

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**EŞBÂH VE NEZÂİR LİTERATÜRÜ: İBN-i NÜCEYM VE
SUYÛTÎ ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Durmuş Reğaip YILMAZ

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Süleyman KAYA

HAZİRAN – 2016

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


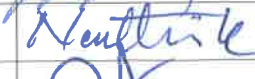

EŞBÂH VE NEZÂİR LİTERATÜRÜ: İBN-i NÜCEYM VE
SUYÛTÎ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Durmuş Reğaip YILMAZ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

Bu tez 01/06 2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği/Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doc. Dr. Süleyman KAYA	Basarılı	
Doc. Dr. Necmettin KILICKAYA	Basarılı	
Doc. Dr. Sener DUMAN	Basarılı	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını ve tezin herhangi bir kısmının bu üniversitede veya başka bir üniversitede yapılan başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Durmuş Reĝaip YILMAZ

01.06.2016

ÖNSÖZ

Bu tezin yazımında çalışmamı sahiplenerek titizlikle takip eden danışmanım Doç. Dr. Süleyman KAYA'ya değerli katkı ve emeklerinden dolayı içten teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım. Lisansüstü çalışma süresinde kendilerinden istifade ettiğim Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Doç. Dr. Soner DUMAN, Yrd. Doç. Dr. Abdussamet Bakkaloğlu, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Özcan hocalarım ile yetişmemde katkısı olan tüm hocalarıma teşekkür ederim.

Bu vesileyle tezimin son aşaması ve okunmasında yardımlarını esirgemeyen değerli meslektaşım Zekeriya TÜFEKÇİOĞLU ile teknik bilgilerinden istifade ettiğim değerli kardeşim Ayhan ŞEN, Murat KALIÇ ve ismini zikredemediğim diğer bütün arkadaşlarıma teşekkürlerimi bir borç bilirim. Son olarak bu günlere ulaşmamda emeklerini hiçbir zaman ödeyemeyeceğim annem ve babama, çalışmalarımı büyük bir aşkla destekleyen aileme şükranlarımı sunarım.

Durmuş Reğaip YILMAZ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	ii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: EŞBÂH VE NEZÂİR LİTERATÜRÜNÜN GENEL TAHLİLİ, SUYÛTÎ VE İBN NÜCEYM'İN HAYATLARI VE EŞBÂH NEZÂİR ADLI ESERLERİ	6
1.1. El-Eşbâh ve'n-Nezâir Literatürünün Kavramsal Tahlili, Tarihsel Seyri ve İslam Hukukundaki Yeri.....	6
1.1.1. İstilah ve Kavramlar.....	6
1.1.1.1. Kâide.....	6
1.1.1.2. Dâbıta	14
1.1.1.3. Eşbâh ve Nezâir	17
1.1.1.4. Nazariyye.....	18
1.1.2. el-Eşbâh ve'n-Nezâir'in Tarihsel Seyri.....	19
1.1.2.1. Kavâidin Ortaya Çıkışı ve Kaynakları	22
1.1.2.2. Fıkhî Kavâidin Gelişim- Tedvin ve İstikrar Dönemi	24
1.1.3. Kavâidin İslam Hukukundaki Yeri	26
1.1.3.1. Kavâidin Önemi ve Faydası	26
1.1.3.2. Kavâidin Hucciyet Değeri	28
1.2. Suyûtî ve İbn Nüceym'in Hayatı ve el-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserleri	30
1.2.1. Nüceym ve el-Eşbah ve'n-Nezâir'i.....	30
1.2.1.1. İbn Nüceym'in Hayatı	30
1.2.1.2. el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i.....	33
1.2.2. Suyûtî ve Eşbâh Nezâir'i.....	43
1.2.2.1. Suyûtî'nin Hayatı.....	43
1.2.2.2. el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i.....	45

BÖLÜM 2: EL-EŞBÂH VE'N-NEZÂİR KİTAPLARININ

KARŞILAŞTIRILMASI 58

2.1. Bütün İşler Maksatlarına Göre Hüküm Alır: الأمور بمقاصدها Kâidesi Çerçevesinde el-Eşbâh ve'n-Nezâir'lerin Karşılaştırılması.....	58
2.1.1.Niyetin Hakikati.....	61
2.1.2. Niyetin Ne İçin Meşru Kılındığı, Niyet Edilen İbadetin Vasfının (Farz, Nafile, Eda ve Kaza) Tayin Edilip Edilmemesi.....	62
2.1.3. İhlas ve İki İbadetin Arasını Birleştirme.....	69
2.1.4. Niyetin Vakti ve İbadet Süresince Niyetin Şart Olup Olmaması.....	75
2.1.5. Niyetin Mahalli	80
2.1.6. Niyetin Şartları.....	83
2.1.7. Tekmile ve Farklı Konular.....	88
2.2. Karşılaştırmada Tespit Edilen Hususlar.....	92
2.2.1. Üslup ve Yöntem Açısından	92
2.2.2. Tertip Açısından.....	96
2.2.3. Kâide ve Örnekler Açısından.....	102
SONUÇ.....	109
KAYNAKÇA	112
ÖZGEÇMİŞ.....	118

KISALTMALAR

- a.g. e.** : Adı geçen eser
b. : İbn, bin (oğul)
bkz. : Bakınız
b. y : Baskı yeri yok
c.c. : Celle celâlühü
h. : Hicri
hz. : Hazreti
k. : Kâide
md. : Madde
mk. : Makale
nşr. : Neşreden
r.a. : Radıyallahu anh
r.h : Rahmetullahi aleyhi
s. : Sayfa
sy. : Sayı
s.a.v. : Sallallahu aleyhi ve sellem
DİA. : Diyanet İslam Ansiklopedisi
İHAD : İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
thk. : Tahkik
ts. : Tarihsiz
v. : Vefat tarihi
vb. : Ve benzeri

Tezin Başlığı: Eşbâh ve Nezâir Literatürü: İbn-i Nüceym ve Suyûtî Örneği	
Tezin Yazarı: Durmuş Reğaip YILMAZ	Danışman: Doç. Dr. Süleyman KAYA
Kabul Tarihi : 01.06.2016	Sayfa Sayısı : v (ön kısım) + 118 (tez)
Anabilim dalı: Temel İslam Bilimleri	Bilim Dalı : İslam Hukuku
<p>Fıkhî kavâid ilmi, şer’î ilimler arasında yerleşik bir konuma sahiptir. Ancak bu ilim, belirli zamandaki belirli alimler tarafından bir defada ortaya konulmuş değildir. Bilakis onun mefhumu, form ve kalıpları muhtelif asırlarda her mezhebin ileri gelen büyük fakihleri elinde tedricen oluşmuştur. Küllî kâidelerin ayrı bir ilim olarak doğuşunda Hanefî mezhebi alimleri öncelik sahibi olmakla beraber bu durum İzz b. Abdusselâm’dan başlamak üzere Şafîî mezhebi lehine gelişme göstermeye başlamış ve İmam Suyûtî ile istikrara kavuşmuştur.</p> <p>Tezimizin konusu olarak belirlediğimiz İbn Nüceym’in <i>el-Eşbâh ve ’n-nezâir</i>’i ile Suyûtî’nin <i>el-Eşbâh ve ’n-nezâir</i>’i hicrî onuncu asır eserleri arasında bulunmaktadır. Bu dönem, kavaid literatürünün olgunlaştığı, önceki birikimlerin derlendiği, kâidelerin ifade yapılarının berraklaştığı ve kavâid eserlerinde kullanılan tasnif yönteminin belirli bir sistematige kavuştuğu dönemdir.</p> <p>İbn Nüceym, bazı farklarla beraber tertip, üslup ve muhteva bakımından çoğunlukla Suyûtî’den faydalanarak <i>el-Eşbâh</i>’ını oluşturmuştur. Bu kazanımı, Hanefî ekolünün 65’e yakın metin, şerh ve fetva türü müktesebatından aldığı fıkıh nosyonuna uyarlayarak geliştirmiştir. Bu şekilde yedinci yüzyıldan itibaren inkıtaya uğramaya başlayan Hanefî kavâid edebiyatını tekrar canlandırmış ve kendisinden sonrakiler için çığır açarak kitabı üzerinde yapılan onlarca çalışmaya zemin hazırlamıştır.</p> <p>Bu çalışma mezkur iki eserin genel muhtevasını “<i>Bütün işler maksatlarına göre hüküm alır</i>” kâidesi çerçevesinde ele alıp bu kâidenin kapsamına giren bütün fıkhî konuları, babları ve meseleleri mukayeseli olarak incelemek amacıyla yapılmıştır. Bu sayede eşbâh nezâir çalışmalarının tündengelim metoduna dayanarak furû-ı fıkıh içerisindeki geniş birikim ve müktesebatın küllî kâideler bağlamında yeniden taranması ve gözden geçirilmesi sonucunda oluştuğunu müşahade ettik. Nitekim İbn Nüceym ve Suyûtî’nin bazı küllî kâideleri örnek ve hükümleriyle anlattıktan sonra “<i>Gördüğünüz gibi bu kâide fıkhın ekseri bablarını ve konusunu kapsamaktadır</i>” sözüne yer vermeleri buna işaret etmektedir.</p>	
Anahtar Kelimeler: Fıkhî Küllî Kâide, Dâbita, Suyûtî, İbn Nüceym, el-Eşbâh ve ’n-Nezâir	

Title of the Thesis: Eşbâh and Nezâir literature: Ibn Nüceym and Suyûtî Example	
Author: Durmuş Reğaip YILMAZ	Supervisor: Assoc Prof. Süleyman KAYA
Date: 01.June 2016	Nu.of pages: v (pre text) + 118 (main body)
Department: Basic Islamic Sciences Subfield: Islamic law	
<p>Hanafi sect scholars take precedence in codification of Furu-fiqh, as well as establishment of fiqh rules and use these rules as evidence in the matter.</p> <p>This approach started from "Izz b. Abdusselâm" and began to show improvement in favor of the Shafi sect and finally it attained stability with Imam Suyuti.</p> <p>We Identified "el-Eşbâh ve Nezâir by Ibn Nüceym and el-Eşbâh ve Nezâir by Suyûtî" as the subject of our thesis. These are from the Hijri tenth century works.</p> <p>Kavâid literature matured at this period. The previous accumulations compiled. The expression of the Kavâid rules clarified and the methods of classification used in the Kavâid works gained systematic.</p> <p>Ibn Nüceym has created the el-Eşbâh mostly benefiting from Suyuti with some differences in terms of style, scheme and content. İbn Nüceym developed this salvaging by applying the type of legislation takes notion of fiqh from the nearly 65 text, commentary and fatwa from Hanafi School.</p> <p>In this way, Hanafi kavâid literature revived since cessation of the beginning of the seventh century and he has made it possible for next generation to dozens of studies on his book.</p> <p>We have made efforts to promote a comparative approach for general content of these two works together with all the fiqh subjects, titles and issues that are covering the "it is governed by the purpose of all things" statements.</p> <p>We observed that Eşbâh Nezâir works occur (based on the deductive method) as a result of extensive knowledge of fiqh rules, rescan the holistic context of the acquis and the review.</p> <p>After describing some of Suyuti and Ibn Nüceym fiqh rules with examples and regulations, it indicates following statement "as you can see, this covers predominately titles and subjects of fiqh rules" in these works.</p> <p>However, this situation has been preventing the performance of the broad of fiqh analysis and thinking. As a result the subject and matter of fiqh pointed out briefly.</p>	
Keywords: Furu-fiqh, el-Eşbâh ve Nezâir, İbn Nüceym, Suyûtî, Kavâid literature	

GİRİŞ

Çalışmamızın Yöntemi

İslam hukuku başlangıçta fer'î meselelere çözümler üreterek meseleci bir tarzda doğmuş ve bu metot gelişme döneminde de bir yönüyle devam etmiştir.¹

İslam alimleri fikha çok büyük önem vermişlerdir. Bu alanda çok önemli gayretler göstererek manzum ve nesir birçok eserler meydana getirmişlerdir. Bu alimlerden bir kısmı fer'î bakımdan fikha önem vererek fikhin bablarını, meselelerini ve furuunu geniş bir şekilde ele almışlardır. Bir kısım alimler de fikhin delillerine daha çok önem vererek fakihlerin kitaplarında kullandıkları hadisleri tahrir etmişler ve bu alanda çeşitli kitaplar ortaya koymuşlardır. Bir gurup alim ise fikhî meselelerin usulle alakalı kâideleriyle ilişkisini konu edinmiştir.

Diğer bir gurup alim de fikhî meselelerin kâide ve dâbitalarıyla bağlantısını kurmuşlar; bu işlemi yaparken fikhî meseleleri araştırmışlar ve bunları birbirlerine mukayese etmişler ve bunun sonucunda fikhî meseleler arasındaki ortak noktayı belirleyerek fikhî kâideyi oluşturmuşlardır.

Bu şekilde kavâid literatürünün ortaya çıkışındaki etkenlerin başında fikh ilminin oluşum sürecinden itibaren, İslam hukukçularının zihninde ana ilkelere dayanan hukuk anlayışının varlığı ve bu anlayış çerçevesinde ortaya konan zengin bir malzemenin bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz.² Nitekim zengin fikh külliyatından incelenen bazı eserlerde tespit edilen kâidelerle sonraki dönemlerde müstakil olarak kaleme alınan kavâid literatürüne ait eserlerde geçen kâideler arasındaki benzerliği buna delil olarak gösterebiliriz.

Kur'ân'ın veciz ifade yapısı ve Resûlullah (s.a.v)'in az sözle çok derin ve kapsamlı manalar içeren hadisleri, Müslüman bilginlerin düşüncelerini özlü bir şekilde dile getirmelerini sağlamış; ayrıca bu iki kaynağın istikrası neticesinde fakihler ictihad ederken müracaat ettikleri genel ilke ve prensiplere ulaşmışlardır. Aslî kaynaklara bağlı bir yorum tarzı ortaya koymaya çalışan fukaha ictihad faaliyetinde vardığı sonuçların tenakuzdan uzak olmasına önem vermiş, bu sebeple ilkelere bağlı ve

¹ Mustafa Baktır, "Eşbâh ve Nezâir" *DİA*, XI, 456.

² Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Furu-ı Fıkıh Eserlerinde Fikhî Kâidelerin Uygulama Alanına Bir Örnek Olarak Bedâi'u's-Sanâi'*, İHAD, Sy. 8, 2006, s. 98.

ilkeler ile uyumlu bir ictihad sistemi oluşturmuştur. Bu da her müctehidin belirli bir sistem dâhilinde prensiplere bağlı kalmasını ve esas aldığı prensipler çerçevesinde bir yorum faaliyeti geliştirmesini beraberinde getirmiştir. Bu sebeple değişik ekollere mensup fakihlerin fikhî meselelere getirdikleri yorumlar farklı olmasına rağmen hepsi ortak olarak kâidelere müracaat etmişlerdir. Müctehidlerin meseleleri ta'lil ve izah ederken, başka fıkıh ekollerinin görüşlerini tenkit ederken ve mezhep içi tartışmalarda ve bazı fikhî meselelerin hükmünü istinbatta kâideler ile istidlalde bulunmaları, fikhî kâidelerin İslam hukukundaki önemini göstermektedir.³

Çalışmamızın Önemi

Bizim bu araştırmamızda fikhî kavâid edebiyatının yanında furûk, tahricü'l-furû ale'l-usûl, merâsîl, eşbâh nezâir, hıyel ve elğâz gibi fikhın alt dallarının birçoğunu içerisinde barındıran yazım türü olan *eşbâh* ve *nezâir* eserlerini incelememiz çalışmamızın zor tarafını teşkil etmektedir. Bu itibarla esas aldığımız *eşbâh nezâir* kitapları muhteva, yöntem ve küllî kâidelerin sayısı bakımından genel olarak değerlendirilmekle beraber; çalışmamız asıl olarak “*Bütün işler maksatlarına göre hüküm alır*” kâidesi bazında fikhî kâideleri ele alış tarzları, altına giren konular, bu konularla ilgili meseleler ve varılan hükümler açısından karşılaştırılmaları ile sınırlandırılmıştır.

Mezhep imamları ve onların talebeleri tarafından verilen binlerce fetvanın sistematize edilmesi ve bir tasnife tabi tutulması ile bunları belli kâide ve esaslar altında toplama ihtiyacı izaha gerek olmayacak şekilde ortadadır. Dolayısıyla bu kâideler, bir ihtiyaç ve zarureten doğmuş, bazı merhalelerden geçtikten sonra nihai şeklini almıştır. Nitekim ilk Hanefî usulcülerinden Kerhî bu işi başlatmış, ondan sonra gelen Debûsî ile hilaf ve tahricü'l-furû ilim dallarıyla iç içe gelişmesini sürdürmüş ve bundan sonra mezhep ve memleket değiştirerek 9. asra kadar Şâfiî fakihler eliyle bu alanda büyük mesafe katedilmiştir. Bu itibarla olgunluk çağı kabul edebileceğimiz 10. asra kavâid alanında damgasını vuran iki önemli eser Şâfiî mezhebinin en olgun ve yetkin eseri olan Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i ile yöntem ve metot bakımından İbn Sübkî ve Suyûtî'yi takip eden ve Hanefî

³ Necmettin Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, İstanbul 2005 (Yüksek Lisans Tezi), s. 38.

mezhebinin kavâid alanına dair çalışmalardaki kopukluğu gideren İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i sayılabilir.

Çalışmamızı önemli kılan bir diğer sebep de çok geniş yelpazede oluşan fikhî müktesebâtın geriye dönük olarak okunması sonucu oluşan ve fikhin meyvesi durumunda olan fikhî küllî kâidelerin kavâid edebiyatına ait eşbâh ve nezâir yazım türlerinde bir üst başlık olarak ele alınıp bunlarla ilgili bütün fikhî babların, konuların ve meselelerin tündengelim metodu ile tekrar gözden geçirilmesini sağlamasıdır. Bu bakımdan fikhî kâideler, fetvaların ve icihadların doğrulanma ve yanlışlanmasında ciddi bir kriter sayılabilir. Bu özelliklere sahip olan ve tezimizin konusunu teşkil eden *el-Eşbâh ve'n-nezâir* eserleri, ayrıca kendilerinden sonraki çalışmalara yön vermişler; özellikle Mecelle gibi kanunlaştırma çalışmaları için önemli bir kilometre taşı fonksiyonunu üstlenmişlerdir.

Çalışmamızın Amacı ve Sınırlandırılması

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

Biz bu bağlamda çalışmamıza konu olarak isim ve muhteva bakımından birbirine benzemekle beraber iki farklı mezhebin fikhî düşünce yapısını yansıtan İbn Nüceym ve Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı kitaplarını belirledik. Bizi bu çalışmaya sevk eden sebep bu iki eserin kavâid edebiyatı çalışmalarının en gelişmiş örnekleri olmaları ve kendilerinden sonra gelişmeye devam eden sürece yön vermelerine rağmen ilim dünyasında bu iki eser üzerinde yeterince inceleme yapılmamış olmasıdır. Ayrıca bu eserlerin küllî kâidelerle birlikte bütün furû-i fikh eserlerini tarayarak fikhî meseleleri ilgili olduğu kâide ile bağlantısını kurarak bir araya toplamış olmaları da diğer bir etkendir.

Bu çalışmamızın temel amacı bu iki eserin ele aldıkları fikhî kâideler açısından benzerlik ve farklılıkları ile bu kâideler bağlamında ele alınan fikhî konular,

meseleler, örnekler ve varılan sonuçlar ve hükümler açısından benzerlik ve farkları tespit etmeye çalışmaktır. Her iki eserin de çalışmamızın dışında kalan ana fikhî küllî kâideler altında ele aldıkları fikhî konu ve meseleler ile *sıkça meydana gelen ve fakihin bilmemesinin ayıp sayıldığı fikhî hükümlerin* karşılaştırılması ve değerlendirilmesi ayrı çalışmalar yapmayı gerektirecek kadar geniş malzeme barındırmaktadır. Özellikle İbn Nüceym'in kitabının ikinci bölümünde *Fevâid* başlığı ile fikhî babları sistematüğinde fikhî konularına mezc olmuş bir şekilde ele aldığı beşyüz adet fikhî dâbıta çalışmaya değer ayrı bir tez konusu olmaya elverişlidir.

Tezimizin konusuyla ilgili belirlediğimiz amaçlara ulaşılabilmesi için öncelikli olarak şu sorulara cevap verilmesi gerekmektedir. Kâide, dâbıt, eşbâh nezâir ve nazariye kavramlarının mahiyeti nedir? İslam Hukukunda Küllî kâidelerin ortaya çıkması ve gelişmesi nasıl olmuştur? Kavâid edebiyatı ve eşbâh nezâir literatürünün tarihsel serüveni nasıl gerçekleşmiştir? Küllî kâidelerin İslam Hukukundaki önemi ve kaynaklık durumu nedir? Nitekim biz, birinci bölümde bu soruların cevaplarını bulmaya çalıştık. Daha sonra tezimizin asıl bölümüyle ilgili olarak da İbn Nüceym ve Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve 'n-nezâir*'lerinin önemi ve kavâid edebiyatı açısından konumu nedir? Yöntem, üslûp ve muhtevâ bakımından aralarındaki benzerlik ve farklar nelerdir? Kâide, örnek ve meseleleri ele alış tarzları açısından benzerlik ve farkları nelerdir? gibi sorulara cevap aradık.

Tezimiz bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmamızın önemi, kapsamı, amacı ve yöntemine yer verildikten sonra tezimizin asıl konusuna giriş ve zihinsel alt yapı oluşturmak adına Bölüm 1'de "*el-Eşbâh ve 'n-Nezâir Literatürünün Kavramsal Tahlili, Tarihsel Seyri ve İslam Hukukundaki Yeri*" başlığı altında küllî kâide, fikhî kâide ve onlarla ilgili dâbıta, eşbâh nezâir ve nazariye gibi kavramların tarifî, aralarındaki ilişki tahlil edilmiş, kavâid edebiyatının ve ona bağlı olarak eşbâh nezâir literatürünün doğuşu ve tarihsel seyri ile küllî kâidelerin önemi, fonksiyonu ve kaynaklık değeri üzerinde durulmuştur. Yine bu bölümde kitaplarının karşılaştırılmasını tezimizin konusu olarak seçtiğimiz İbn Nüceym ve Suyûtî'nin ilmî ve şahsî hayatları ile kavâid edebiyatı eşbâh ve nezâir literatürü alanında kaleme aldıkları *el-Eşbâh ve 'n-nezâir* adlı kitapları genel hatlarıyla tanıtılmıştır. İkinci bölümde ise *eşbâh ve nezâir* kitapları genel olarak üslup, yöntem, metot, küllî kâideler, tertip ve örnekler bakımından; özel olarak da "*Bütün işler maksatlarına*

göre hüküm alır” kâidesi altına giren meseleler ve hükümleri açısından karşılaştırılmıştır.

Nitekim tezimizin ana bölümü olan ikinci bölüme konu olarak seçtiğimiz bu kâide İslam dininin dayandığı ve meşru kıldığı ana umdelerden birisini teşkil etmektedir. Bu açıdan bu kâideyle bağlantılı olan birçok fikhî hükümleri Suyûtî ve İbn Nüceym özelinde Şafîî ve Hanefî mezheplerine göre mukayeseli bir tarzda incelemenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

Ana küllî kâideler ve diğer fikhî küllî kâideler bütün mezhepler tarafından kabul edilmesi ve ortak olarak kullanılmasına rağmen bunların altına giren fikhî meseleler incelenirken bunların bazılarında farklı hükümlere ulaşılması mezheplerin bu kâidelere bakış açısının farklı olduğunu göstermektedir. Hatta mezhep içi ihtilafı bazı meselelerde de kâidelere farklı bakış açılarıyla yaklaşıldığı görülmektedir. Nitekim İbn Nüceym ve Suyûtî de birinci kâide altında ele aldıkları meselelerin bazılarında mezheplerinin sistem ve doktrinini gereği farklı sonuçlara varmışlar; mezhep içinde farklı görüş, icthad ve fetvaya sahip olan meselelerde de bunlara işaret etmişlerdir.

Çalışmamız için esas aldığımız konu, sunduğu malzeme itibariyle yüksek lisans tezinin fevkinde olması hasebiyle birinci ana küllî kâidenin karşılaştırılmasıyla yetinilmiş; hatta bu kâide altında ele alınan konular ve meseleler özetlenerek anlatılmaya çalışılmıştır.

Bu bakımdan biz birinci küllî kâide çerçevesinde İbn Nüceym ve Suyûtî’nin *el-Eşbâh*’ları özelinde Şafîî ve Hanefî mezhebinin fikhî bakış açılarını teşhis etmeye ve tanıtmaya çalıştık. Bu çalışmamız diğer küllî kâideler ve fikhî bölümlerle ilgili tahlîlî ve mukayese türü çalışmalara bir nebze sebep teşkil etmesi veya bu konuda ışık tutucu olması bizim için mutluluk kaynağı olacaktır. Ayrıca daha orijinal ve kapsamlı mukayese ve tahlil çalışmalarının yapılması şahsıma ve bütün akademi dünyasına yapacağı katkı izahtan vârestedir.

BÖLÜM 1: EŞBÂH VE NEZÂİR LİTERATÜRÜNÜN GENEL TAHLİLİ, SUYÛTÎ VE İBN NÜCEYM'İN HAYATLARI VE EŞBÂH NEZÂİR ADLI ESERLERİ

1.1.El-Eşbâh ve'n-Nezâir Literatürünün Kavramsal Tahlili, Tarihsel Seyri ve İslam Hukukundaki Yeri

1.1.1 İstilah ve Kavramlar

1.1.1.1 Kâide

Sözlükte “oturmak” anlamındaki *قعود* mastarından türemiş olan *قاعدة* kelimesinin çoğulu *قواعد* şeklinde gelir⁴. Sözlükte, asıl, temel, esas ve evin temeli⁵ gibi anlamlara gelen kâide kelimesi Zeccac'ın ifadesine göre; binanın dayandığı sütunlar anlamında da kullanılmaktadır.⁶

Kâide kelimesi, evin temelleri gibi hissî varlıkları kapsadığı gibi *قواعد الدين ودعائمه*: *Dinin temelleri ve destekçileri*' örneğindeki gibi manevi şeyleri de kapsar.⁷ Kâide kelimesinin manevî varlıklarda kullanılması mecazidir. Aynı şekilde fakihlerin bu kelimeyi fikhî kâideler alanında kullanması da bu kabil bir kullanımdır.⁸

Zemahşeri'nin Keşşaf'ta açıkladığına göre kâide kelimesi çoğu defa sıfat olup sözlük anlamında istikrar ve sebat manası da bulunmaktadır.⁹ Nitekim hayızdan kesilmiş, artık çocuk sahibi olmaktan ümidini yitirmiş kadınlar için de kavâid kelimesi kullanılmaktadır.¹⁰

⁴ Cevheri, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye* (es-Sihâh), (nşr. Dâru'l-Hadis), Kahire 2009, "k.'a.d." md, 955; Zebidi, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr. Dâru'l-Hidâye), "k.'a.d." md, IX, 44, 60; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 2006, "k.'a.d." md, XI, 212, 216.

⁵ Cevheri, *es-Sihâh*, a.g. md, 955; Zebidi, *Tâcu'l-Arûs* a.g.md, IX, 60; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, a.g.md, XI, 216; Râğıp el-İsfehâni, *el-Müfredât Fi Ğaribi'l-Kur'ân*, (nşr. el-Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire ts; "k.'a.d." md, 410.

⁶ Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, a. g. md, IX, 60; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, a.g.md, XI, 216.

⁷ Salih b. Ğanim Sedlan, *el-Kavâidü'l-Fikhiyyetü'l-Kübrâ*, (nşr. Daru'l-Balansiyye), Riyad 1417, s. 12; Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fikhiyye ve Eseruhâ Fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Doktora çalışması 1984, s.1; Ahmed b. Yahya el-Venşerîsî, *İdâhu'l-mesâlik ilâ kavâidi'l-imam Ebû Abdullah Mâlik*, thk: Sadık Abdurrahman Ğurbânî, Beyrut 2006 (dirâse), s. 29.

⁸ Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî, *el-Kavâid*, thk: Ahmed b. Abdullah b. Humejd (dirâse), I, s. 104.

⁹ Mahmud b. Ömer Zemahşeri, *Keşşaf*, (nşr. Daru'l-kitabi'l-arabi), Beyrut-Lübnan 2008, I, s. 143; Bedreddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Mensûr Fi'l-Kavâid*, (nşr. Dr. Teysir Faik Ahmed Mahmud), Kuveyt 1982, I, Muhakkikin mukaddimesi, s. 9.

¹⁰ Cevheri, *es-Sihâh*, a. g. md, 955; Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, a. g. md, IX, s. 49; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, a.g.md, XI, s. 215; Heyet (İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Ziyat, Hâmid Abdu'l-Kâdir, Muhammed Ali en-Neccar) *el-Mu'cemu'l-Vasît*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Kahire 1972, II, s. 748; Râğıp el-İsfehâni, *el-Müfredât*, a. g. md, 409.

Her ilmin kendine mahsus kâideleri vardır. Çünkü kural anlamında kâide sadece bir ilme mahsus olmayıp bütün ilimler arasında ortak bir değerdir. Dolayısıyla bütün ilimlerde umumi olan kâide ıstılahı için geçerli olan tarifler yapıldığı gibi ifade ve manada küçük bazı değiştirmelerle fikhî kâideye mahsus ıstılahın da tanımı yapılmıştır.¹¹

İlk dönem fıkıh eserlerinde ve muhtelif diğer ilimlerde bu kavram sıkça kullanılmış olmakla birlikte hicri 8. asırdan önceki fıkıh ve usûl ehlinin ıstılahında kâidenin tanımına rastlanmamaktadır. Bununla birlikte kâidenin manası alimler tarafından bilinmekte idi. Nitekim erken dönem İslam filozof ve mantıkçıları kanun kelimesini *kâide* anlamında kullanmışlar, konuyla ilgili araştırmalarında hucet ve delillerden oluşan kazıyyeler ile kabulü zorunlu olan ve olmayan mukaddimeler hakkında bir çok söz söylemişlerdir. Bu şekilde kâide ve kazıyye terimleri literatüre yerleşmeye başlamıştır.¹²

Biz bu çalışmamızda öncelikle bütün ilimlerde umumi olan kâide ıstılahıyla alakalı yapılan bazı tanımlara, bu konudaki açıklama ve birtakım değerlendirmelere yer vereceğiz. Ardından fikhî kâidelere mahsus tanımları ele alıp bu konudaki açıklamalara yer vereceğiz. Daha sonra Mustafa Zerkâ, Ali en-Nedvî ve Yakup el-Bâhuseyn gibi bazı muasır alimlerin fikhî kâideyle ilgili tanımlarına baktıktan sonra fikhî kâidenin usulî kâidelerden farkını ele alacağız. Kâidenin diğer ıstılahlarla olan ilişkisini, her ıstılahın kendi başlığı altında işleyeceğiz.

Sadru'ş-Şerîa (v.747/1345) *et-Tavdîh*'de usûl-i fikhî; “*Kendisiyle fıkıha ulaşılan kâideleri bilmektir*” diye tarif ettikten sonra kâideyi ele alarak; القواعد: القضايا الكلية *Kavâid; küllî kazıyyelerdir*” demektedir.¹³ Kâide, *kadâ** diye isimlendirilen hükme şamil olduğu için bu şekilde isimlendirilmiştir.¹⁴

¹¹ Yakup b. Abdu'l-Vahhab el-Bâhuseyn, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye el-Mebadiu el-Mukavvımatu el-Masadiru ed-Deliliyye et-Tetavvur*, (nşr. Mektebetü'r-Rüşd-Şeriketü'r-Riyad)1998 Riyad, s.16, 40; Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fıkhiyye*, s. 2.

¹² Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 16, 19; Mustafa Baktır, “Kâide” *DİA*, XXIV, 205.

¹³ Ubeydullah b. Mesud b. Muhammed el-Mahbûbî (Küçük Sadru'ş-Şerîa diye meşhurdur), *et-Tavdîh Fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh (Şerhu't-telvîh ale't-Tavdîh* ile beraber), I, s. 34.

* Kazıyye, farklı bakış açılarına göre değişik isimlerle isimlendirilir. Sa'düddin et-Teftezânî'nin bu konuyla ilgili açıklamasını önemli bulduğumuz için aynen buraya kaydettik. Şöyle ki: *Sıdk ve Kizbe İhtimali Olan Tam Mürekkeb Söz*; hükme şamil olması bakımından *kazıyye*, doğruya ve yalana ihtimali olması bakımından *haber*, delilden bir parça olması bakımından *mukaddime*, delille istenilmesi bakımından *matlûb*, delilden meydana gelmesi bakımından *netice*, bilgi konusunda meydana gelmesi ve hakkında soru sorulması bakımından *mes'ele* diye isimlendirilir. Hepsinin zâtı aynıdır. Ancak ibarelerin farklı olması bakış açılarının değişik olmasıyla

Sadru'ş-Şerîa küllî kazıyyeyi, fikhî meseleler hakkındaki delilin iki mukaddimesinden biri olan söz olarak tefsir etmiştir.¹⁵ Bu söz kıyasın kübrâ olan mukaddimesidir.

el-Misbah müellifi el-Feyyumi (v.770/1368) *kâideyi*, ıstılahta "zabıt" manasında ele alır ve "*Bütün cüzlerini içine alan küllî bir emir*" olarak tarif eder.¹⁶

Taceddin İbn Sübkî (v.771/1369) de *kâideyi*; "الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم" *İçerisinde birçok cüz'iyât bulunan ve bu cüz'î mes'elelerin hükümleri kendisinden anlaşılın küllî emir*" olarak tarif ettikten sonra "Şüphe اليقين لا يرفع بالشك" *Şüphe ile yakîn kalkmaz*" sözü ile fikhın sadece bir bâbına mahsus olmayan ve "كل كفارة سببها" *Sebebi ma'siyet (günah) olan her keffâret, âciliyet iktiza eder*" sözü ile de sadece bir bâba mahsus olan kâideleri örneklendirmektedir.¹⁷ Bu tarifteki küllî emirden maksat; küllî kazıyyedir.¹⁸

Sa'düddin et-Teftezânî (v. 793/1391) ise; "حكم كلي ينطبق علي جزئياته ليتعرف أحكامها منه" *Cüz'iyâtının hükümleri kendisi vasıtasıyla bilinebilmesi için cüz'î meselelerini içinde bulunduran küllî hükümdür*" diyerek *kâideyi* tanımlamış ve "*Kıyasın delâlet ettiği her hüküm sabittir*" sözüyle de onu örneklendirmiştir.¹⁹

Cürcanî de (v.816/1413) *Tarifat'*ında *kâideyi* şöyle tarif ediyor: "قضية كلية منطبقة علي جميع جزئياتها" *Cüz'iyâtının tamamını içine alan küllî bir kazıyyedir.*"²⁰

Bu ve diğer tariflerdeki *intibak* الانطباق , *iştimal* الاشتمال (şümûl) ile tefsir olunmuştur. Yani küllî'nin cüz'iyâtını içinde bulundurması ve onlar üzerine uygulanması, onları kapsamaması anlamına gelir. Fakat kapsamadan maksat; bilfiil kapsama değil bilfiile yakın olan bilkuvve kapsamadır. Cüz'iyattan murat ise kâidenin mevzu'u olan bu küllî mefhumun fertleridir.

ilgilidir. Bkz. Taftazânî, *Şerhu't-telviḥ ale't-Tavdîḥ*, I, s. 35. Aynı açıklama Cürcânî'nin *Ta'rifât'*ında da mevcuttur. Bkz. s. 162.

¹⁴ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s.19.

¹⁵ Ubeydullah el-Mahbûbî, *et-Tavdîḥ (Şerhu't-telviḥ ale't-Tavdîḥ* ile beraber), I, s. 35.

¹⁶ Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî (sonra el-Hamevî), *el-Misbâhu'l-Münîr Fî Ğaribi'ş-Şerhi'l-Kebîr* (nşr. el-Mektebetü'l-İlmiyye- Beyrut), "k.'a.d." md., II, s. 510.

¹⁷ Ebu Nasr Abdu'l-Vahhab b. Ali b. Abdu'l-Kâfi el-Ensarî Tacüddin İbnu's-Sübkî, *el-Eşbâḥ ve'n-Nezâir*, I. Baskı, Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1991, I, s. 11.

¹⁸ Muhammed b. Ali b. El-Kâdî Muhammed el-Fârûkî el-Hanevî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*, I. Baskı, Thk: Ali Dehruç, Farsça'dan Arapça'ya Nakleden: Abdullah el-Hâlidî, Mektebetü Lübnan Naşirun, Beyrut 1996, II, s. 1295.

¹⁹ Sa'düddin Mesud b. Ömer et-Teftezânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdîḥ*, Nşr. Mektebetü Sabîḥ, Mısır, b.y ve ts., I, s. 34.

²⁰ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifat*, Nşr. Daru'l-Marife, Beyrut 2007, s. 157.

Bunun kısaca izahı; ‘المشقة تجلب التيسير’ *Meşakkat kolaylığı celp eder*’ denildiğinde meşakkat sözünden anlaşılan bir anlam vardır. O da caddelerin çamurlarından, kuşların dışkılarından ve pirelerin kanından kaçınmak gibi hariçte birçok fertleri olan küllî bir şeydir. Bu itibarla ‘*Caddelerin çamurlarından kaçınmak meşakkattir*’, ‘*Kuşların dışkılarından kaçınmak meşakkattir*’ ve ‘*Pirelerin kanından kaçınmak meşakkattir*’ denilebilir. Dolayısıyla küllî emrin bu fertlerine uygulanması sonucu onların hükümleri öğrenilmiş olur. O da meşakkatin kolaylığı gerektirmesidir.²¹

Sadru’ş-Şerîa, kâidenin cüz’î mefhumlarını içerisinde bulundurmasına değinmemiş, sadece “*Kavâid; küllî kazıyyelerdir*” tarifıyla iktifa etmiştir. Aslında diğer alimlerin kâideyi tariflerindeki; “*Cüz’iyyâtının hükümleri kendisiyle bilinebilmesi için bütün cüz’î mefhumlarını içerisinde bulunduran kazıyye*” ve benzeri ifadeler kâidenin küllîliğine dönmektedir. Bu takdirde cüz’î mefhumlar küllî hükme dahil olması hasebiyle cüz’iyyâtın hükümleri de bilkuvve bilinmiş olmaktadır. Kâziyye bütün cüz’iyyâtını kapsamaması ve onlara uygulanması sonucu küllî olabilir. Dolayısıyla tariflerdeki bu kısımlar kâidenin manasından fazladır.²² Sonuç olarak bize göre bütün ilimler için geçerli olan umumi ıstılah olarak “*Kâidenin; küllî kazıyyeler*” şeklinde tarif edilmesi yeterlidir.

Buraya kadar kâidenin bütün ilimlerde umûmî olan ıstılâhî anlamıyla ilgili tariflerini inceledik. Bundan sonra fikhî kâidenin hususi manasıyla alakalı tarifleri ele alacağız. Bu tarifler içerisinde en belirgin ve temayüz etmiş olanları Makkarî ve Hamevî’ye ait olanlardır.

Makkarî, fikhî kâideyi; جملة و جملة من العقود و جملة من المعاني العقلية العامة و اعم من العقود و جملة من الضوابط الفقهية الخاصة; *Usûlî kaide ve sair umumi aklî manalardan daha hususi, akitler ve özel fikhî dabitelerin tamamından daha umumi olan her küllî kâidedir*” şeklinde tarif etmiştir.²³ Fikhî kâidenin bu tarifi başka kâidelerin girmesine engel olması ve fikhî kâideye tam uyması bakımından ayrıcalıklı olmasıyla birlikte; bu tarifte de bir tür kapalılık ve belirsizlik bulunmaktadır. Ebu’l-Abbas el-Mencûr (v. 995/1586) ile muasır araştırmacılardan Doktor Muhammed er-Rukî’nin *Fikhî Kâideleşirme Nazariyesi* adlı risalesinde bu tarifin açıklamasıyla alakalı farklı görüşler

²¹ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 25, 26.

²² Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 32, 35, 36, 37.

²³ Makkarî, *el-Kavâid*, I, s. 212.

serdetmeleri de buna delalet etmektedir. Halbuki tarifte netlik ve açıklık olması asıldır.²⁴

el-Eşbâh şarihi Hamevî (v.1098/1687) ise, *Telvîh*'de ve diğer kitaplarda verilen kâidenin tarifini buraya uygun bulmamaktadır. Zira fukahaya göre kâidenin tarifi, nahivcilere ve usûlcülere göre olan tariftan farklıdır. Bu itibarla fukahaya göre kâideyi: “ حكم أكثرى لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه ”; Cüz’iyatının hükümleri kendisi vasıtasıyla bilinmesi için cüz’iyatının ekserisine şamil olan -küllî değil- ekserî hükümdür” şeklinde tarif etmiştir.²⁵

Muhammed Ali Hüseyin el-Mâlikî *Tehzîbu'l-Furûk*'unda bu konuya değinerek Malikî alimlerinden Abdu'l-Bâkî ez-Zurkânî'den fikhî kâidelerin çoğunun ağlebî olduğunu aktarmıştır.²⁶ Fikhî kâidelerin çoğunun ağlebî olduğunu kabul etmek; şekil ve hükümleri, bu kâidelerin hükmüne ters olan müstesna ve şâz* meselelerin varlığıyla bağlantılıdır.²⁷ Ancak bu sebepler, Şâtîbî gibi bir kısım alimleri ikna edici olmamıştır. Zira bu alimlere göre kâidelerde bulunan bu istisnalar, kâidelerin küllîliğini ve umûmîliğini zedelemesiz.²⁸

Şâtîbî'nin bu konudaki sözlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Öncelikle Şârî'nin maksadı, umumi kâidelerle mahlukatı düzene koymak olunca –ancak alışkanlık, âdet ve geleneklerde sünnetullah, umumi değil ekseri olarak cereyan etmesi ve şeriat da bu halin gerektirdiği şekilde ortaya konmuş olması hasebiyle- kâidelerin, hiçbir cüz’înin kendisinden ayrılmadığı küllî âm olan umumilik değil de

²⁴ Mencûr ve Rûkî'nin bu tarifi tefsirleriyle alakalı bilgilere bkz. Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 41, 42, 43, 44; Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fıkhiyye*, s. 3.

²⁵ Şihabuddin Ahmed b. Muhammed Mekki el-Hamevî, *Ğamzu Uyuni'l-Besâir*, Nşr. Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I, s. 51.

²⁶ Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Mâlikî, *Tehzîbü'l-furûk ve'l-kavâidi's-sünniyye fi'l-esrari'l-fıkhiyye*, Mektebetü Şâmîle (Karâfî'nin *Furûk*'u ile beraber), I, s. 36.

* Bu şâz ve müstesna meseleler düşünüldüğünde fakihlerin ince bakış açılarının bulunduğu ortaya çıkmış olur. Şöyle ki; onlar, herhangi bir kâideden müstesna olan bu mesele ve şekillerin başka bir kâideye göre *tahriç* edilmesinin daha uygun olacağını söylemektedirler. Böylece bu durum, usulü fıkıhtaki *kıyasın* durumuna benzemiş olur ki; bazı gerekçelerden dolayı kıyastan istihsana dönüldüğü gibi burada da bu kâidelerin bazı fûruları *eser*, *icma* ve *zaruret* sebebiyle kâidesine ters düşerek hükümde aynılıktan çıkmakta ve bu kâidenin müstesnası durumunda olmaktadır. Selem'de aslında madumun satışı caiz olmamakla beraber icare akdinde caiz olması *eser* ile istisnaya, istisna' akdini *icma* ile istisnaya ve çöldeki kuyu ve havuzların –rüzgarın kurumuş hayvan tersleri ile başka pislikleri buralara atmasıyla beraber- temiz kabul edilmesi *zaruretle* istisnaya örnek verilebilir. Bu örnekler göre; istisnai hükümlerin daha güzel ve adaleti gerçekleştirmek, zorluğu kaldırmak, maslahatı celp etmek ve mefsedeti gidermek konusunda şeriatın maksadına daha yakın olduğunu görmekteyiz. Bkz. Zerka, *el-Medhalü'l-Fıkhiyyü'l-Am*, II, s. 966; Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fıkhiyye*, s. 4, 5; Bûrnû, *el-Vecîz*, s. 16.

²⁷ Ebu Bekir b. Muhammed b. Abdülmümin Takiyyüddin el-Hisnî, *Kitabu'l-Kavâid*, thk: Abdurrahman b. Abdullah Şa'lân, Riyad 1997, I, s. 22; Muhammed Sıdkı b. Ahmed b. Muhammed el-Bûrnû Ebu'l-Haris el-Ğazzî, *el-Vecîz Fî İdâh-ı Kavâidi'l-Fıkhi'l-Küllîyye*, s. 16; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 46.

²⁸ Zerkeşi, *el-Mensûr Fi'l-Kavâid*, Nşr. Dr. Teysir Faik Ahmed Mahmud, Kuveyt 1982, 1, (Muhakkikin mukaddimesi) s. 16; Bûrnû, *el-Vecîz*, s. 16; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 46.

normal umumilik üzerine icra edilmesi gerekli olan bir durum olmuştur.²⁹ Bu itibarla buradaki küllîliğin -kapsadığı fertlerin bazısı şâz olduğu için- şümûlî değil nisbî küllî olarak nitelenmesi gerekir.³⁰

Şâtıbî'nin izahı şu şekilde devam etmektedir; küllî bir durum sabit olduğunda onun hükmünden kapsadığı bazı cüz'î fertlerinin ayrılması onu küllî olmaktan çıkarmaz. Çünkü galip ve ekseri olan küllîler de şeriatta katî olan umumi küllîlerin konumuna sahiptirler. Zira bu küllîlerden ayrılan cüz'î meseleler bir araya gelerek ayrıldığı küllîye karşı duracak bir küllî oluşturamazlar. Durum böyle olunca her ne kadar bazı cüz'î fertleri hükmünden ayrılrsa da istikrâî* küllîler (le hükme ulaşmak doğrudur ve) sahihtir.³¹

Öte taraftan herhangi bir kâidenin hükmünden herhangi bir meselenin ayrılması, bu meselenin başka bir kâidenin hükmü altına girmesini gerekli kılar. Başka bir ifade ile ayrılan bu mesele görünüşte bu kâidenin hükmü altına girse de hakikatte başka bir kâidenin hükmü altına girmektedir. Bunun sonucu olarak bir cüz'î meselenin herhangi bir kâideden istisna olması, bu kâidenin küllîliğini zedelemeyeceğini ve zahiren o kâidenin altında olması başka kâidenin hükmü altına girmesine mani olmayacağını söyleyebiliriz.³²

Netice olarak fikhî kâidenin -bazı cüz'î meseleler onun dışında kaldığı için- ekseri olduğunu kabul etmiş olsak da durum yine farklılık göstermez. Zira farklılık kâidenin mevzuu ve şamil olduğu kaziyelerin tabiatı hususunda olur da mevzusunun küllîliği veya ekseriliği hususunda olmaz.³³

Günümüzde kavâid alanında temayüz etmiş belli başlı alimlerin kâideyi tariflerine baktığımızda bunların en başında yukarıda zikrettiğimiz şekilde Mustafa Zerkâ, Ali Ahmed en-Nedvî ve Yakup el-Bâhuseyn'in geldiğini görmekteyiz.

²⁹ Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât Fî Usûli'l-Ahkâm*, III, s. 152.

³⁰ Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fıkhîyye*, s. 5.

* İstkrâ (tümevarım) diye isimlendirilmesinin sebebi, mukaddimelerinin (kaziye, öncül) ancak cüz'iyatını (şamil olduğu fetlerini) incelemekle meydana gelmiş olmasıdır. Tarifi: Ekseri cüz'î fertlerine şamil olan küllî hakkında hükümde bulunmaktır. Ekseri fertleri dedi, çünkü hüküm, bütün fertlerinde geçerli olsaydı o zaman istkrâ olmazdı, bilakis kıyas ve aklî küllî olurdu. Zira aklî küllîlerin yolu, araştırma ve düşünmedir. Şer'î küllîlerin yolu ise, istikrâdır. Bazı cüz'îlerinin ayrılması ona zarar vermez. Bkz. Bûrnû, *el-Vecîz*, s. 16, 17; Cürçânî, *Ta'rifat*, 26, 27.

³¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, s. 35, 42.

³² Bûrnû, *el-Vecîz*, s. 18; Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fıkhîyye*, s. 2.

³³ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 47, 48.

Bu çalışmalarda öncelik sahibi olan Mustafa ez-Zerka kâideyi şöyle tarif ediyor: "*Kendi mevzuunun sınırları içerisine giren hadiseler hakkında umumî teşrii hükümler ihtiva eden, düstûrî ve kısa cümlelerle ifade edilen küllî ve fikhî esaslardır.*"³⁴

Ali Ahmed Nedvî ise kâideyi bir fikhî açıdan ve bir de genel olarak bütün ilimlere şamil olacak şekilde iki açıdan tarif etmektedir. Birincisi; "*Muhtevasına giren fertlerin hükümleri kendisi vasıtasıyla bilinen ağlebî kaziyeler şeklindeki şer'î hükümdür.*" Bu tarife göre fikhî kâidenin muhtelif bablardan şer'î hükümleri ihtiva ettiğini ve bu kaidelerin ortak fikhî misyonu oluşturduğunu görmekteyiz. Tarifte zikredilen "*şer'î*" kaydı şer'î olmayan diğer kâideleri dışarıda bıraktığı gibi ağlebîlik vasfı da birçok kâideden bazı cüz'î fertlerin istisna olduğunu gösterir.

Nedvî yukarıdaki tarifi, doğru olarak kabul etmekle beraber Cürcânî ve İbn Sübkî gibi alimlerin üzerinde karar kıldıkları umumi ıstılaha uygun olan diğer görüşü; yani fikhî kaidenin "*küllî kâide*" olma vasfını da görmezden gelememiş ve buna binaen fikhî kaideyi şu şekilde tarif etmiştir; "*Mevzusunun sınırları içerisine giren kaziyelerde umumi teşrii hükümleri içeren küllî fikhî asıldır.*"³⁵

Yakup b. Abdu'l-Vehhâb el-Bâhuseyn umumî anlamda kâidenin "*Küllî kaziyelerdir*" şeklindeki tarifini tercih etmiş, ancak onu belirli bir alanla sınırlamak istediğimizde – mesela, fikhî kâide; fikhî küllî kaziyedir gibi- o alanla kayıtlamamız gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre el-Bâhuseyn fukahanın kullanım ve ıstılahına uygun olarak fikhî kâideyi; "*Cüz'î fertleri, amelî şer'î küllî kaziyeler olan amelî şer'î küllî kaziyeye*" veya "*Cüz'î fertleri, küllî fikhî kaziyeler olan küllî fikhî kaziyeye*" olarak tarif etmiştir.³⁶

Bilindiği üzere fıkıh ve usulü fıkıh birbirinden ayrı müstakil birer ilimdir. Kök olarak biri diğerinden ayrılamayacak şekilde aralarında sağlam bir bağ bulunmasına rağmen bunlardan her birinin kendisine ait kâideleri vardır.³⁷

Usûl-i fıkıh kâideleri ile furû-i fıkıh kâidelerinin arasını ilk ayıran kişi büyük maliki fakih Şihâbuddin el-Karâfî (v.684/1285) olmuştur. Karafî, *el-Furûk* diye meşhur olan eserinin başında İslam Hukukunu önce usûl ve furû olarak ikiye ayırır. Usûlü de

³⁴ Mustafa Ahmet Zerkâ, *el-Medhalü'l-Fıkhîyyü'l-Âm*, Dımaşk 2004, 2. Baskı, Dâru'l-kalem, II, s. 965.

³⁵ Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fıkhîyye*, s. 4, 5.

³⁶ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 53, 54.

³⁷ Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fıkhîyye*, s. 16.

"*Usûl-i Fıkıh*" ve "*Fıkhî Küllî Kaideler*" olmak üzere ikiye taksim ettikten sonra şunları kaydeder:

a) Usûl-i Fıkıh: Bunun bahislerinin çoğunu Arabça lafızların manalarının delalet ettiği hükümlerin kaideleri teşkil eder. Bu lafızlara ârız olan nesh ve tercih gibi konuların yanında emrin vücut ifade etmesi, nehyin tahrim ifade etmesi ve amm lafızlara mahsus sigalar (kalıplar) gibi konuları içerir. Bunlardan başka, kıyasın delil olması, haber-i vahid ve müctehidlerin vasıfları gibi mevzular işlenir.

b) Fıkhî Küllî Kâideler: Bunlar; kıymetleri yüksek ve sayıları oldukça fazla olan, şeriattın esrarını ve hikmetlerini içine alan esaslardır. Şeriattaki ferû-i fıkhın her bir kâidesi sayılamayacak kadar fazladır. Fakat bunların hiçbirisi usûlü fıkhıta zikredilmez.³⁸

Biz de fıkhî kâideler ile usûlî kâideleri karşılaştığımızda fıkhî kâidelerin bir yönden usûl-i fıkhıta benzediğini diğer bir yönden de ona muhalefet ettiğini söyleyebiliriz;

Benzerlik yönü, bunlardan her birisinin içerisinde cüz'î kâziyelerin bulunduğu küllî kâideler olmasıdır. İhtilaf yönüne gelince; usûl kâideleri, kendisiyle şer'î hükümler istinbat olunan icmâlî bütün delil çeşitlerini altında barındırırken fıkhî kâideler ise; usûl-i fıkhıta açıklanan bu kaziyelere binaen müctehidin kendisine ulaşmış olduğu bizzat fıkhî hükümleri altında barındıran meselelerden ibarettir.³⁹

Buna göre usûl-i fıkhî kâideleri asıl ve kaynak, fıkhî kâideler ise usûl-i fıkhî vasıtasıyla şer'î delillerden istinbat olunan cüz'î hükümleri toplayan merkezdir. Fakihler fıkhî kâideleri oluşturmak için fıkhî meselelerden birbirine benzeyenleri bir araya toplamışlar ve bunlardan her bir benzer grup için bir merkez ve birleşim alanları oluşturmuşlardır. İşte bu merkez ve birleşim alanları fıkhî kâide olarak isimlendirilir. Netice olarak usûl-i fıkhî, fıkhî fer'î hükümlerin istinbatına, fıkhî meseleler de fıkhî kâidelerin oluşmasına kaynaklık etmiştir.⁴⁰

³⁸ Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karâfi, *Envâru'l-Burûk Fi Envâi'l-Furûk*, I, s. 2; II, s. 110; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 269, 270.

³⁹ Zerkeşi, *el-Mensûr Fi'l-Kavâid*, (nşr. Dr. Teysir Faik Ahmed Mahmud), Kuveyt 1982, I, (Dirase) s. 32, 33; Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fikhiyye*, s.18.

⁴⁰ Zerkeşi, *el-Mensûr*, I, s. 33, 34.

Yukarıdaki açıklamaların sonucu olarak usûlî kâide ve fikhî kâidelerin ayrıldığı⁴¹ noktaları şu şekilde sayabiliriz:

- 1- Usûl kâideleri genel olarak lafızlar ve onların hükümlere delaleti konusuyla ilgilenir. Fikhî kâideler ise bizzat hükümlerin kendisiyle alakadar olur.
- 2- Usûl kâideleri, müçtehidin uygulayacağı istinbat ve istidlal yollarının sınırlarını belirler. Fikhî kâideler ise farklı bablardaki meseleleri, kâidenin oluşturulma sebebi olan bir hükümde birleştirme görevini yerine getirir.
- 3- İcmali olarak hükümler, usûl kâideleri üzerine bina edilir. Birbirine benzer olayların hükümleri fikhî kâidelerle açıklandığı gibi aynı zamanda bu kâideler söz konusu olayların hükümlerine esas ve kaynaklık görevini de üstlenir.
- 4- Usûl kâideleri, usûl kitaplarının belirli babları, bölümleri arasında sınırlı bir yer teşkil eder. Fikhî kâideler ise şu ana kadar bir çerçevede toplanamayacak kadar çokluktadır. Ayrıca umumi ve her mezhebin kendine ait fıkıh kitaplarında yayılmış vaziyettedir.
- 5- Usûl kâideleri, altına giren fertlerle uyumluluk oluşturduğu zaman hiçbir cüz'î mesele ondan istisna olamaz. Fikhî kâidelerde ise, altına giren cüzi meselelerden bir kısmının istisna olması kaçınılmazdır; ancak bu onun küllî olmasına engel değildir.

Fıkıh ve usûl kâideleri arasındaki farklar açık olmakla beraber bu iki ilim arasında ortak olan kâideler de bulunmaktadır. Fakat bu iki ilim arasında ortak olan kâidelere, usûl açısından kendisinden küllî hükümlerin istinbat olunduğu icmâlî delil olarak itibar edilir. Fıkıh açısından ise, bu kâidelere ef'âl-i mükellefinden bir fiilin cüz'î bir hükmü olması açısından itibar edilir.⁴²

1.1.1.2 Dâbıt

Dâbıt terimi, fıkıh kâidesi ile yakın bir anlama sahip olan terimlerin başında yer alır. Çoğulu davâbıt şeklinde gelen *dâbıt* kelimesi, lügatte; bir şeyi sıkıca muhafaza etmek, tutmak, bir şeyi güzel ve sağlam yapmak, noksanını gidermek gibi anlamlarda

⁴¹ Usûlî ve fikhî kâideler arasındaki farklar için ayrıca bkz; Mustafa Bülent Dadaş, *Mecelle'de Bulunan Hukuk-Dil İlişkisine Yönelik Küllî Kaidelerin Çözümlemeleri* (Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 2005, s. 23.

⁴² Bürnû, *el-Vecîz*, s. 20, 21; Nedvî, *el-Kavâid*, s.16, 17; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 135-142.

kullanılır. Dâbıtın, içerisine giren fer'î meseleleri hapsedip muhafaza etmesiyle ıstılâhî anlamı arasında ilişki vardır.⁴³

Istılâhî olarak *dâbit*, fikhın sadece bir bölümü ile ilgili meseleleri içine alan dar kapsamlı prensip olarak tanımlanmıştır. Ancak İbnu'l-Hümmam, Feyûmî ve Abdulğânim Nablûsî gibi bazı bilginler kâide ile dâbıtın aynı manaya geldiğini belirtmişlerdir.⁴⁴ Ayrıca bu iki terim arasında yapılan ayırımın teoride olduğu, pratikte buna pek riayet edilmediği de belirtilmiştir.⁴⁵

Aslında dâbit ile kâide mahiyet bakımından aynı olmakla beraber aralarında kapsam yönünden fark vardır. Bu farklılığa ilk olarak işaret eden İbn Sübkî (v. 771/1369) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'inde kâidenin tarifini yaptıktan sonra bir bâbın benzer meselelerine ait "*özel kâideleri*" dâbit olarak isimlendirmiştir.⁴⁶

Zerkeşî de, fikh bablarından bir bâba özel olmayanları *kavâid*, bablardan birisine özel olanları da *davâbit* olarak isimlendirerek bu konuda Sübkî'yi takip etmiştir.⁴⁷ Suyûtî ve İbn Nüceym de bu farkı kabul etmişler; birçok bâba ait fer'î meseleleri kapsayanları *kâide*, sadece bir babın fer'î meselelerine şamil olanları da *dâbit* olarak tarif etmişlerdir.⁴⁸

Kaynaklarda dâbit kelimesinin birkaç farklı kullanıma sahip olduğunu görüyoruz: Bunların ilk akla geleni, en yaygın ve meşhur olanı yukarıda üzerinde durulan ve İbn Sübkî'nin "*galip kullanım*" dediği "*bir bâbın fer'î meselelerine uygulanan küllî kazîye*" anlamındaki kullanımdır.

"*Tabaklanmış her deri temizdir*", "*vasıflarından biri değişmemiş bütün sular temizdir*", "*vasıflarını belirlemek ve miktarını bilmek mümkün olan her şeyde selem caizdir*"⁴⁹ gibi dâbitler bu kullanıma örnek verilebilir.

Bunun dışında şu kullanımları sayabiliriz;

⁴³ Heyet, *Mu'cemül'-vasıt*, I, 533; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 58.

⁴⁴ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 58, 59; Nedvî, *Kavâidü'l-fikhiyye*, Dımaşk 2011 (Dâru'l-kalem 10. baskı), s. 47, 50.

⁴⁵ Baktır, *Küllî Kâideler*, s.13.

⁴⁶ İbnu's-Sübkî, *el-Eşbâh*, I, s. 11.

⁴⁷ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 59, 60.

⁴⁸ Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâiri'l-fikhiyye alâ Mezhebi'l-Hanefiyye*, thk: Muhammed Mutî el-Hafız (*Nüzhetü'n-Nevâzir ale'l-Eşbah ve'n-Nezair*'le beraber), Dımaşk 1983, s. 192; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut ts, s. 9; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 60; Nedvî, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, s. 46, 47.

⁴⁹ Nedvî, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, s. 49, 50; Muhammed Bekir İsmail, *el-Kavâidü'l-fikhiyye beyne'l-asâle ve't-tevcih*, Dâru'l-menâr 1996, s. 8, 9.

1. Bir şeyi tarif etmek üzere kullanılır. *Asabe, kendisiyle ölen arasına kadın girmeyen her erkektir* dâbıtı buna örnek verilebilir.
2. Bir mananın tahakkukuna alamet olan ölçü için kullanılır. “Hükmü hafifletmede müessir olan meşakkatın dâbıtı (ölçüsü) şudur...”⁵⁰ şeklindeki ifadeler gibi.
3. Bir şeyi kısımlara bölme ve onun kısımları için kullanılır. Örneğin ölüler yıkanması ve cenaze namazı bakımından birkaç kısımdır; yıkanmayanlar ve cenaze namazı kılınmayanlar; savaşta şehitler gibi, yıkanıp cenaze namazı kılınmayanlar; ses ve hareketi olmadan düşük olan çocuk gibi, cenaze namazı kılınıp yıkanmayanlar; yıkandığında cesedi dağılmasından korkulan kişiler gibi, bunların dışında kalanlar hem yıkanır hem de cenaze namazı kılınır.⁵¹
4. Kâide ve dâbıt formunda olmayan normal hükümler için de bazen dâbıt kavramı kullanılır. *Cemaate iştirak etmeyi sakıt kılan her özür Cum’a namazına iştiraki de mazur kılar* gibi. Suyûtî *el-Eşbâh*’ın beşinci bölümünde son iki kullanımla alakalı oldukça fazla örnek vermiştir.⁵²

Kâide ve dâbıttan her biri fikhî cüz’î meselelere uygulanmaları bakımından ortaktırlar. Buna mukabil kâideler mana ve kapsam bakımında dâbıttan daha şümüllü ve umumidir. Zira dâbıt, fikhın bir babı hatta bazen bir fikhî meseleye münhasır iken kâideler fikh bablarından birçoğunu kapsar.⁵³ Kapsamına aldığı hükümler açısından birçok mezheb kâide üzerinde ittifak ederken; dâbıt üzerinde muayyen bir mezhebin ittifak ettiği görülmektedir.⁵⁴

⁵⁰ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 63.

⁵¹ Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es-Suyûtî, *Kitabu'l-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furû-i fikhî's-Şâfiyye*, Beyrut 2007, thk: Abdu'l-Kerim Fudaylî, el-Mektebetü'l-asriyye, s. 523.

⁵² Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 522.

⁵³ Sedlan, *el-Kavâid*, s. 14; Nedvî, *el-Kavâid*, s.10, 11; İsmail, *el-Kavâid*, s. 8, 9; Kızilkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 29; Ebû Abdurrahman Abdulmecid Cuma el-Cezâirî, *el-Kavâidü'l-fikhiyye el-mustahrace min kitâbi İ'lâmi'l-muvakkîin*, Daru İbn Kayyim Dâru İbn Affan (tarih ve yer yok), s. 164, 165.

⁵⁴ Hisnî, *Kitabu'l-Kavâid*, I, s. 24; Makkarî, *el-Kavâid*, I, s. 108, 109; Kızilkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 29; Cezâirî, *el-kavâid*, s. 164, 165.

1.1.1.3 Eşbâh ve Nezâir

Eşbâh الاشباه kelimesi, eş-şebah الشبه, eşşibhu الشبه veya eş-şebîh الشبيه kelimelerinin çoğulu olup, misil ve benzer manasına gelir.⁵⁵ *Nezâir* النظائر ise, nazira'nin نظيرة cemisidir. Bu kelime de, şekil, ahlak, fiil ve sözde benzemek manasınadır.⁵⁶

Eşbâh terimi, birbirine benzeyen ve aynı hükmü alan fikhî meseleleri; *nezâir*, ilk bakışta birbirlerine benzeseler de hüküm itibariyle farklı olan meseleleri ifade etmektedir.⁵⁷ Hamevî (v. 1098/1687) de el-Eşbâh ve'n-nezâir'i, "*birbirine benzemekle beraber, ancak fakihlerin dikkatli bir inceleme ile anlayabileceği bazı gizli sebeplerden dolayı hükümde farklı olan meseleler*"⁵⁸ olarak tarif etmiştir.

el-Eşbâh tabirine ilk olarak Hz. Ömer (r.a)'in (v. 23/644) Ebû Musa el-Eş'ari'ye (v. 44/665) yazdığı mektupta rastlanmaktadır. Hz. Ömer (r.a) mektubunda şu ifadeleri kullanıyor; "*Sana getirilen davalardan Kitap ve Sünnet'te hükmü olmayan ve hükmünde tereddüt ettiğin meslelerde çok uyanık ve kavrayışlı ol. Emsal ve eşbâhı iyi öğren ve sonra diğer meseleleri onlara kıyaslayarak hallet. Böylece karşına çıkan meselelerde, Allah'ın emrine en yakın olanı ve doğruya en çok benzeyeni esas al*".⁵⁹

Suyûtî'ye göre (v. 911/1505), Hz. Ömer'in (r.a) bu sözlerinde, hakkında hüküm olmayan meselelerin kıyas edilebilmesi için benzer meselelerin bir araya toplanıp ezberlenmesi gerektiğine açık bir şekilde delâlet vardır.⁶⁰ Suyûtî *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'in giriş bölümünde, fıkıh ilminin alt dallarının bulunduğunu, bunlardan en faydalı olanının ise furû meselelerin *eşbâhını* ve *nezâirini* bilmek olduğunu belirtmiştir.⁶¹

Eşbâhın şekil ve hüküm bakımından birbirine benzeyen; *nezâirin* ise şekil bakımından benzemekle beraber hüküm açısından farklı olan meseleleri ifade eden kavramlar olduğu dikkate alındığında *eşbâh ve nezâir* bilgisinin ince bir bakış açısı

⁵⁵ Zebidi, ş.b.h. md, XXXVI, 411, 412; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "ş.b.h." md, VII, 19; Hisnî, *Kitabu'l-Kavâid*, (Dirase), I, s. 27; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 90; İsmail, *el-Kavâid*, s. 15; Baktır, *Küllî Kâideler*, s.14.

⁵⁶ Zebidi, n.z.r. md, XIV, 249, 252; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "n.z.r" md, XIV, 185; Hisnî, *Kitabu'l-Kavâid*, (Dirase), I, s. 27; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 90; İsmail, *el-Kavâid*, s. 15; Baktır, *Küllî Kâideler*, s.14.

⁵⁷ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 93; Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 30.

⁵⁸ Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 38.

⁵⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 14, 15.

⁶⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 15.

⁶¹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 10.

gerektiren fikhî melekeye işaret ettiği ve bu bilgiye sahip olmanın en yararlı ilim olduğu söylenebilir.⁶²

Fıkıh kâidelerinin yanında furûk, hıyel, elğaz, hikâye, cem-fark ve diğer konuların işlendiği kitaplara *el-eşbâh ve'n-nezâir* isminin verilmiş olması, bunların çoğunun aynı hükmü alan benzer meseleleri ve görünüşte benzer ama hükümde farklı meseleleri taşımış olması, bir kısmında faide için kullanılmış olması; ama hepsinin ortak noktası *tağlib*; bir bölümün ismini kitabın bütün konularına teşmil etmeyle ilgilidir. Kavâid edebiyatının alt dallarında *eşbâh-nezâir* başlığının kullanılmasının bir başka sebebi de, öyle görünüyor ki, uzaktan da olsa kaidelerle ilgili olabilecek konulara yer verebilme arzusudur. Bu arzunun gerçekleştirilmesinin sadece *kavâid* başlığıyla uyumlu olmayacağı ortadadır.⁶³

1.1.1.4 Nazariyye

Fikhî kâide ile aynı anlamda veya yakın anlamda kullanılan kavramlardan birisi de fıkıh nazariyesidir. Fikhî meselelerin modern kanunlar ile mukayese edilmesi sonucunda fıkıh literatürüne girmiş bir kavramdır.

Nazariye; fikhın bir konusuna ait temel şartlar, unsurlar ve hükümler detaylı bir şekilde incelenerek o konuda geçerli sonuçlara varılması ile oluşan teoriye denir.⁶⁴ Mülkiyet nazariyesi, akit nazariyesi, ehliyet nazariyesi, fesâd nazariyesi, butlan nazariyesi gibi.

Kâidelerin fikhî nazariye olduklarını söyleyenlerin başında Muhammed Ebû Zehra (v. 1974) gelir. Ona göre usûl-i fıkıh kuralları vasıtasıyla ortaya çıkan muhtelif birçok fikhî fer'î mesele topluluklarının arasını birleştiren ve onlardaki dağımlığı gideren fikhî kâidelere İslam fikhının genel nazariyeleri denmesinde sakınca yoktur.⁶⁵

Gerçek şu ki, fikhî nazariyeler küllî kâidelerden farklıdır; ancak bu, aralarında uyumsuzluk olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu kâideler, büyük nazariyelerin hududuna giren hadise ve meselelerin hükümlerini tahric etmede gözetilen fikhî usûl

⁶² Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 216.

⁶³ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 95, 97; Ahmet YAMAN, *Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kâideleri" Ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri*, Marife, Sayı 1, s. 56.

⁶⁴ Kızılkaya, *Külli Kâideler*, s. 67; Nedvî, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, s. 13.

⁶⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, Daru'l-fikri'l-Arabî, s. 10.

ve dâbitalardan ibarettir.⁶⁶ Ancak kâidelerin belirli bir nazariye veya fikhî babla sınırlı olma zorunluluğu yoktur.

Zerkâ temel fikhî nazariyeler için şunları kaydediyor; *Her biri tek başına objektif hukukî sistem oluşturabilen, konuları kulcal damarların insan bedeninin her köşesinde yayılması gibi İslam fikhî içerisinde yayılmış olan ve bu sistemin unsurları mevzuyla bağlantılı her hükümde mevcut olan küllî mefhum ve düsturlardır. Milkiyet, akit, ehliyet, niyabet, butlan, fesat, damân, örf vb. teoriler fikhin temelini oluşturan büyük nazariyelerdir.*⁶⁷

Bu genel bilgiler ışığında fikhî nazariyeler hakkında şunları söyleyebiliriz;

1. Fikhî nazariyeler özel bir konuyu içermesiyle birlikte bunlar fikh kitaplarında farklı bablar içerisinde yayılmış bilgiler arasında dağılmış vaziyette bulunurlar.
2. Fikhî nazariyeler alanı bakımından fikhî kâidelerden daha geniştir. Dolayısıyla birçok kâide, bir nazariyenin çerçevesine girerek ona hizmet edebilir. Diğer taraftan fikhî kâideler, nazariyelerden daha umumdur. Zira kâideler, bir mevzu veya belirli bir fikhî babla kayıtlı değil iken fikhî nazariyeler akit veya milkiyet gibi bir mevzuyu ele alır.⁶⁸

Bu itibarla nazariyeler alt ayırım, unsur ve şartlar bakımından teorik bir bütünlük taşır. Bu da nazariyelerin araştırma ve inceleme⁶⁹ sonucunda oluşmasını zorunlu kılar.

1.1.2 el-Eşbâh ve'n-Nezâir'in Tarihsel Seyri

Fikhî kavâid ilmi, fikhin iki aslı olan usûl ve fûrûundan usûl kısmının iki aslından biridir. Bu bakımdan şer'î ilimler arasında yerleşik bir konuma sahiptir. Ancak fikhî kavâid ilmi, belirli zamandaki belirli alimler tarafından bir defada ortaya konulmuş bir ilim değildir. Bilakis onun mefhumu, özellikleri, form ve kalıpları muhtelif fikhî asırlarda her mezhebin ileri gelen büyük fakihlerinin elinde tedricen oluşmuştur.⁷⁰

⁶⁶ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 149; Nedvî, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, s. 14; Zerkâ, *el-Medhal*, I, s. 329, 330.

⁶⁷ Zerkâ, *el-Medhal*, I, s. 329.

⁶⁸ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 149, 150, 151; Nedvî, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, s. 65, 66.

⁶⁹ Necmettin Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsmi Eserinde Kavâid'in Yeri*, İstanbul 2005 (Yüksek Lisans Tezi), s. 38.

⁷⁰ Zerkeşi, *el-Mensûr*, I, s. 7, 17.

Bunun yanında fikhî kâidelerin gelişim seyri bakımından furû ahkâmın olgunlaşmasını izleyen dönemde tespit edilmeleri, kâideler açısından zengin örnekler içeren furû eserlerindeki malzemenin istikrâî bir yöntemle incelenmesi sonucunda bir araya getirildiklerini göstermektedir.⁷¹

Bu itibarla fikhî kâideler, ilkelere dayanan hukuk anlayışı çerçevesinde fikhın henüz ilk oluşum sürecinden itibaren kaleme alınan eserlerde kullanılmış ve fikh sistemi içerisinde kavâid düşüncesi yer almıştır. Ancak kavâid literatürünün oluşumuyla ilgili ilk otantik bilgi ve kavâid edebiyatına ait ilk eser kabul edilen *Risale*'nin IV/X. yüzyılda yazılmış olması kavâid edebiyatının bu dönemde doğduğunu göstermektedir.⁷²

Ayrıca furûk literatürü ile birlikte meseleler arasındaki farklar ele alınırken, bu farkların genel ilke ve kurallara bağlanması yöntemi takip edilmiş, bu da kavâid literatürünün ortaya çıkmasında başlıca etkenlerden olmuştur. Bu sebeple çeşitli kaynaklarda, önce furûk literatürünün doğduğu, onu kavâid edebiyatının takip ettiği, daha sonra bu iki ilim dalının bazı eserlerde bir araya getirilerek ve bunlara başka konular da eklenerek *el-Eşbâh ve'n-nezâir* literatürünün ortaya çıkmasına zemin hazırlandığı belirtilmektedir.⁷³

Dördüncü asırdan önce bu ilme verilen önem zayıf olduğu için fikhî kavâid ilmi müstakil, kendi başına ayakta duran ayrı bir fen olarak bu asra kadar ortaya çıkmamıştır.⁷⁴

Ancak bu durum, ilk üç asrın kavâid ilmi açısından önemsiz olduğu anlamına gelmez. Zira ilk üç asır, bu süre zarfında kâidelerin kullanımının yaygınlaşması ve her ne kadar fikh kitaplarının içerisinde saklı olarak kalmış olsa da bu dönemlerdeki her bir fakihin zihninde kavâid fikrinin iyice yerleşmiş olması açısından fikhî kâidelerin ilk kerpici olma görevini üstlenir.⁷⁵

⁷¹ Kızılkaya, a.g.mk., s. 98.

⁷² Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s.136, 142.

⁷³ Şükrü Özen, "Furûk", *DİA*, XIII, s. 224, 225; Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 43.

⁷⁴ Bümrü, *el-Veciz*, s. 59, 94; Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fikhiyye*, s. 35.

⁷⁵ Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fikhiyye*, s. 35.

Ebü'l-Hasan el-Kerhî (v. 340/952), Ebû Tâhir ed-Debbas'ın Hanefî mezhebini dayandırmış olduğu on yedi kâideye başka kaideler ekleyerek *risalesini* otuz dokuz kâideden oluşturmuş⁷⁶ ve böylece bu ilmin temelini atmıştır.

Sonra Kerhî'yi diğer bir Hanefî alimi Ebû Zeyd ed-Debûsî* (v. 430/1039) takip ederek *Te'sîsü'n-nazar* adlı eserini telif etmiş ve kaidelerin adedini seksen altıya çıkarmıştır.⁷⁷ Eserini sekiz kısma taksim eden müellif, fukahanın usûlde ihtilaf sebeplerini ve ihtilâfların dayandığı asıllar çerçevesinde kâideleri ele almıştır. Aynı zamanda kitap, fikh-ı mukaran denilen mezhep içi ve mezhepler arası ihtilafları inceleyen eserlerin ilk ve en güzel bir örneği kabul edilmektedir.⁷⁸

Kavâid edebiyatı İzz b. Abdusselam (v. 660/1262) ve Şihabuddin el-Karafi (v. 684/1285) gibi bilginler ile gelişmesine devam etmiş ve hicri sekizinci asırda altın çağını yaşamıştır. Bu yüzyılda eser te'lif edenlerin başında İbn Vekil (v. 716/1314), İbn Teymiyye (v. 728/1326), Makkarî (v.758/1357), Tacuddin İbnü's-Sübki (v. 771/1369), Zerkeşî (v.794/1392) ve İbn Receb (v.795/1393) gibi bilginler gelirler. Aynı zamanda bu asırda yazılan eserlerde, önceki dönemlerden farklı te'lif yöntemleri takip edilerek muhteva ve tasnif açısından farklı bir merhaleye girilmiştir. Bu şekilde kavâid ve eşbah nezair literatürü oluşum sürecini ilerletmiştir.⁷⁹

Hicri dokuzuncu asır önceki asırdaki çalışmaların tekrarı olarak değerlendirilmesiyle birlikte bu asırdaki İbnu'l-Mulakkın ve Takıyyüddin el-Hısnî gibi bazı alimler daha öncekilerin topladığı bilgileri düzenleme ve tamamlama çalışmaları yapmışlardır.⁸⁰

Hicri onuncu asırda kavâid edebiyatı olgunluğa ulaşmış; daha önceki çalışmalar derlenmiş ve hulasa edilmiştir. Allâme Suyûtî, Alâî, Sübkî ve Zerkeşî'nin kitaplarında dağınık ve yaygın halde bulunan fikhî kâidelerin önemlilerini toparlamış ve bunları "*Eşbâh ve Nezâir*" adlı kitabında bir araya getirmiştir.⁸¹

⁷⁶ Hısnî, *Kitabu'l-Kavâid*, I, s. 52; Kızılkaya, a.g.mk., s. 86; Baktır, *Küllî Kâideler*, s. 35; Mustafa Zerkâ, Kerhî'nin toplamış olduğu kaidelerin otuz yedi olduğunu belirtmektedir. Bkz. *el-Medhal*, s. 971.

* Debûsî, bugün "mukayeseli hukuk" dediğimiz "İlm-i Hilaf" ın kurucusu olarak bilinir. Takvimü'l-Edille adlı Usûlü, Hanefîlerin ilk ve en mufassal usul kitaplarından birisidir. el-Emedü'l-Aksa, en-Nazmu Fi'l-Fetâvâ ve el-Esrar adlı eserleri de vardır. Bkz. Baktır, *Küllî Kâideler*, s. 37; Nedvî, a.g.e, s. 60-61.

⁷⁷ Hısnî, *Kitabu'l-Kavâid*, I, s. 43, 52, 53; en-Nedvî, a.g.e, s. 61.

⁷⁸ Baktır, *Küllî Kâideler*, s. 38; Nedvî, a.g.e, s. 61.

⁷⁹ Mustafa Baktır, "Eşbâh ve Nezâir", *DİA*, XI, s. 457; Kızılkaya, a.g.mk. , s. 87.

⁸⁰ Bürnü, *el-Vecîz*, s. 68; Kızılkaya, a.g.mk. , s. 87.

⁸¹ Bürnü, *el-Vecîz*, s. 68; Kızılkaya, a.g.mk. , s. 88.

Netice itibariyle ilk dönem kavâid eserlerinde ihtilaf merkezli yazım tarzı benimsenirken VIII. yüzyıldan itibaren bu durum, yerleşmiş mezhep görüşlerinin dayanmış olduğu ilkeleri inceleme eğilimine dönüşmüştür. X. yüzyılda da kâideler dil ve üslup bakımından istikrar kazanmış, ‘Alâî ve İbnü’s-Sübki tarafından başlatılan yazım tarzı geliştirilerek ortak bir yöntem benimsenmiştir. Nitekim döneme damgasını vuran Suyûtî ile İbn Nuceym kendilerinden önceki müellifler ile sonrakiler arasında köprü vazifesi görerek sonraki yüzyıllarda kaleme alınan telifâta büyük oranda yön vermişlerdir. Zira daha önce İzz b. Abdusselam, ‘Alâî ve İbnü’s-Sübki gibi müelliflere yapılan referanslar, bundan sonra yerini Suyûtî ve İbn Nuceym’e bırakmıştır.⁸²

1.1.2.1 Kavâidin Ortaya Çıkışı ve Kaynakları

Hanefî mezhebi fıkıh sistemi temel olarak Abdullah İbn Mesud’a⁸³ dayanır. Bu özelliğin yanında Hanefî mezhebi ashâbı⁸⁴ kavâid edebiyatının doğuşunda da öncelik sahibidirler.

Nitekim İbn Nuceym ve Suyûtî’nin her ikisinin de anlattığı, Ebu Tahir Debbâs’ın Hanifî mezhebinin kâidelerini on yedi kâidede sınırlandırması, her akşam bunları mescidinde tekrarlaması, Ebu Saîd el-Herevî’nin⁸⁵ bir hasıra sarılarak bunları dinlemesi ve öksürmesi sonucu Ebu Tahir’in ona kızması ve onu mescitten çıkarması hadisesi bu iddiayı doğrular vaziyettedir.⁸⁶

Hamevî ve Suyûtî’ye göre, el-Herevî, bu hadisenin kahramanı olmayıp sadece Herat’taki Hanefî imamlarının birisinden bu olayı nakletmiştir. Zira Ebu Tâhir, Kerhî’nin (h. 340) akranı olduğundan Herevî’nin (h. 488) onunla görüşme ihtimali yoktur. Şafii alimi Ebu Said el-Herevî söz konusu kişiden bu kâideleri işitince Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî’ye (h. 462) haber vermiştir. Bu şekilde Kâdî Hüseyin de Şafii mezhebinin bütün kâidelerini dört kâidede toplamıştır.⁸⁷

⁸² Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 213, 214, 426, 427.

⁸³ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdu’l-Aziz İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr Ale’d-Dürri’l-Muhtâr*, I, s. 141, 142.

⁸⁴ İbn Nuceym, *el-Eşbâh*, s. 9-10.

⁸⁵ Suyûtî’nin kitabında da bu cümle ve Herevî’yi öksürük tuttuğunu ifade eden cümle geçmektedir; ancak ona göre burada kastedilen kişi Şafii alimi olan Ebû Said el-Herevî değil ilk cümlesinde işaret ettiği gibi Herat’taki Hanefî imamlarından biri olan el-Herevî’dir. Bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 19.

⁸⁶ İbn Nuceym, *el-Eşbâh*, s. 10-11; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s.19.

⁸⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 19; Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 35-36.

Bu olay da gösteriyor ki, ancak fikhî mezheplerin gelişmelerini tamamlamaları ve fer'î ahkam alanında müstakil eserlerin kaleme alınmasıyla birlikte benzer fikhî meselelerin çözümünde başvurulacak genel ilkeleri belirlemeyi amaçlayan çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.⁸⁸

Kavâid literatürü furûun ve fer'î ahkâmın dayanmış olduğu temelleri ve ilkeleri tespit etme çabasının sonucunda ortaya çıkmıştır. Kavâid literatürüne ait müstakil çalışmaların ortaya çıkmasını sağlayan faktörlerden bir diğeri de mezhep içi ve mezhepler arası fikhî ihtilaflardır.⁸⁹

Fikhî kâideler var olan malzemenin tümevarım yoluyla incelenmesi sonucu elde edildiğine göre bu ameliye sırasında fıkıh bilginlerinin içtihatlarına hâkim olan ilke, istikrâ sonucu varılan önermenin akıl yürütme işleminden önce var olup olmamasıyla açıklanabilir. Şöyle ki; “*Her cisim ya canlı, ya bitki veya cansızdır, bunların her biri de yer kaplayıcıdır, öyleyse her cisim yer kaplayıcıdır*” örneğinde zikredilen önermelerin her biri ve cisimlerin yer kaplayıcılığı düşüncesi, aslında söz konusu formülasyondan önce bu önermeleri kuran kişinin zihninde zaten bulunmaktaydı. Burada, bunlar mantıksal bir silsile halinde bir araya getirilerek bir form içinde yeniden ifade edilmiştir.

Benzer bir durum fikhî kâidelerde de söz konusu olup fakih mantıksal bir silsile takip ederek birbirinden bağımsız olan meselelerin her birinin dayanmış olduğu delil ve kâideleri tespit etmek için bunları istikrâî olarak inceler ve bu şekilde fer'î ahkâm arasında ilkelere dayalı bağlantılar kurarak bunları zamanla belirli formülasyonlarla ifade eder. Örneğin; fakihler elbisesinde necaset görme, kuyuda ölü fare bulma, marazı mevttte (ölüm döşeğinde) iken kocası tarafından kadının boşanması ve benzeri hükümleri inceleyerek bunların kesiştiği ortak noktayı bir olayın en yakın zamana izafe edilmesi şeklinde tespit etmişler ve bunu da *Bir emri hâdisin akrebi evkâtına izâfeti asıldır* kâidesi ile formüle etmişlerdir.⁹⁰

Küllî kâidelerin ortaya çıkmasında öncelikli kaynakların Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler olmasının yanında fikhî mirasın kavâidin asıl kaynağı olduğunu söylemek

⁸⁸ Baktır, “Eşbâh ve Nezâir”, *DİA*, XI, 456, 457.

⁸⁹ Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 137, 139.

⁹⁰ Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 305, 306, 307, 308.

mümkündür.⁹¹ Dolayısıyla fikhî kâideler, genel olarak ayet ve hadislerden mülhem olmakla beraber, ancak her bir kâidenin doğrudan naslardan bir delile dayanması zorunlu değildir.⁹²

İzaha gerek olmadığı üzere Kur'ân'ın bazı ayetleri kâideleştirme olgusuna zemin hazırlayacak bir yapıya sahiptir. "*Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden fazlasını yüklemez*"⁹³, "*Allah size kolaylık diler zorluk dilemez*"⁹⁴ gibi ayetler buna örnek verilebilir. Bu tür ayetler, birçok hükmü kuşattıklarından dolayı fakihler için önemli bir zihinsel altyapı oluşturmuşlardır.

Hz. Peygamber (s.a.s)'e ait bazı kapsamlı hüküm cümleleri de bu meyanda zikredilebilir. "*Sarhoş eden her şey haramdır*"⁹⁵, "*Allah'ın kitabında bulunmayan her şart batıldır*"⁹⁶, "*Zarar ve mukabele bizzarar yoktur*"⁹⁷, "*Beyyine müddaî için ve yemin münkir üzerinedir*"⁹⁸ gibi hadisler, kapsamlı hükümler ifade etmektedirler.

Kur'ân ve sünnetten verdiğimiz bu örnekler, özlü olmaları bakımından kâide gibi görünseler de bunları kâidelerin ilk örneklerinden kabul etmek yerine, kâideleştirme olgusuna zemin hazırlayan ana unsurlardan kabul etmek daha doğru olacaktır. Bu sebeple kâidelerin ilk örneklerini, fukahanın yapmış olduğu içtihatların mahsulü olan eserlerde aramak daha isabetli olacaktır.⁹⁹

1.1.2.2 Fikhî Kavâidin Gelişim- Tedvin ve İstikrar Dönemi

Kâidelerin furû-i fıkıh kitaplarında fikhî meselelerin izahında sıklıkla kullanıldığı göz önünde bulundurulursa, fikhî prensiplerin furû eserlerde yoğun olarak belli bir olgunluğa ve veciz ifadeye kavuştukları söylenebilir.¹⁰⁰

Fikhî kâidelerin müstakil olarak ele alındığı ilk eserlerde ortak bir tasnif ve tertibin benimsendiğini söylemek zordur. Kerhî'nin *er-Risale*'sinde çok net bir ayırım olmamakla beraber önce furû, ardından usûl kâideleri ele alınırken, *Te'sisü'n-nazar*'da fikhî kâide ve dâbitler daha çok müctehidlerin fikhî ihtilafları merkeze

⁹¹ Kızılkaya, a.g.mk., 98; Baktır, *Küllî Kâideler*, s. 27; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 89.

⁹² Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 90, 423, 424.

⁹³ Bakara, 2/286.

⁹⁴ Bakara, 2/185.

⁹⁵ Müslim, *Eşribe*, 7.

⁹⁶ Buhârî, *Büyü*', 73.

⁹⁷ Buhârî, *Rehin*, 6.

⁹⁸ İbn Mâce, *Ahkâm*, 17.

⁹⁹ Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 62.

¹⁰⁰ Mustafa Baktır, "Kaide", *DİA*, XXIV, 207; Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 51.

alınarak incelenmiştir. İzz b. Abdusselam fikhî konuları tek bir prensip etrafında incelerken Karâfî, fer'î meselelerin dayanmış olduğu kâideler arasındaki farklar üzerinde yoğunlaşarak kavâid düşüncesinin gelişimine katkı sağlamıştır. Bu sebeple fikhî kâidelerin VIII. yüzyıla kadar değişik tasniflere tabi tutulduğunu söylemek mümkündür.¹⁰¹

Hicri sekizinci asır ise, kavâid literatürü açısından bir dönüm noktası olmuş ve bu alanda en parlak ve olgun eserlerin verildiği altın çağ olarak kabul edilmiştir. Kavâid alanında en fazla te'lifâtın meydana gelmesi, Şâfiî fakihlerin bu alandaki telifâta yön vermeleri ve fikhî kâidelerin kuşatıcılık bakımından en genişten daha dar olana doğru bir sıra takip edilerek ele alınması bu yüzyılın öne çıkan hususiyetleridir.¹⁰²

Bu dönemde yazılmış olan kavâid kitaplarında bu asrın ortalarına kadar belirli bir tertibe bağlı kalınmadığı; ancak bu dönemin ikinci yarısından itibaren furû-i fikh sistematiği veya kâidelerin küllîliği ve genelliği göz önünde bulundurulduğu görülür. Örneğin İbn Vekîl (v. 716/1316) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'ini belirli bir tertibe bağlı kalmadan te'lif ederken buna mukabil İbn Receb (v. 795/1393) "*Takrîru'l-Kavâid ve Tahrîru'l-Fevâid*"ini fikh bâblarına göre, Tacuddin İbn Sübkî de (v. 771/1369) "*el-Eşbâh ve'n-Nezâir*"ini kâidelerin küllîliği ve genelliğini göz önüne alarak te'lif etmiştir. Sübkî'nin telif yöntemi daha sonra kavâid literatüründe en çok benimsenen metod olmuş; Suyûtî ve İbn Nuceym gibi müellifler de eserlerini bu yöntemle kaleme almışlardır.¹⁰³

Kavâid eserlerinde el-Eşbâh ve'n-nezâir başlığının bu yüzyılda kullanılmaya başlanmasının temelinde fikha ait alt edebi türlerin kavâid düşüncesi etrafında ele alınması; incelenen kâidelerin altında şekil ve hüküm bakımından birbirine benzeyen birçok mesele ve istisnalarının aktarılması ve bunların söz konusu kâide ile ilişkisinin ortaya konması yatmaktadır. Bu da el-Eşbâh ve'n-nezâir başlığının fikh içerisinde ayrı bir yazım¹⁰⁴ geleneği olmadığını; sadece kavâid literatürüne ait eserlerde kullanılan bir isim olduğunu göstermektedir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 173, 174.

¹⁰² Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 51; Kızılkaya, a.g.e., s. 174, 177; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 324, 325; Bûrnü, *el-Vecîz*, s. 75.

¹⁰³ Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 52-53; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 335-336.

¹⁰⁴ DÎA "Eşbâh ve nezâir" maddesinin yazarı Bakır, eşbâh ve nezâiri, kavâidden ayrı bir ilim dalı olarak kabul etmektedir. Bkz. *DÎA*, XI, 457.

¹⁰⁵ Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 175, 176, 427.

Hicri dokuzuncu asırda te'lîf edilen eserlerde, bazı yeni kâideler ve furû örnekler zikredilse de bir önceki dönemin özelliklerini taşıdıkları görülür. Bundan dolayı bu dönem kavâid literatürü açısından önceki dönemin taklidi ve tekrarı olarak değerlendirilebilir.¹⁰⁶

Hicri onuncu asırda kavâid literatürüne ait telifâtlar yeterli olgunluğa ulaşmış, kâideler dil ve üslup bakımından istikrar bulmuş ve konuların sistematik düzeni son halini almıştır. Bu nedenle X. yüzyıl, kavâid edebiyatı açısından aşılammış eserlerin yazıldığı dönem olarak ifade edilebilir. Nitekim Suyûtî ve İbn Nüceym'in çalışmaları, ifade ve tertip bakımından oturmuş yapıya sahip oldukları için yöntem ve sağlamlık açısından fikhî kavâid eserlerinin yüksek örneklerini temsil ederler.¹⁰⁷

1.1.3. Kavâidin İslam Hukukundaki Yeri

1.1.3.1 Kavâidin Önemi ve Faydası

İslam hukukunun gayeleri hakkında açık bir fikir veren bu kâideler, fikhin genel maksatlarını ve temel hedeflerini kavramayı sağlarlar. Bunlarla uzun süre meşgul olan fakîh, dağınık zihin yapısından kurtularak belirli bir yöntem dâhilinde düşünmeye başlar ve böylece fikhin esaslarına muttali olmayı temin eder.¹⁰⁸

İslam hukuk geleneği içerisinde kâidelerin bilgisi ile oluşmuş hukuk mantığı, fakîhe, bağlı olduğu mezhebin esaslarını kavramasını sağlayarak mezhebin meselelere getirdiği yorum tarzını sağlıklı bir şekilde anlamasını mümkün kılar.¹⁰⁹ Ayrıca bu kâidelerin olmaması durumunda İslam hukukunun karmaşık furû meseleler ve dış görünüm itibariyle çelişik hükümler koleksiyonu şeklinde görüleceği de kaydedilmiştir.¹¹⁰

Bu nedenle birçok furû meselenin tümevarım yolu ile incelenmesi neticesinde ortaya konan fikhî kâideleri öğrenmek, bu detay meseleleri daha rahat kavrama imkanı vermektedir.¹¹¹

¹⁰⁶ Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 53; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 336; Kızılkaya, a.g.mk., s. 87.

¹⁰⁷ Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 254; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 341; Kızılkaya, a.g.mk., s. 88.

¹⁰⁸ Zerkêşi, *el-Mensûr*, I, s. 66; Makkarî, *el-Kavâid*, I, s. 113; Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbeli, *Takrîru'l-Kavâid ve Tahrîru'l-Fevâid*, Dâru İbn Affân, Ürdün ts., I, s. 4; Muhammed Mustafa Zuhaylî, *el-Kavâidü'l-Fikhiyye ve Tatbikâtühâ Fi'l-Mezâhibi'l-Erbâa*, Dimaşk 2006 (Dâru'l-Fikir), I, s. 28.

¹⁰⁹ Dadaş, s. 32, 35.

¹¹⁰ Zerkêşi, *el-Mensûr*, I, s. 66; İbn Receb, *el-Kavâid*, I, s. 4; Zerkâ, *el-Medhal*, II, s. 967; Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 57, 58; Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fikhiyye*, s. 167.

¹¹¹ Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 57.

Furû meselelerin ezberlenmesi ve zihinde tutulması zor ve aynı zamanda çabuk unutulmaya müsait olduğu halde, küllî kâideler, veciz ifade yapıları sebebiyle hem kolay ezberlenmekte, hem de akılda kolayca tutulmaktadır. Buna göre fakihin ve tekrarlama ile açıklama âdeti olan ve anlatma ile anlatılanı kabul etme aşkı olan her müderrisin önem vermesi gereken en önemli şey kavâidle meşgul olmak ve birbirine benzeyenlerin yollarını açıklama ve birbiriyle bağlantılı olanların birleştiği noktayı tespit etmedir.¹¹²

Nitekim fıkha bağlı ilimleri on alt sınıfa ayıran Zerkeşî (v. 794/1392), kavâid ilmini onuncu sırada zikrederek onun diğer dokuz ilim içerisinde en bütüncül, en kâmil ve en faydalı ilim olduğunu; fakîhin bu ilim sayesinde icthad mertebesine yükselebileceğini kaydeder. Tezimizin ana umdelerinden birini teşkil eden fakih İbn Nüceym de, kavâid bilgisinin mezhep içerisindeki bütünlüğü kavrama bakımından önemine vurgu yaparak, bu kâidelerin bilinmesi ile fakîhin fetvada da olsa icthad derecesine yükseleceğini söyler.¹¹³

Bu itibarla vazgeçilmez bir öneme sahip olan fikhî kâideler, hukukun hikmetlerini ve esrarını içermekte, furûdan sayısız ahkâmı kuşatmakta olduklarından, bu kâideleri ihatadaki gücüne göre fakîhin kıymetini artırır. Buna bağlı olarak fikhî kâideler, fakîhe kuvvetli bir hukuk mümarese ve melekesi sağlayacağından, aynı zamanda kişiyi tahrîc yapmaya ehil kılar; tetkik ettiği meselelerde ve yeni meselelere vereceği hükümlerde basiret ve itmi'nan kabiliyeti sağlar.¹¹⁴

Suyûtî de Eşbâh'ta kavâidin önemini şöyle vurgular: “*Eşbâh ve nezâir ilmi büyük bir ilimdir. Fıkhın hakikatlerine, sırlarına, kaynaklarına ve asıllarına ancak bu kâidelerle muttali olunabilir. Fıkhın anlaşılması ve elde edilmesinde bu kâideler sayesinde maharet kazanılır. Fıkhî hükümleri ilhak ve tahrîc, hükmü zikredilmeyen meselelerin ve zamanın geçmesi ile bitmeyen vakıa ve hadiselerin hükümlerinin bilinmesi de ancak bu kâidelerle mümkün olur. Bu sebeple; ‘Fıkıh nezâiri -birbirine benzeyen meseleleri- bilmekten ibarettir’ sözü söylenmiştir.*”¹¹⁵

Kavâid bilgisine vakıf olan fakîh, naslarda belirtilmeyen meselelerin hükümlerini edinmiş olduğu bu meleke sayesinde daha kolay bir şekilde ortaya çıkarabilecektir.

¹¹²Sübkî, *el-Eşbâh*, I, s. 5, 6; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 191; Zuhaylî, *el-Kavâid*, I, s. 27, 28.

¹¹³İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 10; Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, s. 69-71; Kızılkaya, *Bedâyi’de Kavâid’in Yeri*, s. 59.

¹¹⁴Karâfî, *Furûk*, I, s. 3; Zerkâ, *el-Medhal*, II, s. 968; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 117.

¹¹⁵Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 14.

Ayrıca bazen deliller arasında meydana gelen teâruz ve ihtilaflarda, hangi delilin ötekine tercih edileceğini de yine bu kâidelerden çıkarması mümkündür.¹¹⁶

Değişen ve gelişen hadiselerle İslam hukukunun intibakını sağlayan bu fikhî kâideler, onu dinamik bir yapıya kavuşturarak donukluktan kurtarır. Ayrıca fikhî kâideler, mütehasıs olmayan hukukçulara İslam hukukunun esasları, ruhu ve hedefleri hakkında bilgilenme imkânı sağlarlar.¹¹⁷

1.1.3.2 Kavâidin Huciyet Değeri

Fikhî kâidelerin hüküm istinbat ederken tek başına kaynak olup olmadığı hususunda kaynaklarda açık bir ifade bulunmamakla beraber, bazı bilginler küllî kâideleri şer'î deliller arasında sayarken bazıları saymamışlardır.¹¹⁸

Fikhî kâideleri, yalnız başlarına şer'î delillerden, hükümlerin istinbat ve tahricine mesnet kabul etmeyenlerin gerekçesi, bu tarz kâidelerin ağlebî olmaları sebebiyle istisnalarının bulunması ve yakîn bilgi ifade etmemeleri olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla sadece bu kâidelere dayanarak fetva ve hüküm vermek yerine bunlar, verilen hükmün şahit ve desteği olarak görülmüşlerdir.¹¹⁹ Ayrıca fikhî kâidelerin birçoğu istikrâidir. Sınırlı sayıdaki furûun araştırılmasıyla ortaya çıktığından kişide güven oluşturmaz.

Bir diğer gerekçe de, fikhî kâideler muhtelif fer'î meselenin meyvesi ve onları bir araya toplayan ortak noktadır. Dolayısıyla furûun meyvesi ve ortak noktası olan bu kâidelerin, yine bu fer'î meselelerin hükmünü istinbat için delil kılınması makul değildir. Zira batıl olan devir ve teselsül meydana gelmektedir.¹²⁰

Yukarıdaki sebeplere dayanarak fikhî kâideleri müstakil deliller kategorisinde saymayan müelliflere birkaç örnek vermek gerekirse;

Hamevî (v. 1098/1687) *Eşbâh* şerhinde İbn Nüceym'e nispet ederek kâidelerin çoğunun küllî değil ağlebî oluşları sebebiyle bu kâide ve dâbitların gereğince fetva vermenin caiz olmadığını ifade eder.¹²¹

¹¹⁶ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 116; Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 59, 60.

¹¹⁷ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 116, 117; Zuhaylî, *el-Kavâid*, I, s. 28; Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 61.

¹¹⁸ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 266; Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 62, 63.

¹¹⁹ Baktır, "Kâide" *DİA*, XXIV, 208; Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 64.

¹²⁰ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 272, 273; Bûrmü, *el-Vecîz*, s. 39; Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fikhiyye*, s. 169.

¹²¹ Hamevî, *el-Ğamz*, I, 37; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 267; Kızılkaya, *Bedâyi'de Kavâid'in Yeri*, s. 64.

Mecelle'nin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası'nda "*Hükkâm-ı şer' bir nakl-i sarîh bulmadıkça yalnız bunlarla hükmedemez*" denilerek, bu duruma işaret edilmektedir.¹²² *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi (v. 1355/1936) de mezhepte muteber kabul edilen kitaplardan konu ile ilgili bir nakil olmadığı sürece, bu kâidelere dayanarak hüküm verilemeyeceğini ifade etmiştir.¹²³

İbn Abidîn (v. 1252/1836) de muhtasar kitaplardan fetva verilemeyeceğini belirttiikten sonra, bunlara *Eşbâh ve'n-nezâir* tarzı kitapların da eklenmesi gerektiğini belirtir. Çünkü bu kitapların birçok yerinde manayı bozan icazlar bulunduğundan fetvada hata etmekten emin olunamaz. Ancak bu kitapların haşiye ve kaynaklarına inildiği takdirde bunun mümkün olacağını söyler.¹²⁴

Bunlara mukabil âlimlerden bir grup da fikhî kâidelerin hükümlerin tercih, tahrir ve istinbatında delil olarak kullanılmasında herhangi bir sakınca görmemişlerdir.¹²⁵ Bunlardan başlıca Karâfî, İbn Beşîr olarak bilinen Ebu Tahir İbrahim b. Abdussamed el-Mâlikî ve Hanefî alimlerden Nâzırzâde'yi (v. 1061/1651) sayabiliriz.¹²⁶

Bâhuseyn, *Kavâid* adlı kitabında kâidelerin delil kabul edilmemesiyle ilgili yukarıda geçen sebepleri ele alıp onları kanıt ve örnekleriyle uzunca cevaplandırdıktan sonra fikhî kâidelerin -farklı kalıp ve üslupta da olsalar- kendisinden şer'î hükümlerin istinbatında delil ve hüccet sayılan şer'î naslar olduğunu ifade eder.¹²⁷ Ona göre kâideler, şer'î naslardan çıkarılmışsa veya istikrâî yöntemle elde edilmişlerse -bütün âlimlere göre- cüz'î hükümlerin istinbat, tahrir ve tercihinde delil olmaya uygundur. Ancak kâideler kıyas, istishab, istidlâl-i aklî veya ictihad yoluyla elde edilmiş ve üzerlerinde ittifak edilmişse böyle olması delilliğine etki etmez, ancak ihtilaf edilmişse kabul edene göre hüküm istinbat ve tahririnde delil sayılır.¹²⁸

Karâfî (v. 684/1285)'nin, fakihlerin istisnasız kabul ettiği kâidelerden "*el-Kavâidü's-sâlime ani'l-muârada*" şeklinde bahsetmesi ve bunlarla çelişmesi halinde hâkimin

¹²² Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Mecelle Heyetinin Mazbatası, İstanbul 1317 (Şirketi Mertebiye Matbaası), I, s. 4.

¹²³ Ali Haydar, *Durer*, I, s. 36, 37.

¹²⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I, s. 170, 171.

¹²⁵ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 268.

¹²⁶ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 268-270; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 258, 259.

¹²⁷ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 273-278.

¹²⁸ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 279, 280. Günümüz araştırmacılarından Mustafa Bülent Dadaş ve Necmettin Kızılkaya'nın dibnotta aktardığı üzere Mansur el-Halîfî'nin görüşü de Bâhuseyn'in görüşü istikametindedir. Bkz. Dadaş, s. 35-39; Kızılkaya, a.g.mk., s. 90.

hükümünün bozulacağını söylemesi en azından üzerinde ihtilafın olmadığı kâidelerin¹²⁹ hüküm istinbatında delil olarak kullanılacağına işaret etmektedir.

Tatbikata bakıldığı zaman, cüz'î hükümleri temel kâideler ile illetlendirme yöntemine metinlerden ziyade daha çok şerhlerde başvurulduğu ve İslam hukukçularının kâideleri yeri geldiğinde hüküm delili olarak, yeri geldiğinde de verilen hüküm illet ve hikmetini açıklamak maksadıyla kullandıkları görülür.¹³⁰

Sonuç olarak aynı konuda ortaya konulan farklı yorumlar arasında râcih olan görüşün tercihinde fikhî kâidelere sıkça başvurulduğu gibi aynı zamanda fikhî kâidelerin hem istinbatta hem de tahricta delil olarak kullanılabileceği söylenebilir.¹³¹

1.2.Suyûfî ve İbn Nüceym'in Hayatı ve el-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserleri

1.2.1 Nüceym ve el-Eşbah ve'n-Nezâir'i

1.2.1.1 İbn Nüceym'in Hayatı

İbn Nüceym 926/1520 tarihinde Kahire'de doğdu.¹³² Önemli bir şahsiyet olan müellifin çocukluğu, ilk tahsili ve ailesi hakkında pek bilgi yoktur.

Asıl adı Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed b. Muhammed b. Nüceym el-Mısrî'dir. "Zeynüddin" ismi yanında "Zeyn" ve "Zeynelâbidin" şekli de kullanılmıştır.¹³³ Müellif dedelerinden Nüceym adlı birine nisbetle İbn Nüceym adıyla meşhur olmuştur.¹³⁴ Bu adla anılmasında İslam Hukuku alanında yıldız gibi parlak bir şahsiyet olması da etkili olmuştur.

Şerafeddin el-Bulkunî, Ebu'l-Abbas Şihabeddin Ahmed b. Yunus b. eş-Şelebî el-Mısrî ve Eminuddin Muhammed b. Abdu'l-Âl ed-Dımeşkî el-Hanefî, Ebü'l-Feyz es-Sülemî, İbnü'l-Halebî, Nüreddin ed-Deylemî el-Mâlikî gibi âlimlerden ders aldı; erken yaşta fetva ve ders vermeye başladı.¹³⁵

¹²⁹ Karâfî, *Furûk*, IV, s. 40; II, s. 109; Makkarî, *el-Kavâid*, I, s. 117, 118.

¹³⁰ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 281, 282; Dadaş, s. 39; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 371-372, 397-400, 413.

¹³¹ Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 351, 368, 424; Dadaş, s. 38; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 278.

¹³² İbn Nüceym, *el-Eşbah*, Muhammed Muti el-Hafız, Mukaddime, s. 5; Ahmet Özel, "İbn Nüceym" *DİA*, 1999 İstanbul, XX, s. 236.

¹³³ Şa'rani, *et-Tabakâtu's-Suğra*, Thk: Ahmed Abdurrahim Sayih, Kahire 2005 (Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye), s. 70; İbnu'l-İmâd, *Şezarâtu'z-Zehab fi Ahbâri Men Zehab*, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1993, X, 523; Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire bi a'yani'l-Mieti'l-Aşire*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1997, III, 137; Leknevi, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1324, s.134, 135.

¹³⁴ İsmail Acar, *İbn Nüceym ve el-Eşbâh Adlı Eserinin Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1994, s. 2, 4; Özel, "İbn Nüceym" *DİA*, XX, s. 236.

¹³⁵ Leknevi, *el-Fevâid*, s.134; el-Gazzî, *el-Kevâkib*, III, 137, 138; Şa'rani, *et-Tabakâtu's-Suğra*, s. 70.

İbn Nüceym'in yetiştirdiği birçok talebe arasında en meşhurları kardeşi Sirâceddin Ömer b. İbrahim İbn Nüceym, Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf el-Makdisî'nin torunu Muhammed b. Ali el-Alemî ve Kudüs Müftüsü Abdülğaffâr olarak anılmaktadır.¹³⁶

İbn Nüceym fıkıh alanında bilhassa sistematik özelliğiyle tanınır. Bu nokta geniş bir sahaya yayılmış olan çalışmalarında göze çarpmaktadır.¹³⁷ Bununla beraber o, sırf teorisyen değil, aynı zamanda uygulayıcı idi. Gecelerinin çoğunu telif ve müzakere, gündüzlerini de tedris ve fetva ile geçirirdi.¹³⁸ Kendisi *Eşbâh*'ın girişinde; "*Fıkıh benim ilk tahsil ettiğim ilimdir; onu öğrenirken çok sabahlamışumdur. Aklim, fikrim, gözüm, elim ve bedenim onun için çok çalışmıştır. Eski ve yeni kitapları elde etmek için bulup çıkarmada çok hırslı çalışarak Kahire'de bulunan kitapların çok azı müstesna hepsini mütâlaa etmişimdir*"¹³⁹ diye söyler.

Müellif velûd bir şahsiyettir.¹⁴⁰ İctihad kapısı kapandı mı, kapanmadı mı tartışmalarına girmeden icthad etmiştir. Hanefî ekolünden ayrılmamış, lakin yeri geldiğinde kendi görüşünü açıkça söylemekten de geri durmamıştır.¹⁴¹

Müellif kısa ömründe birçok eser yazmayı başarmıştır. Kısaca eserleri şunlardır:

1. el-Bahru'r-râik. Ebû'l-Berekât en-Nesefî'ye ait Kenzü'd-dekâik adlı eserin önemli şerhlerinden biridir.
2. el-Eşbâh ve'n-nezâir. Bu tür eserlerin en önemlilerinden olup Mecelle'nin hazırlanması sırasında eserden önemli ölçüde faydalanılmıştır.
3. el-Fevâidü'z-Zeyniyye fî mezhebi (fikhi)'l-Hanefiyye. Müellifin el-Eşbâh'tan önce kaleme aldığı eser çeşitli konularla ilgili umumi kâideleri ve istisnalarını ihtiva etmektedir.
4. el-Fetâvâ'z-Zeyniyye (Fetâvâ İbn Nüceym). Müellifin verdiği 1000'i aşkın fetva, talebesi Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Hatîb (Timurtaşî)

¹³⁶ Özel, "İbn Nüceym" *DİA*, XX, s. 236; Mutî el-Hafız, *Mukaddime el-Eşbah*, s. 6; Acar, 11, 12.

¹³⁷ Acar, s. 7.

¹³⁸ Acar, s. 6.

¹³⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s. 11.

¹⁴⁰ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, İstanbul 1951, I, 378.

¹⁴¹ Acar, s. 8.

tarafından el-Fetâva'z-Zeyniyye fî fikhi'l-Hanefiyye adıyla fıkıh bablarına göre düzenlenmiştir.

5. er-Resâilü'z-Zeyniyye. Müellifin, çeşitli zamanlarda kendisine sorulan sorularla ilgili olarak kaleme aldığı kırkbir risâle, vefatından sonra oğlu Ahmed tarafından derlenerek kitap haline getirilmiştir.

6. Fethu'l-ğaffâr fî şerhi'l-Menâr (I-II, Kahire 1355/1936). Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr adlı eserinin şerhidir.

İbn Nüceym'in bunlardan başka *Hâşiye alâ Câmi'i'l-fusûleyn, Lübbü'l-usûl fî takrîri'l-usûl* (İbnü'l-Hümâm'ın et-Tahrîr'inin muhtasarıdır) adlı eserleriyle el-Hidâye üzerine bir *ta'likası* vardır.¹⁴²

Mümtaz bir Hanefî hukukçusu olan İbn Nüceym tasavvuf ile de meşgul olmuştur. Öyleki bir ara fetvayı ve ders okutmayı tamamen terk edip tasavvufa yönelmek istemiş; bu niyetini arkadaşı Şa'ranî ile istişare etmiştir. Arkadaşı onun bu düşüncesine karşılık; "*Şer'î ilimlerde iyice derinleşmeden tarikata girme. Ta ki tartışma meclislerinde bütün Mısır alimlerinin görüşleri karşısına kuvvetli delillerle çıkabilesin*" deyince fetva ve ders okutmayı terk etmekten vazgeçer. Daha sonra tedris ve iftayı terk etmeden, Süleyman el-Hudayrî vasıtasıyla tarikata intisab etmiş,¹⁴³ vefatına kadar eser telifine devam etmiştir.

Arkadaşı Şa'ranî onu şöyle anlatıyor: "*Onunla yaklaşık on yıldır arkadaşız, dinen mahzurlu görülebilecek hiçbir hareketini görmedim. 953/1546 yılında beraber hacca gittik, yolculuk esnasında giderken ve gelirken komşuları ve hizmetçileri ile gayet iyi geçindiğini gördüm. Temiz ve yüksek ahlak sahibi idi. Halbuki sefer, insanların tabiatlarını ortaya çıkarır, kötü bir huyu olsa mutlaka anlaşılırdı*".¹⁴⁴

Ömrünün kırküç yıl gibi çok kısa olması, düşündüğü hatta başladığı bir takım çalışmaları bitirmesine engel olmuştur. Örneğin Kenz'e yaptığı şerh ile Hidaye'ye

¹⁴² Muti el-Hafız, Mukaddime *el-Eşbah*, s. 15-18; Bağdâdî, *Hediyye*, I, 378; Özel, "İbn Nüceym" *DİA*, XX, s. 236, 237; Acar, s. 12-22.

¹⁴³ Şa'ranî, *et-Tabakâtu's-Suğra*, s. 70; Leknevi, *el-Fevâid*, s.134, 135; el-Gazzî, *el-Kevâkib*, III, 138; Acar, s. 5, 6; Özel, "İbn Nüceym" *DİA*, XX, s. 236.

¹⁴⁴ Şa'ranî, *et-Tabakâtu's-Suğra*, s. 70; Leknevi, *el-Fevâid*, s.135; el-Gazzî, *el-Kevâkib*, III, 138; Acar, s. 5.

yaptığı ta'lik yarıda kalmıştır. Bazı önemli sorulara verdiği fetvaları, değişik konularda risale ve benzeri yazılarını derleyip tasnif edemedi vefat etmiştir.¹⁴⁵

Necmeddin el-Gazzî İbn Nüceym'in vefat tarihini, talebesi Muhammed Alemî'den naklen 969/1562 olarak verirken oğlu Ahmet'ten yapılan nakillerde 8 Recep 970/ 4 Mart 1563 çarşamba olarak zikredilmektedir. Cenazesi, Sükeyne bint Hüseyin b. Ali'nin kabri yakınında defnedildi.¹⁴⁶

1.2.1.2 el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i

1.2.1.2.1 Genel Olarak Özellikleri

Hiç şüphe yok ki İslam hukukunda ve özellikle Hanefî mezhebinde bu adla anılan eserlerin en meşhurdur.¹⁴⁷ Zira İbn Nüceym her ne kadar yöntem olarak İbn Sübkî ve Suyûtî'nin kitaplarını takip etse de *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ini Hanefî mezhebinin furû-i fikhına ve usulüne uygun olarak telif etmiş; bu şekilde yedinci asırdan sonra başlayıp onuncu asra kadar süren Hanefî fikhındaki önemli bir boşluk ve kopukluğu gidererek kavâid alanında önemli bir gelişmeye imza atmıştır. Böylece Ebu Tâhir ed-Debbâs ve İmam Kerhî ile başlayan kavâid-i fikhîyye çalışmalarını ve teliflerini bu eseriyle taçlandırmıştır.¹⁴⁸

İbn Nüceym yöntem olarak İbn Sübkî ve Süyûtî gibi Şafîî fakihleri takip etse de; içerik olarak kendisinden önceki Hanefî fikh müktesebatından istifade ederek *el-Eşbâh*'ı hazırladığı için kitabında usûl kâidelerine müstakil olarak yer vermemiş; bazı bölümlerde yeri geldikçe bunlara değinmiştir. Kitapta yer alan konuların dağılımı dikkate alındığında, İbn Nüceym'in furû'u merkeze alan bir kavâid kitabı telif etmek istediği görülür. Hatta kitapta müstakil olarak yer verdiği fikhî bilmececeler, furûk ve menâkıb gibi başlıkların altındaki mevzuları, ahkâm ile ilgisi olanları dikkate alarak mezhep alimlerinin eserlerinden derlemiştir.¹⁴⁹

Müellif kitabını telif etme sebebini şu şekilde açıklamaktadır: Hanefî fikh alimleri muhtasar ve mutavvel bir çok metin, şerh ve fetva kitapları telif etmişler; mezhepte fetvaya esas olacak görüşleri bir çok meseleler içerisinde takrir ederek seçmişler ve

¹⁴⁵ Özel, "İbn Nüceym" *DİA*, XX, s. 236, 237; Acar, s. 8.

¹⁴⁶ Özel, "İbn Nüceym" *DİA*, XX, s. 236; Leknevi, *el-Fevâid*, s.135; Bağdâdî, *Hediyye*, I, 378.

¹⁴⁷ Baktır, "Eşbâh ve Nezâir", *DİA*, XI, s. 458; Nedvî, *el-Kavâidü'l-Fikhîyye*, s.135.

¹⁴⁸ Bürnü, *el-Vecîz*, s. 68; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, Muhammed Mutî el-Hafîz, Mukaddime, s. 4.

¹⁴⁹ Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 237, 239.

yazmışlardır. Bununla birlikte Hanefi mezhebinde -eşbah nazâir literatürünün temeli, nüvesi ve ibtidasını teşkil eden ve bu literatürün gelişmesine yol açacak ve katkı sağlayacak bazı çalışmaların yanında- hem fıkıh ve kavâidi ihtiva eden hem de eşbâh-nezâir ile cem' ve furûk'u kapsayan bir kitap telif edilmemiştir. Bunun farkında olan İbn Nüceym *Kenzü'd-dekâik*'in şerhi *Bahru'r-râik* adlı çalışmasına devam ederken fasid alış-veriş bâbını temize çektiği sırada, sayıları beş yüze ulaşan dâbitaları ve onların istisnalarını ihtiva eden -ismi de *Fevâidü'z-zeyniyye fî fıkhi'l-hanefiyye* olan- muhtasar bir kitap telif eder. Durum bu merhaleye ulaşıncı söz konusu muhtasar bu eserin, ikinci fennini teşkil ettiği ve toplam yedi fenden müteşekkil olan ve okuyanlara kolaylık olsun diye mukaddimededen önce kitabın girişinde -ana/alt bütün başlıklar ve ihtiva ettiği konular halinde- tarzı açıklanan bir kitap telif etmek müellife ilham olunmuştur.¹⁵⁰ Böylece elimizdeki bu eser gün yüzüne çıkmıştır.

Aynı asır alimleri sayılmaları bakımından Suyûtî ve İbn Nüceym'den hangisinin diğerinden etkilendiği konusunda bazen farklı sözler sarf edilmektedir. Ancak tartışmaya mahal olmayacak bir şekilde İbn Nüceym'in Suyûtî'den etkilendiği ifade edilebilir. Zira gelecek bölümde örnekleriyle izah edileceği üzere İbn Nüceym kitabında farklı konuları açıklarken birçok defa Suyûtî ismini zikretmektedir. Hatta daha kitabının başında iken mukaddime bölümünde Suyûtî'nin kullandığı; “ولعمري إن هذا الفن لا يدرك بالتمني ولا ينال بسوف ولعل ولو أني ولا يناله إلا من كشف من ساعد الجد وشمروا اعتزل أهله... وشد المنزر وخاض البحار وخالط العجاج...” ibarelerin aynısını kullanmaktadır.¹⁵¹ Bu itibarla biz *İbn Nüceym'in, Suyûtî'den istifade etmiş olması muhtemeldir*¹⁵² diyenlerin bu sözünü eksik bulmaktayız.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere İbn Nüceym, kitabının mukaddimesinde açıkladığı gibi eserini Tâcuddin İbn Sübkî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i tarzında telif etmiştir. Ancak tuhaftır ki; müellif, kitabının mukaddimesinde Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ine herhangi bir işaretle bulunmamıştır. Halbuki kitabının muhtelif 21 yerinde farklı konu ve meselelerde Suyûtî'ye atıfta bulunmaktadır. Bu da gösteriyor ki, İbn Nüceym kendi çağdaşı Suyûtî'den yararlanmış olmakla beraber kitabının girişinde sadece İbn Sübkî'yi zikretmesi, İbn Sübkî'nin gerek kavâid gerekse usûl

¹⁵⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 10.

¹⁵¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 12; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 10.

¹⁵² Bkz. Baktır, a.g.e, s. 41; Hisnî, *Kitabu'l-Kavâid*, I, s. 54.

açısından Şâfiî çevrelerde otorite kabul edilmesi sebebiyledir. Nitekim Suyûtî de kendi eserinde İbn Sübkî'ye atıfta bulunmakta ve ondan büyük oranda istifade etmektedir.¹⁵³

İbn Nüceym'in Suyûtî'ye yaptığı atıfların bir kaçına örnek vermek gerekirse; müellif, cinlerin ahkâmı bahsinde anlattığına göre, Hanefî mezhebi fakihlerinden Kâdî Bedreddin eş-Şibli (v. 769/1367)'nin yazdığı *Âkâmu'l-Mercân Fî Ahkâmi'l-Cân* adlı kitabı bulamadığı için ondan yaptığı nakilleri Suyûtî vasıtasıyla yapmıştır. Yine “*Bir şeye vaktinden önce sahip olmaya çalışan kimse, ondan mahrum olur*” kâidesinin örneklerini anlattıktan sonra Arapçadan bu kâideye benzeyen; “*İsm-i fail ma'mülünü aldıktan sonra sıfatlanması caiz olur. Ancak ma'mülünü almadan önce sıfatlanırsa o zaman amel etmesi esas olarak mümteni olur*” gramer kâidesini bir nükte olarak yine Suyûtî'den aktarmaktadır.¹⁵⁴

Konumuzla bağlantılı olarak İbn Nüceym, Şâfiî mezhebinin fıkıh kitaplarında rastladığı; ancak Hanefî fıkıh kitaplarında bulamadığı bazı meseleleri Suyûtî aracılığıyla kitabında nakletmektedir. Örneğin “*Eşyada asıl olan ibaha mıdır ki delil mubah olmamaya delalet edince (hurmet sabit olsun), yoksa tahrir midir ki delil ibahaya delalet edince (helallik sabit olsun)*” kâidesine müteallik farklı görüşleri aktardıktan sonra; bu ihtilafların semeresinin hükmü belli olmayan konularda ortaya çıkacağını söyleyerek zürafa meselesinin Hanefî mezhebindeki durumunu (Suyûtî; Hanefî ve Maliki mezheplerinden hiçbir kimse bu meseleyi zikretmemiştir. Ancak onların kâideleri zürafanın helal olmasını gerektirir diyen) Suyûtî'ye isnat ederek aktarmaktadır.¹⁵⁵

İbn Nüceym bazen de ‘*Kelâmın i'mâli onu ihmal (hükümsüz bırakmaktan) etmekten daha evlâdır*’ kâidesinin altına giren meselelerde Şâfiî mezhebinin alimlerinden İmam Sübkî'nin fetvasına Suyûtî'nin nakline dayanarak yer vermiş ve onun görüşünün bazı noktalarına İmam Suyûtî'nin itirazını belirttikten sonra Hanefî mezhebinin usûl ve metoduna göre bu meselenin uygun olan hükmünü açıklamıştır.

¹⁵³ Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 240; Bizim esas aldığımız baskıya göre İbn Nüceym'in Suyûtî'ye yapmış olduğu atıflar için bkz. 74, 105, 132, 142, 152, 159, 163, 164, 173, 176, 185, 229, 231, 389, 390, 391, 393, 401, 406, 421, 458.

¹⁵⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 185, 388-393.

¹⁵⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 73, 74.

Konunun önemine ve Mısır'da çokça vukuuna binaen müellif bu meseleyi oldukça uzun anlatmış ve birçok defa bu konuda fetva vermiştir.¹⁵⁶

İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'in daha girişinde kendi alanındaki diğer kitaplardan farklı olarak okuyanlara kolaylık sağlamak üzere bir fihrist hazırlamış ve kitabın şamil olduğu konuları orada beyan etmiştir. Ancak ana başlıkların ve onun altındaki tali konuların sayfa numaralarını vermeksizin bazı konuların tafsilatlı alt başlıklarını da zikretmiş, bazılarınınkini ise sadece üst başlık olarak vermiştir.¹⁵⁷ Mukaddimede de başlıklara ve bazılarının muhtevasına temas ettikten sonra zikredilen tertip üzere bütün konuları tek tek açıklamıştır.¹⁵⁸

1.2.1.2.2 el-Eşbâh ve'n-Nezâir'in Bölümleri

Müellifimiz kitabını ilk olarak yedi ana bölümden oluşturmuştur. Bu bölümleri kısaca tanıtmak istiyoruz.

Birinci bölüm, küllî kâidelerin işlendiği bölümdür. Bu bölüm iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısım; hükümlerin kendileriyle çoğaltıldığı ana küllî kâidelerdir. İlk iki kâide birbirleriyle bağlantılı olmakla beraber bu kısımda altı ana kâide ele alınmıştır. Bu kâideler sırasıyla şu şekildedir;

Birinci Kâide	لا ثواب الا بالنية
İkinci Kâide	الأمر بمقاصدها
Üçüncü Kâide	اليقين لا يزول بالشك
Dördüncü Kâide	المشقة تجلب التيسير
Beşinci Kâide	الضرر يزال
Altıncı Kâide ¹⁵⁹	العادة محكمة

İkinci kısım; sayıları sonsuz olan cüz'î şekil, suret ve meselelerin kendilerinden neşet ettiği ve altlarına girdiği küllî kâidelerdir. Bu kısımda üst başlık olarak toplam on dokuz adet kâide işlenmektedir. Bu kâideleri ve bu kâideler ile altı ana kâideden bazılarının altına giren farklı sayılardaki fer'î küllî kâideleri tezimizin ana

¹⁵⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 152, 159, 163.

¹⁵⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 1-8.

¹⁵⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 9-13.

¹⁵⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 14-114.

bölümlerinden birini teşkil eden ikinci bölümde el-Eşbâh ve'n-nezâir'leri Kâide ve Örnekleri açısından mukayese ederken vermeyi uygun bulmaktayız¹⁶⁰

İkinci bölüm, *Fevâid* başlığı altında taharettten başlayarak feraize kadar otuz altı başlık altında çeşitli fikhî konuları içermektedir. Müellif beş yüz adet faideyi sayarak bablarına ayırmaksızın bir kitap telif etmiş; daha sonra kitaba müracaat kolay olsun diye onu, Hidâye ve Kenzû'd-dekâik gibi meşhur fıkıh kitaplarının usulü üzerine bablar halinde tertip ve tanzim etmeyi uygun görmüştür. Bunun yanında kitabın faydasını daha çok artırmak için birinci bölümde olmayan bazı dâbitaları; onların altına giren ve dışında kalan meseleleri eklemeyi de ihmal etmemiştir. Bu özellikleri sebebiyle bu bölüm müderris, müftû ve kâdîler için kitabın en faydalı kısmını teşkil etmektedir.¹⁶¹

Üçüncü bölüm; cem' ve fark başlığı ile nâsî, sıbyan... hükümleri gibi başlıklar altında çeşitli fikhî hükümlerin işlendiği bölümdür. Bu hükümler sık sık meydana geldiği için fakihlerin bunları bilmemesi çirkin kabul edilmiştir. Bu hükümlerin akabinde bazı fikhî meselelerin birleştiği ve ayrıldığı noktalar ele alınmıştır. Bu bölümün sonuna bazı kâide ve fâideleri içeren bir hatime faslı eklenmiştir.¹⁶²

Dördüncü bölüm; fikhî bilmece konusuna tahsis edilmiştir. Müellif bu konuda üç eserden istifade etmiştir. Bunlardan *Hayretü'l-fukaha* ve *Umde*'yi bir hayli geçmiş zamanda, Şeyhu'l-İslam Abdu'l-Ber b. Eş-Şihne'ye ait *ez-Zehâiru'l-eşrefiyye fi'l-Elğâz li's-sâdeti'l-Hanefiyye* adlı kitabı da yakın zamanda inceleyerek bunlardan zayıf görüşlere dayananları terk edip zâhir rivayetlere uygun olan fikhî meselelerden ihtisar ederek en güzellerini seçmiş ve böylece bu bölümü oluşturmuştur. Bu fikhî bilmece işlenirken yine fikhî bablara göre tasnif edilmiştir.¹⁶³

Beşinci bölüm; hıyel başlığı ile fikhî çareler ve çıkış yollarını konu alan bölümdür. Hıyel الحیل kelimesi, حيلة hîle kelimesinin çoğuludur. İstilahî olarak; “İşleri yönetmedeki ustalık ve kasd edilen sonuca ulaşıncaya kadar fikirleri hareket ettirerek tek tek gözden geçirmek” şeklinde tarif edilmiştir. Fıkıh kitaplarında bu tür fikhî meselelerin bulunduğu bölümlerin isimlendirilmesi konusunda farklı tutumlar sergilenmiştir. Birçok alim bu meseleleri *kitabü'l-hıyel* başlığı ile tabir etmeyi tercih

¹⁶⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 11, 192-385.

¹⁶¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 11, 192-385.

¹⁶² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 359-465.

¹⁶³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 466-476.

eder iken birçoğu da *kitabu'l-mehâric* başlığını tercih etmişlerdir. Ancak Ebu Süleyman “*İmam Muhammed’in kitaplarında kitabu'l-hiyel olmadığı halde sonradan bu bölümü ekleyerek onun adına yalan uydurmuşlardır. Halbuki hiyel, haramlardan kaçmak ve uzaklaşmaktır. Haramlardan kaçınmak ve uzaklaşmak ise güzel bir davranıştır.*” şeklinde bu bölüme itirazda bulunmuştur.¹⁶⁴ Bu bölümle alakalı fikhî meseleler fikh bablarına göre yirmi beş fasılda ele alınarak incelenmiştir.¹⁶⁵

Altıncı bölüm, *Furûk* başlığı ile isimlendirilmiştir.¹⁶⁶ Ancak kitabın fihrist ve mukaddimesinde zikredildiğine göre bu bölümün diğer adı *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'dir.¹⁶⁷ Kitabın bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi de bu bölümdür. Nitekim müellif kitabını, onun bir bölümünü teşkil eden altıncı fennin ismiyle *el-Eşbâh ve'n-nezâir* olarak isimlendirmiştir.¹⁶⁸ Müellif bu bölümde fikhî bütün bablardan az veya çok bazı meseleleri zikretmiştir. Zira bu bölüm nihayetinde fikhî hükümleri inceleyen bir bölümdür. Müellif bu bölümü oluştururken ayrıca Kerâbîsî'nin *Telkîhu'l-Mahbûbî* adlı *furûk*'undan da istifade etmiştir.¹⁶⁹

Kitabın tahkikini yapan Muhammed Mutî el-Hafız, h. 1290 yılında İstanbul'da basılan Hamevî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* şerhinin sonunda bu bölümün tetimmesini bulduğunu bizlere aktarmaktadır. Ancak bu tetimmenin müellifi ile ilgili farklı iki rivayetten bahsetmektedir. Yukarıda zikri geçen baskıya nezaret eden kişi ve Keşfu'z-zunûn'un müellifi Hacı Halîfe bu tetimmenin, müellifin kardeşi Şeyh Ömer İbn Nüceym'e ait bir telif olduğunu ve bununla *el-Eşbâh ve'n-nezâir* kitabının altıncı bölümünü ikmal ettiğini ifade etmektedirler. Buna mukabil Allâme İbn Abidîn bu tetimmeye yapmış olduğu talikatın başlangıcında bunun *el-Eşbâh ve'n-nezâir* müellifi Şeyh İbn Nüceym'in telifleri arasında olduğunu; zira musannıfın kendi hattıyla olan müsveddeden kaybolan bu kısmı ele geçirdiğini ifade etmektedir.¹⁷⁰

Muhakkik, kitabın faydasını tamamlamak adına bu tetimmeyi ilgili olduğu yere eklemiş ve kitabın tahkikinde dayanmış olduğu *Eşbâh ve nezâir* nüshaları üzerine fazlalık olduğuna işaret etmek üzere de yukarıdaki açıklamaları yapmıştır. Ayrıca muhakkik, İbn Âbidin'e ait olan ta'likatı -kitabın başlık veya muhtevassından ilgili

¹⁶⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 477.

¹⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 477-488.

¹⁶⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 489.

¹⁶⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 8, 11.

¹⁶⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 12; Muhammed Mutî el-Hafız, mukaddime, s. 7.

¹⁶⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 489; Muhammed Mutî el-Hafız, mukaddime, s. 7.

¹⁷⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 489-493

olduğu sayfadaki mekana numara vermiş ve daha sonra sayfanın altında onunla ilgili talikattan açıklamaya yer vererek- kitabın bu baskısına katmış¹⁷¹ ve böylece önemli bir katkıda bulunmuştur.

Yedinci bölüm; hikâye ve merasil başlığı ile İmam-ı Azam, sahibeyn, mütekaddimin ve müteahhirin Hanefî ulemasından hikâye olunan yazışma, konuşma, atışma ve tuhaf hatıraları konu alan bölümdür.¹⁷² Aslında bu bölümün konuları çok geniştir. Ancak müellif, fetvâ kitaplarının sonlarındaki bu konuyla ilgili meseleleri, bu alanla ilgili Kerderî'nin *Menâkıb*'ını ve Abdu'l-Kadir'in *Tabakât*'ını defalarca mütalaa etmiş; genel olarak hükümlere şâmil olan hikâyeleri seçerek onlardan öz denebilecek bu bölümü oluşturmuştur.¹⁷³

1.2.1.2.3 el-Eşbâh ve'n-Nezâir'in Şerh ve Hâşiyeleri

El-Eşbâh' in tespit edebildiğimiz en meşhur şerh, haşiye ve talikleri şunlardır:

a-Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin (v.1098/1687) "*Ğamzu Uyuni'l-Besâir şerhu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı şerhidir.

Eşbâh şerhleri arasında en meşhur olan ve istifade edilen Hamevî'nin şerhidir. Hamevî, şerhini oldukça müdakkikane ve tenkitçi bir üslupla kaleme almıştır. *Eşbâh*'in anlaşılması güç meselelerini şerh ve izah etmiştir.

Müellifin aynı zamanda "*Risale Fî Beyân-i Takrîr-i ibâretin Vakaat Fi'l-Eşbâh Fi'l-Mehadiri ve's-Sicillât*" adlı telifi de bulunmaktadır. Buna ilaveten "*el-Ukûdu'l-Hassan Fî Kavâidi Mezhebi'n-Nu'mân*" adlı eser de Hamevî'ye aittir.

b- Pirizâde diye meşhur olan İbrahim b. Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed'in (v. 1099/1687) "*Umdetü Zevi'l-Besâir li Halli Mühimmâti'l-Eşbâh ve ve'n-Nezâir*" adlı eseri.

c- Hayrüddin er-Remlî'nin (v. 1081/1670) "*Nüzhetü'n-Nevâzir Ale'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı haşiyesi.

d- Ali b. Muhammed b. Gânim el-Makdisi'nin (v. 1004/1595) "*Haşiyetü'l-Eşbâh ve'n-nezâir*"'i de, Hamevî ile birlikte h. 1290'da İstanbul'da basılmıştır.

¹⁷¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 493-511.

¹⁷² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 11.

¹⁷³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 512-522.

e- İbn Âbidîn Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz'in (v. 1252/1836) "*Refu'l-İştibâh An İbâreti'l-Eşbâh*" adlı haşiyesi de onun risaleleri arasında müstakil bir risale olarak basılmıştır. Yukarıda açıklandığı üzere konumuza esas olarak aldığımız *Eşbâh* nüshanın altında basılan "*Nüzhetü'n-Nevâzır Ale'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı eser de müellifin telifleri arasındadır.

f- Muhammed b. Veliyüddin el-Kırşehrî'nin (v. 1165/1751) "*İbrâzü'd-Damâir Haşiyeye Ala'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*".

g- Muhammed b. Abdürresul b. Kalender el-Hüsni el-Berzencî'nin (v. 1103/1691) "*İkâzu Zevi'l-İntibâh li Fehmi'l-İştibâh*" adlı eseri.

ğ- Muhammed Hibetullah b. Muhammed b. Yahya et-Tâcî'nin (v. 1224/1809) "*et-Tahkiku'l-Bahir Şerhu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı telifi.

h- Çivicizâde diye meşhur Muhammed b. Muhammed'in (v. 995/1586) *taliki*.

i- Kınalızâde diye meşhur Ali b. Emrullah'ın (v. 997/1588) *taliki*.

ı- Ahîzâde diye meşhur, Abdülhalim b. Muhammed'in (v. 1013/1604) *taliki*.

j- Ebû'l Meyâmin diye meşhur Mustafa'nın (v. 1015/1606) *taliki*.

k- Azmîzâde diye meşhur Mustafa b. Muhammed'in (v. 1037/1627) *haşiyesi*.

l- Zeyrekzâde diye meşhur Muhammed b. Muhammed'in (v. 100/1591) *haşiyesi*. Hicri bin senesinde kitâbu'l-kadâ'nın ortalarına kadar bitirmiş; ancak bundan sonrasını tamamlayamamıştır.

m- Salih b. Muhammed b. Abdullah el-Hatip et-Timurtâşî el-Gazzi'nin (v. 1055/1645) "*Zevâhiru'l-Cevâhiru'n-Nadâir Ale'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı haşiyesi. Müellif bu kitabın telifini h. 1014 senesi Şaban ayında tamamlamıştır.

n- XI. asrın alimlerinden Celeb Muslihiddin diye meşhur olan Mustafa b. Hayreddin b. Ahmed b. Nureddin el-Eyyûbî el-Uleymî el-Farûkî er-Remlî'nin (v. 1025/1616) "*Tenviru'l-Ezhân ve'd-Damâir Şerhu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı şerhi. Müellif bu kitabında ikinci fenne ait dâbitaları şerh etmiştir.

Aynı müellifin bir de "*el-Akdü'n-Nazîm*" adında *Eşbâh ve Nezâir* için Kenz'in tertibine göre yapmış olduğu bir tertibi bulunmaktadır.

o- İshak b. Ahmed el-Erdebîlî'nin (1055/1645) “*Risale Ale'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*”i.

ö- Rumeli kadı askeri Muhammed Emin b. Osman'ın (v. 1222/1807) “*Akdü'd-Dürer ve'l-Cevâhir Fi Nakdi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*”i.

p- Hatip Battal diye bilinen Hasan b. Ali el-Kayseri er-Rûmi'nin (v. 1181/1767) “*Keşfu'l-İştibâh Fî Şerhi'l-Eşbâh*”ı.

r- Muhammed b. Ömer el-Kufeyri'nin (v. 1130/1717) hocası İsmail b. Ali el-Haik'ten (v. 1113/1702) aldığı ve bir araya topladığı “*Keşfu's-Serâir Ale'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*” adlı eseri. Ayrıca bazı müellifler tarafından yeni tertipleri yapılmıştır. Bu eserin Zahirîye kütüphanesinde İbn Âbidin tarafından temlik edilen kıymetli bir nüshası da bulunmaktadır.

s- Abdu'l-Ğani b. İsmail b. Abdu'l-Ğani en-Nablusi'ye (v. 1143/1730) ait iki adet şerh bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, “*Sür'atü'l-İntibâh li Meseleti'l-Eşbâh*” adlı eserdir. Bu eserin Zahirîye kütüphanesinde birincisi müellifin hattıyla olmak üzere dört adet nüshası bulunmaktadır. İkincisi ise “*Şerhu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*”dir. Bu eseri tamamlayamamıştır. “*Meşakkat kolaylığı celbeder*” kâidesinin şerhine kadar ulaşmıştır. Ayrıca bu eserin de Zahirîye Kütüphanesinde müellifin hattıyla kıymetli bir nüshası bulunmaktadır.

Bunların yanında Necmettin Azak'ın ifade ettiğine göre müellifin bir de “*Keşfu'l-Hatâyir ani'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*” adlı eseri de bulunmaktadır.

ş- Hoşi Halil diye meşhur olan Muhammed er-Rûmi el-Kalnîkî'ye ait olan “*Hâdi's-Şerîa*” adlı telif. Müellif, Sultan Murat Han b. Sultan Selim Han döneminde bu eserini birinci ve üçüncü fennin dışında *Eşbâh*'in diğer fenlerini tertip ederek telif etmiştir. Kitap iki kısımdan oluşmaktadır; birinci kısım usûl ve vesâil, ikinci kısım ise furû ve mesâil konularına tahsis edilmiştir.

t- İbn Nuceym diye bilinen ve müellifin kardeşi olan Ömer b. İbrahim'in (v. 1005/1596) “*Tetimetü'l-Furuk*” adlı eseri. Bu eser de, h. 1290 İstanbul baskılı Ğamzü Uyûni'l-Basâir'in sonunda basılmıştır.

u- İbni Habib diye bilinen Şerefüddin Abdu'l-Kadir b. Berekât el-Hanefi el-Ğazzî'nin (v. 1034/1624) "*Tenviru'l-Basâir Ale'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı haşiyesi. Musannıf, altıncı fennin sonuna kadar h. 1005 şevval ayında telifini tamamlamıştır.

ü- Kara Çelebizâde diye meşhur olan Şeyh Fadıl Abdülaziz'in (v. 1070/1659) "*Tertibü'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı telifi.

v- Seyyid Muhammed b. Ebu's-Suud b. Seyyid Ali el-Huseynî'nin (v. 1172/1758) "*Umdetü'n-Nâzir Ale'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı haşiyesi. Müellif bu eserini, Ğazzî, Hamevî, Pîrî ve diğer alimlerin haşiyelerinden yararlanarak ve onları bir araya toplayarak oluşturmuştur. Ancak ikinci fennin sonuna kadar ulaşabilmiştir.

y- Allame Hatip Hayreddin İlyaszâde'ye (v. 1290/1873) ait "*Raf'u'l-İştibâh An Kelâmi'l-Eşbâh*" adlı telif. Bu eser de Hamevî'nin Ğamzü Uyûni'l-Basâir adlı haşiyesinin son tarafında basılmıştır.

z- Suğur İskenderiye müftüsü Şeyh Muhammed Ebu'l-Feth el-Hanefi'ye (v. 1294/1817) ait "*İthâfu'l-Ebsâr ve'l-Basâir Bitebvibi Kitabi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı telif. Kitabın tertibine Ömer b. İbn Nuceym'in *Tekmile*'sini de eklemiştir. Hicri 1275 senesinde telifini tamamlamıştır. Hicri 1289'da Suğur İskenderiye Vataniye matbaasında basılmıştır.¹⁷⁴

İbn Nuceym' in *Eşbâh*'ı furû meseleleri, küllî kâidelere göre tasnif ettiği için, fukaha arasında daha çok meşhur olmuş ve tutulmuş; bu sebeple üzerinde kırktan fazla şerh, haşiyeye, ta'lik, ihtisar, nazım, tertip ve istidrak çalışmaları yapılmıştır. Diğer taraftan bu eser *Mecelletü'l-Ahkâmi'l-Adliye* 'nin esas kaynakları arasında yer almaktadır.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Mustafa Baktır, a.g.e, s. 42-44; İbn Nuceym, *el-Eşbâh*, Muhammed Mutî el-Hafız, Mukaddime, s. 10-14; Necmettin Azak, *Ebû Said el-Hadimî'nin Mecâmiu'l-Hakaik Adlı Eserindeki Kavâid-i Külliye'nin İslâm Hukuku'nun Temel Kâideleri İçindeki Yeri ve Önemi* (Yüksek Lisans Tezi), s. 57-60; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 360-370.

¹⁷⁵ Baktır, "Eşbâh ve Nezâir", *DİA*, XI, s. 459; Baktır, a.g.e, s. 42; Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 360; Azak, s. 56, 57.

1.2.2. Suyûtî ve Eşbâh Nezâir’i

1.2.2.1 Suyûtî’nin Hayatı

Suyûtî, Mısır ve Sûriye’de hüküm süren Memlûklüler devletinin son zamanlarında Kâhire’de yetişen ve Arap dilinde en fazla eser vücûda getiren müelliflerden birisidir.¹⁷⁶

Celâluddin es-Suyûtî 1 Recep 849/1445 tarihinde Kahire’de doğdu. Tam ismi, Abdurrahman b. Kemâl Ebî Bekr b. Muhammed b. Sabikü’l-Din İbnü’l-Fahr Osman b. Nâzıru’d-Din el-Humam el-Hudayrî el-Esyûtî’dir. Asıl adı Abdurrahman b. Kemâl olup lakabı Celâluddin, künyesi ise, Ebü’l-Fadl’dır. Suyûtî’nin Esyût’a nisbesi, babasının Esyût’ta doğmuş ve Kahire’ye gelmeden önce burada kadılık görevinde bulunmuş olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁷⁷

Müellifin babası daha sonra Kahire’ye yerleşmiş İbn Hacer el-Askalânî’nin de aralarında bulunduğu birçok âlimden ders almış, senelerce ilim öğrenmiş, uzun süre hocalık yapmış ve fetvâlar vermiştir. Oğlunun da ilimle uğraşmasını istediğinden İbn Hacer’in derslerine giderken onu da beraberinde götürmüştür. Vefat edeceğini hissedince (Kemâlüddin Ebû Bekr’in vefatı; 855/1451), henüz beş yaşlarında olan Süyûtî’yi medresedeki arkadaşlarına emanet etmiştir. Bu itibarla Süyûtî’nin önemli iki hâmisinden biri İbnü’l-Hümâm, diğeri ise hocası Celâleddin el-Mahallî olmuştur.¹⁷⁸

Suyûtî, ilimle meşguliyetini ömrünün sonuna kadar devam ettirmiş büyük ve meşhur âlimlerden bir tanesidir. İlimle geçen hayatında çeşitli dallarda çok kıymetli eserler te’lif etmiştir. Te’lif ettiği eserlerin sayısının tam olarak tespit edilememekle birlikte, altı yüzü bulduğu ifade edilmektedir. Özellikle tefsir, hadis ve dil alanında yazmış olduğu eserler günümüze kadar önemini koruyan temel eserler olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Abdulkadir Karahan, “es-Suyûtî”, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1979, XI, 258.

¹⁷⁷ Halil İbrahim Kocabıyık, *es-Suyûtî ve “Kitâbü’l-Eşbâh ve’n-Nezâir Fi’n-Nahv” İsimli Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2013, s. 3; Halit Özkan, “Suyûtî” *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 188.

¹⁷⁸ Kocabıyık, s. 4; Özkan, “Suyûtî” *DİA*, XXXVIII, 188.

¹⁷⁹ Karahan, “es-Suyûtî”, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, XI, 259; Kocabıyık, s. 7; Ali Böcü, *Suyûtî’nin Şerhu’s-sudûr bi Şerhi Hâli’l-mevtâ ve’l-Kubûr Adlı Eseri Bağlamında Kabir Hayatı İle İlgili Hadislerin İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2005, s. 5.

Süyûfî'nin yetiştirmiş olduğu talebeler arasında Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, Abdülkâdir b. Muhammed eş-Şâzelî, İbn İyâs, Şemseddin İbn Tolun, Zeynüddin İbnü's-Şemmâ', Hasan b. Ali el-Kaymerî, Ebü'l-Hasan el-Menûfî, Sirâceddin en-Neşşâr ve Şemseddin eş-Şâmî gibi şahsiyetler vardır.¹⁸⁰

875/1470'te Berkuk Türbesi şeyhliği yapan Süyûfî, 1486-1500 yıllarında dönemin en büyük hankahı olan Baybarsiyye Hankahı şeyhliğine getirildi. Başında bulunduğu hankaha devletin tahsis etmiş olduğu imkânların yerinde harcanmaması, sûfilikle ilgisi olmayan kişilerce kötüye kullanılması sebebiyle 903/1497 yılında devletten tahsisatın kesilmesini talep etmesi hankah mensuplarınca büyük tepkiyle karşılandı; ölümle tehdit edilmesine hatta muhakeme olunup görevinden azledilmesine yol açtı. Süyûfî, bu görevinden sonra kendisini öldürmek isteyen Tomanbay'ın 1501'de tahta geçmesi üzerine birkaç ay da saklanmak zorunda kaldı.¹⁸¹

Süyûfî'nin vakit kaybı olarak gördüğü tartışmalardan vazgeçerek tam anlamıyla uzlete çekilip kendini telife adanması 906/1500 yılından sonradır.¹⁸² Öğrencilik döneminden başlayıp inzivaya çekilmesine kadar çağdaşlarıyla girdiği tartışmalar genellikle bir eleştiriye cevap vermesi, bir görüş veya fetvayı reddetmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Süyûfî'nin özellikle Sehâvî ile anlaşmazlıkları merkezî konumdadır.

Süyûfî, İbn Hacer'in yaptığı Mahmûdiye kütüphanesinden çok istifade etmiş ve çok yyykolay kitap yazmasının sebebini açıklarken bu kütüphanedeki 4000 kitaba ait alfabetik fihristi gördüğünü, dolayısıyla eserlerin muhtevasını iyi tanıdığını, hangi bilgiyi nereden elde edeceğini bildiğini ifade etmiştir. Nitekim Husnü'l-muhâdara, el-Câmi'u's-sağîr, Buğyetü'l-vu'ât, el-İtkân ve diğer birçok eserinde kaynakları zikretmiş, hatta et-Ta'rîf bi âdâbi't-te'lîf, el-Fârik beyne'l-musannif ve's-sârik gibi risâleler yazmıştır.¹⁸³

Süyûfî, hayatının son beş yılını inzivada geçirdiği Nil üzerindeki Ravza adasında 19 Cemâziyelevvel 911/1505'te vefat etti ve Bâbü'lkarâfe dışında bulunan babasının kabrinin yanına defnedildi.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Özkan, "Suyûfî" *DİA*, XXXVIII, 189; Fatma Yılmaz, *Tefsir Usulünde Süreklilik ve Etkileşim: Bulkîni, Kâfiyeci ve Suyûfî Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2014, s. 11.

¹⁸¹ Özkan, "Suyûfî" *DİA*, XXXVIII, 189; Karahan, "es-Suyûfî", *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, XI, 259.

¹⁸² Özkan, "Suyûfî" *DİA*, XXXVIII, 190; Fatma Yılmaz, s. 12.

¹⁸³ Özkan, "Suyûfî" *DİA*, XXXVIII, 189, 190.

¹⁸⁴ Karahan, "es-Suyûfî", *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, XI, 260; Özkan, "Suyûfî" *DİA*, XXXVIII, 189.

1.2.2.2 el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i

Suyûtî'nin kavâid alanında ortaya koyduğu *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî Kavâid ve Furû'î Fıkhi'ş-Şâfiyye* adlı eseri kapsam, tertip ve yöntem bakımından sadece Şâfiî mezhebinde değil, diğer mezheplerde de etkili olan ve takip edilen bir çalışma olmuştur. Nitekim aynı asırda yaşayan Hanefî alimlerden İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*ında bu etkiyi görmek mümkündür.¹⁸⁵

Ayrıca bu kitap her yerde alimlerin elinde dolaşmakta ve hüsnü kabul görmektedir. Gerçek şu ki; müellif bu alandaki geçmiş kitapların toplam özünü ve özetini bir araya getirmiştir. Zira musannıf, İbn Sübkî, Alâî ve Zerkeşî'nin bu alandaki kitaplarında yayılmış ve dağılmış vaziyette bulunan kâidelerin çoğunu kitabında toplamıştır. Bu nedenle fikhî kavâid araştırmaları için özellikle Şâfiî mezhebinde verimli bir kaynak olmuştur.¹⁸⁶

Suyûtî bizzat kendisi kitabını ve onu yazma tarzını bize şu şekilde tanıtmaktadır; “*Kavâid alanıyla ilgili birçok kitabı topladım, hem usûl hem de furû bakımından birbirine benzeyen meseleleri araştırdım, sonra bunlardan herbir grubu bir araya topladım ve bu şekilde faydası kesilmeyen ve bitmeyen hoş bir telif ortaya koydum. Benim şu kitabımı biraz düşündüğünde onun ömrümün güzidesi ve yıllarımın emeği olduğunu anlarsın. Bu kitap önemli konuları ihtiva ettiğinden şiddetli musibet anında kişiye yardım eder, çetrefil meselelerin çözümünde yolu aydınlatır. Zira ben bu kitapta kapalı meseleleri açıkladım, çapraşık meseleleri ayıkladım, uzun konuları hülâsa ettim ve az bulunan ğarip nasları da farklı tariklerden kuvvetlendirdim.*”¹⁸⁷

Müellif kitabı yazma sebebini şöyle açıklıyor; “*el-Eşbâh'ı yazmaya beni sevkedem sebep; daha önce ‘Şevâridü'l-fevâid fî'd-davâbit ve'l-kavâid’* adıyla yazdığım kitap ile kavâid alanında ince bir örnek ortaya koymuştum. Bu kitabın talebeler katında güzel bir konuma sahip olduğunu ve akıl sahiplerinin bundan hoşlandığını gördüm (ve bu şekilde *Eşbâh* kitabını yazmaya karar verdim). Nitekim *Şevârid*, *Eşbâh'a* göre *deniz damlalarından bir damla ve gerdanlık incilerinden bir inci mesabesinde*dir.”¹⁸⁸

¹⁸⁵ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 351; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 215, 223.

¹⁸⁶ Zuhaylî, *Suyûtî ve Kitâbu'l-eşbâh ve'n-nezâir fî'l-fikh*, s. 717; Nedvî, *el-Kavâidu'l-Fıkhiyye*, s. 126.

¹⁸⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 11, 12.

¹⁸⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 12.

Suyûtî *el-Eşbâh*'ta genel kâide, bunların altına giren alt kâide, dâbit ve meseleleri incelerken naslardan kaynaklarını ortaya koymaya çalışmış; birçok kâideyi hadis ve eserlerle temellendirmiştir.¹⁸⁹ Bu yönüyle kendisinden önceki kavâid müktesebatından ayrılan Suyûtî, Alâî'ye yakın bir metot takip etmiş; ancak Alâî sadece beş temel kâideyi naslarla temellendirirken Suyûtî diğer kâideleri de aynı şekilde temellendirme gayreti içerisinde olmuştur.¹⁹⁰

Suyûtî ele aldığı kâideleri mezhebin temel fikhî kaynaklarıyla ilişkilendirdiği gibi kavâid eserlerinden de yararlanmış; başta İbn Sübkî olmak üzere Alâî, Zerkeşî, İzz b. Abdusselam ve İbnu'l-Vekîl'e zahir isimleriyle birçok yerde referansta bulunmuştur. Esas aldığımız baskıya göre tespit edebildiğimiz kadarıyla Suyûtî, İbn Sübkî'ye 126 farklı sahifede 160 defa, Alâî'ye 33, Zerkeşî'ye 27, İzz b. Abdusselam'a 18 ve İbnu'l-Vekîl'e de 7 defa atıfta bulunmuştur.¹⁹¹

Suyûtî, kitabının girişinde ilk asırdan kendi dönemine kadar geçen fakihlerin, fikhî tarihsel seyri içerisinde çeşitli fen ve nevilere ayırdıklarını, enine boyuna fikhî istinbatta bulduklarını ifade ettikten sonra bunlar içerisinde en faydalı olan dalın fûru meselelerin eşbâhını ve nezâirini bilmek olduğunu belirtir.¹⁹² Suyûtî'nin bu yaklaşımı birinci olarak; fikhın değişik disiplinlerin toplamından müteşekkil olduğunu, ikinci olarak da fikhın değişik yazım türleri içerisinde en faydalı olanın eşbâh ve nezâiri bilmek olduğunu ifade eder. Buna göre Suyûtî'nin dönemine kadar fikhın usûl ve furû türünden başka çeşitli yazım türlerinin ortaya çıktığı ve kavâidin de fikhın alt edebî türlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹³

Suyûtî, mezhebin kavâid geleneğine dair Kadı Ebû Hüseyin, İzz b. Abdusselam, Alâî ve İbn Sübkî'yi farklı şekillerde zikrederek bu alandaki müktesebat arasında irtibat kurmaya çalışır.¹⁹⁴ Nitekim müellif, nahiv alanında kaleme aldığı *el-Eşbâh*'ta geniş değerlendirme yapar: Zerkeşî'nin *Kavâid*'inin başında zikrettiği fikhın alt on dalının çoğu İbn Sübkî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'inde toplanır; fakat bir başka kitapta bu şekilde toplanmaz, ayrıca Zerkeşî'nin *el-Mensûr*'u kâideleri alfabetik olarak bir

¹⁸⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 11, 12.

¹⁹⁰ Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 218, 219, 222.

¹⁹¹ Bu müelliflere yapılan atıflara dair örnekler için bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh*, 20, 29, 34, 37, 55, 67, 88, 96, 115, 123, 132, 142, 152, 160, 176, 193, 217, 231, 267, 287, 337, 379, 436, 488, 510, 585, 638, 84, 154, 275, 310, 453, 519, 20, 112, 263, 330, 396, 464, 620.

¹⁹² Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 10.

¹⁹³ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 10; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 215, 216.

¹⁹⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 19-21.

araya getirmekten öteye geçmediği gibi İbnu'l-Vekîl'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i ise bu iki çalışmanın çok altındadır. Kavâid alanında kapıyı açan ilk kişi *el-Kavâidü'l-kübra* ve *suğra* isimli eserleriyle İzz b. Abdusselam'dır. Daha sonra İsnevî'nin fikh babalarına göre yazmaya başladığı ancak ömrü yetmediği için beş fasikül halinde kalan müsveddesi ile İbnu'l-Mulakkin'in fikh bablarına göre hazırladığı ve İsnevî'nin çalışmasından üstün ancak diğerlerinin altında kalan *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i bulunur. Son olarak Suyûtî, kendi kitabı *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i yukarıda saydığı eserlerden farklı bir üslupla telif ettiğini söyler.¹⁹⁵

Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i toplam yedi ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm; bu bölümde fikhî beş temel kâideyi detaylı bir şekilde ele almış ve bütün fikhî konuların bu kâidelere dayandığını ifade etmiştir.

Birinci kâide

الامور بمقاصدها

Suyûtî, hadis ilmine aşinalığı sebebiyle niyet hadisinin fikhî kâide formu olan “*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesini en başa almıştır. Bu kâidenin altına giren konuları yedi ana başlık altında incelemiştir. Birinci başlık altında niyetle alakalı bütün hadisleri kaynakları ve sahabelen ravileriyle beraber derç etmiştir. İkinci başlık altında niyet hadisinin değeri ve kıymetiyle alakalı alimlerden yapılan nakilleri aktardıktan sonra fikhî bablardan bu kâidenin altına giren konuları genel olarak zikretmiştir. Üçüncü bölümde ‘*Niyetin ne için meşru kılındığı*’ başlığıyla ibadetleri âdetlerden ve ibadetleri birbirinden ayırma konusunu detaylı bir şekilde incelemiş; buna göre terettüp eden hükümleri, fikhî nezâirleri, münâkaşa ve görüşleri, dâbitaları, fer’î kâideleri, tenbîhâtı, özellikle farziyeti kast etmenin şartiyeti ve amellerde Allah Teâlâ için ihlaslı olma konularını beyan etmiştir. Dördüncü başlıkta niyetin vakti, beşinci başlıkta niyetin mahalli konusunu ele almıştır. Altıncı başlıkta niyetin şartlarını ve yedinci başlıkta da niyetle alakalı çeşitli konuları ele aldıktan sonra hatime bölümünde bu kâidenin nahiv ve aruz ilminde de geçerli olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁶

İkinci kâide

اليقين لا يزال بالشك

¹⁹⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh fi'n-nahv*, s. 6-8; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 217, 218.

¹⁹⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 20-76.

Suyûtî, “*Şüphle ile yakîn zail olmaz*” kâidesinin dayandığı hadisleri kaynak ve sahabe ravisiyle birlikte verdikten sonra bunun fikhın bütün bablarına girdiğini ve bu kâideye dayanarak çıkarılan fikhî meselelerin fikhın dörtte üçüne veya daha çoğuna ulaştığını ifade etmiştir. Daha sonra bu kâidenin altına giren on adet fikhî kâideye içerdiği konularla birlikte tek tek değinir. Ancak tekrardan kaçınmak için bu kâidelere burada değil ikinci bölümün Kâide ve Örnekler Açısından Karşılaştırma başlığı altında yer vermek istiyoruz.

Bu kâidelerden sonra Suyûtî, zahir ve asıl ile iki aslın teâruz ettiği meselelerdeki durumlar ile bazı meselelerde şüphle ile yakîn hükümlerinin kalkmasını ve şüphenin kısımlarını inceledikten sonra istishâbın; geçmişte var olanın şu anda da varlığına ve şu anda var olanın geçmişte de var olduğuna hükmetmek şeklindeki iki kısma değinerek bu kâideyi tamamlar.¹⁹⁷

Üçüncü kâide

المشقة تجلب التيسير

Suyûtî, “*Meşakkat kolaylığı celb eder*” kâidesinin aslı olan iki ayeti hatırlattıktan sonra bununla ilgili bütün hadisleri kaynak ve sahabe ravileriyle zikretmiş; şeriatta meydana gelen bütün ruhsat ve hafifletmelerin bu kâideye dayandığını ifade etmiştir. Şeriatın ibadet ve diğer alanlarında hafifletme sebeplerinin yedi olduğunu ve bunların sefer, hastalık, ikrah, nisyan, cehil, usr (zorluk) ve umûmu'l-belvâdan ibaret olduğuna değinmiştir.

Hafifletmeyi gerektiren meşakkatlerin kısımları, şeriattaki hafifletme çeşitleri ve ruhsatın kısımlarını ele aldıktan sonra İmam Şâfiî'ye nispet edilen “*Bir iş daraldığında genişler*” kâidesini bu kâidenin manasına dahil eder. Buna göre İmam Şâfiî, ğaita üzerinde dolaşıp sonra elbiseye konan sinekten sorulduğunda; uçuşu sırasında ayağında bulunan necaset kurumuşsa bir mahzuru olmaz, değilse bir şey dar olduğunda geniş olur, şeklinde cevap vermiştir.¹⁹⁸

Dördüncü kâide

الضرر يزال

¹⁹⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 77-105.

¹⁹⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 106-113.

“*Zarar izale olunur*” kâidesinin dayandığı asıl “*Zarar vermek ve bilmukabele zarar vermek yoktur*”¹⁹⁹ hadisidir. Bu hadisi İmam Malik, Hakim, Beyhakî, Dârekutnî ve İbn Mâce kitaplarında tahrir etmişlerdir.

Fıkıh bablarından birçok mesele bu kâide ile temellendirilir. Bunlardan bazıları bütün muhayyerlik çeşitleri, bütün çeşitleriyle hacr, şüf'a, kısas, hadler, keffaretler, mütlefin tazmini, kadı ve imamların tayini, saldırganlık mukabelede bulunmak, müşrikler ve asilerle savaşmak ve kusurlar veya i'sar sebebiyle nikâhı fesh etmek şeklinde sayılabilir.

Ayrıca bu kâide kendisinden önceki “*Meşakkat kolaylığı celb eder*” kâidesiyle uyumlu ve anlamca birbirine giriftir.

Suyutî, bu kâidenin altında makâsıdu's-şerîanın zaruret, hâcet, menfaat, zinet ve fazlalık gibi mertebelerinden bahsettikten sonra “*Bir özüre mebni caiz olan bir şey özüre kalkmasıyla batıl olur*” kâidesinin bu kâideye anlamca yakın olduğunu ifade eder. Teyemmüm alan kişinin namaza girmeden önce su bulmasıyla teyemmümün batıl olması örneğini zikreder. Ancak kanaatimizce bu kâide ve örnekleri, “*Meşakkat kolaylığı celb eder*” kâidesine daha çok benzemektedir. Çünkü suyun bulunmaması veya bulunup da kullanılmaması meşakkatine binaen teyemmüm caiz olmuş, ancak suyun bulunması ve kullanma engeli gibi zorlukların ortadan kalkmasıyla hüküm eski haline avdet etmiştir. Aslında bu kâide bir bakıma “*Meşakkat kolaylığı celb eder*” kâidesinin tamamlayıcısı durumundadır.²⁰⁰

Zarar, zarar ile izale olunmaz

الضرر لا يزال بالضرر

İbn Sübkî bu kâidenin ‘*Zarar izale olunur fakat zararlar değil*’ kâidesine raci’ olduğunu söyler. Bu iki kâidenin durumu aralarında umum-husus ilişkisi olan kavramların durumu gibidir. Hatta bu iki kâide birbirlerine eşittir. Çünkü zarar, zarar ile izale olunsaydı “*Zarar izale olunur*” sözü doğru olmazdı.

Mefsedeti gidermek menfaati elde etmekten evlâdır; درء المفسد أولى من جلب المصالح
Buna göre mefsedet ve maslahat çatıştığında çoğu zaman def'u'l-mefasid takdim olunur. Çünkü Şârî'nin menhiyyâta gösterdiği ihtimam, emrettiklerine verdiği önemden daha şiddetlidir. Bunun için Hz. Peygamber (s.a.s) “*Size bir şey*

¹⁹⁹ Buhârî, *Rehin*, 6; İbn Mâce, *Kitabu'l-ahkâm*, 17.

²⁰⁰ Suyutî, *el-Eşbâh*, s. 116.

emrettiğimde onu gücünüz yettiğince yerine getirin, ama size bir şeyi yasakladığımda hemen ondan sakının”²⁰¹ buyurmuştur. Buna göre namazda kıyam, iftar ve taharet gibi bazı vaciplerin en düşük meşakkatlerle terk edilmesine müsamaha gösterilirken hiçbir menhiyyatın özellikle büyük günahların yapılmasına müsamaha gösterilmemiştir.

Hâcet ister umûmî, ister husûsî olsun zaruret menzilesine tenzil olunur الحاجة تنزل منزلة خاصة أو خاصة الضرورة عامة كانت أو خاصة (istisna’), havale vb. akitlerin meşruiyeti bu kâideye dayanır. Bu akitlere bütün insanların ihtiyacı olduğundan alâ hilâfî’l-kıyâs bunlar caiz olmuştur. Zira hâcet umûmî olduğunda zaruret konumuna yükseltilir.²⁰²

Beşinci kâide

العادة محكمة

Kadı Hüseyin’in beyanına göre “*Âdet hakem kılınır*” kâidesinin aslı; “*Müslümanların güzel gördüğü şeyler Allah katında da güzeldir*”²⁰³ hadisidir. Alâî bu hadisi zayıf bir senedle de olsa hiçbir hadis kitabında merfû olarak bulamadığını; ancak uzun araştırma, soruşturma ve inceleme sonucunda Abdullah İbn Mesûd’un sözlerinden mevkuf bir hadis olarak Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde bulunduğunu ifade eder.

Fıkıh müktesebatında sayısız meselede örfün delil olarak itibar edilmesi bu kâideye dayanır. Bunlardan birkaç örnek vermek gerekirse; hayız ve bülûğ yaşı, hayız, nifas ve tuhrun en az ve en çok müddeti, necasetlerdeki afvedilen miktar, ayıp sebebiyle malı geri teslimdeki gecikme engeli, hayvanları başkasına ait ark ve nehirlerden sulama, düşmüş meyveleri toplama, binmek için hayvan kiralama, tartı ve ölçülerde bir beldenin âdeti muttarit olduğunda sahih olan kavle göre bunlara itibar edilir.

Kadıılığı üstlenmeden önce kendisiyle hediyeleşme alışkanlığı olan kişilerden hediye kabul etme, kabzetme ve kabzettirme, hamamlar, vali ve kadıların evlerine girişlerde, ziyafet için sunulan yemeklerden yeme, yarışmalarda atıcılar için mesafe miktarında, vakfeden ve vasiyet edenin sözleri ile yeminlerde örf ve âdetler hükmün çıkarılması ve mahiyetinde etkili olurlar.

²⁰¹ Dârekutnî, *Sünenü’l-d-Dârekutnî*, Thk. Şuayb Arnavut vd., Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 2004, III, 339, 340.

²⁰² Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 114-120.

²⁰³ Zeylâî, *Nasbu’r-râye li ehâdisi’l-hidâye*, Müessesetü’r-Reyyân, Cidde 1997, IV, s. 133.

Suyûtî bu kâidenin altına giren meseleleri beş konu başlığı altında ele almaktadır. Birinci başlık altında âdet ve örf ile kendisinde hüküm sabit olan konuları ele almıştır. İkinci başlıkta âdet ancak genel olursa itibar olunur, değilse itibar olunmaz ve âdetlerin itibarında görüşlerin çatıştığı yerlerin ihtilaf mahalli olduğunu birçok fer’î meselede örnekleriyle ele almış; sonra örfün şeriatle çatıştığı konuları, örfün lügatle çatıştığı ve genel örfün husûsî örfle çatıştığı meseleleri birçok dâbıta ve tenbîhâtı zikrederek sırasıyla incelemiştir. Üçüncü başlıkta bir yönden muttarit olan âdetler şart konumunda kabul edilebilir mi? meselesini örneklerle incelemiş, dördüncü başlıkta da lafızların hamledildiği örfte uzak geçmiş değil yakın geçmişin esas olduğunu fer’î meselelerle anlatmıştır. Beşinci başlıkta, fukahânın; “*Şeriatı mutlak olarak varit olan, şeriatı ve lügatı dâbıtı olmayan her bir meselenin hükmünde örfe müracaat edilir*” sözünü sirkat hükmünde saklama, bey ve kabız akdinde tarafların ayrılması, hayzın vakti ve miktarı, kimsesiz arazilerin ihyası, ğaspta istîlâ vb. konularla örneklendirmiş ve çeşitli fer’î meselelerle anlatmıştır.²⁰⁴

İkinci bölüm; Suyûtî bu bölümde sayılamayacak kadar çok cüz’î şekil ve meselelerin kendilerine dayandığı, birçoğu diğer mezheplerde de muteber olan 40 adet fikhî küllî kâideleri ele almış ve bunların fıkihtan birçok konuyu içerdiğini ifade etmiştir. Müellif, beş ana kâide de yaptığı gibi burada da mümkün olduğu kadarıyla kâidelerin ayet ve hadislerden kaynaklarını vermiş; kâidelerin altına giren furû meseleleri ve diğer bazı fikhî kâideleri zikretmiştir. Ancak çoğu kâidenin istisnalarının bulunması ve bazılarının istisnalarının cüz’î fertlerinden daha fazla olması sebebiyle bu kâidelerin derecesi beş ana kâidenin altındadır. Bu kâidelerden 19 tanesi İbn Nüceym ve Suyûtî’nin her ikisi tarafından kullanılmış ve ileriki bölümde zikredilmiştir. Dolayısıyla burada sadece Suyûtî’nin zikrettiği 21 kâideye yer verilecektir;

Haramı çevreleyen şeylere aynı hüküm vardır

الحريم له حكم ما هو حريم له

İhtilaftan çıkmak müstehaptır

الخروج من الخلاف مستحب

(İbtidaen) men etmek (sonradan) ortadan kaldırmaktan kuvvetlidir

الدفع أقوى من الرفع

Ruhsatlar maâsiye bağlanmaz

الرخص لا تناط بالمعاصي

Ruhsatlar şüpheye bağlanmaz

الرخص لا تناط بالشك

²⁰⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 121-134.

<i>Bir şeye rıza onunla meydana gelene de rızadır</i>	الرضي بالشيء رضى بما يتولد منه
<i>Fiil bakımından çok olanın fazileti çoktur</i>	ما كان أكثر فعلا كان أكثر فضلا
<i>Faydası başkasına geçen kendisinde kalandan faziletlidir</i>	المتعدي أفضل من القاصر
<i>İbadetin kendisine taalluk eden fazilet mekanından evlâdır</i>	الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى
<i>Vâcib ancak bir vâcib sebebiyle terk olunabilir</i>	الواجب لا يترك إلا لواجب
<i>Hâs anlamıyla iki durumdan büyüğünü gerektiren şey umûmî anlamıyla hafif olanı gerektirmez</i>	ما أوجب أعظم الأمرين بخصوصه لا يوجب أهونهما بعمومه
<i>Şeriatla sabit olan şey şartla sabit olandan önceliklidir</i>	ما ثبت بالشرع مقدم على ما ثبت بالشرط
<i>İsti'mali haram olanın edinilmesi de haramdır</i>	ما حرم استعماله حرم اتخاذه
<i>Meşgul olan meşgul edilmez</i>	المشغول لا يشغل
<i>Büyültülen bir daha büyütülmez</i>	المكبر لا يكبر
<i>Bu kâide nahivde de geçerlidir. Ancak cemiler, sîga-i müntehe'l-cümû' olmaması halinde ikinci defa cemilenebilir. Bu kâidenin Arapçadaki benzerleri şunlardır; المصغر المعروف لا يعرف ve لا يصغر</i>	
<i>Nafîle farzdan daha geniştir</i>	النفل أوسع من الفرض
<i>Maksadın gayriyle meşgul olmak maksattan yüz çevirmektir</i>	الاشتغال بغير المقصود إعراض عن المقصود
<i>İhtilaf olan konularda inkâr kabul edilmez ittifak edilenlerde kabul edilir</i>	لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر المجتمع عليه
<i>Güçlü zayıfın yanına girer ancak aksi olmaz</i>	يدخل القوي على الضعيف ولا عكس
<i>Maksatlarda afvedilmeyenler vesilelerde afvedilir</i>	يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد
<i>Kolay olan zor olanla düşmez</i> ²⁰⁵	الميسور لا يسقط بالمعسور

²⁰⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 137-221.

Üçüncü bölüm; Suyûtî bu bölümde daha çok dâbıt niteliğinde olan ve mezhep içerisinde ihtilafı olan yirmi kâideyi incelemiş; bu dâbıtları çoğunlukla soru formunda ifade etmiştir. Suyûtî, çoğu zaman ihtilafın kaynağını belirtmiştir. Ayrıca her kâide de ihtilaf veya iki yön bulunduğunu söyleyerek furû meselelerde tercih edilen görüşlerin farklı olduğunu ifade etmiş ve bunları sırasıyla aktarmıştır. Bu kâideler sırasıyla şu şekildedir;

الجمعة ظهر مقصورة؟ أو صلاة على؟ *Cum'a kasredilmiş öğlen mi? başlı başına namaz mı?* حياها

الصلاة خلف المحدث المجهول الحال إذا *Hali meçhul olan abdestsizin arkasında kılınan namaza sıhhatle hükmettiğimiz de bu namaz cemaatle mi? yoksa münferiden mi kılınmıştır* قلنا بالصحة هل هي صلاة جماعة؟ أو انفراد؟

من أتى بما ينافي الفرض دون النفل في أول *Farz namazın evveli veya içerisinde nafıleye değil farza zıt bir şey yapanın farzı batıl olur. Namaz nafıle olarak kalır mı? Batıl mı olur?* فرض أو أثنائه بطل فرضه وهل تبقي صلاته نفلا؟ أو تبطل؟

النذر هل يسلك به مسلك الواجب؟ أو الجائز؟ *Nezirde vacibin mi yoksa caizin yolu mu izlenir?*

هل العبرة بصيغ العقود؟ أو بمعان *Akitlerde kalıplara mı itibar edilir? Yoksa manalara mı?*

العين *Rehin için alınan ödünç malda tazmin yönü mü baskındır? Âriye yönü mü?* المستعارة للرهن هل المقلب فيها جانب الضمان؟ أو جانب العارية؟

الحوالة هل هي بيع؟ أو استيفاء؟ *Havâle, bey' midir? istifâ mıdır?*

الإبراء هل هو إسقاط؟ أو تملك؟ *İbrâ iskât mıdır yoksa temlik midir?*

الإقالة هل هي فسخ؟ أو بيع؟ *İkâle fesih midir yoksa bey' midir?*

الصدق المعين في يد الزوج قبل القبض مضمون ضمان *Kabzdan önce kocanın elinde bulunan muayyen mehir akit gereği mi madmûndur? Yoksa zilyetlik gereği mi madmûndur?* عقد؟ أو ضمان يد؟

الطلاق الرجعي هل هي يقطع النكاح أو لا؟ *Ric'î talak nikâh bağı kırar mı koparmaz mı?*

الظهار هل المقلب فيه *Ziharda talaka benzerlik mi yoksa yemine benzerlik mi galiptir?* مشابهة الطلاق؟ أو مشابهة اليمين؟

Farz-ı kifâye başlamakla taayyün eder mi etmez mi? فرض الكفاية هل يتعين بالشروع أو لا

Zail olup dönen hal zail olmamış gibi midir? Dönmemiş gibi midir? الزائل العائد هل هو كالذي لم يزل؟ أو كالذي لم يعد؟

İtibar şimdiki hale midir? Geleceğe midir? هل العبرة بالحال؟ أو بالمآل؟

Husus batıl olduğunda umum baki kalır mı? إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم؟

Hamletme ma'lûm hükmü mü, meçhul hükmü mü alır? أو الحمل هل يعطى حكم المعلوم؟ أو المجهول؟

Nâdir cinsine mi dahildir? Kendisine mi? النادر هل يلحق بجنسه؟ أو بنفسه؟

Yakîne kadir olanın ictihad etmesi veya zannî görüşü alması caiz midir? القادر على اليقين؟ هل له الإجتihad والأخذ بالظن؟

Ârız olan mânî, mukârin gibi midir?²⁰⁶ المانع الطارئ هل هو كالمقارن؟

Dördüncü bölüm; Suyûtî bu bölümde sık sık tekrarlanan ve fakihin bilmemesinin ayıp karşılandığı çeşitli hükümlere yer vermiştir. Ancak bu hükümleri belirli fikhî bablar altında birçok hükümleri içeren fikhî dâbitalara benzer şekilde ele almıştır. Suyûtî bu başlıklar altında fıkıh bablarında olduğu gibi çeşitli taksimatlar yapmış, konuyu kâide ve fâidelerle desteklemiş, gerektiğinde tetimme ve zevâidle eksikleri tamamlamıştır.

Bu bölümde ele aldığı konu başlıklarını Suyûtî kitabın girişinde; unutan, cahil, mükreh hükümleri şeklinde başlar sefer, harem ve mesacid hükümleri şeklinde tamamlar.

Görüldüğü üzere bu hükümler insanların günlük hayatlarında ve işlerinde sıkça meydana gelmesi, bu konularda sıkça soru sorulması ve fetva istenmesinden dolayı fakihin bunları bilmesinin gerekliliği ve bilmemesinin çirkinliği açıkça anlaşılmaktadır. Bu sebeple Suyûtî bu bölümde ele aldığı meseleleri daha çok fetvâ ve yargı makamında bulunanların istifade edeceği şekilde tasarlayarak fer'î hükümleri asılları ile birlikte incelemiştir. Bu konuların her birini fıkıhtan ilgili

²⁰⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 225-255.

olduğu usûl veya furû-i fıkıhtan ibadet, muamelat ve cezalar bağlamında ele almıştır.²⁰⁷

Beşinci bölüm; Suyûtî bu bölümde şeklen birbirine benzeyen hüküm ve dâbitaları fıkıh bablarına göre tertip edilen kitabı't-tahare, namaz, zekat, oruç, hac, bey' ve diğer akitler, hacr, sulh, havale, damân, ibrâ, şirket, vekalet, ikrar, âriye, vedâ, gasb, icâre, hibe, feraiz, vasiyyet, nikah, talak, iddet, kısas, ridde, hudûd, cihad, kazâ, şehâdet ve da'vâ, son olarak kitâbet, ümmü veled ve velâ gibi bab başlıkları altında ele almıştır. Ayrıca her *kitab* altında fer'î meseleleri değişik bablar altında zikretmiş ve bunları mümkün olduğunca dâbitlar ile izah etmiştir.

Suyûtî, kitabındaki genel üslûbu çerçevesinde bu bölümde incelediği fikhî hüküm ve dâbitları Şafî mezhebine göre açıkladığından bu bölüm Şafii mezhebindeki herhangi bir fıkıh kitabına benzemiştir. Nitekim müellif kitabın girişinde bu bölüm ve takip eden bölümle mübtedî fıkıh öğrencilerini hedeflediğini belirtmektedir.²⁰⁸

Altıncı bölüm, Suyûtî bu bölümde benzer oldukları halde hükümleri farklı olan meseleleri fûru sistematiğini takip ederek incelemiş ve her bir meselenin hakikat ve hükümlerini ortaya çıkaran farkları kısa maddeler halinde açıklamıştır. Bazen kavramlar arasındaki farkları, bazen de meseleler arasındaki farkları inceleyen müellif, örneğin lems ile mess, abdest ile gusûl, abdest ile teyemmüm, hayız ile nifas, ezan ile kâmet, imam ile me'mûm, cum'a ile bayram namazı, selem ile karz, şehadet ile rivayet gibi konular arasındaki farkları ele almıştır.²⁰⁹

Yedinci bölümde ise Suyûtî daha önceki başlıklarda ele almadığı usûl ve fûrua dair değişik konuları incelemiştir. Bu konuları genellikle *fâide* başlığı altında maddeler halinde sıralamış, bazen de *kâide* ve *dâbit* başlıkları altında ele almıştır. Örneğin iki zıt ile amel etmenin mümkün olduğu şekiller ile zaman aşımının fiil yerine geçtiği şekilleri inceleyen müellif mezhebin kadim görüşüyle fetva verilen meseleleri de ele almıştır. Son olarak bilinmemesinde özür kabul edilmeyen otuz meseleyi

²⁰⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 11, 259-502; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 220, 221; Zuhaylî, *Suyûtî ve el-Eşbâh*, s. 705, 706.

²⁰⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 11, 505-603; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 221; Zuhaylî, *Suyûtî ve el-Eşbâh*, s. 707.

²⁰⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 607-626.

muhtemelen öğrencilerin öğrenmesini kolaylaştırmak için manzum bir şekilde aktararak kitabını bitirmiştir.²¹⁰

Müellif, kitabın girişinde yukarıda tanıtmaya çalıştığımız bölümleri zikrettikten sonra, şayet bu yedi kitaptan her bir kitap tek başına ayrı ayrı tasnif yapılmış olsaydı her birinin müstakil bir kitap seviyesinde olacağını, hatta her birisinin hakkında şerh türü telifler yapılmaya müsait eserler olacağını ifade etmektedir.²¹¹

Şafîî âlimler, kavâid alanında diğer herhangi bir Şafîî mezhebi kitabına vermedikleri önemi Suyûtî'nin *Eşbâh ve Nezâir*'ine vermişlerdir.²¹² Bu itibarla Suyûtî'nin *Eşbâh ve Nezâir*'i etrafında yapılan şerh ve çalışmaları şu şekilde sayabiliriz;

1. Ebû Bekir b. Ebu'l-Kâsım b. Ehdel (v. 1035/1626): *el-Ferâidü'l-behiyye fi'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Müellif, kâidelerle alakalı olan üç kitabı şerh etmiştir. Ancak eğitim amacıyla kâideleri manzum hale getirmiştir. Onun bu eseri de mezhep içerisinde meşhur olmuş ve üzerinde birçok çalışmalar yapılmıştır. Bunların bir kısmı şunlardır:
 - a. Abdullah b. Süleyman el-Cerhezî (v. 1201/1787): *el-Mevâhibü's-seniyye*,
 - b. Yusuf b. Muhammed el-Bettâh el-Ehdel (v. 1246/1831): *el-Mevâhibü'l-illiyye şerhu'l-Ferâidi'l-behiyye*,
 - c. Abdullah b. Saîd Muhammed Abbâdî: *Îdâhu'l-kavâidi'l-fikhiyye li-tullâbi'l-medreseti's-Savletiyye*, Cidde, 1410,
 - d. Muhammed Yasin b. İsa el-Fâdânî: *el-Fevâidü'l-ceniyye hâşiye ale'l-Mevâhibi's-seniyye şerhi'l-Ferâidi'l-behiyye fi nazmi'l-kavâidi'l-fikhiyye*, Dâru'l-fikr, 1997.
2. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdulkâdir el-Fâsî (v. 1096/1658): *el-Bâhir fi ihtisâri'l-Eşbâh ve'n-nezâir*,
3. Ziyaüddin Abdulhâdî b. İbrahim el-Ehdel: *el-Akmâru'l-mudiyye şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, Cidde, 1986,

²¹⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 629-640; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 221, 222.

²¹¹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 11.

²¹² Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 352.

4. Bahâüddin Muhammed b. Muhammed Bâkır el-Huseynî el-Îmâmî (v. 1133/1721): *Hâşiyetü 'l-Eşbâh ve 'n-nezâir*,
5. Abdullah b. Ali Süveydân (v.1234/1819): *Şerhu 'l-kavâidi 'l-hams*,
6. İbrahim b. es-Seyyid Sıbkatullah el-Haydarî (v. 1299/1882): *Hâşiye ale 'l-Eşbâh ve 'n-nezâir li 's-Suyûtî*,
7. Seyyid Alevî b. Ahmed es-Sekkâf: *el-Fevâidü 'l-Mekkiyye fîmâ yehtâcuhû talebetü 'ş-Şâfiyye mine 'l-mesâil ve 'd-davâbit ve 'l-kavâidi 'l-külliyeye.*²¹³

²¹³ Bâhuseyn, *el-Kavâid*, s. 352-358; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 223-224.

BÖLÜM 2: el-EŞBÂH VE'N-NEZÂİR KİTAPLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

2.1. Bütün İşler Maksatlarına Göre Hüküm Alır: *الأمور بمقاصدها* Kâidesi Çerçevesinde el-Eşbâh ve'n-Nezâir'lerin Karşılaştırılması

Her iki eşbâh ve nezâir müellifi de kitabında ilk kâide olarak *الأمور بمقاصدها*; *Her iş maksadına göre hüküm alır*" kâidesini ele almaktadır. Ancak İbn Nüceym bu kâideyle bağlantılı olarak ve fıkıh kitaplarının çeşitli yerlerinde izah edilerek anlatılmış olan *لا ثواب الا بالنية*; *Niyetsiz sevap yoktur*" kâidesini ayrı bir küllî kâide olarak zikrederek kitabın ilk bölümüne başlamaktadır. Fakat her iki kâidenin de içerdiği ve şâmil olduğu bütün konular *niyet* etrafında cereyan etmektedir.

İbn Nüceym, ikinci kâide olarak ele aldığı bu kâidenin kaynak ve delillerinden sadece; *"Ameller ancak niyetlere göredir"*²¹⁴ hadisinden bahsederek bu konunun muktezâ bâbından olduğunu; dolayısıyla niyet olmaksızın birçok amel bulunduğu için *حكم الاعمال*; *amellerin hükümleri* şeklinde bir muzaf takdir etmeksizin bu hadis in doğru anlaşılamayacağını ifade etmektedir.

Ayrıca İbn Nüceym, Süyûti'den farklı olarak amellerin hükümlerinin uhrevî ve dünyevî olmak üzere iki kısım olduğunu ifade ederek bu kâideyi açıklamaya devam etmektedir. Uhrevî hüküm, mükâfat ve cezayı hak etmektir. Dünyevî hüküm ise, sıhhat ve fesattır. Uhrevî amellerde niyet olmaksızın sevap ve ceza olmadığı için icma ile niyet bu amellerde şart kabul edilmiştir. Dünyevî hükümlerin sabit olmasında niyet edilerek irade olunması şart değildir. Çünkü *hüküm* kavramı; müşterek²¹⁵ bir lafızdır. Müşterek lafızlar umumiyet ifade etmezler.

Şafii mezhebine göre, müşterek lafızlar umumiyet ifade ettiği için sıhhat ve fesad gibi dünyevî hükümler için de niyet gereklidir. Buna göre Şafii mezhebine göre abdest gibi vesâil babından olan amellerin sahih olması için niyet şart olurken Hanefi mezhebinde şart olmamıştır.

²¹⁴ Müslim, *Kitabu'l-imâre*, 45.

²¹⁵ Ayrı bir vazı' ile birden fazla manaya sahip olan lafızdır. العين القراء المولى lafızları böyledir. Ayn; casus, su pınarı, göz ve altın manalarına gelir. Kur'; kadının hayız ve temizlik dönemi anlamına gelir. Mevlâ; köle ve efendi anlamına gelir. Hanefiler, müşterek lafız ile onun manalarından her birinin kastedilmesini kabul etmezler. Ancak müşterek, nefiyden sonra umumiyet ifade eder. Şafiîlere göre, müşterek lafız ile onun bütün manalarının kastedilmesi mümkündür. Bkz. Zekiyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh*, trc: İbrahim Kâfi Dönmez, s. 37, 38, 360-363.

İbn Nüceym لا ثواب الا بالنية kâidesinde niyetle alakalı giriş sadedinde; “ibadetlerde niyet icma ile veya *‘Halbuki onlar, dini yalnız Allah'a tahsis ederek, Allah'ı birleyerek, ancak Allah'a ibadet etmekle, namazı kılmakla ve zekatı vermekte emrolunmuşlardır. İşte dosdoğru din budur’* ²¹⁶ ayeti ile şart kılınmıştır” açıklamasında bulunur. Nitekim bu ayette namaz ve zekat kelimeleri *tevhidin* üzerine atfedilmesi ibadetlerde de tevhid manası olduğunu göstermektedir. Buna göre ibadetlerin tamamında niyetin sahih olmasının şartı *İslam*’dır. Ancak İslam niyet olmaksızın da sahihtir. Ayrıca abdest, gusül ve mestler üzerine meshin –ve elbise, beden, içinde bulunulan mekan ve kaplardan hakiki necaseti gidermenin- sahih olması için de niyet şart kılınmamıştır. İbn Nüceym bundan sonra Suyûti’nin yaptığı gibi niyetin şart olduğu veya olmadığı bütün fıkıh bablarını tek tek saymıştır. ²¹⁷

Bu kâidenin sonunda İbn Nüceym *türük* (yasaklanan şeyler) konusuna değinerek kısaca; mesuliyetinden kurtulmak için yasaklanan şeyleri terk etmenin niyete ihtiyaç duymadığını ifade etmiştir. Ancak sevap meydana gelmesi için niyete ihtiyaç vardır. Buradaki ölçü; *kişi yasak fiili yapmaya gücü yettiği halde Rabbinden korktuğu için kendisini o fiilden alıkoymuşsa sevap kazanır*. Değilse yasak fiili işlemeye gücü yetmeyen kimseye zaten sevap yoktur. Mesela; bir kimse namaz kıldığı halde zinayı terk etmesinden dolayı sevap alamadığı gibi innîn (iktidarsız) kimse de gücü yetmediği için zinayı terk etmesinden dolayı sevap alamaz. Ancak innîn kimse; eğer iktidarsız olmasaydım zina etmezdim diye niyet etse, bu durumda sevap alır.

Yukarıda bahsi geçen yasaklanan şeyleri terk konusuna bağlı olarak İbn Nüceym fiil ve terk arasındaki ilişkiyi de şu şekilde açıklamaktadır; zekatta bir kimse ticaret için olan bir şeye ihtiyacından dolayı *hizmet* için kullanmaya niyet etse o şey mücerret niyet ile hizmet için olur. Dolayısıyla zekatta hesaba dahil edilmez. Bunun aksine hizmet için kullanmış olduğu bir şeye ticaret için olmasına niyet etse, ta ki o eşya ile iş yapıncaya kadar ticaret için olmaz. *Çünkü ticaret, iştir. Fiil ve amel olmadan mücerret niyet ile bir mal ticaret metainâ dönüşmez*. Hizmet ise, ticareti terk etmektir. Dolayısıyla mücerret niyetle tamam olur.

Bu konuyu İbn Nüceym şu benzer örneklerle tafsilatlandırır; misafir (yolcu) bir kimse mücerret niyetle mukim, iftar eden kimse mücerret niyetle sâim (oruçlu) ve

²¹⁶ Beyyine, 98/5.

²¹⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 14, 15.

Müslüman bir kimse de mücerret niyetle kâfir olduğu gibi sâime (merada beslenen) hayvanlar da mücerret niyetle alûfe (evde beslenen) hayvan durumuna gelir. Çünkü bunlar ameli, işi ve fiili terk etmektir. Ancak mücerret niyetle mukim kimse yolcu, oruçlu kimse iftar eden ve kâfir bir kişi de Müslüman olmadığı gibi evdeki hayvanlar da mücerret niyetle sâime olmazlar. Çünkü yolculuk, iftar etmek, Müslüman olmak ve hayvanın sâime olması birer iştir. Dolayısıyla bunlar fiil ve amel olmadan mücerret niyet ile gerçekleşmezler.²¹⁸

Yasaklanan fiilleri terk konusunda niyetin durumuna Suyûtî ise şu şekilde değinmektedir: Zina vb. yasaklanan haramları terk etmek için niyete ihtiyaç yoktur. Çünkü bu fiilleri yapmaktan kaçınmakla maksat meydana gelmiş olur. Bu maksat da; yasaklanan fiilin meydana gelmemesiyle –niyet olsa dahi- haramdan kaçınmaktır. Ancak bununla beraber yasaklanan fiili yapmamaktan dolayı terettüp eden sevabı alabilmek için niyete ihtiyaç vardır.

Suyûtî necaseti izale etmek, namazdan çıkmak ve malları karıştırma örneklerine bu konu altında yer verir. Fiillerin fiil olması ve terklerin de izaleye yakın olması asılları arasında kaldığı için necaseti izale ederken niyetin şart olmasında ihtilaf edildi. Ancak ekseri ulema niyetin şart olmamasını tercih ettiler. Zira necaseti izale etmek yasakları terk etmeye daha çok benzemektedir.

Namazdan çıkmaya niyet etmek de bu konunun bir diğer benzeridir. En sahih olan kavle göre namazdan çıkmak için niyet şart değildir. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî; “Çünkü niyet ancak fiili yapmaya başlarken uygun olur, yoksa terk ederken değil...” diye söylemiştir. Bir diğer benzer de; malları karıştırmaya niyettir. En sahih olan kavle göre malları karıştırırken niyet şart değildir. Çünkü bu durum niyet olmaksızın da meydana gelebilir.²¹⁹

Suyûtî, birinci kâideyi ele alırken İbn Nüceym'den farklı olarak bu kâidenin dayandığı en büyük asıl ve kaynak olan انما الاعمال بالنيات hadisinin tahririni yapıp tariklerini ve sıhhat derecesini belirttikten sonra niyetle alakalı on adet daha hadisi kaynaklarıyla beraber zikretmektedir.

²¹⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 21.

²¹⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 28, 29.

Daha sonra Suyûtî niyet hadisinin kıymetini ve büyüklüğünü ifade sadedinde imamlardan nakledilen sözlere yer vermektedir. Örnek olarak Ebu Ubeyde'nin: “*Nebi (s.a.v) ’nin haberleri arasında niyet hadisinden daha kapsamlı, daha kıymetli ve daha faydeli bir haber yoktur*” sözünü aktarmaktadır. Bundan sonra İmam Şâfiî, Ahmet b. Hanbel, İbn-i Mehdî, İbnu'l-Medînî, Ebu Davud, Dârekutnî ve bunlardan başka bir çok hadis aliminin niyet hadisinin ilmin üçte birini teşkil ettiği hususunda ittifak ettiklerinden bahsetmektedir.

Suyûtî, niyet hadisinin, İmam Şâfiî'ye göre fıkıh ilminin yetmiş babını alakadar ettiğini kanıtlamak için niyetin alakalı olduğu bütün fıkıh bablarını tek tek saydıktan sonra; “*İşte gördüğün gibi yetmiş veya daha fazla babın hükmünde niyet etki sahibidir. Bu şekilde, İmam Şafii, ‘niyet, ilimden yetmiş baba girer’ sözüyle mübalağa yapmıştır diyen kimsenin sözünün yanlışlığı ortaya çıkmış oldu. Netice olarak niyetin etkili olduğu fikhî babların mes’elelerini saydığında bunların toplamda fikhin üçte birinden veya dörtte birinden az olmadığını anlamış olursun*”²²⁰ diyerek konuyu bütüncül bir bakışla irdelemektedir.

Her iki müellifin de bu kâideyle bağlantılı olarak ele aldıkları konuları yedi başlık altında incelememiz mümkündür.

2.1.1.Niyetin Hakikati

İbn Nüceym birinci kâideyi on bölüm başlığı altında incelerken Suyûtî ise yedi bölüm başlığı altında bu kâidenin meselelerini anlatmıştır. Fakat İbn Nüceym'in bölüm başlığı olarak incelediği bazı konuları Suyûtî bölüm başlıkları altında bazı alt başlıklar olarak incelemiştir. Bu itibarla biz her iki müellifin kullandığı bu ana başlık ve alt başlıkları bir araya toplayarak birinci kâide bağlamında onların mukayesesini yapaya çalıştık.

Örneğin İbn Nüceym niyetin hakikati ve mahiyeti konusunu müstakil olarak ele alır iken Suyûtî ise bu konuya niyetin mahalli başlığı altında kısaca değinmiştir. İbn Nüceym bu konuyu kısaca şu şekilde açıklamıştır: Niyet kelimesi lügatte; “*نوى الشيء*” -şeklinde şeddeli ve şeddesiz kullanılır- *bir şeyi kastetti*” anlamında kullanılır. Şer’î olarak ıstılâhî anlamı şöyledir; *Allah Teâlâ'ya itaat etmek ve O'na yakınlaşmak için bir fiili yapmayı kastetmektir.*

²²⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 22, 23, 24.

Ayrıca İbn Nüceym Kâdî Beydâvî'ye göre niyetin şer'an; "Allah Teâlâ'nın rızasını istemek ve O'nun hükmüne yapışmak için fiile doğru yönelen iradedir" ve lügat bakımından; "Kalbin şu anda ve gelecek zamanda bir menfaati elde etme ve bir zararı def etme maksadına uygun gördüğü şeylere doğru meyletmesidir"²²¹ tariflerini aktarmış ve Şâfiî kaynakları da referans olarak kullanmıştır.

2.1.2 Niyetin Ne İçin Meşru Kılındığı, Niyet Edilen İbadetin VASFİNIN (Farz, Nafile, Eda ve Kaza) Tayin Edilip Edilmemesi

İbn Nüceym niyetin ne için meşru kılındığı, farziyete niyet ve niyet edilen şeyin tayin edilip edilmemesi konularını şu şekilde ele almaktadır: Niyetten maksat ibadetleri âdetlerden ve bazı ibadetleri diğer bazı ibadetlerden ayırmaktır. Mal vermek bazen dünyevi maksatla olur, hibe ve alış-veriş gibi; bazen de zekat ve sadaka gibi uhrevi maksatla olur. Hayvan boğazlamak bazen yemek için olur ki bu durumda bu boğazlama mubah olur veya fakirlere dağıtmak maksadıyla boğazlanmışsa mendûb olur veya Allah için kurban kesmek maksadıyla olursa vacip ibadet olur.²²²

Bundan sonra İbn Nüceym, Allah Teâlâ'ya farz, vacip veya nafile türü bir ibadetle yaklaşmanın gerçekleşeceğini; dolayısıyla niyetin, bunları birbirinden ayırt etmek için de meşru kılındığını ifade eder. Buna göre, ibadet olmayan şeyler veya Allah Teâlâ'ya iman gibi başkasıyla karışma durumu olmayan ibadetlerde niyet şart değildir. Marifetullah, Allah korkusu, Allah'tan ümit kesmemek, Kur'an-ı Kerim okunması, niyetin kendisi ve bilumum zikirler de başlı başına ibadet oldukları ve başkasıyla karışma durumu olmadığı için Allah'a iman gibi bunlarda da niyet şart değildir.²²³

İbn Nüceym niyet edilen ibadetin tayin edilip edilmemesi konusunu, *niyette tayin farklı cins ibadetleri birbirinden ayırabilmek içindir* cümlesiyle özetler. Buna göre aynı cins ibadette tayine niyet etmek faydası olmadığı için boş söz olur. Nitekim bir tasarruf mahalline tesadüf etmediği zaman bu, boş bir tasarruf olur. Buna binaen niyette tayinin şart olmadığı ibadetlerde ibadetin vafında hata yapıldığında bu hata ibadetin sahih olmasına zarar vermez. Mesela; öğlen namazının rekatlarının sayısını

²²¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 24.

²²² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 24.

²²³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 25.

üç veya beş olarak tayin etse namaz sahih olur. Zira namaz kılacağı mekanı, zamanı ve namazın rekat sayısını tayin etmek şart değildir. Dolayısıyla bu hususlarda hata etmek namaza zarar vermez.²²⁴

İbn Nüceym'e göre, cinslerin farklı (veya aynı) olması ise bu ibadetlerin sebeplerinin farklı (veya aynı) olmasıyla bilinebilir.

Buna göre namazların tamamı cinsleri farklı olan ibadet kabilindedir. Hatta iki ayrı günün iki öğlen namazı ve ikindi namazları dahi farklı cins olan ibadettir. Bundan dolayı farz namazların tamamında niyet edilirken tayin edilmesi ve farziyete niyet edilmesi şarttır. Vacip namazlar bu hususlarda farz namazlar gibidir. Ancak mutlak nafîle namazlar ile revatib sünnetler hem mutlak niyet, hem de birbirine zıt niyetlerle sahih olurlar. Ramazan ayının her bir gününün orucunu tayin etmek ve farziyete niyet etmek hususu ise farz ve vacip namazların tam tersinedir. Zira Ramazan ayına şahit olmak (kavuşmak) onun günlerini de bir araya toplar.²²⁵

Bu durumda oruç ibadetinin vasfını tayin etmek şart değildir. Eğer oruçlu kimse sağlıklı ve mukim ise tutmuş olduğu bu oruç mutlak niyet, nafîleye niyet ve başka bir vacip oruca niyetle beraber Ramazan orucu olarak sahih olmuş olur. Çünkü Hanefi mezhebine göre; *أن التعيين في المتعين لغو*; *vakti belirlenmiş olan ibadetlerde ibadetin vasfını tayin etmek boş sözdür*. Bu itibarla oruç ibadeti tam zıt bir niyetle veya mutlak niyetle sahih olduğu gibi Ramazan orucu için farziyete niyet edilerek eda edilmesi de şart koşulamaz.²²⁶

İbn Nüceym zekat, hac ve kefaretlerde farziyete niyetin durumunu şu şekilde açıklıyor: Zekatta ve kefaretlerde farziyete niyet etmek şart kılınmıştır. Çünkü sadaka çok çeşitli olduğu gibi kefaret orucunda da vakit nafîle oruç tutmaya da müsaittir. Hac ibadetinin vakti müşkil -yani senede yalnız bir hac sahih olması itibarıyla mi'yara (oruçta olduğu gibi) benzer, hac fiillerinin hac vaktinin tamamını kapsamaması itibarıyla zarfa (namazda olduğu gibi) benzer durumda- olmasından dolayı hac, mi'yariyete nazaran mutlak niyet ile farz olarak geçerli olur. Ancak ilk defa hac yaparken dahi nafîleye niyet edilse zarfiyete nazaran nafîle hac olarak geçerli olur. Çünkü haccın mutlak niyetle sahih olması, bu ibadetin karakteristik

²²⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 27, 29.

²²⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 27, 28, 32, 33.

²²⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 26, 33.

özelliğinin farziyete niyet etmeyi gerektirmesiyle izah edilmiştir. Şöyle ki; hac yapan kimse bedeni ve mali birçok meşakkate ancak farzı yerine getirmek için katlanır. Bununla birlikte hacı adayını farz hacca niyet etmeyip bilerek nafilâ hacca niyet etse bu durumda hacda mi'yariyete benzerlik kalktığından dolayı bu hac, farz hac olarak geçerli olmayıp nafilâ olmuş olur. Netice olarak zahirle amel (nafilâyeye niyet) bu kimsenin aleyhine olduğundan lehine hamledilerek farz hac adına sayılması mümkün değildir.²²⁷

İbn Nüceym abdest, gusûl ve teyemmümde farziyete niyet etmenin şart olmadığını sadece abdestsizliğin kalkmasına niyetin yeterli olduğunu söyler. Zira şart konumunda olan bütün ibadetler için farziyete niyet etmek şart değildir. Çünkü şartlarda önemli olan şartların meydana gelmesidir, yoksa tahsil edilmesi değildir.²²⁸

İbn Nüceym bu konuyu iâde ve tayini şart olan ibadetlerle tamamlıyor. Herhangi bir mekruh yapıldığı veya bir vacip terkedildiği için iâde edilen namazlar hiç şüphesiz iyileştirici ve telafi edici olduğundan farz değildir. Çünkü kılınan birinci namazla farz sakıt olmuştur. Buna göre iâde olunan namaz, hakikatte nafilâdır²²⁹ ve buna binaen farzın noksanlarını giderici namaz olarak niyet edilmesi gerekir.

Kendisinde tayinin şart olduğu ibadetlere gelince bunları tayinde hata etmek -mesela oruca niyet edecek iken namaza niyet etmek, namaza niyet edecek iken oruca niyet etmek veya öğlen namazına niyet edecek iken ikindi namazına niyet etmek- o ibadete zarar verir. Bundan dolayı bir kimse Zeyd'e uymaya niyet ettikten sonra imam olan kimsenin Amr* olduğu ortaya çıksa imama uyması geçerli olmaz.²³⁰

Yukarıda anlatılan konularda Suyûtî'nin özelinde Şafii mezhebinin görüşüne gelince; niyetten en önemli maksat ibadetleri âdetlerden ayırt etmek ve ibadetlerin birbiri arasındaki rütbeleri tespit etmektir. Abdest ve gusûl gibi... Bunlar temizlik,

²²⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 26, 33, 34.

²²⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 34.

²²⁹ Zâhir rivayete göre iâde olunan namaz farzdır. Nitekim bu namazda farz namazlarda yapılan kıraat gibi okunur da nafilâ gibi bütün rekatlarında okunmaz. Bununla beraber iâdenin kendisi farz değildir. Şayet iâde olunan namaz nafilâ olsaydı daha önce dediğimiz gibi bütün rekatlarında kıraat yapılması ve mutlak niyetle sahih olması gerekirdi. Bkz. İbn Âbidîn, *Nüzhe*, s. 35.

* Bu örneğin anlatılan konuya uygun olmadığı görülmektedir. Zira konu, kendisinde tayinin şart olduğu ibadetler hakkındadır. Halbuki namaza niyet ederken imamı tayin etmek şart değildir. Fakat muktedi namaza niyet ederken imamı özel ismiyle tayin edip hata ederse -mesela Zeyd'e uymaya niyet ettikten sonra imamın Amr olduğu ortaya çıkması gibi- bu durumda namaz batıl olur. O halde bu meselenin kendisinde tayinin şart olmadığı ibadetlerden istisna edilerek verilmesi daha doğru olurdu (bkz. el-Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 125, 126; ayrıca bkz. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*, I, s. 298, İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, II, s. 105).

²³⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 30.

serinlemek ve ibadet arasında gider gelirler. Yeme, içme ve cinsi münasebetten uzak durma ya perhiz için, ya tedavi için veya onlara ihtiyaç olmamasındandır. Başkasına mal vermek de bazen hibe olur, bazen dünyevi bir maksada ulaşmak için olur, bazen de zekat, sadaka ve kefarete gibi Allâh'a yakınlaşmak için olur.

Bu itibarla niyet, Allâh'a yakınlaşmak ve ibadetler arasındaki rütbeleri birbirinden tefrik etmek için meşru kılınmıştır.²³¹ Buna göre âdet kabilinden ve diğerleriyle karışma durumu söz konusu olmayan ibadetlerde niyet şart değildir. Mesela Allah (c.c.)'a iman, marifetullah, Allah (c.c.)'ın azabından korkmak, Allah (c.c.)'ın rahmetini ümit etmek, niyet, Kur'ân okumak ve Allâh (c.c.)'ı zikretmek gibi ibadetlerde niyet şart değildir. Zira bunların her biri özel şekliyle diğerlerinden ayrılmıştır.

Ancak nezredildiği zaman kıraata niyet etmek vaciptir. Zira farzı diğerlerinden ayırt etmek için niyet gereklidir. Ezan okumakta da meşhur olan görüşe göre niyete ihtiyaç yoktur. Cuma hutbesinde de Suyûtî'nin tercihine göre niyet ve farziyetin kast edilmesi gerekli değildir.²³²

Suyûtî niyette ta'yinin şart olmasını ibadetin, kendisi dışındakilerle karışma durumuyla bağlantılı olduğunu ifade eder. Niyette ta'yini şart kılınan ibadetlerin ilki namazdır. Öğlen namazı, ikindi ve diğerleri fiil ve şekil bakımından birbirine denk olduğu için farzlarda ta'yin şart kılınmıştır. Revatib²³³ sünnet gibi mutlak olmayan nafilelerde de mesala; öğlenin ilk sünneti veya son sünneti diye ekleyerek niyette ta'yin şarttır. Bayram namazlarında da Ramazan bayramı ve kurban bayramı diye ta'yin yapılır. Ancak mutlak nafilerde namazların tamamında zahir olan görüşe göre niyette tayin şart değildir. Çünkü bunlardan maksat; vakti veya mekanı namazla meşgul etmektir.

Niyette tayini şart kılınan ibadetlerin ikincisi oruçtur. Şafii mezhebi bu konuda Hanefî mezhebinin aksine olarak; ramazan orucunu, kaza, nezir, kefarete ve fidye oruçlarından ayırmak için niyette tayinin şart olduğu görüşüne sahip olmuştur. Zira

²³¹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 27.

²³² Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 27, 28.

²³³ Hanefî mezhebinde ise mutlak nafilelerde ittifakla, revatib sünnetlerde ise muteber olan görüşe göre niyet edilirken tayin şart değildir. Bundan dolayı bu namazlar hem nafileye niyet, hem de mutlak niyetle sahih olurlar. Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 28.

Şirâzî'nin zikrettiği dâbitada; farza niyete ihtiyaç olan her yerde farzın tayinine ihtiyaç vardır.²³⁴

Suyûtî, kendisinde farziyet vasfının kast edilmesi ve tayin edilmesi şart olmayan ibadetleri başlıca taharet (abdest), hac, umre, zekat ve kefaretlar²³⁵ olarak saymaktadır. Şayet bu ibadetlerde bir başkası tayin edilse bile yine bunlar taayyün etmiş olurlar. Gusül abdesti bazen farz bazen de âdet kabilinden yapıldığından karışıklığı gidermek üzere ve zekat da sadaka lafzıyla eda edildiğinde farziyeti kast etmek şart olur.

Bu itibarla Suyûtî ibadetleri, kendisinde farziyetin kast edilip edilmemesi bakımından dört kategoride sınıflandırır; 1- İhtilaf olmaksızın farziyeti kast etmek şart olan ibadetler; kefaretlardır, 2- İhtilaf olmaksızın farziyeti kast etmek şart olmayan ibadetler; hac, umre ve cemaattir, 3- Sahih kavle göre farziyeti kast etmek şart olan ibadetler; gusül, namaz ve sadaka lafzıyla zekattır, 4- Sahih kavle göre farziyeti kast etmek şart olmayan ibadetler; abdest, oruç, zekat lafzıyla yerine getirilen zekat ve hutbedir.²³⁶

Bundan sonra Suyûtî, ta'yin şart olan ve olmayan ibadetlerde ta'yinde hata konusunu ele alır. Tek tek veya topluca kastedilmesi ve tayin edilmesi şart olmayan ibadetlerde niyet ederken tayin edip hata etmek ibadete zarar vermez. Namazın zamanını ve mekanını tayin etmek buna örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde imam, arkasında namaz kılanları tayin edip hata ederse, bir kimse bulutlu bir günde namaz kıldığında niyet ettiğinin tersi çıkarsa veya esir bir kimse edâ ve kaza oruçlarından birisine niyet edip tersi olduğu ortaya çıkarsa bunlar ibadete zarar vermez. Ancak tayinin şart olduğu ibadetlerde hata yapmak, ibadeti iptal eder. Oruca niyet edecek iken namaza veya namaza niyet edecek iken oruca niyet etmek ve öğlen namazı yerine ikinci namazına niyet ederek hata etmek ibadeti iptal eder.²³⁷

Ayrıca Suyûtî, tafsilatlı olarak tayini şart olmayan ancak bütün olarak kastedilmesi vacip olan ibadetlerin tayininde yapılan hatanın da ibadete zarar vereceğini söyler. Mesela namazda Zeyd'e uymaya niyet edip de namazdan sonra imamın Zeyd değil

²³⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 30, 32.

²³⁵ Suyûtî, *Eşbâh*'ın 32. Sayfasında kefaretları bu kategoride sayarken sayfa 36'da kefaretlarda farziyeti kastetmenin ihtilaf olmaksızın şart olduğunu ifade etmektedir.

²³⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 32, 36.

²³⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 33.

Amr olduğu ortaya çıkarsa namaz sahih olmaz. Üzerinde Ramazanın birinci gününün kaza borcu olan kimse ikinci gününün kazasına niyet etse sahih olan kavle göre kâfi gelmez.²³⁸

Bunun yanında eğer niyette hata, tayinde değil de sadece zanda meydana gelirse bu hatalı belirleme ibadete zarar vermez. Mesela; pazartesi gecesinde ertesi günü salı zannedilerek *yarının orucuna* diye niyet edilmesi böyledir. Bunun gibi pazartesi günü olduğu zannedilerek vaktinde öğlen namazı eda edilse, ancak bugünün salı olduğu anlaşılrsa namaz sahih olur. Aynı şekilde hacı kendisini umre için ihrama girdiğini zannederek kabeyi tavaf etse ancak hac için ihrama girmiş olsa veya tersi olsa tavaflar o kimseden sakıt olmuş olur.²³⁹

İbn Nüceym, Hanefi mezhebine göre ibadetlerde edâ ve kazaya niyet konusunu şu şekilde özetlemektedir; ilk olarak edâ edilen namaz tayin edilmesi halinde ister edâya ister kazaya niyet edilmiş olsun bu şekilde namaz sahih olur. Çünkü edâ ve kaza lafızlarından her biri diğerinin yerine kullanılır. Dolayısıyla kaza niyetiyle edâ, edâ niyetiyle de kaza caiz olur. Sonuç olarak beş vakit namaz gibi edâ ve kaza ile vasıflanan ibadetlerde edâ ve kazadan herhangi birine niyet etmek şart değildir.

Bu şekildeki niyet, vaktin devam ettiğini zannederek vakit çıktıktan sonra bu günün öğlen namazını edâ niyetiyle kılan kimsenin niyeti ile Ramazanı karıştıran ve bu sebeple onu araştırdıktan sonra edâya niyet ederek oruç tutan, fakat daha sonra onun Ramazandan sonra olduğu ortaya çıkan esirin niyeti gibidir. Bunun tam tersini düşünürsek; vakit henüz çıkmadığı halde çıktığını zannederek öğlen namazının kazasına niyet eden kimsenin ve Ramazan geçti zannederek kaza niyetiyle Ramazan orucunu tutan esirin niyeti gibidir. Bütün bu ibadetlerin sahih olmasının sebebi; zanda hata edilmesiyle birlikte niyetin aslı yerine getirilmiş olmasıdır. Ancak şu kadar var ki; vaktin namazı kaza niyetiyle kılınır iken kalbinde vaktin farzını edaya, kaza namazı da eda niyetiyle kılınır iken kalbinde kazaya niyet mevcut olması gerekir.

Ayrıca zekat, sadaka-i fitır, öşür, haraç ve kefaretlar gibi vakitle kayıtlı olmayan ibadetler eda ve kaza ile vasıflanamadığı için bunlarda zaten edâ veya kazaya niyet şart değildir. Cuma namazı da aynı şekilde kaza ile vasıflanamayan ibadetlerdendir.

²³⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 33, 34.

²³⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 35.

Dolayısıyla bunlarda herhangi bir karışıklık söz konusu değildir. Hac konusunda da, edâ ile kazanın arasını ayırmaya niyet etmenin şart olmaması gerekir.²⁴⁰

Suyûtî, Şafii mezhebinde namaz kılariken edâ ve kazaya niyetin şart olup olmaması konusunda; edâ ve kazaya niyet etmek şarttır, sadece kazaya niyet etmek şarttır veya üzerinde kaza namazı borcu olanların vaktinde kıldıkları namazlarda edâyaya niyet etmesi şarttır şeklindeki farklı görüşleri aktardıktan sonra esah olanın; edâ ve kazaya niyet etmenin mutlak olarak şart olmamasıdır görüşü olduğunu ifade eder.

Çünkü İmam Şafii (r. h), bulutlu bir günde vakit hususunda araştırma yaparak namaz kılan kimsenin namazı vakitten sonra kıldığı ortaya çıksa veya edâyaya niyet eden bir esirin vakitten (Ramazan ayından) sonra oruç tuttuğu ortaya çıksa bu namaz ve orucun kesin olarak sahih olduğu hükmünü benimsemiştir. Zira bu kimseler mazurdurlar.

Nitekim Suyûtî, Alâî'nin "*Faslu'l-kaza fi'l-eda ve'l-kaza*" kitabından şöyle aktarır: İbadetlerden edâ ve kaza diye vasıflandırılmayanlarda hiç şüphe yok ki edâ ve kaza diye niyet etmeye de ihtiyaç yoktur. Cuma namazı gibi kaza edilmeyi kabul etmeyen ve cenaze namazı gibi vakti definle sınırlı olan namazlar da bu hükme dahil olurlar. Dolayısıyla bu namazların kaza ile karışma durumu olmadığından ayırt edici edâ niyetine de gerek yoktur.

Suyûtî, namazın dışındaki ibadetlerde de bu görüşe itirazın çok az olduğunu söyler. Hac ve umrede; edâ ve kazaya niyet etmek şart değildir. Hatta bunlardan biri kaza edilirken edâyaya niyet edilse zarar vermeyip yine kaza yerine geçer. Çocukluğunda veya köleliğinde iken bozmuş olduğu bir hac kazası bulunan kimse sonra buluğa erdiğinde veya azat edildiğinde hac kazasına niyet etse bu, farz olan İslam haccı yerine geçip edâ olur. Oruçta tercih edilen görüş ise; vaktini ayırt etmek için kazaya niyet etmek şart iken edânın vaktini ayırmaya gerek yoktur.

Kefaretlere gelince; edâ ve kazaya niyet etmenin şart olmamasında şüphe yoktur. Ancak kişi zihar kefareti edâ etmeden önce eşyle cinsi ilişkide bulursa bu kefaretin kazaya dönüştüğünü İmam Şafii (r. h) ifade etmiştir.

²⁴⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 35, 36.

Zekatta açık olan; aynı şekilde edâ ve kazaya niyetin şart olmamasıdır. Bununla beraber zekatta kaza ancak fitir sadakasında düşünülebilir.²⁴¹

2.1.3. İhlas ve İki İbadetin Arasını Birleştirme

İbn Nüceym niyet ve ihlasın ibadetlerin değerini belirlemedeki etkisini şu şekilde ele almıştır: Vücûbiyetin düşmesi hususunda farzlarda riya söz konusu değildir. Bu itibarla farzlar, riya ile beraber sahih olur ve vücûbiyet mükelleften düşer. Buna istinaden namaz kılan kimsenin namazda ihlasa niyet etmesine gerek yoktur. Fakat bu kimse namazı riya olarak kıldığından mükafât elde edemez, aksine günah kazanır. Bazılarına göre de; o kimseye mükafât olmadığı gibi günah da yoktur. Bu kimse sanki namaz kılmamış gibidir.

Ayrıca bir kimse sırf Allah Teâlâ için namaza başlasa ancak sonra kalbine riya girse o kimse namaza ilk başladığı hal üzerinedir. Zira riya, bir kimsenin insanlarla beraber olduğunda namaz kılması, ancak insanlardan uzak yalnız başına kaldığında namaz kılmamasıdır. Dolayısıyla bu kimse insanlarla beraber namaz kıldığında güzel kılıyorsa, tek başına kıldığında güzel kılmıyorsa o kimse namazın aslının sevabını alır, ancak ameli güzel yapmanın sevabını alamaz.

Bununla birlikte; bir kimse farz namaza başlasa ancak akli ticaret veya başka bir meselede meşgul olduğu halde namazını tamamlasa bu namazı iâde etmesi gerekmez. Ayrıca (namazın farz, vacip, sünnet ve adabında) kusur yapmadığı zaman mükafâtında eksilme olmaz.²⁴²

İbn Nüceym, oruçta riya olmamakla beraber oruçla beraber perhize niyet edilmesi gibi bir ibadetin, ibadet olmayan bir şeyle birleştirilmesinin hükmünü²⁴³ ise hiçbir yerde göremediğini ifade eder.

İbn Nüceym, udhıyenin (kurban) durumunu da şöyle anlatır; büyük baş hayvan -eğer herkes Allah'a yakınlığı kastederse- yedi kişi adına geçerli olur. Fakat onlardan birisi

²⁴¹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 37, 38.

²⁴² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 36, 37, 39.

²⁴³ İbn Nüceym'in bu meselelere, Suyûtî'nin *Eşbâh*'ında rastladığı anlaşılmaktadır. Bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 40. Zira kendi mezhebinin kaynaklarında bu konuların fetvasını görmediğini ifade etmektedir. Ancak İbn Âbidîn zâhir görüşe göre orucun sahih olmadığını söyler. Çünkü ulemaya göre Ramazanda orucu ve iftara niyet etmeyen ile Ramazanın başlayacağı günlerde bugün Ramazan ise oruçluyum, Şaban ayı ise oruçlu değilim şeklinde niyet eden kimse oruçlu olmaz. Çünkü bu kimseler, oruç tutmaya azmini kesinleştirmemiştir. Dolayısıyla oruçla beraber perhize niyet eden kimse de oruç tutmamaya niyet etmiş demektir. Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 38; İbn Âbidîn, *Nüzhe*, s. 38.

şayet ailesine et temin etmeyi kastederse veya içlerinden birisi Hristiyan olursa bu kurban hiçbirisi adına geçerli olmaz. Çünkü içlerinden bazıları Allah'a yakınlık olarak meydana gelmeyince bunların hepsi Allah'a ibadet olmaktan çıkmış olur. Zira kurbanın kanını akıtmak parçalara ayrılmaz. Buna göre bir kimse bir hayvanı hem Allah Teâlâ için kurban olarak hem de başkası için kesse öncelikli olarak bu kurbanın geçerli olmaması, üstelik bunun haram olması gerekir.²⁴⁴

İbn Nüceym ibadet vasfı taşıyan bazı görevleri de ihlas bağlamında ele alır. Buna göre imâmet, müezzinlik, Kur'ân talimi ve fıkıh öğretme gibi ibadetler hususunda mütekaddimûn ulemaya göre icâre akdi yapmak sahîh değildir. Zira bir baba hizmet için oğlunu kiralamış olsa oğluna ücret vermesi gerekmez. Çünkü babasına hizmet etmek oğluna vaciptir. Ancak itimat edilen, müteahhirûn ulemanın görüşüdür. Buna göre sadece bu üç ibadetle yapılan hizmetten dolayı zarureten ücret alınabilir. Nitekim daha önce açıkladığımız* gibi bir kimse, başka bir adama hizmet etmesi için kölesini azat etmeye niyet ettiğinde bu mubah olur.²⁴⁵

İbn Nüceym iki ibadetin arasını niyette birleştirmenin durumunu özet olarak şöyle açıklar: İki ibadetin arasını niyette birleştirme *vesâil* türünden olan ibadetlerde gerçekleşirse her iki ibadet de sahîh ve geçerli olur. Bu itibarla cünüp bir kimse cuma gününde hem cuma için hem de cünüplüğün kalkması niyetiyle gusül abdesti alsın bu kimsenin hem cünüplüğü kalkar hem de cuma adına gusül abdesti sevabı almış olur.

İki ibadeti bir niyette birleştirme *makâsîd* türünden ibadetlerde olursa bu, iki farza, iki nafîleye veya bir farzla beraber bir nafîleye niyet etme şeklinde tezahür eder. İki farza niyet etme durumu da namazda veya başka bir ibadette gerçekleşebilir.

İki farza niyet etme durumu namazda meydana geldiğinde -ikisinden birisi daha kuvvetli olması müstesna- bu iki namazdan hiç birisi sahîh olmaz. Dolayısıyla öğlen ve ikinci gibi iki farz namaza niyet edilmesi halinde ittifakla bu namazlar sahîh olmaz.

Ancak bir kimse hem geçmiş namaza hem de vaktin farzına niyet ederse bu namaz geçmiş namaz adına geçerli olur, fakat vaktin sonunda kılmış ise o zaman bu namaz vaktin namazı adına geçerli olur. Ayrıca bir kimse geçmiş iki farz namaza niyet

²⁴⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 37.

* Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 17.

²⁴⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 38.

ederse bu namaz, ikisinden hangisi daha önce kazaya kalmış ise onun adına geçerli olur.

Bunlara ilaveten hem farz namaza hem de cenaze namazına niyet edilse farz namaz adına geçerli olur. Zira namazda her zaman kuvvetli olan daha önceliklidir.²⁴⁶

İbn Nüceym, namaz dışında iki farza niyet etme durumunda şu örneklerle yer verir. Bir kimse oruçta kaza ve kefaret orucuna niyet etse bu oruç kaza adına geçerli olur. Oruç tutarken zihar ve yemin kefaretine niyet edilirse bu ikisinden dilediği için oruç geçerli sayılabilir. Şayet bir kimse vermiş olduğu sadaka için hem zekat hem de zihar kefaretine niyet etse bu ikisinden dilediğini geçerli sayabilir. Ancak zekat ve yemin kefaretine niyet ederse bu sadaka, zekat adına geçerli olur. Bu şekilde; iki farza niyet edilmesi ve bunlardan birisinin daha kuvvetli olması halinde söz konusu ibadetin daha kuvvetli olan farz adına geçerli olacağı ortaya çıkmış olmaktadır.²⁴⁷

Buna göre, farz ve veda tavafı adına tavaf yapılması halinde de; bu tavaf farz adına geçerli olur. Çünkü farz tavaf veda tavafından daha kuvvetlidir. Bundan sonra o kimsenin veda için ayrıca tavaf yapması gerekir. Çünkü veda tavafı vaciptir. Bu nedenle eğer veda tavafı yapmadan Mekke'den çıkacak olursa kurban kesmesi gerekir. Birden fazla hacca; mesela adak ve nafilâ hacca niyet edilerek ihrama girilmişse veya farz ve nafilâ hacca beraber niyet edilmişse İmâmeynin* sahih olan kavline göre bunlar nafilâ olarak geçerli olur.²⁴⁸

İbn Nüceym farzla beraber nafilâyeye; örneğin öğlen namazıyla birlikte nafilâ namaza veya zekatla beraber nafilâ sadakaya niyet edilmesi halinde bu namazın farz namaz, söz konusu ödemenin de zekat adına geçerli olacağını ifade eder.

İftitah tekbiri ve rükû tekbiri niyetiyle tekbir alınması halinde Şafii mezhebinin aksine olarak bu tekbir geçerli olur. Çünkü kişi imam rükûda iken namaza yetiştiğinde sadece iftitah tekbiri alır ve bu tekbir rükû tekbiri yerine de geçer. Durum böyle olunca iftitah ve rükû tekbirinin her ikisine de niyet edildiğinde bu

²⁴⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 39, 40.

²⁴⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 39.

* Bu fetva, Hanefî kaynaklarında nakledilenin tersinedir. Şöyle ki; bir kimse farz ve nafilâ veya adak ve nafilâ hacca beraber niyet etse İmam Muhammed ve İmam Yusuf'a göre bu hac farz olan hac olur. İmam Yusuf'a göre farz daha kuvvetli olduğu için yapılan hac farz adına geçerli olur. İmam Muhammed'e göre ise niyetteki bu iki yön birbirleriyle çarpışıp batıl olurlar; bu şekilde niyetin aslı kalır. Mutlak (asıl) niyetle farz olan hac yerine getirilmiş olur. Dolayısıyla Fethu'l-Kadir'de geçen hüküm hac ibadetini yapmış ve üzerinde farz hac borcu olmayan kimseler için hamledilir. Bkz. İbn Âbidin, *Nüzhe*, s. 41, 42; Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 150.

²⁴⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 41; İbn Abidin, *Nüzhe*, s. 41.

tekbir öncelikle her ikisi için geçerli olur. Nafile namazla beraber cenaze namazına niyet edilse bu namaz nafile olarak geçerli olur. Çünkü her ne kadar cenaze namazı farz olsa da nafile namaz rükû ve secde sahibi olduğu için daha kuvvetli ve cenaze namazına göre daha kamildir.²⁴⁹

İbn Nüceym iki nafileye niyet durumunda, mesela sabah namazının iki rekatına, tahıyyetü'l-mescit ve sünnet şeklinde niyet edildiği zaman bu namazın her ikisi adına geçerli olacağını söyler. Ancak iki sünnete -pazartesi günü Arafe günüyle birleştiğinde hem pazartesi günü hem de Arafe günü adına oruca- niyet edildiğinde hükmün²⁵⁰ ne olduğunu belirtmez.

Suyûtî, ihlası ibadetleri birbirinden ayırt etmenin sonucu olarak değerlendirir. Bu sebeple niyette niyâbet (vekillik) kabul edilmemiştir. Çünkü ihlastan maksat ibadetlerin sırrını (mahiyet, nelik) denemektir. İhlas, niyet olmaksızın meydana gelmeyen ve ihlas üzerine zaid olan bir durumdur. Niyet ise ihlas olmaksızın da meydana gelir. Fukahanın bakış açısı tamamen niyete endeksli olup hükümleri de ancak niyet üzerine bina ederler. İhlasın durumu ise tamamen Allâh'a kalmıştır. Bundan dolayı fukaha, bütün ibadetlerde, ibadeti Allâh'a izâfe etmenin vacip olmamasını sahih kabul etmişlerdir.²⁵¹

Suyûtî, niyette ortak kılmanın örneklerini ve bu örnekleri toparlayan kuralları birkaç kısımda ele alır:

1. İbadet olmayan ve ibadeti iptal eden bir şeye ibadetle beraber niyet edilmesi. Buna göre, bir kimse hem Allah (c.c.) için hem de O'ndan başkası için kurban kesse, başkasını niyetine eklemesi kurbanın haram olmasını icap ettirir.

Abdest veya gusülle beraber serinlemeye niyet edilse bu kural gereği abdest ve gusül sahih olmaz, ancak daha sağlam olan görüşe göre sahih kabul edilmiştir. Çünkü serinleme, abdest ve guslün zaruri sonucu olup -kastedilsin veya kastedilmesin- her halükarda gerçekleşir. Dolayısıyla serinlemeyi kastetmesi, niyette ortak kılmak ve ihlası terk etmek anlamında sayılmamıştır. Aynı şekilde oruçla beraber perhize veya

²⁴⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 41; İbn Abidin, *Nüzhe*, s. 41; Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 150.

²⁵⁰ Fakat İbn Âbidin ve Hamevî bu konudaki hükmü şöyle açıklıyorlar; burada da beklenen maksat hasıl olduğu için her ikisine beraber niyet edilebilir. Fethu'l-Kadir'de geçtiğine göre; bir kimse arafe gününde kaza, adak veya kefarete oruçlarından birini tutarken bunla beraber arafe günü adına da niyet etse bazıları bu ikisinden maksadın hasıl olacağını ve sahih olacağını söylemişlerdir. Buna göre musannıfın zikretmediği hüküm öncelikli olarak geçerli olması gerekir. Bk. Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 150; İbn Âbidin, *Nüzhe*, s. 41.

²⁵¹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 38, 39.

tedaviye niyet edilmesi durumunda da yukarıda zikrolunan ihtilaf ve sonuçları mevcuttur. Ancak namazda okunan ayetle hem kıraat, hem de bir şey anlatmak kastedilmiş olsa bununla namaz batıl olmaz. Fakat sadece bir şey anlatmak kastedilmişse namaz batıl olur.²⁵²

Ayrıca fukahanın bu örneklerdeki ibadetlerin sahih olduğunu kabul etmeleri bu ibadetlerin kafi gelmelerine (faziyetin mükelleften düşmesi, kazanın gerekmemesine) nispetlidir. Dolayısıyla serinleme ve namaz meselesinde sevap meydana gelmemiş olur.²⁵³

2. Suyûtî farz ibadetle beraber mendup bir ibadete niyet etmeyi dört şekil halinde inceler:

a- Butlanı gerektirmeyen her ikisinin de birlikte gerçekleştiği şekiller b- Sadece farz ibadetin gerçekleştiği şekiller c- Sadece nafil ibadetlerin gerçekleştiği şekiller d- Her ikisinde de butlanı gerektiren haller.

Birinci şekle giren örnekler: Bir namaz için iftitah tekbirini alıp bununla hem farz olan bir namaza, hem de saygıya niyet etse, namaz sahih olup her ikisi de birlikte gerçekleşir. Bu durum tıpkı imamın, cemaate sesini duyurabilmek için tekbiri yüksek sesle almasına benziyor. Söz konusu bu imamın namazı –her iki durumu kastetmiş olsa bile- ittifakla sahihtir. Çünkü her ikisi de Allah’a yakınlık içindir. Buna göre gusül abdesti alınırken hem cenabetten dolayı yıkanmaya hem de cuma günü ve namazına niyet edilse sahih olan görüşe göre hepsi birlikte gerçekleşir.

Selamıyla hem namazdan çıkmaya hem de namazda bulunanlara selam vermeye niyet etse her ikisi de gerçekleşir. Ayrıca namazıyla hem farza hem de insanlara talim yapmayı niyet etmesi caizdir.²⁵⁴

Suyûtî ikinci şekil için şu örnekleri zikreder. Kişi yaptığı hacda, hem farz, hem de nafil olan hacca niyet etse sadece farz olan hac geçerli olur. Zira kişi nafil hacca niyet etse bile farz yerine geçer.

²⁵² Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 40, 70. Hanefî mezhebinde namazda kıraatla birlikte başka bir şeyi anlatmanın kastedilmesi de namazı batıl kılar. Örnekleri için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 22, 38.

²⁵³ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 39, 40.

²⁵⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 41.

Ramazan ayı gecelerinde geçmiş namazlar kaza edilirken kaza ile beraber teravih namazına da niyet edilse, sadece kaza namazı geçerli olur, teravih namazı ise geçerli olmaz. Ancak İsnævî, bu iki ibadeti niyette ortak kılmak her ikisinin de iptal olmasını gerektireceğini söyler.²⁵⁵

Üçüncü şekle giren örnekler: Bir kimse malından beş dirhem ayırıp bununla hem zekata hem de nafilâ sadakaya niyet etse ihtilaf olmaksızın nafilâ sadaka geçerli olup farz olan zekat vaki olmaz.

Dördüncü şekle giren örnekler: İmam rükûda iken namaza yetişen kişi (mesbuk) namaza giriş tekbirine ve rükuya iniş tekbirine niyet ederek bir tekbir alsa farzla nafilânın arasını birleştirdiği için namaz asla geçerli olmaz. Namaza giriş tekbiri, hem farz hem de nafilâ namazların bir rükûdudur. Buradaki tekbir, iftitah tekbirine özel olmayınca hem farz, hem de nafilâ olarak geçerli olmaz. Zira iftitah tekbirine itibar etmekte aralarında fark yoktur. Aynı şekilde farz ve revatib sünnete niyet edilerek kılınan namaz da hiçbir şekilde geçerli olmaz.²⁵⁶

3. Farzla beraber başka bir farza niyet edilmesidir. Bu durum sadece hac ve umrede olması halinde her iki farz ibadetten bir tanesi geçerli olur, ancak başka ibadetlerde geçerli olmaz. Nitekim bir kimse farz ve veda tavafı niyetiyle tavaf yapsa farz olan tavaf sahih olur.

Bunların dışında herhangi bir iki farza niyet ettiğinde her ikisi de batıl olur. Ancak Suyûtî bu ikisine benzeyen başka bir örnek daha ilave etmektedir. Şöyle ki; gusûl ve abdestin her ikisine birlikte niyet edilmesi halinde sahih olan görüş; her ikisinin de meydana gelmiş olmasıdır.²⁵⁷

4. Nafilâ ile beraber başka bir nafilâyeye niyet edilmesidir. Kaffal'ın ifadesine göre bunların ikisi de meydana gelmez. Ancak Suyûtî bunun aksine olarak vukuu nadir olan bir örnek zikreder. Şöyle ki; bayram ve ay tutulması birleştiğinde imam hepsini kastederek iki hutbe okusa ikisi için de geçerli olur. Ancak cuma namazı ve ay tutulması birleştiğinde durum bunun tersinedir.

²⁵⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 42.

²⁵⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 42.

²⁵⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 42.

Aynı şekilde, Arafe gününün ve pazartesi gününün orucuna niyet etmesi durumunda her ikisinin de sahih olması, bu iki meseleye ilhak edilmesi gerekir. Çünkü birbirine girift olmayan sünnetler niyette ortak kılındığında geçerli olmazlar. Dolayısıyla öğlen namazının sünnetiyle girift olduğundan -her ikisine de niyet edilmişse-tahıyyetü'l-mescid namazı zımnen meydana gelmiş olur.²⁵⁸

5. Hükümlerde farklı oldukları halde ibadet olmayan bir şeyle beraber ibadet dışında başka bir şeye niyet edilmesidir. Mesela; bir erkek talak ve zihara niyet ederek karısına *sen bana haramsın* diye hitap etse sahih olan kavle göre, bu kişi muhayyer bırakılır. Hangisini tercih ederse o sabit olur. Öte yandan kuvvetli olduğu için talak sabit olur diyenler olduğu gibi buna karşılık nikâhın devam etmesi asıl olduğu için zihar sabit olur diyenler de vardır.²⁵⁹

2.1.4 Niyetin Vakti ve İbadet Süresince Niyetin Şart Olup Olmaması

İbn Nüceym'in beyanına göre niyetin vaktinde asıl olan, ibadetin hemen öncesidir. Fakat ibadetin öncesi hakiki ve hükmî olabilir. Hakiki, ibadetin hemen öncesidir. Hükmî öncesi ise şöyle izah edilmiştir: Bir kimse mesela öğlen namazını imamla kılmak üzere abdest anında niyet etse sonra da namaz cinsinden olmayan bir şeyle meşgul olmaksızın namaz kılacağı mekana gelse ve kalbinden niyeti geçirmeksizin namaza başlasa önceki niyetiyle namaz caiz olur. Çünkü namaz için yapılan daha önceki niyet hükmen namaz vaktine kadar devam eder.

İbn Nüceym, *Fethu'l-kadîr*'den aktardığına göre fukaha, niyetin sahih olması için niyetle namaz arasına namaz cinsinden olmayan bir şeyin girmemesini şart koşmuşlardır. Buna rağmen niyetle namazın arasına namaz cinsinden olmayan yürümenin girdiğini bildikleri halde niyetin sahih olduğunu açıklamışlardır. Buna göre namazın cinsinden olmayan şeyle muradın namazdan *yüz çevirmeye delalet eden şeyler* olması gerekir. Nitekim namaza daha önceki niyetten sonra konuşmak veya yemekle meşgul olmak namazdan yüz çevirmek anlamına gelir. Dolayısıyla namaza niyette kesinti olmaksızın namaza doğru yürümek namazın fiillerinden sayılır.²⁶⁰

²⁵⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 43.

²⁵⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 43.

²⁶⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 43.

İbn Nüceym, niyetin başlamaya bitişik olması gerektiğinde ulemanın icma ettiğini söyler. Buna göre geç kalan bir niyetle namaza başlanmış olmaz. Çünkü niyet olmadan önce geçen kısım ibadet olarak meydana gelmemiş olur. Niyet parçalanma kabul etmediği için namazın geri kalan kısmı da aynı duruma düşmüş olur.²⁶¹

İbn Nüceym namaz dışındaki bazı ibadetlerde niyetin vaktini de hususi olarak inceler. Abdestte niyetin mahalli yüzü²⁶² yıkama anıdır. Niyetin gusül abdestindeki sünnet olma durumu da abdest gibidir. Teyemmümde ise elini temiz toprağa koyduğunda niyet eder.

Zekatta niyetin vakti; zekat ancak edâya bitişik veya vacip olan miktarı ayırma anında yapılan niyetle caiz olabilir. Çünkü malın cinsine göre zekatı ödemek birbirinden farklılık arz eder. Bu sebeple kolaylık sağlamak için zekat miktarını ayırırken niyetin bulunması yeterli görülmüştür.

Ayrıca niyet zekatın ödenmesinden geriye kalırsa; mal fakirin elinde duruyorsa zekat caiz olur, değilse caiz olmaz. Sadaka-i fitır ise niyet ve ödeme şekli bakımından zekat gibidir. Ancak zimmî konusunda zekattan ayrılır. Zira zimmîlere²⁶³ sadaka-i fitır verilebilir, ancak zekat verilemez.²⁶⁴

Ramazan ayı ve nafilâ oruca niyet, gün batımından başlayıp fecr-i sadıka (imsak vakti) kadar yapılabilir. Ancak fecre yakın vakitte niyet edilmesi asıldır. Bunun yanında ramazan ve nafilâ oruç, fecirden geriye kalan, ancak şer'î ölçüdeki günün yarısından önce yapılan niyetle de -oruç tutanlara kolaylık olsun diye- caiz olur.

Ramazan ayı dışındaki kaza, nezir veya kefaret gibi farz oruçlara niyet, güneşin batmasından fecr-i sadık doğuncaya kadar olan vakitte yapılabilir. Bu oruçlara fecrin doğmasına yakın bir vakitte niyet edilmesi zaten caizdir. Çünkü niyette asıl olan ibadete yakındır.²⁶⁵

²⁶¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 43.

²⁶² Abdestte niyetin mahalli bütün sünnetlerden öncedir. Dolayısıyla yüzü yıkamadan önce niyet edilmesi sünnettir. Şafiilere göre yüzü yıkarken niyet edilmesi farzdır. Şu halde İbn Nüceym'in zikretmiş olduğu bu görüş kendi fikhî anlayışı olup geçmiş alimlerden nakil değildir. Bkz. *Hamevî*, I, s. 155.

²⁶³ Zimmî konusundaki bu istisna, *Hâvi'l-kudsî*'de olduğu gibi fetvanın kendi üzerine olduğu görüşe muhaliftir. Zira Ebu Yusuf ve Cumhur ulemaya göre sadaka-i fitır da kâfire verilmez. Bkz. İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, III, s. 325, 326; Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 157.

²⁶⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 44.

²⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 44, 45.

Hacda niyet, ihram giyerken yapıldığı için haccın edâsından önce gerçekleşir. İhrama girerken telbiye ile beraber niyet edilir veya kurbanlık hayvanı sevk etmek gibi niyetin yerine kaim olan bir şey yapılır. Dolayısıyla niyetin hacca yakın olması ve hacdan geri kalması mümkün değildir. Çünkü haccın fiilleri ancak ihramın tekaddüm etmesiyle sahih olabilir. Zira ihram, haccın rûknüdür veya iki kavilden birisine göre²⁶⁶ şartıdır.

Suyûtî, Şafii mezhebinde de niyetin vaktinde asıl olan ibadetlerin hemen öncesi olduğunu ifade eder. Ancak oruçta fecrin öncesini takip etmek zor olduğu için niyetin daha önce yapılmasına cevaz verilmiştir. Sonra bu niyet orucun vacip olduğu vakte kadarki ara zamana da sirayet eder.

İmam Suyûtî, oruca kıyas ederek zekatta da niyetin –zorluğundan dolayı- ödenme anından daha önce yapılmasını caiz görür. Kefaretlerde de aynı durum söz konusudur. Bu sebeple Suyûtî zekat ve kefaretilerle namaz arasında şu farkları zikreder; zekat ve kefaretilerin vucubiyeti meydana gelmeden önce de yapılmaları caiz olduğu gibi aynı şekilde niyetlerini de vacip olmadan öncesine geçirmek caizdir. Namazda ise durum bunun tersinedir. Aynı zamanda zekat ve kefaretilerde niyabet geçerli olup namazda geçerli değildir.²⁶⁷

Yine Suyûtî namazların cem’inde niyetin birinci namazın öncesinde, Temettu’ haccında umre öncesinde ve kurbanda da kesilme anından daha önce yapılabileceğini ifade eder. Ayrıca ibadet konusu olmayan yeminde istisnaya (*Allah Teâlâ dilerse*) niyet, yemin tamamlanmadan önce yapılabilir.²⁶⁸

Suyûtî birkaç hatırlatmada bulunur ve onları örnekleriyle açıklamaya çalışır. İlk olarak ibadetlerin evvelinde zikrolunan bütün lafızlara niyetin bitişmesi gerekli olduğunu hatırlatır. Bu konuyla ilgili Suyûtî namaz, kinayeli lafızla talak, talak lafızlarının yazılması, bey’ ve sair akitlerdeki kinayeli lafızlar, abdest ve gusül, ihram ve tavaf örneklerini zikreder. Buna göre niyet namazda ilk tekbirin bütün lafızlarına, talak, bey’ ve sair akitlerde yazılan veya telaffuz edilen kinayeli lafızların tamamına,

²⁶⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 45. Zeylaî, namazın şartlarını işlerken: “Hacda niyetin takdimi caizdir; hatta bir kimse haccı murad ederek evinden çıksa niyet hatırına gelmeksizin ihrama girse caizdir” demektedir. Bkz. Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 158.

²⁶⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 43, 44.

²⁶⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 44.

abdest ve gusülde tesmiyeye, ihramda telbiye lafızlarına ve tavafta “بِسْمِ اللَّهِ، اللَّهُ أَكْبَرُ” sözüne yakın olmalıdır.²⁶⁹

İkinci olarak ibadetlerde gerçek başlangıç ve nisbî başlangıç olduğunu ve niyetin her ikisine de bitişmesi gerektiğini hatırlatır. Bu konuda Suyûtî teyemmüm, abdest, gusül, oruç, imamete niyetin vakti ve suyun müsta'mel sayılmasındaki niyetin vaktini örnek olarak zikreder. Örneğin teyemmüm yapmak için intikal etmeye niyetin bitişik olması gerekli olduğu gibi -çünkü bu teyemmümün işlenen ilk rüknüdür- yüzü meshetmeye de niyetin bitişik olması gereklidir. Zira bu da teyemmümün maksut olan rüknüdür. İntikal ise buna bir vesiledir.²⁷⁰

Üçüncü olarak Suyûtî, içerisinde birçok fiil barındıran ibadetlerin başında yapılan niyetin yeterli olduğunu, dolayısıyla her fiil için ayrı bir niyete ihtiyaç olmadığını hatırlatır. Çünkü bu ibadetlerde niyet bütün fiillere sirayet eder. Abdest, namaz ve hac gibi ibadetler böyledir. Dolayısıyla tavaf, sa'y ve vakfenin her biri için ayrı bir niyet tahsis etmeye gerek yoktur.

Bununla birlikte Suyûtî bu hatırlatmayı; her fiilde niyetin tekrarlanması memnu olan ibadetler, memnu olmayanlar, başka bir şeyin kastedilmemesi şart olanlar ve şart olmayanlar şekillerinde incelemiştir.

Birinci şeklin örneği namazdır. Zira namazın her rüknüne ayrı niyet etmek caiz değildir. İkinci şeklin örneği de hacdir. Zira tavaf, vakfe ve sa'ylere ayrı ayrı niyet etmek caizdir. Hatta kâmil olan da budur.

Suyûtî üçüncü şekil için abdest, namaz, tavaf ve sa'y örneklerini verir. Şöyle ki abdest alırken niyet akıldan gitmiş olsa, ancak bir müddet sonra serinlemeye niyet edilse niyet yenileninceye kadar işlenen fiiller geçerli olmaz. Rükû yapan bir kimse bir şeyden korktuğu için başını kaldırsa veya secdede başına diken battığı için başını kaldırsa bu rükûnler ondan sakıt olmadığı için dönmesi ve rükû-secdeleri yeniden yapması gerekir. Niyet etmeksizin hac için tavaf yapsa sonra bu tavafı borçlusunun yerine saymayı kastederse söz konusu tavaf kendi adına geçerli olmaz.

²⁶⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 44, 45, 46. Not: Suyûtî, hatırlatmada sadece ibadetleri zikretmesine rağmen muamelattan da örnekler vermiştir.

²⁷⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 46, 47.

Dördüncü şeklin örneği de vakfe yapmaktır. Niyette başka bir şeyin kastedilmesi vakfeye zarar vermez. Bu sebeple yitiğini veya kaçak kölesini aramak için Arafat'a gelen kimsenin dahi -oranın Arafat olduğunu bilmesede- vakfesi sahih olur.²⁷¹

İbadetin devamında niyetin şart olup olmaması konusunu İbn Nüceym ayrı bir başlık altında ele alırken Suyûtî ise -yukarıda da görüldüğü gibi- bu mevzuyu niyetin vakti başlığı altında incelemiştir. Bununla beraber İbn Nüceym'in serdettiği örnekler Suyûtî'nin örnekleriyle örtüşmektedir. Ancak varılan bazı sonuçlar, hükümler ve zikredilen prensipler bakımından fark bulunmaktadır. Zira Suyûtî'nin fikhî nosyonu ve bakış açısı Şafii kaynaklara dayandığı gibi İbn Nüceym de Hanefi kaynaklarından aldığı fıkıh sistemi ve metodolojisi çerçevesinde prensipleri temellendirip konuyu incelemiştir.

Bu itibarla İbn Nüceym niyetin rükünlerden her bir rükünde mevcut olduğunu namazın ve diğer ibadetlerin devamında -zorluk meydana gelmemesi için- şart kılınmadığını söyler. Zira İbn Nüceym *Kınye*'den aktardığına göre; ibadetin her bir parçasında ona niyet etmek lazım gelmez, bilakis niyet, her halde yapılan rükünlerin hepsi için bir anda yapılması lazım gelir.²⁷²

Bu sebeple İbn Nüceym garip* karşılamakla beraber ibadet, taat ve kurbete (Allah'a yakınlığa) niyet etmenin lazım olduğunu ve bunlara niyetin namazın başından sonuna kadar her rükünde; özellikle bir rükünden diğer rükne geçerken bulunması gerektiğini *Müctebâ*'dan naklederek ifade etmektedir. Bu hususta namazdaki nafil fiillerle farz fiiller arasında fark yoktur. Yani farz olan fiillere bu niyetler gerektiği gibi nafil fiillere de gereklidir.

Bu durumda bir kimse kılmış olduğu namazın bazı fiillerinde ibadete niyet etmemeyi kastederse sevap elde edemez. Sonra bu olay (ibadete niyet etmeme kasti), onsuz ibadetin tamam olmadığı bir fiilde gerçekleşirse namaz fasit olur; ancak bu tür fiillerde cereyan etmezse namaz fasit olmamakla beraber isâette (tahrîmen mekruh ile tenzîhen mekruh arasında bir kötülükte) bulunmuş olur.²⁷³

²⁷¹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 47, 48.

²⁷² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 45.

* İbn Nüceym'in garip karşılaması, bu hükmün, niyetin her rükünde vacip olduğunu andırmasındandır. Ancak burada kastedilen vücûb-u ikmâldir. Bkz. İbn Âbidin, *Nüzhe*, s. 45.

²⁷³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 45, 46.

Sonuç olarak İbn Nüceym, birçok fiilleri barındıran ibadetlerin başında yapılan niyetle iktifa olunacağı ve her fiilde niyete ihtiyaç duyulmayacağı görüşünü mezhepte mutemet görüş olarak tekrarlar. Çünkü başta yapılan niyet, ibadetin bütün fiillerine uygulanır. Bundan sonra İbn Nüceym, Suyûti'nin de incelediği tavaf ve vakfe örneklerinin arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmaktadır.

Buna göre borçlu bir kimse, alacaklısını kastederek tavaf yapsa bu tavaf alacaklı adına geçerli olup kendi adına geçerli olmaz. Fakat aynı şartlarda alacaklı adına Arafat'ta vakfe yapsa bu vakfe kendi adına geçerli olup alacaklı adına geçerli olmaz. Zira tavaf müstakil olarak Allah'a yakınlığı ifade eden bir ibadettir; ancak vakfe böyle değildir.

Aralarındaki bir diğer fark; ihram giyerken yapılan niyet, ihramlıyken yapılan bütün fiilleri kapsar. Dolayısıyla vakfe de dahil bu fiillerde niyeti yenilemeye ihtiyaç yoktur. Tavaf ise bir yönden tehallülden (eşiyle cinsi ilişki hariç diğer her şeyin helal olması birinci tehallüldür. Ziyaret tavafını yapınca kadar eşi hakkındaki ihram yasağı devam eder. Bundan sonra eşiyle cinsel ilişki de dahil her şeyin helal olduğu ikinci tehallül gerçekleşir) sonra bir yönden de ihramlı iken gerçekleşmektedir. Durum böyle olunca (tavaf bir yönden tehallülden sonra bir yönden de ihramlı iken gerçekleşmesinden dolayı) tavafta niyet şart kılınmıştır. Fakat niyetin yönünü tayin etmek ve farziyete niyet etmek şart kılınmayıp niyetin aslı yeterli görülmüştür.²⁷⁴

2.1.5 Niyetin Mahalli

Suyûti, niyetin mahallinin her yerde kalp olduğunu söyledikten sonra niyetin hakikatini²⁷⁵ kısaca açıklar. Bu sebeple İbn Nüceym de, ibadetlerde niyetin mahallinin kalp olduğunu söyler ve niyetin hakikatini daha önce açıkladığını hatırlatır.

Ayrıca bu konuda; *“Niyeti kalp ile yapmaksızın sadece dil ile telaffuz etmek yeterli değildir”* ve *“Bütün ibadetlerde kalp ile niyet ettikten sonra dil ile telaffuz etmek şart*

²⁷⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 46.

²⁷⁵ Niyet, mutlak olarak kastetmektir. Niyet, kalbin fiilinden ibarettir. Suyûti, Beyzavi'nin tarifine yer verir. Buna göre niyet, kalbin şu anda veya gelecekteki bir menfaati elde etmeye ve bir zararı gidermeye uygun gördüğü şeylere doğru yönelmesi ve meyletmesinden ibarettir. Şer'î olarak niyet; Allah'ın rızasını kazanmak ve O'nun hükmüne yapışmak için fiile doğru yönelen iradedir. Bkz. Suyûti, *el-Eşbâh*, s. 51. İbn Nüceym bu konuyu ayrı bir bölümde incelemiştir. Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 24.

değildir” şeklindeki iki aslı²⁷⁶ her iki müellif de zikreder. Bu durumda, İbn Nüceym’in üslup ve tertip bakımından Suyûtî’den faydalandığı görülmektedir.

Birinci aslın sonucu olarak İbn Nüceym, niyetin kalple hazırlanmaya güç yetirilememesi veya niyette şüphe hastalığının meydana gelmesi halinde dil ile niyetin yeterli olacağını söyler. Ayrıca dil ile kalpte yapılan niyet birbirinden farklı olması halinde kalpteki niyete itibar edilir. Fakat bunun aksine bir kimse kalbiyle kastetmeksizin dili yemin lafzını kullansa kefarete gerekli olur. Aynı durum talak ve köle azadında meydana gelmiş olsa bu tasarruf diyaneten değil, sadece kazaen geçerli olur.²⁷⁷

Suyûtî de bu aslın sonucu olarak dil ile kalp niyet konusunda farklı olurlarsa kalpte olan niyete itibar edileceğini söyler. Bu itibarla Suyûtî, İbn Nüceym’in aksine kasıtsız bir şekilde dilin yemin etmesi halinde geçerli olmayacağını, dolayısıyla kefaretin gerekmeyeceğini ifade eder. Aynı durum îlâ, zihar, talak ve köle azadında cereyan etmiş olsa batini yönlerden bunlara hiçbir şey taalluk etmez. Dolayısıyla kişiyle Allah (c.c) arasında talak, zihar ve köle azadı onu bağlayıcı olmaz. Ancak zahiri yönden bunlara başkasının hakkı taalluk ettiği için -kazaen geçerli olur ve kasıt olamama mazereti- kabul edilmez.²⁷⁸

İbn Nüceym, ikinci asılda bulunan *Bütün ibadetlerde niyeti dil ile telaffuz etmek şart değildir* kaydıyla ilgili farklı görüşlere yer verir. Buna göre bazı alimler dil ile niyete itibar yoktur demişlerdir. Çünkü dil ile niyet hakkında Nebi (s.a.v) ve ashabı kiramdan sahih veya zayıf bir hadis rivayet edilmediği gibi eimme-i erbaadan da herhangi bir fetva nakledilmemiştir. Bundan dolayı bazı meşayih, dil ile niyeti mekruh kabul etmişlerdir. Bununla beraber azmi toparlamaya yardımcı olduğu için dil ile niyeti sünnet görenler de vardır. Dolayısıyla müellif *Kınye* ve *Müctebâ*’ya dayanarak dil ile niyetin müstehap olması görüşünü tercih etmiştir.

Ancak İbn Nüceym nezir, vakıf, talak ve köle azadının bu aslın dışında kaldığını, çünkü bunların geçerli olması için kalp ile niyetin yeterli olmadığını, mutlaka dil ile telaffuz etmenin şart olduğunu ifade eder.²⁷⁹

²⁷⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 46, 47, 50; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 51.

²⁷⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 47.

²⁷⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 51, 52.

²⁷⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 50, 51.

Suyûtî de bütün ibadetlerde kalbin niyetinin yeterli olduğunu ve dil ile niyetin şart olmadığını söyler. Aynı şekilde mescit yapmak niyetiyle bir yer ihya edilse sırf bununla orası mescit olur; ayrıca dil ile niyeti telaffuz etmeye ihtiyaç yoktur. Ancak kalbiyle nezir veya talaka niyet edildiği halde diliyle telaffuz edilmemişse nezir geçerli olmadığı gibi talak da vaki olmaz.²⁸⁰

İbn Nüceym ve Suyûtî konumuzla direk ilgisi olmamakla beraber muhtemelen İbn Sübkî'den etkilenerek hadisü'n-nefs türünden niyetlerin de -konuşulmadığı veya yapılmadığı müddetçe muâhaze olunmaması sebebiyle- bu aslın dışında kalacağını ifade ederler. Çünkü Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Muhakkak ki Allah Teâlâ ümmetimi, konuşmadığı ve yapmadığı müddetçe içinden geçirdiği günahlardan dolayı hesaba çekmeyecektir.*”²⁸¹

Bu itibarla Suyûtî ve İbn Nüceym ufak farklarla beraber insan nefsinde meydana gelen masiyeti kastetme şekillerini beş kategoride incelerler. *Hâcis*; nefse atılan kötü düşüncedir. *Hâtır*; bu düşüncenin kişide yayılmasıdır. *Hadisü'n-Nefs* (kendi kendine konuşma); yapayım mı yapmayayım mı diye tereddüt etmektir.

Kişi bu üç mertebedeki düşüncelerinden -konuşmadığı veya yapmadığı müddetçe- sorumlu olmaz. Dolayısıyla bu üç derecedeki iyiliklerde de kasıt olmadığı için sahibine sevap yazılmaz.

Hemm; fiili kastetmeyi tercih etmektir. Sahih hadiste açıklandığına göre iyiliği kasteden kimseye bir sevap yazılmaktadır. Kötülüğü kasteden kimseye ise yapmadıkça günah yazılmaz; yaptığında bir günah yazılır.

Azim; fiili yapmaya kastın kesinleşmesi ve kararlı olmaktır. Muhakkik alimlere göre kişi azim seviyesindeki kötü düşüncelerinden sorumlu olur. Bunu günah yazılmayan hemm seviyesindeki düşüncelerden sayanlar da vardır. Nitekim hadiste geçen “...eğer onu (hemm seviyesindeki günahı) yaparsa bir günah yazılır” ibaresi bu hükmü teyit etmektedir.

²⁸⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 54, 55.

²⁸¹ Buhari, *Talak*, 11; Müslim, *İman*, 58.

Birinci görüşü savunanlar, katilin yanında maktulün de cehennemde olmasının sebebini öldürmeye olan hırsı olarak açıklayan hadis²⁸² ve “*Her kim orada (harem) haksızlıkla bir günahı murat ederse ona elem verici bir azabı tattırırız*”²⁸³ ayetindeki ‘*ilhad*’ kelimesini *günah* ile tefsir ederek bu ayetle ihticac etmişlerdir.²⁸⁴

2.1.6 Niyetin Şartları

İbn Nüceym kendi mezhebine göre niyetin şartlarını İslam, temyiz, niyet edileni bilmek ve niyetle niyet edilen arasına zıt bir şeyin girmemesi olarak sayar. Aynı şartları Suyûtî de saymaktadır.²⁸⁵ Dolayısıyla bu şartların Şafii ve Hanefi mezhebinin her ikisi açısından da geçerli şartlar olduğu anlaşılmaktadır. Ancak verilen örneklerde bazı farklar olduğu gibi sonuç ve hüküm açısından da bazı farklar bulunabilmektedir.

İbn Nüceym ve Suyûtî birinci şart gereği kâfirin ibadetinin sahih ve geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir. Ancak Hanefi mezhebine göre niyet -teyemmümde şart iken- abdest ve gusülde şart olmadığı için kâfirin abdest ve guslü sahih olur. Dolayısıyla abdest ve gusülden sonra Müslüman olan kâfir bunlarla namaz kılabilir. Ayrıca on günden önce hayız kanı kesilen ehl-i kitap bir eşle -gusle gerek olmaksızın sırf kanın kesilmesiyle- cinsel ilişki helal olur.

Bunların yanında İbn Nüceym kâfirin yemini münakit olmadığı için kefaretinin de sahih olmayacağını söyler. Zira Allah Teâlâ; “*Eğer onlar (suri) antlaşmalarından sonra yeminlerini bozup dininize dil uzatırlarsa, küfrün elebaşlarıyla savaşın. Çünkü onlar yeminlerine riâyet etmeyen kimselerdir. Umulur ki, vazgeçerler*”²⁸⁶ buyurmaktadır.

Suyûtî, Şafî mezhebinde Müslümanın nikâhlısı ehl-i kitap kadınla cimanın helal olabilmesi için hayızdan guslünün zarureten sahih kabul edildiğini aktarır. Ancak imtina etmesi hali müstesna bu kadınların gusle niyet etmeleri şarttır. Nitekim kâfir bir kimsenin niyet etmeksizin yapmış olduğu köle azadı da kefaret için yeterli olmaz.

²⁸² İki Müslüman kılıçlarıyla çarpıştırlarsa öldüren de öldürülen de cehennemdedir. Yâ Rasûlallâh! Bu öldürdüğü için cehennemde, peki öldürülenin suçu nedir? Diye sordular. Peygamber (s.a.v): O da arkadaşını öldürmeye hırslı idi. Bkz. Buhari, *İman*, 22; Müslim, *Fiten*, 4.

²⁸³ Hac, 22/25.

²⁸⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 51, 52; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 55-57.

²⁸⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 52, 53; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 57-60.

²⁸⁶ Tevbe, 9/12.

Ayrıca Suyûtî kâfirin kefaretinin sahih, ancak niyet etmesinin şart olduğunu söyler. Çünkü kefarete vergi tarafı ağır basar. Dolayısıyla onda niyet Allah'a yakınlık için değil de temyiz içindir. Bu yönüyle kefarete, borçlara daha çok benzer. Bundan dolayı kefarete İslam'a girdikten sonra iâde edilmez iken guslün iâde edilmesi gerekir.²⁸⁷

Her iki müellif de niyetin ikinci şartı olarak *temyizi* zikreder. Bundan dolayı gayr-i mümeyyiz çocuk ve delinin ibadeti sahih olmaz. Bu itibarla İbn Nüceym temyize sahip olmayan sarhoşun abdestinin bozulması ve namazının batıl olmasıyla hükmeder. Suyûtî ise bu kimseler tamamen sarhoş oluncaya kadar abdestsizlik ile hükmetmez. Ayrıca namaz ve diğer fiillerini de bu şekilde değerlendirir.²⁸⁸

Niyetin üçüncü şartını her iki müellif *niyet edilen şeyi bilmek* olarak zikreder. Bu itibarla İbn Nüceym ve Suyûtî abdest ve namazın farzietini bilmeyen kimselerin bu fiillerini sahih kabul etmemişlerdir. Ancak hacci bundan müstesna tutmuşlardır. Çünkü Hz. Ali (r.a), Hz. Peygamber (s.a.s)'in girdiği ihram niyetiyle ihrama girdiği için alimler mübhem (hac için mi umre için mi giyildiği belli olmayan) ihramı sahih kabul etmişlerdir. Nitekim hacca niyette tayin şart olmadığından mutlak niyetle geçerli olur ve farz hac adına sayılır.

Suyûtî, İbn Nüceym'den farklı olarak bilinmeyen lisanda boşama anlamına gelen kelimeyi kullanma sonucu talakın gerçekleşmeyeceği örneğini ekler.²⁸⁹

İbn Nüceym ve Suyûtî niyetin dördüncü şartı olarak *niyete zıt bir şeyin yapılmamasını* zikrederler. Buna göre tahrimeden önce yapılan niyet kendisinden sonra niyete zıt bir şeyin yapılmaması şartıyla caizdir. Ayrıca namaz, oruç, hac ve teyemmüm esnasında kişi irtidat ederse bu ibadetlerin hepsi batıl olur. Dolayısıyla dinden dönmek -bundan Allah'a sığınırız- ibadetleri batıl kıldığı gibi sahâbîlik rütbesini de iptal eder. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s) hayatta iken İslam'a dönen kimsenin ashaplığı tekrar elde etmesine herhangi bir engel yoktur.²⁹⁰

Bundan sonra İbn Nüceym ve Suyûtî niyete zıt olan şeyleri ibadeti kesmeye niyet, niyette tereddüt ve kesinliğin olmaması ve aklen, şeran veya âdeten niyet edilen şeye

²⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 52; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 57, 58.

²⁸⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 52; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 58, 59.

²⁸⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 53; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 59.

²⁹⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 53; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 60, 61.

güç yetirememek olarak sayarlar ve örnekleriyle bunları incelerler. Ancak İbn Nüceym niyetin zıtlarından üçüncü kısmı ele almamıştır.

Bu itibarla İbn Nüceym ve Suyûtî niyetin birinci zıttıyla ilgili iman, namaz, oruç, zekat, hac, umre, sefer ve emanet malda hiyanete niyet örneklerini verirler. Ayrıca Suyûtî taharet, itikaf, cemaat ve fatiha örneklerini vermektedir. Her iki müellife göre iman kesilmeye niyet edildiği anda irtidad gerçekleşir. İbn Nüceym'e göre namaz ve sair ibadetler kesilmeye niyet edilmekle batıl olmazlar. Ancak namazda tekbirle beraber başka bir namaza geçmeye kalben niyet edilirse birinci namaz kesilmiş ve yeni bir namaza dönüşmüş olur. Ancak farz oruca başladıktan sonra onu kesip nafil oruca geçmeye niyet etmekle farz oruç iptal olmuş olmaz. Çünkü farz ve nafil namaz farklı cins ibadet iken farz/nafil oruç ve zekat aynı cins ibadettirler. Suyûtî'ye göre de orucun durumu aynıdır. Ancak Suyûtî namaz kılarken onu kesmeye niyet namazı batıl kılacağını söylerken yemek ve amel-i kesir gibi namaza zıt bir fiile niyetle -bunları yapmadıkça- namaz batıl olmaz²⁹¹ demesi birbirine zıt görünmektedir.

Hac, umre, oruç ve itikafı kesmeye niyet etmekle her iki müellife göre bunlar batıl olmazlar. Ancak her iki müellif geceden oruca niyet edip fecr-i sadıktan önce niyeti kesmekle niyetin hükmünün sakıt olacağını söylerler. Çünkü niyeti terk etmek niyetin zıddıdır. Fakat gece niyet ettikten sonra yemeye devam etmek niyeti iptal etmez. Çünkü yemek niyetin zıddı değildir.²⁹²

Suyûtî ikâmetle seferiliği kesmeye niyet hususunda yürümeyi terkin yanında herhangi bir yerde konaklamayı -ikâmete uygun olsun veya olmasın- seferiliğin son bulmasında yeterli bulurken İbn Nüceym, ikamete sefer kesilmeye niyet edildiğinde seferin son bulmasını yolculuğun terk edilmesi (yolculuğa devam ettiği halde ikamete niyet etmesi sahih olmaz), mekanın ikamete uygun olması (denizde veya adada ikamete niyet edilmesi sahih olmaz), mekan ile müddet şartının bir araya gelmesi ve kararın müstakil (tabî olanın ikamete niyeti sahih olmaz) alınması şartlarıyla kabul eder.²⁹³

²⁹¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 53, 54; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 61, 62.

²⁹² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 53, 54; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 61, 62.

²⁹³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 53, 54; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 61, 62.

Suyûtî emanet malda ihanete niyet edilmesi halinde mal korunduğu mahalden nakledilmediği müddetçe tazmin edilmeyeceğini söyler. İbn Nüceym ise emanet mala hiyanete niyet edilmesi hakkında açık bir görüş²⁹⁴ görmediğini ifade eder. Fakat kendisine emanet olunan eşyaya teaddide bulunup bunu gideren kimsenin teaddiye dönme niyeti buldukça teaddi ortadan kalkmış olmaz²⁹⁵ fetvasını aktarır.

Suyûtî niyetin zıtlarından aklen, şeran veya âdeten niyet edilen şeye güç yetirememekle ilgili abdest ile namaz kılmaya ve kılmamaya niyet edilmesi, pis bir mekanda namaz kılmak üzere abdeste niyet edilmesi ve senenin başında iken bayram namazını kılmak için abdeste niyet edilmesi örneklerini serdetmektedir.²⁹⁶

İbn Nüceym ve Suyûtî son olarak *tereddüt ve kesinliğin olmamasını* niyetin zıtlarından sayarlar. İbn Nüceym İmam Muhammed'den naklettiğine göre, kâr elde edilmesi halinde satmak üzere hizmet için bir hizmetçi satın alınsa buna zekat gerekmez. Aynı zamanda İbn Nüceym, yevmuşşekte yarın Şaban ayı ise oruçlu değilim, Ramazan ayı ise oruçluym şeklindeki niyeti de sahih kabul etmez. Ayrıca kaza borcu olan kişi kaza edip etmediğinde tereddüt ederek kaza yapsa, sonra kaza borcu olduğunu anlasa kesinlik olmaması ve şüphe sebebiyle kazası kifâyet etmez. Bu konuyla ilgili İbn Nüceym son olarak niyetin peşinden söylenen ve niyette kesinliği izale eden meşiet (Allah dilerse) lafzını inceler. Buna göre meşiet lafzı namaz ve oruç gibi niyetlere taalluk eden ibadetlerde söz konusu ise bunlar batıl olmazlar, ancak talak ve köle azadı gibi sözlü tasarruflarda kullanılırsa bunlar batıl olurlar.²⁹⁷ Çünkü niyet kalbin ameli olduğundan istisna (meşiet lafzı) buna etki etmez, fakat talak ve ıtak dilin ameli olduğundan istisna bunlara etki eder.

Suyûtî meşiet konusunda İbn Nüceym'den farklı bir yol izlemiştir. Buna göre meşiet lafzıyla askıya almak kastedilirse veya meşiet lafzı mutlak olarak söylenirse niyet batıl olur iken -zira meşiet lafızları askıya almak için konulmuştur- teberrüken söylemişse niyet batıl olmaz.²⁹⁸ Bu kural gereği Suyûtî, namazı yarıda kesme

²⁹⁴ Müellif, bu konuyu s. 21'de beyan etmektedir. Başlangıçta emanet elbiseyi giymeye niyet etmesi cezayı gerektirmez. Teaddinin tahakkukundan sonra -dönmemeye niyet olması hariç- zail olmaz. Tekrar giymeye niyet ederse teaddi hükmen devam eder. Elbise helak olunca tazmin etmesi gerekir. Bkz. Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 181; İbn Âbidin, *Nüzhe*, s. 54.

²⁹⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 54; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 62.

²⁹⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 63.

²⁹⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 55.

²⁹⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 64.

konusunda tereddüt edilse veya namazın iptali bir şeye bağlanmış olsa namazın batıl olacağını söyler.

Suyûtî'ye göre yine aynı kural gereği Şaban ayının otuzuncu gecesini yarın Ramazan ise oruçluym diyerek niyet edilse ve gerçekten de yarın Ramazan ise bu oruç, Ramazan orucu olarak gerçekleşmez. Ancak bu olay Ramazan'ın otuzuncu gecesini gerçekleştirmiş olsa *aslın devamı* kâidesince bu oruç, Ramazan orucu olarak gerçekleşir. Aynı şekilde “dinç olursam yarın oruç tutarım” diyerek oruca niyet edilse dinçlik olsa da oruç sahih olmaz. Çünkü burada kesinlik yoktur. “Şu, zekat veya sadakadır” niyetiyle zekat vermek de tereddütten dolayı zekat olarak gerçekleşmez.²⁹⁹

Suyûtî son olarak niyette tereddüt ve ta'likle beraber sahih olan şekillere örnekler verir. Buna göre Ramazan, nezir veya kefarete gibi vacip oruç borçları bulunan bir kişi hangi oruç olduğunu belirlemeden mutlak olarak vacip bir oruç diye niyet etmesiyle orucu geçerli olur. Niyetinin kesin olmamasında -kazaya kalan namazı unutan gibi- zarureten mazur sayılır.

Suyûtî niyette ta'likle ilgili on kûsür örnek vermektedir. Bunlardan birkaçı şöyledir; savaşta ölen Müslümanlar, kâfirlerle veya şehitler, şehit olmayanlarla karışsa; her birinin üzerine “eğer Müslümansa veya şehit olmayan” şeklinde niyet edilerek cenaze namazı kılınması sahihtir.

Kaza borcu olup onu edâ edip etmediğinde şüphe eden kimse “eğer duruyorsa kaza adına, değilse nafîle olarak kılıyorum” niyetiyle namaz kıldıktan sonra kaza borcunun olduğu ortaya çıksa bu namazla borcu yerine getirmiş olur.

Bir kimse, duruyorsa gaip olan malı adına, değilse yanındaki malı adına zekat vermeye niyet etse ve gaip olan malın hala mevcut olduğu anlaşılrsa zekat, o mal adına geçerli olur. Ancak gaip mal telef olmuşsa zekat, yanındaki mal adına yerine gelmiş olur.³⁰⁰

²⁹⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 63, 64.

³⁰⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 65, 66.

2.1.7 Tekmile ve Farklı Konular

Suyûtî yedinci bölümü muhtelif konular başlığı altında tenbih, kâide, fer' ve bu fer'den dışarıda kalan fikhî meseleler ile hâtime şeklinde başlıklara ayırarak pek çok furû-i fikhîn meselelerini benzer ve ayrılan yönleriyle tafsilatlı bir şekilde açıklamıştır. Ancak bu çalışmamızda bütün örnekleri ele almamız mümkün olmadığından konunun anlaşılmasını sağlayan özet mahiyetindeki örneklere yer verdik.

Bu minvalde daha önce de zikredildiği gibi İbn Nüceym birinci kâideyi on bölüm başlığı altında ele almıştır. Bunlardan sonuncu bölümde, Suyûtî'nin *muhtelif konular* başlığı altında incelediği konuları *tekmil* bölümü olarak *kâide, fer', tenbih* ve *hatime* başlıkları altında tafsilata girmeden ve zikredilmeyen birçok meseleyi kapsayacak tarzda özet olarak ele almıştır.

İbn Nüceym'in ifadesine göre, Hanefî mezhebinde bütün alimlerin ittifakıyla tüm ibadetlerde *niyet* rükün değil şarttır.³⁰¹ Sadece ihramda rükün olduğunu söyleyen varsa da mutemed görüşü niyetin ihramda da şart olmasıdır.

Suyûtî'nin beyanına göre, Şafîî ashabının çoğu ibadetlerde niyetin rükün olmasını tercih etmişlerdir. Çünkü niyet ibadetlere dahildir. İbadetlere dahil olmak da rükün şanındandır. Şart ise ibadetten önce bulunup ibadet anında da devam eden şeydir. Ancak bir meselede niyeti *şartlar* konumunda ele almışlardır; namaz kılındıktan sonra namaz veya tahareti terk hususunda şüphe edilse namazın îadesi lazım gelir. Ancak namazın bir rükününün terki hususunda şüphe edilse îade lazım gelmez. Çünkü şüphe *rükün*lerde çok meydana gelir, *şartlar* ise bunun tersinedir.³⁰²

İbn Nüceym yemin konusuyla ilgili üç kâideden bahsederken Suyûtî ise bunlardan ikisine yer verir. Buna göre; *yeminde niyet umumi lafızları tahsis eder, ancak hâs lafızları umumileştirmez* kâidesini ilk kâide olarak ele alırlar. Ayrıca İbn Nüceym bunun diyâneten kabul edilebileceğine, kazâen kabul edilemeyeceğine dikkat çeker. Örneğin bir kimse “*Evleneceğim bütün kadınlar boştur*” dedikten sonra “*Falan beldeden olan kadınlara niyet ettim*” dese zahir rivayete göre bu niyet kazâen sahih olmaz.

³⁰¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 55. Şart ve rükün hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Âbidin, *Nüzhe*, s. 55, 56.

³⁰² Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 67, 68.

İbn Nüceym hâs lafızların niyetle umumileştirilmesi örneğine rastlamadığını ifade eder iken Suyûtî şöyle bir örnek verir; bir kişi, gördüğü iyilikler başına kakılınca söz konusu kişiden hiçbir şekilde faydalanmamaya niyet ederek; “*Vallahi, susuzluktan ölsem de onun suyunu içmeyeceğim*” diye yemin etse bu yemin, sadece su içmek hakkında geçerli olur; yemeğini yemesi ve elbisesini giymesiyle yemini bozulmuş olmaz.

İbn Nüceym ve Suyûtî; *yeminlerde lafzın maksatları söyleyenin niyetine göre değerlendirileceğini* kabul ederler. Ayrıca İbn Nüceym yemin eden* mazlum ise yemin, onun niyeti üzerine, yemin eden zalim ise yemin, yemin ettirenin niyeti üzere geçerli olacağını söyler. Suyûtî de kâdînin huzurunda yapılan yeminin -kâdî ile yemin eden aynı veya farklı mezhebe mensup olsun- kâdînin niyetine göre değerlendirileceğini ifade eder.

İbn Nüceym, Suyûtî’den farklı olarak ayrıca; *yeminler maksatlara değil lafızlara bina kılınan bir tasarruftur* kâidesine yer verir.³⁰³

Bundan sonra Suyûtî, niyet ve kasda göre fikhî hükümleri değişen altı furû mesele zikrederek bunların her birerlerine muhteva olarak benzeyen birçok fikhî meselelere yer verir. Ayrıca bazı meselelerden istisna olan durumlara da işaret etmiştir. Söz konusu herbir fer’î mesele için birer örnek vermeyi yeterli görmekteyiz.

Talak lafzı atıfsız olarak üç defa tekrarlanırsa; bununla istinaf (yeni bir cümle) kast edilirse üç talak vaki olur. Te’kid (kuvvetlendirme) kast edilirse bir talak vaki olur. Mutlak olarak söylenmişse en sahih olan görüş yine üç talakın vaki olmasıdır.

Namazda farz secdelerden birisini terk etse sonra tilavet secdesi için secde yapsa sahih olan kavle göre bu secde farz olan secde yerine geçmez.

Bununla beraber Suyûtî nafileyeye niyetle farzın yerine geldiği şekillerin dabitini*;
“*Öncelikle farz ve nafilenin hepsini kapsayan bir niyet yapıldıktan sonra nafileyeye*

* Yemin eden mazlum ise yemin, yemin edenin niyeti üzeredir... hükmü talak ve köle azadına yemin konusu dışında geçerlidir. Talak ve köle azadında ise yemin eden ister zalim olsun ister mazlum olsun yeminde onun niyeti muteberdir. Örneğin, bir kimse –zalim olsun mazlum olsun- talak veya köle azadı konusunda yemin ettirilse bağdan boşamaya, falan işten azada veya bu işte yalancı olarak haber verme gibi zahirin hilafına niyet ederek yemin etse kendisiyle Rabbi arasında tasdik olunarak talakı ve köle azadı vaki olmaz. Çünkü lafzın muhtemel olduğu manalara niyet ettiğine Allah Teâlâ muttalidir. Şu kadar var ki; mazlum olduğunda yemin-i ğamusdaki gibi günahkâr olmaz; fakat zalim olduğunda ğamus günahıyla günahkâr olur. Bkz. İbn Âbidin, *Nüzhe*, s. 57; Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 186.

³⁰³ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 68, 69; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 56, 57.

niyet ile bu ibadetlerden bir parçanın yerine getirilmesi ve farzın devamı da buna *tesadüf etmesidir*” şeklinde Nevevî’den aktarıyor. Suyûtî’nin bu hususta verdiği altı örnekten şunu vermek istiyoruz; abdest azalarından az bir miktar unutan kişi tekrar niyetiyle aldığı ikinci veya üçüncü abdest sahih olan kavle göre geçerli olur. Ancak yenilemek niyetiyle aldığı abdestte bu azalar yıkansa geçerli olmaz. Çünkü abdesti yenilemek, içerisinde abdestsizliğin kalkmasına niyet edilmeyen mustakil bir temizliktir.

Suyûtî üçüncü fer’i şu örnekle anlatıyor; kişi kerahet vaktinde tahıyyetü’l-mescit namazı kılmak maksadıyla mescide girse en sahih olan kavle göre mekruhtur. Ayrıca kaza namazlarını kerahet vaktinde kılmak üzere geciktirmek de haramdır.

Suyûtî’nin dördüncü fer’de verdiği üç meseleden biri şöyledir; cemaatten geri kalma özürlerinden bir özür sebebiyle cemaatten geri kalan kimsenin niyeti şayet özür olmasaydı cemaate hazır olmak olursa o kimse için cemaat sevabı hasıl olur.

Suyûtî beşinci fer’i şu örnekle açıklıyor; bir kimse iki eşiyile cinsel ilişkide bulunup cünüplükten dolayı gusül abdesti aldıktan sonra ikinci ilişkiden dolayı gusül almadım diye yemin etmiş olsa yemininde hanis (yalancı, yeminini bozmuş) olmaz.

Suyûtî altıncı fer’ ile ilgili 11 örneğe yer veriyor. Bunlardan birkaçı şöyledir; tavaf ve sa’yde kasıt şart kılınmadığı için bunlardan başkasının kast olunmaması yeterlidir. Aynı şekilde vakıf ve vasiyette Allah’a yakınlık şart olmadığından bunların günah olmaması yeterlidir. Ayrıca vakıfta, vakfı kabul etmek şart olup vakfı ret etmeme şartı yeterli değildir.

İbrâda ise durum bunun tersinedir; ibranın temlik olması hükmüne binaen ibrayı ret etmemek şartı yeterlidir. Bir başkası lehine bir şey ikrar edilirse onun doğrulanması şart olmayıp yalanlanmaması yeterlidir.³⁰⁴

İbn Nüceym de daha çok Suyûtî’nin ele aldığı birinci fer’î mesele ve benzerleriyle ilgili şekillere Hanefî mezhebinin kaynaklarına dayanarak yer verir. Buna göre niyet

* Ancak Suyuti’ye göre bu dabita, geçmiş ve gelecek misallerden de anlaşılacağı gibi tard ve aks yönünden eksiktir. *Tard*: illetin bulunmasına binaen hükmü gerektiren şeydir. *Sübûtta* birbirini gerektirmez. *Aks*: zikredilen hükmün zıddını zikredilen illetin zıddına bağlamaktır. Mesela hac gibi; bir şey nezirle lazım olursa şer’an da lazım olur. Bunun aksi: bir şey nezirle lazım olmazsa şer’an da lazım olmaz. Bu şekilde aks, tardin zıddıdır. Bkz. Cürcani, *Tarifat*, s. 129, 141; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 71.

³⁰⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 69-74.

ve kasıdların farklılığına göre terettüp eden talak, köle azadı, zihar ve îlâ hükümleri ile bu hükümlerin meydana gelmediği meseleleri örnek olarak zikreder.

Örneğin, bir kadının ismi Talik (طالق) veya Hurre (حرة) olup da kocası talakı veya azadı kastederek onu çağırırsa her ikisi de vaki olur, fakat *çağırmayı* kastederse hiç birisi gerçekleşmez, isimleri mutlak olarak kullanırsa yine bir şey vaki olmaz.

İbn Nüceym niyette niyâbet konusuna da *tekmil* başlığı altında değinir. Şöyle ki; teyemmümde hastanın niyeti muteberdir. Zekatta da müvekkilin niyeti muteberdir; müvekkil zekata niyet etmişse vekil hiçbir niyet olmaksızın onu fakire verse zekat yerine gelmiş olur. Başkası adına hac yapmakta ise hac yapması emredilen kişinin niyeti muteberdir. Çünkü hac niyette niyabet olan konulardan değildir. Zira hac fiilleri hac yapması istenen kişiden meydana gelmektedir; öyleyse onun niyeti muteberdir.³⁰⁵

İbn Nüceym ele aldığı bu kâidenin sonunda şu şekilde hatırlatmada bulunur. الأمور الكâidesi açıklandığı üzere birkaç kâideye şâimdir. Biz burada ana meselelere yer verdik ancak bütün meseleleri sayılamayacak ve istatistiğe sığmayacak kadar çoktur. Bu hatırlatma aynıyla Suyûtî’de de mevcuttur.³⁰⁶

İbn Nüceym ve Suyûtî “Bütün işler maksadına göre hüküm alır” kâidesinin Arapça ilmiyle de bağlantısını kurmuşlar; Sîbeveyh ve gramercilerin çoğunluğuna göre Arapça’da bir sözün kelam sayılabilmesinin ilk şartını onda maksadın bulunması olarak ifade etmişlerdir.

Her iki musannıf bu durumu fıkhıtan şu örnekle izah etmiştir; konuşmayacağına dair yemin eden kimse uyurken veya baygın olduğu halde konuşsa yeminini bozmuş olmaz. Ancak İbn Nüceym uykuda kendisini işitecek şekilde konuşması halinde yemininin bozulacağını³⁰⁷ söylüyor. Yine bu kâideyle bağlantılı olarak niyet ve kasdın i’rabda belirleyici olduğu münâdâ nekire ve sıfattan nakledilmiş alem örneklerine her iki müellif değinirken zarureten tenvinlenen münâdâ ve atf-ı beyânın bedel olarak da i’rab olunması örneklerine sadece Suyûtî yer verir.³⁰⁸ Ayrıca

³⁰⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 57, 58.

³⁰⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 75; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 58.

³⁰⁷ Bu örnekte problem gözükmemektedir. Çünkü konuşan uykuda değil, uyanıktır. Ayrıca uykuda konuşanın *kasdı* bulunmadığı için sözleri *kelam* olarak değerlendirilmez. Bkz. İbn Âbidin, *Nüzhe*, s. 59; Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 191.

³⁰⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 75, 76; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 58, 59.

“*münâdâ nekire ile belirli bir kimsenin çağrılması kastedilirse marife olur ve zamme üzere mebni olması vacip olur. Ancak böyle bir kasıt yoksa marife olmadığı için nasb hali üzerine murab olur*”³⁰⁹ ifadeleri aynısıyla her iki *Eşbâh*’ta da bulunur.

İbn Nüceym ve Suyûtî son olarak bu kâidenin aruz ilmiyle de ilgisini aynı örnekleri vererek açıklıyorlar. Şöyle ki; bu ilmin ehline göre şiir,³¹⁰ kendisiyle bilinçli olarak vezin kastedilmiş olan sözdür. Dolayısıyla konuşanın kastı olmaksızın denk gelerek vezinli olan sözler şiir olarak isimlendirilmez. Buna göre Allah Teâlâ’nın kelamında “*misal olarak لن تتالوا البر حتى تتفقوا مما تحبون : Siz, sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe iyiliğe asla ulaşamazsınız*”³¹¹ veya O’nun Resulü (s.a.v)’nün sözünde “*misal olarak هل أنت إلا إصبع دميت : Sen ancak kanayan bir parmaksın ve karşılaştığın şeyler (zorluklar) Allah yolundadır*”³¹² gibi vaki olan şeyler bundan hariç olmuş olur.³¹³

2.2 Karşılaştırmada Tespit Edilen Hususlar

2.2.1 Üslup ve Yöntem Açısından

Genel olarak bakıldığında Suyûtî ve İbn Nüceym, mensup oldukları mezhebin furû-i fikhında mevcut olan yakın ve uzak birçok fikhî metin ve şerhleri incelemişler ve kendilerinden önceki kavâid ve eşbâh nezâir eserlerinin formunu ve sistemini kemale ulaştırarak furû-i fikhın ekseri konu ve meselelerini küllî kâideler bağlamında ele almışlardır. Ayrıca Suyûtî kâideler bağlamında ele aldığı konularla ilgili en uzak alakası olan mesleleri dahi es geçmeyerek bunları ilgili konunun altında nakletmiştir. Bunun yanında ele aldığı kâidelerle ilgili ulaşabildiği âyet, hadîs ve eserlerden her bir delili ayrı ayrı zikretmiştir. Bu durumların Suyûtî’nin hadisçilik yönüyle bağlantılı olduğu söylenebilir.

Buna karşılık İbn Nüceym ise Suyûtî’nin ele aldığı bütün kâide, konu ve meseleleri Hanefî furû-i fikh müktesebatına göre süzgeçten geçirerek tahlil etmiş; zikre değer olmayanları ayıklamış, benzer ve farklı hükümleri ortaya çıkarmış, Hanefî kaynaklarda ulaşamadığı bazı meseleleri kendi fikhî birikimi çerçevesinde

³⁰⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 75; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 59.

³¹⁰ Hamevî’ye göre Allah Teâlâ’nın kelamında kasıtlı olarak manzum sözler olabilir. Zira O’nun, vezin ve ondaki hikmet-faydayı bildiği gibi onu murat etmiş olması da muhtemeldir. Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 191.

³¹¹ Âl-i imran, 3/92.

³¹² Buhari, *Edeb*, 90; Müslim, *Cihad*, 39, Hadis. No: 1796.

³¹³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 59; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 76.

çözümlemiştir. Bu nedenle İbn Nuceym'in fakihlik yönünün baskın olduğu söylenebilir. Üslup ve yöntem bakımından her iki müellif de ele aldıkları konular ve meseleler içerisinde hükmü nakledilmemiş tâlî meselelerde ictihadda buldukları vaki olduğu gibi bunun yanında bazen görüşler arasında tercihte buldukları da olmuştur. Bazı yerlerde tercih sebebini delili ile birlikte ifade etmişlerdir.

Örneğin Suyûtî, hac ve ticaret niyetiyle yolculuğa çıkan kimseyi misal verir. İzz b. Abdusselam, iki maksat ister eşit seviyede olsun isterse farklı olsun mutlak olarak mükafât olmayacağı görüşüne sahiptir. İmam Gazali ise; ameli yapmaya sevk eden asıl sebebe itibar etmeyi tercih etmiştir. Yani dünyevi maksat daha galip ise bu yolculukta mükafât yoktur. Eğer dini maksat daha galip ise kastının miktarına göre mükâfat vardır. Eğer her iki maksat eşit ise mükafât da düşmüş olur.

Suyûtî, Gazali'nin görüşünü tercih etmiş ve Sahih-i Buhari'de ve diğer hadis kitaplarında rivayet edilen; “Sahabe-i kiram, hac mevsiminde Mina'da ticaret yapmayı günah sayıyorlardı. Bunun üzerine; *ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم*” *Rabbinizin lütuf ve ihsanını istemenizde sizin için bir günah yoktur* âyeti nazil oldu.”³¹⁴ rivayetini tercih sebebi olarak zikretmiştir.³¹⁵

Suyûtî bazen Şafii ashabından açık bir nakil bulunmayan bir meseleyi serdedip o meseleyle alakalı diğer nakillerden çıkarımda bulunmaya çalışmaktadır. Örneğin; bir kimse farz ve veda niyetiyle tavaf yapsa farz olan tavaf sahih olur. Eğer o kimse bu tavafın hemen peşinden ihramdan çıkarsa veda tavafı için de kafi gelir mi; kafi gelmesi halinde o kimseye yine *dem* gerekir mi; gibi hususlarda açık bir nakil görmediğini; geçerli olmasını ve olmamasını çağrıştıran nakiller olduğunu ifade etmektedir.³¹⁶

Suyuti, istisnai durumlara temas ederek konuyla ilgili daha önce açıklama yapan hiç kimseyi görmediğini söyler. Örneğin; namaza başlama için gerekli olan lafız, yani “الله الجليل: *Allah (c.c.) en büyüktür*”e niyet bitişmelidir. Eğer bir kimse; “الله الجليل: *Yüce olan Allah (c.c.) en büyüktür*” dese *Celil* lafzına niyetin birleşmesi gerekir

³¹⁴ Bakara, 2/198.

³¹⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 40.

³¹⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 42.

mi konusunda da ihtilaf olduğunu ve daha önce bundan bahseden birini görmediğini söyler.³¹⁷

Suyuti görüşler arasında tercihte bulunarak tercih ettiği görüşü aynı konudaki benzer fikhî hükümlerle desteklemektedir. Örneğin; Suyutî, imamete niyetin vakti konusunda Cüveynî'nin görüşünü benimseyerek “*Ashab-ı Şafî'nin, cum'a namazında niyetin iftitah tekbiri vaktinde yapılmasını doğruladığını ve iftitah tekbiri vaktinde niyet edilmezse cum'a namazının sahih olmayacağı*” fetvasıyla görüşünü desteklemiştir.³¹⁸

Suyuti hocalarından aldığı bazı fetva ve görüşleri değerlendirerek doğrusunu mantıksal izahlar yaparak açıklamaktadır. Örneğin şöyle der; “namazda sehiv secdesine niyet etmek vacip olup namaza niyet kendisine de şâmil olduğu için namazda tilavet secdesine niyet etmenin vacip olmadığını bazı hocalarımdan işitmişim. Ancak bana göre bunun aksi daha evlâ olandır. Çünkü sehiv secdesi namaza, tilavet secdesinden daha çok bağlıdır. Sehiv secdesi daha kuvvetlidir. Zira sehiv secdesi cemaat için meşru kılınıp imam unutup secde yapmadığı zaman cemaatin sehiv secdesini yapması gerekir. İmam, tilavet ayetini okuyup secde yapmadığı zaman ise cemaatin tilavet secdesi yapması gerekmez.”³¹⁹ Dolayısıyla tilavet secdesine niyet etmesi gerekip, sehiv secdesine niyet etmesi gerekmez.

İmam Suyûtî yerine göre daha önceki verdiği hükümden dönüp amel ettiği yeni hüküm ve içtihadını beyan etmektedir. O bu konuda şöyle der; “*Anne babası Müslüman olan bir çocuk namazda iken küfre itikat etse namazı batıl olur.*” fetvasını görünceye kadar ben namazın sahih olduğunu söylüyordum. Çünkü çocuğun irtidat etmesi sahih olmaz. Ancak daha sonra bana zahir olan görüşüm; namazının batıl olmasıdır. Çünkü küfrü itikat etmek aynı zamanda namazı iptal etmektir.³²⁰

Suyûtî bazen Maliki mezhebinden bazen de Ebu Hanife (r.h)'den nakillerde bulunmakta, sonra gerekirse açıklamalar yapmaktadır. Örneğin, dört rekatlı farz namazın üçüncü rekatına kalkan bir kimse kendi içinden selam verdiğini ve şu anda

³¹⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 45.

³¹⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 47.

³¹⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 48, 49.

³²⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 61.

kıldığı namazın nafîle olduğunu zannetse ancak kısa zaman sonra durumu fark etse nafîleyle niyetle farzı kılmış sayılır.³²¹

Suyûtî, Ramazan ayının gündüzünde karısıyla cinsi ilişkide bulunacağına yemin eden kimse ne yapar? Sorusuna İmamı Azam Ebu Hanife'nin “o kimse sefere çıkar” fetvasıyla cevap verilebileceğini Nevevi ve İbn-i Salah vastasıyla aktarır.³²²

İbn Nüceym niyetin vakti konusunda mezhepte muteber olan zâhir rivayeti aktardıktan sonra zayıf olan görüşlere işaret edip değerlendirme yapmaktadır. Örneğin, Kerhî'den iftitah tekbirinden sonraya kalan niyetle namazın caiz olacağı görüşünü nakleder. Kerhî'den bu görüşü nakleden alimler de tahrime'den geri kalan niyetin geç kalma süresinde -bu süre senaya kadardır, istiazeye kadardır, rükuya kadardır veya rükûdan başı kaldırıncaya kadardır şeklinde farklı görüşler rivayet ederek- ihtilaf etmişlerdir. Şu halde bu görüşlerin tamamı zayıftır; muteber olan niyetin hakikaten veya hükmen namaza yakın olmasıdır. Bu sebeple *Cevhera*'da, Kerhî'nin kavline itibar³²³ edilmez denilmektedir.

İbn Nüceym bazı konuları birkaç örnekle anlattıktan sonra bu konunun tamamının anlatıldığı kaynağı veya *Kenz*'in şerhi *Bahru'r-râik*'i referans göstermektedir. Mesela; “bir kişi bir insana kızs ve ona fels³²⁴ ile hiçbir şey almayacağım diye yemin etse, ancak yüz dirheme ona bir şey alsay yemini bozulmuş olmaz. Aynı şekilde satıcı bir şeyi 10 liraya satmayacağına yemin etse, ancak 11 veya 9 liraya satsa yemini bozulmuş olmaz; fakat müşteri bir şeyi 10 liraya satın almayacağına yemin etse, fakat 11 liraya satın alsay yemini bozulmuş olur” örneklerinden sonra konunun tamamının *Telhîsül-câmi'i's-sağîr* ve şerhinde bulunduğunu ifade etmiştir.³²⁵

İbn Nüceym, Suyûtî'nin eserinde gördüğü ancak incelediği Hanefî furû-i fıkıh eserlerinde ulaşamadığı bazı meseleleri kendi fikhî birikimi çerçevesinde yorumlamıştır. Örneğin, imamete³²⁶ niyetin vakti, daha önce değil bilakis kendisine

³²¹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 71.

³²² Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 72.

³²³ Hanefî alimlerinden bir kısmı bu kavle itibar etmiştir. Çünkü bu rivayetlerin şöyle bir faydası vardır; namaz kılan kimse niyette gaflet (unutarak veya hatalı niyet ederek) ettiğinde bu şekilde hatasını telafi etmesi mümkün olur. Zira telafi etmek namazı iptal etmekten daha güzeldir. Bkz. Molla Husrev, *Dürer*, I, s. 62-63.

³²⁴ Dinarın binde biri olan para birimi. Bkz. Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 672.

³²⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 57, 32, 42.

³²⁶ İmamete niyet etmek imama uyma sahih olsun diye değil sırf sevaba nail olmak içindir. Zira imamete niyet etmek imama uymanın sahih olması için şart değildir. Ancak kadınların imama uymasının sahih olması için imamete niyet etmek şarttır. Bkz. Hamevî, *el-Ğamz*, I, s. 155.

herhangi bir kimsenin uyduğu vakitte olması gerekir. Aynı şekilde cemaate niyet etmenin vakti de cemaatin namazının öncesi olması gerekir.³²⁷

İbn Nüceym Şafii mezhebinin farklı alimlerine ait fetvaları Hanefî mezhebinin kâidelerine göre değerlendirir. Örneğin, İbn Nüceym, Nevevi'nin hikâye ettiği; “Bir insan bir kimseye “*Öğlen namazını kıl. Sana dinar vereceğim*” dese bunun üzerine o kimse bu niyetle namaz kılsa namazı geçerli olmuş olur, ancak dinar almayı hak etmez” fetvasını ele alarak Hanefî kaynaklarda konuyla ilgili benzer bir görüş görmediğini, ancak kendi kâidelerine göre de durumun aynı olması gerektiğini ifade eder.

Ayrıca namazın geçerli olmasının sebebini, vücûbiyetin düşmesi hususunda farzlara riyanın dahil olmaması, dinarı hak etmemesinin sebebini ise farzların icâre akdi hükümlerinin altına girmemesi³²⁸ ile izah etmektedir.

İbn Nüceym bazen kendisinden önce hiçbir fakihin dikkat çekmemiş olduğu konulara işaret etmektedir. Örneğin, revatib sünnetlerin tayin edilmesinin şart olması konusunda ihtilaf edildiğini, ancak mutemed olan görüşün tayinin şart olmaması; mutlak niyet veya nafileyeye niyetle sahih olacağı görüşünü aktardıktan sonra bu konuda mesnûn oruçların da revatib sünnetlere dahil edilmesi gerektiğini ilk olarak işaret etmiştir.³²⁹

2.2.2 Tertip Açısından

İbn Nüceym bir bakıma önsöz diyebileceğimiz mukaddimesinde bir fihrist hazırlayarak burada kitabın yedi bölümden oluştuğunu ifade etmiş ve her bölümün alt başlıkları ve konularına işaret etmiştir. Bundan sonra bir giriş bölümü yazarak burada fıkıh ilminin ve fıkıh ilmiyle iştigal eden fakihlerin değerini ifade ettikten sonra Hanefî mezhebi âlimlerinin bu ilimde öncelik sahibi olduklarını belirtmiştir. Müellif Hanefî mezhebinin fıkıh, kavâid ve eşbâh nezâir müktesabatıyla ilgili değerlendirme yaparak kendi kitabını Şafîî fakih İbnü's-Sübki'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i tarzında yedi bölümü ihtiva edecek şekilde te'lif ettiğini ifade eder.

³²⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 44.

³²⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 38.

³²⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 28, 29.

Ayrıca mukaddimede sunmuş olduğu bölüm başlıklarını burada tekrar sunmuş; birinci bölümün konusu olan kavâid ilminin, hakikatte usûl-i fıkıh olduğunu ve bu bilgi sayesinde fakihin fetvâda da olsa icihad derecesine yükseleceğini ifade etmiştir. Küllî kâidelerin altına giren fer'î meselelerin birçoğunu toplamış ve bunlardan ancak mezhepte mutemed olan sahih fetvaları aktarmış; bunun mümkün olmaması halinde de zayıf görüşe veya rivayete dayanan meselelere çoğunlukla işaret etmiştir.

Müellif, fikhî kavâid edebiyatının teşekkül etmesine yönelik kaynaklık eden ilk otantik hadiseyi aktardıktan sonra *fevâid* başlığı altında incelemiş olduğu dâbıtalarn özellik ve faydalarını anlatarak giriş bölümüne devam etmiştir. Kitabın diğer bölümlerini de isim olarak zikreden müellif son olarak, araştırmasında kaynak olarak kullandığı ve çalışmasında esas almış olduğu usûl ve fûrua dair metin, şerh, muhtasar, mutavvel, haşiye, fetâvâ ve menâkıb kitaplarının isimlerini vererek giriş bölümünü tamamlamıştır.

İbn Nuceym kitabının giriş bölümündeki tertibine uygun olarak birinci bölüme ait kâideleri, iki kısma ayırarak incelemiştir. Birinci kısımda altı ana kâideyi her birinin altına giren bütün fikhî konularla kâidelerin mefhumu arasında bağlantıyı kurarak ve onlardan istisna olan meselelere işaret ederek incelemiştir. İkinci kısımda ise sayısız cüz'î mesele ve şekillerin kendisinden çıkarıldığı 19 küllî kâideye yer vermiştir. İkinci bölümde musannıf, *Kenz*'in şerhini yapmaya devam ederken toplamış olduğu beşyüz adet dâbıtayı *fevâid* başlığı ile fıkıh babları tertibinde incelemiştir. Fakat bu dâbıtları her bir babın meseleleri ve mevzuları içerisine yayarak ele almıştır.

Müellif üçüncü bölümü üç kısma ayırarak ele almıştır. Birinci kısımda *cem ve fark* başlığı ile sıkça meydana gelen ve fakihin bilmemesi ayıp sayılan hükümleri fıkıh bablarına benzer tarzda tasnif etmiştir. Hükümler konusunun peşinden müellif abdest ve gusûl, abdest ve teyemmüm, hayız ve nifas, ezan ve ikamet, sehiv secdesi ve tilavet secdesi, imam ve me'mum, hibe ve ibrâ, icâre ve bey', sahih bey' ve fasit bey', şehadet ve rivayet, nikâh ve ric'at, vekîl ve vasi, vasi ve varis arasındaki farklar başlıkları ile benzeri ahkâm arasındaki farkları işlemiştir.

Üçüncü kısımda ise fikhin farklı bablarına dahil olan birçok kâideleri ve kitabında daha önce değinmemiş olduğu muhtelif konuları *fâide* başlıkları altında ele almıştır.

Bu *fâidelerden* bir tanesinde “*Bir şey batıl olduğunda onun zımındaki şey de batıl olur*” kâidesinin “*Mütedammin batıl olduğunda mütedammen de batıl olur*” sözünün manasında olduğunu ve buna göre bir kimse fasit akit zımında ibrâda veya ikrarda bulunmuş olsa akitle birlikte ibrâ ve ikrar da fasit olmuş olur örneğine değinir.³³⁰

Müellif dördüncü bölümde *fikhî bilmeceleri*, beşinci bölümde *fikhî çareleri* ve altıncı bölümde de *furûk* meselelerini fıkıh bablarına göre tertip ederek incelemiş ve son olarak yedinci bölümde Hanefî mezhebi ashabına ait daha çok fikhî hüküm içerikli hikâye, yazışma, tartışma ve hatıralara yer verdikten sonra İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yusuf'a yapmış olduğu vasiyetler ile kitabını sona erdirmiştir.

İmam Suyûtî, kitabına bir mukaddime ve giriş bölümü ile başladıktan sonra 1. Bölüm'de de giriş mahiyetinde bilgi vermektedir. Mukaddime bölümünde besmele, hamdele ve salveleden sonra fıkıh ilminin ve fıkıh ilminin ehli olan fakihlerin değeri üzerinde durur; onların melikler olduğunu bilakis meliklerin tasarrufu onların kalemleri ve kavillerine bağlı olduğundan meliklerin fakihlerin altında olduğunu ifade eder.

Fıkıh alimleri fikhın başlangıcından bu zamana kadar onu çeşitli kısımlara ve nevilere ayırmışlar ve her bir alanda enine boyuna uzun çalışmalar yapmışlardır. Ancak Suyûtî bu alanların en büyüğünün hiç şüphesiz fer'î meselelerin eşbâh ve nezâirini bilmek olduğunu ifade eder. Bu alanla ilgili yapmış olduğu çalışma ve tetebbuata değindikten sonra kitabını yedi bölüm üzere tertip ettiğini söyler. Sonra bu bölümleri kısaca tanıtır.

Kâideleri ele aldığı bölümlerde üslup ve yöntem olarak her kâidenin dayanmış olduğu şer'î kaynak ve asıllara değinmiş; isnadları zayıf olanları başka tarik ve şahitlerle kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Böylece hadisçi yönünü ön plana çıkararak şu ana kadar buna güç yetiren bir fakihi gözlerin görmediğini ifade etmiştir.

Müellif bu kitabından önce kavâid alanında küçük bir örnek tarzında inşa etmiş olduğu *Şevâridü'l-fevâid fi'd-davâbiti ve'l-kavâid* adlı eserin talebelere faydalı olduğunu görmesi ve bu ilimle uğraşan âlimler tarafından hoş karşılanması sebebiyle *el-Eşbâh ve'n-nezâir* kitabını te'lif etmiştir. Suyûtî mukaddimededen sonra kitabına

³³⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 463.

küçük bir giriş bölümü de yazarak burada eşbâh nezâir ilminin faydalarını zikreder ve sonra “*Fıkıh; nezâiri bilmekten ibarettir*” sözünü aktarır.

Bundan sonra eşbâh, nezâir ve emsâl kavramlarının fıkıh literatüründe ilk defa kullanımlarıyla alakalı olarak Hz. Ömer (r.a)’in Ebu Musa el-Eşari’ye yazmış olduğu mektuba, isnadıyla beraber yer verir ve bu metne istinaden birbirine benzer meselelerin araştırılması, bunun sonucunda ortak noktaların tespit edilmesi ve hükmü nakledilmeyen meselelerin bu ortak nokta vasfına sahip kâidelere kıyas edilmesi gerektiğini, ayrıca buna ilaveten bazı meselelerin hüküm bakımından benzer meselelerine muhalefet ettiğine işaret ederek bunlarda doğruyu bulmak için daha dikkatli davranılması gerektiğini vurgular.

Müellif diğer giriş bölümünde fikhî kavâid edebiyatının doğmasına yönelik ilk otantik hadiseyi Ebû Said el-Herevî’nin ağzından hikâye eder ve bu hikâyede kâideleri dinleyen kahraman işittiği yedi kâideyi Kâdî Hüseyin’e haber verince Kâdî Hüseyin Şafî mezhebinin bütün meselelerini dört kâidede topladığını ifade eder. Bunlar sırasıyla; العادة ve المشقة تجلب التيسير, الضرر يزال, اليقين لا يزول بالشك ve المحكمة kâideleridir. Suyûtî, Alâî’yi kast ederek fudalâdan bir zâtın bunlara “*Bütün işler maksatlarına göre hüküm alır بمقاصدها*” kâidesini eklediğini ve bu şekilde “*İslam beş esas üzerine bina kılınmıştır*”³³¹ hadisinde olduğu gibi fıkıhın da beş kâide üzerine bina kılındığını ifade etmiştir.

Daha sonra *girişte* zikrettiği ve fıkıhın bütün meselelerinin kendilerine raci olduğu beş ana kâideyi “*Bütün işler maksatlarına göre hüküm alır*” kâidesinden başlayarak sırasıyla her birini kaynak, örnek ve istisnalarıyla birinci bölümde izah etmiştir. İkinci bölümde sayısız cüz’î şekil ve fer’î meselelerin kendilerinden tahriç edildiği kırk adet küllî kâide üzerinde durur. Üçüncü bölümde ise Şafî mezhebi içerisinde ihtilafli olan ve fer’î meselelerinde ihtilaf olduğu için mutlak tercih yapılamayan yirmi kâideyi ele alır.

Dördüncü bölümde sıkça meydana gelen ve fakihin bilmemesi ayıp karşılanan hükümleri -unutun, cahil ve mükrehin hükümleri başlığı ile başlayıp mesacid ve Cum’a gününün hükümleri başlığı ile biten- fıkıh bablarına benzer tarzda ele almıştır. Beşinci bölümde ise bütün fıkıh bablarına ait birbirine benzeyen meseleleri

³³¹ Buhari, *İman*, 8; Müslim, *İman*, 16.

kâide, dâbit ve fâide başlıkları altında inceleyip istisnalarına işaret etmiştir. Altıncı bölümde birbirine benzeyen ancak ince sebeplerle birbirinden ayrılan furûk meselelerini ve kavramlarını ele almıştır. Yedinci bölümde ise kitabında daha önce değinmediği birbirine benzer birçok fer'î meselelere kâide, dâbit, ve fâide başlıkları altında değinmiş; kavl-i kadime göre fetva verilen meseleleri zikretmiş ve son olarak bilinmemesinde mazeret kabul edilmeyen meseleleri şiir halinde sayarak kitabını bitirmiştir.

Suyûtî bu kitabını telif ederken Şafî mezhebinin furû-i fıkıh ve kavâid edebiyatı alanına ait birçok eserinden faydalanmıştır. Hiç şüphesiz müellif kavâid alanında en çok İbn Sübkî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ine başvurmuş ve onu üslup, yöntem ve tertip bakımından takip etmiştir. Ayrıca İbn Sübkî'nin beş ana kâide, bunlar dışındaki küllî kâideler ve özel kâideler başlığıyla ele aldığı dâbitler hususunda takip ettiği üslup, yöntem ve tertibi daha belirgin ve düzenli hale getirmiştir. Şöyle ki; niyet hadisinin bütün hadislerin başına alınması gibi niyetle ilgili bütün fikhî meselelerin içerisine girmiş olduğu "*Bütün işler maksatlarına göre hüküm alır*" kâidesini en başa alarak beş ana kâideyi bütün fer'î meseleleri ve altlarına giren diğer küllî kâideler ile beraber zikrederek bir bölümde ele almıştır. Beş ana kâidenin dışında kalan küllî kâideleri İbn Sübkî dört kâide başlığı altında diğerlerini serpiştirerek ele alırken Suyûtî bunları kırka ulaştırarak her birini ayrı başlık altında cüz'î meseleleriyle birlikte ikinci bölümde ele alır. İbn Sübkî'nin özel kâideler olarak bahsettiği dâbitleri üçüncü bölümde mezhep içerisinde ihtilafı olan kâideler olarak aktarmıştır.

İbn Sübkî'nin ele almış olduğu kelâmî ve usûlî kâideler ile fikhî bilmecelelere kitabında yer vermemiştir. Kitabını daha çok fikhî kâideler ve fikhî meseleler çerçevesinde örgülemiş; fakihin bilmemesi ayıp sayılan ve sıkça meydana gelen hükümleri, fıkıh bablarına ait şekil ve hüküm bakımından birbirine benzeyen ve şekil bakımından benzemekle beraber hüküm bakımından diğerlerine muhalefet eden meseleleri ve birbirine yakın ve benzer olmakla beraber hükümde birbirinden ayrılan furûk meselelerini ayrı bir bölüm halinde işlemiştir.

Bu açıklamalar ışığında İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ine baktığımızda her iki kitabın da özelliklerini taşıdığını söyleyebiliriz. Arada ufak farklar bulunmakla beraber Suyûtî'nin kitabına daha çok benzediği inceleleyenler tarafından açıkça görülecektir. Suyûtî beş ana kâide ve diğerlerini ayrı ayrı ele alırken İbn Nüceym beş

ana kâideye “*Niyetsiz sevap yoktur*” kâidesini de eklemiş ve bunlarla beraber sayısız cüz’î meselenin içerisine girdiği diğer 19 küllî kâideyi bir bölümde ele almıştır. Ayrıca İbn Nüceym mezhep içerisinde ihtilafli olan kâidelere yer vermemiştir. Suyûtî’den farklı olarak ulaştığı beşyüz adet dâbıtayı fıkıh babları içerisinde ilgili olduğu fer’î meselelere mezcederek işlemiştir.

Suyûtî’nin sıkça meydana gelen hükümler başlığıyla dördüncü bölümde ele aldığı konuyu onun tertibi üzere üçüncü bölümde cem ve fark başlığı ile ele almış; ayrıca birbirine yakın ve benzer olmakla beraber hükümden farklı olan furûk meselelerini ve kitabında daha önce değinmediği fıkıhın farklı bablarını ilgilendiren birçok kâide ve fâideyi bu bölüme eklemiştir. Suyûtî’den farklı olarak *fikhî bilmeceler*, *fikhî çareler* ve *hikâye/merâsil* bölümlerine kitabında yer vermiştir.

Kitabın genel tertibinde benzerlik bulunan konuların alt başlık, mesele ve örneklerinde de benzerlikler bulunduğu görülmektedir. Mesela İbn Nüceym, Suyûtî’nin ikinci bölümde üçüncü kâide olarak aldığı “*Kurbet (yakınlık) konularında isâr mekruhtur, bunun dışında övülmüştür*” kâidesini “*Kurbet (yakınlık) konularında isâr mekruh mu?*” şeklinde ihtilafli bir kâide olduğuna işaret etmiş, ancak Şafî mezhebinde ittifakla kabul edilen bir kâide olduğundan konuyu Suyûtî’nin cümlelerinin aynısıyla aktarmıştır.³³²

Yukarıda el-Eşbâh kitaplarının birinci kâide bazında mukayesesinde de görüldüğü üzere İbn Nüceym söz konusu kâidenin alt başlıkları, konularının tertibi, tasnifi, meselelerin ele alınması ve örneklendirilmesi açısından Suyûtî’den etkilenmiş, birçok yerde de ona atıfta bulunmuştur. Bununla beraber meselelerin tasnifi ve hükümleri açısından kendine has yönleri de bulunmaktadır. Zira İbn Nüceym bu çalışmasında Hanefî kaynaklarını esas almıştır.

Sonuç olarak İbn Nüceym, Suyûtî’nin tertibini esas almakla beraber onda çok teferruatlı olan fer’î meseleleri ve karışıklığa sebep olacak kadar fazla taksimata sahip bulunan konuları Hanefî mezhebinin metoduna göre süzgeçten geçirerek tahlil etmiş ve özetlemiş; böylece daha derli toplu bir eser vücuda getirmiştir. Bu sebeple İbn Nüceym’in üslup, yöntem ve metod açısından daha başarılı olduğu söylenebilir. Nitekim kendisinden sonra kavâid alanında yapılan çalışmaların mihveri olması ve

³³² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 132; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 153, 154.

kitabının Mecelle heyeti tarafından ana kaynak kabul edilmesi de bunu göstermektedir.

2.2.3 Kâide ve Örnekler Açısından

Biz bu başlıkta İbn Nüceym ve Suyûtî'nin genel olarak ele aldıkları kâideler ve birinci kâide altında ele aldıkları örnekler açısından mukayesesini yapmaya çalışacağız.

İbn Nüceym, Suyûtî'den farklı olarak beş ana kâideye “*Niyetsiz sevap yoktur*” kâidesiyle başlar ve “*Bütün işler maksatlarına göre hüküm alır*” kâidesini bunun devamı olarak ele alır. Her iki müellif de bu kâide altında ilgili başka küllî kâidelere yer vermemiştir.

“*Şek ile yakîn zail olmaz*” kâidesinin altında her iki müellif de şu kâidelere yer vermişlerdir;

Bir şeyin olduğu hal üzere kalması asıldır

الاصل بقاء ما كان على ما كان

Berâet-i zimmet asıldır

الاصل براءة الذمة

من شك هل فعل شيئاً او لا؟ فالأصل انه لم يفعله “*Bir kimse bir şeyi yapıp yapmamasında şüphe ettiğinde asıl olan yapmamış olmasıdır.*” Ayrıca aşağıdaki kâideler de bu kâidenin altına girerler; من تيقن الفعل وشك في القليل أو الكثير حمل على القليل “*Bir kimse bir fiili yaptığını kesin bilir fakat azlığında veya çokluğunda şüphe ederse az olana hamledilir.*” Çünkü az olanda kesinlik vardır. أن ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين “*Kesin bilgi ile sabit olan bir şey ancak kesin bilgi ile kalkabilir.*”

Asıl olan yokluktur

الأصل العدم

İbn Nüceym bu kâidenin altına giren fer’î meseleleri aktardıktan sonra; bu kâidede murat edilen mutlak yokluk değil, arizi sıfatlarda asıl olan yokluk olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim aslî sıfatlarda asıl olan var olmaktır.

الاصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن *Hâdis olan her şeyin en yakın zamana takdiri asıldır*

Bu kâideyi İbn Nüceym, إلى أقرب أوقاته “*İçin en yakın zamanına*” şeklinde daha veciz bir form ve son şeklini almış tarzda ifade etmiştir.

الأصل في المباحة في الشيء إذا اتسع وإذا ضاق *Bir delil haramlığa delalet edinceye kadar eşyada asıl olan mubahlıktır* Suyûtî Şâfiî mezhebinin görüşünün bu olduğunu, Ebû Hanîfe'nin ise *delil mubahlığa delalet edinceye kadar eşyada asıl olan haramlıktır* görüşünde olduğunu ifade eder. Ancak İbn Nüceym gerçeğin böyle olmadığını, bilakis Hanefî mezhebinde delilden önce eşyada asıl olanın ibaha, hürmet, tevakkuf olduğu ve hatta teşriden önce fiillerin hükmü olmayacağı görüşünde olan alimlerin bulunduğuna işaret etmiştir.

الأصل في الأيضاع التحريم *Ebdâ'da (ferçlerde) asıl olan haramlıktır* İbn Nüceym bu kâideye bağlı olarak; *الأصل في النكاح الحظر وأبيح للضرورة* “*Nikâhta asıl olan hürmettir. Ancak zarureten mubah kılındı*” kâidesini zikreder.

الأصل في الكلام الحقيقة *Kelamda asıl olan hakikattir*³³³

“*Meşakkat kolaylığı celb eder*” kâidesine bağlı olarak her iki müellif; “*Bir iş daraldığında genişler, genişlediğinde daralır*” *الأمر إذا ضاق اتسع وإذا اتسع ضاق* “*Sınıırını aşan her şey zıddına dönüşür*” *كل ما تجاوز عن حده انعكس إلى ضده* “*Başlangıçta afvedilmeyen şeyler devamda afvedilir*” *يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء* ve “*Devamda afvedilmeyen şeyler başlangıçta afvedilir*” *يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في الدوام* kâidelerini zikretmişlerdir.³³⁴

“*Zarar izale olunur*” kâidesine Suyûtî gibi İbn Nüceym de kâidenin dayanağı olan “*Zarar vermek ve bilmukabele zarar vermek yoktur*”³³⁵ hadisini zikrederek başlar ve bu kâideye bağlı olan alt kâideleri şu şekilde sıralar;

الضروريات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها *Zaruretler haramları mubah kılar* Suyûtî, İbn Nüceym'den farklı olarak zaruretin haramı mubah kılması için *zaruretin hürmetten aşağı olmaması şartına* işaret eder.

ما أبيض للضرورة يقدر بقدرها *Zaruretler miktarlarınca takdir olunurlar* Suyûtî ve İbn Nüceym bu kâideye anlamca yakın olan; “*Bir özre mebni caiz olan bir şey özrü'n kalkmasıyla batıl olur*” kâidesine yer vermişlerdir.

الضرر لا يزال بالضرر *Zarar, zarar ile izale olunmaz* İbn Nüceym, Suyûtî'den farklı olarak bu kâide ile kayıtlı olan; *يتحمل الضرر الخاص لأجل*

³³³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 62-77; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 77-90.

³³⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 93; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 113.

³³⁵ İbn Mâce, *Kitabu'l-ahkâm*, 17.

دفع الضرر العام *Umumun zararını def etmek için hususi zarara katlanılır*” kâidesini zikreder.

Bundan sonra her iki musannıf dördüncü kâide olarak; “*İki mefsedet çatıştığında zararı hafif olanı irtikab ile büyüğünün çaresine bakılır* اذا تعارض مفسدتان روعى أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما” kâidesini zikrederler.

Bu kâideye beşinci kâide olarak; *Mefsedeti gidermek menfaati elde etmekten evlâdır*; “درء المفساد أولى من جلب المصالح” kâidesini eklerler.

Son olarak Suyûtî ve İbn Nüceym “*Hâcet ister umûmî, ister husûsî olsun zaruret menzilesine tenzil olunur* الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة” kâidesini altıncı kâide olarak zikretmişlerdir.³³⁶

“*Âdet hakem kılınır* العادة محكمة” kâidesiyle bağlantılı olarak her iki müellif de إنما تعتبر *Âdetler ancak genel veya galip olursa itibar olunur*³³⁷ kâidesine yer vermişlerdir. Bu kâidenin formu İbn Nüceym’de daha veciz bir ifade yapısına sahiptir. Ayrıca İbn Nüceym, Suyûtî’den farklı olarak *الحقيقة تترك بدلالة العادة* *Âdetin delaletiyle hakiki mana terk olunur*³³⁸ kâidesini ve bir bakıma genel olan âdetler şart konumunda kabul edilebilir mi? başlığı altında *Örf ile bilinen şeyler şer’an şart kılınmış gibidir*³³⁹ kâidelerini zikreder.

İbn Nüceym, Suyûtî’nin zikrettiği sayısız cüz’î meselelerin kendilerinden tahrir edildiği küllî kâidelerin her birini kitabına almamıştır. İbn Nüceym kâidelerin tertibi, konularının taksimi, tahlil ettiği meseleleri yönünden birçok yerde Suyûtî’yi örnek almasına rağmen bu kâidelerden bazılarını zikretmemesinin nedeni; muhtemelen bu kâidelerin Hanefî mezhebi ve diğer mezhepler tarafından kabul edilen küllî kâidelerden olmaması ve Hanefî fukahânın geçmiş fıkıh müktesabatında bu kâideleri zikretmemiş veya örneklendirmemiş olmasına dayanmaktadır. Zira İbn Nüceym, Suyûtî’nin tarzına yakın şekilde kâideleri zikrettikten sonra bunların meselelerini çoğunlukla geçmiş Hanefî fakihlerin örneklendirmeleri, taksim ve tarifleri ile izah etmektedir. Nitekim İbn Nüceym, Suyûtî’nin zikrettiği “*İbadetlerde ikamet ve sefer*

³³⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 94-100; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 114-118.

³³⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 103; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 123.

³³⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 107.

³³⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 108.

yönü birleştiğinde ikamet yönü galip olur”³⁴⁰ kâidesinin Hanefî mezhebine göre kâide olmadığını ifade etmiştir. Bunun yanında Hanefî mezhebinde de geçerli kabul edilen Suyûtî’nin zikrettiği diğer fer’î küllî kâideleri alakalı olduğu kâide ile beraber kitabına almıştır. Bunları şu şekilde sıralamamız mümkündür;

1. *İctihad ictihadla nakz olmaz* الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد

2. *Helal ve haram çatıştığında haram galip gelir* إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام

Bu kâidenin altında Suyûtî; “İbadetlerde ikamet ve sefer yönü birleştiğinde ikamet yönü galip olur *الحضر غلب جانب السفر* ve “*Mani’ ile muktezi çatıştığında mani’ öncelenir* *عند تعارض المانع والمقتضي قدم المانع*” kâidelerini zikreder. İbn Nüceym ise bunlardan sadece ikincisini kabul eder.

Bu kâideye göre iki delilin birisi haramlığı diğeri helalliği gerektirerek çatışması halinde haramlık öncelenir. Örneğin Osman (r.a) milk-i yeminde iki kız kardeşi bulandırmaktan sorulunca; “Bir ayet *والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم* (Nisâ, 4/24) onları helal kılıyor, diğeri ayet *وأن تجمعوا بين الأختين* (Nisâ, 4/23) onları haram kılıyor; ancak haramlık bize daha sevimlidir” diye cevap vermiştir.

3. *Kurbiyette isâr mekruh, bunun dışında övülmüştür* الإيثار فى القرب مكروه وفى غيرها محبوب

İbn Nüceym kabul etmediğini işâr etmek için bu kâideyi soru formunda ifade etmiştir
هل يكره الإيثار بالقرب؟

4. *Tâbî, tâbîdir* التابع تابع

Bu kâidenin altında şu kâideleri zikrederler;

Tâbî hükümde münferit olmaz, tâbî olur التابع لا يفرد بالحكم لأنه إنما جعل تبعاً

Metbuun düşmesiyle tâbî de düşer التابع يسقط بسقوط المتبوع

“*Asıl sakıt olduğunda fer’ de sakıt olur* *إذا سقط الأصل سقط الفرع*” kâidesinin buna yakın olduğunu ifade ederler.

Tâbî metbuuna takaddüm edemez التابع لا يتقدم على المتبوع

³⁴⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 130; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 150.

يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها *Başkasında afvedilmeyen tâbîlerde afvedilir*

”يغتفر في الشيء ضمنا ما لا يغتفر قصدا *Kasden afvedilmeyen bir şey zimnen afvedilir*“
kâidesini buna yakın olarak ifade ederler.

يغتفر في *Devamda afvedilmeyen şeyler başlangıçta afvedilir* أيضا *İbn Nüceym* “الإبتداء مالا يغتفر في البقاء” kâidesini buna eklemiştir.

تصرف الإمام على الرعية منوط *5. İmamın halkı üzerindeki tasarrufu maslahata bağlıdır*
بالمصلحة

الحدود تسقط بالشبهات *6. Hadler şüphe ile düşer*

الحر لا يدخل تحت اليد *7. Hür kimse mülkiyet altına girmez*

إذا اجتمع أمران من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما دخل أحدهما في الآخر غالبا *8. Maksatları aynı bir cinsten iki iş toplandığında çoğu zaman biri diğèrinin altına girer*

إعمال الكلام أولى من إهماله *9. Kelama hüküm terettüp etmek ihmal etmekten evlâdır*

kelamda tekrar edilen sözlerin yeni bir hüküm ifade etmesi te'kid ifade etmesinden daha evlâdır kâidesini, bu kâidenin altında zikrederler.

الخراج بالضمان *10. Faydalanma tazmin karşılığındadır*

السؤال معاد في الجواب *11. Suâl cevapta iade olunur*

لا ينسب للساكت قول *12. Susana söz nispet edilmez*

الفرض أفضل من النقل *13. Farz nafileden faziletlidir*

ما حرم أخذه حرم إعطاؤه *14. Alınması haram olanın verilmesi de haramdır*

kâidesinin bir üstte verilen kâideye anlamca yakın olduğu her iki müellif tarafından ifade edilmiştir.

من *15. Bir şeye vaktinden önce sahip olmaya çalışan mahrumiyetle cezalandırılır*
استعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه

الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة *16. Özel velâyet umûmî velâyetten kuvvetlidir*

لا عبرة بالظن البين خطؤه *17. Hatası açık olan zanna itibar edilmez*

18. Bölünmeyi kabul etmeyen şeylerin bazısını seçmek hepsini seçmek, bazısını düşürmek hepsini düşürmektir ما لا يقبل التبعية فاختيار بعضه كإسقاط كله وإسقاط بعضه كإسقاط كله

İbn Nüceym bu kâideyi ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله formunda daha veciz bir şekilde ifade etmiştir.

19. Sebep ve mübaşeret çakıştığında mübaşeret öncelenir إذا اجتمع السبب أو الغرور المباشرة قدمت المباشرة

İbn Nüceym bu kâideyi إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر kalıbında daha olgun bir üslupta ifade etmiştir.³⁴¹

Suyûtî'nin zikrettiği, fakat İbn Nüceym'in kitabına almadığı diğer 21 küllî kâideyi yukarıda Suyûtî'nin el-Eşbâh'ını tanıttığımız bölümde verdiğimiz için burada tekrar zikretmeye gerek görmedik.³⁴²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Suyûtî ana küllî kâide, birçok fer'î meseleye şamil olan diğer küllî kâideler ve her iki sınıftan bazı kâidelerin altına giren fer'î küllî kâide olarak toplam 77 adet küllî kâide zikretmiştir. Buna karşılık İbn Nüceym ise toplamda 61 küllî kâideyi kitabına almıştır.

İbn Nüceym ve Suyûtî'nin birinci ana küllî kâide altında ele aldıkları fikhî konular ve meseleleri karşılaştırmalı bir şekilde yukarıda incelemeye çalıştık. Bu itibarla “*Bütün işler maksatlarına göre hüküm alır*” kâidesiyle bağlantılı konuların ağırlıklı olarak abdest, gusül, namaz, oruç, zekat, hac, cum'a namazı, hutbe, ezan gibi ibâdât, nikah, talak, yemin, kefare, adak, bazı muamelat ve tazmin, kısas gibi ukubat konularının olduğu görülmüştür. Müelliflerin bu kâidemize bağlı olarak ele aldıkları fikhî konuların oranı hemen hemen aynı seviyededir. Ancak konuların izahında yer verilen fer'î mesele ve örnekler bakımından Suyûtî daha detaya inmiş ve birçok fer'î meseleyle ilgili birbirinden farklı birçok görüş ve hükümleri içeren nakillerde bulunmuştur.

Buna bağlı olarak abdest ve gusül gibi vesail türünden ibadetlere niyet edilmesi Şafii mezhebine göre şart iken Hanefî mezhebine göre şart değildir. Hanefî mezhebinde

³⁴¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 115-190; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 137-221.

³⁴² Durmuş Reğaip Yılmaz, *Eşbâh ve Nezâir Literatürü*; İbn Nüceym ve Suyûtî Örneği, s. 66-69.

Ramazan orucu mutlak ve farzın dışındaki vasıflara niyetle geçerli iken Şafii mezhebinde orucun vasfını tayin etmek şarttır.

Bunun aksine hac ibadetinde Şafii mezhebine göre mutlak ve farza muğayir vasfa niyet yeterli iken Hanefi mezhebinde ilk olarak eda edilen hac ibadetinde nafıleye niyet edilmesi halinde tayin edilen bu vasıf geçerli olurken mutlak olarak niyet edilmesi halinde farz olan hac ibadeti geçerli olmuş olur.

Hanefi mezhebine göre ihramdan önce hacca niyet edilebildiği halde Şafii mezhebinde ihramdan önce hacca niyet edilemez. Şafii mezhebinde talak, köle azadı, nezir ve yeminler dil ile telaffuz etmeksizin kalb ile niyetle geçerli olmaz iken Hanefi mezhebinde ise bunlara ek olarak vakıfta da dil ile telaffuz şarttır. Bu çerçevede her bir konuyla ilgili fer'î mesele ve örnekleri bir genel kural altında toplama, mantıksal örgü ve kâideyle daha çok bağlantılı meseleleri zikretme gibi açılardan İbn Nüceym'in daha isabetli olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak birinci kâide, fıkıhın her alanına giren bütün fikhî mesele ve konularını ihata edecek tarzda her iki müellif tarafından izah edilmiştir. Ancak el-Eşbâh ve'n-nezâir türü eserlerin yapısı itibariyle müelliflerin benimsedikleri usûl esaslarını ve fer'î meselelerin hükmüne ilişkili olduğu kâide bağlamında nasıl bir istidlalle, hangi metot ve yöntemi takip ederek ulaştıklarını ortaya çıkarması bakımından çok elverişli olmadığı gözlemlenmiştir.

SONUÇ

Fıkhî kâideler, Kur'ân ve Sünnette geçen nassların istikrasiyle ulaşılan ilkesel yaklaşım ve ictihadların, sahabenin fıkhî meseleleri çözüme kavuşturmadaki tutumu ve onlardan aktarılan veciz ifadelerin, mezhep bilginlerinin hâkim düşüncesi ve eserlerinde zikrettikleri kâidelerin, Şer'î hükümlerde gözetilen maksatların, usûl-i fıkıh ilkelerinin, aklî ilkelerin, benzer hükümler arasındaki ortak illetlerin ve dil kurallarının fukaha tarafından tümevarım yoluyla tetkik edilmesi neticesinde tespit edilmiştir.

Fukahanın çok erken dönemlerden itibaren belirli ilkeler üzerine inşa ettikleri fıkhî bilgi, zamanla değişik yazım türlerine yol açmıştır. Bunların başında gelen kavâid edebiyatı, geçmiş fıkhî müktesebatı asıllar çerçevesinde okuma sonucunda ortaya çıkan ve fıkhın ilkesel düşünce boyutunu temsil eden bir edebî türdür. Geçmiş fıkıh kaynakları içerisinde meseleler ele alınırken işlenen ilkeleri müstakil olarak bir araya getirme hususunda Hanefî fakihler öncü rol oynamışlardır. Ancak bu durum daha sonra Şâfiî fakihlerin lehine değişmiş ve İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ına kadar böyle devam etmiştir.

Hicri onuncu asırda kavâid literatürüne ait telifât yeterli olgunluğa ulaşmış, kâideler dil ve üslup bakımından istikrar bulmuş ve konuların sistematik düzeni son halini almıştır. Bu nedenle X. yüzyıl, kavâid edebiyatı açısından aşılammış eserlerin yazıldığı dönem olarak ifade edilebilir. Nitekim döneme damgasını vuran Suyûtî ve İbn Nüceym'in çalışmaları, kendilerinden önceki te'lifât ile sonrakiler arasında köprü vazifesi görerek sonraki yüzyıllarda kaleme alınan telifâta büyük oranda yön vermişlerdir. Şüphesiz bunda ifade ve tertip bakımından oturmuş yapıya sahip olmalarının yanında yöntem ve sağlamlık açısından fıkhî kavâid alanında temsil gücü yüksek örnek olmaları da etkili olmuştur.

Suyûtî ile İbn Nüceym farklı mezheplere mensup olmalarına karşılık aynı muhitte yetişmiş âlimlerdir. Mısır, bu dönemde daha çok Şâfiî fukahanın etkisi altındadır. Suyûtî'nin vefatı ile İbn Nüceym'in doğumu arasında çeyrek asır bulunmaktadır. Bu itibarla İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i telif ederken yaşadığı çevreden ve özellikle kendisine yakın olan Suyûtî'den etkilenmemesi mümkün değildir. Bununla birlikte eserde yargı, hüküm, sonuç ve nosyon bakımından Hanefî kültürü hakimdir.

Yaptığımız bu çalışmada ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade etmemiz mümkündür;

1. Eşbâh ve nezâir eserleri aslında kavâid edebiyatının alt yazım türü olmalarıyla birlikte küllî kâidelere de şâmil olan; ayrıca bunların muhtevasına giren fikhî konu ve meseleleri tûmdengelim metoduyla furû-i fikh literatüründe tarayarak bir araya toplayan derleme türü eserlerdir.

Bu bakımdan eşbâh ve nezâir çalışmalarını geçmiş fikhî müktesebatı kâideleri merkeze alarak yeniden okuma çalışmaları olarak görebiliriz. Geçmiş fikhî külliyyatı ihata edebilmenin tek yolu da bu olsa gerek.

Bu şekilde geçmiş bütün fikhî mesele, hüküm ve konuları kavâid gözlüğüyle okuyan fakih bundan sonra meydana gelecek ve hükmü menkul olmayan meselelerin hükmünü ta'lil ve tahrir etmede son derece ustalık kazanacaktır.

Bunun yanında fikh müktesebatı üzerine bina edilen kavâid eserlerinin aynı zamanda kanunlaştırma çalışmalarının da temel taşlarından biri olduğu ifade edilebilir.

2. *Eşbâh ve Nezâir*'lerde İbn Nüceym ve Suyûtî tarafından yapılan fikhî değerlendirme ve tahliller, fikhî meselelerin fikhî metin ve şerhlerinde ele alınış tarzı gibi olmayıp daha çok fikhî meseleleri hatırlatma ve onlara bir cümle ile işaret etme şeklinde gerçekleşmiştir. Bu durumun, ele alınan kâideyle alakası olan bütün fikhî konu ve meseleleri ve bu meselelerle ilgili farklı görüşleri daha önceki fikhî müktesabat içerisinde bulup söz konusu kâidenin altına derc etme çabası sonucu ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Bu eserler, *furûk* türü eserlerin kapsadığı meseleleri de ihtiva etmekte; buna ilaveten şekil bakımından birbirine benzeyen, ancak hüküm bakımından farklı olan meseleleri de kapsamı üst bir fikhî meke ve bakış açısını yansıtmaktadır.

3. Suyûtî ve İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'lerinin yöntem, metot, tertip, üslup, ifade ve muhteva gibi açılardan bu tür eserlerin olgun örneklerinden olduğu söylenebilir.

4. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı tertip, üslup ve yöntem bakımından, kâideler altında ele alınan bazı örnekler açısından Suyûtî'nin *el-Eşbâh*'ına benzerlik gösterse de o, küllî

ana kâideleri altıya çıkarması, Suyûtî'nin zikrettiği fer'î küllî kâidelerin yarıdan fazlasını kitabına almaması, küllî kâideleri daha veciz bir formda ifade etmesi, bazı bölüm, alt başlık ve konuları eklemesi veya çıkarması, konu ve meseleleri Hanefî bakış açısıyla irdelemesi sonucu farklı yargı ve hükümlere ulaşması gibi hususlarda Suyûtî'den ayrılır.

Diğer yandan İbn Nüceym, Suyûtî'nin *el-Eşbâh*'ını Hanefî fikhının metot ve ahkâmı bakımından yeni bir tahlilden geçirerek eserini meydana getirmiştir. Bu şekilde Hanefî mezhebinde kavâid alanında meydana gelen kopukluğu giderdiği gibi kendisinden sonra yapılacak onlarca çalışmaya çığır açmıştır.

5. İbn Nüceym ve Suyûtî “*Bütün işler maksatlarına göre hüküm alır*” kâidesi altında niyetin şartları, mahalli, vakti, niyetin ne için meşru kılındığı, niyet edilenin tayin edilip edilmemesi gibi farklı açılardan niyetle alakalı bütün konuları alt başlık, taksimat ve tasnifler halinde ayrı ayrı değerlendirmişlerdir.

6. İbn Nüceym ve Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'lerinde bunların yanında daha birçok meseleye Şafîî ve Hanefî mezhebinin farklı ve benzer bakış açılarını küllî kâideler sayesinde irdeleme ve mukayese etme imkanı bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- ACAR, İsmail, *İbn Nüceym ve el-Eşbâh Adlı Eserinin Tahlili*, yüksek lisans tezi, İzmir 1994.
- ALİ HAYDAR, Hoca Emin Efendi Zâde, *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 2. Baskı, İstanbul 1317.
- AZAK, Necmettin, *Ebû Said el-Hadimî'nin Mecâmiu'l-Hakaik Adlı Eserindeki Kavâid-i Külliye'nin İslâm Hukuku'nun Temel Kâideleri İçindeki Yeri ve Önemi*, yüksek lisans tezi, Sakarya 2010.
- BÂHUSEYN, Yakup b. Abdülvehhab, *El-Kavâidü'l-Fıkhîyye el-Mebâdi, el-Mukavvimât, el-Masâdir, ed-Deliliyye, et-Tatavvur*, 1. Baskı, Mektebetü'r-rüş, Riyad 1998.
- BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, I-II, Maarif Basımevi, İstanbul 1951-1955.
- BAKTIR, Mustafa, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (basılmamış çalışma), Erzurum 1997.
- _____ "Eşbâh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul 1995.
- _____ "Kâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24, İstanbul 2001.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sâhihu'l-Buhârî*, I-IX, 1. Baskı, Dâru Tavgi'n-necât, Beyrut h. 1422.
- BÛRNÛ, Muhammed Sıdkî b. Ahmed b. Muhammed, *El-Vecîz Fî İzâhi Kavâidi'l-Fıkhî'l-Külliyye*, Beyrut 1996.
- BÖCÜ, Ali, *Suyûtî'nin Şerhu's-sudûr bi Şerhi Hâli'l-mevtâ ve'l-Kubûr Adlı Eseri Bağlamında Kabir Hayatı İle İlgili Hadislerin İncelenmesi*, yüksek lisans tezi, Adana 2005.
- CEVHERÎ, Ebu Nasr İsmail bin Hammâd, *Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye (es-Sihâh)*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2009.

- CEZÂİRÎ, Ebû Abdurrahman Abdulmecid Cuma, *el-Kavâidü'l-fikhiyye el-Mustahrace Min Kitâbi İ'lâmi'l-Muvakkîn*, Daru İbn Kayyim Dâru İbn Affan, tarih ve baskı yeri yok.
- CÜRCÂNÎ, eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2007.
- DADAŞ, Mustafa Bülent, *Mecelle'de Bulunan Hukuk-Dil İlişisine Yönelik Küllî Kâidelerin Çözümlemeleri*, yüksek lisans tezi, Şanlıurfa 2005.
- DÂREKUTNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Thk. Şuayb Arnavut vd., 1. Baskı, I-VI, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2004.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts.
- FEYYÛMÎ, Ahmed bin Muhammed bin Ali el-Mukrî, *El-Misbâhu'l-Münîr Fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- GAZZÎ, Necmüddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibu's-Sâire Bi A'yani'l-Mieti'l-Aşire*, I-III, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- HAMEVÎ, Ahmed b. Muhammed, *Ğamzu Uyûni'l-Basâi Şerhu Kitabi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I-IV, Beyrut 1985.
- HEYET (İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Ziyâd, Hâmid Abdu'l-Kâdir, Muhammed Ali en-Neccâr), *el-Mu'cemu'l-Vasît*, I-II, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Kahire 1972.
- HISNÎ, Takiyyüddin Ebu Bekir b. Muhammed b. Abdülmü'min, *Kitâbu'l-Kavâid*, (Nşr. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân), I-IV, Riyad 1997.
- İBN-İ ÂBİDÎN, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, thk: Adil Ahmet Abdu'l-Mevcud, Ali Muhammed Muavviz, I-XII, Riyad 2003.
- İBN-İ MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn-i Mâce*, I-II, (Nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki), İstanbul 1992.

- İBN-İ MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed bin Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, (thk: Halit Raşit el-Kâdî), Beyrut 2006.
- İBN-İ NÜCEYM, Zeynuddin b. İbrahim, *El-Eşbâh Ve'n-Nezâir*, (Nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1983.
- _____, *El-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Minhatü'l-Hâlik şerhi ile beraber-İbn Âbidin), I-VIII, Daru'l-Kütübü'l-İslâmî, 2. Baskı ts.
- İBN-İ RECEB, Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed, *Takrîru'l-Kavâid Ve Tahrîru'l-Fevâid*, (Thc. Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selman), I-III, Dâru İbn Affân, ts.
- İBN-İ SÛBKÎ, Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Mektebetü Şamile, 1991.
- İBNU'L-İMÂD, Ebu'l-Feth Şihâbüddin, *Şezerâtü'z-Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb*, I-X, 1. Baskı, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1986-1993.
- İSFEHÂNÎ, Râğıp, *el-Müfredât Fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts.
- İSMAİL, Muhammed Bekir, *el-Kavâidü'l-Fıkhîyye Beyne'l-Asâle ve't-Tevcîh*, 1. Baskı, Dâru'l-menâr, b.y 1996.
- KARÂFÎ, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *Envâru'l-Burûk Fî Envâi'l-Furûk*, I-IV, Mektebetü Şamile, ts.
- KARAHAN, Abdulkadir, "es-Suyûtî", M.E.B. İslam Ansiklopedisi, c. 11, İstanbul 1979.
- KIZILKAYA, Necmettin, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- _____, *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, yüksek lisans tezi, İstanbul 2005.
- _____, *Hanefî Furu-ı Fıkh Eserlerinde Fıkhî Kâidelerin Uygulama Alanına Bir Örnek Olarak Bedâi'u's-Sanâi'*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sy. 8, 2006, s. 79-98.

- KOCABIYIK, Halil İbrahim, *es-Suyûti ve "Kitâbü'l-Eşbâh ve'n-Nezâir Fi'n-Nahv"* İsimli Eseri, yüksek lisans tezi, Isparta 2013.
- LEKNEVÎ, Muhammed Abdulhays, *El-Fevâidu'l-Behiyye Fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (et-Ta'likâtu's-seniyye ile beraber), Dâru'l-marife, Beyrut ts.
- MAKKARÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kavâid*, (Nşr. Ahmed b. Abdullah b. Humeyd), Mekke ts.
- MÂLİKÎ, Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Tehzîbü'l-furûk ve'l-kavâidü's-seniyye fi'l-esrari'l-fikhiyye*, I-IV, Mektebetü Şâmile (Furûk ile beraber), b.y, ts.
- MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık, 1. Baskı, İstanbul 1995.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, I-V, 1. Baskı, Thk: Muhammed Fuâd Abdalbâki, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- MOLLA HUSREV, Muhammed b. Ferâmûz, *Dürerü'l-Hukkâm Fî Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*, (Şürrunbilâlî Hâşiyesi ile beraber), Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts.
- NEDVÎ, Ali Ahmed, *El-Kavâid el-Fikhiyye Mefhûmuhâ, Neş'etuhâ, Tatavvuruhâ, Drâsetu Müellefâtihâ, Edilletuhâ, Mehemmetuhâ, Tatbîkâtuhâ*, 10. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2011.
- _____, *El-Kavâidü'l-Fikhiyye ve Eseruhâ Fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Doktora Çalışması, Mekke 1984.
- ÖZEL, Ahmet, "İbn Nuceym" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20, İstanbul 1999.
- ÖZEN, Şükrü, "Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13, İstanbul 1996.
- ÖZKAN, Halit, "Suyûti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38, İstanbul 2010.
- SADRU'Ş-ŞERÎA, Ubeydullah b. Mesud b. Muhammed el-Mahbûbî, *et-Tavdîh Fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh* (Haşiye Telvîh ile beraber), I-II, Mektebetü Sabîh, Mısır ts.

SEDLÂN, Salih b. Ğânim, *El-Kavâidu'l-Fikhiyyetu'l-Kübrâ Ve Mâ Teferraa Anhá*, 1. Baskı, Daru'l-Balansiyye, Riyad 1417.

SUYÛTÎ, Celaluddin Abdurrahman b. Ebubekir, *El-Eşbâh Ve'n-Nezâir Fî Kavâid Ve Furûi Fikhi'ş-Şâfiyye*, (Thk. Abdulkerim Fudaylî), Mektebetül-Asriyye, Beyrut 2007.

_____, *el-Eşbâh Ve'n-Nezâir Fî'n-Nahv*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

ŞA'RÂNÎ, Abdu'l-Vahhâb, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, 1. Baskı, Thk: Ahmed Abdurrahim Sayih, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2005.

ŞÂTIBÎ, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât Fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Thk: Muhammed Hızır Hüseyin, tarih ve baskı yeri yok.

TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd bin Ömer, *Şerhu't-Telvîh Alâ't-Tavdîh Li Metni't-Tenkîh Fî Usûli'l-Fikh*, (et-Tavdîh ile beraber), I-II, Mektebetü Sabîh, Mısır, ts.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali El-Kâdî Muhammed el-Fârûkî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Thk: Ali Dehruç, Farsça'dan Arapça'ya Nakleden: Abdullah el-Hâlidî, 1. Baskı, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996.

VENŞERÎSÎ, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *İdâhu'l-Mesâlik İlâ Kavâidi'l-İmâm Mâlik*, 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.

YAMAN, Ahmet, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri' Ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, sy. 1, Yıl 1, (Bahar 2001), İstanbul, s. 49-75.

YILMAZ, Fatma, *Tefsir Usulünde Süreklilik ve Etkileşim: Bulkînî, Kâfiyeci ve Suyûtî Örneği*, yüksek lisans tezi, Çorum 2014.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza el-Hüseyinî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Nşr. Dâru'l-hidaye), Mektebetü şâmile, ts.

ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Ömer, Keşşâf, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, I-II, Beyrut 2008.

ZERKÂ, Mustafa Ahmed, *El-Medhalu'l-Fikhiyyu'l-Âmm*, I-II, 2. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2004.

ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Bahadır, *El-Mensûr fî'l-Kavâid*, I-III, 1. Baskı, (Nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud), Kuveyt 1982.

ZEYLAÎ, Cemâluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-hidâye*, I-V, Müessesetü'r-Reyyân, Cidde 1997.

ZUHAYLÎ, Muhammed Mustafa, *el-Kavâidü'l-Fikhiyye ve Tatbikâtühâ Fi'l-Mezâhibi'l-Erbâa*, Dâru'l-Fikir, 1. Baskı, Dımaşk 2006.

_____, " *Suyûtî ve Kitâbu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir Fi'l-Fıkh* ", s. 684-721.

ÖZGEÇMİŞ

23. 06. 1978 tarihinde Adana Karaisalı ilçesinde doğdu. İlköğretimini Karaisalı Cumhuriyet İlköğretim Okulunda, lise eğitimini ise 1995 yılında Karaisalı İmam Hatip Lisesinde tamamladı. 1996-2001 yılları arasında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans eğitimini tamamladı. Bu safhada hafızlığını da ikmal etti. 2007 yılında Malatya Darende’de imam hatip olarak memuriyete başladı. 2008-2011 yılları arasında İstanbul Pendik Haseki Eğitim Merkezi İhtisas kursunu tamamladı. 2012 yılında Ordu Kabataş ilçesinde vaizlik görevi yaptı. 03.09.2013 tarihinde Din İşleri Yüksek Kurulu Uzman Yardımcılığına atandı. Başlangıç seviyesinde Arapça bilen Yılmaz, halen aynı görevde devam etmekte olup evli ve iki çocuk babasıdır.