim Taşköprizâde *zâhirü'r-rivâye* kitaplarından sadece *el-Mebsût*'u *el-Asl* diye; *el-Mebsût* ile *el-Câmiayn* (*el-Câmiu's-sagîr, el-Câmiu'l-kebîr*) ve *Ziyâdât*'ı ise *rivâyetü'l-usûl* diye isimlendirme noktasında fukaha arasında ittifak olduğunu aktarmaktadır.⁵⁶

İtkânî, Bâbertî, Aynî ve İbn Kutluboğa gibi isimlerin öncülüğünde mahiyet ve kapsam açısından genişlediği anlaşılan *usul* kavramının bu yeni anlamı Kınalızâde'nin risalesiyle Hanefî çevrelerinde hızla yayılmış ve bu risaleden doğrudan veya dolaylı yolla nakille konuya dair bilgi veren Kefevî, Temîmî, Nablusî, Hamevî, Pîrizâde, İbn Âbidîn, Leknevî ve Mercânî gibi meşhur simalar bu yeni tanım ve tasnifin yerleşmesinde önemli rol oynamışlardır. Bu konuda yapılan akademik çalışmalarda yer alan tanımların Kınalızâde'nin verdiği tanımlara göre şekillenmesinde, adı geçen kişilerin risaledeki tanımları olduğu gibi benimseyip aktarmalarının belirleyici olduğu söylenebilir.

9.2. Mesâilü'n-nevâdir ile Gayru zâhiri'r-rivâye'nin Mahiyeti

Kınalızâde Ali Efendi *mesâilü'n-nevâdir*den bahsettiği ikinci başlık altında mezhep imamlarından aktarılan *zâhirü'r-rivâye* dışındaki mesâilî üç grupta toplayıp bunların hepsini *nevâdir* olarak isimlendirmiş ve ilk iki grupta zikrettiği Şeybânî'nin diğer eserlerine aynı zamanda *gayru zâhiri'r-rivâye* denildiğini belirterek tıpkı kendisinden öncekilerin *mesâilü'l-usûl* ile *zâhirü'r-rivâye*yi eş anlamlı olarak tanımladığı gibi kendisi de *nevâdir* ile *gayru zâhiri'r-rivâye*yi eş anlamlı olarak tanımlamıştır. Böylece X. (XVI.) yüzyılın ikinci yarısında

55 Bk. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 32; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, s. 638.

56 Bk. Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, s. 638.

usul ile *zâhirü'r-rivâye*, *nevâdir* ile de *gayru zâhiri'r-rivâye* kavramları eş anlamlı olarak tanımlanmış ve mahiyet ve kapsam açısından erken dönemden daha geniş bir *usul* ve *nevâdir* tanımı geliştirilmiştir.

Yukarıda geçtiği üzere *gayru zâhiri'r-rivâye* bir üst kavram olup altında iki farklı telif türü olan *emâlî* ve *nevâdir* yer almaktadır. Dolayısıyla *nevâdir*; *emâlî* eserlerini de içine alacak kadar geniş bir kavram değildir.

Erken dönemdeki kullanımına uygun olarak *nevâdiri*, “Hanefî mezhebi imamlarının *usulde* yer almayan mesâili ile bu mesâilin genelde talebeler tarafından kayıt altına alınması suretiyle oluşan eserleri ifade etmekte kullanılan bir kavram” olarak tarif edebiliriz.

Emâlî'yi Hanefî mezhebi özelinde Kınalızâde Ali Efendi'nin risalesinde de ifade ettiği üzere, “bir âlimin herhangi bir metne bağlı kalmaksızın ilgili konu hakkında kendi bilgi ve birikiminden hareketle talebelerine yazdırdığı mesâilden oluşan metinleri ifade etmekte kullanılan bir kavram” olarak tanımlayabiliriz.

Hanefî mezhebinde *emâlî* denilince kastedilen daha çok Ebû Yûsuf ve Şeybânî tarafından, -erken dönemdeki anlamıyla- *usule* bağlı kalmadan hem *usulde* yer alan mesâili hem de orada geçmeyip ilk defa dile getirilen *nevâdir* olarak adlandırılan mesâili içerecek tarzda imla ettirilen eserlerdir.

Kınalızâde Ali Efendi *mesâilü'n-nevâdir* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* olarak tanımladığı ikinci grup mesâili kendi içinde üçe ayırmış ve ilk kısımda, “Şeybânî'nin *zâhirü'r-rivâye* eserleri dışında telif ettiği eserler” diyerek, *er-Rakkıyyât*, *el-Keysâniyyât*, *el-Cürcâniyyât* ve *el-Hârûniyyât*'ı bu kısımda zikretmiştir. Bu eserlerin erken dönemde *nevâdir* eserleri arasında sayıldığına dair bir bilgiye ulaşamadık. *er-Rakkıyyât* daha çok Şeybânî'nin Rakka'da kadı iken yazdığı mesâili içeren bir *emâlî* eseri olarak bilinmektedir. *el-Keysâniyyât* ise talebesi Ebû Saîd Şuayb b. Süleyman el-Keysânî (ö. 204/820) tarafından rivayet edilen *el-Emâlî*'si olup çok az bir kısmı günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır.⁵⁷ Diğer taraftan Kınalızâde Ali Efendi'nin Şeybânî'ye ait olduğunu söylediği *el-Cürcâniyyât* ile *el-Hârûniyyât*'ın Şeybânî'ye ait olmadığı, *el-Cürcâniyyât*'ın Ebû Yûsuf'un talebelerinden Ali b. Sâlih el-Cürcânî'nin Ebû Yûsuf'tan yaptığı nakilleri içeren bir eser, *el-Hârûniyyât* müellifinin de Hasan b. Ziyâd olduğu Yılmaz tarafından tespit edilmiştir.⁵⁸ Ayrıca Kınalızâde Ali Efendi *emâlî* eserleri arasında sadece Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'sini zikretmiştir.

57 *Cüz' min'lemâlî li-Muhammed*, nşr. Hâşim en-Nedvî v.dğr., Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1407/1986.

58 Bu iki kitabın gerçek müellifleri hakkındaki Yılmaz'ın tespitleri için bk. *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 107-111.

Oysa Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'si kadar meşhur olmasa da Şeybânî'nin de *el-Emâlî*'si vardır. Yılmaz, çalışmasında Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *el-Emâlî*'lerini rivayet eden râvileri tespit etmiştir. Eserler günümüzde kayıp durumdadır.⁵⁹

Kınalızâde Ali Efendi risalede birkaç *nevâdir* eseri zikretmekle yetinmiştir. Hanefî mezhebi *nevâdir* literatürüne dair yaptığım çalışmada tespit edebildiğim kadarıyla mezhep içinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Şeybânî, Züfer ve Muhammed b. Mukâtîl'in *nevâdir* rivayetlerini içeren on dokuz *nevâdir* eseri bulunmaktadır. Mevcut verilere göre İbn Mukâtîl'in *en-Nevâdir*'i ise tamamen kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan müteşekkildir. Eser, bu yönüyle diğer *nevâdir* eserlerinden ayrılmakta ve mezhep imam-ları dışında birinin görüşlerinin *nevâdir* adı altında toplanmasının ilk örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bu sebeple İbn Mukâtîl'e ait görüşleri *nevâdir* adıyla toplayan bu eserin daha sonraları *fetâvâ* adıyla bilinecek olan literatüre dahil olduğunu söyleyebiliriz. *Nevâdir* eserlerinden Muallâ b. Mansûr'a ait *Nevâdirü Muallâ* müstakil olarak günümüze kadar ulaşmış ve yayımlanmıştır.⁶⁰ Şeybânî'ye ait *Nevâdirü's-savm* ise müstakil olmasa da *el-Asl*'ın içinde günümüze kadar gelmiştir.⁶¹ Diğer *nevâdir* eserlerinin varlığına dair henüz bir bilgi yoktur.⁶²

Sonuç olarak Kınalızâde Ali Efendi'nin *Tabakâtü'l-mesâil* adıyla meşhur olan bu risalesi, mezhep mesâiline dair üç başlık altında zikrettiği temel kavramlara getirdiği tanımlar ve bunlara örnek olarak zikrettiği eserler açısından erken dönemle uyuşmayan bazı bilgiler içermekle birlikte Hanefî mezhebi mesâil tasnifine dair yazılmış tespit edilebilen ilk ve tek müstakil risale olması ve konu hakkında oluşan sonraki literatür üzerinde belirleyici bir rol oynaması açısından değerini hâlâ korumaktadır.

59 Geniş bilgi için bk. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 23-53, 100-106.

60 Furat, *Muallâ b. Mansûr'un Nevâdir'i*.

61 Bk. Şeybânî, *el-Asl*, II, 205-10.

62 *Nevâdir* eserleri hakkında bilgi için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 91-156; a.mlf., "Bir Mezhebin Yitik Kültürü", s. 1-36.

II. Risalenin Üç Farklı Versiyonunun Tahkikli Neşri

رسالة

طبقات المسائل

قنالي زاده علي چلبی

(ت. ۹۷۹هـ/۱۵۷۲م)

[أُفردتُ من حاشيته على درر الحكام لمنلا خسرو (ت. ۸۸۵هـ/۱۴۸۰م)،
وقد كتبها شرحاً لقول منلا خسرو: «ولم يذكر حكمه في ظاهر الرواية»]

{مطلب: في بيان كتب ظاهر الرواية وغير ظاهر الرواية وأصحابها}¹

إنَّ مسائلَ أصحابنا على ثلاثة أصناف:

الـصنـف الأول: ما روي عن علمائنا المتقدمين - وهم أصحاب المذهب - أبي حنيفة والإمامين وزفر والحسن بن زياد في الروايات الظاهرة عنهم، أي المتواترة أو المشهورة عنهم. وهي ما في المبسوط، والجامعين الصغير والكبير، والسير الصغير والكبرى، والزيادات. وتسمى هذه "ظاهر الرواية" و"الأصل"².

الـصنـف الثاني: ما روي عنهم برواياتٍ غيرٍ ظاهرةٍ، مثل: الجرجانيات والكيسانيات والرقيات المنسوبة إلى محمد، وكتاب المجرى المنسوب إلى الحسن بن زياد، ورواياتٍ مفردةٍ عنهم، كرواية ابن سماعة والمعلى وغيرهم. وسُمِّيَ³ هذه "غير ظاهر الرواية" و"النوادر".

١ ما بين { } من هامش "و".

٢ ش ج و - وتسمى هذه ظاهر الرواية والأصل. وهذه العبارة تأتي في "ي" و"ق" بعد قوله: «والكيسانيات». وهي أيضاً على هامش "ش"، وهي نسخة مقابلة. فالصحيح إثباتها في المتن في هذا الموضوع بعد ذكر كتب ظاهر الرواية كما في "د" وإن كانت متأخرة؛ لأن قنالي زاده سَمَّى الصنْفَ الثاني والصنْفَ الثالثَ فالمناسب أن يسمي الصنْفَ الأولَ أيضاً.

٣ د: ويسمى.

الصفحة الثالث: مسائل لم تُرَوَّ عنهم لا في ظاهر الرواية ولا في غير ظاهر الرواية، فأضطرَّ العلماء المتأخرون، واجتهدوا فيها مثل محمد بن سلمة، ونصير^٤ بن يحيى، ومحمد بن مقاتل، وأبي سعد^٥ الإسكافي، وأبي القاسم الصفار^٦، وأبي جعفر الهندواني، وأضرابهم.

وأوَّلُ مَنْ جَمَعَهَا فِي كِتَابٍ^٧ الْإِمَامُ أَبُو الْبَيْتِ السَّمَرَقَنْدِي، جَمَعَهَا فِي كِتَابِ النُّوْزَلِ وَكِتَابِ الْعِيُونِ. ثُمَّ جَمَعَهُمَا^٨ الصَّدْرُ الشَّهِيدُ فِي وَاقِعَاتِهِ، وَضَمَّ إِلَيْهَا وَاقِعَاتِ الْإِمَامِ النَّاطِفِيِّ، وَفَتَاوَى أَهْلِ سَمَرَقَنْدٍ، وَفَتَاوَى أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ، فَتَرَجَمَ عَمَّا فِي النُّوْزَلِ بِ«بَابِ النُّونِ»، وَعَمَّا فِي الْعِيُونِ بِ«بَابِ الْعَيْنِ»، وَعَمَّا فِي الْوَاقِعَاتِ بِ«بَابِ الْوَاوِ»، وَعَمَّا فِي فَتَاوَى أَهْلِ سَمَرَقَنْدٍ بِ«بَابِ السَّيْنِ»، وَعَمَّا فِي فَتَاوَى أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ بِ«بَابِ الْبَاءِ». وَهِيَ الْمُرَادُ بِ«الْفَتَاوَى» حَيْثَمَا^٩ وَقَعَ فِي الْخُلَاصَةِ.

على أن هذا الصنف من المسائل يسمى "الفتاوى"؛ لأن جميعها وَقَعَتْ بِالْفَتْوَى، بخلاف الأوَّلَيْنِ؛ فَإِنَّ غَالِبَهَا بِطَرِيقِ الْوَضْعِ وَالْفَرْضِ.

وَالْمَتَأَخَّرُونَ مِنْ أُمَّتِنَا لَمْ^{١٠} يَمِيزُوا فِي فَتَاوَاهُمْ وَجَوَامِعِهِمْ بَيْنَ هَذِهِ الْأَصْنَافِ؛ بَلْ أوردوها مختلطة؛ إلا صاحب^{١١} المحيط السرخسي؛ فإنه ميَّزَهَا فَأوردَ مسائلَ الْأَصْلِ أَوَّلًا ثُمَّ النُّوَادِرَ - وَمِنْهَا الْمُنْتَقَى - ثُمَّ الْفَتَاوَى بِهذه^{١٢} الْعِبَارَاتِ، وَهُوَ صَنَعَ^{١٣} حَسَنًا، رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

٤ ش و: نصر.

٥ والصحيح أنه أبو بكر الإسكافي محمد بن أحمد البلخي (ت. ٣٣٦هـ/٩٩٤٧). انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٧٦/٤، ١٦/٥-١٧. وقال في باب التواريخ من كتاب النوازل لأبي الليث السمرقندي (٣٦٧هـ) أنه مات سنة ٣٣٣هـ (٩٤٤م).

٦ ق - الصفار.

٧ ش و: في كتابه.

٨ ي ق و: جمعها.

٩ ش و: حيث.

١٠ ق - لم.

١١ و - صاحب.

١٢ و: هذه.

١٣ ش و: صنيع.

واعلم: أن المتون كالقدوري والكنز والوافي وغيرها مخصوصة بالصنف الأول أعني مسائل ظاهر الرواية إلا نادرًا من النوادر والفتاوى؛ بخلاف الفتاوى والجوامع، مثل فتاوى قاضي خان والخلاصة؛ فإنها تشمل جميع الأصناف؛ لكن الغالب فيها أيضا الصنف الأخير.

فاحتفظ بهذه الفوائد؛ فإنها لا توجد لغيرنا، والله الموفق.

رسالة

طبقات المسائل

قنالي زاده علي چلبی

(ت. ۹۷۹هـ/۱۵۷۲م)

[الإبرازة الأولى من الرسالة مستقلة، وهي تتألف من قسمين منفصلين]

[القسم الأول]

{مطلب: من جمع علي چلبی حنائي زاده رحمه الله، وقد جمعها من خط الشيخ قاسم بن قطلوبغا} ^{۱۴}

اعلم - وفقك الله - أن مسائل أصحابنا ^{۱۵} رحمهم الله على ثلاث طبقات:

الأولى: "مسائل الأصول" وتسمى "ظاهر الرواية" أيضا، وهي مسائل زويت عن أصحاب المذهب، وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى، ويقال لهم: "العلماء الثلاثة". وقد يلحق بهم زفر والحسن وغيرهما ممن أخذ عن أبي حنيفة؛ لكن المقال الشائع في ظاهر الرواية أن يكون قول الثلاثة أو قول بعضهم ^{۱۶}.

ثم هذه المسائل التي تسمى بظاهر الرواية والأصل هي ما وجد في كتب محمد التي هي المبسوط والزيادات والجامع الصغير والجامع الكبير والسير. وإنما سميت بظاهر الرواية؛ لأنها زويت عن محمد بروايات الثقات، فهي ثابتة عنه إما متواترة أو مشهورة.

الثانية: "مسائل النوادر"، وهي ^{۱۷} مسائل مروية عن أصحاب المذهب المذكورين؛ لكن لا في الكتب المذكورة؛ بل:

۱۴ ما بين { } من نسخة "ت"، ولا يوجد في سائر نسخ الرسالة.

۱۵ ف م + الحنفية.

۱۶ {ج} {د} - لكن المقال الشائع في ظاهر الرواية أن يكون قول الثلاثة أو قول بعضهم.

۱۷ ف - الثانية مسائل النوادر وهي.

[١] إِمَّا فِي كِتَابٍ أُخْرَ لِمُحَمَّدٍ غَيْرِهَا،^{١٨} كَالْكَيْسَانِيَّاتِ وَالْهَارُونِيَّاتِ وَالْجُرْجَانِيَّاتِ وَالرَّقِيَّاتِ. وَإِنَّمَا قِيلَ لَهَا "غَيْرِ ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ"؛ لِأَنَّهَا لَمْ تُرَوَّ عَنْ مُحَمَّدٍ بِرَوَايَاتٍ ظَاهِرَةٍ ثَابِتَةٍ صَحِيحَةٍ كَالْكِتَابِ الْأُولَى.

[٢] وَإِمَّا فِي كِتَابٍ غَيْرِ^{١٩} مُحَمَّدٍ، كَكِتَابِ الْمَجْرَدِ لِلْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ وَغَيْرِهِ.

ومنها: كُتِبَ الْأَمَالِيُّ الْمَرْوِيُّ عَنْ أَبِي يُوسُفَ. الْأَمَالِيُّ: جَمْعُ إِمْلَاءٍ، وَهُوَ أَنْ يَقْعُدَ الْعَالِمُ وَحَوْلَهُ تَلَامِذُهُ بِالْمَحَابِيرِ وَالْقَرَاتِيْسِ، فَيَقُولُ بِمَا^{٢٠} فَتَحَّ اللَّهُ عَلَيْهِ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِهِ، وَيَكْتُبُهُ التَّلَامِذُ، ثُمَّ يَجْمَعُونَ مَا يَكْتُبُونَهُ فِي الْمَجَالِسِ وَيَصِيرُ كِتَابًا، فَيَسْمُونَهُ "الإِمْلَاءُ" وَ"الْأَمَالِيُّ". وَكَانَ ذَلِكَ عَادَةً الْعُلَمَاءِ^{٢١} السَّلَفِ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ وَأَصْحَابِ الْعَرَبِيَّةِ، فَاَنْدَرَسْتُ^{٢٢} لَذَهَابِ الْعِلْمِ وَأَهْلِهِ، وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرِ.^{٢٣}

[٣] وَإِمَّا بِرَوَايَاتٍ مُفْرَدَةٍ، مِثْلَ رَوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ، وَمَعْلَى بْنِ مَنْصُورٍ، وَغَيْرِهِمَا فِي مَسَائِلٍ مَعْيَنَةٍ.

الثالثة: "الفتاوى" وتسمى "الواقعات" أيضا، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لَمَّا سئل عنهم،^{٢٤} ولم يجدوا فيها رواية عن أصحاب المذهب. وهم أصحاب أبي يوسف ومحمد وأصحاب أصحابهما، وهلمَّ جرَّاء، وهم كثيرون، وموضع^{٢٥} ضبطهم كتب الطبقات لأصحابنا.

وغالبُ مَنْ يُنْقَلُ عَنْهُمْ الْمَسَائِلُ: أَصْحَابُ أَصْحَابِ^{٢٦} أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ،^{٢٧} كَمُحَمَّدِ بْنِ سَلْمَةَ، وَنَصِيرِ بْنِ يَحْيَى، وَأَبِي الْقَاسِمِ الصَّفَّارِ. وَمِنْ أَصْحَابِ

١٨ ت: غير ظاهر الرواية.

١٩ ت + كُتِبَ.

٢٠ ت: ما.

٢١ ف خ: عادة لعلماء.

٢٢ ف ن خ: واندرست.

٢٣ ت - وإلى الله المصير.

٢٤ ت: لما سئلوا عنها. وهو الصحيح.

٢٥ ت: موضع.

٢٦ خ - أصحاب.

٢٧ ن خ - ومحمد؛ ف - أصحاب أصحاب أبي يوسف ومحمد.

أبي يوسف؛ مثل عصام بن يوسف، وابن رستم. ومن أصحاب محمد، مثل أبي حفص البخاري وكثيرين.^{٢٨} وقد يتفق لهؤلاء العلماء أن يخالفوا أصحاب المذهب^{٢٩} لدلائل وأسبابٍ ظهرت^{٣٠} بعدهم.

وأولُّ كتابٍ جُمِعَ في فتاواهم كتاب النوازل للفقهاء أبي الليث السمرقندي رحمه الله؛ فإنه جمع صورَ فتاوى جماعةٍ من المشايخ ممن أدركهم أو لم يدركهم بقوله: «سئل أبو القاسم في رجل كذا وكذا، فقال: كذا وكذا»، «سئل محمد بن سلمة عن رجل كذا وكذا، فقال: كذا وكذا»،^{٣١} وهكذا. ثم جمع المشايخ بعده كتبًا أُخر في الفتاوى، كمجموع النوازل، والواقعات للناظفي، والواقعات للصدر الشهيد. ثم جمع المتأخرون هذه المسائل في فتاواهم وكتبهم مختلطةً غيرَ مميّزة، كما في جامع قاضيخان والخلاصة وغيرهما. وميّز بعضهم، كما في كتاب المحيط لرضي الدين السرخسي؛ فإنه يذكر أولًا مسائلَ الأصول ثم النوادر ثم الفتاوى، ونعم ما فعل!

واعلم أن من كُتِبَ مسائلَ الأصول كتابَ الكافي للحاكم الشهيد، وهو كتاب معتمد في نقل المذهب، شرحه^{٣٢} جماعةٌ من المشايخ؛ منهم الإمام شمس الأئمة السرخسي وهو مبسوط السرخسي، والإمام القاضي الإسيبجي وغيرهما. ومن كتب المذهب الممتقى له أيضا، إلا أن فيه بعضَ النوادر؛ ولهذا يذكره صاحب المحيط بعد^{٣٣} ذكر النوادر مُعْنُونًا بالمتقى. ولا يوجد المتقى في هذه الأعصار.

واعلم أيضا أن نُسخَ المبسوط المروي عن محمد متعدّدٌ، وأظهرها مبسوط أبي سليمان الجوزجاني، وشرحَ المبسوط المتأخرون، مثل شيخ الإسلام أبي

٢٨ ت - وكثيرين؛ ط ف م ن خ: وكثير بن نافع. وفي نسخة عاطف أفندي (٢٨٢٥)، جوروم حسن باشا (١٥١٢)، قسطنطيني (٣٣٧٤) من مجموعة {ب}: وكثير بن الفضل. والمثبت (وهو قوله: وكثيرين) من سائر النسخ في مجموعة {ب}.

٢٩ ط ف خ: المذاهب.

٣٠ ت + لهم.

٣١ ن - سئل محمد بن سلمة عن رجل كذا وكذا، فقال: كذا وكذا؛ ط - فقال كذا وكذا.

٣٢ ت ط خ: وشرحه.

٣٣ ت: فقد.

بكر المعروف^{٣٤} بخواهر زاده، ويسمى المبسوط البكري،^{٣٥} والصدر الشهيد، وغيرهما، ومبسوطاتهم شروخ حقيقة^{٣٦} ذكروها مختلطةً بمبسوط محمد، كما فعل شراح الجامع الصغير، مثل فخر الإسلام وشيخ الإسلام وقاضيخان وغيرهم، وقد يقال: «ذكره قاضيخان في الجامع الصغير» والمراد شرحه، وكذا في غيره. فاعلم ذلك.^{٣٧}

٣٤ ت: مثل شيخ الإسلام المسمى.

٣٥ ت - البكري.

٣٦ ت: شروخ في الحقيقة.

٣٧ ت - فاعلم ذلك. | في آخر نسخة عاطف أفندي (٢٨٢٥)، جوروم حسن باشا (١٥١٢)، قسطنوني (٣٣٧٤)، برينستون (٢٢٥ي)، ولي الدين (٣٢٣٦): «فاعلم ذلك؛ فإنه من اللوازم المهمة في مطالعة الهداية وفي غيره من الكتب الفقهية»؛ وفي آخر ن خ: «فاعلم بذلك من الطبقات السننية لتقي الدين ناقلا عن المولى المرحوم/المرفوم».

[القسم الثاني]^{٣٨}

من فوائد علي چلبی المذكور أيضا

مطلب: [فيما نقل عن المشايخ من الفتاوى]

ما نقل عن مشايخنا في الكتب: إما اجتهادات؛ وإما تخريجات أقوال العلماء المتقدمين؛ فإنه قد يكون قول العلماء المتقدمين محتملا لوجهين، فيُخَرِّجُهَا بعضُ المشايخ على وجه، وبعضُهم على وجهٍ آخر؛ وإما اختيارات وترجيحات لأقوال المتقدمين، كما يقال: «هذا القول اختاره مشايخُ ما وراء النهر»، و«أفتى بهذا مشايخُ سمرقند».

والغالب على القدماء منهم الاجتهادُ والتخريجُ، وهم الذين كانوا فيما بين مائتين إلى أربعمئة من الهجرة. والغالب على المتأخرين منهم - وهم الذين كانوا بعد أربعمئة - الترجيحُ فقط.

مطلب: في تأليف كتب المبسوط]

واعلم: أن محمداً أَلَفَ كِتَابَ الْمَبْسُوطِ مَفْرَدَةً أَوَّلًا؛ مَثَلًا أَلْفَ مَسَائِلَ الصَّلَاةِ وَسَمَاهَا كِتَابَ الصَّلَاةِ، وَمَسَائِلَ الْبَيْعِ وَسَمَاهَا كِتَابَ الْبَيْعِ، وَكَذَا الْإِيمَانَ وَالْإِكْرَاهَ وَغَيْرَهُمَا، ثُمَّ جَمَعَتْ فَصَارَتْ مَبْسُوطًا، وَبَقِيَ تَرْجُمَةُ الْكِتَابِ لِكُلِّ مِنَ الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ، فَقِيلَ: كِتَابُ الصَّلَاةِ، وَكِتَابُ الزَّكَاةِ، وَهَكَذَا. وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِمْ: «قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ فِي كِتَابِ الْإِقْرَارِ»، وَكَذَا «فِي كِتَابِ الدَّعْوَى». انتهى.

٣٨ هذا القسم يأتي في "ت" من مجموعة {ب} بين ١٩٤٥ - ١٩٥٠، فلا يوجد مستقلا في غير هذه النسخة؛ ولكن ما في هذا القسم من المعلومات تتضمنها نسخ الرسالة من مجموعتي {ج} و{د}. ولعل فنالي زاده علي چلبی قد أدرج ما في هذا المطلب في رسالته حين حررها مرة أخرى، وهو موجود في نسخ مجموعتي {ج} و{د}، كما بينا في الدراسة عند ذكر مراحل تأليف الرسالة ونسخها، وكما سترؤنه في الإبرازة النهائية للرسالة.

[فوائد من نسخة "ت" ٣٩]

مطلب: [في ظاهر الرواية]

ثم إذا كانت [المسألة] المذكورة في هذه الكتب: الأصول الأربعة المتقدمة^{٤٠} أو في أحدها يطلق عليها أنها "ظاهر الرواية"، ولا يشترط في الإطلاق أن يكون مذكورا في جميعها. ثم إذا أطلق "ظاهر الرواية" ولم يتقدم^{٤١} خلاف بين الأئمة الثلاثة فالظاهر أنه عنهم بغير خلاف، وإن تقدم يكن^{٤٢} لأحدهم أو لاثنتين منهم. يعرف ذلك بقريئة المقام وسباق الكلام وسياقه.

كذا سُمع من المشايخ، ووجد بخط الشيخ قاسم بن قطلوبغا رحمه الله.

مطلب: [في المراد بظاهر الرواية وغير ظاهر الرواية]

المراد من "رواية الأصول" وهي "ظاهر الرواية"؛ رواية الجامع الصغير والجامع الكبير والمبسوط، ومن "غير رواية الأصول" وهي "غير ظاهر الرواية"؛ رواية النوادر والأُمالي والرقيات والكيسانيات والهارونيات، وغيرها.^{٤٣}

٣٩ تأتي هذه الفوائد في نسخة "ت" من مجموعة {ب} بعد ما انتهى القسم الأول من الرسالة (١٨٧ ظ). وهي ليست من كلام قتالي زاده علي چلبی، ولكن أضفناها إلى آخر الرسالة لمنسابتها لموضوع الرسالة.

٤٠ وهي: المبسوط والجامع الصغير والجامع الكبير والزيادات.

٤١ ت: ولم يتعذر.

٤٢ ت: لكن.

٤٣ انظر: غاية البيان للإتقاني، الرقم ٣٦٨، ٣٩٤؛ والعناية للبابرتي، ٣٧١/٨.

رسالة

طبقات المسائل

قنالي زاده علي چلبلي

(ت. ١٥٧٢هـ/١٥٧٢م)

[الإبرازة النهائية للرسالة مستقلةً بعد المزج بين القسمين السابقين]

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم - وفقك الله - أن مسائل أصحابنا الحنيفة على ثلاث طبقات:

الأولى: "مسائل الأصول" وتسمى "ظاهر الرواية" أيضا، وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب، وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى، ويسمونها^{٤٤} "العلماء الثلاثة"، ويلحق بهم زفر والحسن بن زياد وغيرهما ممن أخذ من أبي حنيفة، ويسمى هؤلاء "المتقدمين".

ثم هذه المسائل التي سميت بـ "مسائل الأصل" و"ظاهر الرواية" هي ما وجد في كتب محمد التي هي المبسوط والزيادات^{٤٥} والجامع الصغير^{٤٦} والجامع الكبير والسير. إنما سميت بـ "ظاهر الرواية"؛ لأنها رويت عن محمد برواية الثقات، فهي إما متواترة أو مشهورة عنه.^{٤٧}

٤٤ {ج}: ويسمى.

٤٥ في هامش ن م د من مجموعات {ب} و{ج} و{د}: «إن محمدا افتتح كتاب الزيادات بباب المأذون مخالفا لترتيب سائر الكتب تبركا بما أملى به أبو يوسف؛ فإن محمدا أخذ ما أملى وبين أبو يوسف بابا بابا وجعله أصلا، وزاد عليه من عنده ما يتم به تلك الأبواب فكان أصل الكتاب من تصنيف أبي يوسف، وزياداته من تصنيف محمد؛ ولذلك سماه كتاب الزيادات، وكان ابتداء إملاء أبي يوسف في هذا الكتاب من باب المأذون ولم يغيره محمد تبركا به، ثم رتبها الزعفراني على هذا الترتيب الذي هي عليه اليوم. من كفالة العناية باب كفالة الرجلين [للبارتي، ٢٢٦/٧].»

٤٦ {د} - والجامع الصغير. والتصحيح من مجموعات {أ} و{ب} و{ج}.

٤٧ في هامش م ن خ ص من مجموعتي {ب} و{ج}: «ظاهر الرواية لا يلزم أن يكون مذكورا في الأصول؛ فإن استلام الركن اليماني حسن في ظاهر الرواية، ذكره في الهداية، ولم يذكره في الأصل، ذكره في الذخيرة. كمال باشا زاده.»

الثانية: "مسائل النوادر"، وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب المذكورين؛ لكن لا في الكتب المذكورة؛ بل:

[١] إمّا في كتبٍ غيرها نُسبت إلى محمد، كالكيسانيات^{٤٨} والهارونيات^{٤٩} والجرجانيات^{٥٠} والرقيات^{٥١}.

[٢] وإمّا برواية^{٥٢} مُفردة، مثل رواية ابن سماعة، ورواية معلى بن منصور، وغيرهما من مسائلٍ معيّنة^{٥٣}.

وإنما قيل لها: "غير ظاهر الرواية"؛ لأنها لم تُرو عن محمد برواياتٍ ظاهرةٍ ثابتةٍ صحيحةٍ كالكتب الأولى.

[٣] وإما في كتبٍ غير محمد، ككتاب المجرد للحسن بن زياد، وكُتُب الأُمالي

^{٤٨} الكيسانيات: هي ما رواه شعيب بن سليمان الكيساني من أمالي محمد بن الحسن. الكتاب مفقود إلا جزءاً صغيراً منه طبع بحيدر آباد.

^{٤٩} الهارونيات أو الهاروني: هذا الكتاب ليس من كتب محمد بن الحسن؛ بل هو من كتب الحسن بن زياد، وللحسن كتابٌ آخرٌ مسمى بالمأمونية والمأخوذ به أيضاً. نقل الناطفي عن هذين الكتابين في الأجناس في مواضع. ذكر الحسن بن زياد في الهاروني أقوال أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر وتخريجاته على أقوالهم، وذكر أحيانا قول نفسه، ولم يذكر قول محمد في أيّ مسألة. انظر: الأجناس للناطفي، ١/١٥٩، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣٩٤، ٤٤٧، ٩٠/٢، ٢١٦، ٢٩١. انظر ما كتبه أوقان قدير يلماز عن مؤلف هذا الكتاب: *Yılmaz, İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürü*.

Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 94-95؛ وانظر أيضاً: *nün Kayıp Eserleri*, s. 107-110

^{٥٠} الجرجانيات: هذا الكتاب أيضاً ليس من كتب محمد بن الحسن؛ بل هو ما رواه علي بن صالح الجرجاني عن أبي يوسف. نقل الناطفي عن هذا الكتاب أقوال أبي يوسف وأبي حنيفة. قائلًا: «وفي الجرجانيات رواية علي بن صالح». انظر: الأجناس للناطفي، ١/٣٢٤، ٣٤٧، ٣٦٩، ٣٧٠، ٥٠٣، ١٩٥/٢. انظر ما كتبه أوقان قدير يلماز عن مؤلف هذا الكتاب: *Yılmaz, İlk Tedvin Döne-*

Ençakar, *Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 110؛ وانظر أيضاً: *minde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 110

Nevâdir Literatürü, s. 95-96.

^{٥١} الرقيات: اسمُ كتاب أملاه محمد بالرقعة حين كان قاضياً بها. انظر: غمز عيون البصائر للحموي،

١٥٣/١. وانظر أيضاً: *Ençakar, Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 96

^{٥٢} {ج}: بروايات.

^{٥٣} وقوله: «وإما بروايات مفردة مثل رواية ابن سماعة ورواية معلى بن منصور وغيرهما في مسائل معينة» يأتي في مجموعتي {ب} و{ج} بعد انتهاء قوله: «وإما في كتب غير محمد ككتب المجرد...».

لأصحاب أبي يوسف وغيرهم. و"الأمالى" جمع الإملاء،^{٥٤} وهو^{٥٥} أن يقعد العالم وحواله تلامذته بالمحايير والقراطيس، فيتكلم العالم بما فتح الله عليه من العلم ويكتبه التلامذة، ثم يجمعون ما يكتبونه في المجالس فيصير كتابا، ويسمونه الإملاء والأمالى. وكان ذلك عادة السلف من الفقهاء والمحدثين وأهل العربية وغيرها في علومهم، فاندرست لذهاب العلم والعلماء، وإلى الله المصير، وعلماء الشافعية يسمون مثله "التعليقة".^{٥٦}

الثالثة: "الفتاوى" و"الواقعات" وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لَمَّا سئلت عنهم، ولم يجدوا فيها رواية عن أصحاب المذهب المتقدمين.

وهم أصحاب أبي يوسف ومحمد^{٥٧} وأصحاب أصحابهما،^{٥٨} وهلمَّ جرًّا إلى أن ينقرض عصر الاجتهاد. وهم كثيرون، وموضع معرفتهم كُتِب الطبقات لأصحابنا، وكُتِب التواريخ.

فمن أصحاب أبي يوسف ومحمد: مثل عصام بن يوسف،^{٥٩} وابن رستم،^{٦٠} ومحمد بن سماعة،^{٦١} وأبي^{٦٢} سليمان الجوزجاني،^{٦٣} وأبي^{٦٤} حفص

٥٤ {ج} - والأمالى جمع الإملاء.

٥٥ {ج}: الإملاء هو.

٥٦ پ: التعليقة.

٥٧ {ج}: وأصحاب محمد.

٥٨ پ: وأصحاب أبي يوسف.

٥٩ أبو عصمة عصام بن يوسف البلخي (ت. ٢١٠هـ/٨٢٥م). من أصحاب أبي يوسف. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٥٢٧-٥٢٨؛ الفوائد البهية، ص ١١٦.

٦٠ أبو بكر إبراهيم بن رستم المرزوي (ت. ٢١١هـ/٨٢٧م). من أصحاب محمد بن الحسن، روى عنه الأمالى، وله النوادر. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/٨٠-٨٢؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٩.

٦١ أبو عبد الله محمد بن سماعة التميمي (ت. ٢٣٣هـ/٨٤٨م). من أصحاب أبي يوسف ومحمد، روى عنهما الكتب والأمالى والنوادر. وهو الوحيد الذي روى النوادر عن أبي يوسف ومحمد في كتابين مستقلين. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣/١٦٨-١٧٠؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٧٠.

٦٢ ر ه: ابن.

٦٣ أبو سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني (ت. بعد ٢٠٠هـ/٨٠٦م). من أصحاب محمد بن الحسن وأبي يوسف، وهو أشهر الرواة لكتب محمد، وروى عنهما الأمالى، وله النوادر. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣/٥١٨-٥١٩؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٢١٦.

٦٤ ر ه: ابن.

البخاري،^{٦٥} وغيرهم. ومن أصحاب أصحابهما ومن بعدهم: مثل محمد بن سلمة،^{٦٦} ومحمد بن مقاتل،^{٦٧} ونصير بن يحيى،^{٦٨} وأبي نصر القاسم بن سلام.^{٦٩} وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب لدلائل ظهرت لهم بعدهم.

وأول كتاب جمع في فتاواهم فيما بلغنا كتاب النوازل للفقهاء أبي الليث السمرقندي؛^{٧٠} فإنه جمع صور فتاوى جماعة من المشايخ بقوله: «سئل نصير بن يحيى في رجل كذا وكذا، فقال كذا وكذا»، «سئل أبو القاسم^{٧١} عن رجل كذا وكذا، فقال كذا». ^{٧٢} وهكذا، ثم جمع المشايخ بعده كتباً أخرى، كمجموع النوازل^{٧٣}

٦٥ أبو حفص الكبير أحمد بن حفص البخاري (ت. ٨٣٢/٥٢١٧م)، شيخ ما رواء النهر، من أصحاب محمد بن الحسن، وله اختيارات يخالف فيها جمهور الأصحاب. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/١٦٦-١٦٧؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٨.

٦٦ أبو عبد الله محمد بن سلمة (ت. ٨٩١/٥٢٧٨م). من كبار فقهاء بلخ، تفقه على أبي سليمان الجوزجاني وعلى شداد بن حكيم، وأخذ عنه أبو بكر الإسكاف. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣/١٦٢-١٦٣؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٦٨.

٦٧ أبو عبد الله محمد بن مقاتل الرازي (ت. ٨٦٢/٥٢٤٨م). قاضي الري، من أصحاب محمد بن الحسن، وله النواذر. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣/٣٧٢؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٢٠١.

٦٨ نصير بن يحيى البلخي (ت. ٨٨١/٥٢٦٨م). من كبار فقهاء بلخ، تفقه على أبي سليمان الجوزجاني. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣/٥٤٦؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٢٢١.

٦٩ والصحيح أنه أبو نصر محمد بن محمد بن سلام البلخي (ت. ٩١٧/٥٣٠٥م). من كبار فقهاء بلخ، تفقه على محمد بن سلمة ونصير بن يحيى. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣/٣٢٦؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٦٨.

٧٠ أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت. ٩٨٣/٥٣٧٣م). تفقه على أبي جعفر الهندواني عن أبي القاسم الصفار عن نصير بن يحيى عن محمد بن سماعة عن أبي يوسف. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣/٥٤٤-٥٤٥؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٢٢٠.

٧١ أبو القاسم أحمد بن عصمة الصفار البلخي (ت. ٩٣٨/٥٣٢٦م). أخذ عن نصير بن يحيى عن محمد بن سماعة عن أبي يوسف. وكان إماماً كبيراً إليه الرحلة بلخ. انظر: الفوائد البهية للكنوي، ص ٢٦.

٧٢ پ - سئل أبو القاسم عن رجل كذا وكذا فقال كذا.

٧٣ مجموع النوازل والحوادث والواقعات لأحمد بن موسى الكشي (ت. في حدود ١١٥٥/٥٥٠م). جمع فيه من الفتاوى: فتاوى أبي الليث السمرقندي، وفتاوى أبي بكر محمد بن الفضل، وفتاوى أبي حفص الكبير، وغير ذلك. انظر: كشف الظنون لكاتب چلبی، ٢/١٦٠٦.

والواقعات للناطفي^{٧٤} والواقعات^{٧٥} للصدر الشهيد^{٧٦} ثم ذكر المتأخرون هذه الطبقات الثلاث من المسائل في كتبهم مختلطة غير مميّزة كما في جامع قاضيخان^{٧٧} والخلاصة^{٧٨} وميّز بعضهم كما في كتاب المحيط لرضي الدين السرخسي^{٧٩} فإنه ذكر^{٨٠} أولاً مسائل الأصول، ثم مسائل النوادر،^{٨١} ثم مسائل الفتاوى، ونعم ما فعل! فحيثما يُطلق في كتبنا^{٨٢} "المشايخ المتأخرون" فالمراد: ما ذكرنا. وما نقل عنهم في الكتب:

[١] إما الاجتهادات كما نقلنا.

[٢] وإما تخريجات أقوال العلماء المتقدمين؛ فإنه قد يكون قول المتقدمين محتملاً لوجهين، فيخرّجها بعض المشايخ على وجه، وبعضهم على وجه آخر.

٧٤ أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر الناطفي (ت. ٤٤٦هـ/١٠٥٤م). وهو أحد الفقهاء الكبار وأحد أصحاب الواقعات والنوازل. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/٢٩٧-٢٩٨؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٣٦.

٧٥ في هامش ط م خ ص من مجموعتي {ب} و{ج}: «وأجمعها الواقعات للصدر الشهيد، وقد جعلها على أبواب؛ باب النون يريد به مسائل النوازل، باب العين يريد به مسائل العيون، باب السين يريد به فتاوى أهل السمرقند، باب الواو يريد به واقعات الناطفي». «منه». | وقد ذكر المؤلف الواقعات للصدر الشهيد بأنم من ذلك عند ذكرها في حاشيته على الدرر. انظر: ص ٢٢١.

٧٦ أبو محمد الصدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م). كان من كبار الأئمة وأعيان الفقهاء. وله الفتاوى الصغرى والكبرى. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٦٤٩-٦٥٠؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٤٩.

٧٧ والمراد بالجامع: الفتاوى التي جمعها قاضيخان في كتابه المعروف بفتاوى قاضيخان، وهو الحسن بن منصور الأوزجدي (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م). انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٩٣-٩٤؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٦٤-٦٥.

٧٨ خلاصة الفتاوى لظاهر بن أحمد البخاري (ت. ٥٤٢هـ/١١٤٧). انظر: كشف الظنون لكاتب چلبی، ١/٧١٨.

٧٩ أبو عبد الله برهان الإسلام محمد بن محمد رضي الدين السرخسي (ت. ٥٧١هـ/١١٧٦م). مصنف المحيط، أخذ العلم عن الصدر الشهيد حسام الدين. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣/٣٥٧-٣٥٩؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٨٨-١٩١.

٨٠ {ج}: يذكر.

٨١ پ- ثم مسائل النوادر.

٨٢ پ: كتب.

[٣] وإما اختيارات وترجيحات لأقوال^{٨٣} المتقدمين، كما يقال: «هذا القول اختاره^{٨٤} مشايخ ما وراء النهر، و«أفتى بهذا مشايخ سمرقند».

والغالب على القدماء منهم الاجتهاد والتخريج، وهم الذين كانوا فيما بين مائتين إلى أربعمائة من الهجرة. والغالب على المتأخرين منهم، وهم الذين كانوا بعد أربعمائة: الترجيح^{٨٥}.

واعلم أن من^{٨٦} كتب مسائل الأصول كتاب الكافي للحاكم الشهيد^{٨٧} وهو كتاب معتمد في نقل المذهب، شرحه جماعة من المشايخ، منهم شمس الأئمة السرخسي وهو المشهور بمبسوط السرخسي؛ بل هو المراد إذا أُطلق المبسوط في شروح الهداية وغيرها، وشرحه الإمام الإسيبجاني^{٨٨} أيضا. ومن كتب المذهب المنتقى للحاكم الشهيد أيضا، وفيه النوادر أيضا؛ ولهذا يذكره رضي الدين في المحيط بعد نقل النوادر، ولا يوجد المنتقى في هذه الأعصار.

واعلم أن نسخ المبسوط المروية عن محمد متعددة، وأظهرها مبسوط أبي سليمان الجوزجاني، وشرح المبسوط جماعة من المتأخرين، مثل شيخ الإسلام أبي بكر المعروف بخواهر زاده^{٨٩} ويسمى مبسوطه المبسوط البكري، وشمس الأئمة الحلواني وغيرهما^{٩٠} وأوردوها مختلطة بكلامهم من غير تمييز لكلام

٨٣ {ج}: لمسائل.

٨٤ {ج}: اختيار.

٨٥ {ج} + فقط.

٨٦ پ - من.

٨٧ أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي البلخي الحاكم الشهيد (ت. ٣٣٤هـ/٩٤٥م). انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣/٣١٣-٣١٥؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٨٥-١٨٦.

٨٨ ولعله علي بن محمد بن إسماعيل بن علي بن أحمد بن محمد بن إسحاق الإسيبجاني السمرقندي، المعروف بشيخ الإسلام (ت. ٥٣٥هـ/١١٤٠ق). انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٥٩١-٥٩٢؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٢٤. ويوجد نقول كثيرة عن شرح شيخ الإسلام الإسيبجاني في البناية شرح الهداية للعيني، انظر مثلا: ٩/٤٠٥، ٤٢٠، ٤٤٣، ١٠/١٤، ١٩٤، ١٩٩، ٢٤٩، ٢٨٣.

٨٩ محمد بن الحسين بن محمد البخاري المعروف بخواهر زاده (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م) وهو صاحب المبسوط. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٤٩.

٩٠ والصحيح أن هذه شروح على الكافي للحاكم الشهيد. انظر في هذه المسألة ما علقناه مع أوقان قدير يلماز من تحقيقنا لكتاب ناظورة الحق للمرجاني، ص ١٦٩-١٧٣.

محمد كما فعله شراح الجامع الصغير، مثل فخر الإسلام البزدوي^{٩١} وقاضيخان،
وحيث وقع في الخلاصة نسخة شيخ^{٩٢} الإسلام وغيره فالمراد مبسوطاتهم.

واعلم أن محمدا أَلَّفَ كُتُبَ الْمَبْسُوطِ مَفْرَدَةً أَوَّلًا؛ مَثَلًا أَلَّفَ مَسَائِلَ الصَّلَاةِ
وَسَمَّاهَا كِتَابَ الصَّلَاةِ، وَمَسَائِلَ الْبَيْعِ وَسَمَّاهَا كِتَابَ الْبَيْعِ، وَهَكَذَا الْإِيمَانَ
وَالْإِكْرَاهَ وَغَيْرَهُمَا، ثُمَّ جُمِعَتِ فِصَارٌ^{٩٣} مَبْسُوطًا، وَبَقِيَ تَرْجُمَةُ الْكِتَابِ بِكُلِّ^{٩٤}
الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ، فَقِيلَ: كِتَابُ الصَّلَاةِ وَكِتَابُ الزَّكَاةِ، وَهَكَذَا. فَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ
حَيْثُ وَقَعَ فِي الْكُتُبِ: «قَالَ مُحَمَّدٌ فِي كِتَابِ الْإِقْرَارِ»، وَكَذَا «فِي كِتَابِ الدَّعْوَى».

[تمت الرسالة]

٩١ أبو الحسن أبو العسر فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين البزدوي (ت. ٤٨٢هـ/١٠٨٩م).
ومن تصانيفه المبسوط. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣٧٢/١.

٩٢ {د} - شيخ. والتصحيح من مجموعة {ج}.

٩٣ {ب} {ج}: فصارت.

٩٤ {ج}: في.

[فوائد من نسختي "ن" و"ص"]

[مطلب: في ظاهر الرواية وغير ظاهر الرواية]^{٩٥}

المراد بالأصول: المبسوط والجامعان والزيادات، ومن غير الأصول: النوادر والأُمالي والرقيات والهارونيات والكيسانيات وغيرها. غاية البيان في باب التيمم.^{٩٦}

والمراد بالأصول: الجامعان والزيادات والمبسوط ويعبر عنها بـ"ظاهر الرواية"، وعن الأُمالي والنوادر والرقيات والهارونيات والكيسانيات بـ"غير ظاهر الرواية". [ال]عناية، في كتاب الإقرار في باب الاستثناء.^{٩٧}

ولم يعد السير في الأولى^{٩٨} والجرجانيات في الثانية.^{٩٩}

[مطلب: في أن كل ما يوجد في الأصول ليس بظاهر الرواية]^{١٠٠}

أقول: الظاهر من العناية أن يكون كل ما يوجد في الأصول ظاهر الرواية، لكن من تتبع كلمات المشايخ يحكم بخلافه.

منها: ما ذكر في فتاوى قاضيخان «أن في منكر الأيام^{١٠١} عن أبي حنيفة روايتين: في رواية المبسوط ينصرف إلى عشرة،^{١٠٢} وفي رواية الجامع الكبير فهي على الثلاثة

٩٥ هذا القسم الذي سميناه «مطلب: في ظاهر الرواية وغير ظاهر الرواية» يأتي في نسختي "ن" و"ص" من نسخ مجموعتي {ب} {ج} بعد انتهاء الرسالة. وهو ليس من كلام قتالي زاده علي چلبي، ولكن أضفناه إلى آخر الرسالة - كما وقع في النسختين - لمناسبته لموضوع الرسالة.

٩٦ انظر: غاية البيان للإتقاني، الرقم: ٣٦٧، ٣٠ ظ.

٩٧ العناية للبارتني، ٣٧١/٨؛ وانظر أيضا: غاية البيان للإتقاني، الرقم: ٣٦٨، ٣٩٤ و.

٩٨ أي في الأصول وظاهر الرواية.

٩٩ أي في غير الأصول وغير ظاهر الرواية.

١٠٠ هذا القسم الذي سميناه «مطلب: في أن كل ما يوجد في الأصول ليس بظاهر الرواية» يأتي أيضا في نسخة "ن" من مجموعة {ب} بعد انتهاء الرسالة.

١٠١ أي إذا قال: لا أكلمه أياما، بتكثير كلمة «أيام».

١٠٢ قال في المبسوط (أي الأصل، وهو المراد بالمبسوط هنا: ٣٥٠/٢): «وإذا حلف أن لا يكلمه أياما وهو ينوي ثلاثة أيام فهو كما نوى. وإن لم تكن له نية فهو آخر ما يكون منه عشرة أيام. وهذا قول أبي حنيفة».

أيضا. ١٠٣ قال في المبسوط: «أكثر مشايخنا على أن الصحيح رواية الجامع»، ١٠٤ وهو ظاهر الرواية». ١٠٥

ومنها: ما ذكر في البدائع: «وأما آخر الظهر فلم يذكر في ظاهر الرواية أيضا، واختلفت الروايات عن أبي حنيفة رحمه الله؛ روى محمد عنه: إذا صار ظل كل شيء مثله سوى فيء الزوال وهو المذكور في الأصل»، ١٠٦ انتهى.

ومنها: ما في بعض الكتب المعتمدة: ذكر الحاكم الشهيد في المتقى: ثم يشترط العصر ثلاث مرات في ظاهر رواية الأصل، انتهى.

فهذا يدل على أن كل ما يذكر في المبسوط ليس بظاهر الرواية.

١٠٣ قال في الجامع الكبير (ص ٦٠): «إن كلمتك أياما أو شهورا أو سنيناً أو دهوراً أو جمعا فهو على ثلاثة من هذا كله في قولهم».

١٠٤ وما نقل عن المبسوط ينتهي هنا، وهذا نصه: «وأكثر مشايخنا على أن هذا غلط، والصحيح ما ذكره في الجامع». انظر: المبسوط للسرخسي، ١٧/٩.

١٠٥ قال قاضيخان في الفتاوى (٦٢٣/١): «ولو قال: لا أكلمه الأيام فهو على عشرة أيام في قول أبي حنيفة، وقال صاحبه: هو على سبعة أيام. ولو قال: أياما فهو على ثلاثة أيام عند الكل في ظاهر الرواية». لم يقل قاضيخان بأن قول "ثلاثة أيام" مذكور في الجامع الكبير وأن قول "عشرة أيام" مذكور في الأصل. والذي ذكره هو السرخسي في المبسوط، ولكنه لم يقل لرواية الجامع الكبير بأنه ظاهر الرواية. لذلك لا يدل هذا النقل على قول المعترض بأن كل ما يوجد في الأصول ليس بظاهر الرواية؛ لأنه جمع بين قول السرخسي وقاضيخان فأخرج منهما هذا الحكم.

١٠٦ وما نقل عن البدائع ليس بصحيح؛ فإنه قال صريحا: إنه لم يتعرض لآخر وقت الظهر في الأصل. وهذا نصه:

«وأما آخره فلم يذكر في ظاهر الرواية نصا، واختلفت الرواية عن أبي حنيفة: [١] روى محمد عنه إذا صار ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال. والمذكور في الأصل [١/١٢٢]: "ولا يدخل وقت العصر حتى يصير الظل قامتين"، ولم يتعرض لآخر وقت الظهر. [٢] وروى الحسن عن أبي حنيفة أن آخر وقتها إذا صار ظل كل شيء مثله سوى فيء الزوال، وهو قول أبي يوسف ومحمد وزفر والحسن والشافعي. [٣] وروى أسد بن عمرو عنه: إذا صار ظل كل شيء مثله سوى فيء الزوال خرج وقت الظهر، ولا يدخل وقت العصر ما لم يصر ظل كل شيء مثليه، فعلى هذه الرواية يكون بين وقت الظهر والعصر وقت مهمل كما بين الفجر والظهر. والصحيح رواية محمد عنه، فإنه روي في خبر أبي هريرة، "وآخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر"، وهذا ينفي الوقت المهمل». انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ١٢٢/١.

فظهر بهذا أن قول المعترض بـ«أن كل ما يوجد في الأصول ليس بظاهر الرواية»: ليس له دليل فيما نقله عن فتاوى قاضيخان والمبسوط والبدائع.

المصادر والمراجع

- الأصل؛
أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م).
تحقيق: محمد بونوكالين، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠١٢/١٤٣٣.
- الأجناس في فروع الحنفية؛
أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر الجرجاني الناطفي (ت. ٤٤٦هـ/١٠٥٤م).
تحقيق: عبد الله بن سعد الطميس وكريم بن فؤاد بن محمد اللمعي، دار
المأثور، المدينة المنورة، ٢٠١٦/١٤٣٧.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛
علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٦.
- البناء في شرح الهداية؛
أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت. ٨٥٥هـ/١٤٥١م).
دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠/١٤٢٠.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛
أبو محمد محي الدين عبد القادر بن محمد القرشي الحنفي (ت. ٧٧٥هـ/
١٣٧٣م).
تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، الجيزة، ١٩٩٣/١٤١٣.
- العناية شرح الهداية؛
أكمل الدين محمد بن محدود البابرّي الرومي المصري (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م).
دار الفكر، بيروت، د. ت.
- غاية البيان ونادرة الأقران؛
قوام الدين أمير كاتب بن عمر بن أمير غازي الفارابي الإتقاني (ت. ٧٥٨هـ/
١٣٥٧م).
المكتبة السليمانية، حاجي سليم أغا، الرقم: ٣٦٧-٣٦٨.
- فتاوى قاضيخان؛
أبو المحاسن فخر الدين الحسن بن منصور الأوزجندی الفرغاني (ت. ٥٩٢هـ/
١١٩٦م)
نشر: سالم مصطفى البدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛
أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد عبد الحلیم اللكنوي (ت. ١٣٠٤هـ/
١١٨٦م)
دار المعرفة، بيروت، د. ت.
- كتاب النوازل؛
أبو الليث السمرقندي نصر بن محمد السمرقندي (ت. ٣٧٣هـ/٩٨٣م).
المكتبة السلیمانية، نور عثمانية، الرقم: ٢٠٦٧.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛
كاتب چلبی (حاجی خلیفة) مصطفى بن عبد الله القسطنطينی (ت. ١٠٦٧هـ/
١٦٥٦م)
نشر: شراف الدين يالتقاي ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي،
بيروت، د. ت.
- ناظورة الحق في فرضية العشاء وإن لم يغيب الشفق؛
أبو الحسن شهاب الدين هارون بن بهاء الدين المرجاني القزاني
(ت. ١٣٠٦هـ/١٨٨٩م).
تحقيق: أورشان أنجقار وعبد القادر ييلماز، دار الفتح، عمان، ٢٠١٢/١٤٣٣.
- الهداية في شرح بداية المبتدئ؛
أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني
(ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م).
تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٥/١٤١٥.

المصادر غير العربية

Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Yılmaz, Okan Kadir, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Bibliyografya

- Aynî, Bedreddin, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-fıkr, t.y.
- Bedir, Mürteza, *Buhara Hukuk Okulu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Boynukalın, Mehmet, *el-Asl: Mukaddime*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûnû's-Sûd, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye 1424/2003.
- Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Ençakar, Orhan, "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 44 (2020): 1-36.
- Furat, Ahmet Hamdi, *Muallâ b. Mansûr'un Nevâdir'i ve Hanefî Mezhebi Literatüründeki Yeri*, İstanbul: Reha Yayınları, 2013.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfü'l-ahbâb bi-beyâni tabakâti mesâili kütübî'l-ashâb*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3706.
- Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 545; Şehid Ali Paşa, nr. 912.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî, Resâilü İbn Âbidîn* içinde, I-II, y.y.: Dâru ihyâ'it-türâsî'l-Arabî, t.y.
- İbn Ebû'l-Avvâm, Abdullah b. Muhammed, *Fezâilü Ebî Hanîfe ve ahbârühû ve menâkıbüh*, nşr. Latîfürrahman el-Behrâicî, Mekke: el-Mektebetü'l-ımdâdiyye, 1431/2010.
- İtkânî, *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 367-368.
- Kâdihân, *el-Fetâvâ*, nşr. Sâlim Mustafa el-Bedevî, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1430/2009.
- Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I-VII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, I-II, Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsî'l-Arabî, t.y.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, nşr. Saffet Köse v.dğr., I-IV, İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1438/2017.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Hâşiye ale'l-Dürrer*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 749; Yenicami, nr. 397; Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 2454.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Risâle fi tabakâti'l-mesâil*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 1212.
- Kudûrî, *Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî*, Köprülü Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 93.
- Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-V, Kahire: Hecer li't-tıbbâ ve'n-neşr, 1413/1993.
- Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebîr limen yutâliu'l-Câmia's-sagîr*, Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1411/ 1990.
- Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.
- Leknevî, *Umdetü'r-riâye alâ şerhi'l-Vikâye*, nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, I-VII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.

- Mercânî, *Nâzûratü'l-hak fi farziyyeti'l-işâ ve in lem yeğibiş-şafak*, nşr. Orhan Ençakar - Abdülkadir Yılmaz, Amman: Dârü'l-feth, 1433/2012.
- Merginânî, Burhâneddin, *el-Hidâye*, nşr. Tılâl Yûsuf, I-II, Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1415/1995.
- Nablusî, İsmâil b. Abdülganî, *el-İhkâm fi şerhi Düreri'l-hükkâm*, Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, nr. 5184.
- Orazov, Orazsahet, "Hanefî Fıkah Edebiyatının Tasnifi: Kınalızade Ali Çelebi'nin Risâle fi beyânî'l-istilâhâtî'l-mütedâvilât fi kütübî'l-fikh Adlı Risalesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 37 (2021): 365-396.
- Pirîzâde İbrâhîm, *Umdetü zevî'l-basâir li-halli mübhemâtî'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Mektebetü Câmîati'r Riyâd, nr. 1820.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys, *Kitâbü'n-Nevâzil*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2067.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut: Dârü'l-ma'rifê, 1409/1989.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, nşr. Mehmet Boynukalın, I-XII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Cüz' mine'l-emâli*, nşr. Hâşim en-Nedvî v.dğr., Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1407/1986.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sâade*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985.
- Temimî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *et-Tabakâtüs-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-IV, Kahire: Lecnetü ihyâ't-türâsi'l-İslâmî, 1390/1970.
- Yılmaz, Okan Kadir, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2017.

A Critical Edition and Analysis of Kınalızade Ali Efendi's (d. 979/1572) *Ṭabaqât al-masā'il*

Ṭabaqât al-masā'il, authored by Ottoman scholar Kınalızade Ali Efendi, is the first independent treatise on the characteristics and sources of the concepts *zâhir al-riwāya* and *ghayr zâhir al-riwāya*. These concepts are used to classify legal responsa of the Hanafi school of law transmitted from the school's preeminent scholars in respect to their epistemological and referential value. Kınalızade brought together issues discussed in the school under three headings by adding *fatāwā*—the opinions of jurists who came after Abū Ḥanīfa and his students—alongside these two categories. He defined each category and provided examples. His definitions and categorizations of the concepts, particularly *uṣūl* and *nawādir*, influenced the following literature and these two concepts came to be understood according to Kınalızade's definitions. *Zâhir al-riwāya* appeared as an umbrella concept comprising *uṣūl* and *jawāmi'* in the legal questions tackled by the Hanafi school. By redefining *uṣūl*—a concept categorized under the heading of *zâhir al-riwāya* in the early period, firstly

by Itqānī (d. 758/1357) and through his influence on certain Hanafi jurists like Bābartī (d. 786/1384), Badr al-Dīn al-'Aynī (d. 855/1451), and Qāsim b. Quṭlūbughā (d. 879/1474)—*uṣūl* and *zāhir al-riwāya* came to be used interchangeably. Following the same path, Kınalızade wrote an independent treatise on the subject, which led the new definition to circulate in Hanafi circles and opened a path for later scholarship to develop around the new definitions adopted in this treatise.

Just like the synonymous usage of *uṣūl* and *zāhir al-riwāya*, Kınalızade defined the concepts of *ghayr zāhir al-riwāya* and *nawādir* synonymously. He extended the meaning and scope of *nawādir*, a concept that had been put mostly under the heading of *ghayr zāhir al-riwāya*. Thereby, certain books, such as *al-Raqqiyyāt*, *al-Kaysāniyyāt*, *al-Jurjāniyyāt*, and *al-Hārūniyyāt*, which had been known as works of *ghayr zāhir al-riwāya*, came to be known as works of *nawādir* and were attributed to Shaybānī. However, even though *al-Raqqiyyāt* and *al-Kaysāniyyāt* belonged to Shaybānī, they were ultimately *amālī* works. In addition, while *al-Jurjāniyyāt* was another *amālī* work transmitted by Ali b. Şālih from Abū Yūsuf, *al-Hārūniyyāt* belonged to Ḥasan b. Ziyād.

Classifying the Hanafi responsa under three categories in *Ṭabaqāt al-masā'il*, Kınalızade assigns wider meanings to the concepts *uṣūl* and *nawādir* than in earlier periods. Kınalızade extended the meanings of the concepts of *zāhir al-riwāya* and *ghayr zāhir al-riwāya*, which Shaybānī used for identifying books, by adding legal questions and books belonging to Abū Ḥanīfa's other students. He even formed a classification comprising all issues of the school by adding the responsa of other jurists under the heading of *fatāwā*. His definitions and classifications have reached us through later scholars who carried them on.

The treatise includes some information that does not conform to the early period in its presentation of new definitions of basic concepts under triple classification and for its examples of works. However, it remains significant as the first, and a uniquely independent, treatise on the categorization of the legal responsa in the Hanafi school and for its impact on the ensuing literature.

Keywords: Hanafi school of law, *ṭabaqāt al-masā'il*, *zāhir al-riwāya*, *ghayr zāhir al-riwāya*, *al-uṣūl*, *al-nawādir*, *al-fatāwā*.

تحقيق « كتاب مسائل الشيوع » للصدر الشهيد

عبد الخالق أويغور* / Abdulhalik Uygun

Sadrüşşehîd'in *Kitâbü Mesâilîş-şüyû'* Adlı Eserinin Tahkikli Neşri

Bu makale Karahanlılar'ın son dönemlerinde Selçuklular'ın himayesindeki Buha-ra'da yetişmiş ünlü bir fakih olan Sadrüşşehîd lakaplı Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141) tarafından kaleme alınan *Kitâbü Mesâilîş-şüyû'* adlı risalenin tahkikli neşriden oluşmaktadır. Muamelat hukukuna ait bu risa-le muhtemelen Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Muhtasarü'l-Kâfi* adlı eserinde zikretmediği *Mesâilîş-şüyû'* başlıklı bir kitabın (bölüm) şerhinden ibaret olup, eser taksim edilmemiş müşterek maldaki üçte bir, beşte iki gibi oranlarla ortak malın her parçasına ve zerresine yayılmış şekilde hisseli olan mallardaki mali ta-sarrufların (satış, kiralama gibi) İslam hukukundaki hükmünü ayrıntılı bir biçim-de ele alan değerli bir çalışmadır. Bu makalede eser muhteva ve üslup açısından değerlendirilmiş, atıfları kontrol edilmiş ve kaynakları tespit edilmiştir. Ayrıca eserde geçen kavramlar izah edilmiştir. Müellif hakkında bilgi verilen kısımda Sadrüşşehîd'in eserlerinin bulunduğu kütüphaneler tespit edilip, eserlerin içeri-ğine değinilmiş, yanlışlıkla Sadrüşşehîd'e nispet edilenler hakkında da bilgi ve-rilmiştir. Ayrıca araştırma sonucunda Sadrüşşehîd'in Hanefî fakihleri nezdinde tercihlerine başvurulmuş önemli bir fakih olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sadrüşşehîd, şüyû, şâyî, icâretü's-şâyî, hibetü's-şâyî.

أ. الدراسة

١. ترجمة المؤلف

١.١. اسمه

عمر بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز مازة، برهان الأئمة، أبو محمد، حسام الدين، المعروف بالصدر الشهيد. ومازاه لقب أبي جده عبد العزيز، كما ذكره النسفي (ت. ٥٣٧هـ/

١١٤٢م). وقيل: هو لقب جده عمر، فهو يلقب بمازه، وأولاده يعرفون ببني مازه.^١ وقيل: مازه باللغة الفارسية ومعناه: الصلب؛ والمذرة.^٢

٢.١. نسبه

ينتمي إلى أسرة عريقة معروفة ببخارى بالعلم والكرم ورياسة المذهب الحنفي لأكثر من قرن. ونسبهم ينتهي إلى عمر بن عبد العزيز بن مروان (ت. ١٠١هـ/٧٢٠م).^٣ وقد كان أبوه يسكن في مرو، فلما سيطر سنجر (ت. ٥٥٢هـ/١١٥٧م) ملك السلاجقة على بخارى أرسل والد الصدر الشهيد برهان الدين عبد العزيز بن عمر سنة ٤٩٥هـ/١١٠٢م إلى بخارى وسماه صدرا، بمعنى رئيس. فهو وأولاده من بعده شغلوا هذا المنصب، منصب الصدرة الذي يساوي في يومنا هذا وزارة الأوقاف، أو المشيخة الإسلامية لأكثر من قرن.^٤

٣.١. مولده ووفاته

ولد الصدر الشهيد في صفر، سنة ٤٨٣هـ/١٠٩٠م.^٥ واستشهد بسمرقند في ٥ صفر من سنة ٥٣٦هـ (١١٤١/٠٩/٩م)، في واقعة قطوان المشهورة.^٦

٤.١. مشايخه

تفقه على أبيه برهان الدين الكبير عبد العزيز بن عمر بن مازه (ت. ٥١٨هـ/١١٢٤م)،^٧ وسمع من علي بن محمد بن خدام (ت. ٤٩٣هـ/١١٠٠م)، وحدث عن أبي طالب بن يوسف (ت. ٥١٦هـ/١١٢٢م)، وأبي سعد أحمد الطيوري (ت. ٥١٧هـ/١١٢٣م).^٨

- ^١ القند للنسفي، ص ٤٣١؛ الجواهر المضنية للقرشي، ١/٣٩١؛ ١/٤٠٠؛ كتابت أعلام الأخيار للكفوي، ١/١١٨-١١٩؛ النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، ٥/٢٦٨.
- ^٢ لغتنامه لدهخدا، «مازن»؛ «مازه»؛ «مازو»، نقلا عن قسم الدراسة لكتاب الوقائع للصدر الشهيد (تحقيق: عبد الناصر حكيمي)، ص ١٠.
- ^٣ آثار البلاد للقرظيني، ص ٥١٠؛ تاريخ الإسلام للذهبي، ٣٦/٤١٩-٤٢٠.
- ^٤ تاريخ بخارى للرشخي، ص ٤٥؛ فاتح العالم للجويني، ١/١٣٤-١٣٦.
- ^٥ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص ٢١٨.
- ^٦ الكامل لابن الأثير، ٩/١١٨-١١٩؛ النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، ٥/٢٦٨.
- ^٧ قال الكفوي: «تفقه على أبيه برهان الدين الكبير الصدر الماضي عبد العزيز بن عمر بن مازه. وأخذ عنه عن شمس الأئمة السرخسي، عن شمس الأئمة الحلواني، عن القاضي الإمام أبي علي النسفي، عن الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الفضل، عن الإمام الأستاذ عبد الله السبذموني، عن أبي عبد الله أبي حفص الصغير، عن أبيه أبي حفص الكبير، عن الإمام محمد بن الحسن، عن الإمام الأعظم أبي حنيفة». كتابت أعلام الأخيار للكفوي، ٢/٤٤٥.
- ^٨ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٢٠/٩٧.

٥.١. تلاميذه

تفقه عليه خلق كثير، منهم:

- ١- ابنه شمس الدين أبو جعفر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازة (ت. ٥٦٦هـ/١١٧١م).^١
- ٢- رضي الدين محمد بن محمد السرخسي (ت. ٥٧١هـ/١١٧٦م)، صاحب **المحيط الرضوي**.^٢
- ٣- أبو محمد عمر بن محمد العقيلي (ت. ٥٧٦هـ/١١٨٠م)، صاحب **كتاب المنهاج**.^٣
- ٤- علي بن أبي بكر المرغيناني (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م)، صاحب **الهداية**.^٤
- ٥- ابن أخيه برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م؟)، صاحب **المحيط البرهاني**.^٥

٦.١. مكانته العلمية

تبوأ الصدر الشهيد منزلة علمية عالية بين العلماء، فقد كان من كبار الأئمة وأعيان الفقهاء، له اليد الطولى في الخلاف والمذهب الحنفي، اجتهد وبالغ في التحصيل، وناظر العلماء ودُرِّسَ الفقهاء، وقهر الخصوم، وفاق الفضلاء في حياة أبيه بخراسان، وأقر بفضلته الموافق والمخالف، ثم ارتفع أمره حتى صار السلطان ومن دونه يعظمونه، ويصدرون عن رأيه.^٦ وأثنى عليه العلماء وشهدوا له بطول الباع في فروع العلم، قال عنه الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م): «شيخ الحنفية، عالم المشرق...، وصار يُضْرَبُ به المثل، وعظم شأنه عند السلطان، وبقي يصدر عن رأيه».^٧ ووصفه القرشي (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٤م) بأنه: «الإمام ابن الإمام، والبحر ابن البحر».^٨

^١ تاريخ الإسلام للذهبي، ٣٩/٢٥٢-٢٥٣؛ كتابت أعلام الأختيار للكنفوي، ٤٥١/٢. | وقد ذكر الكنفوي جمالاً الأئمة يوسف بن أحمد بن أبي بكر الخوارزمي الخاصي (ت. ٦٢٠هـ/١٢٢٣م؟) في عداد من تفقه على الصدر الشهيد. وفيه نظر أشرنا إليه في القسم الدراسي لكتاب الفتاوى الصغرى للصدر الشهيد الذي سيطبع قريباً.

^٢ الجواهر المضية للقرشي، ٢/١٢٨-١٣٠.

^٣ الجواهر المضية للقرشي، ١/٣٩١؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٢٤٥.

^٤ الجواهر المضية للقرشي، ١/٣٩١.

^٥ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص ٢١٨.

^٦ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٢٠/٩٧؛ كتابت أعلام الأختيار للكنفوي، ٢/٤٤٥-٤٤٦؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٢٤٢.

^٧ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٢٠/٩٧.

^٨ الجواهر المضية للقرشي، ١/٣٩١؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ٢٤٥.

١.٧. مؤلفاته^١

ترك الصدر الشهيد ثروة علمية كبيرة، كانت موضع اهتمام الفقهاء من بعده. وقد نسبت إليه كتب التراجم طائفة من المؤلفات، ولكن نسبة بعضها ليست صحيحة ونسبة بعضها مشكوكة؛ فنبداً أولاً بعرض أسماء الكتب التي تأكدنا من صحة نسبتها إلى المؤلف، ثم نعرض على أسماء الكتب التي نسبت إليه مع بيان درجتها من الصحة.

أسماء الكتب التي تأكدنا من صحة نسبتها إلى الصدر الشهيد:

١- شرح أدب القاضي: وهو شرح أدب القاضي للخصاف (ت. ١٢٦١هـ/٨٧٥م). وهو مطبوع.

٢- الوقعات^٢: تم تحقيقه سنة ٢٠١٨ كرسالة دكتوراه بجامعة نجم الدين أربكان بقونيه، تركيا.

٣- شرح الجامع الصغير: ألف المؤلف شرحين على الجامع الصغير للشيباني (ت. ١١٨٩هـ/٨٠٥م)، أحدهما وجيز والآخر مطول، والمطول ما زال مخطوطاً^٣. وتم تحقيق الشرح الوجيز^٤.

فنال الشهادة رحمة الله عليه في عسكر كورخان كلب الكفار بخطا وتركستان». الوقعات، ١٣٨، المكتبة السليمانية، بغداد ولي هي، برقم: ٥٧٣. وإلى هذا يشير المرغيناني تلميذ الصدر الشهيد بقوله: «... لم يتيسر له الاختتام، ونال قسمة الشهادة، ولم يزد على القسمة زيادة». التجنيس والمزيد للمرغيناني، ١/٩٠. وقد تحدث المؤلف في بداية الشرح المطول عن قيامه بشرح الكتاب مرتين، وأن الشرح الوجيز ألفه أولاً. ولنسخ الشرح المطول انظر: المكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، برقم: ٨٠٤؛ حاجي سليم آغا، برقم: ٢٩٧؛ لاللي، برقم: ٨٥٠.

تم تحقيقها من قبل سعيد بونا دابو، كرسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٤١٤هـ/١٩٩٤م. وتم طباعة النسخة الوجيزة أيضاً بتحقيق صلاح عواد وآخرين سنة ٢٠٠٦ بدار الكتب العلمية ببيروت.

^١ قال الكفوي: «وله الفتاوى الصغرى، والفتاوى الكبرى، وشرح كتاب أدب القضاء للخصاف، والجامع الصغير، وله الوقعات جمعها من النوازل والعيون لأبي الليث، ومن فتاوى الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الفضل، ومن واقعات الناطقي، ومن فتاوى أهل سمرقند». كتابت أخبار الأخبار للكفوي، ٤٤٧/٢.

^٢ الوقعات: بلغ فيه الصدر الشهيد إلى كتاب القسمة، واستشهد قبل أن يتمه، ثم أتمه آخرون من كتاب الإجازات، وهناك نسخة خطية كتبت بتاريخ ١١٦٣هـ/١٥٥٨م أي بعد وفاة الصدر الشهيد باثنين وعشرين سنة، وهذه النسخة تنتهي بكتاب القسمة. وفي قيد الفراغ كتب المستنسخ هذه العبارة: «كتبه أبو بكر محمد بن سهل بن محمد بن سهل... فإن الصدر الشهيد... ونظم الفقه... وسماه الوقعات، حتى انتهى إلى الإجازات وقعت الواقعة الكبرى بسمرقند،

- ٤- شرح كتاب النفقات: وهو شرح كتاب النفقات للخصاف. وهو مطبوع.
- ٥- عمدة الفتاوى: تم تحقيقه سنة ٢٠١٠ كرسالة دكتوراه بجامعة سلجوق بقونية، تركيا.
- ٦- الفتاوى الصغرى: قمنا بتحقيقه، وسيطبع قريبًا.
- ٧- كتاب التزكية: تم تحقيقه.^١
- ٨- كتاب التراويح: تم تحقيقه.^٢
- ٩- كتاب الحيطان: وهو مطبوع.
- ١٠- كتاب الوقف:^٣ وهو مطبوع.
- ١١- كتاب الشيوع:^٤ وهو الذي قمنا بتحقيقه.
- ١٢- كتاب طبخ العصير:^٥ ما زال مخطوطًا.^٦
- ١٣- كتاب المختصر في الخلافات: في مقدمة الكتاب ذكر اسم المؤلف صريحًا، كما بدأ المؤلف مقدمته بأنه بعد ما فرغ من كتابة كتابه المبسوط في الخلاف أراد أن يختصره وأن يذكر الأقوال المعتمدة... إلخ وهذا الكتاب وإن لم يذكر في كتب التراجم ضمن مؤلفات الصدر الشهيد إلا أن كتابه المبسوط في الخلافات مذكور ضمن مؤلفاته.^٧ والكتاب يحتوي على المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية ويشير إلى الأقوال المعتمدة لدى الحنفية. وما زال مخطوطًا.^٨

^١ حققه الدكتور خالد بن زيد الوديني، ونشر في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ٢٠٠٥، العدد ٥١، الصفحات: ٢٦٥-٣٠٩.

^٢ حققه عبد الله بن ناصر السلمي، ونشر في مجلة عالم المخطوطات والناوادر سنة ٢٠٠٧، المجلد ٢/١٢، الصفحات: ٤٥٣-٥٠٢.

^٣ وهو المذكور في المراجع باسم كتاب الوقف والابتداء. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ١٤٧٠/٢؛ مكتبة السليمانية، مراد ملا، برقم: ٢/٧٣١؛ كتاب الوقف للصدر الشهيد (تحقيق: عبد الله نذير)، ص ١٧.

^٤ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١٤٣١/٢.

^٥ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١٤٣٥/٢.

^٦ توجد منه عدة نسخ في المكتبات. انظر: المكتبة السليمانية، رئيس الكتاب، برقم: ١١٥٩، شهيد علي باشا، برقم: ١٠٦١؛ أسعد أفندي، برقم: ٣٥٤١؛ فاضل أحمد باشا، برقم: ٦٨٩؛ ٦٥٢.

^٧ تاج التراجم لابن فطوينا، ص ٢١٨. وكذلك ذكره ابن نجيم بقوله: «ذكره الصدر الشهيد في المبسوط». انظر: البحر الرائق، ١٣٢/٢.

^٨ هناك نسخة في المكتبة السليمانية، فاتح، برقم: ٢١٣٠.

١٤- شرح الجامع الكبير: في الفتاوى الصغرى أحال إلى كتابه هذا كثيرًا^١. وأعتقد أنه مفقود^٢.

١٥- عدة المفتي^٣: وهو مفقود.

١٦- شرح مختصر عصام^٤: وهو مفقود.

١٧- شرح الكافي^٥: وهو مفقود.

١٨- شرح مختصر الطحاوي^٦: ذكره الخاصي (ت. ٦٢٠هـ/١٢٢٣م) في الفتاوى الصغرى^٧ ونسبه للصدر الشهيد. وهو مفقود.

١٩- شرح الزيادات^٨: وهو مفقود.

٢٠- مختصر كتاب الحيض^٩: في الفتاوى الصغرى أحال إلى كتابه هذا مرتين^{١٠}. وهو مفقود.

٢١- كتاب الفرائض: وقد ذكر باسم الفرائض الحسامية^{١١}.

وشرح كتاب النفقات (ص ١١٧)، ومقدمة كتاب التزكية أنه شرح المختصر الكافي للحاكم الشهيد، ومع ذلك الصدر الشهيد لم يُذكر فيمن شرح الكافي. لم نقف في المراجع على من ذكره منسوبًا للصدر الشهيد. الفتاوى الصغرى، ١٦و.

الصدر الشهيد ذكر في الفتاوى الصغرى (٧٥و؛ ١٥٥ظ)، وشرح أدب القاضي (٣/٣٨٧) أنه شرح الزيادات، ولكن لم نقف على من ذكره فيمن شرحه. ذكره ابن عم المؤلف في المحيط البرهاني (١/٢١٧؛ ٢٤٣؛ ٢٥١؛ ٢٥٣) بهذا الاسم خمس مرات ونسبه للصدر الشهيد؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١٤١٤/٢.

١٠ الفتاوى الصغرى للصدر الشهيد، ١٣و؛ ٤٩ظ.

١١ في الفتاوى الصغرى أحال الصدر الشهيد إلى كتابه هذا مرتين، ولم نقف في المراجع على من ذكره منسوبًا إلى الصدر الشهيد. ويقال: توجد منه نسخة كتبت سنة ٥٨٥هـ/١١٨٩م. ولم أتمكن من الاطلاع عليه. انظر: الفتاوى الصغرى، ٢٣٢و-٢٣٣ظ؛ الفهرس الشامل، ٧/٤٦١-٤٦٢.

١ الفتاوى الصغرى، ٤٢ظ؛ ٦٤ظ؛ ٦٩ظ؛ ٧٠و.
٢ اطلعنا على النسخ الموجودة في المكتبات مما نسب إلى الصدر الشهيد، وبعد مقابلة نصوصها بما نقل في الفتاوى الصغرى عن شرح الجامع الكبير للصدر الشهيد ارتبنا في كون النسخ الموجودة في المكتبات شرح الجامع الكبير للصدر الشهيد.
٣ الصدر الشهيد في مقدمة كتابه عمدة الفتاوى يشير إلى أنه قد كتب كتابًا بهذا الاسم، وكذلك في بعض مصادر الفقه الحنفي نقلوا عن هذا الكتاب ونسبوه للصدر الشهيد. انظر: مقدمة عمدة الفتاوى للصدر الشهيد، المكتبة السليمانية، فاضل أحمد باشا، برقم: ٦٨٩؛ البناية للعيني، ٢/٦٨١؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٢/٦٣.

٤ هناك مختصر في الفقه منسوب لعصام بن يوسف البلخي (ت. ٢١٥هـ/٨٣٠م). انظر: هدية العارفين للبيضاوي، ١/٦٦٣. والصدر الشهيد أشار في الفتاوى الصغرى (٢٠ظ، ٢١و) إلى أنه كتب عليه شرحًا.

٥ الصدر الشهيد ذكر بنفسه في بعض كتبه مثل الفتاوى الصغرى (٢٤ظ)، وشرح أدب القاضي (٤/٣٥٦)،

أسماء بعض الكتب التي نسبت إلى الصدر الشهيد، ولكن نسبتها إليه مشكوكة أو غير صحيحة:

١- العدة في الفتاوى. في فهرس المخطوطات^١ نسب هذا المخطوط إلى الصدر الشهيد ولم نجد ما يؤيد نسبته إليه.

٢- حيرة الفقهاء. طبع الكتاب باسم الصدر الشهيد في بيروت سنة ٢٠٠٩ بتحقيق سيد يوسف أحمد. وبعد البحث ومقارنة محتوى الكتاب المطبوع والمخطوط بما نقله الكفوي (ت. ١٥٨٢/هـ١٩٩٠م) عن كتاب حيرة الفقهاء المنسوب لتاج الدين عبد الغفور بن لقمان الكردي (ت. ١١٦٦/هـ١٥٦٢م) ظهر لنا أن مؤلف الكتاب ليس الصدر الشهيد، وإنما الكردي، كما ذكره الكفوي واللكوني (ت. ١٣٠٤/هـ١٨٨٧م).^٢

٣- زلة القارئ.^٣ لم نثر على أحد نسبه إلى الصدر الشهيد، مع ذلك نجد من المعاصرين من ينسبه إليه.^٤

٤- الفتاوى الكبرى. هذا الكتاب ينسب في كتب التراجم للصدر الشهيد وللخاصي (ت. ١٢٢٣/هـ١٦٢٠م؟)، والصدر الشهيد لم يكتبه،^٥ وإنما قام الخاصي بترتيب وتبويب واقعات الصدر الشهيد كما أشار إليه في مقدمة الفتاوى الصغرى، فسمي ترتيب الخاصي للواقعات فيما بعد بالفتاوى الكبرى. ويظهر ذلك جلياً عند مقارنة الواقعات بالفتاوى الكبرى. كما قام المرغيناني (ت. ١١٩٧/هـ١٥٩٣م) بإتمام الواقعات للصدر الشهيد وسماه التجنيس والمزيد.^٦ وتم تحقيق الفتاوى الكبرى.^٧

١ المكتبة السلیمانیة، شهید علی باشا برقم ١٠٦١؛ یازما باغشلار برقم ٢/٢٨٠٣ (ورقة ٧٦-و-١٢٤)؛ فاضل أحمد باشا برقم ٦٨٩ (ورقة ٩١-١٢٩).

٢ کتابت اعلام الأخیار للکفوی، ٣/٣٨؛ الفوائد البهیة للکفوی، ص ١٦٧.

٣ المكتبة السلیمانیة، رئیس الكتاب برقم ١١٥٩؛ أسعد أفندی برقم ٣٥٤١.

٤ أكثر الذین حققوا کتبه أو کتبوا عنه یدکرون هذا الكتاب ضمن مؤلفاته، علی سبیل المثال انظر: قسم الدراسة لکتاب شرح الجامع الصغیر للصدر الشهيد (تحقیق: صلاح عواد وغیره)، ص ٣٤؛ قسم الدراسة لکتاب الواقعات للصدر الشهيد (تحقیق: عبد الناصر حکیمی)، ص ١٠.

٥ لم أف في کتب فقهاء الحنفیة القدامی علی من نسبه للصدر الشهيد.

٦ التجنيس والمزيد للمرغینانی، ١/٩٠.

٧ تم تحقیق الكتاب فی جامعة العلوم الإسلامیة العالمیة بالأردن سنة ٢٠١٦-٢٠١٧ کرسائل دکتوراه. وقد قام بالتحقیق کل من باسل حسین أحمد الخباص، عبد الله عیسی، جهاد صالح سلمان زین الدین. وقد نسبو کتاب للصدر الشهيد علی الرغم من أنهم ذکروا فی المقدمة أنهم عثروا فی بداية بعض نسخ الكتاب علی أن اسمه تجنيس الواقعات. وله نسخ کثیرة، علی سبیل المثال انظر: المكتبة السلیمانیة، فاتح برقم ٢٤١١؛ لالی برقم ١٢٧٤؛ سرز برقم ١١٤٥.

٥- أصول الفقه: نسبة حاجي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م) للصدر الشهيد^١، ولكن بروكلمان (ت. ١٩٥٦م) أشار إلى أن نسبته إلى الصدر الشهيد ليست بصحيحة؛ لأنه من مؤلفات حسام الدين الأحيسي^٢ (ت. ١٢٤٦هـ/١٤٧٠م)،^٣ وقد طبع^٣.

٦- التحقيق في التفسير: هناك نسخة مكتوب في غلافها «الجلد الثالث من التحقيق في التفسير لصدر^٤ الشهيد»، وهو ليس من مؤلفات الصدر الشهيد^٦.

٢. التعريف بالكتاب

١.٢. عنوان الكتاب

لم يذكر المؤلف عنوان هذه الرسالة المختصرة صراحةً، وإنما أشار إليه بقوله: «تفصيل ما اختلف في مسائل الشيع...»^٧، ثم أشار إليه في نهاية الرسالة بقوله: «تمت مسائل الشيع»^٨. فأثبتته كتب التراجم وفهارس المخطوطات بعناوين متعددة مثل: «كتاب الشيع»^٩؛ «كتاب مسائل الشيع»^{١٠}؛ «مسائل الشيع»^{١١}. وهذه العناوين الثلاثة مدونة على طرز مخطوطات الرسالة بهذه الفروق السابقة أيضاً. ولعل سبب تعدد التسمية يرجع إلى عدم تسميتها من قبل المؤلف، فاجتهد العلماء في تسميتها انطلاقاً من إشارات المؤلف وموضوع الرسالة. والظاهر أن تسمية هذه الرسالة باسم كتاب مسائل الشيع أقرب إلى الصواب باعتبار أنه شرح لإحدى الكتب (أي الأبواب) التي قام المؤلف بشرحها كما سيأتي عند بيان سبب التأليف.

- ١ كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٨١. وقد ذكرت لهذا الكتاب في الفهرس الشامل عدة نسخ منسوبة للصدر الشهيد، وكتب في تاريخ إحدى النسخ الخطية أنها كتبت سنة ٤٩٤هـ/١١١٠م، وهذا يعني أن الصدر الشهيد كتبه وعمره إحدى عشر سنة. فهذا إذا صح مما يقدح في صحة نسبته إليه. انظر: الفهرس الشامل للتراث العربي، ١/٥٣٥.
- ٢ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ٦/٢٩٥؛ ٣٤٦.
- ٣ طبع الكتاب في بيروت سنة ٢٠٠٥م باسم المنتخب في أصول المذهب، المشهور بالمنتخب الحسامي، بتحقيق: أحمد محمد ناصر عباس العوضي.
- ٤ في المخطوطة هكذا، والصحيح للصدر.
- ٥ هناك نسخة ناقصة في المكتبة السلیمانية، فاتح، برقم: ٢٣٤.
- ٦ انظر: قسم الدراسة لكتاب الوقعات للصدر الشهيد (تحقيق: عبد الناصر حكيمي)، ص ٥٧-٥٩.
- ٧ كتاب مسائل الشيع للصدر الشهيد، فاضل أحمد باشا برقم ٦٨٩، ٢٢١ظ.
- ٨ كتاب مسائل الشيع للصدر الشهيد، فاضل أحمد باشا برقم ٦٨٩، ٢٢٣و.
- ٩ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/٤٣١؛ هدية العارفين للبغدادي، ١/٧٨٣.
- ١٠ معجم تاريخ التراث الإسلامي لقره بلوط، ٣/٢٢٧٥.
- ١١ الفهرس الشامل للتراث العربي، ٩/٥٣٥.

٢.٢. نسبته للمؤلف

لقد اطلعنا على سبع نسخ خطية من مخطوطات الكتاب، وفي مقدمة كل منها نسب الكتاب إلى المؤلف صراحةً،^١ كما أن كتب التراجم وفهارس المخطوطات لم تختلف في نسبته إليه.^٢

٢.٣. محتوى الكتاب ومنهج المؤلف فيه

الرسالة تحتوي على أحكام المسائل التي يؤثر فيها الشيوع^٣ جوازًا أو منعًا. وبمعنى آخر إن الرسالة تتحدث عن الأحكام الفقهية المتعلقة بالتصرفات المالية في الأموال المشتركة المشاعة. وقد بدأ المؤلف بعد مقدمة مقتضبة ببيان أقسام الشيوع، وبين أنه قسمان: قسم يمكن تقسيمه، وقسم لا يمكن تقسيمه. ثم قام بحصر أمهات مسائل الشيوع في سبع: بيع الشائع، وإجارة الشائع، وإعارة الشائع، وهبة الشائع، وصدقة الشائع، ووقف الشائع، ورهن الشائع. ثم بين مذاهب فقهاء الحنفية في كل مسألة منها على حدة، مع توجيه مسالكهم وبيان طرقهم فيما ذهبوا إليه.

والمؤلف يذكر المسألة وينقل أقوال الفقهاء فيها مع الإشارة إلى مصادرها أحيانًا، ولا نجد فيه من الآيات والأحاديث شيئًا. ولم يشر إلى أقوال المذاهب الأخرى إلا مرة؛ فقد ذكر في مسألة رهن الشائع أنه جائز عند الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/٨٢٠م) مطلقًا.

٢.٤. سبب التأليف وتاريخه

لم يصرح المؤلف في مقدمة هذه الرسالة بسبب التأليف، ولكنه قد صرح في مقدمة رسالته المختصرة المسماة بكتاب التزكية بسبب تأليفه لها فقال: «فلاني لما اشتغلت

١ «ثبوت الحق في كل جزئية من جزئيات الشيء»؛ فسهم شائع ومُشاع يعني حصة من شئ غير مقسوم؛ حصة منتشرة في كل جزء من جزئيات الشيء؛ حصة مقدرة غير معينة ولا مفرزة. والحصة الشائعة هي: السهم الساري إلى كل جزء من أجزاء المال المشترك. انظر: لسان العرب لابن منظور، «شيع»؛ مجلة الأحكام العدلية، ص ٣٢؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ٢٦/٢٨٩؛ معجم لغة الفقهاء لقلعجي - قنيبي، ص ٤٣٠؛ ٢٦٨.

٢ سيأتي مزيد بيان عند وصف نسخ الكتاب.

٣ المراجع السابقة.

الشيوع مصدر شاع، يقال: شاع يشيع شيعا، وشيعانا وشيوعا؛ إذا ظهر وانتشر. يقال: شاع الخبر شيوعا فهو شائع؛ إذا ذاع، وانتشر. ومن هذا قولهم: نصيب فلان شائع في جميع هذه الدار، أي: متصل بكل جزء منها، ومشاع فيها أي: ليس بمقسوم ولا معزول، وسهم شائع أي: غير مقسوم. ولا يخرج معنى الشيوع في اصطلاح الفقهاء عن المعنى اللغوي؛ إذ عرف بأنه:

بكتابة شرح المختصر الكافي التمس الفقهاء مني أن أكتب شرح الكتب التي لم يذكرها الحاكم^١ في المختصر، وهي ثمانية كتب، فأجبتهم إلى ذلك وابتدأت بكتاب التزكية؛ لأنها أقصر هذه الكتب...»^٢. فالظاهر أن هذه الرسالة من ضمن تلك الكتب الثمانية التي ابتداء المؤلف بشرحها بكتاب التزكية، وأن سبب تأليفه نفس سبب تأليف كتاب التزكية. ولم أقف على تاريخ تأليفه. والظاهر أن تأليفه متأخر عن تأليف كتاب التزكية. وكلاهما في مجموعة فيها عدة رسائل للصدر الشهيد.

٥. ٢. مصادر الكتاب

من المصادر التي استقى منها المؤلف مادة هذه الرسالة حسب ما ورد في الكتاب، وحسب تتبعنا لأقوال الفقهاء المنقولة في الرسالة كتاب **الأصل والجامع الصغير** للشيباني (ت. ١١٨٩هـ/٨٠٥م)، و**ظاهر الرواية، والنوادر لابن سماعة** (ت. ٢٣٣هـ/٨٤٨م) و**المبسوط للسرخسي** (ت. ٤٩٠هـ/١٠٩٧م).

٦. ٢. الأعمال على الكتاب

لقد قام ابن قطلوبغا (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م) بنقل نص كتاب مسائل الشيوع للصدر الشهيد، والتعليق عليه في رسالته المسماة: «من مسائل الشيوع»، فقال: «قلت: وحيث خفي حكم المشاع من العقار فلا بأس بالإسعاف ببيان ذلك فيما يقع فيه، وقد ضبط الإمام العلامة حسام الدين برهان الأئمة عمر بن عبد العزيز رحمه الله فقال: تفصيل ما اختلف في مسائل الشيوع وما اتفق عليه...»^٣.

٧. ٢. نسخ الكتاب

توجد للكتاب ١١ نسخة خطية، تمكنا من الاطلاع على سبع نسخ منها. وبعد الاطلاع على النسخ المتوفرة والمقارنة بينها ظهر لنا أن هذه النسخ السبع تنقسم إلى مجموعتين:

- ^١ هو الحاكم الشهيد، أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي (ت. ٣٣٤هـ/٩٤٦م). جمع كتب محمد بن الحسن الميسوطة وما في جوامعها، فاختصر كتب ظاهر الرواية، فسمي ذلك الكتاب **بالمختصر الكافي**.
- ^٢ كتاب التزكية للصدر الشهيد، رئيس الكتاب برقم ١١٥٩، ظ.
- ^٣ مجموعة رسائل العلامة قاسم بن قطلوبغا، ص ٤٣٤.

المجموعة الأولى: نسخة مكتبة كوبرلي، فاضل أحمد باشا برقم ٦٨٩؛ ونسخ مكتبة السليمانية، رئيس الكتاب برقم ١١٥٩؛ بغدادلي وهي برقم ٢٠٨٨؛ شهيد علي باشا برقم ١٠٦١. فهذه النسخ الأربع أصولها واحدة؛ فقد صرح النساخ في نهاية هذه النسخ أنهم نسخوها من نسخة جمال الدين الحصري (ت. ٥٦٣٦/١٢٣٨م).

المجموعة الثانية: نسخة دار الكتب القطرية برقم ٥٤٨ (٨٣٤)؛ ونسخ مكتبة السليمانية، عاطف أفندي برقم ١٠٣٠؛ شهيد علي باشا برقم ٢٧٢٥. فهذه النسخ الثلاث أصولها واحدة؛ نظرا لتشابه بداياتها ونهاياتها وسقطاتها. وأحسنها هي نسخة دار الكتب القطرية. فاخترنا من المجموعة الأولى ثلاث نسخ، ومن المجموعة الثانية نسخة واحدة، واعتمدنا في تحقيق الكتاب على هذه النسخ الأربع.

وصف النسخ الخطية المعتمدة في التحقيق:

١- نسخة مكتبة كوبرلي، فاضل أحمد باشا برقم ٦٨٩، ورمزها في التحقيق: "ف". وهي تقع في ثلاث لوحات، وعدد أسطرها ٢٣ سطرًا. وتبدأ بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، قال الشيخ الإمام الأجل حسام الدين برهان الأئمة عمر بن عبد العزيز رحمه الله: تفصيل...». وتنتهي بقوله: «وهو تأقت العقد على ما علم. والله أعلم». ومكتوب في غلافها: «كتاب مسائل الشيوخ»، وفي قيد الفراغ كتب بنفس نمط خط المتن: «تمت مسائل الشيوخ، والله المنة. نقلت من نسخة مكتوب عليها نقلت من نسخة نقلت من نسخة الشيخ جمال الدين الحصري». وهي تمتاز بوضوحها وكونها نسخة مُقابلة.

٢- نسخة المكتبة السليمانية، رئيس الكتاب برقم ١١٥٩، ورمزها في التحقيق: "ر". وهي تقع في ثلاث لوحات، وعدد أسطرها تتراوح ما بين ٢٥-٢٦. وهي تشبه النسخة الأولى في البداية والنهاية تمامًا إلا أنها مكتوب في غلافها: «كتاب الشيوخ»، وفي قيد الفراغ: «تمت مسائل الشيوخ، والله الحمد. نقلت من نسخة... إلخ». وهذه النسخة تمتاز بقلّة السقط.

٣- نسخة المكتبة السليمانية، بغدادلي وهي برقم ٢٠٨٨. ورمزها في التحقيق: "ب". وهي تقع في أربع لوحات، وعدد أسطرها ٢١ سطرًا. وهي تشبه النسخة الأولى في البداية والنهاية تمامًا إلا أنها مكتوب في نفس الورقة قبل بدء الكتاب بحبر أحمر:

«كتاب في مسائل الشيعوع»، وفي قيد الفراغ: «مسائل الشيعوع، والله المنة. نقلها من نسخة نقلت من نسخة الشيخ جمال الدين الحصري». وهذه النسخة كثيرة السقط والأخطاء.

٤- نسخة دار الكتب القطرية برقم ٥٤٨ (٨٣٤). ورمزها في التحقيق: "ق".

وهي تقع في أربع لوحات، وعدد أسطرها ٢٧ سطرًا. وتبدأ بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وحده، وصلى الله على من لا نبي بعده، محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، وآله وصحبه أجمعين، وبعد: فيقول الإمام الأجل حسام الدين برهان الأئمة عمر بن عبد العزيز رحمه الله: تفصيل...». وتنتهي بقوله: «وهو تأقيت العقد على ما علم. والله أعلم». ومكتوب في غلافها: «كتاب الشيعوع»، وفي قيد الفراغ: «تمت مسائل الشيعوع، والله المنة». وهي نسخة واضحة قليلة السقط، وقد تمت مقابلتها.

وهذه النسخ الأربعة التي اخترناها تمتاز على النسخ الأخرى بقلة السقط والأخطاء، وهناك أربع نسخ أخرى لم تتمكن من الاطلاع عليها وهي:

١- نسخة دار الكتب الوطنية/تونس [٢/٢٣٧] - (٢٠-٢٣).

٢- نسخة مكتبة الدولة/برلين [MS.Or.quart.2070] - (١٧٨-١٨٠).

٣- نسخة مكتبة الحرم المكي/مكة، رقم الحفظ: ٤/٣٣٩.

٤- نسخة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية/الرياض، رقم الحفظ: ٢٨٨٩-ف

٣. المنهج المتبع في التحقيق

لقد اعتمدت في تحقيق الكتاب على منهج الترجيح (منهج النص المختار)، فاخترت أربع نسخ من بين سبع نسخ خطية اطلعت عليها، وهي نسخة فاضل أحمد باشا برقم ٦٨٩، ونسخة رئيس الكتاب برقم ١١٥٩، ونسخة بغدادلي وهي برقم ٢٠٨٨، ونسخة دار الكتب القطرية برقم ٥٤٨ (٨٣٤). واخترت من هذه النسخ الأربعة نسخة فاضل أحمد باشا لوضوحها، ولكونها مُقابلة، ونسخت منها متن الكتاب، ثم قمت بمقابلة بقية النسخ على هذه النسخة، وأشرت إلى الفروق والاختلافات بينها في الهامش بعد ما أثبت الأصح أو الصحيح في المتن بدون الأقواس حسب منهج الترجيح. واعتنيت بعزو الأقوال المنقولة إلى مصادرها. وأثناء التحقيق استفدت من النسخ الأخرى في التصحيح والتوضيح أيضا. وعلى العموم فقد اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب المختصر مبدئيًا على أسس مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في التحقيق.

ب. التحقيق

كتاب مسائل الشيوع^١

/ بسم الله الرحمن الرحيم

[٢٢٠ظ]

الحمد لله وحده، وصلى الله على من لا نبي بعده، محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، وآله وصحبه أجمعين، وبعد:^٢

قال^٣ الشيخ^٤ الإمام الأجل حسام الدين برهان الأئمة عمر بن عبد العزيز رحمه الله: تفصيل ما اختلف في مسائل الشيوع^٥ وما اتفق عليه؛ فالكلام في معرفة مسائل الشيوع في أربعة فصول:

الفصل الأول: في معرفة أقسام الشيوع.

والفصل الثاني: في معرفة عدد مسائل الشيوع.

والفصل الثالث: في معرفة مذاهب السلف رحمهم الله^٦ في مسائل الشيوع.

والفصل الرابع: في معرفة طرقهم في مسائل الشيوع.

«ثبوت الحق في كل جزئية من جزئيات الشيء»؛ فسهم شائع ومُشاع يعني حصة من شيء غير مقسوم؛ حصة منتشرة في كل جزء من جزئيات الشيء؛ حصة مقدرة غير معينة ولا مفرزة. والحصة الشائعة هي: السهم الساري إلى كل جزء من أجزاء المال المشترك. انظر: **لسان العرب لابن منظور**، «شيع»؛ **مجلة الأحكام العدلية**، ص ٣٢؛ **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ٢٦/٢٨٩؛ **معجم لغة الفقهاء** لقلعجي-قنبي، ص ٢٦٨؛ ٤٣٠. فمسائل الشيوع تعني التصرفات المالية في الأموال المشتركة التي فيها حصص مقدرة كالثالث، والرابع، ولكنها غير مقسومة ولا مفرزة.

٦ ف - رحمهم الله.

١ ر ق: كتاب الشيوع؛ ب: كتاب في مسائل الشيوع.

٢ ر ب - الحمد لله وحده، وصلى الله على من لا نبي بعده، محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، وآله وصحبه أجمعين، وبعد:

٣ ق: فيقول.

٤ ق - الشيخ

٥ الشيوع مصدر شاع، يقال: شاع يشيع شيعا، وشيعانا وشيوعا؛ إذا ظهر وانتشر. يقال: شاع الخبر شيوعا فهو شائع؛ إذا ذاع، وانتشر. ومن هذا قولهم: نصيب فلان شائع في جميع هذه الدار، أي: متصل بكل جزء منها، ومشاع فيها أي: ليس بمقسوم ولا معزول، وسهم شائع أي: غير مقسوم. ولا يخرج معنى الشيوع في اصطلاح الفقهاء عن المعنى اللغوي؛ إذ عرف بأنه:

أما الفصل الأول فنقول:^١ الشائع^٢ ينقسم إلى قسمين: شائع يحتمل القسمة:^٣ كنصف الدار، ونصف البيت الكبير. وشائع لا يحتمل القسمة:^٤ كنصف العبد، ونصف الحمام، ونصف الثوب، ونصف البيت الصغير. والفاصل بين القسمين^٥ حرف واحد، وهو^٦ أن ينظر لو كان هذا العين بين اثنين، فطلب أحدهما القسمة وأبى الآخر؛ فإن أجبره^٧ القاضي على القسمة كان من القسم الأول، وإن لم يجبره^٨ كان من القسم الثاني؛ إذ الجبر^٩ على الفعل^{١٠} في محل آية^{١١} قبول المحل ذلك الفعل. فإن قيل: هذا الحرف غير مطرد؛ فإنه نص في الكتاب:^{١٢} أنه إذا^{١٣} وهب نصف عبيدين من إنسان جاز بالإجماع،^{١٤} وهذا آية^{١٥} أنه من القسم الثاني، والعبدان لو كانا بين اثنين فطلب أحدهما القسمة، وأبى الآخر، قسم القاضي بينهما عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله،^{١٦} وهذا آية^{١٧} أنه من القسم الأول عندهما. قيل له: عندهما إنما يقسم القاضي بينهما إذا رأى الصلاح في القسمة؛ فكانت قسمة القاضي مقيدة بهذا الشرط، وهذا الشرط غير ثابت وقت العقد، فكان وقت العقد من القسم الثاني.

وأما الفصل الثاني: في معرفة عدد مسائل الشيوع.^{١٨}

فنقول:^{١٩} أمهات مسائل الشيوع سبع: بيع الشائع، وإجارة الشائع، وإعارة الشائع، وهبة الشائع، وصدقة الشائع، ووقف الشائع، ورهن الشائع.

وأما الفصل الثالث: في معرفة مذاهب السلف في مسائل الشيوع.^{٢٠}

- | | | | |
|----|--|----|---|
| ١ | ب: فيقول. | ١٢ | المراد به الأصل للشيبياني. |
| ٢ | أي: السهم المقدر غير المفرز في المال المشترك. | ١٣ | ق: إن. |
| ٣ | القسمة تعني: رفع الشيوع، وقطع الشركة. انظر: جامع العلوم للنكري، ٤٩/٣. | ١٤ | الشيبياني ذكر المسألة فقال: «قلت: أرأيت رجلا وهب لرجل نصف عبيدين له، أو نصف ثوبين له، هل تجوز الهبة إذا قبضها؟ قال: نعم». الأصل للشيبياني، ٣٨٠/٣. |
| ٤ | يعني أنه لا يبقى منتفعا به بعد القسمة أصلا كتقسيم عبد واحد ودابة واحدة. انظر: درر الحكام لملا خسرو، ٢١٨/٢. | ١٥ | ب - آية. |
| ٥ | ف ر ب: القسمتين. | ١٦ | الأصل للشيبياني، ٣٠٤/٣؛ المبسوط للسرخسي، ٣٦/١٥. |
| ٦ | ب - هو. | ١٧ | ب - آية. |
| ٧ | ف: أخبره. | ١٨ | ف ر ب - في معرفة عدد مسائل الشيوع. |
| ٨ | ف: يخبره. | ١٩ | ب: فيقول. |
| ٩ | ف: الخبير. | ٢٠ | ف ر ب - في معرفة مذاهب السلف في مسائل الشيوع. |
| ١٠ | ب: العقل. | | |
| ١١ | ب: أنه. | | |

فنقول: ^١ إذا باع الشائع فهذا على قسمين: إما أن يحتمل القسمة، أو لا يحتمل القسمة، ^٢ وكل قسم على وجهين: إما إن باع من أجنبي أو من شريكه. والوجه الأول، وهو: البيع من الأجنبي على صنفين:

إما إن كان الكل له فباع النصف، أو كان بين ^٣ اثنين، فباع أحدهما نصيبه، والبيع جائزاً في المواضع أجمع. ^٥

وإما إذا آجر الشائع فهذا أيضاً على قسمين: إما أن يحتمل القسمة، أو لا يحتمل. وكل قسم على وجهين: إما إن آجر من أجنبي، أو من شريكه. والوجه الأول، وهو: الإجارة من الأجنبي على صنفين:

إما إن كان الكل / له فأجر النصف، أو كان بين اثنين فأجر أحدهما نصيبه من الأجنبي، والجواب في القسمين واحد، وهو ما يحتمل القسمة، وما لا يحتمل القسمة؛ فنقول ^٦ في الصنف ^٧ الأول من الوجه الأول، وهو: ما إذا كان الكل له ^٨ فأجر النصف من الأجنبي فعند أبي حنيفة رحمه الله: لا يجوز، وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله: يجوز. ^٩ واختلف المشايخ رحمهم الله على قول أبي حنيفة رحمه الله، منهم من قال: لا ينعقد، حتى لا يجب الأجر أصلاً، ومنهم من قال: بأنه ينعقد فاسداً، حتى يجب أجر المثل، وهو الصحيح. ^{١٠} وفي الصنف ^{١١} الثاني من الوجه الأول، وهو: ما إذا كان الكل بينهما، فأجر أحدهما النصف، اختلف المشايخ رحمهم الله ^{١٢} على قول أبي حنيفة رحمه الله: ^{١٣} حكى أبو طاهر الدباس ^{١٤} رحمه الله عنه: أنه يجوز، وحكى عنه غيره:

- ١ ب: فيقول.
٢ ق - القسمة.
٣ ب: من.
٤ ب: جاز.
٥ الأصل للشيباني، ٣/٣٠٤.
٦ ب: فيقول.
٧ ب: النصف.
٨ ف - له.
٩ الأصل للشيباني، ٤/١١-١٢؛ شرح مختصر الطحاوي للخصاص، ٣/٤٠٤؛ المبسوط للسرخسي، ١٦/٣٢.
١٠ لم أف على هذا الاختلاف المذكور هنا نصاً، وإنما إشارة. انظر: المبسوط للسرخسي، ١٦/٣٦؛
- المحيط البرهاني لبرهان البخاري، ٦/٤٣٥-٤٣٦.
١١ ب: النصف.
١٢ ق - رحمهم الله.
١٣ ق: رحمهم الله.
١٤ ب - حكى أبو طاهر الدباس | هو الفقيه محمد بن محمد بن سفيان، أبو طاهر الدباس (ت. ٤). إمام أهل الرأي بالعراق. درس الفقه على القاضي أبي خازم صاحب بكر القمي، وكان من أهل السنة والجماعة صحيح المعتقد. تخرج به جماعة من الأئمة، وكان من أقران أبي الحسن الكرخي، وكان يوصف بالحفظ ومعرفة الروايات. ولي القضاء بالشام وخرج منها إلى مكة، ومات بمكة مجاوراً. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/١١٦-١١٧. ولم يذكر تاريخ وفاته.

أنه لا يجوز.^١ وإليه مال شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي،^٢ والشيخ الإمام الأجل برهان الأئمة رحمهما الله.^٣

وفي الوجه الثاني، وهو: ما إذا آجر من شريكه جاز بالاتفاق في ظاهر الرواية.^٤ وروي عن أبي حنيفة رحمه الله: أنه^٥ لا يجوز.^٦ هذا هو الكلام في الشيع / المقارن.^٧ [٢٢١ظ] وأما الشيوع الطارئ ففي ظاهر الرواية: لا يفسد.^٨ وروى خالد بن صبيح^٩ عن أبي حنيفة رحمهما الله: أنه يفسد.^{١٠}

هذا إذا آجر النصف من واحد، أما إذا آجر الكل من اثنين، فهذا على وجهين:

إما إن أجمل بأن قال: آجرت الدار منكما، أو فصل، والتفصيل لا يخلو إما أن يكون تفصيلاً بالتنصيف^{١١} بأن قال: نصفها منك ونصفها منك، أو بالأثلاث بأن قال:

- ^١ المبسوط للسرخسي، ٣٢٠/١٦؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١٨٨/٤.
- ^٢ ق + رحمه الله. | محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي - هذه النسبة إلى بلدة قديمة من بلاد خراسان - (ت. ٤٩٠هـ/١٠٩٧م). أحد الفحول الأئمة الكبار، أصحاب الفنون، كان إماماً علامة حجة متكلماً فقيهاً أصولياً مناظراً، لزم الإمام شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلواني حتى تخرج به، وصار أنظر أهل زمانه. أملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلداً وهو في السجن بأوزجند محبوبوس. تفقه عليه أبو بكر محمد بن إبراهيم الحصري وأبو عمر وعثمان بن علي بن محمد البيكندي. من مصنفاته: المبسوط، وشرح السير الكبير. انظر: الجواهر المضوية للقرشي، ٢٨٠-٢٩٩؛ الفوائد البهية للكنوي، ٢٦١-٢٦٢. | المبسوط للسرخسي، ٣٢٠/١٦.
- ^٣ ق: برهان الدين رحمه الله. | عبد العزيز بن عمر بن مازة المعروف ببرهان الأئمة وبرهان الدين (ت. ١١٢٤هـ/١٠١٨م)، والد المؤلف الصدر الشهيد. كان من أكابر طلبة شمس الأئمة السرخسي، ومن أقران الإمام شمس الإسلام الأوزجندي جد الإمام قاضيخان، وتفقه عليه ولداه الصدر الشهيد والصدر السعيد أحمد وظهير الدين الكبير علي بن عبد العزيز المرغيناني. انظر: القند للنسفي، ص ٤٣١؛ الجواهر
- المضوية للقرشي، ٣٢٠/١؛ الفوائد البهية للكنوي، ص ١٦٦.
- ^٤ الأصل للشيباني، ١١/٤؛ المبسوط للسرخسي، ٣٠/١٦.
- ^٥ ب - أنه.
- ^٦ لم أقف عليه نصاً، وإنما تلميحا في المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، ٤٣٦/٦.
- ^٧ المقارن: المصاحب. المعجم الوسيط، «قرن». يعني الشيوع المصاحب للعقد والناشئ معه، وليس طارئاً عليه. وبعبارة أخرى يعني الشيوع الأصلي، مثل: أن يؤجر نصيبه من دار مشتركة من غير شريكه. ومثال الشيوع الطارئ: كما لو آجر أحد داره، ثم ظهر لنصفها مستحق، تبقى الإجارة في نصفها الآخر الشائع. انظر: درر الحكام لملا خسرو، ٢٣١/٢؛ مجلة الأحكام العدلية، ص ٨٣، (المادة: ٤٣٠).
- ^٨ أي لا يفسد عقد الإجارة. انظر: المبسوط للسرخسي، ١٥٤/١٥؛ درر الحكام لملا خسرو، ٢٣١/٢.
- ^٩ خالد بن صبيح المرزوي من تلاميذ أبي يوسف. ونسبته إلى مرو الشاهجان التي خرج منها جماعة كثيرة من أهل العلم والحديث. انظر: الأنساب للسمعاني، ٢٠٧/٢٠٨. ولم أشر على تاريخ وفاته.
- ^{١٠} ولم أقف عليه.
- ^{١١} ب: بالنصف.

ثلثها منك، وثلثيها^١ منك، ففي الوجه الأول وهو الإجمال: ^٢ جاز بالاتفاق، وفي التفصيل بالتنصيف أو بالأثلاث^٣ يجب أن يكون المسألة على قول أبي حنيفة رحمه الله على الاختلاف الذي حكيناه في الصنف^٤ الثاني^٥ في الوجه الأول، وهو ما إذا كان الكل بين اثنين، وأجر النصف أحدهما.

وأما إذا أعار الشائع جازت الإعارة في الوجوه كلها.

وأما إذا وهب الشائع فهذا أيضا على قسمين: إما أن يحتمل القسمة، أو لا يحتمل^٦ القسمة.^٧ وكل قسم على وجهين: إما إن وهب من أجنبي، أو من شريكه. والوجه الأول، وهو: ما إذا وهب من أجنبي على صنفين: إما إذا^٨ كان الكل له، فوهب النصف من أجنبي، أو كان بين اثنين، فوهب النصف أحدهما. والجواب في القسمين مختلف؛ ففيما لا يحتمل القسمة يجوز الهبة في المواضع أجمع، وفيما يحتمل القسمة ففي الوجه الأول: لا يجوز الهبة عندنا في الصنفين^٩ جميعًا، وفي الوجه الثاني كذلك.^{١٠} هذا هو الكلام في الشيوع المقارن. وأما الشيوع الطارئ لا يفسد الهبة^{١١} بالاتفاق.

هذا كله إذا وهب النصف من واحد، أما إذا وهب الكل من اثنين فهذا على وجهين: إما إن أجمل بأن قال: وهبت الدار منكما، أو فصل، والتفصيل لا يخلو إما أن يكون التفصيل^{١٢} بالتنصيف^{١٣} بأن قال: نصفها منك، ونصفها منك، أو بالأثلاث بأن قال: ثلثها منك، وثلثيها^{١٤} منك. وفي الوجه الأول: لا يجوز عند أبي حنيفة رحمه الله، وجاز عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله.^{١٥} وفي الوجه الثاني: إن كان التفصيل^{١٦} بالتنصيف

- | | | |
|----|---|--|
| ١ | ب: وثلثها. | للجصاص، ٣٩/٤؛ المبسوط للسرخسي، ٧٤/١٢. |
| ٢ | ب: الاحتمال. | ١١ ق + مطلقا. |
| ٣ | ق: وفي الوجه الثاني وهو التفصيل بالتنصيف أو بالأثلاث. | ١٢ كلمة «التفصيل» غير مذكورة هنا في نسخة شهيد علي باشا برقم ٢٧٢٥. والصحيح أن لا تذكر، أو تذكر منصوبة بدون أل كما سبق من قبل. |
| ٤ | ب: النصف. | ١٣ ب: بالنصف. |
| ٥ | ف ر ب - الثاني. | ١٤ ب: فثلثها. |
| ٦ | ب - القسمة أو لا يحتمل. | ١٥ الأصل للشيباني، ٣/٣٧٢-٣٧٣؛ شرح مختصر الطحاوي للجصاص، ٤١/٤-٤٢؛ المبسوط للسرخسي، ٧٤/١٢-٧٥. |
| ٧ | ف ر ب - القسمة. | ١٦ ب: الفصل. |
| ٨ | ق: إن. | |
| ٩ | ب: النصفين. | |
| ١٠ | الأصل للشيباني، ٣/٣٧٢؛ شرح مختصر الطحاوي | |

فعلى هذا الاختلاف أيضا، ذكره^١ ابن سماعة^٢ في نوادره^٣. وإن كان التفصيل بالأثلاث فعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله: لا يجوز. وعند محمد رحمه الله: يجوز.^٤

وأما إذا تصدق^٥ بالشائع فهذا وهبة الشائع في جميع ما ذكرنا سواء إلا في خصلة واحدة، وهو أنه إذا وهب الكل من اثنين، وسلم إليهما، عند أبي حنيفة رحمه الله: لا يجوز رواية واحدة^٦ من غير اختلاف^٧. وفي الصدقة اختلف المشايخ رحمهم الله على قوله، منهم من قال: لا يجوز أيضًا، ومنهم من قال: في المسألة روايتان؛ على رواية الأصل: لا يجوز، وعلى رواية الجامع الصغير: لا يجوز، وهو الصحيح.

وأما إذا وقف الشائع عند محمد رحمه الله: لا يجوز، وعند أبي يوسف رحمه الله: يجوز.^٨ وأما إذا رهن الشائع فهذا أيضا على وجهين: إما أن يحتمل القسمة، أو لا يحتمل، وكل قسم على وجهين: إما إن رهن من أجنبي، أو من شريكه، والوجه الأول على صنفين: إما إن كان الكل له، فرهن النصف، أو كان الكل بين اثنين، فرهن أحدهما النصف، والجواب في المواضع أجمع: عندنا لا يجوز،^٩ وعند الشافعي رحمه الله: يجوز.^{١٠}

واختلف المشايخ رحمهم الله^{١١} في قول علمائنا رحمهم الله: "إنه لا ينعقد"، أو "ينعقد"^{١٢} فاسدًا على حسب اختلافهم على قول أبي حنيفة رحمه الله في الإجارة.^{١٣}

- | | |
|---|---|
| ١ ب: ذكر. | ٦ ق - رحمه الله. |
| ٢ أبو عبد الله محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال التميمي (ت. ٢٣٣هـ/٨٤٨م). من تلاميذ أبي يوسف ومحمد. حدث عن الليث، والمسيب بن شريك. روى عنه محمد بن عمران الضبي، والحسن بن محمد بن عنبر الوشاء. وولي القضاء ببغداد للرشيد بعد أبي يوسف. قال ابن معين: لو أن المحدثين يصدقون في الحديث كما يصدق ابن سماعة في الفقه، لكانوا فيه على نهاية. وله من الكتب: أدب القاضي، والمحاضر والسجلات، والنوادر. عاش مائة سنة وثلاث سنين، وتوفي سنة ثلاث وثلاثين ومائتين. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٠/٦٤٦-٦٤٧؛ الجواهر المضية للقرشي، ٢/٥٨-٥٩. | ٧ ب: واحد. |
| ٣ ب: وفي نوادره. | ٨ الأصل للشيباني، ٣/٣٧٤؛ شرح مختصر الطحاوي للجصاص، ٤/٤١. |
| ٤ ب - يجوز. الأصل للشيباني، ٣/٣٧٤؛ شرح مختصر الطحاوي للجصاص، ٤/٤٣. | ٩ الأصل للشيباني، ٣/٣٧٤. |
| ٥ ب: يصدق. | ١٠ الجامع الصغير للشيباني مع شرحه النافع الكبير للكنوي، ص ٤٣٧. |
| | ١١ ق - رحمه الله. |
| | ١٢ الأصل للشيباني، ١٢/١٠٣-١٠٦؛ شرح مختصر الطحاوي للجصاص، ٤/١٦-١٧. |
| | ١٣ الأصل للشيباني، ٣/١٣٣-١٣٥؛ شرح مختصر الطحاوي للجصاص، ٣/١٤٧؛ المبسوط للسرخسي، ٢١/٦٩؛ بدائع الصنائع للكاساني، ٦/١٤٢. |
| | ١٤ الأم للشافعي، ٣/١٩٤. |
| | ١٥ ف ر ب - رحمهم الله. |
| | ١٦ ب - أو ينعقد. |
| | ١٧ لقد سبق في مسألة إجارة الشائع. |

هذا هو الكلام في الشيوخ المقارن. وأما الشيوخ الطارئ ففيه روايتان: في رواية: لا يفسد، وفي رواية باب القلب: ^١ يفسد.

هذا كله إذا رهن النصف من واحد، أما إذا رهن الكل من اثنين فهذا على وجهين: إما إن أجمل بأن قال: رهن الدار منكما، أو فصل، والتفصيل لا يخلو إما أن يكون بالتنصيف بأن قال: نصفها منك، ونصفها منك، أو بالأثلاث بأن قال: ثلثها منك، وثلثها منك. ففي الوجه الأول: جاز بالاتفاق، وفي الوجه الثاني: لا يجوز، كان التفصيل بالتنصيف أو بالأثلاث. ^٣

أما الفصل الرابع: في معرفة طرقهم في مسائل الشيوخ. ^٤

فقول: ^٥ الشيوخ في / البيع غير مانع بالاتفاق، وطريق عمل البيع في الشائع أنه يفيد ^٦ الملك في الشائع، لكن الملك لا يراد لعينه، وإنما يراد لغيره، وهو: الانتفاع، ^٧ والانتفاع إنما يمكن ^٨ بالمقرر، والقرار إنما يحصل بالقسمة؛ فيصير القسمة مستحقة بالملك، ويصير الحاصل من النصف المقرر نصفه ^٩ عين حقه، ونصفه بدل حقه؛ فيصير العقد الوارد على الشائع مطلقاً له الانتفاع بالمقرر بواسطة القسمة.

وأما إجارة الشائع فالشيوخ عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله غير مانع جوازها. وطريق عمل الإجارة في الشائع عندهما ما هو طريق عمل البيع في الشائع بالاتفاق. وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فالشيوخ فيها مانع جوازها؛ لأنه لا يمكن تمهيد طريق ^{١٠} عمل البيع في الشائع في الإجارة من تحقيق المبادلة؛ لأن ^{١١} ذلك إنما يكون بين ملك التملك وبين ملك ^{١٢} الممتلك. وهذا لا يمكن تحقيقه في الإجارة على ما عرف في المسألة.

المؤلف في هذا الفصل الأخير حاول أن يلخص ما سبق في الفصول الثلاثة، وأن يوجه ويعلل مسالك الأئمة فيها؛ فلم نغم بتوثيق الإحالات المذكورة في هذا الفصل إلا ما لم يتم توثيقها من قبل.

^١ كلمة «باب القلب» غير مذكورة في نسخة عاطف أفندي برقم ١٠٣٠، ونسخة شهيد علي باشا برقم ٢٧٢٧. | القلب هو: السوار غير الملوّج. انظر: المغرب للمطرزي، «قلب». ويقصد بباب القلب

هنا الباب الذي تحدث فيه عن أحكام الثلب وإرتائه. انظر: الأصل للشيباني، ١٧١/٣؛ المبسوط للسرخسي، ٧١/٢١-٧٢.

^٢ الأصل للشيباني، ١٣٤/٣؛ المبسوط للسرخسي، ٧١/٢١-٧٢؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١٤٢/٦.

^٣ الأصل للشيباني، ٢٣٢/٣؛ المبسوط للسرخسي، ١٦٤/٢١.

^٤ ف ر ب - في معرفة طرقهم في مسائل الشيوخ. | ^{١٢} ب - التملك وبين ملك.

ثم بعد هذا لأبي حنيفة رحمه الله وجهان، أحدهما: أن الحكم يدور مع الشائع؛ فعلى هذا الوجه: يمنع جوازها في الصنف الثاني من الوجه الأول، وهو: ما إذا أجر أحد الشريكين نصيبه من أجنبي، كما قال شمس الأئمة،^١ والشيخ الإمام برهان الأئمة^٢ رحمهما الله، ويمنع جواز الإجارة في الوجه الثاني، وهو: ما إذا أجر من شريكه. وفي الشيعون الطارئ يتخير: إن شاء يمنع، وإن شاء يسلم.^٣ والوجه الثاني: أن الحكم يدور مع المانع؛ فعلى هذا الوجه يسلم جوازها في الصنف الثاني من الوجه الأول، وهو: ما إذا أجر أحد الشريكين نصيبه من الأجنبي، كما حكى أبو طاهر الدباس رحمه الله. ويسلم جوازها في الوجه الثاني وهو: ما إذا أجر من شريكه. وفي الشيعون الطارئ يتخير أيضاً.

وأما الإعارة في الشائع فعلى الوجه الأول يفرق أبو حنيفة رحمه الله فيقول: الحكم يدور مع الشيعون في عقد يتصور المانع، وفي الإعارة لا يتصور المانع، وهو: العجز عن التسليم مع توجه الخطاب بالتسليم. وعلى الوجه الثاني يفرق أيضاً ويقول: لا مانع هنا، وفي الإجارة مانع.

وأما الهبة فالشيعون فيها مانع جوازها. أبو حنيفة رحمه الله تعالى^٤ سوى بينها وبين الإجارة، وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى^٥ فرقا. والفرق: أن في الإجارة لا مانع، وهنا مانع. وذلك أحد أمرين:^٦ إما لزوم ضمان القسمة، وإما تمكن^٧ النقصان في القبض. والمانع هو: الشيعون المتمكن وقت التسليم. والحكم فيها يدور مع الشيعون، حتى لم يجز في الصنف الثاني من الوجه الأول، وهو ما^٨ إذا كان الكل بين اثنين، فوهب أحدهما نصيبه. ولم يجز^٩ أيضاً في الوجه الثاني، وهو ما إذا وهب من شريكه. / فإن قيل: لو كان الحكم فيها يدور مع الشيعون وجب أن لا يختلف الجواب بين القسمين، وهو ما يحتمل القسمة، وما لا يحتمل، كما في الإجارة لم يختلف. قيل له: الحكم فيها يدور مع الشيعون، لكن في محل يتصور المانع، وهو ضمان القسمة، أو نقصان القبض بعد اشتراط الكمال، وكلاهما لا يتصور فيما لا يحتمل القسمة. فإن قيل: لو كان الحكم يدور مع الشيعون في محل يتصور المانع وجب أن يجوز الإجارة في الصنف الثاني من الوجه الأول،

١ هو شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي ٤ ف ر ب - تعالى.

(ت. ٤٩٠هـ/١٠٩٧م). ٥ ف ر ب - تعالى.

٢ هو عبد العزيز بن عمر بن مازة المعروف ببرهان الأئمة ٦ ق: الأمرين.

وبرهان الدين (ت. ١١٢٤هـ/١٠١٨م)، والد المؤلف ٧ ف ر ب: يمكن.

الصدر الشهيد. ٨ ب - ما.

٣ أي: يسلم جوازها، كما بين في السطر الثاني. ٩ ق: ولم يجز.

وهو ما إذا أجر أحد الشريكين نصيبه من الأجنبي، وقد قلت: ^١ إنها لا تجوز على الوجه الأول، وهو إدارة الحكم مع الشيوخ. قيل له: نعم، وثمة عجزُ الآخر ^٢ عن تسليم هذا النصف إلى المستأجر متصور بأسباب، فإذا كان المحل يتصوّر فيه عجزُ الآخر ^٣ عن التسليم دار الحكم مع الشيوخ في محلّ يتصور هذا المانع. وأبو حنيفة رحمه الله سوّى بين الهبة وبين الإجارة على الوجه الأول في الإجارة، وهو إدارة الحكم مع الشيوخ، وفترق على الوجه الثاني، والفرق: هو أن الشيوخ في الهبة سبب لذلك المعنى المانع؛ لأن تملك الشائع سبب لثبوت الملك في الشائع، والملك في الشائع سبب المطالبة بالقسمة؛ فصار تملك الشائع سبباً لذلك المعنى المانع، والحكم يدور مع السبب، كما دارت الرخصة ^٤ مع السفر.

وأما ^٥ الشيوخ في الإجارة فإنه ليس بسبب لذلك المعنى المانع، لكن قد يتحقق ذلك المعنى المانع، وقد لا يتحقق ^٦؛ فلا يدور الحكم في الشيوخ. ثم الطريق في الهبة عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله أن الشيوخ المتمكن في العقد وقت التسليم مانع. فإذا وهب الكل من رجلين، وسلم إليهما، لم يتمكن الشيوخ في العقد وقت القبض، فجاز عندهما. وكذا إذا فصلّ بالتنصيف؛ لأن التفصيل بالتنصيف في العقد لم يصح؛ لأنه لو صح إنما صح لفائدة، وفائدة العقد: الحكم. وحكم هذا العقد حال الإجمال والتفصيل بالتنصيف سواء، فلم يفد ^٧؛ فلم يصح؛ فلم يتمكن الشيوخ في العقد.

فأما إذا فصل بالأثلاث قال أبو يوسف رحمه الله: لما أفاد صح؛ فيتمكن الشيوخ في العقد وقت التسليم، فلم يجز. وقال محمد رحمه الله: إن أفاد من حيث وصف التفصيل لم يفد من حيث أصل التفصيل؛ فيقع الشك في الصحة؛ فلا يصح؛ فلا يتمكن الشيوخ في العقد. والطريق لأبي حنيفة رحمه الله ما هو الطريق عندهما، لكنه قال حال الإجمال: يمكن الشيوخ في العقد وقت التسليم بدلالة أن الحكم في المجمل ^٨ والمفصل بالتنصيف سواء، ولو لم يتمكن الشيوخ في العقد حال / الإجمال لم يكن الحكم فيهما على سواء كما في الرهن. [٢٢٣و]

وأما الصدقة فالطريق فيها ما هو الطريق في الهبة، إلا أنه إذا تصدق بالكل على اثنين جاز عند أبي حنيفة رحمه الله أيضاً على رواية **الجامع الصغير**، والهبة لم تجز. والفرق: أن في الصدقة الشيوخ لم يتمكن وقت العقد؛ لأنها إخراج المال إلى الله عز وجل،

٥ ف ر ب: فأما.

٦ ف ب - يتحقق.

٧ ف ب: فلم يعد.

٨ ق: الجمّل.

١ ب: حلت.

٢ ف ر ب: الآخر.

٣ ف ر ب: الآخر.

٤ ب: الرخص.

ثم يصير^١ للفقير من الله^٢ تعالى^٣.

وأما الوقف فالكلام فيه بيتني على حرف، وهو أن التسليم إلى المتولي عند أبي يوسف رحمه الله ليس بشرط لصحة الوقف؛^٤ فلا يتصور المانع هنا؛ لقيام الشيوع مقامه، وعند محمد رحمه الله شرط؛^٥ فيتصور أحد المانعين، وهو تمكن^٦ النقصان في القبض؛ فيقام الشيوع مقامه. وأما الرهن فالشيوع فيه مانع جوازه عندنا. فبعد ذلك لنا طريقتان: أحدهما: أن الحكم يدور مع الشيوع، حتى لم يجز في الصنف الثاني من الوجه الأول، وهو ما إذا رهن أحد الشريكين نصيبه، ولم يجز في الوجه الثاني، وهو ما إذا رهن من شريكه. ويستوي الجواب في القسمين، وهو الشائع الذي يحتمل القسمة، أو لا يحتمل القسمة. فإن قيل: هلا فرقت بين القسمين بما فرقت به^٧ بينهما في الهبة؟ وإن كان الحكم في الهبة دائراً أيضاً مع الشيوع، قلنا: في الهبة في القسم الثاني، وهو الشائع الذي لا يحتمل القسمة ما هو المانع لا يتصور قط، وهنا يتصور لما نبين. والوجه الثاني: أن الحكم يدور مع المانع، وهو تأقت^٨ العقد، فلم يجز في الصنف^٩ الثاني من الوجه الأول، وهو ما إذا رهن أحد الشريكين نصيبه من الأجنبي، ولم يجز في الوجه الثاني، وهو: ما إذا رهن من شريكه؛ لأن ما هو المانع هنا متحقق، وهو تأقت^{١٠} العقد. ويستوي الجواب في القسمين، وهو الشائع الذي يحتمل القسمة، والشائع الذي لا يحتمل القسمة؛^{١١} لأن ما هو المانع يشتمل القسمين، وهو تأقت^{١٢} العقد على ما علم. والله أعلم.

تمت^{١٣} مسائل الشيوع، والله الحمد.^{١٤}

{ نقلت من نسخة مكتوب عليها نقلت من نسخة نقلت من نسخة الشيخ جمال الدين الحصري }^{١٥}.

^{١٠} في جميع النسخ: «تأقت» بالياء إلا في نسخة شهيد

علي باشا برقم ٢٧٢٧؛ ففيها كتبت كلمة «توقف» بدل «تأقت».

^{١١} ف ر ب - القسمة.

^{١٢} ق: تأقت؛ نسخة شهيد علي باشا برقم ٢٧٢٧: توقف.

^{١٣} ب - تمت.

^{١٤} ف ب ق: المنة.

^{١٥} ف ب: نقلها من نسخة نقلت من نسخة الشيخ

جمال الدين الحصري؛ ق - نقلت من نسخة مكتوب عليها نقلت من نسخة نقلت من نسخة

الشيخ جمال الدين الحصري.

^١ ر: تصير.

^٢ ق + سبحانه.

^٣ بدائع الصنائع للكاساني، ١٢٢/٦-١٢٣.

^٤ الأصل للشيباني، ١٢/١٠٦-١٠٧؛ المبسوط

للسرخسي، ٣٤/١٢.

^٥ المرجع السابق.

^٦ ب: يمكن.

^٧ ب: فيه.

^٨ ق: توقف. وفي نسخة شهيد علي باشا برقم ٢٧٢٧

أيضا: توقف.

^٩ ب: الصيف.

مراجع التحقيق والدراسة

- آثار البلاد وأخبار العباد؛

زكريا بن محمد القزويني (ت. ٦٨٢هـ/١٢٨٣م).
دار صادر، بيروت د. ت.

- الأصل المعروف بالمسوط؛

محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م).
تحقيق: الدكتور محمد بونوكالين، دار ابن حزم، بيروت ٢٠١٢.

- الأم؛

أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/٨٢٠م).
دار المعرفة، بيروت ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

- الأنساب؛

أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي (ت. ٥٦٢هـ/١١٦٦م).
تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية،
حيدر آباد- الهند ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م).
دار الكتاب الإسلامي، القاهرة د. ت.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛

علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- البناية شرح الهداية؛

أبو محمد محمود بن أحمد، بدر الدين العيني (ت. ٨٥٥هـ/١٤٥١م).
دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٠م.

- تاج التراجم؛

قاسم بن قُطُوبغا (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

- تاریخ الأدب العربي؛

كارل بروكلمان (ت. ۱۹۵۶م).

ترجمة: الدكتور عبد الحلیم النجار، دار المعارف، القاهرة ۱۹۵۹.

- تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام؛

أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت. ۱۷۴۸/۱۳۴۸م).

تحقیق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بیروت ۱۴۱۳هـ/۱۹۹۳م.

- تاریخ بخاری؛

أبو بكر محمد بن جعفر الترشيخي (ت. ۳۴۸هـ/۹۵۹م).

ترجمة وتحقیق: الدكتور أمين عبد المجید بدوي، نصر الله مبشر الطرازي، دار

المعارف، القاهرة ۱۹۶۵.

- تاریخ فاتح العالم؛

علاء الدين عطا ملك الجويني (ت. ۶۸۳هـ/۱۲۸۴م).

تحقیق وتصحيح: محمد عبد الوهاب القزويني، وترجمة السباعي محمد السباعي،

المركز القومي للترجمة، القاهرة ۲۰۰۷.

- التجنيس والمزيد؛

أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني الفرغاني (ت. ۵۹۳هـ/۱۱۹۷م).

تحقیق: الدكتور محمد أمين مكّي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي - باكستان

۱۴۲۴هـ/۲۰۰۴م.

- التزكية؛

الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز البخاري (ت. ۵۳۶هـ/۱۱۴۱م).

المكتبة السلیمانية، رئیس الكتاب رقم ۱۱۵۹.

- الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير؛

محمد بن الحسن الشيباني (ت. ۱۸۹هـ/۸۰۵م)؛ أبو الحسنات محمد عبد الحي

اللكنوي (ت. ۱۳۰۴هـ/۱۸۸۷م).

عالم الكتب، بیروت ۱۴۰۶هـ/۱۹۸۵م.

- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون؛

القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمّد نكري (ت. ۴).

دار الكتب العلمية، بیروت ۱۴۲۱هـ/۲۰۰۰م.

- الجواهر المضبة في طبقات الحنفية؛

عبد القادر بن محمد القرشي (ت. ١٣٧٣هـ/١٧٧٥م).
مير محمد كتب خانة، كراتشي د. ت.

- درر الحكام شرح غرر الأحكام؛

ملا خسرو محمد بن فرامرز بن علي (ت. ١١٨٥هـ/١٤٨٠م).
دار إحياء الكتب العربية، د. ت.

- سير أعلام النبلاء؛

أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م).
تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة،
بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- شرح أدب القاضي؛

الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز البخاري (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م).
تحقيق: محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧٧.

- شرح الجامع الصغير؛

الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز البخاري (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م).
تحقيق: الدكتور صلاح عواد جمعة عبد الله الكبيسي، والدكتور خميس دحام علي
مضعن الزوبعي والدكتور حاتم عبد الله شاويش العيساوي، دار الكتب العلمية، بيروت
١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- شرح كتاب النفقات؛

الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز البخاري (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م).
تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، الدار السلفية، الهند د. ت.

- شرح مختصر الطحاوي؛

أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م).
تحقيق: عصمت الله عناية الله محمد وآخرين، دار البشائر الإسلامية، بيروت
١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

- العناية شرح الهداية؛

أكمل الدين محمد بن محمد البابرقي (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م).
دار الفكر، دمشق د. ت.

- الفتاوى الصغرى؛

الصدر الشهيد، مكتبة بايزيد برقم ١٨٩٨٠.

- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط؛

مؤسسة آل البيت.

مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، عمان-الأردن ٢٠٠١م.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

محمد عبد الحي اللكنوي (ت. ١٣٠٤هـ/١٨٨٧م).

شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

- القند في ذكر علماء سمرقند؛

نجم الدين عمر بن محمد النسفي (١١٤٢هـ/١٥٣٧م).

تحقيق: يوسف الهادي، آينة ميراث (مرآة التراث)، طهران ١٩٩٩م.

- الكامل في التاريخ؛

أبو الحسن علي بن محمد الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).

تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار؛

محمود بن سليمان الكفوي (ت. ٩٩٠هـ/١٥٨٢م).

تحقيق: الأستاذ الدكتور صفوت كوسا، والأستاذ المشارك مراد شمشك، والأستاذ المساعد حسن أوزر، والدكتور حذيفة جكر، والأستاذ كونش أوزترك، مكتبة الإرشاد، إسطنبول - تركيا ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).

مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١م.

- لسان العرب؛

محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت. ٧١١هـ/١٣١١م).

دار صادر، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- المسوط؛

محمد بن أحمد السرخسي (ت. ٤٩٠هـ/١٠٩٧م).

دار المعرفة، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- مجلة الأحكام العدلية؛

لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية.
تحقيق: نجيب هواوييني، نور محمد كارخانه تجارت كتب، كراتشي د. ت.

- مجموعة رسائل العلامة قاسم بن قطلوبغا؛

أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطْلُوبْغا الحنفي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
تحقيق: عبد الحميد محمد الدرويش، عبد العليم محمد الدرويش. دار النوادر، سوريا
٢٠١٣هـ/٢٠١٣م.

- المحيط البرهاني؛

برهان الدين محمود بن أحمد ابن مازة البخاري (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م).
تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- المعجم الوسيط؛

مصطفى، إبراهيم مصطفى وآخرون.
دار الدعوة، القاهرة د. ت.

- معجم تاريخ التراث الإسلامي؛

علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط.
دار العقبة، قيصري - تركيا ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- معجم لغة الفقهاء؛

محمد رواس قلعي - حامد صادق قنبي.
دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- المغرب في ترتيب المعرب؛

ناصر بن عبد السيد الخوارزمي المُطَرِّزي (ت. ٦١٠هـ/١٢١٣م).
دار الكتاب العربي، دمشق د. ت.

- الموسوعة الفقهية الكويتية؛

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت ١٤٠٤-١٤٢٧هـ.

- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة؛

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف الظاهري الحنفي (ت. ٨٧٤هـ/١٤٦٩م).
وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر د. ت.

– هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل باشا، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. 1920م).
وكالة المعارف الجليلة، إستانبول 1951.

– الواقعات؛

الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز البخاري (ت. 536هـ/1141م).
المكتبة السليمانية، بغداد لي وهي برقم 573.
وبتحقيق: عبد الناصر حكيمي، جامعة نجم الدين أربكان، قونيه، تركيا 2018.
(رسالة دكتوراه غير مطبوعة).

Bibliyografya

- Aynî, Bedreddin, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420/2000.
- Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, I-X, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat - İbnülemin Mahmud Kemal - Avni Aktuç, I-II, İstanbul: Maarif Basımevi, 1951-55.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr, I-X, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.
- Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, nşr. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2004.
- Cüveynî, Atâ Melik, *Târîhu fâtihî'l-âlem Cihângüşây*, nşr. Mirza M. Kazvîni, trc. es-Sibâi Muhammed es-Sibâi, I, Kahire: el-Merkezü'l-kavmi li't-tercüme, 2007.
- el-Fihrisü's-şâmil: el-Fıkıh ve usûlüh*, nşr. el-Mecmau'l-melekî, I-XII, Amman: Müessesetü Âli'l-beyt, 1420-25/1999-2004.
- İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1413/1992.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Nuceym, Zeynüddin, *el-Bahrür-râik şerhu Kenzid-dekâik*, Kahire: Dârü'l-kitâbî'l-İslâmî, t.y.
- İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XVI, Kahire: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâd, t.y.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-XI, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1417/1997.
- İsbicâbî, Ebü'l-Mefâhir Hüsâmeddin Ömer b. Burhân, *Muhtasar fi Hilâfiyyâtî'l-Mesûd*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2130.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941-43.

- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, nşr. Saffet Köse v.dğr., I-IV, İstanbul: Mektebetül-irşâd, 1438/2017.
- Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudriyye*, Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, t.y.
- Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, nşr. Ahmed ez-Za'bi, Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebü'l-Erkâm, 1418/1998.
- Mergînânî, Burhâneddin, *et-Tecnis ve'l-mezid*, nşr. M. Emin Mekki, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1424/2004.
- Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I-II, Kahire: Dâru ihyâ'l-kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- Nerşahî, *Târihu Buhârâ*, trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Kahire: Dârü'l-maârif, 1993.
- Nesefî, Necmeddin, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*, nşr. Yûsuf el-Hâdî, Tahran: Mîr'âtü't-türâs, 1420/1999.
- Sadrüşşehîd, *el-Fetâva's-sugrâ*, Hâssî'nin tertibi ile, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. B18980.
- Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-Muhtasar fi'l-hilâfiyyât*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2130.
- Sadrüşşehîd, *Kitâbü't-Tezkiye*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1159.
- Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdi*, nşr. Muhyî Hilâl Serhân, I-IV, Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1397-98/1977-78.
- Sadrüşşehîd, *Şerhu Kitâbi'n-Nafakât*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 1365.
- Sadrüşşehîd, *Şerhu'l-Câmi'is-sagîr*, nşr. Salâh Avvâd v.dğr., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.
- Sadrüşşehîd, *et-Tahkik fi't-tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 234.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî v.dğr., I-XIII, Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1382-1402/1962-82.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1414/1993.
- Serhân, Muhyî Hilâl, "Mukaddime", Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdi* içinde, nşr. Muhyî Hilâl Serhân, I-IV, Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1397-98/1977-78, I, 5-90.
- Sezgin, Fuat, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî v.dğr., I-VIII, Riyad: Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- Vezînânî, Hâlid b. Zeyd, "Kitâbü't-Tezkiye, telif: Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Mâze (ö. 536/1141)", *Mecelletü Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, LI (2005), s. 265-309.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî v.dğr., Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 147/1987.

A Critical Edition and Analysis of Şadr al-Shahîd's *Kitâb Masâ'il al-shuyû'*

This article deals with the book *Kitâb Masâ'il al-shuyû'*, authored by the famous jurist 'Abd al-'Azîz b. 'Umar b. Mâza al-Bukhârî (d. 536/1141), nicknamed as Şadr al-Shahîd, who lived in the later period of Karakhanids in Bukhârâ. The study consists of two main sections, including an analysis (*dirâsa*) and a critical edition (*tahqîq*) of the book. The analysis section opens with the life and scholarship of Şadr al-Shahîd. I have found that the author was a jurist and statesman within the large Burhân family, which reigned the city of Bukhârâ for half a century. After studying with many scholars, especially his father, he rose to the rank of *Shaykh al-Islâm* in Bukhârâ. He made significant contributions to Islamic culture with his students and more than 20 books on various subjects. Among the several famous students of Şadr al-Shahîd are Rağiyy al-Dîn Muḥammad b. Muḥammad al-Sarakhsî (d. 571/1176), Sharaf al-Dîn 'Umar b. Muḥammad al-'Aqîlî (d. 576/1180), Abû al-Ḥasan 'Ali b. Abû Bakr al-Marghînânî (d. 593/1197), and Burhân al-Dîn Maḥmûd b. Aḥmad al-Marghînânî (d. 616/1219).

In the study, I have also identified the libraries containing the works of Şadr al-Shahîd and reviewed the library records to learn more about the author's oeuvre. Important books by Şadr al-Shahîd include: *Sharḥ Adab al-qâdî* (a commentary on *Adab al-qâdî*), *al-Wâqî'ât*, *Sharḥ al-Jâmi' al-ṣaghîr* (a commentary on *al-Jâmi' al-ṣaghîr*), *Sharḥ al-Jâmi' al-kabîr* (a commentary on *al-Jâmi' al-kabîr*), *Sharḥ al-Ziyâdât* (a commentary on *al-Ziyâdât*), *Sharḥ Mukhtaşar 'İşâm* (a commentary on *Mukhtaşar 'İşâm*), *Sharḥ Kitâb al-Nafaqât* (a commentary of *Kitâb al-Nafaqât*), *Sharḥ al-Mukhtaşar al-Kâfi* (a commentary on *al-Mukhtaşar al-kâfi*), and *Sharḥ Mukhtaşar al-Taḥâwî* (a commentary on *al-Mukhtaşar*). Şadr al-Shahîd died in 536/1141 in the Qatwan War between Sultan Sanjar and the Qarakhitays.

The critical edition section analyzes the book's content. Though the author could not determine the book's title, it could be named *Kitâb Masâ'il al-shuyû'* based on its content and bibliographical records in historical sources. The author likely wrote the treatise as a supplement to *al-Mukhtaşar al-kâfi*, which was written by Ḥâkim al-Shahîd (d. 334/945). It is a six-leaf treatise related to the laws of transactions, focusing particularly on shared financial property. In the treatise, the author quotes and conveys the views of Ḥanafî jurists from relevant sources and indicates preferred opinions. The treatise received attention from later Ḥanafî scholars, which is evident by the fact that Ibn Quṭluboghâ (d. 879/1474) quoted the treatise in its entirety, with additions, in his *Min masâ'il al-shuyû'*.

Eleven manuscript copies of the treatise exist, but I have reached only seven of them. I have divided these copies into two main groups—the first includes manuscripts preserved at Köprülü Library Fazıl Ahmad Pasha, no. 689, Süleymaniye Library Reisulkuttâb, no. 1159, Süleymaniye Library Bağdatlı Vehbi, no. 2088, and Süleymaniye Library Şehid Ali Pasha, no. 1061. All the copies in this group draw upon a copy by Jamâl al-Dîn al-Ḥaşîrî al-Bukhârî (d. 636/1238). The second group includes Qatar Library, no. 548 (834), Süleymaniye Library Şehid Ali Pasha,

no. 2725, and Süleymaniye Library Âtif Efendi, no. 1030. In my study, I chose four copies of the manuscript—three from the first group (Köprülü Library Fazıl Ahmad Pasha, no. 689, Süleymaniye Library Reisulkuttab, no. 1159, Süleymaniye Library Bağdatlı Vehbi, no. 2088), and one from the second group (Qatar Library, no. 548).

In the article, I studied *Kitāb Masā'il al-shuyū'* for both its content and style. I checked its references to identify its sources and clarified the concepts that came up in the text.

Keywords: Şadr al-Shahīd, *shuyū'*, *shāyi'*, *ijārat al-shāyi'*, *hibat al-shāyi'*.

Kitâbiyat Book Reviews

The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History

Cemil Aydın

Cambridge, MA & London, England: Harvard University Press, 2017, 293 sayfa

ISBN 9780674050372

İslam Dünyası Fikri: Küresel Bir Entelektüel Tarih Çalışması

Cemil Aydın

İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2021, 336 sayfa

ISBN 9786254492969

Dünyanın dört bir yanına dağılmış, farklı dilleri konuşan, farklı etnik kökenlere ve költürlere sahip Müslümanları bir arada tutan bir üst siyasî birlik gerçekten var mıdır? Böyle bir siyasî birlik mevcut ise ne zaman ve nasıl ortaya çıkmıştır? Alfa Yayıncılık tarafından 2021’de *İslam Dünyası Fikri* başlığı ile Türkçe’ye de kazandırılan Cemil Aydın’ın 2017’de yayımlanmış *The Idea of the Muslim World* eseri işte bu sorulardan hareketle başlamaktadır. Oldukça iyi yazılmış, hem akademisyenlerin hem de daha geniş kitlelerin rahatlıkla okuyup istifade edebileceği bu eserde Aydın, modern bir fenomen olarak nitelendirdiği İslam dünyası fikrinin kökenlerini anlatmakta ve bu fikrin ortaya çıkışının arkasındaki hem harici hem de dâhilî sebepleri dikkatli bir şekilde izah etmektedir. Bu vesileyle kitap hem literatürdeki özcü ve indirgemeci “Müslümanların farklılığı” argümanlarını hem de özellikle İslamcı söylemlerde hâkim olan “Müslümanların birliği” argümanlarını karşısına alarak nüanslı bir anlatı sunmaktadır. Bunlara karşılık daha çoğulcu perspektiften bir okuma yapan Aydın, Müslüman topluluklarını bugün de “İslam dünyası” gibi

tekdüzeleştirilen bir kavramla açıklamanın hatalı olduğu, bunun yerine dolaylı olarak Müslümanların çoğulcu ve kendi içlerindeki farklılıklarının ön plana çıkarıldığı bir çerçevede okunması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.

Cemil Aydın'ın kitaptaki temel argümanı iki noktada özetlenebilir. Birincisi, İslam dünyası fikri modern bir fikirdir. Buna göre ne İslam dünyası benzeri bir kavram İslam tarihinde bu şekilde kullanılmıştır ne de bu kavram "ümme" kavramının karşılığıdır. "Küresel bir siyasî topluluğa bağlı olma" anlamı taşıyan İslam dünyası fikri XIX. yüzyılın ikinci yarısında gelişmiş ve dünya savaşları ile Soğuk Savaş dönemlerinde yeniden üretilerek varlığını sürdürmüş ve etki alanını arttırmıştır.

Kitabın ikinci temel argümanı da bu İslam dünyası fikrinin iki taraflı ortaya çıkış sebeplerini açıklamaktadır. Öncelikle XIX. yüzyıl bağlamında Müslümanlar, Hıristiyan Batılılar tarafından karşılarındaki bir ırk olarak görülmeye başlamıştır. Bu anlayış Müslümanların sadece farklı olması değil aynı zamanda aşağı görülmesi düşüncesini getirmiş ve çeşitli eşitsizlikler oluşturmuştur. İşte buna karşı Müslüman düşünürler de bir yanıt olarak İslam dünyası fikrini geliştirmiş, bir İslam medeniyeti vurgusu yapmış ve Müslümanların bir siyasî topluluğa bağlı olduğunu savunmuşlardır. Aydın'a göre Müslüman düşünürlerin karşı geliş amaçlı bu stratejileri Avrupalıların ırk merkezli kavramsallaştırmasının oluşturduğu anlayışa daha da hizmet etmiş ve Müslümanların farklı olduğu düşüncesini daha da kuvvetlendirmiştir. Kısacası Aydın'a göre İslam dünyası fikrinin ortaya çıkması Avrupalıların Müslümanlar için oluşturduğu kalıpların ve bunlara Müslüman düşünürler tarafından verilen yanıtların istemsiz sonucudur.

Bu argümanlar üzerine inşa edilen *İslam Dünyası Fikri*'nin şüphesiz ki başarılı olduğu ve literatüre katkı sağladığı çeşitli noktalar mevcuttur. Öncelikle bu eser Müslüman dünya ile ilgili literatürde yaygın olan anlayışlara başarılı bir baş kaldırı sunmaktadır. Müslümanların farklı olduğu anlayışı hem Oryantalist yazında hem de Müslüman düşünürler arasında farklı şekillerde de olsa müşterek olan bir anlayıştır. Buna karşılık Aydın'a göre Müslümanlar tarih boyunca böyle bir farklılık içerisinde yer almamış, diğer geniş topluluklar gibi kendi içlerindeki çeşitlilikleriyle var olagelmıştır. Nitekim Aydın pek çok noktada hem tarih boyunca Müslüman toplulukların nasıl çeşitli olduğunu hem de bunun Avrupalı toplulukların kendi iç çeşitliliklerinden çok farklılaşmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Müslümanların istisnaılığı argümanı tarihsel delillerle çürütülmektedir. Böylece çalışma Müslümanları küresel tarih içerisine başarılı bir şekilde eklemelendirebilmektedir. Bunun yanı sıra yazar bunu tek bir döneme bağımlı kalmadan gerçekleştirmektedir. XIX. yüzyıl öncesine pek çok referansın da yapıldığı bir anlatımla Aydın, İslam dünyası

fikrinin çıkışı ve Müslüman toplulukların asıl mahiyetini yaklaşık 150 yıllık bir serüven olarak anlatmaktadır. Aydın'ın bunu başarılı bir kompozisyon örneği olarak yapması da muhakkak ki kitabın kuvvetli taraflarından biridir. Böylece duru bir dille yazılmış, argümanların net bir şekilde sunulduğu ve bu serüvenin rahatça anlaşılabilirdiği bir eser ortaya çıkmıştır.

Bu kuvvetli yanlarının yanı sıra *İslam Dünyası Fikri* bazı önemli sorulara yanıtlar verirken başka soruları da akla getirmektedir. Öncelikle İslam dünyası fikrinin oluşumuyla ilgili argüman bazı soru işaretleri oluşturmaktadır. Eserde Avrupalılar'ın XIX. yüzyılda Müslümanlara yönelik yaklaşımları ve Müslüman düşünürlerin buna yanıtlarının İslam dünyası fikrinin gelişmesinde önemli rol oynadığı konusunda ikna edici önermeler mevcuttur. Ancak XIX. yüzyıl zaten dünyada çok ciddi değişimlerin olduğu ve İslam dünyası fikri gibi diğer muhtelif fikirlerin (ideolojiler) yükseldiği bir dönemdir. Süreci siyasî, iktisadî ve sosyal diğer büyük değişimlerden bağımsız olarak fikrî düzeyde bir yaklaşım ve buna verilen reaksiyonlarla açıklamak biraz indirgemeci bir eğilim olarak görülebilir. Bu yaklaşım ve reaksiyonun diğer değişimlerden daha çok etki sahibi olduğu iddia edilse bile en azından bunun sebepleri daha net bir şekilde ortaya konulabilirdi. Bu durum alternatif argümanların yeterince tartışılmamış olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Argümanın bu kısmının ikna gücünün görece eksik kalmasının sebeplerinden biri alternatif argümanların yeterince tartışılmaması iken bir diğerinin de delillerin kullanımıyla ilgili olduğu söylenebilir. Aydın kitap boyunca argümanlarına delil olarak anekdotlara fazlaca başvurmaktadır. Bu hem XIX. yüzyıl öncesi Müslüman toplulukların tasvirinde hem de ilerleyen bölümlerde İslam dünyası fikrinin gelişiminin anlatımında görülmektedir. Ancak kitabın yayımlanmış olduğu kitap serisinin genel okuyucuya da yönelik olduğu düşünüldüğünde bu iki noktanın (alternatif argümanlar ve delillerin sunumu) bilinçli bir kararın sonuçları olması muhtemeldir. Okuyuşun yalnlığının korunması amacıyla yazar böyle bir tercihte bulunmuş olabilir.

Bunların yanı sıra, Aydın eseri boyunca Müslümanlara yönelik özcülüğe ve genellemelere karşı çıkarken, kitabın bazı noktalarında kendisinin genellemeler yaptığı hissedilmektedir. Özellikle kitabın ilerleyen bölümlerinde İslamcılarının görüşleri ve bunların etkileri tartışılırken bazı genellemeler görülür. İslam dünyası fikrinin İslamcı (veya panislamist) kavramsallaştırmayla gelişmesi ve özellikle de XX. yüzyılda İslamcı çevreler tarafından yeniden üretilip yaygınlaştırılması konusunda Aydın'ın tespitleri muhakkak ki çok önemlidir. Ancak yazar bunları Müslüman topluluklardaki bütün kesimlere hâkim olan bir kavramsallaştırma olarak değerlendirip sunmaktadır. Kitapta da belirtildiği gibi Sultan Abdülhamid, Kral Faysal, Humeynî gibi figürler bütün farklılıklarına

rağmen Batı'ya karşı ortak bir İslam dünyası fikrini paylaşmaktaydı. Ancak bu isimlerin yanı sıra modern Müslüman topluluklarda ön plana çıkmış Mustafa Kemal, Cemal Abdünnâsır, Şah Rızâ, Habîb Burgiba gibi isimler, İslam dünyası kavramsallaştırmasından tamamen hâli olmasalar da Batı ile ilişkilerini çok daha farklı şekillerde kurabilmişti. En nihayetinde din Müslüman topluluklar için yaygın bir etkiye sahip olsa da İslamcı fikirleri savunan kesimler Müslümanların tamamı değildir ve eğer Müslümanlar üzerine bir genelleme yapacaksak bunun bahsi geçen ilk grubu olduğu kadar ikinci grubu da kapsayabilmesi daha doğru olacaktır. Bu sebeple her ne kadar geniş bir etkisi olsa da Aydın'ın tartıştığı ve özellikle XX ve XXI. yüzyıllar bağlamında eleştiriler sunduğu İslam dünyası fikrini bütün Müslümanların değil de "İslamcıların İslam dünyası fikri" olarak tahdit etmenin daha sağlıklı olacağı söylenebilir.

Son olarak bir önceki nokta ile ilişkili şekilde Aydın'ın argümanlarını bağlamış olduğu tartışmalara da değinilebilir. Özellikle kitabın Soğuk Savaş ile ilgili kısımları ve sonuç bölümü İslam'ın günümüzdeki siyasallaşmasının kökenlerini anlamak için çok önemli işaretler sunmaktadır. Gerçekten de Aydın'ın bu nosyonun anlaşılabilmesi için meselenin tarihsel kökenlerine bizi yönlendirmesi oldukça faydalı olmuştur. Bununla beraber yazarın İslam'ın siyasallaşmasıyla ilgili tartışmaları ve eleştirilerini İŞİD, el-Kaide, Humeyni gibi birkaç çarpıcı örnek üzerinden yapıyor olması da dikkat çekmektedir. Muhakkak ki kökenlerine bakıldığında şiddet kullansın veya kullanmasın yahut daha devrimci veya daha katılımcı olsun, İslamcı hareketler İslam dünyası fikrinden beslenmektedir. Ancak Müslümanların birliği üzerinden hareket eden bu hareketler tasvir edilirken şiddet yahut fikirler bağlamında daha radikal hareketlerin biraz daha vurgulanmış olduğu görülmektedir. Anlatıyı İslamî hareketlerin bir kısmına odaklayarak sunmanın okuyucunun İslamî hareketlerin kendi içlerindeki çeşitlilikleri göz ardı etmesine sebep olabileceği söylenebilir.

Bütün kuvvetli ve soru işareti oluşturan kısımlarıyla birlikte Cemil Aydın'ın kitabının önemli katkılar yapan etkileyici bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Bu eser özellikle İslam dünyası fikrinin kökenlerini ve gelişimini göstermesi yönüyle günümüz Müslüman topluluklarını anlamak için önemli bir kaynak sunmaktadır. Müslümanların entelektüel tarihini modern küresel tarih içinde başarılı bir şekilde değerlendiren bu çalışmanın önümüzdeki süreçte de destekleyen ve karşı çıkan önemli ilmî çalışmalara kapı açacağı muhakkaktır.

M. Tahir Kılavuz, Dr. Öğr. Üyesi

Marmara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü /
Assistant Professor, Marmara University, Faculty of Political Science and International
Relations, İstanbul, Türkiye.

ORCID 3827-3827-0002-0000

DOI 10.26570/isad.1056231

mkilavuz@marmara.edu.tr

Metafizik

ed. Ömer Türker

İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, üç cilt, 1592 sayfa

Son yıllarda derinlik ve spektrum genişliği ile artan bir akademik eğilim, İslam kültür mirasının çok boyutlu ve çeşitli karakterini dikkate alarak İslam düşüncesi ve bu kültür havzasında üretilen eserlere yaklaşmanın gerekliliğini ortaya koydu. Birinci elden farklı ekollerin sistematik ve teorik metinlerine hem eserlerin hem de tercümelemlerin basımı ile erişimin kolaylaşması yanında ilk dönem ve özellikle de geç dönem teorik birikimin derinlikli analizini ortaya koyan tez, kitap ve makalelerin artışı tek başına İslam felsefesi alanında dahi yayın takibini zorlaştıracak bir hız kazandı. Bu içerik ve kalite artışı, İslam düşünce geleneklerine alan içi ve alan dışında da daha derinlikli okumalar yapmak isteyen ancak alanların doğrudan uzmanı olmayan ikinci derece irtibatlı okuyucu kitlesinin sayısında bir artış ile sonuçlandı. Bu şekilde uzmanların ve yan alan okuması yapmak isteyen ikinci derece okuyucuların alan içi ve alan dışı gelişmeleri takip etmesi için bir taraftan daha panoramik, bir taraftan daha ansiklopedik diğer taraftan ise daha giriş seviyesinde bilgiler içeren metinlere ihtiyacı ortaya çıktı. Bir süredir hissedilen bu yöndeki ihtiyaca kısmen ansiklopedik ve kısmen giriş seviyesinde bilgi içeriklerini taşıyıcı biçimde cevap verecek şekilde hazırlanmış görünen bir eser de editörlüğünü Ömer Türker'in yaptığı üç ciltlik *Metafizik*'dir.

Eserin ilk cildinde “Ekoller” üst başlığı altında Mu'tezile, Meşşâilik, Eş'arilik, Mâtürîdilik, İşrâkîlik, vahdet-i vücûd, vahdet-i mutlaka, hikmet-i müteâliye ve Seleflik birer ekol olarak inceleme konusu olmuş; “Yöntemler” üst başlığı altında ise kelâmî yöntem, riyazet, burhan, İşrâkî müşahede teorileri ele alınmış ve son olarak “Büyük Anlatılar” üst başlığı altında yoktan yaratma, sudur, vahdet-i vücut ve vahdet-i şühud değerlendirilmiştir.

Ana ekoller ve yöntemlere dair bir harita sunan ilk cildin ardından II ve III. ciltlerde ise konu merkezli bir tasnif ile “Varlık, Sıfatlar, Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead” başlıkları tercih edilmiştir. Buradaki ilahiyat (varlık ve uluhiyet) bahislerinden mead ile ilgili bahislere doğru geçiş, İbn Sînâ ve sonrası hâkim temalar ve sıralamaya paralel görünmektedir. Bu anlamda kitabın tasnif ve şekillendirmede İbn Sînâ sonrasını ve mezc dönemlerinin dinamiklerini esas aldığı gözlemlenecektir. Eserin içerik seçiminde dikkat çeken diğer bir husus, geç dönemde Osmanlı ve İran'da etkili olmuş düşünce sistemleri ve bunlarla irtibatlı teorilerin de göz ardı edilmemiş olmasıdır. Bu bağlamda geç dönem ve Safevî düşüncenin önemli sistemi hikmet-i müteâliye ve sistemin

metodu yanında sistemin öne çıkardığı varlık tartışmalarına, bunun yanında vahdet-i vücûd ve vahdet-i mutlaka ekolü ile vahdet-i şühûd teorisine de ayrıca yer verilmiştir. Kalam, tasavvuf, İsrâkîlik ve muhtelif felsefe ekollerinin bu şekilde aynı platform içerisinde teorileri, metotları, arka planlarındaki büyük anlatıları paralel ve eşit zeminde okuma imkânı, okur için oldukça zihin açıcı olmak yanında daha sağlıklı bir zeminde çok disiplinli çalışmalar yapılması açısından da faydalı olacaktır.

Kitabın bölümleri, yazarları cihetinden de çeşitlilik göstermektedir ve her bölüm alanında uzman araştırmacılar tarafından yazılmıştır. Kitabın editörü, İslam düşünce geleceğine dair geçmiş ve mevcut ilmî toplulukların nasıl oluştukları ve temel dinamiklerine, birbirleriyle irtibatları ve tarih içerisindeki dönüşümlerine dair henüz eksiklerimizin çokça olduğunu teslim etmekle beraber, son yıllarda artan çalışmalarla tasavvuf, kalam ve felsefi ekollerin temel öğretilerine dair özellikle metafizik, epistemoloji ve kısmen de tabiat teorisinde ekollerin temeyyüz eden özellikleri ve mukavvim unsurlarıyla temel etkileşim dinamiklerine dair daha belirgin bilgi birikimine sahip olduğumuza işaret etmektedir (I, s. 4). Aslında bu noktada bu birikimin hulasası ve bu birikimden çıkarılabilecek sonuçların da bütünlüklü olarak konuşulmasına imkân verme noktasında kitap kendisine literatürde bir yer tespit etmiştir.

Kitapta, İslamî ilimlere dair tartışmalar, felsefenin daha bilim tarihine evrilen yönündeki tartışmalar ve ahlak ve siyasete dair daha teknik tartışmalar bu anlamda henüz yer almamıştır. Belki böylesi bir panoramik anlatının ihtiyacı sonraki aşamalarda kitabın geliştirilmiş baskısında ya da yeni yayınlarda bu yönlerde de İslam düşünce geleneğinin birikimini içermek olabilir.

Kitapta ele alınan ekol, yöntem ya da teoriler, ekolün temel iddiaları, diğer ekollerle irtibatları, takipçileri ve ekole dair getirilen eleştiriler üzerinden incelenmektedir ve her bölümün başında kısa bilgi verici bir özet bilgi sayfası yer almaktadır. Bölümlerin yazımında, muhtemelen okumanın akıcılığı ve kolaylaştırılması amacıyla bölüm içi dipnot kullanımına yer verilmemiş ve kaynak gösterimi de en az oranda tutulmuştur. Burada çok yönlü biçimde ekoller, yöntemler ve teoriler anlatılırken her bir temanın kendi içerisinde dernelikli anlaşılmasına imkân verilmiştir. Diğer ekollerle etkileşim, hem her bir temanın ortaya çıkışı hem de dönüşüm ve diğer perspektiflerle etkileşimi ile verilmektedir hem de aslında teorilerin içerisindeki temalar ve yöntemler bağımsız biçimde ele alındığı bölümlerde normalde tek bir ekolün analizi içinde anlamaya aşına olduğumuz yöntem veya teorileri lineer platformda diğer yöntem ve teorilerin yanında okuyarak karşılaştırma ve diyalog içinde değerlendirme imkânı doğmaktadır. Mesela burhan yöntemi hem Meşşâilik

anlatısı içerisinde Meşşâî ekole has bir yöntem olarak hem de yöntemlere yer verilen bölümde mantıksal ve metafizik çerçevesi içerisinde ele alınırken eş çizgide riyazet teorisi, kelamî yöntem teorisi ve İsrâkî müşahede teorisi ile birlikte ele alınmıştır. Böylece kendi etkin oldukları çerçevede ve tutarlılıkta kendi dinamikleri içerisinde teori, kavram ve yöntemler anlaşılıp, özleri indirgenmeksizin diğer teori, kavram ve yöntemlerle konuşturulması sağlanmaktadır. Editörün, “Yazıların çerçevesi, şimdiye kadar ekol veya teorilerin anlatıldığı çerçeveden epeyce farklıdır” (s. 7) derken işaret etmek istediği temel durum belki de budur. Eser, girişte verdiği bu vaadini başarılı biçimde yerine getirmiş görünmektedir.

Bir konu hem genel çerçevesi bağlamında büyük anlatılar ya da ekoller kısmında ele alınmakla birlikte, bir yöntem, teori ise onların bağımsız ele alındıkları yerde de tekrar ele alınmaktadır. Mesela Vahdet-i vücud, hem bir ekol olarak incelenmiş, hem de büyük anlatı olarak ele alınmıştır. Bu tür bölümler tekrardan âzâde, tam da okuyucuya çok yönlü bir okuma sağlama zemini açısından başarılı bir yazım örneği sunmaktadır. Yazımsal bu olumlu yön, içindekiler kısmının daha ayrıntılı hazırlanması ve yine çok başlıklı ve ayrıntılı bir dizi indeks ile metnin sunumunun güçlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Meşşâîlik bölümünün ayrıntılarıyla yukarıda zikredilen özellikleri bir bölüm üzerinden örneklendireyim: Metinde metafizik kelimesi, teorik ilimlerin üst disiplini olarak ve mevcut olmak bakımından mevcudu inceleyen tümel bilim için kullanılmaktadır. Küllî bilgiyi vermek iddiası açısından Meşşâî ekolü dışında ekollerin de iddiaları olmuştur, ancak Meşşâî filozoflar, diğer ekollerin, mesela kelamın, küllî ilim olma iddiasına karşı çıkarlar. Bunun karşısında kelamcılar da Meşşâî perspektifin salt akıl ile küllî ve genel geçer yanıt bulma yetkisini sorgularlar. Büyük resmin diğer bir unsuru olan sufiler ise hem kelam hem de Meşşâî felsefenin, özellikle yöntemlerinin yetersizliği sebebiyle hakikatin dinamik ve çok boyutlu yapısını kuşatamayacaklarını iddia eder. Böylece küllî bir disiplin olma, var olana dair genel durumlar, Tanrı-alem ilişkisi üzerinde ortak bir çaba içinde olan üç genel sistem ortaya çıkar. Meşşâî sistem de bu bütünlük içerisinde değerlendirilir ve onun başlangıç hikâyesinin arka planı İslam düşüncesinin ilk asırlarında ilimlerin oluşması sürecine kadar götürülür. Ekolün ortaya çıkmasının en önemli etkeni ise kuskusuz çeviri hareketleridir.

Meşşâî felsefenin ortaya çıktığı ortamda, kelamcılar zaten fizik, matematik ve metafizik ilimlerine denk gelecek bir teorik çerçeveye sahip kendilerine özgü hakikat araştırmalarını inşa etmişler, benzer biçimde

usul tartışmaları ve temel İslamî ilimler ve dil bilimleri de incelendiğinde, teorik ve pratik alanlarda pek çok disiplin kurulmuştur (s. 45). Böylece “Fıkıh ve kelam geleneklerinin oluşturduğu fikrî hazırlık İslam’da felsefi ekolün ortaya çıkışında hayatî bir işlev görmüş ve bu hazırlık sayesinde tercüme faaliyetleri henüz devam ediyorken bir filozoflar cemaati oluşmuştur” (s. 45). Buradaki sunumda Meşşâî geleceğin analizinde görülen holistik perspektif kitabın genel analiz üslubunu da yansıtmaktadır. Bölüm yazarı olan Ömer Türker’e göre Meşşâîliğin üç temel özelliği, madde-suret teorisi; burhan teorisi ve kendilerine ait nedensellik ilkesinin fizik ve yöntem teorilerine tatbikidir. Meşşâîliğin temel iddiaları bölümünde, katı nedensellik anlayışlarından, Tanrı’nın ilk illet oluşu, sıfatları, kozmolojileri fizik ve metafizik anlayışlarıyla mead ve nübüvvet görüşlerine ulaşan bir özet sunulur.

Meşşâîliğin diğer ekollerden nasıl ayrılabilceğini işleyen bölüm, ayrıca bir tarih okuması açısından özgün iddialar taşır. Yazara göre, bu ekolün ayırıcı özellikleri açısından incelemeye konu edilmesi gereken bir husus Meşşâî felsefenin içeriğini oluşturan hem mesele hem de ilke bazlı pek çok hususun yer yer başka ekollerde de gözlemlenebilir oluşudur. Burada ayırıcı vasıf, Meşşâî temel iddiaların bir bütün olarak benimsenip benimsenmediği üzerinden ortaya çıkar.

İkinci olarak bir kelimenin kullanımına işaret edilir. Zira Meşşâîlik, geniş bir anlamda da kullanılabilir ve bu anlamında İsrâkîliği de içerebilecek felsefe geleceğinin bütününe içeren bir kavramdır. Bu durumda İsrâkîlik ile dar anlamıyla Meşşâî ekolü ayıran ise ikisinin farklı yöntemleri olacaktır. İsrâkîliğe göre istidlal hakikate dair kâmil bir bilgiye ulaştırmakta yetersizdir.

İki ekol arasındaki diğer bir ayırıcı ise Meşşâîliğin madde-suret dilinin karşısında İsrâkîliğe has miktar kavramının işlevidir. Bunlara ek olarak İsrâkîliğin âlem açıklaması, yatay ve dikey nurlar hiyerarşisi üzerinde kuruludur ve bilgi teorisi ise huzurî bilgi esaslıdır ve ekol tanım teorisinde farklı bir usule yer verir.

Türker’e göre İsrâkîlik kavramının ortaya çıkmasından sonra Meşşâî adlandırması sınırlı anlamıyla daha fazla kullanılmış ve anlam daralmasına uğramıştır (s. 54).

Meşşâîlik’te yöntem konusu genellikle mantık ve burhan üzerinden işlenir. Yazar da, Aristocu mantığın İbn Sînâ tarafından revize edilmişinden (özellikle “Kategoriler” bölümünün farklı ele alınışından ve mantıktan bir tür tasfiyesinden) ve bu haliyle mantığın Endülüs istisnası ile İslam dünyasındaki hâkim çerçeve olduğundan bahseder. Burhan yönteminin hakikati vermesine

dair tartışmalar da yöntemin metafizik tazammunlarını dikkate almayı gerektirir: Zira Meşşâiler genel olarak nefse faal akıldan gelen feyiz üzerinden burhandaki kesinliği ortaya koyarlar. İbn Sînâ'nın "Makâmâtü'l-ârifin" bölümü de üslubu ve içeriği açısından yeni tartışmalara ve riyazet ve mücadele yönteminin hakikate ulaştırıcı müstakil bir yöntem olarak ele alınmasına yol açmıştır. Böylece İbn Sînâ yazımı sebebiyle yeni mantıksal çerçeve yanında burhana ek bir metodun imkânı sorusu gündeme gelmiştir. Meşşâî yonteme dair bölüm, bu sorunu İbn Sînâ sonrası İslam düşüncesinde dört düşünür tipinin doğuşunun sebebi olarak alır: İbn Bâcce örneğinde birinci grup için, hakikate ulaştırıcı yegâne metod burhandır; burhan ve riyazetin bir arada daha etkin bir yöntem olacağı düşüncesi ikinci grupta Sühreverdi'de örneklenir. Burhan ve riyazetin her birinin farklı etkinlik alanları olduğunu düşünen Fahreddin er-Râzî üçüncü grup; bu tartışma ve karşılaştırmalara müstağni olarak burhan yöntemini bilimsel araştırmaların tek yöntemi kabul eden Nasırrüddin-i Tûsî ise dördüncü grup için örnek olurlar (s. 59-60). Bu şekilde yöntem tartışması ve evrimi üzerinden İbn Sînâ sonrasına dair bir sınıflandırma örneği de metinde bizlere verilmiş olur.

Eserin "Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar" başlığını alan II. ciltte, cevher-araz kavramları, İslam öncesi, İslam düşüncesi ve kelimadaki tartışmalar bağlamında üç ayrı bölümde incelenmiştir. Varlık ile irtibatlı ele alınan diğer temalar, hudus, mâdûmun şey'iyeti, mûcib bizzat, imkân, mahiyet, zihni varlık, tümeller, ikinci makuller, a'yân-ı sâbite, yatay nurlar, misal âlemi teorileri, misal teorisi, İbnü'l-Arabî'nin hayal teorisi, hakikat-i Muhammediyye teorisi, cevherî hareket, asâlet-i vücûd, teşkik-i vücûd, malulün râbit varlığı teorilerine dair başlıklar taşımaktadır. Burada da kitabın başındaki tasavvuf, kelim ve felsefe ekollerine dair genel kavramların lineer bir çizgide tanıtılması vadedi gerçekleştirilmiş görülmektedir ve geç dönemde belirginlik kazanan kavram ve tartışmalar öne çıkmıştır. İslam felsefesi, nazari tasavvuf ve hikmet-i müteâliye ekolüne dair terimlere de ayrıntılı biçimde yer verilmiştir.

"Sıfatlar" üst başlığı içerisinde yer verilen bölümler ise "Sıfat Teorisi, Ahval Teorisi, Mâna Teorisi, İlletsiz Haller Teorisi, İlahi Bilgi Teorisi, İrade Teorileri, Kudret Teorisi, Tekvin Teorisi, İlahî İsimler Teorisi"dir. "İlletsiz Haller Teorisi" bölümü, "Eş'arî Gerçekçiliği, Mu'tezile Gerçekçiliği ve Eş'arî Adılcılığı" alt başlıklarından oluşmaktadır.

"İlahî Bilgi Teorileri" başlığı ise, mahalsiz hâdis bilgi teorisi, değişmez ilahî bilgi teorisi ve ezeli ve külli ilahî bilgi teorisi üzerinden ele alınır. İrade teorileri "Zatî Mürid Teorisi, Kadim İrade Teorisi, Muhdes İrade Teorisi" ile "Rıza veya Bilgiye Özdeş İrade Teorisi" başlıklarından oluşmaktadır.

Kitabın III. cildi “Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead” başlığını taşır. “Nedensellik”, “Âdet, Tevlid, İlliyet, Gaye ve Hikmet, Salah-Aslah Teorisi, Vücûb Alellah Teorisi” başlıkları ile değerlendirilmekte; “ruh” teması kelamdaki teoriler, nefis teorisi, tecerrüd teorisi, özel kabiliyetler teorisi ile işlenmekte; “Nübüvvet” bahsi “İhtisas Teorisi, Mucize Teorisi, Tehaddî Teorisi, Felsefi Nübüvvet Teorisi, Tasavvufta Nübüvvet Teorisi, Velayet Teorisi, Hatmü’l-velâye Teorisi, İlâh-ı Mu’tekad Teorisi” bölümleri ile, son olarak “Mead” bahsi istihkak teorisi ve fenâ teorileri üzerinden sunulmaktadır.

Sümeyye Parıldar, Dr. Öğr. Üyesi

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /

Professor, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye.

ORCID ORCID 0000-0003-2718-3364

DOI 10.26570/isad.1056245

sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr

Yazarlar için not

- *İslam Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslami ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslam düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750-900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isad.isam.org.tr (Kılavuzlar/ Makale).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde **dergi@isam.org.tr** e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra bir adet dergi nüshası gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, ATLA RDB ve ERIH Plus tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslam Araştırmaları Dergisi* (*Turkish Journal of Islamic Studies*) is a biannual international, academic journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. An extended English abstract of 750-900 words and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with 1.5 spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at isad.isam.org.tr (Guidelines/Research Article).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to **dergi@isam.org.tr** or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, ATLA RDB, and ERIH Plus.